

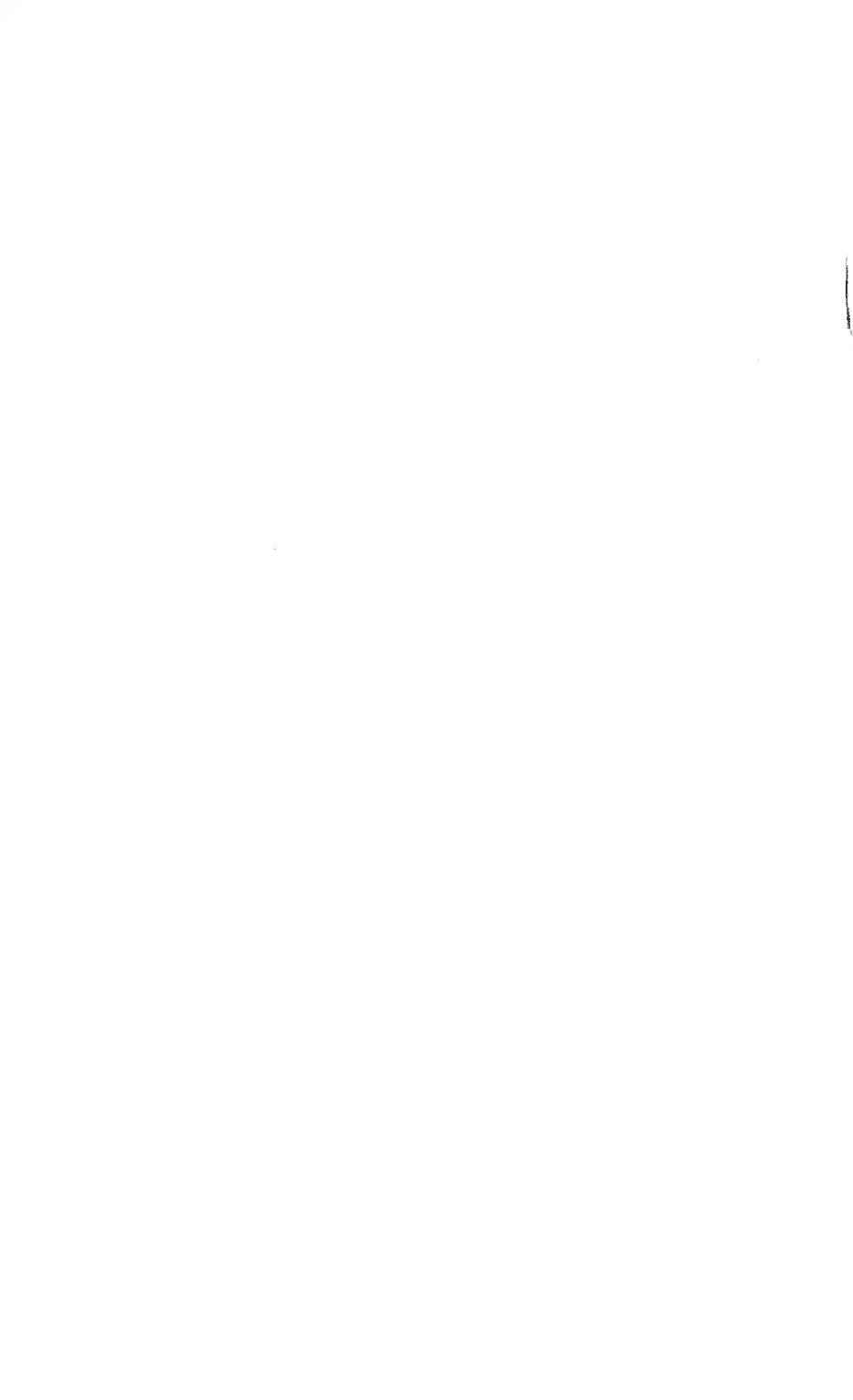
C. A. D'HELVETIUS

DEL
ESPIRITU

Edición preparada por
JOSE MANUEL BERMUDO

EDITORIA  NACIONAL

Clásicos para una
Biblioteca Contemporánea



✓

DEL ESPIRITU

© Copyright, 1984

EDITORIA NACIONAL. Madrid (España)

I.S.B.N.: 84-276-0636-2

Depósito legal: M. 42.037-1983

Impreso en España - *Printed in Spain*

Gráficas Valencia, S. A. Los Barrios, 1.

Pol. Ind. Cobo Calleja. Fuenlabrada (Madrid)

CLASICOS PARA UNA BIBLIOTECA CONTEMPORANEA

Pensamiento

Serie dirigida por José Manuel Pérez Prendes

✓

CLAUDE-ADRIEN HELVETIUS

DEL ESPIRITU

Edición preparada
por José Manuel Bermudo



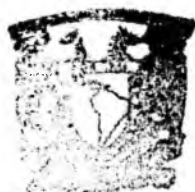
EDITORA NACIONAL
Torregalindo, 10 - Madrid-16

B 2043
E 7518



INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES
FILOSOFICAS

CASO: _____
ADQUISICION: Fe-22951
FECHA: _____
PROCED: _____
S: _____



Instituto de Investigaciones Filosóficas
BIBLIOTECA
DR. EDUARDO GARCIA MAYNEZ
CIUDAD UNIVERSITARIA
MEXICO D. F.

INTRODUCCION

22951

1. NOBLE, RICO, ATRACTIVO, FINANCIERO, INDUSTRIAL, TERRATENIENTE Y FILÓSOFO

Y. Belaval ¹ considera que la vida de Helvétius, como la de d'Holbach, apenas tiene interés. No obstante, nos atrevemos a sospechar, por lo poco que de ella se conoce ², que fue una vida muy sugestiva, digna de los mejores relatos literarios. Una vida entregada a negocios financieros, industriales y agrícolas, bien repartidos con la dedicación al estudio, a la corte y al amor de las mujeres, presente en los mejores salones, tertulias y teatros, relacionada con lo más selecto de la nobleza, de la alta burguesía y de la «*république des lettres*». Una vida en la que no falta el elemento romántico, como cuando incita a los campesinos de los que debe recaudar impuestos a la sublevación:

Tant que vous ne ferez que vous plaindre, on ne vous accordera pas ce que vous demandez. Faites-vous craindre. Vous pouvez vous assembler au nombre de plus de dix mille. Attaquez nos employés: ils ne sont pas deux

¹ En su «Présentation d'Helvétius» a la edición reprint de las *Oeuvres complètes*, de C. A. Helvétius, hecha por Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1969 (sobre la ed. de Diderot, París, 1795).

² Los datos biográficos siguen siendo los contenidos en el relato hagiográfico de su discípulo y biógrafo Saint-Lambert, *Essai sur la vie et les oeuvres d'Helvétius*, incluido en las ediciones de Didot, de Lapetit, y que es asequible por el reprint de Olms, 1969; la biografía, no menos apasionada, de Albert Keim, *Helvétius, sa vie et son oeuvre, d'après ses ouvrages, des écrits divers et des documents inédits*, París, Alcan, 1907; algunas memorias y documentos de la época, como el *Journal* de Collé, el *Journal* de Barbier, las *Mémoires* de Marmontel, las *Mémoires* de Molleret, la *Correspondance littéraire* de Grimm, sobre todo, la correspondencia cuya edición crítica se está llevando a cabo por D. W. Smith, Presses de l'Université de Toronto. Ver a este respecto el artículo de D. W. Smith, «La correspondance d'Helvétius», en *Dix-huitième siècle*, V (1973), pp. 331-361.

cents. Je me mettrai à leur tête, et nous nous défendrons; mais enfin vous nous battez; et l'on vous rendra justice ³.

Una vida donde no escasean las anécdotas sabrosas, como la que se recoge en el tomo IX de la Correspondance de Grimm: Un financiero se acercó una noche en la Comédie a la actriz Mlle. Gaussin y le dijo: «Señorita, seríais tan amable de aceptar seiscientos lises a cambio de algunas complacencias.» La actriz le respondió en voz alta para que Helvétius, sentado a escasos metros, lo oyera: «Señor, yo os daré doscientos si podéis venir a mi casa mañana acompañado de aquél; una vida, en fin, en la que no falta el drama, como el acoso que recibió por la publicación del De l'Esprit, que lo condenó al silencio durante el resto de su vida.

Una vida así vale la pena ser conocida, y en ello estará de acuerdo Belaval, quien sólo pretende señalar el escaso interés de la biografía como instancia de apoyo en la historiación de su pensamiento. Ahora bien, en este aspecto no nos parece del todo justo equiparar a Helvétius con d'Holbach. Aunque sólo sea porque éste ha sabido separar e incomunicar radical y hábilmente su vida de su actividad filosófica, hasta el punto de que sólo tres o cuatro, y no más, amigos íntimos sabían de sus tareas propagandísticas y de sus escritos, pasando ante los otros como un hombre discreto, sorprendentemente respetuoso de los usos y costumbres, de la cortesía, del protocolo, del ritual del «grand monde» ⁴. En Helvétius éste no es el caso. Quizás porque, en consecuencia con su pensamiento, era más apasionado, más audaz, más deseoso de gloria, más imprudente... Pero también porque su pensamiento es mucho más deudor de su vida que el de d'Holbach, el cual se forjó racionalmente, en su diálogo reflexivo con los textos críticos de el religión, del orden social, y del viejo saber. Helvétius, como d'Holbach, desciende del Palatinado y, perseguida su familia durante la Reforma, se instalaron en Holanda, para luego pasar a París. El abuelo de Helvétius, médico, recibió título nobiliario de manos de Luis XIV. Su padre, médico de la corte, por sus éxitos en la curación de Luis XV fue nombrado médico de la reina María Leczinska ⁵.

Todo fueron facilidades. Helvétius estudió, como correspondía a los jóvenes de su clase, con los jesuitas de Louis-le-Grand. Pronto descubrió

³ Lo cuenta Saint-Lambert (*op. cit.*, p. 15). El Estado intentaba imponer a los campesinos un nuevo impuesto sobre el vino, lo que agravaba terriblemente su ya miserable sobrevivencia. Helvétius, encargado de recaudar los impuestos, ponía así de clara la situación.

⁴ Ver nuestra «Introducción» a la edición de *Le Système de la Nature*, de d'Holbach, en versión castellana, de la *Editora Nacional*, en esta misma colección.

⁵ Sobre los ascendentes de Helvétius, incluido el origen de este nombre, ver A. Keim, *op. cit.*, cap. I; L. Lafond, *La dinastie des Helvétius. Les remèdes du roi*. París, 1926. M. Chiray. «La famille des Helvétius», en *París-Médica*. 1921.

el *Essay on human understanding* (1690) de Locke, que, si creemos a Saint-Lambert, decidió su trayectoria filosófica. Locke, que pretendía hacer en la moral, en la ciencia del hombre, lo que Newton hiciera en las ciencias físicas. Locke y Newton, pero también Bayle y Fontenelle, los que trazaron las líneas del pensamiento ilustrado. Y Voltaire, el grande de la época, el único que gozó de esa fama, de esa gloria que tanto tentara a Helvétius, como tentó a Rousseau y a tantos otros. Y ¡cómo no!, los círculos enciclopedistas, los fisiócratas, y siempre Hobbes latiendo en el fondo. Sobre ello ya volveremos, pues en ese fondo hay que diseñar la figura filosófica de Helvétius, trazar sus límites, su diferencia. De momento su familia le compra el título de «fermier général» en 1738. Tenía sólo 23 años y ya disponía de un cargo que le proporcionaba una cuantiosa fortuna. Los «fermiers», junto a aquellos que habían comprado los privilegios de suministro a los ejércitos, Compañía de las Indias, etc., se constituyeron en una poderosa élite reproductora del antiguo régimen⁶. La corona establecía los impuestos y el «fermier», que había comprado el derecho de recaudación en una zona, se encargaba de hacerlos efectivos recibiendo un importante porcentaje. Helvétius entra así en el rango de los grandes financieros. Esta experiencia le proporcionó una información importante respecto a los vicios del sistema. Ellos eran la burocracia que, entre el rey y los súbditos, posibilitaba los abusos, la prostitución, la dominación. Helvétius pudo aprender el funcionamiento del «ancien régime», su arbitrario uso del poder, sus efectos sociales y humanos, la injusticia de esos privilegios comprados por dinero por gente mediocre.

Guy Besse⁷ señala que no sólo fue Helvétius, sino también otros «fermiers», los que, dotados de un nuevo espíritu y sensibles a la situación social, se rebelaron contra esta situación y denunciaron la degeneración del régimen. Efectivamente, algunos de estos altos funcionarios supieron ver en la estructura de impuestos no sólo una injusticia que hundía en la miseria a las capas populares, sino la forma moderna de reproducción del orden feudal. Por eso todos ellos, y especialmente Helvétius, tomaron posición confrontada al *Esprit des lois* de Montesquieu, cuyo espíritu renovador se vio limitado por su reconocimiento de los privilegios y de la estructura de estamento del antiguo régimen.

Pero no fueron sus trece años dedicados a las tareas fiscales⁸ la

⁶ Ver A. Soboul «Classes et luttes de classes sous la Révolution française», en *La Pensée*, núm. 53 (1954). Cf. Guy Besse, «Introduction» al *De l'Esprit*. París, Editions Sociales, 1968; D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française* (1715-1787), París, 1963; Sergio Moravia, *Il tramonto dell'Illuminismo. Filosofia e politica*. Bari, Laterza, 1968; G. Rudé, *Europe in the Eighteenth Century. Aristocracy and the Bourgeois challenge*, Londres, Cardinal, 1972; Guy Chaussonaud-Nogaret, *La vie quotidienne des Français sous Louis XV*. París, Hachette, 1979.

⁷ *Op. cit.*, p. 9.

⁸ Algunas investigaciones recientes han mostrado, contra la superficial imagen extendida de

única experiencia importante para ofrecer un poco de luz sobre su posición filosófica. En 1751 decide abandonar el privilegio. Su venta le proporciona una cuantiosa fortuna, suficiente para asegurarle una vida cómoda e independiente. Compra extensas propiedades en Voré y Lumigny y decide asumir el rol de gran terrateniente. Pensaba lograr así un mayor tiempo para el estudio, nos dice Saint-Lambert. De todas formas, compra el cargo de «*maître d'hôtel*» de la reina María Leczinska, quizás a instancias de su padre, que pensaba que siempre es interesante mantener vínculos con la corte. Con un pie en la corte y con otro en la gestión de sus tierras, Helvétius vive directamente otros dos roles importantes del «*ancien régime*». Toda la documentación que se posee coincide en señalar, por un lado, el escaso atractivo que encuentra Helvétius en la vida cortesana, procurando que le absorba el menor tiempo posible; por otro lado, su generosa gestión de sus tierras, ofreciendo condiciones dignas a sus campesinos, dotándolos de médicos y farmacia y no usando sus derechos feudales que la ley reconoce, pero que odia sinceramente.

Estas tres ocupaciones que acabamos de señalar le permitieron conocer a fondo el orden social, político y cultural de su época. Pero son tres ocupaciones en el seno del antiguo régimen, reproductoras de los privilegios feudales, aunque su sensibilidad y su talento le hicieron rebelarse contra ellos. No hay necesidad de recurrir a razones externas para comprender que un hombre inteligente, relativamente brillante y de exquisita sensibilidad, se rebele contra aquello que él mismo representa, contra unos privilegios de los que disfruta, contra una clase a la que pertenece. Ahora bien, para quienes no estén dispuestos a situar en el hombre la lucidez y bondad suficientes para luchar contra sus propios «*intereses objetivos de clase*», pueden aducirse algunas determinaciones externas que parecen razonables.

En Voré y Lumigny, Helvétius no sólo gestiona sus tierras, sino que promueve intensamente empresas industriales y mineras. Junto al terrateniente y al «*maître d'hôtel*», pues, habita el empresario burgués. Este nuevo rol no solamente le ofrece la posibilidad de vivir desde los intereses de otra clase (otras necesidades, otra mentalidad, otra actitud...), sino también la ocasión de sufrir en esa función la irracionalidad del burocratismo, los privilegios y el parasitismo cortesano feudal. Ese estar a caballo de dos «*genres d'esprits*» puede servir también para comprender el proceso a su época en que consiste su obra. Además, está su temprana

que Helvétius se tomaría su papel frívolamente, que se dedicó con afán, orden y eficacia, es decir, con entrega al ejercicio de su función. Ver el artículo de R. Desné, «*La tournée du Fermier Général Helvétius dans les Ardennes (1738)*», en *Dix-huitième siècle* III (1971), p. 3-40.

relación con hombres como Fontenelle y Voltaire, su constante afán de gloria literaria, su consiguiente relación con los medios ilustrados...

En cualquier caso, estas experiencias, unidas a la de viajero y diplomático, constituyen una biografía que permite leer su obra históricamente, que dan razón de su pensamiento. Financiero en el orden feudal, gentilhombre, terrateniente, burgués, diplomático, viajero, rico desde su juventud, bien situado en la corte, agasajado entre los grandes de la literatura del momento, enormemente guapo, según dicen las memorias de su tiempo, con gran éxito en el amor..., todo ello se deja ver en las páginas del *De l'Esprit*.

Las largas estancias en Voré se interrumpen por las temporadas (cuatro meses al año) que reside en su casa de Sainte-Anne, en París. Allí, en su salón, regido por su esposa (había contraído matrimonio con Mlle. de Ligneville, de recia nobleza, el verano de 1751), cuya belleza, elegancia, finura e inteligencia eran reconocidas por los más exigentes intelectuales, incluidos los de la «coterie holbachique»⁹, recibe los miércoles a sus amigos. Allí están habitualmente Fontenelle, Saint-Lambert, Marmontel, Duclos, el abate Raynal, Marivaux, al cual pasa discretamente una pensión de 20.000 francos, Rousseau, quien de vez en cuando recibe ayuda económica, Saurin, Galiani, Diderot, etc., y también Hume, Adam Smith, Beccaria... Allí, en los debates, en el diálogo, se hace la filosofía, se trabajan las ideas que luego se vierten a los libros. Marmontel ha dicho en sus *Mémoires* que el *De l'esprit* saca de allí sus ideas. ¿De dónde si no? De allí o de la tertulia de Mme. d'Holbach, que recibe jueves y domingos, y a la cual asiste Helvétius; o de aquella de Quesnay, médico de la reina, en su entresuelo de Versalles, donde Helvétius, Diderot, Turgot, etc., son habituales¹⁰.

Tras el affaire *De l'Esprit*, sobre el que nos centraremos ense-

⁹ Ver los trabajos de E. C. Ladd, «Helvétius and d'Holbach», *Journal of History of Ideas*, XXIII, pp. 221-238; J. H. Lough, «Helvétius and d'Holbach», en *Modern Language Review*, 1938, pp. 360-328 y «Le baron d'Holbach, quelques documents inédits ou peu connus», en *Revue d'Histoire Littéraire*, LVII (1957), pp. 524-549. A. Ch. Kors, *D'Holbach's coterie. An Enlightenment in Paris*. Princeton U. P., 1967. Ver también nuestra «Introducción» al *Sistema de la naturaleza*, de d'Holbach. Madrid, Editora Nacional.

¹⁰ Se ha debatido mucho la relación de Helvétius con el núcleo enciclopedista. Especialistas como U. W. Topazio («Diderot's supposed contribution to Helvétius's work», en *Philological Quarterly*, XXXIII (1954), pp. 313-29) han sostenido que Helvétius no se relacionó con los enciclopedistas hasta principios de 1760, usando testimonios de Grimm, Morellet y Diderot. Con ello quería acabar con una larga sospecha sobre la colaboración de Diderot en el *De l'Esprit*. Smith, animado por esta tesis, llega a sostener que sólo por el efecto del *De l'Esprit* los enciclopedistas abrieron sus puertas a Helvétius (ver su *Helvétius, A Study in Persecution*, ed. cit., p. 158). A nosotros nos parece más seria la tesis de A. Ch. Kors (*D'Holbach's coterie. An Enlightenment in Paris*. Princeton U. P., 1976, p. 21 y ss.), que separa el problema de la participación de Diderot del de las relaciones con él. El primer problema es insoluble. Por un lado, en forma directa, hay pocas razones para ver en *De l'Esprit* la mano de Diderot; pero, por otro, esto no elimina la posibilidad de ese otro tipo de presencia y colaboración que se establecen en la forma específica de la producción filosófica de estos medios ilustrados del

guida, Helvétius no volverá a publicar obra alguna. Mientras viajaba por Inglaterra, visitando a Hume, y por Prusia, en la corte de Federico II, iba trazando las líneas del *De l'Homme*. Quizás las prisas, quizás su situación sentimental —desde el affaire *De l'Esprit* Helvétius ha perdido su natural entusiasmo— determinan que el *De l'Homme* sea un libro pesado, farragoso, confuso, desordenado, de difícil lectura.

En diciembre de 1771 le llegaba la muerte, apenas unos meses después del golpe de estado de Maupeou, que venía a negarle todas las esperanzas. La vida literaria de Helvétius queda así curiosamente dividida en un antes y un después de un único momento fulgurante, el del affaire *De l'Esprit*. En él logró lo que tanto deseó: la gloria, la fama, el reconocimiento de un genio. Reconocimiento discutido, sin duda, pero eso estaba previsto en su teoría: sólo unos pocos «*bel esprit*» pueden conocer la belleza y ellos sólo otorgan el mérito. Logró, pues, el reconocimiento, e incluso parte de la estima pública. Hubo de pagar un fuerte precio: el del miedo, la inseguridad, la tristeza y el silencio. Pero fue su momento: por él pasaba a la historia.

El «antes» quedaba sembrado de algunas piezas de valor secundario y aun dudoso, de esos tanteos por alcanzar el genio. Algunas poesías, la tragedia *Le comte de Fiesgue*, perdidas, el poema *Le Bonheur*, que dejó inacabado, algunas epístolas filosóficas, en verso, como *Sur l'amour de l'étude*, *Sur l'orgueil et la paresse de l'esprit*, *Sur les arts*, *Sur le plaisir*, el *Fragment d'une épître sur la superstition*¹¹ y algunas cartas. El «después» queda puesto por sus retoques al poema *Le Bonheur*¹², por la redacción del *De l'Homme* y por algunas cartas de interés filosófico. Helvétius, pues, pasa a la historia por el *De l'Esprit*. Esta obra es el centro de su vida y la condensación de su pensamiento. Una obra que tiene un solo objetivo: trazar las bases para maximizar el bienestar de la humanidad. Bello ideal de un hombre que fue reconocido por todos, incluso por sus enemigos, como «*un bon homme*». Hasta el cruel Palissot, que en *Les Philosophes* representa a Helvétius como un hombre deshonesto que hace cabriolas obscenas en la escena¹³, no puede dejar de reconocer que Helvétius hombre es un hombre honesto¹⁴. Letizia

XVIII. Este tema lo hemos tratado ya en nuestra «Introducción» al *Sistema de la Naturaleza*, ed. cit., por lo cual no insistiremos en él, si bien consideramos importante tener en cuenta el carácter primeramente dialogado de la filosofía del XVIII.

¹¹ Los dos primeros se encuentran en las *Oeuvres Complètes* de Voltaire. París, Moland, 1877-1885, vol. XXII, pp. 5-13; las otras tres, en la edición Didot, vol. XIII, pp. 93-122.

¹² Se publica póstumo, en 1772, precedido de un análisis del libro *De l'Esprit*, que Mme. d'Épinay atribuyó a Ducloux, aunque en realidad es de Saint-Lambert.

¹³ Ver Diderot, *Le Neveu de Rameau*, quien nos da la interpretación de los personajes de dicha comedia.

¹⁴ Ver H. Freud: «Palissot and les Philosophes», en *Diderot Studies IX*, Ginebra, 1957.

Gianformaggio, en un excelente estudio sobre la teoría del derecho de Helvétius ¹⁵, sospecha que era demasiado perfecto para no ser odiado: «Bello, ricchissimo, protetto negli ambienti che contano, amante dei piaceri, amato dalle donne, vezzeggiato da personaggi estremamente autorevoli, s'era fatto una fortuna lavorando per la ferme, e poi visse da rentier facendo, per giunta, il mecenate; sposò una delle donne piú belle e intelligenti che circolavano nei salotti di Parigi; e poi era buono, affettuoso, tenero, per nulla vindicativo, caritatevole, ingenuo: insomma, uno cor decisamente insopportabile, un uomo francamente antipatico. Che scrivesse di filosofia dopo aver danzato all'Opéra, composto versi, provato con la geometria poteva non essere poi troppo, data l'epoca; ma il modo in cui ne scrisse, il radicalismo, piú che altro ostentato, e il tono provocatorio che male (o forse no) si combinavano con la pausa che lo accompagnò per tutto il corso dell'affaire De l'Esprit, e che gli fece cercare con frenesia protezioni e appoggi, e che insomma gli dettò tutta una serie di comportamenti discutibili: tutto ciò non poteva, di certo, non dare fastidio».

2. EL AFFAIRE «DE L'ESPRIT»

El abogado Barbier, curioso recolector de anécdotas y desventuras de la vida cotidiana del reinado de Luis XV, escribía, en agosto de 1758, en su Journal, estas palabras:

M. Helvétius, ci-devant fermier-général, fils du feu premier médecin de la Reine, homme de lettres, a fait un livre in-quarto, intitulé *De l'Esprit*, qui a été approuvé par M. Tercier, censeur royal et commis au bureau des Affaires étrangères. Sur cette approbation, lettre de privilège au grand sceau tenu le 12 mai dernier, et en conséquence imprimé, le livre a été mis en vente chez Durand, libraire, vers le 15 julliet dernier et aussitôt a fait du bruit dans Paris. On dit d'abord qu'il respire le pur matérialisme, et de plus qu'il y a des choses hardies. On a arrêté dans le commencement de ce mois, par ordre du ministère, la vente de ce livre, et on a crié un arrêt du Conseil le 10 de ce mois d'août, par lequel le roi, de Pavis de M. le Chancelier, a révoqué le privilège, avec défense de vendre et d'éditer ce livre, sous peine de punition exemplaire. Il n'en faut pas davantage pour le faire vendre bien cher, et le faire réimprimer en Hollande. C'est le censeur qui serait à punir aussi bien que l'auteur ¹⁶.

El libro hizo ruido, dice Barbier. Luyines, en sus Mémoires ¹⁷ dice «beaucoup de bruit», y Collé, en su Journal diría: «Un bruit

¹⁵ Letizia Gianformaggio, *Diritto e felicità. La teoria del diritto in Helvétius*. Milán, Edizione di comunitá, 1979, pp. 20-21.

¹⁶ Barbier, *Journal historique et anecdotique du règne de Louis XV*, T. IV, p. 283. Cf. A. Keim, *op. cit.*, p. 317.

¹⁷ Lunes, 4 de septiembre, 1758. T. XVII, p. 54. Cif. A. Keim, *op. cit.*, p. 320.

de diable»¹⁸. El libro se convirtió en un «affaire» de Estado, donde el «ancien régime» se debatía por la sobrevivencia y los portadores intelectuales de las ideas de las nuevas fuerzas sociales se jugaban su existencia. El *De l'Esprit*, obviando a veces su contenido concreto, ignorándolo o bien ocultando conscientemente las diferencias, pasó a ser el símbolo, la condensación del «esprit nouveau», del espíritu de los filósofos, del partido de las reformas sociales y políticas, de la lucha contra la Monarquía, el Clero y el orden feudal de privilegios. La ya larga confrontación ideológica —pues aún eran las armas de la crítica, y no la crítica de las armas, las que sostenían el combate, aunque el poder eclesiástico y político no vacilaran en recurrir al apoyo de la horca, de la pira, de las galeras y las prisiones para seguir adelante— ahora se radicalizaba, forzaba a tomar posición, a aumentar la violencia.

El *De l'Esprit*, sin duda un libro audaz, sin duda peligroso para el conservadurismo, sin duda crítico, con esa crítica eficaz por estar hecha sin violencia, pero con fina ironía, con elegancia y amenidad, con la sonrisa de quien se siente seguro, pasó a ser un libro revolucionario, un peligro para el Rey, el Papa, la Nobleza y el Clero, es decir, para el orden del poder hegemónico. Jesuitas y jansenistas, guardianes de la conciencia social, supieron ver al enemigo común por encima de las luchas entre ellos: lo declararon enemigo de la religión y, como es enemigo del príncipe el enemigo de la religión del príncipe, también enemigo del Rey.

Todo empezó en los primeros días del mes de agosto de 1758¹⁹, cuando las prensas del librero Durand, que tanto arriesgó —no siempre generosamente— por los núcleos enciclopedistas, sacaban a la calle, en cuidada edición, el texto de Helvétius. Ni el pseudónimo, ni los habituales cambios de la fecha y lugar de la edición para esquivar la censura, ni los muchos recursos para garantizar el anonimato se tuvieron en cuenta en esta ocasión. Tal imprudencia es difícil de explicar hoy. Quizá el intenso deseo de fama literaria que dominaba a Helvétius; quizá la seguridad que le daba su posición social; tal vez el hecho de que, en rigor, con pequeños ardidés, el manuscrito había pasado la censura... En cualquier caso, Helvétius cometió una imprevisión lamentable, como le recalcaría una y otra vez su gran amigo Voltaire. Pero una imprudencia significativa y que corresponde a una conciencia de sí que debe tenerse en cuenta para comprender el talante con que está hecho

¹⁸ Agosto, 1758. T. II, p. 251. Cf. A. Keim, p. 320.

¹⁹ El *Journal de Collé* señala los primeros días de agosto; el *Journal de Barbier* lo sitúa a mediados del mes. La edición príncipe constaba de 643 págs. in-4.º. Ver D. W. Smith «The Publication of Helvétius's *De l'Esprit* (1758-59)», en *French Studies*. XVIII (1964), pp. 332-344.

el texto. No sólo es su posición en la corte, su amistad personal con los reyes y el delfín, sus inmejorables relaciones con la nobleza (almuerzo habitualmente con Mme. de La Vallière, Mme. de Grafigny, Mme. Geoffrin, Mme. de la Ferté-Imbault, Mme. Dupin, con Quesnay, Turgot, Boucher d'Argis, el príncipe Conti, etc.), sino una estima generalizada y que todos consideran legítima. Incluso La Harpe, ese gran enemigo de los círculos enciclopedistas, quizá el más fiero como corresponde a un renegado, comentaría el radical abismo entre el libro y su autor, por ser éste un hombre de costumbres dulces, sociable, amable, apacible, «un homme bonnête, un homme d'esprit et de talent», rico, favorecedor de las bellas artes...

No podemos entrar en los detalles referentes a las argucias para que el original pasara la censura; y mucho menos, pues constituyen toda una larga historia —la historia de unos años importantes de la vida parisina— en una descripción del proceso al *De l'Esprit*, a Helvétius y, en rigor, al nuevo espíritu. No falta bibliografía que ofrece importante documentación e interpretaciones del asunto, aunque por ser un hecho que condensa una larga batalla política está lejos de agotarse. Junto a la biografía de Saint-Lambert y la documentada reconstrucción de los hechos que hace Keim²⁰, tenemos los trabajos de J. Angot de Retours²¹, M. Jusselin²², D. Ozanam²³ y, sobre todo, el magnífico volumen de D. W. Smith, *Helvétius. A Study in persecution*²⁴, texto del que ha de partir cualquier nueva investigación. Lo que no podemos obviar es un mínimo resumen y valoración del «affaire».

El radicalismo de la reacción del poder contra el *De l'Esprit* es difícilmente comprensible si no se trazan algunos rasgos de la coyuntura de la monarquía francesa en los comienzos de esta decisiva segunda mitad del siglo XVIII. La importancia del momento histórico queda de sobra probada por la enorme acumulación de estudios sobre el mismo²⁵. Recordemos que ya en 1752 *L'Encyclopédie* había sido privada de su

²⁰ *Op. cit.* Ver especialmente los caps. XIV y XV.

²¹ Angot de Retours, J., «Le bon Helvétius et l'affaire "De l'Esprit" (avec documents inédits)», *Revue Hebdomadaire*, VI, 1909, pp. 186-214.

²² Jusselin, M., *Helvétius et Mme. de Pompadour. A propos du livre et de l'affaire De l'Esprit* (d'après des lettres inédites d'Helvétius et du père Pless, 1758-1761), Le Mans, Imprimerie Drouin, 1913.

²³ Ozanam, D., «La disgrâce d'un premier commis: Tercier et l'affaire *De l'Esprit*», en *Bibliothèque de l'École des Chartres*, CXIII (1955), pp. 140-170.

²⁴ Oxford U. P., 1965.

²⁵ Por recoger sólo algunos títulos de entre aquellos que se centran en la valoración de la relación política-filosófica, ver F. Díaz, *Filosofía e política nel Settecento francese*, Turín, Einaudi, 1962 (espec. cap. VI); J. P. Berlin, *Le mouvement philosophique de 1748 à 1789*, París, 1913 (facsimil en G. Olms Verlag, Hildesheim 1973); S. C. Brown (ed.), *Philosophers of the Enlightenment*, New Jersey, Royal Institute of Philosophy Lectures, 1979. Además de las clásicas de GUSDORF, SPINK, ADAM, GROETHUYSEN, MORNET, etc. Es muy sugestivo el texto de Pierre Barrière, *La vie intellectuelle en France*, París, A. Michel, 1961.

derecho de edición. La batalla entre el orden político y el movimiento de los «philosophes» estaba en marcha ²⁶. Con altos y bajos, el movimiento de ideas renovador, múltiple en sus contenidos, se iba abriendo paso ²⁷ ante el creciente nerviosismo y la exasperación de jesuitas, jansenistas y, en general, el clero que controlaba la Universidad, la censura editorial y los aparatos ideológicos. El espíritu ilustrado había calado en ciertos sectores de la nobleza, de las finanzas y de los cargos administrativos, así como en algunas franjas del Parlamento. El rey se movía ambiguamente, unas veces arremetiendo la represión contra las ideas ²⁸, otras veces aceptando y sufragando la instauración de una nueva organización de la práctica del saber, una especie de estructura oficial liberada del control de la famosa Facultad de Teología, como eran las Academias científicas, los Jardines botánicos, etc. Según las correlaciones de fuerza en el seno del bloque en el poder, el Rey se inclinaba hacia los sectores más recalcitrantes, firmando órdenes restrictivas de la libertad de prensa e imprenta, o se inclinaba hacia los sectores más tolerantes y lograba así una mayor flexibilidad y laxitud en la aplicación de la censura. L'Encyclopédie es, a este respecto, una magnífica aventura, cuya corta y gran historia sirve para detectar esos movimientos.

Pero en 1766, cuando a pesar de los constantes ataques de Fréron, Palissot, Bonhomme, La Harpe, etc., ya habían salido cinco tomos de L'Encyclopédie, mostrando así su triunfo, aunque frágil y siempre amenazado, comienza la guerra de los Siete Años. Y con ella se agudiza más y más la estructura monárquica francesa que, aliada con Rusia y Austria, no puede resistir la alianza Prusia-Inglaterra. Las derrotas se suceden: Rossbach (1757), Crefeld (junio de 1758). Y, simultáneamente, en tierras de Canadá, las tropas británicas fuerzan a las francesas a una capitulación sin condiciones (Capitulación de Louisbourg, julio de 1758), acabando por tomar Quebec en 1759.

No es solamente los efectos inmediatos de esas derrotas sobre la vida socioeconómica; es tan importante el hecho de que tal hundimiento ocurre a manos de una Prusia de Federico II, un «déspota ilustrado», muy amigo de la inmensa mayoría de los filósofos y protector de ellos (especialmente de Voltaire y del propio Helvétius), y a manos de una Inglaterra que suele ser usada, salvo algunas reticencias de los enciclopedistas

²⁶ Ver P. Cassini, *La filosofía dell' Encyclopédie*, Bari, Laterza, 1966; J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, París, Colin, 1962; AA. VV., *L'Encyclopédie et le progrès des sciences et des techniques*. París. PUF, 1952 (bicentenario), J. M. Bermudo, *Diderot*. Barcelona, Barcanova, 1981.

²⁷ Ver Ira O. Wade, *The Intellectual Origins of the French Enlightenment*, Princeton U. P., 1971; A. Adam, *Le mouvement philosophique dans la première moitié du XVIII^e siècle*. París, SEDES, 1967.

²⁸ Ver AA. VV., *Libre et société dans la France au XVIII^e siècle*, París, Mouton, 1961; AA. VV., *Utopie et institutions au dix-huitième siècle*. París-La Haya, Mouton, 1963.

más radicales, como el modelo alternativo, en el cual Francia puede encontrar paz, gloria, justicia y bienestar. Recuérdense las *Lettres philosophiques* de Voltaire, o su *Essai sur les moeurs*, 1756, que acababa de publicarse y constituye un magnífico rechazo de la intolerancia y el ignorante fanatismo. Si bien no en la guerra, lo cierto es que los filósofos simpatizaban con el orden político prusiano e inglés. Fue fácil a los guardianes de la ortodoxia monárquico-cristiana cargar las culpas de los desastres de Francia y del deterioro de la vida social sobre las nuevas ideas. Y bastó el atentado contra el rey en Damiens, el 5 de enero de 1757, para que éste diera rienda suelta a las pasiones de los censores. En abril de 1757 firma una Declaración real por la cual puede aplicarse la pena de muerte a los autores, editores, impresores y libreros que posibiliten la difusión de libros que atenten contra la religión del príncipe; las buenas costumbres y la seguridad de la Monarquía. Hay que decir que pocas veces se aplicó la máxima pena; en cambio, muchos fueron condenados a galeras por el simple hecho de haber vendido libros como el *De l'Esprit*.

Guy Besse²⁹, situando en esta coyuntura internacional la reflexión, considera que sólo una ideología decadente, que se sabe amenazada, y un Estado desacreditado, que intuye sus últimos días, pueden explicar tan violenta reacción. Sin necesidad de dramatizar, creemos que esa coyuntura explica el hecho de que el *De l'Esprit* pasara a ser el símbolo de la lucha del ancien régime por la sobrevivencia.

El 10-VIII-1758, una Orden real revoca el privilegio de edición y venta del *De l'Esprit*, junto a otros, entre los cuales volvía a encontrarse *L'Encyclopédie*. El 22-IX-1758 el arzobispo de París, Christophe Beaumont, dicta un mandamiento de condena. El 31-I-1759, el propio Papa Clemente XIII condena el libro tras un juicio de la Inquisición, que así se lo aconsejó, y prohíbe su lectura en todas las lenguas. El 10-II-1759, el Parlamento se apunta a la condena y, simbólicamente, pisotea el «espíritu» del *De l'Esprit* haciéndolo quemar vivo en las escalinatas del propio Palacio de Justicia. El 9-IV-1759 una Determinación de la Facultad de Teología, de la Sorbona, lo condena a su vez «razonadamente». Hemos relatado sólo las más sonoras: el Rey, el Papa, el Parlamento, el arzobispo de París, la Institución universitaria. Pero, puesto en el I. L. P., casi no hubo diócesis donde no se reforzara la condena que así, como un eco constantemente reactivado, se extendió hasta los confines del «mundo civilizado».

Claro que, como dice el abogado Barbier, estas razones eran más que

²⁹ Guy Besse, «Introduction» al *De l'Esprit* (textes choisis), París, Editions Sociales, Colec. Les Classiques du peuple, 1968.

suficientes para que el libro se vendiera muy caro y se reeditara en el extranjero. Si tantos y tan altos enemigos se veían forzados a intervenir y blandir contra el libro sus espadas desde el movimiento ilustrado se sospechó su grandeza. Y así pasó a ser símbolo del nuevo espíritu, como lo había sido y seguía siéndolo l'Encyclopédie, como lo sería Le Système de la Nature de d'Holbach o el Testament de Meslier y tantos otros. Y hasta el pueblo llano, ése que rara vez sabía leer y que, si así era, rara vez podía hacerlo por el terrible precio de los libros, supo aprender el mensaje en las canciones de los audaces versadores y, así, al tararearlas, se sumaba a la lucha por la libertad y la reforma social:

Admirez cet écrivain-là
 Qui de l'esprit intitula
 Un livre qui n'est que matière
 Laire là
 Laire lanlaire
 Laire là
 Laire lanlà

Le censeur qui l'examina
 Par habitude imagina
 Que c'était Affaire étrangère
 Laire là, etc.³⁰

Quizá no sea esa fama, la gloria que teoriza en su obra como lo único digno de ser buscado por los hombres de espíritu. La gloria que ennoblece es la que otorga el reconocimiento de un público educado y, especialmente, de esos grandes hombres que, habiendo ellos adquirido un «bel esprit» y la estima pública, son suficientemente honestos para amar en otro la virtud y la belleza o el ingenio. La gloria que consigue viene de ese pueblo que sólo sabe cantar en coplas picantes su burla de cuanto lo oprime; es una gloria emborronada por el odio, por la lucha, por la coacción, por la tristeza, por el miedo. El caso es que, en rigor, no debía haberle sorprendido: él había dicho reiteradamente que nadie reconoce en otro como virtud aquello que no es semejante a sus propias ideas, aquello que va contra sus intereses. ¿Qué otra cosa podía esperar? En cualquier caso, y si aquella gloria no era apacible, serena, noble y generosa, es decir, útil para ser vivida, concordante con su propia vida, lo cierto es que fue su gloria. El no pudo hacer lo que Leónidas, Tamerlán, Ciro, Cromwell o cualquier otro de esos grandes nombres que sirven para introducir la anécdota o la imagen en el texto; sólo pudo escribir un gran libro. Por otro lado, en regímenes despóticos la gloria siempre se

³⁰ Tercier, el censor real que dio paso al *De l'Esprit*, era primer consejero de Asuntos Extranjeros. Cf. A. Keim, *op. cit.*, p. 326. En esta obra se recogen algunas otras copias, tomadas de la edición de 1758 (Bibliothèque de l'Arsenal, S. A., 1101, in-4.º).

consigue a un duro precio que sólo los hombres de espíritu son capaces de pagar.

Cuando Helvétius entregó un ejemplar a la familia real —estaba obligado por su amistad y por cortesía; además, estaba seguro, ingenuamente seguro—, difícilmente podía imaginar la reacción que provocaría y que trastocaría radicalmente su vida. El delfín se sintió terriblemente ofendido por las ideas del texto. El delfín no era tan estúpido. ¿No había teorizado Helvétius que el interés rige todas las pasiones? Aquel libro iba contra sus intereses: eran una demoledora crítica de la degeneración y vicios del ancien régime. Pero sí era suficientemente estúpido para no ver sólo esto, para no detectar que la oferta de Helvétius no iba contra él, sino para él: le ofrecía ser un soberano más poderoso y estimado a cambio de que tomara en su mano la reforma institucional y social. El libro no iba contra el rey, iba contra el antiguo régimen, contra los amigos del rey. El libro pedía al rey que hiciera suya la bandera de los filósofos, que llevara a cabo la revolución que éstos proponían. No lo quiso hacer, o no pudo, o no lo entendió. ¿Qué más da? Helvétius pagó con trece años de tristeza y fracaso, muy amortiguados por su posición, su rica vida familiar, sus amigos y sus estudios; el rey pagaría un precio más duro: veinte años de sobrevivencia de la monarquía a cambio de la guillotina y la revolución. A Helvétius no le hubiera extrañado. Caía dentro de su inflexible lógica de la historia.

Pero, mientras tanto, era Helvétius quien estaba amenazado. Esa estima, que unos días antes todos le reconocían, entró rápidamente en quiebra. Los enemigos salieron de todas partes, como ha señalado G. R. Havens³¹ y Smith. El *Journal de Trévoux*, órgano principal de los jesuitas, y el *Nouvelles ecclésiastiques* de los jansenistas, lanzaron a sus mejores plumas a la batalla contra los filósofos³². El contenido de estos artículos apenas permite diferenciarlos. Todos insisten en que la obra es un peligro para el orden establecido y las buenas costumbres, que encierra una filosofía materialista («el materialismo más claro, absoluto y universal», en palabras del P. Berthier), que predica una moral laica y cívica contraria a la moral cristiana, que defiende la separación entre Iglesia y Estado, la supremacía de éste. Ya lo había señalado la *Determinatio de la Sorbona* al valorar el *De l'Esprit* como la síntesis más

³¹ George R. Hovens, «Helvétius, a philosopher with more enemies than friends», en *Diderot-Studies*, Ginebra, 1966, pp. 301-306 (Comentario al libro de D. W. Smith citado).

³² Keim ofrece un magnífico resumen del contenido de los textos condenatorios y de los principales artículos de estas dos publicaciones. *Op. cit.*, pp. 340 y 22. Igualmente la obra de Smith, quien insinúa que el radicalismo del ataque puede explicarse por la rivalidad entre jesuitas y jansenistas que rivalizaron en mostrar el máximo celo defensor de la ortodoxia y de la Monarquía. La idea está ya en Saint-Lambert (ed. cit., pp. 79 y ss.) quien describe moderada posición inicial de los jesuitas, activada por el celo de los jansenistas.

completa de las malvadas ideas de los filósofos, filosofía que tiene su raíz en Hobbes, Spinoza y Locke y que ha dado al mundo textos tan insanos como *L'Homme-machine* de La Mettrie, *l'Esprit des lois* de Montesquieu y el *Code de la Nature* del abate Morelly.

Filosóficamente, este debate carece de interés; no así, en cambio, desde el punto de vista histórico, cara al movimiento de las ideas y su relación con la política y el orden institucional en esta fase en que ya se estaba gestando una de las más importantes revoluciones de la historia. Jesuitas y jansenistas pedían la cabeza de Helvétius. De hecho, éste logró salir relativamente bien del proceso por sus muchas influencias, entre ellas la amistad con Malesherbes, director de la *Librairie Royale*, el influyente abate Chauvelin, Choiseul, Mme. Pompadour, etc., que le libraron de la prisión y del exilio. Helvétius se resistió a jurar una retractación. La reina, en persona, presionó a través de Mme. Helvétius, pero ésta, cosa que no impresionó a quienes la conocían, animó a Helvétius a resistir. En cambio parece que sí tuvo éxito una segunda gestión de la reina a través de la madre de Helvétius y la hábil gestión de algunos jesuitas, en torno a una breve retractación. Sea por la presión de su madre, sea porque se le amenazó con descargar toda la furia en Tercier, el censor real amigo suyo que consintió (cómplice o semiengañado) en dar el privilegio de edición al libro³³, lo cierto es que, al fin, aceptó firmar una retractación en la que se confesaba humilde discípulo de Locke, falible como todo hombre y, por tanto, si había cometido errores se retractaba de ellos, confesando que nunca se propuso otra cosa que el interés del género humano y que si en algo erró, su pureza de intenciones debe quedar a salvo.

No bastó a jesuitas y jansenistas, quienes buscaban en la rendición de Helvétius una ejemplaridad que les asegurara la victoria global. Además, cosa que suele pasar inadvertida, los guardianes de la ortodoxia intuían que las nuevas ideas eran tanto más peligrosas cuanto más altas llegaban, es decir, cuanto más enraizaban en hombres como Helvétius, con indiscutible poder, con privilegiada situación social. Era en los mismos medios de los «hommes en place» donde las ideas tomaban su fuerza. Diderot o Rousseau eran menos peligrosos —y aún menos sin su apoyo en los medios cortesanos y estatales— que Helvétius. Con éste la enfermedad llegaba a la antesala de la reina.

A pesar de todo, y puesto que eran incapaces de conseguir la cabeza de Helvétius, no se sintieron satisfechos con esa primera retractación y exigieron una más radical y explícita. Como dice Saint-Lambert, «Ainsi, pour avoir démontré que l'unique manière de rendre les hommes

³³ Ver el artículo de D. Ozanam, cit. en nota 23.

vertueux était d'accorder l'intérêt particulier avec l'intérêt général, Helvétius fut traité comme Galilée le fut pour avoir démontré le mouvement de la terre. Galilée, après avoir demandé pardon à genoux, dit en se relevant: E pur si muove. La posterité a été de son avis; et plus elle s'éclairera, et plus elle pensera comme Helvétius»³⁴.

Helvétius se vio forzado a hacer una segunda retractación más concisa y formal. Ha de decir que «tout ce qui n'est pas conforme à son esprit (del cristianismo) ne peut l'être à la vérité». Aceptó la humillación para calmar a sus feroces censores sin conseguirlo: pedían más y más. Con ello ni siquiera logró salvar al amigo Tercier, que fue cesado. El perdió el cargo en la corte, que ya poco le importaba, y algo aún más valioso: la esperanza. Porque, por encima de los contenidos concretos, el *De l'Esprit* era el discurso de la esperanza: en él ofrecía al soberano una ciencia —así lo creía— para saber manejar las pasiones humanas y conducirlas a esa utopía de nuestra civilización, la de armonizar e identificar el interés individual con el bien público, lo particular y lo universal.

El debate sobre el *De l'Esprit* no se limitó al proceso censor y al ataque ideológico desde los órganos de las órdenes religiosas. El combate se daba en las tertulias, en los libros, en la escena. El enorme texto de Abraham de Chaumeix³⁵, del cual una buena parte está dedicado a Helvétius; la comedia burlesca de Palissot, *Les philosophes* (1760), en la que Helvétius es representado satíricamente entre los enciclopedistas³⁶, son una buena prueba. Hasta Voltaire, siempre temeroso y prudente, siempre molesto ante obras como la de Helvétius que llevaban demasiado lejos la ofensiva filosófica, que resultaban provocativas y eran susceptibles de reactivar la represión, se vio obligado a intensificar su intervención. Así su *Relation de la maladie du jesuite Berthier* (1759), su sátira *La vanité contra Le Franc de Pompignam* y su comedia *L'Ecoissaise contra Fréron*.

Esta somera descripción del «affaire» *De l'Esprit* no puede eludir una mínima reflexión sobre la actitud de los filósofos, entre otras cosas porque es muy significativa. En sus *Lettres de la Montagne* (1764) cuenta Rousseau que estaba dedicado a dar la justa réplica a los principios, muy peligrosos, que se sostenían en el libro de Helvétius cuando tuvo noticias del proceso y la persecución. «Al instante arrojé las hojas al fuego considerando que ningún deber podía autorizar la bajeza

³⁴ Saint-Lambert, *Essai sur la vie...*, ed. cit. págs. 83-84.

³⁵ *Préjugés légitimes contre «l'Encyclopédie» et Essai de réfutation de ce dictionnaire, avec Examen critique du livre «De l'Esprit»*. París, 1758.

³⁶ Morellet contestaría en su *La vision de Palissot*, 1760, lo que le costaría dos meses de prisión. El debate en torno a la obra de Palissot ha sido bien tratado por M. Freud (nota 14).

de unirne a esos locos para acabar con un hombre de honor oprimido.» Esa fue la actitud general: aplazar la crítica. Antes estaba la solidaridad en la defensa de la libertad de expresión, en la réplica a la ofensiva ideológica y política de los sectores más conservadores. El «instinto» unas veces, los principios generales otras y, en fin, la estrategia consciente, caso de Diderot, determinaron esa actitud generalizada de solidaridad con el autor acosado. Y esto es muy significativo, pues expresa cómo el *De l'Esprit* —cómo, en general, toda gran obra de esta época— había pasado a simbolizar, por encima de su tesis concreta, la bandera de la renovación, el espíritu de una alternativa social y cultural que poco a poco se iban consolidando.

Ahora bien, no es menos significativo —al menos en el entorno concreto de este trabajo— que todos aplazaran la crítica. Pues ello quiere decir que el libro fue recibido con inquietud, con preocupación, con incomodidad, en la mayor parte de los sectores ilustrados. Rousseau, por ejemplo, no puede aceptar la tesis sensualista de reducir el juicio a sensación. Menos aún puede aceptar que el interés sea el fundamento de la virtud, o que el espíritu sea simple efecto de la educación³⁷. Voltaire se sintió molesto: el pensamiento de su discípulo batía sus principales tesis. Pero, como era habitual en él, sabe alabar el genio, la belleza, la agudeza del libro cuando escribe a Thiérot (II-1759), trivializarlo al reducirlo a mera paráfrasis del pensamiento de La Rochefoucauld cuando escribe al duque de Richelieu (VI-1762) o atacarlo con dureza como desordenado, incoherente y repleto de vulgares cuentos azules cuando escribe a M. de Brosses (IX-1758). Diderot —y así cerramos la rápida referencia a las tres grandes posiciones en la «*république des lettres*»—, al tiempo que no vacila en su defensa, con rapidez escribe sus *Réflexions sur le livre De l'Esprit*³⁸ en las que se apresura a marcar sus diferencias. Ciertamente, en este caso no hay pasión: Diderot, al contrario de Voltaire y Rousseau, no se siente en posesión de la verdad, de modo que pueda ver en el texto de Helvétius una herejía o una insolente boutade. En Diderot esto es su práctica habitual: mostrar los límites, la insuficiencia de cualquier sistema. Por eso Diderot señala cuatro paradojas, que después, más ampliamente, con motivo de la publicación póstuma del *De l'Homme* desarrollará. Cuatro paradojas, en el sentido de las antítesis kantianas, es decir, no tanto con la intención de dar la verdadera alternativa cuanto para mostrar cómo todo esfuerzo de sistematización incluye unas

³⁷ Ver también la «Profession de foi du Vicaire Savoyard» *Emile* (Lib. IV), *La Nouvelle Héloïse* (Lib. III), *La Lettre à M. Delegrès*, a M. Vernes, etc., y sus notas escritas directamente sobre su ejemplar del *De l'Esprit*.

³⁸ En *Oeuvres Complètes de Diderot*, ed. Assézat, II, p. 272 y ss.

tesis metafísicas necesariamente parciales. Una paradoja se da en torno a la «sensibilidad» como propiedad general de la materia, que le lleva a ver la percepción, el juicio y el razonamiento como mera sensación: demasiado simple, demasiados problemas ocultados, demasiado olvido de la complejidad de la vida. La segunda se da en torno a la tesis de que no hay ni justicia ni injusticia absoluta, reduciéndolo a la situación histórica, al tiempo que se pone el interés general como medida absoluta de la estima pública y de la esencia de la virtud. La tercera apunta al principio según el cual la diferencia entre los hombres es puesta exclusivamente por la educación, sin reconocer la determinación de la organización. La cuarta, en fin, en torno a esa definición del bien físico como objeto único de las pasiones, lo que hace difícil la pretensión de una virtud social. Son apuntes de crítica rápidos, sin madurar, pero que expresan la distancia filosófica como en Voltaire y en Rousseau expresaban, además, la incomodidad de unas tesis tan audaces que desbordaban lo tolerable. Pero, en conjunto, una actitud de recelo. Algo tenía el De l'Esprit que inquietaba incluso a los sectores ilustrados. Helvétius se hizo sospechoso incluso entre quienes lo defendían por razones tácticas o por viejos lazos de amistad.

Todo ello convierte el «affaire» De l'Esprit en uno de los más apasionantes de la Historia del pensamiento del XVIII. Quienes defendían una conciencia social cada vez más anacrónica vieron con claridad la amenaza de un pensamiento que no sólo les condenaba y amenazaba, sino que descubría el verdadero juego de las pasiones e intereses que su ideología se preocupaba de ocultar y cubrir. Quienes estaban dedicados a elaborar una conciencia moderna, la conciencia que la sociedad burguesa necesitaba para darse unidad y fuerza, para convertirse en histórica y, además, para mirarse en ella, para reconocerse en ella, para legitimarse, de puertas afuera asumieron el De l'Esprit como símbolo del nuevo espíritu, pero de puertas adentro mostraban su suspicacia. Como si la voz de Helvétius fuera inoportuna, como si desvelara, también en ellos, la realidad que la nueva conciencia social no podía reconocer sin avergonzarse, la máscara tras la cual debía vivir para poder sentirse legítima. Pues si bien la voz de Helvétius no sonaba tan dura como la de Hobbes, aunque sólo fuera porque creía en la utopía de articular el interés individual y el público, esa voz decía con claridad que no hay sujeto en nombre del cual hablar, que no hay ninguna esencia humana libre en nombre de la cual decir el bien y el mal, que no hay razón para la ficción de la libertad, que el hombre sólo puede amar lo universal, la ley, si ésta satisface su insaciable y natural ansia de placer... Ese lenguaje no iba con la época, que aspiraba a instaurar el sujeto moral y jurídico, epistemológico y económico, libre y responsable, racional... y por ello

amante de los valores universales, pues cuanto más los posee más realiza su esencia, más propiamente es. Helvétius, pues, resultaba rebelde al «espíritu» de su época. Por ello, causó el descontento de casi todos. Como dijo una célebre dama de la época: «C'est un homme qui a dit le secret de tout le monde»³⁹.

3. LA IDEA Y LA IMAGEN: EL SISTEMA BAJO LA ANÉCDOTA

En el *De l'Esprit* hay un férreo orden de razones, lo que le da ese carácter fuertemente sistemático, filosófico. Un orden de razones que está sembrado de historietas y anécdotas de múltiples efectos. A Diderot no le agradaban. Turgot, en cambio, a pesar de que nunca vio con buenos ojos el libro, veía en esas digresiones literario-legendarias la principal fuente de su atractivo, lo que le hacía accesible y ameno, lo que ayudaba a su éxito. Ciertamente, esta acumulación de leyendas e invenciones literarias ocultan un poco el discurso filosófico, la fuerza de su unidad; de todas maneras consideramos que aquí, como en tantas cosas, los detalles son los más sabrosos. Y, en este caso, no son un añadido. En *De l'Esprit* hay toda una teoría de la creación literaria y no es inaudito que, en un libro donde se dice de una forma u otra se ponga en práctica. Rastreando el orden de las ideas encontraremos la justificación de lo «anécdótico» que, por tanto, podrá ser valorado desde otras categorías, pero no como accidental e inoportuno.

En el primer Discurso se trata de definir el objeto: el «espíritu». En el siglo XVIII este concepto es un tanto vago, como casi todos los conceptos. No es la «razón», ni siquiera la «raison constituée»⁴⁰ que sugiere Belaval, distinguiéndola de la «raison constituante» que sería más bien el alma como principio sin el cual no es posible la experiencia. Y no es correcto seleccionar algunas frases que pueden apoyar tal tesis, pues es reconocida la ambigüedad con que el propio Helvétius usa el término «esprit». Tampoco es el «entendimiento» ni siquiera las «ideas». Esto puede sorprender, pues lo primero que hace Helvétius es precisamente advirtiendo que no existe acuerdo sobre el significado de la palabra «esprit», distinguir dos grandes acepciones: como facultad (que sería el entendimiento) y como efecto de dicha facultad, es decir, como conjunto

³⁹ Ver Saint-Lambert, *op. cit.*, p. 74.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. XXXI-XXXII.

de ideas. Helvétius se quita de en medio el problema, cumple el requisito normativo de definir las palabras. Pero en gran parte se olvidará de esta acotación.

A Helvétius le agradaría poder reducir el espíritu al conjunto de ideas. Tal cosa es cómoda y parece científica. En definitiva, es lo que había hecho Hume: la imaginación como lugar donde se producen unos fenómenos, donde fluyen las ideas-imágenes. Pero Hume podía hacerlo porque su objetivo era fundamentalmente epistemológico —o, mejor, se quedó en esta fase—. Hume podía concebir el análisis del conocimiento como la descripción del juego de las imágenes, de sus leyes, de sus extravagancias. Y tal cosa era cómoda, porque, en el fondo, se reducía a sumar y restar; y tal cosa parecía científica por su semejanza con la tarea del físico frente a los fenómenos naturales. Helvétius, aunque recoge esta actitud y la mantiene con insistencia, a veces se ve obligado a forzarla o traicionarla, porque tiene otro objetivo (o, al menos, porque este objetivo en él domina), a saber, una tipificación de los hombres que no sólo es necesaria para una ciencia de la legislación (el legislador tiene que reconocer la diferencia), sino que viene determinada por su teorización estética y, si se nos permite, por un manifiesto esfuerzo de Helvétius por mostrar una jerarquía de «espíritus», en la que aquellos que detentan los privilegios y rodean al soberano aparezcan inferiores a los artistas y los filósofos. Hume puede hablar de las ideas en abstracto; Helvétius constantemente está oponiendo la grandeza y nobleza de unas a la mezquindad y miseria de otras. Y, para ello, traicionando la definición que hace del espíritu en las primeras páginas, introduce en este concepto una ambigüedad necesaria.

De todas formas, su punto de partida es éste que ya permite la ambigüedad: la distinción entre espíritu como facultad (y, por tanto, susceptible de pensarlo como diferente, como desigual potencia en cada individuo) y espíritu como conjunto de ideas. Y su objetivo inicial confesado es el de entender el espíritu en esta segunda acepción. Cosa importante, pues viene impuesta por el hecho de que Helvétius debe borrar la diferencia entre los espíritus-facultad de los hombres, debe evitar que pueda verse en esa desigualdad de potencia o perfección, la raíz de las diferencias de ideas, sentimientos y conductas, pues así y sólo así es posible radicalizar la tesis de que la diferencia en el espíritu la pone la educación. De todas formas, como hemos dicho más arriba, a veces echará mano del espíritu-facultad para pesar la desigualdad, si bien soterradamente. En fin, ése es uno de los puntos más importantes y decisivos, y quizá por ello más débil de su pensamiento.

Helvétius se detiene poco en el análisis del entendimiento. La teoría empirista era generalmente aceptada en su ambiente y la toma sin más,

sin pararse en sus problemas. Una dimensión de ese espíritu-facultad es la sensibilidad, como capacidad pasiva de recibir impresiones; otra dimensión es la memoria, en el doble papel de archivar y reproducir de forma más debilitada dichas impresiones (I, 1). Como esa sensibilidad es común a todos los hombres, todos son susceptibles de espíritu. Las dos únicas excursiones que hace Helvétius a problemas filosóficos en este primer capítulo nos muestran, por un lado, una confusión, y por otro, su actitud fenomenista. Efectivamente, quizá por influencia de Buffon, señala que la diferencia entre el hombre y otros animales en este aspecto del espíritu se debe a que aquéllos tienen manos y dedos flexibles. Gracias a ello han podido desarrollar la «pólice» (I, 1, 191-193). Esto es una confusión, o un descuido, pues supone reconocer la «constitución orgánica» en la base de las ideas y permitirá a Diderot afirmar la sinrazón de usar la diferencia orgánica para distinguir al hombre del animal y, en cambio, negarla entre los hombres.

El otro tema es su pregunta respecto a si sensibilidad y memoria son facultades-sustancias, son modificaciones de una misma sustancia, son materiales o espirituales. En el fondo no entra en el tema. Con unas referencias históricas en que pone de manifiesto cómo tradicionalmente incluso los Santos Padres entendían el alma como materia sutil, deja entender que este problema metafísico no cae dentro del saber posible y establece como punto de partida la sensibilidad. No hay por qué remontarse a una ontología metafísica; es suficiente esta ontología de la sensación. Igualmente, de modo rápido, resuelve una de las tesis que encontrarían más réplicas: la reducción de la memoria a sensibilidad continuada y especialmente la reducción del juicio a sensación. «Ressouvenir n'est proprement que sentir» (I, 1, 205); «juger n'est jamais que sentir» (I, 1, 211).

El tema es importante, y si Helvétius lo ha resuelto con ingenua rapidez es porque, en definitiva, le parecía que estaba en Locke y Condillac, o quizá en Hume. Un análisis pormenorizado, cosa que no cabe aquí hacer de los textos de estos tres filósofos, nos mostraría que en esa precipitación Helvétius ha llevado al empirismo a unos terrenos ajenos a sus máximos titulares. El toma la «tabula rasa» lockeana, o el «hombre estatua» condillaciano, que le permiten borrar toda diferencia entre los hombres en el origen. Luego reduce la conciencia a sucesión de ideas que, o bien son impresiones de objetos externos o internos, o bien es un flujo puesto por la memoria. Pero lo único que aparece a la conciencia es el movimiento de las imágenes. Ahora bien, ese movimiento en el escenario de la imaginación es casi lo único que contempla la conciencia o el espíritu (como facultad): es la percepción. Eso y la diferencia: el espíritu percibe también la diferencia y la semejanza entre dichas

ideas. Para Helvétius eso es juzgar: percibir la diferencia en el flujo de impresiones y rememoraciones. En realidad no es sólo eso, pues en otros momentos afirmará como actividad importante del espíritu la ordenación de las ideas, llegando, incluso, a subordinar la potencia de la memoria a esa capacidad de orden y unificación (III, 3, 187-189).

Helvétius ha puesto la sensación como principio del conocimiento. Pero también la ha puesto como el principio del sentimiento. La teoría condillaciana de la doble dimensión de la sensación, origen del conocimiento y origen del deseo, es recogida globalmente por Helvétius. Al fin, «dans l'homme tout se réduit à sentir». En la sensación se originan los dos movimientos que definen la vida humana: la génesis de las ideas y la génesis de las pasiones. Dos procesos unidos en cuanto es la idea-imagen —y no el objeto— la que genera el deseo o la aversión, el placer o el dolor y, por tanto, la conducta. La acción se rige desde la pasión y ésta desde las representaciones imaginativas. Por eso Helvétius no predica con conceptos; éstos sirven para el análisis pero, para convencer, hay que describir cuadros donde la virtud y el vicio, la grandeza o la mezquindad, sean pintados con rasgos suficientemente intensos para que quien los percibe se sienta atraído o repelido inmediatamente. De ahí las anécdotas, las historietas y las leyendas que constantemente introduce Helvétius.

Las pasiones, pues, dependen de la imaginación, de las imágenes, del espíritu. Sólo a través del espíritu puede el soberano intervenir en las pasiones y dirigir las a... ¿A dónde? A lo posible deseable. Y de eso se trata: de conocer el campo del deseo y los límites de su posibilidad. Son los primeros conocimientos que debe adquirir el legislador.

El Discurso I se reduce, en rigor, a este primer capítulo, donde se asume en sus grandes rasgos una posición filosófica empirista. El resto del discurso son simples reflexiones sobre las «causas del error», producido por las pasiones (cap. II), la ignorancia (cap. III) y el abuso de las palabras (cap. IV), donde lo más sabroso son las historietas, reflexiones sobre temas de la época, como el tema del lujo y la contundencia con que pone el límite del conocimiento. «Materia», «espacio», «infinito»... son pseudoproblemas generados por el abuso de las palabras. El libro IV del Ensayo lockeano es asumido con agilidad y contundencia. La «materia» es sólo una palabra que sirve para decir sobre las cosas, pero sobre la que nada puede decirse; la «materia» es el nombre dado a una colección de sensaciones. Hay que tener el coraje de ignorar lo que no se puede saber: siempre es preferible la ignorancia al error. Igual pasa con «espacio» e «infinito», palabras que designan ausencia de idea, cuya única noción es la negación de todo contenido positivo, la pura nada (I, 4, 266) o «la ausencia de límites» (I, 4, 267), respectivamente.

¿Materialismo en Helvétius? Belaval ha caracterizado la filosofía de Helvétius como un «*matérialisme psychologique*», de corte cartesiano, distinguiéndolo del «*matérialisme physiologique*» de La Mettrie, y del «*matérialisme physique*» de D'Holbach y Diderot. Si tomamos esta tipología como simple enunciación de un problema, como indicación de la necesidad de acabar con la hipótesis cómoda del materialismo genérico del XVIII, la sugerencia nos parece conveniente. A este respecto nos parece interesante leer la obra de Helvétius desde la perspectiva de una tensión entre: a) el materialismo de la materia en movimiento que aprendió en Descartes y Fontenelle⁴¹, y que permite reducir a causas físicas por el simple juego de la transmisión del movimiento el nivel de la conciencia (como cuando imagina la posibilidad de que sea en una tormenta de arena en los desiertos africanos donde está el origen, a través del enrarecimiento atmosférico, de las pasiones, las ideas y las revoluciones); b) una ontología de la sensación, es decir, un sensualismo⁴², puesto por necesidad del análisis (limitarse a las causas próximas), por exigencias de su posición empirista (limitarse a lo percibido), por la aceptación de la diferencia entre lo inerte y lo sensible, pero, a un tiempo, su analogía (ver III, 9, 37 ss.), donde dice que «*Il semble que, dans l'univers moral comme dans l'univers physique Dieu n'ait mis qu'un seul principe dans tout ce qui a été. Ce qui est et ce qui sera n'est qu'un développement nécessaire*»; y c) un materialismo sociológico, por no decir histórico⁴³, que le lleva a acentuar la dependencia de espíritu de la ley y de la educación, de la estructura social y de las costumbres. Y, aunque no sea un autor académicamente reconocido, aunque su análisis esté muy trabado por el doble empeño de poner el «materialismo» francés del XVIII (sin distinciones), por un lado, como progresista, en la línea del materialismo marxista, y, por otro, como «mecanicista», es decir, lastrado, no dialéctico, hemos de reconocer que fue Plejanov⁴⁴ quien por primera vez supo ver en Helvétius ese forcejeo por encontrar un «factor» externo, material, explicativo de la vida del espíritu, recurriendo alternativamente a la física, a la geografía, al clima, a la economía, a la educa-

⁴¹ Ver W. Krauss, «Fontenelle et la formation d'Helvétius» en *Studi in onore di Italo Siciliano*. vol. I, Florencia, Olschki, 1966, pp. 599-604.

⁴² La tesis ya fue defendida por V. Cousin en *La philosophie sensualiste au dix-huitième siècle*. París, Librairie Nouvelle, 1856³. Del tema ya dimos cuenta en nuestra «Introducción» al *Sistema de la Naturaleza*, ed. cit.

⁴³ Con matices, es la tesis de G. Besse, «Un maître du rationalisme français au XVIII^e siècle» en *Cahiers nationalistes*, CLXXXI (1959), pp. 184-214. Es también, acentuando la falta de posición de clase, la tesis de I. L. Horowitz, *Claude Helvétius. Philosopher of Democracy and Enlightenment*. Nueva York, Paine Whitman Publ., 1954. Y con radicalismo la estableció G. Richard siguiendo a Plejanov, en su «Helvétius précurseur de Marx», en *Revue Internationale de Sociologie*, 1922.

⁴⁴ G. Plejanov, *Essai sur l'histoire du matérialisme. D'Holbach. Helvétius. Marx* (1896), París, Editions Sociales, 1957.

ción, al derecho, a las pasiones. Si nos acosáramos con la pregunta: «Materialismo, ¿sí o no?» (y no hacemos una cuestión arbitraria, sino que recordamos la nota 24 del Discurso IV, donde el mismo Helvétius, defendiendo ese orden geométrico que debe permitir reducir todas las ideas complejas a ideas simples, ante las cuales haya que decir «sí» o «no» necesariamente, porque decir lo contrario encierra contradicción), tendríamos que recordar su crítica al abuso de las palabras, que, cuando son abstractas, no son sino el nombre de una colección de ideas simples, y así responderíamos: Materialismo sí, pero materialismo helvetiano. Y lo que queda pendiente es, precisamente, describir y analizar los contenidos de este materialismo específico, a riesgo de que no resulte «materialismo» stricto sensu.

En el *De l'Esprit* no sobra nada. Incluso esta superficial reflexión sobre las fuentes de los errores tiene un sentido concreto. Si Helvétius ha «seleccionado» estos puntos de la filosofía empirista es porque le interesa sentar el principio de que «tous les hommes ont essentiellement l'esprit juste». El error es un accidente, un mal cálculo, cuya raíz no está en la calidad o potencia del entendimiento, sino en las interferencias. O sea, todos los hombres están suficientemente dotados para llegar a poseer un «esprit juste», o un «bel esprit» o un «esprit étendu»... Si no llegan a ello, se debe a causas externas.

Tras estas breves reflexiones epistemológicas, si cabe llamarlas así, o declaración de principios filosóficos, en el Discurso II intenta Helvétius definir el papel del espíritu. ¿Por qué aman los hombres las ideas? Helvétius, invita a pensar primero otra pregunta: ¿Qué ideas, qué tipo de espíritu, aman los hombres? La historia —y la historieta— le sirven aquí para sacar de la experiencia que los hombres sólo aman aquellas ideas útiles y agradables, las que le proporcionan bienestar. El principio hobbesiano del «amor de sí», que durante todo el siglo XVIII se considera como principio natural, es reforzado con el recurso a ejemplos históricos. La única, pero importante, diferencia entre la formulación hobbesiana y la helvetiana es que para éste el amor de sí no tiene sólo la componente utilitaria (deseo de sobrevivencia y de todo aquello que la garantiza, es decir, de toda forma de poder); o, mejor, pues podría argumentarse que en Hobbes se encuentra también, aunque atenuada, la otra componente; la diferencia entre ambos es que en Helvétius la componente utilitaria está al menos equilibrada, si no subordinada, a la componente narcisista. Se aman aquellas ideas que nos son útiles; pero también se aman aquellas ideas que son análogas a las nuestras, «le désir de l'estime est commun à tous les hommes» (II, 4, 41). Si el universo físico, dice Helvétius, está sometido a las leyes del movimiento, el universo moral no está menos sometido a las leyes del interés. Ese interés es como

un «mago» capaz de cambiar las formas de los objetos: él dice lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto. «Tous les hommes sont mûs par la même force; tous tendent également à leur bonheur», ésa es la ley natural a la que nada escapa. Y, al mismo tiempo, «Il est donc certain que chacun a nécessairement de soi la plus haute idée, et qu'en conséquence on n'estime jamais dans autrui que son image et sa ressemblance» (II, 4, 63). En la componente utilitaria del amor de sí Helvétius es tan radical como Hobbes, si bien éste generaliza las pasiones y uniformiza más los objetos de las pasiones que Helvétius, quien por su relativización histórica da más variedad a unas y otros. En cambio, en la acentuación de la componente narcisista Helvétius parece acercarse más a Spinoza, para quien el «perseverar en el ser» no es tan sólo seguir siendo, sino seguir siendo lo que se es: no es sólo vivir, sino vivir de tal o cual manera. Además, también como Hobbes y Spinoza, una y otra componente se condensan en el «deseo de estima», en el deseo de reconocimiento: que es poder y, por tanto, garantía de sobrevivencia, pero que también es narcisismo, vanidad, placer.

El halago es útil, sin duda alguna. Quien reconoce nuestras perfecciones reconoce nuestro poder, y eso ya es seguridad. Pero, además, para Helvétius el halago es en sí placentero. Helvétius radicaliza, y está obligado a hacerlo, esta componente narcisista. Ambas forman parte del interés egoísta: aquélla es pasión de ser, de vivir; ésta es pasión de ser sujeto, de ser reconocido como sujeto. Y quizá sea esta componente la que individualiza al hombre. Rousseau lo había magistralmente teorizado en la segunda parte de su *Discours sur l'origine de l'inégalité*⁴⁵. En ese deseo de ser reconocido, de conseguir la «estima pública», tiene su raíz la vida social. El hombre, para conseguir esa estima, debe abandonar su conciencia de sí satisfecha, su inmediatez, su autosuficiencia, para asumir lo universal, lo común, lo social. Sólo se llega a ser amado cuando se es análogo a los otros, como éstos quieren, conforme a sus intereses. El «yo» va siendo sustituido por un «ego»: el hombre deja de ser sí mismo para llegar a ser representante, modelo, arquetipo. Y si no lo consigue, lo aparenta: la máscara, la escisión entre el ser y el parecer. Pero esto, que en Rousseau suponía desnaturalización, y que justificaba su rechazo del orden social, en Helvétius es asumido en otra perspectiva, con otro talante. Si es así, viene a decir, si los hombres se mueven por su interés y por su deseo de estima pública, el gobernante, el legislador que quiera actuar sabiamente debe conocerlo y actuar consecuentemente.

No es extraño que Helvétius advierta al legislador de las cuatro armas de que dispone para dirigir la vida social: recompensa y castigo,

⁴⁵ En Rousseau, *Oeuvres complètes*. París, Gallimard, 1964, Vol. III, pp. 164 y ss.

gloria e infamia. Las dos primeras, directamente ligadas a la componente utilitaria del amor de sí; las otras dos, a la componente narcisista. Con estas armas, y sabiendo que los individuos son siempre así, iguales en sus pasiones, aunque en cada tiempo y lugar diferentes en los objetos de dichas pasiones, y sabiendo que son así por necesidad, el legislador podrá realizar su fin moral: el bien público.

Notemos, antes de comentar el «bien público», que esas dos componentes del amor de sí definen una estructura teórica muy curiosa. El amor de sí como tendencia a la vida y, para ello, al poder, a la utilidad, es puesto por Helvétius en la perspectiva de disolver el sujeto. El hombre es, bajo esa ley, un lugar de la naturaleza, un centro de la cadena causa-efectos, es espacio de la necesidad. En cambio, el amor de sí como narcisismo, como deseo de estima, de ser reconocido, es una ficción del sujeto: el hombre tiende a ser reconocido como causa, como potencia de actuación, como creador, como autor, como amo. Sabe que sólo puede ser amado, sólo es digno de la estima si lo que en él se ama le pertenece, si es algo que ha merecido, que ha conseguido bajo la posibilidad de no tenerlo. Pensado como cualidad necesaria, no es posible la estima. Y es esa «ficción del sujeto», inscrita en toda componente narcisista, la que hace posible el juego del legislador, pues sólo bajo ella tiene sentido el mérito y la virtud. Helvétius lo sabe. La acción del gobernante es un poco mágica, debe crear la ilusión, ejercerse en lo imaginario. Helvétius simplemente diría que se trata de una ficción necesaria y, en cualquier caso, útil, pues produce bienestar y placer.

Helvétius ha establecido las cuatro armas que el legislador tiene para intervenir en la conducta de los hombres; ha establecido igualmente la necesidad de la orientación de todas las pasiones humanas a su amor de sí, combatiendo cualquier pretensión de cambiar la naturaleza del hombre, las fuerzas que en él operan; ha dedicado muchos capítulos de este Discurso II a mostrar cómo la dominación de unas pasiones u otras, el deseo de unos u otros objetos, es relativo al orden socio-político, variando a lo largo de la historia; ha expuesto con claridad que cualquier intervención razonable del legislador ha de respetar y potenciar el interés individual, adecuarse a esas fuerzas como el artesano adecúa su actividad a las leyes de la naturaleza; y, en fin, ha mostrado cómo cualquier intervención del legislador sólo puede hacerse a través del espíritu, pues de éste derivan las pasiones que llevan a la acción. Ahora bien, ¿cuál debe ser el objetivo que el legislador ha de proponerse en su intervención científica en lo moral?

Tras el relativismo histórico que se ha empeñado en subrayar, puede resultar sorprendente intentar definir un valor absoluto; tras el descriptivismo en que ha mantenido su discurso, no deja de ser chocante este

salto al «deber». Esta paradoja, que ya señalara Diderot ⁴⁶, es difícil de eludir en un discurso como el de Helvétius, que no podía eludir el compromiso, más aún, que estaba orientado a la acción práctica ⁴⁷. De todas maneras su paso del «es» al «debe» le parece bastante plausible por el carácter que da al «debe». Si todo individuo busca necesariamente su felicidad, ¿no está permitido decir que la sociedad como conjunto tiende a la felicidad pública? Ciertamente, como Horowitz ⁴⁸ le ha criticado, Helvétius no tiene en cuenta el carácter de clase de la dominación social y habla de un «bienestar público» abstracto. Pero piensa que maximizar la felicidad es ir de acuerdo con la naturaleza, tanto a nivel del individuo como a nivel de la colectividad. Y maximizar la felicidad no quiere decir simplemente cómo sería para Hobbes satisfacer las necesidades. A nivel individual se consigue maximizar el placer a base de, primero, tener grandes e intensas pasiones, y, segundo, satisfacerlas. Con pasiones débiles, aunque estén satisfechas, la vida es tibia y anodina; con grandes pasiones insatisfechas, la existencia deviene tragedia; el éxito está en poseer grandes pasiones y poder satisfacerlas. A nivel del legislador, encargado de la moral, es decir, de la felicidad, la maximización de la felicidad se consigue dirigiendo esas pasiones, generando unas, potenciando otras, contrarrestando éstas, disuadiendo aquéllas..., todo con el uso de la recompensa y el castigo, distribuyendo la gloria y la infamia.

Pero ¿qué interés puede tener el príncipe en maximizar la felicidad pública? Pues Helvétius no puede hablar, en rigor, de deber del príncipe. Efectivamente, tiene en ello su interés: así recibirá la máxima gloria, la mayor estima y, al mismo tiempo, su máximo poder. Helvétius piensa que si no se siguen estas reglas no es porque vayan contra el interés particular, sino porque no se conocen. Los hábitos, la pereza, los errores... El cree que está diciendo el interés de cada hombre, incluido el príncipe: su interés objetivo, leído por la razón en la naturaleza, no mixtificado por la imaginación.

Pero todo esto está subordinado a un presupuesto que aún no ha sido bien esclarecido; a saber, que el espíritu no es un don natural, que es efecto de la educación y de la ley. Este principio estaba en la filosofía de Locke: si no hay ideas innatas y el entendimiento es una *tábula rasa*,

⁴⁶ Diderot, *Réfutation de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'homme*. en *Oeuvres Philosophiques de Diderot*, a cargo de P. Vernière, París, Garnier, 1964.

⁴⁷ Ver R. J. White, *The Anti-Philosophers*, Londres, Macmillan, 1970.

⁴⁸ Horowitz (*op. cit.*) ha señalado cuatro contradicciones en Helvétius: a) apoya su ciencia de la moral en las costumbres, no en los intereses de las clases; b) ignora la lucha de clases al formular la relación entre bien privado y público; c) habla de utilidad en abstracto, sin ver la irreducibilidad de los intereses de clase; d) no resuelve la paradoja de una naturaleza humana inmutable y una sociedad cambiante.

todo es efecto del medio. Claro, para que este principio pudiera ser leído en términos helvetianos exigía unas tareas previas. Por un lado, había que disminuir al máximo la «mente activa» de Locke, la «facultad de pensar», pues de lo contrario podría verse en ella la fuente del conocimiento y, por tanto, de la desigualdad entre los espíritus. Ya hemos visto cómo en el Discurso I lleva Helvétius a cabo esta tarea. Además, en segundo lugar, Helvétius debía radicalizar la unión entre ideas y pasiones, cosa que en Locke siempre es oscurecida por su conversión del hombre en un sujeto libre y moral, especialmente en su obra política. Aquí Helvétius tiene casi resuelto el problema en Condillac, que ya ha teorizado, como hemos visto, la doble dimensión, gnoseológica y emocional de la sensación. Mientras tanto, Helvétius ha ido señalando que las diferencias orgánicas entre los hombres eran indiferentes en cuanto todos ellos, a nivel de sensibilidad, eran homogéneos. Así, claro está, el espíritu parece efecto del medio social. Y, además, sólo así es posible la utopía. Si el espíritu tuviera su raíz en la estructura orgánica, en la organización, en un esquema de inteligibilidad mecanicista, se llega inevitablemente al pesimismo: el espíritu es efecto de unas leyes sobre las que es imposible intervenir (al menos era imposible en el XVIII). En cambio, si el hombre es efecto de lo social, en la medida en que lo social es un producto de los hombres, la esperanza es posible: transformar lo social. Y Helvétius es lo que ofrece al soberano: un saber que le permita llevar a cabo la reforma sometiéndose a la ley natural de maximización de la felicidad.

Pero, claro está, Helvétius sabe que éste es el punto más importante y, en rigor, más nuevo y revolucionario. Si el hombre es un efecto del orden social, la miseria del hombre tiene su raíz en lo histórico —no en lo natural—; la responsabilidad recae en quienes dirigen y perpetúan el orden social; ya no cabe una legitimación de la desigualdad de condiciones en base a diferencias de aptitud naturales, pues sólo son modificaciones sociales. Con ello, Helvétius se acercaba a ese «materialismo sociológico» del que hemos hablado. Y esto era nuevo y peligroso. Pero, sobre todo, era algo que había que sentar muy bien: y a ello dedica el Discurso III.

El Discurso III es, sin duda, el más importante filosóficamente. En él Helvétius debe legitimar la tesis sobre la que se apoya toda su ciencia de la moral. Ha de establecer que el espíritu es solamente efecto de lo social y, en sentido fuerte, de la educación y de la ley. Para ello debe cortar y reconstruir la cadena de determinaciones que especialmente Hobbes y La Mettrie habían establecido radicalmente: físico-fisiológico-psicológico-moral; así como con la variante que hombres como Maupertuis, d'Holbach y Diderot habían introducido: físico-biológico-psicológico-

moral⁴⁹. Había que romperlas sin que, a otro nivel, pudieran ser afirmadas. Había que cortarlas por la mitad y establecer la uniformidad de los hombres en cuanto a lo físico-fisiológico (o lo físico-biológico, si bien Helvétius tiene escasa información sobre las ciencias de la vida y piensa más en el primer esquema; cosa que, a su vez, favorece más el corte, pues es más difícil pensar la conexión entre lo fisiológico y lo psicológico que entre este nivel y esa instancia confusa y maleable que es la «vida» en esa época; o sea, es más persuasiva la idea de que las diferencias fisiológicas poco afectan al espíritu). No era necesario mostrar la homogeneidad de la constitución orgánica, cosa evidentemente imposible; se trataba de mostrar que esas diferencias obvias no son relevantes, pues la cadena de determinaciones o, al menos, la cadena principal, la realmente determinante, es otra: sociopolítico-psicológico-moral.

Plejanov tiene razón cuando señala que Helvétius se enreda en esa teoría de los factores al no poder pensar dialécticamente el conjunto. Pero, ¿quién no se enreda ahí cuando, tras la afirmación general de la dialéctica de las instancias, se decide a pensar las determinaciones y subordinaciones concretas? Lo importante es que Helvétius rompe con la cadena naturalista y, aunque quizá fuera suficientemente consciente de ello, rompe también con la linealidad reduccionista de la cadena mecanicista de causas-efectos. Efectivamente, Helvétius no solamente olvida, ignora (y justifica este desplazamiento) la determinación orgánica sobre el espíritu como irrelevante (y como injusta, como dirá comentando l'Esprit des lois⁵⁰), poniendo en su lugar la determinación de lo social, sino que, al mismo tiempo, la línea abierta de la cadena causal se cierra en un círculo: sociopolítico-psicológico (pasiones, espíritu)-conducta so-

⁴⁹ Evidentemente, sería necesario establecer el contenido concreto de conceptos como «psicológico», «biológico», etc.; igualmente, habría que acumular gran número de matizaciones en el uso que cada uno de estos autores hacía y, especialmente, en la forma más o menos mecánica de pensar la cadena de determinaciones. Ese es un trabajo que globalmente está por hacer y que supone nada menos que clarificar la filosofía del XVIII, el «materialismo». Como aquí se trata solamente de situar filosóficamente a Helvétius, el esquematismo del planteamiento quizá pueda ser disculpado por su eficacia y simplicidad.

⁵⁰ Helvétius advierte que la cadena naturalista de determinaciones, cuya mejor expresión sería el determinismo geográfico de Montesquieu, va contra el espíritu de reforma. Dice: «Un escritor que quiere ser útil a los hombres debe ocuparse más de los principios verdaderos en un mejor orden de cosas futuras que de consagrar las que son peligrosas y perpetuarlas». Desde el determinismo naturalista le parece a Helvétius que sólo es posible la descripción y justificación de todo lo existente. El «materialismo filosófico» (como diríamos hoy para distinguirlo del materialismo histórico) lleva a la pasividad, a la renuncia, a la entrega, a no reconocer el papel de la subjetividad, reducida a efecto. Con su corte, Helvétius plantea el juego de determinaciones en lo histórico, en lo que es producto del hombre y, así, puede llamar a éste a su renovación. Por eso sigue criticando a Montesquieu y le dice no haber comprendido sus sutiles distinciones de las distintas formas históricas de gobierno. «Je n'en connais que de deux espèces: les bons et les mauvais. Les bons, qui sont encore à faire; les mauvais, dont tout l'art est, par différents moyens, de faire passer l'argent de la partie gouvernée dans la bourse de la partie gouvernante». *Oeuvres complètes d'Helvétius*, ed. Didot, t. XIV, pp. 61 ss. Ver F. Gebelin, «La publication de l'Esprit des Lois» en *Revue des Bibliothèques*, XXXIV (1924), pp. 125-158.

cial. Ciertamente esto no se ve con claridad, ni el mismo Helvétius parece constatarlo. Y esta oscuridad quizá sea debida a la forma de entender lo político-jurídico propia de Helvétius. Este sitúa el orden político-jurídico fuera de la sociedad civil, del mundo de los hábitos, de las artes, de la economía, de las pasiones... A veces no solamente pone la ley fuera de la sociedad civil, sino la educación, permitiendo a Horowitz, a Besse, a Momdjian... recordar las Tesis sobre Feuerbach y criticar a Helvétius su olvido de que «los educadores también tienen que ser educados». El legislador y el educador son puestos fuera, en la frontera de la sociedad civil, en el lugar desde donde pueden contemplarla serena y globalmente, ver sus leyes, su juego, sus formas y, así, con la ciencia de la moral o de la legislación en la mano, poder dirigirla sin ser ellos dirigidos.

La cosa, ciertamente, no es tan radical. En las historietas especialmente, Helvétius señala cómo el príncipe o el educador son con frecuencia víctimas de los hábitos y los vicios de la corte y de la república de las letras. Pero la tendencia es a situarlos fuera. Y así, esa línea de determinaciones circular que abre la puerta a una reflexión nueva, es poco aprovechada por Helvétius. No obstante, y valorado históricamente, romper con el naturalismo introduce una novedad importante. El mismo Diderot, refutando al De l'Homme, si bien con justicia, reclama su parte de protagonismo a la determinación natural, se ve obligado a reconocer la importancia de la determinación social.

La pregunta es, pues, si lo que el hombre es, es decir, lo que hace y, por tanto, lo que siente, si el ser del hombre es efecto de la naturaleza (entendida aquí como constitución orgánica) o, por el contrario, efecto de la educación. Argumenta Helvétius que con frecuencia vemos hombres cuya diferencia de espíritu es muy grande sin que las diferencias orgánicas entre ellos mantengan tal distancia. No parece que tenga mucho que ver la altura, el peso, la agilidad, el color de los ojos... con el espíritu. Puede sospecharse que la educación sea la causa de la diferencia. Eso sí, la educación entendida de modo amplio (III, I, 165 ss.). Pues si la educación como instrucción en la escuela puede ser más o menos semejante, para gran cantidad de hombres que, en rigor, presentan espíritus diferentes, la educación como un largo aprendizaje social, es decir, como vida social, es siempre diferente en cada hombre.

El tema es atractivo. Las diferencias de espíritu no pueden ser explicadas por las diferencias de la constitución orgánica por la gran uniformidad de ésta en la mayoría de los hombres. Para que pueda suponerse que es fruto de la educación hay que pensar en ésta como diferenciada en cada hombre y, para ello, debe entenderse por educación el conjunto de la experiencia, de lo observado, de lo vivido. Así entendida, diferenciada en cada hombre, puede suponerse causa de las diferencias de

espíritu. Al menos es más comprensible que ver la causa en una naturaleza cuya diferenciación es insuficiente.

Pero no basta con suponer que la educación es la causa del espíritu. Es necesario demostrar que no es en absoluto posible que dicha causa sea la naturaleza. Para ello hay que ir analizando los factores naturales que estén más directamente ligados a la producción del espíritu y ver así la insuficiencia de su determinación. Helvétius los va eliminando uno a uno. Comienza con los sentidos (III, 2, 176 ss.) y ofrece un razonamiento curioso. Si bien la diferente organización de los sentidos determina imágenes, representaciones diferentes de los objetos, como lo importante del espíritu son las relaciones entre imágenes y estas relaciones son constantes, los sentidos no ponen la diferencia. Su idea es curiosa, pues toma el sentido como un aparato de medida. Si un ojo graba una imagen con un error x , este error será el mismo en cualquier otra imagen y su relación será idéntica a la de otro que grave con un error $\frac{1}{2}x$ y a la de aquel que grave sin error.

Tampoco la memoria pone la diferencia de espíritus. La experiencia muestra que todos los hombres son capaces de almacenar una gran cantidad de imágenes, suficientes como para establecer entre ellas una cantidad de combinaciones tal que todo el mundo tendría un gran espíritu. En cualquier caso, las diferencias en cuanto a la potencia de la memoria (III, 3, 185 ss.), aparte de no relevantes, son efecto del uso, de la atención y del orden, o sea, de factores no ligados a lo orgánico. Por tanto, en cuanto a la extensión del espíritu, las combinaciones posibles en cada hombre son tantas que la diferencia no es significativa. Y si no se habla del espíritu como número de ideas, sino como calidad, finura, rectitud o género, entonces ya no es problema de la memoria sino de otros factores como, por ejemplo, la atención.

Pero tampoco es aceptable la idea de una desigualdad natural de potencia de atención (III, 4, 207 ss.). En una reflexión muy hobbesiana Helvétius muestra cómo todo hombre es capaz de atención suficiente por todo aquello que le interesa. En cualquier caso, aceptando ciertas diferencias en cuanto a la capacidad de atención, no son significativas en cuanto todo hombre tiene la suficiente para elevarse a las mayores alturas de cualquier arte. Todos aprenden a leer, aprenden una lengua, pueden comprender las proposiciones de Euclides (III, 4, 211). «Or tout homme capable de concevoir ces propositions a la puissance physique de les entendre toutes.» Y quien tiene esa potencia puede comprender todas las ideas si tiene interés en ellas. «D'où je conclus que la grande inégalité d'esprit qu'on remarque entre les hommes dépend peut-être du désir inégal qu'ils ont de s'instruire» (III, 4, 246). Ahora bien, este deseo es una pasión y «si nous ne devons qu'à la nature la force plus ou

moins grande de nos passions, ils s'ensuit que l'esprit doit en conséquence être considéré comme un don de la nature» (Ibid.). El punto es delicado. Para resolverlo hay que conocer las pasiones y sus efectos. Hay que entrar en ese terreno de lo antropológico-psicológico, tan del gusto del siglo, pero tan poco estructurado. Al menos debemos reconocer que el ligado discurso de Helvétius no escamotea los obstáculos. Y así, haciendo depender el espíritu de las pasiones, ahora se ve obligado a quitar a éstas su base natural; o, al menos, a fijar sobre ellas la posibilidad de la determinación social.

El capítulo V es muy importante, entre otras cosas porque en él se dan las claves de lo que será el *De l'Homme*. Para nosotros es importante porque en él se pone a prueba la legitimidad (por supuesto, a nivel de coherencia teórica) de todo el *De l'Esprit*, o al menos de su proyecto principal. El hombre es descrito en término de un lugar natural, un campo de fuerzas (III, 5, 247 ss.). Sobre él actúa la fuerza de inercia, en forma de pereza («*la paresse est naturelle à l'homme*»), que le hace «*graviter sans cesser vers le repos, comme les corps vers un centre*». Es la fuerza del «*perseverar en el ser*» spinoziana, la ley de la mínima acción en la naturaleza, teorizada por Maupertuis. Por eso «*l'attention le fatigue et le peine*». Pero, por otro lado, otras dos fuerzas actúan contrapesando la pereza, la inercia: «*l'une par les passions fortes, et l'autre par la haine de l'ennui*» (III, 5, 248-249). Quizá forcemos un poco el texto de Helvétius, pero creemos que vale la pena aunque sólo sea para estructurar el problema que ha planteado. Nos parece que interpretar estas fuerzas como tendencia al reposo y al movimiento no va con el espíritu del texto. La pereza es, ciertamente, tendencia a la conservación del ser tal como es. Pero no es quietud sino movimiento de conservación, acciones de resistencia al cambio. Y ahí se incluían las «*pasiones débiles*», orientadas a lo inmediatamente útil. Es decir, constituirían el espacio de fuerzas orientadas a la pura sobrevivencia. O si se quiere, constituirían ese componente del amor de sí que hemos llamado utilitario. Vale la pena anticipar que, para Helvétius, el resultado de estas fuerzas es la mezquindad, la grosería, la entrega, la resignación, la miseria del espíritu, la rutina.

Pero esas fuerzas regidas por la pereza son compensadas o alternadas por otras que, para seguir con nuestro esquema, constituirán la componente narcisista del amor de sí. Y aquí se ve con claridad la distancia de Helvétius a Hobbes, del que tan deudor es. En Hobbes esta componente estará subordinada a la utilitaria, a la sobrevivencia. En Helvétius están en tensión, confrontadas, y de su equilibrio desplazado dependerán los tipos de hombre. Hobbes, además, se inclina por la sumisión del narcisismo a la sobrevivencia, invita a renunciar a las grandes pasiones

para vivir. Helvétius llama a salir de la mezquina sobrevivencia e invita al riesgo de muerte para vivir de la única manera digna y feliz. Y es que para Hobbes la felicidad es efecto de sobrevivencia, el placer sensación de seguridad, mientras que para Helvétius la felicidad y el placer sólo se dan en la frontera con la muerte, o al menos bajo el riesgo de muerte. Léanse sus historietas, donde el guerrero vive anticipadamente en la batalla el placer prometido en forma de estima pública y de amor de las jóvenes que el pueblo le entregará. Y en aquellos relatos donde no es protagonista el guerrero, Helvétius pone al legislador, al filósofo o al artista que innova, que revoluciona, que rompe con lo habitual, que desafía lo establecido, que arriesga...

El odio al aburrimiento y las pasiones fuertes, pues, definen o condensan la componente narcisista. «L'ennui est dans l'univers un ressort plus général et plus puissant qu'on ne l'imagine» (III, 5, 249). Reconoce que es, sin duda, el menor de los dolores; pero no deja de ser uno de ellos, pues «le désir du bonheur nous fera toujours regarder l'absence du plaisir comme un mal» (Ibíd.). Porque, en el fondo, esa necesaria tendencia a vivir, a permanecer, al tiempo que es instinto de sobrevivencia (rechazo de todo aquello que nos perturba, que nos afecta, que nos determina, que nos oprime, en suma, esfuerzo de liberación) es instinto de muerte en el límite. Y es así porque la ausencia de afectos anula la conciencia de sí, que sólo aparece en las sensaciones. Si la sensibilidad es la cualidad que limita la vida con lo inerte, y la sensibilidad es sentir, percibir, la ausencia de sensación es el paso a lo inanimado. Pero sólo se siente la diferencia, es decir, la sucesión de sensaciones diferenciadas. Por tanto, el instinto de permanecer es, en el límite, instinto de muerte. Y en una concepción cuantitativo-espacial de la vida, como la helvetiana, cuanto más cerca de ese límite más cerca de la muerte; cuanto más lejos, más vida. Por tanto, la vida y el placer, que es expresión de la auténtica vida, de la vida sana, de la fuerza de vivir, viene representado por la componente narcisista. El hombre odia el aburrimiento por instinto de vida, aunque sea arriesgando la vida, por amor al placer, por amor de sí. «Nous souhaiterions donc, par des impressions toujours nouvelles, être à chaque instant avertis de notre existence, parce que chacun de ces avertissements est pour nous un plaisir» (III, 5, 249). Y esta necesidad de ser afectados («d'être remué»), la inquietud que produce en el alma la ausencia de impresiones, constituye en parte el principio de la «perfectibilidad del espíritu humano» (III, 5, 250), lo que ha hecho posible a través de los tiempos el progreso de las ciencias y las artes. Y de nuevo recordamos al Rousseau del segundo Discours quien, con un planteamiento similar, pues ponía la conciencia de sí en las sensaciones, se negaba a reconocer como natural el odio al

aburrimiento, el deseo de nuevas y más intensas sensaciones, optando por embellecer la autosuficiencia de aquel salvaje más allá del tiempo.

El odio al aburrimiento fuerza la búsqueda de sensaciones nuevas y fuertes. Pero las fuentes de las sensaciones son las pasiones. «*Les passions sont dans le morale ce que dans le physique est le mouvement: il crée, anéantit, conserve, anime tout; et sans lui tout est mort*» (III, 6, 263). Rousseau, en su *Discours sur les sciences et les arts*, había puesto las pasiones (como vicios reprobables) en el origen de las pirámides, de las ciencias, de los templos, de las artes en general⁵¹. Helvétius hace lo mismo, pero cara a embellecer las pasiones, base de todo lo grande en la historia. Los capítulos VI y VII se dedican a ejemplificaciones históricas que ilustran cómo todo aquello que la historia cuenta, que merece ser admirado, tiene en su base las pasiones de unos hombres o unos pueblos, mientras que la ausencia de las pasiones fuertes tiñe la historia de mediocridad. El título del capítulo VIII resume magníficamente su conclusión: «*On devient stupide dès qu'on cesse d'être passionné*» (III, VIII, 22).

Un problema importante es el mantenimiento de la fuerza de las pasiones. En este aspecto hay que resaltar el importante papel que Helvétius hace jugar a la edad. En el siglo XVIII todas las reflexiones antropológicas están fuertemente matizadas por su valoración de los hábitos. En un esquema empirista esto es indudablemente coherente. Hume había introducido con fuerza el hábito en la teoría epistemológica. Helvétius está, al fin, hablando del espíritu. Por ello dirá incansablemente que sólo los jóvenes pueden ser generosos, desinteresados y, por tanto, sólo ellos pueden valorar la belleza, la verdad o el mérito de los otros. Pues los jóvenes aún no se han adscrito a una doctrina, aún no se han habituado a unas ideas y unas costumbres. Mientras el hombre maduro sólo puede amar en los otros aquello que es semejante a él, el joven, que aún no está fijado en unas formas, que no tiene un espíritu propio, es capaz de admirar y valorar lo bueno de los otros sin el mecanismo de la analogía consigo mismo. En las pasiones pasa algo similar. Los hábitos debilitan las pasiones. Los hábitos son efectos de la pereza, o sea, tienden a la conservación, resisten al cambio.

El espíritu, su actividad, depende de las pasiones. «*C'est aussi dans l'âge des passions, c'est-à-dire depuis vingt-cinq jusqu'à trente-cinq et quarante ans, qu'on est capable des plus grands efforts et de vertu et de génie*» (III, 8, 30). A partir de esta edad, ni los conocimientos crecen y, sobre todo, se debilitan las pasiones. Para Helvétius éste es un límite que hay que aceptar y respecto al que nada puede hacerse. Pero, en cambio, hay

⁵¹ Ver el comienzo de la segunda parte de este primer *Discurso*.

otros factores que también intervienen en el mantenimiento o debilitamiento de las pasiones sobre los cuales cabe intervenir y, por ello, deben ser considerados. Helvétius es fiel a su principio de que el hombre sólo ama aquello que le proporciona placer; por tanto, «On cesse d'être passionné pour un objet lorsque le plaisir qu'on se promet de sa possession n'est point égal à la peine nécessaire pour l'acquérir» (III, 8, 31). Con lo cual se pone la posibilidad de intervención del orden político; éste puede mantener y fomentar las pasiones con su mecanismo de premios y condenas, de reparto de gloria y de infamia. Así, lo socio-político puede intervenir en el juego de fuerzas que constituyen el hombre y vencer la pereza, el hábito, ese instinto de sobrevivencia que, en rigor, es instinto de muerte por aproximar al hombre al placer cero en la escala que va de la indiferencia a la máxima individualización.

Pero queda aún por establecer el origen de las pasiones, pues hasta el momento sólo se ha reconocido la posibilidad de intervenir en su intensidad. Para ello Helvétius distingue dos tipos de pasiones, como era habitual en la época. «Il en est qui nous sont immédiatement données par la nature, il en est aussi que nous ne devons qu'à l'établissement des sociétés» (III, IX, 37). ¿Cómo distinguirlas? No hay más remedio que recurrir a esa típica reconstrucción imaginaria del «estado de naturaleza». Y los resultados son también tópicos. Las pasiones naturales están ligadas a las necesidades naturales: hambre, sed, miedo, sexo... Allí no hay envidia, orgullo, avaricia, ambición, vanidad, gloria... Y se trata de establecer su origen, pues si al no darse en el estado de naturaleza puede suponerse que las pone la sociedad, también cabría pensar que su germen está ya dado naturalmente.

Parece como si Dios hubiera puesto un solo principio en el universo moral, al igual que en el físico, de modo que de él deriven necesariamente todos los fenómenos. Parece como si Dios hubiera dado al hombre la sensibilidad y le hubiera dicho u ordenado: «C'est par elle qu'aveugle instrument de mes volontés, incapable de connaître la profondeur de mes vues, tu dois sans le savoir, remplir tous mes desseins. Je te mets sous la garde du plaisir et de la douleur: l'un et l'autre veilleront à tes pensées, à tes actions; engendreront tes passions, exciteront tes aversions, tes amitiés, tes tendresses, tes fureurs; allumeront tes désirs, tes craintes, tes espérances; te dévoileront des vérités, te plongeront dans des erreurs; et, après t'avoir fait enfanter mille systèmes absurdes et différents de morale et de législation, te découvriront un jour les principes simples au développement desquels est attaché l'ordre et le bonheur du monde moral» (III, IX, 40). Lo que, traducido a un discurso más concreto, es una génesis del orden social que en Helvétius apenas difiere, en lo descriptivo, de Rousseau, hasta el momento en que aparece el deseo de riquezas y de

gloria, y devienen el objeto general del deseo de los hombres (III, IX, 44). Con base en la necesidad, ha descrito en breves trazos la aparición de la desigualdad, de la vida social, de la propiedad, etc. El deseo de riquezas va ligado a la posibilidad de su acumulación y el de gloria al deseo de reconocimiento. Pero, con esas dos pasiones fundamentales establecidas en un desarrollo combinado entre lo natural y lo social, Helvétius dirá que, a partir de ahora, «De là naîtreont, selon la forme différente des gouvernements, des passions criminelles ou vertueuses» (III, 9, 45), como la envidia, la avaricia, el orgullo, la ambición, el amor a la patria, la pasión de gloria, la magnanimidad, la vanidad... ¿Cuál, pues, es el origen de las pasiones? En rigor, Helvétius diría que la sociedad, si bien, por el hecho de que surgen en el hombre, siempre cabe pensar que en su naturaleza ya está, sea como perfectibilidad, la posibilidad de la misma. Pues, al fin, como diría Rousseau, la paloma y el gato mueren antes de comer la carne o la fruta: la naturaleza ha puesto en ellos una perfectibilidad muy estrecha. En resumen, todas estas pasiones son «factices», artificiales, puestas por el orden social.

No vale la pena seguir la descripción que hace de la avaricia, ambición, orgullo, amistad. Helvétius, una vez ha establecido el origen social de las pasiones, una vez ha resaltado que el temor al castigo y al deseo de placeres pueden generar en el hombre pasiones (Cap. XII a XV), pasa a un planteamiento más histórico, acumulando ejemplos para reforzar unas tesis que ya están dichas (Cap. XVI a XXIII), como que en los pueblos las pasiones dependen de los gobiernos, los pueblos pobres han sido más virtuosos, mientras los ricos han desarrollado pasiones viciosas, el castigo impide el vicio, pero no engendra la virtud, el premio de la gloria y la estima pública son los mecanismos para fomentar las pasiones virtuosas, el relativismo histórico de virtud y vicio, y, en fin, que la virtud y el vicio, en cuanto a su fuerza, se miden por el placer que causan y, en moralidad, por el interés público que porporcionan.

Por tanto, si todo hombre es susceptible de pasiones, de éstas depende la atención, que a su vez parece estar en la base del espíritu, todos los hombres son susceptibles de poseer un espíritu amplio, justo y bello (III, 26). La posibilidad vendrá dada por el gobierno y la educación.

Así queda cumplido el objetivo. No obstante, hemos de subrayar algunas ideas que son resaltadas en los últimos capítulos del Discurso III. Helvétius, sin abandonar en ningún momento la perspectiva del amor de sí, hace ahora un desplazamiento que puede ser significativo. Parece como si el hombre no ame propiamente la vida, sino que la ama en cuanto le proporciona placer; su odio a la muerte radica en que va siempre precedida de dolor: «La mort est toujours précédée de douleurs, la vie toujours accompagnée de quelques plaisirs. On est donc attaché à la vie

par la crainte de la douleur et par l'amour du plaisir: plus la vie est heureuse, plus on craint de la perdre» (III, 28, 28). Este planteamiento encierra matices que no deben pasar desapercibidos. Mientras que en Hobbes y Spinoza el placer y la alegría eran sensaciones ligadas a la idea de posesión de algo que aumentaba la potencia de obrar, el poder, la seguridad, la vida, el «movimiento vital», la «perfección», es decir, el placer era una segregación de una idea de sí. adecuada o engañosa, como amo, como dueño, como propietario de la propia vida, en Helvétius la vida aparece como un fondo, una ocasión donde se busca el placer y se huye del dolor. En rigor, para Hobbes, como le criticarían en su tiempo ⁵², el suicidio es incomprensible a no ser que se vea como una monstruosidad de la naturaleza, una desviación de la ley natural, pues si sentimos dolor sólo cuando algo disminuye nuestro «movimiento vital», la muerte es el máximo dolor y nadie puede preferirla de forma natural. En Helvétius, en cambio, el dolor es otra cosa; mejor aún, placer y dolor no están pensados en función de situaciones orgánicas tabuladas. Por ello «*moins la vie est heureuse, moins on a de regret à la quitter: de là cette insensibilité avec laquelle le paysan attend la mort*» (III, 28, 28). El hombre puede preferir la muerte al dolor y casi al aburrimiento, el menor de los dolores. Así puede concluir: «*Si l'amour de notre être est fondé sur la crainte de la douleur et l'amour du plaisir, le désir d'être heureux est donc en nous plus puissant que le désir d'être*» (III, 28, 29). Y sigue diciendo que para obtener el objeto del cual se espera la felicidad los hombres son capaces de «*s'exposer à des dangers plus ou moins grands, mais toujours proportionnés au désir plus ou moins vif qu'il a de posséder cet objet*» (Ibíd.).

El «amor de sí», especialmente en la formulación de Morelly ⁵³, quien lo había desmoralizado (ni bueno ni malo) y un tanto desnaturalizado (era tanto amor a la vida como a la persona, a la imagen de sí), poniendo en las instituciones la mediación determinante de las formas concretas que tomaba, es el principio fundamental de la antropología helvetiana. El tratamiento que ha dado al mundo le permite poner al hombre en las manos del legislador y del educador y, en definitiva, en sus propias manos, pues para que haya un amo se necesita que alguien acepte ser esclavo. Al menos esto es posible en la gente de espíritu, que no ha llegado a una degeneración tal que no sea capaz de comprender esta verdad. Si bajo un gobierno despótico el pueblo llano llega a verse

⁵² Ver Peter Laslett, «Locke e Hobbes», en AA. VV., *Locke*, Milán, ISEDI, 1978.

⁵³ El *Code de la Nature* (1775) pasó por ser de Diderot. A través de él Babeuf inspira el socialismo de la época. Morelly había publicado también un *Essai sur l'esprit humain* (1745) y un *Essai sur le coeur humain* (1745), textos hoy difíciles de consultar pero cuyo estudio sería interesante cara al *De l'Esprit*.

hundido moralmente hasta el punto de no desear liberarse de su servidumbre, al menos los hombres de espíritu que puedan comprender la ciencia de la legislación comprenderán que si la ley les hace obedientes y sumisos, ellos permiten la ley. Ciertamente, Helvétius oscila entre una explicación muy sociologista, en la cual cada uno es efecto necesario, y raptos de optimismo que le llevan a poner al hombre (siempre de sectores ilustrados) como efecto de sí mismo. En cualquier caso, su oferta es al legislador y al filósofo. Y aquí, como en todos los puntos, los detalles son los más sabrosos. Este orden de razones que hemos intentado extraer del De l'Esprit queda árido y simple si no se rellena con los detalles llenos de fuerza y color, al menos a ratos, del texto.

Ya sólo falta responder a la pregunta práctica: si la diferencia en el espíritu la pone la ley y la educación, ¿qué ley y qué educación? Es el tema del Discurso IV. La respuesta genérica sería: aquella ley y aquella educación que desarrollen el espíritu. Pero ¿qué espíritu? Helvétius se inclinaría por desarrollar el espíritu en general, cualquier forma de espíritu. De todas maneras, aun admitiendo que todas, o casi todas, las formas de espíritu son buenas para la felicidad individual y colectiva, el análisis de las mismas siempre es interesante, tanto para establecer su jerarquía como para que el legislador sepa las incompatibilidades, las prioridades, etc. Y así, capítulo tras capítulo, irá definiendo, diferenciando y valorando el espíritu fino, sutil, el fuerte, el luminoso, el extenso, el penetrante, el inventivo, el «bel esprit», el «esprit du siècle»... Este largo análisis es difícil de resumir; además, se perdería lo mejor del mismo: la sensibilidad de Helvétius para, en un análisis muchas veces poco convincente, penetrar en lo estético.

Estos capítulos constituyen un hermoso libro de estética, describiendo no solamente las peculiaridades de cada «género», sino la sensibilidad del público, los recursos que tiene el autor para despertar en éste emociones y pasiones, el papel de la imagen, la distinción entre imaginación y espíritu, entre espíritu y genio junto a sutiles análisis del gusto de la época, del «esprit du siècle», del «bon ton» y del «bel usage», de la cortesía, del amaneramiento de los «agrèables» o exquisitos de la refinada élite social... Como simple muestra de este Discurso IV, denso en sutiles observaciones, en brillantes intuiciones, diremos algunas cosas del capítulo XI, «des conseils», que insisten en la visión del hombre como ser predominantemente narcisista que tiene. «C'est donc presque toujours la vanité qui conseille» (IV, 9, 51). Una cosa es el consejo de un abogado, de un médico, es decir, el consejo técnico; otra cosa el consejo moral, sobre arte, sobre comportamiento, sobre la vida cotidiana... Aquí el consejero hace su propio panegírico, habla de él y para él, «quelque chose qu'il dise (un joven), un vieillard ne comprendra jamais que la jouis-

sance d'une femme soit si nécessaire au bonheur d'un homme» (IV, 9, 54). Helvétius describe al hombre encerrado en su ser, en sus hábitos, en sus ideas, en sus intereses, incapaz de hablar al otro, de mirar la realidad del otro, con lo cual el consejo no es sino una afirmación de su propia imagen, una ocasión para la vanidad, para sentirse poderoso. Por ello abundan los consejos, aunque no se demanden.

Tras la consideración del espíritu bajo ángulos muy diferentes, Helvétius llega por fin a la necesidad de responder a la pregunta: ¿qué educación, qué ley? El mismo reconoce que «je devrois peut-être essayer de tracer le plan d'une bonne éducation» (IV, 16, 180-181). Pero, ¿qué conseguiría con ello? Piensa que, aunque pudiese trazar un plan que ayudara a los hombres a ser mejores, a ser más felices. «il est évident que, dans nos moeurs actuelles, il serait presque impossible de faire usage de ces moyens» (Ibid.). Entonces, si «l'inégalité d'esprit qu'on remarque entre les hommes dépend donc et du gouvernement sous lequel ils vivent, et du siècle plus ou moins heureux où ils naissent, et de l'éducation meilleure ou moins bonne qu'ils reçoivent, et du désir plus ou moins vif qu'ils ont de se distinguer, et enfin des idées plus ou moins grandes ou fécondes dont ils font l'objet de leurs méditations» (III, 30, 93); si, en definitiva, incluso el genio es un producto de la educación (IV, 1, 100); si por todo ello Helvétius puede decir que «j'ai cru qu'il était du devoir d'un citoyen d'annoncer une vérité propre à réveiller l'attention sur les moyens de perfectionner cette même éducation» (III, 30, 97), ¿no sorprende un poco esta reacción?

Bien mirado, no corresponde al filósofo entrar en los detalles de un plan educativo y legislativo. Los principios ya están establecidos. De todas maneras, cabe un desarrollo de los mismos que, sin llegar a la norma ni a la descripción funcional exhaustiva, matice más los contenidos. Pero eso es lo que hará en su *De l'Homme*, que queda fuera de nuestro objeto.

De todas maneras, como dice Helvétius, «L'art de former des hommes est en tout pays si étroitement lié à la forme du gouvernement, qu'il n'est peut-être pas possible de faire aucun changement considérable dans l'éducation publique sans en faire dans la constitution même des états» (IV, 17, 181). El tema, pues, es político. En rigor, el arte del legislador, la ciencia moral, no es otra cosa que la ciencia de la educación pública para la felicidad pública.

4. FILÓSOFO A PESAR DE TODO

En el congreso internacional de marzo de 1971, en Bruselas, sobre *L'idéologie des lumières*⁵⁴, en el que se conmemoraba simultáneamente el bicentenario de la publicación de *Le Système de la Nature* (1770) de D'Holbach y de la muerte de Helvétius (1771) se puso de relieve, una vez más, el tic de la historiografía filosófica ante este movimiento de ideas de la segunda mitad del XVIII en Francia. Debemos reconocer que en las últimas décadas la historiografía filosófica ha hecho grandes esfuerzos por rescatar a los filósofos del monopolio de la Historia de la Literatura. Actualmente Rousseau está ya irreversiblemente legitimado como filósofo⁵⁵ y Diderot está a las puertas de alcanzar ese «punto de no retorno»⁵⁶. Los prejuicios de la historiografía filosófica estableciendo una línea de demarcación de lo filosófico terriblemente convencional, ignorando todas aquellas formas y estilos de la práctica filosófica que no se adecuaban al objeto o al formato definidos, comienzan a ser derrumbados. Pero, quizá como reacción a la anterior tradición histórico-filosófica, quizá como hábitos generados en la historiación literaria, quizá por una sobrepolitización y sobresociologización de la filosofía o quizá por todas esas razones y otras muchas, nos parece que actualmente se afirma una tendencia a reducir la Historia de la Filosofía a Historia de las ideas, o del pensamiento. En el caso de Helvétius, que es aquí nuestro objeto, esta tendencia es muy fuerte y se da curiosamente, cuando tras un largo olvido comienza a ser estudiado con cierto interés. Helvetius es disuelto en un teórico del derecho o del gobierno⁵⁷, reducido a un pensador de lo

⁵⁴ Tuvo lugar los días 1 y 2 de marzo. Organizado por el Institut des Hautes Etudes de Belgique. Las actas están publicadas en la *Revue de l'Université de Bruxelles*, XXV (1972).

⁵⁵ El trabajo de M. R. Trousson, «Quinze années d'études rousseauistes» en *Dix-huitième siècle*, 9 (1977), París, Garnier, los *Annales* ponen de manifiesto el incremento de estudios de la filosofía rousseauiana. Textos como el de P. Burgelin, *La philosophie de l'existence*, J.-J. Rousseau, París, Vrin, 1952; la monografía monumental de L. G. Crocker, *J. J. Rousseau* (2 v.), Nueva York, MacMillan, 1968-1973; el colectivo *Rousseau et la crise contemporaine de la conscience*, París, Beauchesne, 1980 (2º Centenario de Chantilly, 5-8 sept. 1978); G. A. Goldschmidt, *J.-J. Rousseau ou l'esprit de solitude*, París, ed. Phœbus, 1978; J. Starobinski, *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle*, París, Gallimard, 1971², etc., muestran que Rousseau ha conseguido el rango de filósofo, y no sólo el de novelista o escritor político.

⁵⁶ A Diderot le ha costado mucho más abrirse un hueco en la historia de la filosofía. A pesar del *Diderot philosophe* (Bari, Laterza) de Cassini, su rango no está plenamente consolidado, aunque en los últimos años abundan estudios en esta dirección. Ver el reciente estudio de Anne-Marie y Jacques Chouillet, «Etat actuel des recherches sur Diderot», en *Dix-huitième siècle*, 12 (1980), pp. 443-470. Hemos abordado el tema en nuestro *Diderot, op. cit.*, y en «Diderot, la filosofía insatisfecha», en *Filósofos y filosofías*, Barcelona, Vicens Vives (en prensa).

⁵⁷ Un magnífico texto, con abundante aparato crítico y bibliográfico es el de Letizia Gianfrumaggio, *Diritto e felicità. La teoria del diritto in Helvétius*, Milán, Edizione di Comunità, 1979. Muy sugestivo es también el de Irving L. Horowitz, *Claude A. Helvétius, philosophy of Democracy*, Nueva York, Paine-Whitman Publishers, 1954, que destaca la presencia de las ideas helvetianas en los «radical philosophers» anglosajones. Ver también el ensayo de G. Imbruglia,

moral⁵⁸, discutido en sus reflexiones sobre la educación⁵⁹ o comentado por sus ideas sobre el hombre⁶⁰. Estos estudios no sólo son legítimos, sino interesantes y necesarios. En Helvétius hay todo eso y mucho más; por ejemplo, cosa que incomprendiblemente pasa desapercibida, en *De l'Esprit* se condensa todo un tratado de estética. Nuestra queja, si se nos permite la expresión, es por la ausencia en rigor, no la escasez de estudios sobre su filosofía. Ausencia que nos parece expresiva de que aún los filósofos de las luces no han recibido el rango de notable y de que, entre aquellos que les otorgan más valía, por profesión o por hábito domina la tendencia a reducir la filosofía a pensamiento, a borrar su especificidad⁶¹.

Helvétius fue un filósofo y conscientemente deseó serlo. Y ejerció la filosofía al estilo de la época que, en su conciencia, era el único estilo legítimo. En su momento la filosofía era un oficio (un género, un arte, dirá él) en el que muchos se quedaban de aprendices perpetuos y muy pocos llegaban a maestros: el oficio de trabajar las ideas (de «chasser les idées» le agradaba decir), de producirlas claras y distintas, como había aprendido de Bayle y de Fontenelle, de ordenarlas con precisión y rigor, como exigía el mecanicismo geométrico cartesiano. No tenían los filósofos ilustrados la conciencia de que la filosofía se definiera por su objeto de reflexión (la materia, el espacio, lo infinito, el ser, Dios...). O, mejor, y especialmente en el caso de Helvétius, le parecía que todo eso estaba ya resuelto. El *Essay on Human Understanding* (1690) de Locke, que

«Economía e política nel *De l'Esprit* de Helvétius», en *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli*, v. XX, n. s. VIII (1977-78), pp. 237-281.

⁵⁸ Así el magnífico artículo de E. C. Ladd, «Helvétius and d'Holbach: la moralisation de la politique», en *Journal of History of the Ideas*, XXIII (1962), pp. 221-38, con la tesis de un Helvétius defensor de la monarquía limitada. También el trabajo de A. Maffey, «C. A. Helvétius della morale alla politica», en *Nuova Rivista Storica*, XLVI (1962), pp. 519-534. Atractivo y clásico es el de R. Mondolfo, *Saggi per la storia della morale utilitaria. II. Le teorie morali e politiche di C. A. Helvétius*. Turín, 1904.

⁵⁹ Un análisis amplio se encuentra en I. Cumming, *Helvétius: his life and place in the history of educational thought*. Londres, 1955. Más localizado, pero a tono con la constante tendencia de confrontar a Helvétius con Rousseau, es el trabajo de P. M. Masson, «Rousseau contre Helvétius» en *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1911.

⁶⁰ Ver el interesante y original trabajo de J. Rostand «La conception de l'homme selon Helvétius et selon Diderot», en *Rev. d'Hist. Sciences et de leurs applications*, 1952, quizá el que con más agudeza ha visto las diferencias entre la concepción mecánico-geométrica de uno y mecánico-naturalista del otro. Sobre el tema en su visión global el trabajo más importante es el de Duchet.

⁶¹ Destaquemos los trabajos de G. Besse, «Un maître du rationalisme français au XVIII^e siècle» en *Cahiers rationalistes*, CLXXXI (1959), pp. 184-214; «Philosophie, Apologétique, Utilitarisme» en *Dix-huitième siècle*, II (1970), pp. 131-146; de V. Cousin, *La philosophie sensualiste au dix-huitième siècle*. París, Librairie Nouvelle, 1956³; M. Grossman, *The philosophy of Helvétius*. Nueva York, Columbia U. P., 1926; K. Momdjian, *La philosophie d'Helvétius*. Ac. Ciencias de la URSS, Ediciones en lenguas extranjeras, Moscú, 1957; G. A. Roggerone, *Contror-Iluminismo. Saggio su La Mettrie e Helvétius*, Luce, Milella, 1975; y, en fin, R. J. White, *The anti-philosophers: A Study of the philosophers in Eighteenth-Century France*. Londres, Mac Millan, 1970, que sorprendentemente se empeña en oponer filosofía del compromiso a sistema, ignorando la tendencia al sistematismo de la inmensa mayoría de los «philosophes».

leyera en sus años juveniles, y la silenciosa obra que Condillac estaba llevando a cabo ⁶² y que Helvétius conocía muy a fondo, aunque no lo cite ⁶³, habían trazado ya los límites entre lo cognoscible y la ficción, entre el saber posible o ciencia y la metafísica; habían trazado ya los principios generales del ser y del conocer; y habían definido con insistencia la tarea pendiente: llevar a la moral, al derecho, a la política, al arte, a la religión... el orden y la claridad.

Al menos desde Hobbes la filosofía había asumido conscientemente su función práctica. Su objetivo era pensar la ley, la felicidad, el deber, el derecho, el poder, la desigualdad, las pasiones... El modelo de inteligibilidad mecanicista, cartesiano o newtoniano (a estos efectos no es relevante la distinción), al ser asumido por la filosofía, imponía a ésta la tarea de escribir la ciencia de la moral («una moral como ciencia experimental», dice Helvétius en su «Prefacio» al *De l'Esprit*). Es la gran exigencia de la época cuyo verdadero reto está en pensar la autoridad. A lo largo del siglo XVII la filosofía logra poner al individuo como sujeto de derechos, como sujeto moral, como sujeto epistemológico. El yo es ahora el dato, el punto de partida. El nuevo orden social que se está gestando exige una conciencia que lo legitime. Puesto el hombre como ser natural y aceptada la naturaleza como buena o, al menos, como más allá de lo moral, la filosofía tiene que pensar la legitimidad de todo aquello que ponga un límite a lo que es efecto de la naturaleza humana, la libertad. Cuando los cánones de moralidad y de derecho trascendentes han sido desautorizados, cuando la filosofía no reconoce la legitimidad de unos códigos morales de raíz teológica a los que el hombre deba someterse, la tarea más urgente es pensar la servidumbre necesaria y la esperanza posible, decir su carácter, su forma, su límite. Pero, para ello, es necesario previamente una teoría de la naturaleza humana. Como suponía Hobbes en su proyecto, todo *De cive* ha de ir precedido, lógicamente, de un *De homine*. O como afirmaba Hume en su *Treatise*, puesto que la ciencia la hacen los hombres, antes de trazar el verdadero sistema de las ciencias, es necesario conocer el instrumento que la elabora, el hombre.

Para Helvétius ésta es una regla de oro. Toda ciencia de la legislación ⁶⁴ debe conocer las leyes del objeto sobre el que ha de aplicarse, debe

⁶² Ya había publicado *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746); *Traité des systèmes* (1749); *Traité des sensations* (1754); *Traité des animaux* (1755).

⁶³ La Historia de la Filosofía aún debe a Condillac un estudio en el que se clasifique su importante papel en el movimiento de ideas de la época. Silenciosamente, sin asustar a sus superiores, este abate enciclopedista tejía una filosofía que era totalmente asumida en los círculos materialistas. El que Helvétius no lo cite no debe entenderse como un ardid deshonesto; Condillac apenas es citado por ninguno. Parece un silencio cómplice, de protección al clérigo prudente en su acción y audaz en su pensamiento.

⁶⁴ La reducción que Helvétius hace de la ciencia de la moral a la ciencia de la legislación es un punto importante sobre el que volveremos enseñuida.

conocer al hombre, las fuerzas que en él operan. Y no solamente porque, por principio, cualquier violencia sobre tales fuerzas es condenable por antinatural (principio que en Helvétius tiene poco efecto, al contrario de toda la teoría iusnaturalista y de la reflexión rousseauiana), sino como exigencia de una «racionalidad tecnológica» de la cual Helvétius es uno de los primeros y más brillantes teorizadores. Efectivamente, si en las ciencias naturales los hombres buscan conocer las leyes de la naturaleza, para así poder montar su estrategia, a veces adecuándose a ellas, otras resistiéndole, otras transformándolas en los límites que la misma ciencia establece como posibles, en la ciencia de la legislación se trata de eso, de dirigir en lo posible esas fuerzas, de cambiarlas, de sumar y restar, de jugar con ellas con habilidad y destreza, de dominarlas de la única manera posible, respetándolas, de usarlas económicamente.

Unos pretendían el orden social justo; otros pretendían más, aspiraban al orden social feliz. Pero la matriz filosófica esencial era la misma: había que partir de la naturaleza humana, convertida en principio, fundamento y canon. Unos construyen ideológicamente este concepto de «naturaleza»⁶⁵, metiendo en él contenidos teológicos tradicionales o ideológicos de clase⁶⁶; otros intentan construir el concepto por inducción de la experiencia más o menos científica⁶⁷; algunos, a través de una especie de introspección, como Hobbes y Rousseau, leyendo en el corazón encuentran lo natural, si bien cada cual descubre cosas diferentes... Pero todos aceptan que hay que partir de ahí, que es la única referencia aceptable. Se ha dicho que «naturaleza» es el concepto ausente⁶⁸; cierto, pero habría que añadir que es la noción presente e inspiradora de todo el pensamiento del siglo XVIII.

El esfuerzo por llegar a la «filosofía» de Helvétius a través de las «ideas» quizá deba centrarse ahí, en ese objetivo de definir un orden social justo, una ley legítima, una libertad posible. Y, como este objetivo bien pudiera considerarse como eterna aspiración desde Platón, dicho esfuerzo necesita aislar la especificidad de los presupuestos, individualizar la matriz teórica en la que el filósofo del siglo XVIII trabaja. Cualquier intento de leer a Helvétius desde fuera, aunque no deje de ser atractivo, legítimo y positivo, nos mantendría en la historia de las ideas

⁶⁵ Ver. R. Mercier, *La Réhabilitation de la nature humaine* (1700-1750), París, Ed. la Balance, 1960; Jean Ehrard, *L'Idée de nature en France dans la première moitié de XVIII^e siècle*, 2 vols. París, SEVPEN, 1963.

⁶⁶ Locke, por ejemplo, incluye la «propiedad» en los derechos naturales.

⁶⁷ Sería el caso de Maupertuis, Diderot, d'Holbach... Aunque conviene ser prudente a la hora de establecer con rigor estas demarcaciones. Ver. J. Roger, *Les sciences de la vie dans la France du XVIII^e siècle*, París, Armand Colin, 1963.

⁶⁸ Ver, además de los trabajos de Mercier y Ehrard, el texto de R. G. Collingwood, *The Idea of Nature*, Oxford, 1965; y el de B. Willey, *The 18th Century Background. Studies on the Idea of Nature in the thought of the period*, Londres, 1980.

y, como efecto, reproduciría la imagen de los filósofos ilustrados como ideólogos, propagandistas, ensayistas a lo sumo⁶⁹. Cosa que en Helvétius aún es más fácil, porque nadie duda de que él y su salón engendraron a los ideólogos⁷⁰.

Y no es que trabajos como la Crítica iluminista e crisis della società borghese, de R. Kosselleck⁷¹, que abre la perspectiva de un Helvétius relacionado con la masonería, esos grupos de la burguesía financiera y comerciante que preparaban una alternativa social, no sean importantes. Lo son y mucho, pero un Helvétius leído desde el «espíritu» ilustrado-masónico es simplemente un «homme d'esprit»: el filósofo queda ocultado. Porque si hoy nadie duda de la influencia de Helvétius en la corriente utilitaria inglesa⁷², si Bentham quiere ser el Newton de la legislación cuyo esquema ha trazado Helvétius en el *De l'Esprit*; si James Mill, en su artículo *Education para el suplemento de la Enciclopedia Británica* (1818) puede decir que «Helvétius sólo es como un ejército» por su teoría de la educación; si Keim se atreve a insinuar cierta presencia o semejanza con Nietzsche⁷³, lo cierto es que esas relaciones y parentescos suelen hacerse desde las ideas psicológicas, pedagógicas, morales, etc., pero sin intentar llegar a ese nivel de la reflexión donde se teje la filosofía de Helvétius.

Y, sin pretensiones de resolverlo, nuestro objetivo es apuntar al Helvétius filósofo. Y para ello partimos de ese esfuerzo de la filosofía ilustrada por legitimar el orden, la ley. Pues se trata de eso: de trazar las fronteras, de fijar la jerarquía, de ordenar las relaciones, de poner el orden en la ciencia, en la vida civil, en el placer, en el sentimiento, en las pasiones. Por eso el campo privilegiado de la ilustración es la educación. Pero por ello la educación no es sólo la Escuela. La educación es la construcción de un hombre nuevo, la organización de la vida, de los hábitos, de los usos y costumbres de la sociedad civil que hace, que educa al hombre. Y, así, la reflexión sobre la educación desemboca en lo político. Como dirá Helvétius, es imposible organizar la educación, que es organizar la vida civil, sin transformar el orden político.

Ahora bien, en ese proyecto práctico, en ese compromiso con la acción,

⁶⁹ Ha sido la valoración dominante hasta la última década y sigue estando presente. Ver R. J. White, *The Anti-Philosophers...*, ed. cit., empeñado en contraponer «compromiso» a «sistema». Muy valiosa en este sentido es la obra de J. Fabre, *Lumières et romantisme*, París, Klincksieck, 1963.

⁷⁰ S. Moravia, *Il pensiero degli ideologues (1780-1815)*, Florencia, La Nuova Italia, 1974; A. Guillois, *Le Salon de Mme. Helvétius. Cabanis et les ideologues*, París, Calman-Lévy, 1894; G. GUSDORF, *La conscience révolutionnaire: Les ideologues*, París, Payot, 1972.

⁷¹ Traducción italiana en Bologna, G. Panzieri, 1972. Ver también B. Fay, *La masoneria e la rivoluzione intellettuale del secolo XVII* (traduc. italiana de G. Perotti), Turín, 1945.

⁷² Ver E. Halévy, *La formation du radicalisme philosophique. I. La jeunesse de Bentham*, París, Alcan, 1901; o C. W. Everett, *Jeremy Bentham*. Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1966.

⁷³ Keim, *op. cit.*, p. 673 ss.

que tantas veces oscurece al filósofo bajo la figura del agitador o el panfletista, se define la problemática filosófica. Hay que describir el proceso de aprendizaje, que es tanto la génesis de las ideas como la génesis de los hábitos y de los sentimientos y pasiones. El «espíritu», aunque Helvétius comience definiéndolo como «conjunto de ideas», es todo eso. Es idea, pero también finura, sutileza, atención, capacidad de orden, nobleza o calidad de las ideas y sentimientos, genio o pasión...

Se trata, pues, de explicar la génesis del espíritu para, conociendo sus leyes, sus recursos, sus juegos, poder trazar un plan adecuado, que respete su ritmo, que controle sus decisiones, que estimule y reprima su grandeza y su mezquindad. Esa es la única actitud científica reconocida en la filosofía ilustrada: considerar al espíritu, la conciencia, como un campo de fenómenos que hay que describir, extraer sus regularidades, escribir sus leyes para, con una racionalidad tecnológica, poder intervenir con eficacia cara a unos objetivos fijados.

No escasean los tratados sobre el «espíritu»⁷⁴. Era la tarea filosófica a la orden del día. Y poco a poco esa labor de pensar genéticamente el espíritu iba condensando dos niveles que no eran fáciles de ligar, que incluso podían aparecer como enfrentados. Uno era el nivel epistemológico, cuya formulación más abstracta estableciera Locke. Abí se trataba de explicar la génesis de las ideas, el juego interno del espíritu, sus leyes de movimiento (asociación) y su capacidad de representación, sus límites y sus riesgos. Aunque en este mismo análisis siempre se abría una ventana a lo psico-antropológico y a lo moral, especialmente Hume y Condillac establecían que la sensación, ese elemento que permitía una nueva ontología, que era origen y fundamento, junto a su dimensión gnoseológica tenía otra dimensión afectiva: conocimiento y deseo se daban en un mismo juego. La teoría del conocimiento llevaba, pues, a la teoría de la naturaleza humana.

El otro nivel sería dado por la sociología histórica. Aquí Montesquieu, con su *L'Esprit des lois* (1748) fijó un modelo. Para ver con claridad las cosas es necesario simplificarlas, con todos los riesgos que ello implique. En este sentido, *L'Esprit des Lois* debe ser liberado de sus contenidos positivos, como el lastre feudal de su teoría de la división de poderes, su respeto a la desigualdad social, etc. Porque, bajo la doctrina, hay un modelo de análisis que concreta una filosofía llamada a jugar un gran papel histórico. Efectivamente, *L'Esprit des lois* es el primer gran esfuerzo por pensar la necesidad en el proceso histórico del desarrollo

⁷⁴ Morelly había escrito un *Essai sur l'esprit humain* y un *Essai sur le coeur*. Fontenelle había escrito su *De la connaissance de l'esprit humain*. Aunque el concepto «esprit», como el de «nature», tuviera gran ambigüedad en el XVIII francés, puede decirse que «conocer el espíritu» es el tema más importante de la filosofía ilustrada.

social. En él se establece una concepción de la ley nueva, como producto de la historia, como efecto de unas causas que hay que buscar fuera de las ideas de los hombres, en las condiciones materiales de la vida ⁷⁵. Ciertamente, Helvétius se resistió a los contenidos doctrinales (demasiado condescendientes con el ancien régime); pero también se opuso a una nueva filosofía de la historia, como se ve no sólo en su *Lettre à Montesquieu* ⁷⁶ sino en sus anotaciones al margen del ejemplar que leyó ⁷⁷.

Bien mirado, ambas filosofías, el empirismo lockeano y la filosofía de la historia de Montesquieu ofrecen grandes dificultades para, desde ellas, justificar un programa de transformación social. En el fondo ambas tienden a poner un sujeto pasivo, un sujeto efecto de determinaciones exteriores; en el límite, tienden a destruir el sujeto, a convertirlo en objeto, o sea, lugar de la necesidad (y precisamente por eso puede ser conocida su ley, su orden, por eso puede ser objeto de la ciencia). En cambio, Helvétius se adhiere a la primera y se enfrenta a la segunda. Quizá la razón —aparte de que tal vez no tuviera suficiente consciencia de las implicaciones, cosa no extraña sino habitual en su época— sea que el empirismo puede ser liberado del materialismo, convertido en un sensualismo, como hicieron Hume y Condillac. De esta manera, la consciencia, lugar de los fenómenos sensibles, puede ser pensada como una región autónoma de la naturaleza que, si bien puede sufrir determinaciones, las recibe como una estructura organizada y con leyes propias. O sea, ya no es un puro efecto de determinaciones físicas, sino una región natural con su ley, con sus tendencias, con sus posibilidades (perfectibilidad)... Ahora bien, ¿por qué oponerse a Montesquieu? ¿No trataba Helvétius de, ignorando la determinación física o fisiológica, primar la determinación social? Podría pensarse que, si era éste su proyecto, Montesquieu no estaba lejos de sus posiciones al poner una cadena de determinaciones que va de lo físico-geográfico a lo económico-social, político, antropológico. Pero Helvétius no podía aceptar una cadena tan larga que, en el fondo, llevaba a la justificación de todo, legitimaba toda ley y toda injusticia. Helvétius necesitaba aislar lo socio-político lo mismo que necesitaba aislar la conciencia para, sin negar las determinaciones físico-geográficas o las físico-fisiológico-biológicas, no reconocerlas como pertinentes, reducirlas a indiferentes. Pues así, y sólo así, tiene sentido su proyecto.

Esos son los dos niveles de análisis que se están estableciendo. Y

⁷⁵ Ver Melvin Richter, *The Political Theory of Montesquieu*, Cambridge, U. P., 1977.

⁷⁶ Sobre la autenticidad de esta carta ver Smith, *Helvétius...*, ed. cit. El texto se encuentra en la edición Didot (reprint en Olms, cit.).

⁷⁷ *Notes d'Helvétius sur l'Esprit de Lois*, en Montesquieu, *Oeuvres complètes*. Paris, Didot, 1795, vol. I, pp. VII-VIII.

aunque pueda parecer que tienen objetos diferentes, en cuanto uno se centra en la consciencia y el otro más bien apunta a la génesis de la vida social, en realidad son confluyentes. Así, en Rousseau. Ya ha sido bien resaltado cómo en Rousseau, y especialmente en el segundo Discurso⁷⁸ aparecen dos planos de la descripción y la génesis de la consciencia, una especie de fenomenología del espíritu individual, y la génesis de lo social, un auténtico esbozo de «materialismo histórico». Y también se ha señalado cómo ambos planos van indisolublemente entrelazados, como aspectos de un mismo proceso, sin poder establecer con claridad un sentido de la determinación entre ambos.

Pero, al mismo tiempo, una tercera línea se está abriendo paso. El mecanicismo físico, al expandirse como modelo de inteligibilidad al campo de la vida, ofrece dificultades, deja ver sus límites⁷⁹. Y del mismo modo que Helvétius corta la cadena de determinación para aislar un campo, dotándolo de una cierta autonomía, aunque considerando su ley análoga a la del mundo físico, es decir, sin renunciar al modelo de inteligibilidad pero renunciando al reductivismo physicalista, hombres como Montesquieu y Diderot van trazando la «autonomía» del mundo vivo. Por tanto, no plantea el problema de la relación entre este plano de la vida, de la organización del cuerpo, de su funcionamiento, con el dominio de la consciencia que tiene su sede en él, pues Helvétius ha renunciado al dualismo cartesiano que Voltaire mantiene y Rousseau desentierra.

Roggerone⁸⁰ ha señalado, en el seno de la corriente ilustrada, una tendencia «antiluces», una línea materialista que asume los postulados mecanicistas y la teoría de que el hombre es producto de la organización y la educación y que, por tanto, mina la ilusión de que la razón rige la vida del hombre y de la sociedad y declara soberana a la naturaleza. Los trabajos de Roggerone son muy atractivos, aunque juega con un concepto tópico de «iluminismo»; no obstante, de lo que se trata es de ir aún más lejos, de penetrar en ese «contrailluminismo» e individualizar en su seno las diversas posiciones. En este sentido, y en línea con lo que acabamos de decir, un primer acercamiento a la individualización filosófica de Helvétius podría pasar por su relación con esos tres planos de análisis que confluyen en el «espíritu» y pasan por una teoría de la naturaleza

⁷⁸ Lo ha señalado insistentemente M. Ansart-Dourlen, *Dénaturation et violence dans la pensée de J.-J. Rousseau*. París, Klincksieck, 1975.

⁷⁹ Ver J. Roger, *Les sciences...*, ed. cit. También Butts-Davis (Eds.) *The methodological heritage of Newton*, Oxford, Basil Blackwell, 1970. Hemos tratado este tema en nuestro ensayo «La expansión del paradigma mecanicista y el desarrollo desigual y combinado de la ciencia», en *Geocrítica*, 15 (1979), Universidad de Barcelona.

⁸⁰ G. A. Roggerone, *Contrailluminismo. Saggio su La Mettrie ed Helvétius*. Lecce, Milella, 1975 (especialmente el vol. II).

humana. Para que tal análisis fuera eficaz, podría comenzar por centrar la reflexión en sus cualificados representantes: Locke, (Condillac, Hume), Montesquieu, Diderot (d'Holbach) y Rousseau. Helvétius conoció sus obras, escribió sobre ellos y, salvo Locke, fue amigo de todos ellos. Puede sorprender la ausencia de Fontenelle, su gran maestro, de Pascal, que tanto influyó en su idea del hábito como una segunda naturaleza, de Mandeville, que le inspiró buena parte de sus reflexiones sobre el lujo, de los fisiócratas, que están en la base de sus reflexiones económicas y, sobre todo, de Voltaire, con quien mantuvo una íntima amistad y una intensa correspondencia⁸¹. Ahora bien, si se trata de ir a la materia filosófica de la posición de Helvétius, estas relaciones son secundarias, o simplemente auxiliares.

Dados los límites de este trabajo reduciremos la reflexión a Rousseau y Diderot, junto con algunas indicaciones a Montesquieu y al empirismo. Además, en otra parte⁸² ya hemos demarcado la posición empirista de Helvétius y Condillac, su sensualismo, frente a un empirismo materialista, el de d'Holbach.

5. HELVÉTIUS Y ROUSSEAU FRENTE A FRENTE

El *De l'Esprit* debía irritar a Rousseau, y de hecho así ocurrió: su ejemplar del texto helvetiano quedó sembrado de notas críticas⁸³ que debían servir de base a una respuesta a fondo. En las *Lettres écrites de la montagne*⁸⁴ Rousseau cuenta su inmediata reacción ante la aparición del *De l'Esprit* («je résolu d'y attaquer les principes, que je trouvais dangereux») y su decisión de aplazarla («je jettai mes feuilles au feu») al tener noticia de que su autor era perseguido «jugeant qu'aucun devoir ne pouvait autoriser la bassesse de s'unir à la foule pour accabler un homme d'honneur opprimé». Era un deber oponerse al

⁸¹ A. Portigliolo («Helvétius da Cirey al 'De l'Esprit'» en *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 1970) ha estudiado minuciosamente la correspondencia mostrando la estrecha relación intelectual. Ver también G. A. Roggerone, «Fortuna e formazione del pensiero di Helvétius» en *Bolletino di Storia della Filosofia dell'Università di Lecce*, I (1973), p. 145-188.

⁸² En nuestra «Introducción» al *Sistema de la Naturaleza de D'Holbach* (Madrid, Editora Nacional) hemos dedicado un amplio espacio a la demarcación de d'Holbach respecto a Helvétius, acercando éste a Condillac.

⁸³ El ejemplar se encuentra en la *Bibliothèque Nationale* de París (Réserve, R. 895). La edición crítica de estas notas ha sido realizada por Pierre-Maurice Masson, «Rousseau contre Helvétius», en *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, T. XVIII (1911), pp. 104-113. Un extracto de las mismas, recogiendo lo más importante del contenido, se encuentra en las *Oeuvres Complètes* en Gallimard, tomo IV, p. 121 ss.

⁸⁴ En *Oeuvres complètes*, ed., cit., vol III, p. 693, nota 1.

texto de Helvétius, a sus principios; pero Rousseau no podía unirse a los censores, a los perseguidores. De hecho las *Lettres écrites de la montagne* son un texto de autodefensa contra esos mismos inquisidores.

Pero el deber quedará cumplido. La «Profesión de foi du Vicaire savoyard»⁸⁵, en el *Emile*, es toda una respuesta. Todo el *Emile* constituye la gran respuesta a Helvétius, así como el libro III de la *Nouvelle Héloïse*. Helvetius dará una réplica en el *De l'Homme*. Es decir, en el diálogo, en la confrontación, se generan las obras de uno y otro. Dos teorías de la moral, de la ciencia de la legislación, es decir, de la educación como tarea del legislador, se oponen y se disputan la hegemonía. Dos filosofías que coinciden en su función práctica (rechazo del orden institucional existente, que reacciona ejerciendo su poder sobre ellas) y en su talante revolucionario (que les lleva a oponerse a otra filosofía, la de Montesquieu, que aparece como conservadora, que parece incitar a la pasividad, que se pierde en los detalles del «gobierno» sin osar llegar radicalmente al fondo de la cuestión: la moral, la felicidad); dos filosofías que difieren en la alternativa y en los principios, al menos en algunos importantes.

En el *Discours sur l'Economie politique*⁸⁶, señala Rousseau su desinterés por «examiner sérieusement si les magistrats appartiennent au peuple ou le peuple aux magistrats, et si dans les affaires publiques on doit consulter le bien de l'état ou celui des chefs».

No quiere entrar en las formas de gobierno. Considera que lo esencial es distinguir entre economía pública, es decir, administración «populaire et tyrannique»: la primera se da cuando coinciden las voluntades del pueblo y la de los gobernantes; la segunda, cuando no es así⁸⁷. En su *Lettre à Montesquieu sur l'Esprit des Lois*⁸⁸ Helvétius dice no haber «jamás bien compris les subtiles distinctions sans cesse répétées sur les différentes formes de gouvernement. Je n'en connais que deux espèces: les bons et les mauvais: les bons qui sont encore à faire; les mauvais, dont tout l'art est, par différents moyens, de faire passer l'argent de la partie gouvernée dans la bourse de la partie gouvernante».

Ambos pasajes van contra *L'Esprit des Lois*. Ambos tienen el mismo talante, la misma posición radical. Ambos se enfrentan al orden positivo existente y a las teorías que no abordan el cambio estructural, que sólo

⁸⁵ En la edición crítica de P. M. Masson (París, 1914) se señalan con precisión los puntos de contacto entre Rousseau y el *De l'Esprit*.

⁸⁶ En *Oeuvres complètes*, ed. cit., p. 240 ss., en realidad en el artículo «économie politique» que publicó en *l'Encyclopédie*, vol. V. Hay que constatar que este trabajo parece más «ilustrado» que «rousseauiano». La inspiración de Diderot, o quizá las exigencias puestas por éste a Rousseau para admitir el texto, se hacen notar.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 247.

⁸⁸ En Helvétius, *Oeuvres complètes*. Hildesheim, Olms, 1967, vol. XIII-XIV, p. 69.

buscan mejorar el funcionamiento y que, a su pesar, legitiman los principios establecidos. Pero, bajo esas semejanzas, entre Helvétius y Rousseau hay una diferencia radical, de la que son conscientes y cuyo establecimiento ayudará a fijar la posición filosófica de nuestro autor.

Jean H. Bloch⁸⁹ ha subrayado aspectos importantes en este sentido. Para Bloch, Rousseau se habría comprometido en el Emilio con una difícil síntesis entre el dualismo cartesiano y la teoría sensualista del conocimiento. De hecho el mismo Rousseau señala en sus *Confessions*⁹⁰ su intento por conciliar a Locke, Malebranche, Leibniz, Descartes, etc. La síntesis es difícil, sin duda, pero Bloch acierta al situar ahí el problema. No hay razón para dudar que Rousseau ha asumido el sensualismo, al menos tras el excelente trabajo de P. D. Jimack⁹¹ en que muestra la presencia del *Essai sur l'origine des connaissances humaines* de Condillac. Rousseau fue muy amigo del abate Condillac, con quien se reunía un par de veces por semana en compañía de Diderot. La epistemología empirista era algo habitual. La educación que describe Rousseau en los dos primeros libros del *Emile* responde a ese ejercicio de los sentidos, de la experiencia sensible, a cuyo través se desarrolla la inteligencia. La «fenomenología de la conciencia», la aparición de las ideas y de las pasiones en el espíritu, el paso del yo al ego⁹² que nos ha descrito en el *Discurso segundo* está ligada a la vida social, a la experiencia, a las relaciones con la naturaleza y con el otro. La génesis que ofrece el sensualismo empirista cuadra bien con la filosofía de Rousseau.

Pero Rousseau se ha caracterizado, en todas sus primeras obras, por tomar posición antes de proveer las implicaciones, lo que le ha llevado a una constante necesidad de justificar sus intuiciones en una difícil reflexión no exenta de paradojas e inconsecuencias. Así, al leer el *De l'Esprit* y ver allí las consecuencias del sensualismo empirista, se ve obligado a distanciarse y reintroduce el dualismo. Si repasamos sus «Notes sur De l'Esprit» ese distanciamiento es constante y progresivo. Comienza distinguiendo las «*impressions purement organiques et locales*» de las «*impressions universelles qui affectent tout l'individu*», es decir, las «*simples sensations*» de los «*sentiments*», frente a la posición de

⁸⁹ J. H. Bloch, «Rousseau and Helvétius on innate and acquired traits: the final stages of the Rousseau-Helvétius controversy; en *Journal of the History of Ideas*, XI (1979).

⁹⁰ En O. C., ed. cit., I, 237.

⁹¹ P. D. Jimack, «La genèse et la rédaction de l'Emile» en *Studies on Voltaire and the 18th Century*, XIII (1960), p. 318 ss.

⁹² Ver P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris, P. U. F., p. 152, donde se matiza la tesis de que Rousseau piensa en el esquema del paso de un yo adherido al ser a un ego artificial, adscripción a lo universal-abstracto-social. O sea, del individualismo del amor de sí al egocentrismo del amor propio. Ver también B. Bacsko, *Rousseau solitude et communauté*, Paris, Mouton, 1974. Primera parte: «L'aliénation et le monde des apparences».

Helvétius de reducir a sensación, a sensibilidad, tanto la impresión física como el sentimiento, la memoria, el juicio... Rousseau establece la diferencia cualitativa entre estas operaciones del alma; Helvétius simplemente ve diferentes modalidades de una misma operación: sentir, percibir.

Rousseau va sistemáticamente matizando, desmarcándose de Helvétius. La memoria no es «*sensation continuée*», pues la sensación «*même affaiblie ne dure pas continuellement* (N. E., 1121)⁹³. Y «*ressouvenir*» no es «*sentir*»: sentir el objeto presente y sentir el objeto ausente son dos operaciones cuya diferencia merece ser bien examinada, Helvétius matiza poco, dice Rousseau. Sus razonamientos son sutilmente falaces. Tras afirmar que percibir y comparar son la misma cosa, dice Rousseau, se puede concluir que juzgar es sentir. «*La conclusion me parait claire, mais c'est de l'antécédent qu'il s'agit*» (N. E., 1122). Entre percibir y comparar, entre sentir y pensar, hay una diferencia no reducible a modalidad. Es la diferencia entre la mente pasiva y la mente activa, entre el sujeto que se deja escribir, grabar por el mundo y el sujeto capaz de apropiarse, de reconstruir conceptualmente el mundo.

Para Helvétius el juicio es percepción, «*appercevanse des ressemblances et des différences*». Para Helvétius el entendimiento sólo siente, graba, sufre los objetos y las diferencias y semejanzas entre objetos. Rousseau se distancia: percibir los objetos es sentir, pero percibir las relaciones entre objetos es ya juzgar. La diferencia no es algo positivo en el objeto; las relaciones no pertenecen al objeto, sino a la percepción. Por tanto, percibir la diferencia es una relación del espíritu consigo mismo, una reflexión, una actividad no reducible a sensación. Una cosa es sentir una diferencia y otra «*mesurer cette différence*». En la primera operación el espíritu es pasivo; en la otra, es activo (N. E. 1123).

Este es el tema de las Notes. Abí, en la radical reducción a sensación de todas las actividades del espíritu, ve Rousseau la clave de la filosofía helvetiana, el principio que la hace inaceptable en sus consecuencias aunque éstas estén trazadas con rigor. En esa reducción lo que está en juego es la libertad del sujeto. Si éste simplemente siente, con el sentido claramente empirista que «*sentir*» tiene en Helvétius, no es otra cosa que la tabula rasa, que un fondo sobre el cual el mundo escribe, refleja, imprime su ley. Esto es coherente con Helvétius. En su afán de mostrar que el hombre es el resultado de la educación, que el legislador fabrica al hombre, da forma a una naturaleza virgen, pone en ella su ley, su orden, debe radicalizar la pasividad del sujeto. Este es un

⁹³ Las referencias a las *Notes sur «De l'Esprit»* están hechas sobre la edición de la O. C. de Gallimard, vol. V. Citaremos N. E. seguido de la página.

cuerpo sin tendencia, sin hábitos (de ahí que insista en que la educación sólo es eficaz en la infancia y la juventud, cuando el joven aún no ha sido deformado por hábitos, cuando aún es maleable, generoso, sin adscripción a ninguna posición, sin subordinación a ningún interés, capaz de comprender sin prejuicios), pura potencialidad, radical maleabilidad, sobre la cual la ley, la educación, el orden social, la vida, irá escribiendo su forma, tejiendo hábitos, prejuicios, disposiciones, cualidades. El hombre es un resultado, un producto de ese orden social. En el ser del hombre (su ser histórico) se refleja, se puede leer, el ser de la sociedad: su miseria o grandeza no es otra que la de la ley que lo ha formado.

Lo curioso es que esta teoría de Helvétius no es esencialmente diferente (salvo, quizá, en el radicalismo) a la expuesta por Rousseau en sus primeras obras. El Discurso sobre el origen de la desigualdad es una magnífica descripción de la génesis de la conciencia en relación con las relaciones sociales y las condiciones de vida material. Y, para ir a lo más concreto, el Ensayo sobre la economía política, donde por primera vez Rousseau aborda el tema con sostenimiento, podría pasar por helvetiano al menos en la parte de la segunda regla de la economía⁹⁴. Rousseau, que define la virtud como la conformidad de las voluntades particulares a la voluntad general, considera como tarea principal del gobernante (junto a las reglas I de someterse a la ley y III de proveer la subsistencia al cuerpo social) la de hacer que las voluntades de los individuos se acerquen hasta identificarse con la voluntad general. Y eso quiere decir educación: conseguir que el ciudadano ame la ley, llegue a verla como su bien, consiga desearla, sentirla como la voz de su corazón, como su voz, su deber. Es la ley del deber, la única que garantiza la felicidad y la justicia social. El gobernante debe intervenir sobre el corazón de los ciudadanos, no sobre sus acciones (E. E. P., 252). Quien desafía los remordimientos, desafiará los suplicios; quien no es sensible al dolor del incumplimiento del deber, no lo será a unas sanciones menos seguras y más discontinuas; quien escapa a su conciencia, logrará escapar a la ley. «Dans une pareille situation l'on ajoute vainement édits sur édits, réglemens sur réglemens. Tout cela ne sert qu'à introduire d'autres abus sans corriger les premiers. Plus vous multipliez les lois, plus vous les rendez méprisables... (E. S. P., 253).

La idea, decíamos, es típicamente helvetiana. El legislador puede y debe educar al hombre, fabricar su espíritu, su sensibilidad, sus deseos, sus pasiones. Ciertamente, Rousseau no niega abiertamente la determinación natural; pero, al menos, acentúa fuertemente la determinación

⁹⁴ Las referencias del *Essai sur l'économie politique* las hacemos sobre la edición de las *Oeuvres complètes* de Gallimard, t. III.

social. «Ce n'est pas assez de dire aux citoyens, soyez bons; il faut leur apprendre à l'être.» (E. E. P., 254.) Incluso la importancia dada al amor a la patria [(«l'amour de la patrie est le plus efficace...», (E. E. P., 254)], en el programa educativo suena al texto helvetiano. Más aún, la comparación entre Sócrates y Catón (E. E. P., 255), la virtud del sabio frente a la del ciudadano virtuoso, la virtud que produce el propio bien frente a la virtud que produce el bien de los demás, no desentonaría incluida en el *De l'Esprit*. Rousseau, pues, otorga un peso importante a la educación, insiste en que el legislador es educador, es decir, que su tarea no es tanto hacer cumplir la ley mediante el control, la vigilancia y las sanciones de las acciones de los hombres, cuanto la de intervenir en su corazón, en su espíritu, a fin de que el hombre desee la ley, formando su voluntad, haciendo al individuo una concreción de la voluntad general.

Hay razones para pensar que Rousseau no era del todo consciente de las implicaciones de su filosofía. El estudio de John S. Spink sobre la primera redacción del *Emile*⁹⁵ ha puesto de relieve que cuando Rousseau redactó el primer manuscrito aún no había leído el *De l'Esprit*. Fue este contexto el que le advirtió del peligro de acentuar sólo la determinación social. Por ello, en la redacción definitiva, sin renunciar a algo tan básico de su pensamiento como un programa intensivo de perfeccionar los sentidos, tiene la necesidad de distanciarse de Helvétius. Para ello, hay dos salidas posibles, no exclusivas. Una, poner en su puesto la determinación orgánica. Esta opción, que será la de Diderot, no conviene a Rousseau. Por un lado, su formación científica en este terreno es más limitada. Además él ha tratado en sus dos primeros Discursos y en el Contrato Social de minimizar las diferencias de constitución física para acentuar la igualdad de la naturaleza. Por estas u otras razones, el hecho es que Rousseau opta por una alternativa que rompe con el movimiento enciclopedista: una cierta vuelta al dualismo.

Tanto Spink como Bloch coinciden en poner a Malebranche como base de esta opción, por ser este filósofo, más conocido e influyente en el XVIII de lo que suele imaginarse, quien estableciera la tesis de que la perfección de la mente es independiente de la perfección de los sentidos. Sea o no justificable esta influencia directa, lo cierto es que, frente a Helvétius, Rousseau empieza a distinguir «sentido» y «mente», «percepción» y «juicio». Helvétius no podía reconocer esa diferencia. La desigualdad de espíritu, o de entendimiento, le parece efecto de la desigualdad de atención que, a su vez, no es más que el efecto del interés,

⁹⁵ Ver el trabajo de Spink, «Introduction», *Emile (Manuscrit Faure)* y el texto en la edic. de Gallimard citada, tomo. IV.

principio helvetiano fundamental en su filosofía. Y como la sensibilidad la poseen todos, y en cantidad suficiente para que, bien educada, cada hombre pueda acceder al espíritu, todas las diferencias quedan como no significativas.

En rigor, Rousseau no necesitaba recurrir al dualismo, a no ser por desplazamiento ideológico o por no ver otra salida, que existía, desde el sensualismo. Rousseau podría haber insistido sobre la dependencia del entendimiento respecto a los sentidos, sin necesidad de la reducción, manteniendo la diferencia cualitativa, como ha señalado A. Schinz ⁹⁶. Pero, de hecho, optó por la recuperación de un alma que, si era pasiva en la sensación, no lo era en el sentimiento ni en el juicio. En el *De l'Homme Helvétius* atacará esa vuelta a las ideas innatas que supone el «sentimiento» en Rousseau y la falta de sentido de la libertad en el juicio.

Aunque ya en el Discurso sobre el origen de la desigualdad, introdujo Rousseau el tema de la perfectibilidad en el hombre, distinguiéndolo del gato y de la paloma que, ante la fruta y la carne, respectivamente, mueren impotentes para sobrevivir, escuchando la voz de la naturaleza que traza el límite de las condiciones de vida, también en el mismo texto, e incluso antes, en el Discurso sobre las ciencias y las artes, Rousseau sentó esos dos o tres rasgos positivos que constituyen la naturaleza humana como esencia eterna. Sin entrar en el tema de la «naturaleza humana», el más problemático y decisivo de Rousseau, podemos decir, para lo que aquí nos interesa, que Rousseau ha jugado siempre con un concepto de naturaleza elaborado a base de unos rasgos positivos mínimos y una zona de indefinición. Esos rasgos positivos, fundamentalmente el deseo de sobrevivir, el amor a la felicidad y la piedad (aunque a veces, cuando habla el buen salvaje, añade otros como la autosuficiencia, la inmediatez de la relación con la naturaleza, etc., éstos deben considerarse a otro nivel) son eternos, constantes y marcan a la vez los límites a la imaginación que, por ausencia de experiencia y de historia, debe diseñar en la ficción el «estado de naturaleza», y el canon desde donde valorar y medir la historia como desnaturalización. Es de sobra conocida esta idea rousseauiana, que le permite cierta esperanza, de que cuando el hombre logra salirse de la dinámica del comercio, de la alienación, de la máscara, de la cortesía, del deseo de poder, de la necesidad de ser reconocido...; cuando logran un alto en su carrera, un momento de soledad, de sinceridad, la voz del corazón le permite sentirse como sujeto de piedad y de deber, le advierte que, oculta y

⁹⁶ A. Schinz, «La profession de foi du Vicaire Savoyard et le livre De l'Esprit», en *Revue d'Histoire Littéraire de la France* 17 (1910), pp. 225-261.

sometida, su naturaleza sigue siendo, sobrevive, como la estatua de Glauco, desfigurada por el tiempo, sigue siendo la estatua de Glauco.

Pero, junto a este elemento constante, inalterable, está la perfectibilidad, que también pertenece a la naturaleza humana y que permite pensar el proceso histórico del hombre. Y permite pensarlo, por un lado, como respuesta, adecuación o efecto a las determinaciones del medio físico y social; por otro lado, permite pensarlo como progreso, como actualización de potencias. Pero ese proceso no es necesariamente degeneración. Sólo lo es en la medida que oculte y sojuzgue a aquellos rasgos positivos de la naturaleza humana señalados, cosa que ha ocurrido de hecho. Pero cabe pensar, soñar, un desarrollo, una actualización de esas potencias indefinidas que incluye la perfectibilidad, conforme a la naturaleza. Lo que supone Rousseau es que el riesgo es mucho y, puesto que en el proceso sólo pocos sabios se salvan del error y la alienación, más vale la ignorancia que el peligro de las ciencias.

Como decimos, sin entrar en detalles, estos dos tipos de factores nos dan las claves de Rousseau. La perfectibilidad es la puerta abierta a la hegemonía de la determinación social: en Helvétius el hombre sería sólo ser perfectible. La «sensibilidad» de la cual todo hombre está suficientemente dotado, y puesto que todas las formas del espíritu se reducen a ella, constituye la posibilidad indefinida de perfección. Pero en Rousseau siempre ha estado presente, en su idea de la naturaleza humana, en unos contenidos positivos constitutivos, de alguna forma «innatos». Y, de ellos, el más importante, en cuanto específico a Rousseau, es el sentimiento, pues los otros, tendencia a la sobrevivencia, deseo de felicidad, son comunes a Hobbes, a Spinoza, a Helvétius, etc.; pero éstos no especifican al hombre, sino que son comunes al ser vivo. Claro que hay ciertos sentimientos que son efectos históricos, pero para Rousseau este tipo caería en el campo de las pasiones y en ese terreno no se diferencia de Helvétius. En boca del vicario Saboyano pone enseguida estas palabras: «On nous dit que la conscience est l'ouvrage des préjugés; cependant je sais par mon expérience qu'elle s'obstine à suivre l'ordre de la nature contre toutes les lois des hommes» (E. IV, 566). La naturaleza humana se resiste a la determinación. Puede ser su víctima, pero la conciencia se reconocerá vencida, reconocerá su culpa, sufrirá el remordimiento. La conciencia, pues, es sujeto esencialmente libre, aunque en su existencia se vea afectada y ceda a la pasión.

Por eso no puede mantenerse la duda: la conciencia necesita saber, o al menos creer. Los escépticos «ou n'existent pas, ou sont les plus malheureux des hommes» (E. IV, 568). La duda es un estado demasiado détermine mes jugements? S'ils sont entraînés, forcés par les impressions «Mais que suis-je? Quel droit ai-je de juger les choses, et qu'est-ce qui

détermine mes jugements? S'ils sont entraînés, forcés par les impressions que je reçois, je me fatigue en vain à ces recherches, elles ne se feront point, ou se feront d'elles mêmes, sans que je me mêle de les diriger» (E. IV, 570).

Que existo, y que tengo sentidos por los cuales soy afectado, es la primera verdad que se me impone si me miro a mí mismo. Pero «ai-je un sentiment propre de mon existence, ou ne la sens-je que par mes sensations?» (E, IV, 571). Esta es la primera duda, el primer problema. El diálogo es con Helvétius. Si estoy afectado, dice Rousseau, continuamente por sensaciones directas o rememoradas, ¿cómo puedo saber si el sentimiento de moi es algo fuera de las sensaciones, independiente de ellas? La reflexión de Rousseau es clara, ceñida y es más rápido recogerla que parafrasearla:

Mes sensations se passent en moi, puisqu'elles me font sentir mon existence, mais leur cause m'est étrangère, puisqu'elles m'affectent malgré que j'en aye, el qu'il ne dépende de moi ni de les produire, ni de les anéantir. Je conçois donc clairement que ma sensation qui est moi, et sa cause ou son objet qui est hors de moi, ne sont pas la même chose.

Ainsi non-seulement j'existe, mais il existe d'autres êtres, à savoir les objets de mes sensations, et quand ces objets ne seroient que des idées, toujours est-il vrai que ces idées ne sont pas moi.

Or, tout ce que je sens hors de moi et qui agit sur mes sens, je l'appelle matière, et toutes les portions de matière que je conçois réunies en êtres individuels, je les appelle des corps. Ainsi toutes les disputes des idéalistes et des matérialistes ne signifient rien pour moi. Leurs distinctions sur l'apparence et la réalité des corps sont des chimères.

Me voici déjà tout aussi sûr de l'existence de l'univers que de la mienne. Ensuite, je réfléchis sur les objets de mes sensations, et trouvant en moi la faculté de les comparer, je me sens doué d'une force active que je ne savois pas avoir auparavant.

Appercevoir, c'est sentir; comparer, c'est juger: juger et sentir ce ne sont pas la même chose. Par la sensation, les objets s'offrent à moi séparés, isolés, tels qu'ils sont dans la nature; par la comparaison, je les remue, je les transporte, pour ainsi dire, je les pose l'un sur l'autre pour prononcer sur leur différence ou sur leur similitude, et généralement sur tous leurs rapports. Selon moi la faculté distinctive de l'être actif ou intelligent est de pouvoir donner un sens à ce mot *est*. Je cherche en vain dans l'être purement sensitif cette force intelligente qui superpose et puis qui prononce, je ne la saurois voir dans la nature. Cet être passif sentira chaque objet séparément, ou même il sentira l'objet total formé des deux, mais n'ayant aucune force pour les replier l'un sur l'autre, il ne les comparera jamais, il ne les jugera point.

Voir deux objets à la fois ce n'est pas voir leurs rapports, ni juger de leurs différences; appercevoir plusieurs objets les uns hors des autres n'est pas les nombrer. Je puis avoir au même instant l'idée d'un grand bâton et d'un petit bâton sans les comparer, sans juger que l'un est plus petit que l'autre, comme je puis voir à la fois ma main entière sans faire le compte de mes doigts. Ces idées comparatives, *plus grand, plus petit*, de même que les idées numériques d'un, de deux, etc. ne sont certainement pas des sensations, quoique mon esprit ne les produise qu'à l'occasion de mes sensations.

On nous dit que l'être sensitif distingue les sensations les unes des autres par les différences qu'ont entre elles ces mêmes sensations: ceci

demanda explicación. Cuando las sensaciones son diferentes, el ser sensitivo las distingue por sus diferencias: cuando ellas son semejantes, él las distingue porque él siente las unas fuera de las otras. De otro modo, ¿cómo, en una sensación simultánea, distinguiría él dos objetos iguales? Él debería necesariamente confundir esos dos objetos y los tomaría por el mismo, sobre todo en un sistema en el que se pretende que las sensaciones representativas de lo extendido no son puntos extendidos.

Cuando las dos sensaciones a comparar son percibidas, su impresión es hecha, cada objeto es sentido, los dos son sentidos, pero su relación no es sentida para eso. Si el juicio de ese relación no era que una sensación era me venía únicamente de lo objeto, mis juicios no me engañarían jamás, porque él nunca es falso que yo siento lo que yo siento. (E. IV, 571-2).

Rousseau encuentra así una fuerza activa. Que se llame como se quiera «atención, meditación, reflexión...». Lo importante es que «ella está en mí y no en las cosas» (E. IV, 573) que la produce el hombre con ocasión de las impresiones que causan en él los objetos. Y por ello «Yo no soy por lo tanto simplemente un ser sensitivo y pasivo, sino un ser activo e inteligente» (E. IV, 573).

El texto de la «profesión de fe» es, como corresponde al objetivo, una condensada exposición de la filosofía de Rousseau, muchas veces analizado. Resumirlo es, por lo tanto, difícil. Ahora bien, tomado desde nuestra perspectiva de individualizar a Helvétius, y sin pretensiones de un estudio exhaustivo, conviene destacar cómo Rousseau va afirmando una subjetividad que, reconociéndose afectada, no se reconoce efecto. Para ello hay que sustantivarla, dotarla de autonomía, sacarla de la cadena natural para ponerla en la naturaleza, como ser frente a otros seres luchando por la vida, por el reconocimiento⁹⁷; es decir, ponerla como fuerza, centro de actividad, o sea, como causa. Esto podría hacerse en el marco de las ciencias de la vida, como hizo magistralmente d'Holbach para quien la naturaleza es el efecto, el conjunto de las relaciones entre seres, y no los seres efectos o modos de la naturaleza. La autonomía de lo viviente, su resistencia a ser entendido en el orden mecánico geométrico, estaba a la orden del día⁹⁸. Pero Rousseau optó por ver la libertad del hombre en una conciencia que reproducía el dualismo de las sustancias y, en definitiva, reintroducía cierto espiritualismo.

Helvétius queda así perfilado frente a Rousseau. Pero convendría no caer en el tópico de ver en él la ejemplificación del materialismo mecanicista geométrico cartesiano. Tal filosofía puede ser la de La Mettrie, pero

⁹⁷ De ahí que se haya visto en Rousseau cierta semejanza con la dialéctica entre el amo y el esclavo de Hegel. Ver M. Ansart-Dourlen, *op. cit.*, 39 ss. La tesis ya la había mantenido Burgelin, *op. cit.*, y H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*. París, Vrin, 1970.

⁹⁸ J. Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle*. París, A. Colin, 1963.

no la de nuestro autor, quien sólo pretendía aislar lo social y establecer ahí el juego de determinaciones. Juego que, al menos en el propósito, era circular (si no dialéctico), en cuanto diseña las relaciones entre los distintos estamentos sociales, entre la conciencia, las costumbres, la ley, etc. Si Rousseau siempre acapara el encanto de la individualidad que se afirma libre, causa, señor, desafiando la sumisión, la subordinación, el sufrimiento, Helvétius merece que se le otorgue la agudeza con la que vio cómo el hombre es un producto social, cómo en su miseria y su virtud se lee, reflejada, la injusticia y la racionalidad del orden socio-político.

6. HELVÉTIUS ANTE DIDEROT

En la primavera de 1773 se publicaba en las prensas de Marc-Michel Rey en la Haya *De l'Homme*, obra póstuma de Helvétius. El mes de junio llegaba Diderot a Holanda, de paso para Rusia y se alojaba en casa de los príncipes Galitzin, protectores de los filósofos y que estaban llevando a cabo la difusión del *De l'Homme* helvetiano, dedicado a Catalina; además, mantuvo contactos con su amigo Rey cara a preparar una edición de su propia obra. Rey y los Galitzin fueron la ocasión, si es que ésta era necesaria, para que Diderot prestara su atención al *De l'Homme*. En carta de Mme d'Épinay⁹⁹ dice haber leído tres veces el texto helvetiano y señala que este «*excellent ouvrage plein de réflexions fines*» está a su vez lleno de inconsecuencias.

No es extraño que Diderot cogiera la pluma para medir, valorar, someter a la prueba de la coherencia y de la experiencia, decir sus efectos prácticos, trazar el perfil de la idea y la imagen del autor... Este era su oficio y, tratándose de Helvétius, antiguo compañero y que tanto revuelo armó con su *De l'Esprit*, no podía ser de otro modo. Pero, como señala P. Vernière¹⁰⁰, lo significativo es que ahora Diderot no hace un simple artículo o notas al estilo de las redactadas para la *Correspondance Littéraire*, ni uno de sus marginalia de los que ha llenado su obra; en este caso se trata de «*un véritable dialogue qu'il instaurait par de là la mort avec le châtelain de Voré*».

Cuando el *De l'Esprit*, ya cogió Diderot la pluma para, con rapidez, trazar los límites, tomar el pulso a la filosofía helvetiana. Pero sus

⁹⁹ Del 22 de julio de 1773. En *Correspondance inédite*, Paris, N. R. F., 1931, t. 2, p. 215.

¹⁰⁰ En «Introduction» a *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius, intitulé l'Homme*, en O. Pb., Paris, Garnier, 1964, p. 557 y ss. Las referencias a la obra de Diderot las haremos sobre esta edición, con la indicación R seguida de la página.

Réflexions sur le livre «De l'Esprit»¹⁰¹ son unas notas de urgencia que si bien ya apuntan la diferencia no constituyen un texto suficiente para una demarcación seria entre ambos. Además, como la Réfutation al De l'Homme recoge las tesis de las Réflexions podemos considerar aquéllas como el proceso a Helvétius.

Lamentablemente, en este caso no contamos con la respuesta de Helvétius. No obstante, Diderot nos permite ver, en su distanciamiento, el perfil de la posición helvetiana o una cara de su figura. Y es importante porque, como en el caso de Rousseau, no se trata de la tosca diferencia respecto a una filosofía tradicional que, con ser clara y ancha o quizá por ello, nos ayuda poco a individualizar a Helvétius. Por el contrario, se trata de dos filosofías «materialistas», de dos posiciones dentro de ese «contrailluminismo» que sugiere Roggerone.

Sobre el materialismo de Diderot no se ha dicho la última palabra¹⁰² y quizá sean textos como éste de la Réfutation los que mejor ayudan a establecer una posición. Porque también para Diderot el comentario al De l'Homme suponía una tarea esencial. Se enfrentaba a un texto vigoroso, de fuerte trabazón, que desde la sensación reconstruía al hombre y su comportamiento mediante un rígido mecanicismo asociacionista. Se trataba de un texto de familia, que se movía en un marco ideológico y conceptual compartido, que partía de una filosofía común que daba unidad a sus lenguajes. Pero esa filosofía común, que posibilitaba la identificación ideológica y la amistad, que permitía los debates, los diálogos, las matizaciones, los progresos, cuando quedaba fijada en el texto mostraba su insuficiencia. En el diálogo del salón, del café, de las sociedades, e incluso en las intervenciones sobre cuestiones culturales y políticas, en el poema o en la comedia, en el panfleto o en la opereta, esa filosofía común de fondo sirve para demarcar los campos en la république des lettres; pero cuando se trata de un texto sistemático, cuando esa filosofía común sale de la nebulosa que le permite su aceptación generalizada para fijarse en formulaciones precisas, cuando pasa de lo tácito a lo explícito, la identificación se rompe en mil pedazos. Diderot no puede aceptar por escrito la filosofía de Helvétius. Cuando los supuestos se precisan la unidad de principios se quiebra: es la hora de la intransigencia, del rigor, de la precisión. Helvétius ha considerado la organización de los cuerpos como idénticos y, desde este postulado.

¹⁰¹ En *Oeuvres complètes de Diderot*, París, Assézat, t. II.

¹⁰² Sobre el materialismo de Diderot puede verse H. Dieckmann, *Cinq leçons sur Diderot*, Ginebra, Droz, 1959; Lester G. Crocker, *Diderot's Chaotic Order*, Princeton U. P., 1974; Max Wartofsky, «Diderot and the Development of materialist Monism» en *Diderot Studies*, II, Syracuse U. P., 1952; Ursula Winter, *Der materialismus bei Diderot*, Ginebra, Droz, 1972; A. Vartanian, *Diderot and Descartes*, Princeton U. P., 1953; Maurice Got, «Sur le matérialisme de Diderot», en *Reveu de Synthèse*, Avril-Dic, 1962, pp. 135-164.

podía cargar en el haber del hábito y de la educación las diferencias de espíritu. Y esto a Diderot, formado en las ciencias de la vida, bien documentado de la especificidad de lo vivo, le parece inaceptable.

Paul Vernière destaca las características del Diderot psicólogo y novelista, que le darían una especial sensibilidad para distinguir lo humano, para resistirse a la automatización cartesiana que Helvétius hace del hombre real. Otros han destacado la contradicción de Diderot, oscilando siempre entre un materialismo, que suponen necesariamente mecanicista, y un humanismo real¹⁰³. Pero quizá sea más fecundo esforzarse en formular el materialismo de nuevo tipo que, sea imprecisamente, trata de diseñar Diderot. Y, para lo que aquí nos interesa, ver desde él a Helvétius, al materialismo de Helvétius, que tampoco deja reducirse al cartesianismo, ni al de La Mettrie, ni al de d'Holbach...

A Diderot no le parece «rigurosamente verdadera» la tesis central de Helvétius de que «sentir c'est juger». Juzgar supone comparar ideas y «la difficulté consiste à savoir comment se fait cette comparaison, car elle suppose deux idées présentes» (R, 563). Diderot no acostumbra a criticar una filosofía desde otra; su técnica es someterla a las pruebas de su coherencia y de su adecuación a lo que las ciencias o la observación presentan como verosímil. «Le stupide sent, mais peut-être ne juge-t-il pas» (R, 563) y ¿cómo puede explicarse en el marco helvetiano la presencia simultánea de dos ideas para que puedan ser comparadas? Y, si no pueden estar presentes, ¿cómo compararlas? Helvétius ha ido muy rápido en la formulación de su empirismo: su reduccionismo ha sido precipitado. Y precipitado es su salto de la sensibilidad física al amor, a la felicidad y de aquí, sucesivamente, al interés, a la tentación (R, 564). La cadena de causas-efectos es rígida: «J'existe, j'existe sous cette forme; je sens, je juge; je veux être heureux parce que je sens; j'ai intérêt à comparer mes idées, puisque je veux être heureux. Quelle utilité retirerai-je d'une enfilade de conséquences qui conviennent également au chien, à la belette, à l'huître, au dromadaire? Si Jean-Jacques nie ce syllogisme, il a tort; s'il le trouve frivole, il pourrait bien avoir raison. «Descartes avait dit: 'Je pense, donc j'existe.'

«Helvétius veut qu'on dise: 'Je sens, donc je veux sentir agréablement.

«J'aime mieux Hobbes qui prétend que pour tirer une conséquence qui menât à quelque chose, il fallait dire: 'Je sens, je pense, je juge, donc une portion de matière organisée comme moi peut sentir, penser et

¹⁰³ Ver. J. Thomas, *L'Humanisme de Diderot*. Paris, Les Belles Lettres, 1938; L. G. Crocker, *Two Diderot Studies*. Baltimore, John Hopkins Press, 1952; A. Vartanian, «From deist to atheist» en *Diderot Studies*, Syracuse U. P., 1949. Y el interesante libro de Cassini, *Diderot philosophe*, ed. cit.

juger.» (R, 564). Diderot ha visto bien el problema: si Helvétius quiere acabar con el dualismo cartesiano, acepta el reto; pero tal cosa no tiene por qué pasar por la anulación de las diferencias, entre las facultades del hombre, entre sus funciones (que, en rigor, borran su especificidad en el seno de lo vivo). La superación del dualismo no exige reducir el pensamiento a sensación, el hombre a bruto; tal superación es compatible con la diferenciación de funciones de la 'materia'. No es, pues, necesaria. Y, además, tal opción no parece respetar los hechos: reducir la vida del espíritu a la sensibilidad es confundir la unidad de sustancia con unidad en función. Esta es la inversión del error cartesiano, que le llevó a distinguir dos sustancias para pensar la posibilidad de dos funciones, movimiento y pensamiento, reconocidas.

La formación científica de Diderot se hace notar. Pero, sobre todo, su talante: «Il faut que les notions de matière, d'organisation, de mouvement, de chaleur, de chair, de sensibilité et de vie soient encore bien incomplètes (R, 566). E incluso señala cómo la «sensibilité générale des molécules de la matière n'est qu'une supposition». La prudencia en las hipótesis, viene a decir Diderot, es el primer mandamiento del científico. Helvétius ha sido imprudente y, optando por la hipótesis reduccionista, consigue un sistema cómodo, coherente, pero que no resiste la realidad.

Lo mismo pasa con la tesis helvetiana de que el placer y el dolor son los únicos principios de la acción humana. «J'en conviens; et cet ouvrage est rempli d'une infinité de maximes et d'observations auxquelles je dirais également, j'en conviens, mais ajouterai-je, je nie la conséquence» (R, 567-568). Diderot no admite la rigidez de la correlación, la confusión de las condiciones necesarias con las causas en sentido determinante: «il faut un pistolet pour faire sauter la cervelle; donc je fais sauter la cervelle parce que j'ai un pistolet» (R, 568). Entre el deseo de placer y de dolor y la acción humana hay un grueso tejido de mediaciones. En última instancia, en ciencia cuentan las causas próximas.

Hay un principio que, según Diderot, Helvétius ha olvidado: la especificidad de la organización del cuerpo humano (R, 570). Si se elimina esta especificidad se desnaturaliza al hombre como se desnaturaliza al pez si se reduce su facultad de nadar, o al pájaro la de volar. Diderot comenta que él reconoce la determinación de las condiciones de vida «qui le sait mieux que moi? C'est la raison pour laquelle pendant environ trente ans de suite, contre mon goût, j'ai fait l'Encyclopédie et n'ai fait que deux pièces de théâtre.» (R. 570-1). Pero ello no anula la diferencia natural de temperamento, carácter, aptitudes naturales...

Y éste es un punto importante. A medida que se acentúe esta determinación natural se infravalora la determinación social y, por tanto, se diluye la fuerza de la razón para elevarse contra la desigual-

dad social, para generar la esperanza. Helvétius tiende a poner toda la determinación como efecto de lo social. Para ello ha de igualar la organización natural, nivelarla, suponerle un fondo inactivo, pasivo, equivalente, como dotado de potencia de bienes abundante. De este modo, la esfera del espíritu, desde el carácter a la conciencia, aparece como una segregación de ella por activación de la determinación social; al ser la organización de análoga y suficiente riqueza potencial en todos los hombres, el espíritu en cada uno es simple efecto de lo social.

Visto desde hoy, Diderot tenía razón, pues apuntaba a la doble determinación, a dar a cada uno lo suyo, a distinguir diferencia de ciclos (largo y corto) e incluso su relación dialéctica. Si bien, ante Helvétius, radicaliza la presencia de la determinación natural, al ironizar con esa especie de «filosofía del gato», éste, tras la caída del tejado, razona sobre los motivos que le volverían a hacerle subir; no encontrando ninguno jura no hacer lo innecesario y peligroso. Pero, acabada la reflexión, ignorando sus propósitos, la fuerza de la naturaleza le lleva de nuevo a las escaleras. Diderot tenía razón en reivindicar para la organización natural su parte; pero Helvétius también, al acentuar la tesis del hombre efecto de la «educación», es decir, de la organización social. Lo difícil es establecer el punto dialéctico, que sólo puede expresarse como deseo; en la realidad siempre hay desplazamientos y es igual que hoy, a distancia, digamos que Helvétius se fue al extremo condicionado por la realidad sociohistórica o por su temperamento, o psicología. También nosotros desplazaríamos la determinación, a no ser que, simplemente, la formuláramos vagamente, reconociendo la presencia y combinación de los dos factores. El punto dialéctico no es formulable: es sólo una idea rectora.

En Helvétius hay una inconsecuencia, dice Diderot, en cuanto que para distinguir entre el hombre y el animal usa la diferencia en la organización (cosa que permite a Diderot ironizar finamente al decir: «En sorte que si vous allongez les oreilles d'un docteur de la Sorbonne, que vous le couvriez de poil et que vous tapissiez sa narine d'une grande membrane pituitaire, au lieu d'éventer un hérétique, il poursuivra une lièvre; ce sera un chien» (R, 582), mientras que se la niega en absoluto para diferenciar a los hombres. Pero Diderot no siempre juega limpio. Aprovecha la controversia para tocar un tema muy querido de los iluministas y que toca de lleno al De l'Esprit: el genio. ¿Puede éste ser reducido a la educación? En el XVIII el genio es visto como algo propio, como propiedad, en absoluto deudor del aprendizaje. Pero reducirlo a determinación natural —los círculos materialistas no tenían el recurso de los voltairianos dualistas que podían atribuirlo al alma— no era fácil en tanto que no era hereditario, o sea, no era algo fijado a las

leyes de reproducción de la naturaleza. En rigor era, como lo monstruoso, un error, una desviación de la ley, accidental, contingente, como los mulos, aunque socialmente legitimado. Helvétius, al insistir en la determinación social del genio y en el carácter relativo de su contenido, abre una perspectiva fecunda que Diderot no quiso recoger.

Pasando al capítulo VII, donde se resume la Réfutation, podemos detectar perfectamente las diferencias. «Dans presque tous les raisonnements de l'auteur, les prémisses son vrais et les conséquences sont fausses, mais les prémisses son pleines de finesse et de sagacité» (R, 600). Diderot fue un intelectual honesto y es consciente de que se encuentra ante una filosofía compleja. Aunque no le satisface el razonamiento de Helvétius, ve su fuerza. En el fondo, aprovechando sus premisas y corrigiendo sus inferencias saldría un texto brillante y persuasivo. Pero ¿qué corrección? La prudencia en la generalización: basta con restringir las pretensiones, con moderar la conclusión «qui ne pèche communément que par trop de généralité. Il ne s'agit que de la restreindre.» (R, 600).

Y así resume Diderot su fricción y, de paso, la de Helvétius, en un texto del que no nos resistimos a citar un largo fragmento (R, 600).

Il dit: L'éducation fait tout. *Dites:* L'éducation fait beaucoup.

Il dit: L'organisation ne fait rien. *Dites:* L'organisation fait moins qu'on ne pense.

Il dit: Nos peines et nos plaisirs se résolvent toujours en peines et plaisirs sensuels. *Dites:* Assez souvent.

Il dit: Tous ceux qui entendent une vérité l'auraient pu découvrir. *Dites:* Quelques-uns.

Il dit: Il n'y a aucune vérité qui ne puisse être mise à la portée de tout le monde. *Dites:* Il y en a peu.

Il dit: L'intérêt supplée parfaitement au défaut de l'organisation. *Dites:* Plus ou moins, selon le défaut.

Il dit: Le hasard fait les hommes de génie. *Dites:* Il les place dans des circonstances heureuses.

Il dit: Il n'y a rien dont on ne vienne à bout avec de la contention d'esprit et du travail. *Dites:* On vient à bout de beaucoup de choses.

Il dit: L'instruction est la source unique de la différence entre les esprits. *Dites:* C'est une des principales.

Il dit: On ne fait rien d'un homme qu'on ne puisse faire d'un autre. *Dites:* Cela me semble quelquefois.

Il dit: L'influence du climat est nulle sur les esprits. *Dites:* On lui accorde trop.

Il dit: C'est la législation, le gouvernement qui rendent seuls un peuple stupide ou éclairé. *Dites:* Je l'accorde de la masse; mais il y eut un Sâadi, de grands médecins, sous les califes.

Il dit: Le caractère dépend entièrement des circonstances. *Dites:* Je crois qu'elles le modifient.

Il dit: On fait à l'homme le tempérament qu'on lui veut; et quel que soit celui qu'il a reçu de la nature, il n'en a ni plus ni moins d'aptitude ou génie. *Dites:* Le tempérament n'est pas toujours un obstacle invincible aux progrès de l'esprit.

Il dit: Les femmes son susceptibles de la même éducation que les hommes. *Dites:* On pourrait élever mieux qu'on ne fait.

Il dit: Tout ce qui émane de l'homme se résout, en dernière analyse, à de la sensibilité physique. *Dites:* Comme condition, mais non comme motif.

Il dit: Il ne coûte souvent plus pour entendre une démonstration que pour trouver une vérité. *Dites:* Mais cela ne prouve point l'égalité du génie.

Il dit: Tous les hommes communément bien organisés sont également propres à tout. *Dites:* A beaucoup de choses.

Il dit: L'échelle prétendue qui sépare les esprits est une chimère. *Dites:* Elle est peut-être moins longue qu'on ne l'imagine.

De este fragmento se saca una firme conclusión: la diferencia entre Helvétius y Diderot está en que el primero hace un sistema, y todo sistema fuerza a la generalización, a la reducción, a la simplicidad y Diderot, que conoce la necesidad y la ley de la teoría, se decide por renunciar a toda fijeza de las hipótesis, para, en su sucesión, dar cabida a la vida, a la experiencia. Para Helvétius el saber es un tratado, porque la realidad es legible al ser materia donde está escrita la ley; para Diderot el saber es lectura (acción de leer) porque la realidad es escritura (acción de escribir), porque la vida no es efecto de la ley sino proceso de instauración de la ley. Helvétius opta por la paz que da la creencia de poder llegar a poseer el saber; Diderot se aventura a su filosofía insatisfecha. Por ello puede decir que «Pour tout lecteur impartial et sensé, avec ses défauts le livre d'Helvétius sera excellent» (R, 602). Y confiesa que si al leer el manuscrito del De l'Homme lo consideró simplemente audaz, cambió de opinión al releerlo. Y puede decir: j'en recommande la lecture à mes compatriotes, mais surtout aux chefs de l'Etat, afin qu'ils connaissent une fois toute l'influence d'une bonne législation sur l'éclat et la félicité de l'empire, et la nécessité d'une meilleure éducation publique» (R. 603). Y lo recomienda a los padres, para que no se desesperen ante sus hijos; a los autores, a los hombres de talento, a los necios. Y, junto a los mejores elogios, puede decir de él que «Et ainsi de toutes ses assertions, aucune qui soit ou absolument vraie ou absolument fausse» (R, 602).

7. HELVÉTIUS FRENTE A MONTESQUIEU

De la relación Rousseau-Helvétius tenemos réplicas y contrarréplicas; de la relación Helvétius-Diderot, sólo las réplicas de éste; de la relación Helvétius-Montesquieu, sólo sus cartas y sus notas. Documentos escasos y, además, cuestionados en su mayor parte. Efectivamente, el texto clave usado por la historiografía para fijar la diferencia entre Helvétius y Montesquieu son las famosas cartas de nuestro autor, conocidas como

Lettres sur l'Esprit des Lois ¹⁰⁴, que en las últimas décadas han sido cuestionadas en su autenticidad por muchos estudiosos ¹⁰⁵. Por otro lado, las anotaciones al margen de L'Esprit des Lois que hizo Helvétius, que fueron publicadas por Laroche bajo el título de Examen critique de l'Esprit des Lois par l'auteur de l'Esprit, en la edición de Didot de las Oeuvres de Montesquieu (1975), a las que tanto Laroche como Guy Besse ¹⁰⁶ conceden mucha importancia, y las cuales permiten la tesis de que si las Lettres no fueron de la mano de Helvétius reflejan bien la posición helvetiana ¹⁰⁷, también son puestas en cuestión en cuanto a su autenticidad ¹⁰⁸.

Creemos que las notas son de Helvétius. Y creemos que las Lettres son al menos de inspiración helvetiana. O sea, podemos usarlas para demarcar a Helvétius, que es nuestro objetivo. Además, como hemos ido señalando en algunas notas de nuestra traducción, podría hacerse la demarcación a base de las referencias que se encuentran en el De l'Esprit, cuya autenticidad nadie parece atreverse a dudar de momento. Si optamos por usar las notas y las cartas es por comodidad (pues rastrear las referencias, casi siempre indirectas en De l'Esprit, supondría un extenso trabajo) y por eficacia, pues, en estos documentos se condensa, de forma directa y radical lo que en el texto del De l'Esprit aparece disperso y un tanto diluido. Por tanto, si bien la cuestión de la autenticidad sigue siendo un interesante problema a esclarecer, cara a nuestro objetivo es irrelevante sobre el supuesto de que en estas notas y cartas se dibuja una posición totalmente coincidente con la del De l'Esprit (algunos de cuyos momentos hemos señalado, como acabamos de decir, en las notas de traducción).

L'Esprit des Lois se publica en 1748. Como señalara d'Alembert en su elogio póstumo de Montesquieu, el proyecto de éste era liberar la legislación de la teología, al igual que Descartes liberara la física. Se trataba de, ante el caos, la diversidad y la aparente contingencia y arbitrariedad de los hechos sociales, encontrar el orden, la unidad, la necesidad, la razón de las mismas. Había que superar el plano de lo empírico y remontarse al lugar de la constancia, de lo inmutable, de la

¹⁰⁴ Se trata de las cartas a Montesquieu y a Saurin, sin fechas, publicadas por primera vez en 1789 bajo el título *Lettres de M. Helvétius au Président Montesquieu et à M. Saurin, relatives à l'Aristocratie de la Noblesse*, precedida de un *Avertissement* anónimos. Fueron incluidas en las ediciones de Didot, a cargo de Martin Lefebvre de la Roche (o Laroche), de las *Oeuvres complètes de Helvétius* y de las *Oeuvres de Montesquieu*, en 1795.

¹⁰⁵ Ya en 1951, R. Koebner («The Authenticity of the *Lettres on the Esprit des Lois* attributed to Helvétius» en *Bulletin of the Institute of Historical Research*, XXIX (1951), pp. 19-43) ponía en cuestión la autenticidad.

¹⁰⁶ Guy Besse, «Introduction» al *De l'Esprit*, ed. cit. p. 17.

¹⁰⁷ Tesis de G. Roggerone en *Contrailluminismo*, ed. cit. vol II, p. 73.

¹⁰⁸ Ver Letizia Gianformaggio, *Diritto...*, ed. cit. p. 14.

uniformidad, de la ley, para, puesta ésta, poder contemplar la diversidad en el caos como unidad en el orden. Es, claramente, el salto a lo racional, el salto a la ciencia. Se trataba, en suma, de liberar a la ley positiva de su irracionalidad, de su ser efecto de la voluntad, de la subjetividad, de la pasión individual, para encontrar su ley. Como ha señalado Michel Clément ¹⁰⁹ el proyecto de Montesquieu era el de establecer la ley de las leyes positivas, el de poner la ley de la elaboración de las leyes.

Dicho así, no se ve la novedad. El *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet ya lo había hecho: había puesto tras las leyes positivas, para liberarlas de la fortuna y del azar, nombres de nuestra ignorancia, a la providencia, a la mano de Dios, a la ley de la voluntad divina. Pero Montesquieu, si bien quiere poner bajo las leyes positivas una sustancia fija, sede de la constancia y de lo inmutable, es decir, lugar desde donde surge la necesidad y desde donde puede pensarse la esfera de lo jurídico, no recurrirá a lo teológico, sino a la historia.

Montesquieu dirá que no trata de las leyes, sino de su espíritu, de su ley, de la ley de las leyes. Y este espíritu, esta ley que da cuenta, razón y necesidad de las leyes, la busca en las relaciones entre las leyes y las cosas: en la historia. La ley científica es una relación entre las cosas, derivada de la naturaleza de las cosas. Las leyes jurídicas son, como dice Althusser ¹¹⁰, simples órdenes, mandatos. La ley positiva sólo es ley (relación) como metáfora.

El proyecto es apasionante. Al buscar el «espíritu de la ley» se persigue encontrar la «ley del espíritu», es decir, establecer el espíritu (lo jurídico, las costumbres, lo social...) en su relación con instancias externas a él (clima, geografía, economía...): es decir, pensarlo como efecto y desde la necesidad. La matriz de la filosofía de Montesquieu queda bien establecida desde el principio ¹¹¹. Si las leyes son «relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas» (E. L., I, 4); si todos los seres tienen sus leyes, incluida la divinidad, el mundo material, la inteligencia, los animales, el hombre (E. L., I, 5), eso no supone determinismo alguno porque «quelle plus grande absurdité qu'une fatalité aveugle qui aurait produit des êtres intelligents?» (E. L., I, 9-10). El hombre, en definitiva es un ser con sus leyes. Como efecto de estas leyes, produciría unas acciones. Pero esas leyes no se ejercen libremente, sino en los límites y determinaciones puestas por sus relaciones con el medio físico y social. El resultado expresa un equilibrio de fuerzas.

¹⁰⁹ En su presentación a la selección de texto de *L'Esprit des Lois*, París, Librairie Larousse, 1969.

¹¹⁰ L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, París, P. U. F., 1959.

¹¹¹ *L'Esprit des Lois*, I, 1.

Para ir acercando el tema a Helvétius, podemos decir que Montesquieu distingue en su análisis el medio físico, el hombre y lo social. En rigor, para ser más exactos, y puesto que su objetivo, decir la ley de las leyes, le fuerza a individualizar la esfera de lo jurídico, la matriz de la filosofía de Montesquieu estaría formada por las relaciones entre tres instancias. Primera, el hombre, como realidad en sí, con sus propias leyes que rigen y dibujan sus acciones «posibles». Segunda, el medio en que vive, que incluye tanto lo físico (clima, geografía, fauna...) como lo social (economía, costumbres, hábitos...), que actúan, con sus leyes, como fuerzas que ejercen su determinación sobre el hombre; que fuerzan a que ese campo de lo posible inscrito en las leyes que rigen el ser del hombre se concrete necesariamente; que determinan unos límites y unos resultados necesarios. En fin, las leyes, que son resultado de esa limitación de la libertad del hombre por el medio, que aparecen así como «efectos del medio».

Sin duda alguna, en su estudio sobre Montesquieu habría que distinguir el grado en que su objeto, conocer el espíritu de las leyes, le obliga a desplazar su filosofía. Pasajes de *L'Esprit des Lois* permiten pensar que Montesquieu no ignora la determinación de la ley sobre las costumbres y sobre el hombre. Es decir, en su filosofía cabe la determinación circular, si no dialéctica. Pero su objeto era explicar la ley y ello le lleva a resaltar una dirección de la determinación. Esta dirección es la que ve Helvétius y que, aparentemente, se opone a su posición. Si Helvétius ya pensaba que era la ley la que hace al hombre, y su experiencia de «fermier» de la casa real le apoyaba, pues había visto el fuerte peso de la ley agobiar al campesino, trazar su figura y su acción, su espíritu y su vida, lógicamente leería en Montesquieu la sucesión de su idea: la ley es efecto de la relación entre el tipo de hombre y la modalidad del medio geofísico.

Lo que Helvétius no acepta es la importancia de la relación entre el hombre y el medio físico cara a su objeto de análisis, la determinación del hombre por la ley; en cambio Montesquieu, preocupado por dar razón de la ley, es la determinación que se ve obligado a subrayar. Dado que el hombre es un centro de actividad, de libertad, es decir, con leyes propias —«Les êtres particuliers intelligents peuvent avoir des lois qu'ils on faites» (E. L., I, 34)—; pero dado también que su conducta es desigual, diferentes sus pasiones y sus intereses; es decir, dado que no siempre aparece en ellos la regularidad y uniformidad que cabría esperar de un ser sometido a leyes —«Comme nous voyons que le monde, formé par le mouvement de la matière, et privé d'intelligence, subsiste toujours, il faut que ces mouvements aient des lois invariables» (E. L., I, 19-20)—; mientras que los seres inteligentes, junto a esas leyes, «ils en ont aussi qu'ils n'ont pas

faites (E. L., I, 35), *habrá que concluir que antes de devenir inteligentes eran posibles, potenciales; tenían relaciones posibles y, en consecuencia, leyes posibles* (E. L., I, 35-38). Si las leyes positivas fueran efecto de las leyes esenciales, constantes, del ser hombre, su divinidad sería incomprendible. Si se los supone efectos de una voluntad libre, no son objeto de conocimiento científico. Por tanto, si quiere pensarse su necesidad, su ley, su razón, hay que ponerlos en la relación entre el medio y el hombre, como efectos del medio mediatizados por el hombre (su carácter, sus costumbres...).

La diferencia, pues, viene determinada por el objeto que se estudia. En Montesquieu se trata de buscar las causas de las leyes; en Helvétius las causas del «espíritu». Cada cual, pues, acentúa una dirección de la determinación. Montesquieu puede —y necesita— dar sustantividad al hombre, pues no es posible explicar las leyes positivas como efecto directo, inmediato, determinante, del medio físico, mientras que la mediación de la determinación permite pensar las diferencias de leyes positivas en la homogeneidad del medio físico, e incluso las alteraciones de la ley de las leyes. Helvétius, en cambio, no necesita, ni le interesa, acentuar la ley de la estructura natural del hombre, pues de lo que se trata es de dar relevancia al factor jurídico-político en sus efectos sobre el hombre.

El hombre como ser físico está sometido a leyes invariables; como ser inteligente, libre, viola sin cesar las leyes que ha establecido Dios y cambia las que él mismo establece (E. L., I, 83-85). Pero esa posibilidad de libertad genera la posibilidad de error y, al mismo tiempo, la arbitrariedad de su acción. A no ser que se establezca la ley de su hacer, a no ser que sus producciones se vean sometidas a una ley que regule sus relaciones con las cosas e incluso sus arbitrariedades. Y ése es el objetivo de Montesquieu, que Helvétius ve con claridad: «Vous nous dites: Voilà le monde comme il s'est gouverné, et comme il se gouverne encore»¹¹². Helvétius quiere aprender de la historia, no conocer la historia. Helvétius no quiere una ley de la génesis histórica de las leyes, que pone a éstas como necesarias, con una dependencia de factores geofísicos que difícilmente permiten el optimismo reformista. Prefiere aislar la relación ley-espíritu, ver aquella como expresión de éste y, a su vez, al espíritu como efecto de aquello. Opta por mantener como uniforme, homogéneo o, en cualquier caso, no significativo, el fondo orgánico y físico en el que tiene lugar esa relación entre el espíritu y la ley, la relación de educación. Como máximo, está dispuesto a aceptar que en situaciones geopolíticas diferentes esa relación espíritu-ley se concreta en formas diversas.

¹¹² Lettre à Montesquieu, en O. C., edic. Didot, vol. XIII-XIV, p. 62. (Las referencias las haremos sobre esta edición, indicando L. M.).

Pero, en cada caso, la relación es autónoma, sin dejarse reducir a la objetividad transcendente.

Cuando escribe a Saurin, le dice haber sido sincero con el presidente Montesquieu, como amigo que era. Le comenta que Montesquieu ha quedado enredado en los prejuicios de Montaigne, en los hábitos del «homme de robe et de gentilhomme», siendo éste el cauce de sus errores (L. S., 73). Le parece a Helvétius que el «beau génie» de Montesquieu había ido creciendo hasta las Lettres Persanes, habiendo cedido en la vejez a los vicios del conservadurismo. Es curioso, porque las Lettres Persanes son técnicamente de menor valor filosófico que L'Esprit des Lois, limitándose Montesquieu a criticar el orden social desde un modelo racional nunca bien definido. Pero a Helvétius le parece que las Lettres acusan, sirven, defienden la razón y la política, mientras que L'Esprit des Lois lo justifica todo. Helvétius ve la voz del sabio alabarse con el poder del poderoso para legitimar el orden establecido (L. S., 75).

Sin duda alguna Helvétius ha leído apasionadamente L'Esprit des Lois, es decir, tendenciosamente. Pero ello es posible porque Helvétius entiende que la fuente de la ley es a un tiempo legitimación de la misma. En el marco mecanicista esto es inevitablemente así. Pero Montesquieu no parece aceptarlo. Si las leyes positivas son resultados de una cadena de determinaciones históricas, teniendo su fuente de determinación en lo físico, dice Helvétius, de la injusticia, de la ignorancia, del salvajismo, de la inmoralidad habrían de surgir las leyes ilustradas. ¿Cómo es eso posible? Helvétius, como ilustrado, ve más la historia como lugar de una constante lucha entre razón e ignorancia, entre servidumbre y libertad, entre miseria y riqueza. Una lucha en la que la historia es el lugar-tiempo, y el medio físico el lugar-espacio, pero donde el protagonista es el espíritu y la ley como su efecto y su causa. La historia no legitima, sólo enseña. La legitimación ha de venir de otra fuente, de la felicidad como efecto de la ley justa.

Pero Montesquieu no pensaba que establecer la ley de la génesis de las leyes, su necesidad, implicara la legitimación de las mismas. Antes de aparecer las leyes positivas, «il y avait des rapports de justice possibles» (E. L., 38-39). Incluso lo argumenta con una buena metáfora: «Decir que no hay justicia ni injusticia fuera de lo que ordenan o defienden las leyes positivas, es como decir que antes de trazar el círculo los radios no son iguales» (E. L., 42 ss.). Antes de las leyes positivas podían haber relaciones de equidad. Y Montesquieu esboza algunas «leyes naturales» (E. L., 44 ss.). Las leyes positivas, pues, son efectos necesarios, y por eso es posible conocer su ley, pero esto no lleva aparejada su legitimación racional o moral.

Ahora bien, tal cosa no podía satisfacer a Helvétius, ajeno a una

moralidad abstracta que no reconocía otra moral que la legislación. Por tanto, el discurso de L'Esprit des Lois le tenía que parecer inaceptable. El aislaría lo social y buscaría en ello la ley. Y, como su texto asumía un claro compromiso político, acentuaría la responsabilidad del autor de la ley, del creador del hombre.

Así pues, queda establecida la posición de Helvétius: como esfuerzo por desmarcarse de Rousseau, de Diderot y de Montesquieu. Su «materialismo», o su «sensualismo», queda así caracterizado en sus límites, en sus fronteras. Una descripción positiva y minuciosa exigía un esfuerzo y un espacio que desborda nuestras posibilidades. Pero creemos que es en esta línea donde se puede recuperar al Helvétius filósofo de su apropiación de la historia de las ideas o, lo que es mucho más lamentable, del silencio.

J. M. BERMUDO
Barcelona, diciembre 1981



BIBLIOTECA
DR. JUAN DE LA CRUZ MARTÍNEZ
CARRERAS 1000 - ZARAGOZA
ARAGON - E. P.

EL TEXTO Y LA EDICION

Keim ha recogido en apéndice a su obra unas veinte ediciones del De l'Esprit en el XVIII y XIX. También D. W. Smith («The publication of Helvétius' DE L'ESPRIT» (1758-59), French Studies, XVIII (1964), pp. 332-334 y A Preliminary Bibliographical List of Editions of Helvétius' Works; en Australian Journal of French Studies, VII (1970), pp. 299-347) ha recogido unas veinte ediciones, pero todas ellas en el XVIII. La proliferación de ediciones no ha complicado en absoluto nuestra tarea porque el texto se ha conservado íntegro en todas ellas, al menos en las que hemos consultado. El propio Smith, tan crítico ante la autenticidad de ciertos textos, incluido el De l'Homme, y que en su «A Reprint of Helvetius' Oeuvres» (Zeitschrift für Französische Sprache und Literatur, LXXX (1971), pp. 267-275) lamenta la reedición en Geory Olms (Hildesheim, 1967, al cuidado de Y. Belaval) de la clásica edición Didot, no pone ninguna duda sobre el texto del De l'Esprit.

Ante la unanimidad de la crítica en cuanto a la fiabilidad del texto, hemos optado por realizar la traducción sobre lo que se considera clásico: la edición de las Oeuvres Complètes, París, Didot, 1795, realizada por Lefebvre Laroche por encargo de Mme Helvétius, usando los manuscritos de Helvétius. Esta edición, en 14 vols. in 18º, ha sido reimpressa en G. Olms en 1967, con la «Introducción» de Y. Belaval. El De l'Esprit comprende los seis primeros tomos de Didot (tres volúmenes del reprint de Olms) y va precedido del Essai biográfico de Saint-Lambert y de un prefacio.

Hemos tenido presente la edición de De l'Esprit de Arkstée et

Merkus (Amsterdam, 1761, 2 vols., in 8º que se encuentra en la Biblioteca Universitaria de Barcelona). En el vol. I incluye los Discursos I, II y parte del III; en el vol. II, el resto del III y el IV, más el Mandemant de 30 páginas del Arzobispo de París, Christophe de Beaumont, condenando el libro, el Catéchisme du livre de l'Esprit o Eléments de la philosophie de l'Esprit, de 40 páginas, que resume el texto en forma de preguntas y respuestas, y una selección de críticas al De l'Esprit, de 40 páginas. En lo que respecta al texto del libro, no hay variación alguna respecto a la de Didot. Y si se tiene en cuenta que esta edición de Arkstée et Merkus es reimpresión en dos volúmenes de la que hicieron ambos en 1758 (Amsterdam y Leipzig, 3 vols. in 12º) podemos decir que el texto es fiel a la edición original.

Pero, además hemos consultado la edición de Durand (París, 1794) que está en la biblioteca de Reus, comprobando que no hay diferencia alguna en el texto. Y esta edición Durand recoge la del mismo editor en París, 1748, in 4º que fue la primera en salir al mercado.

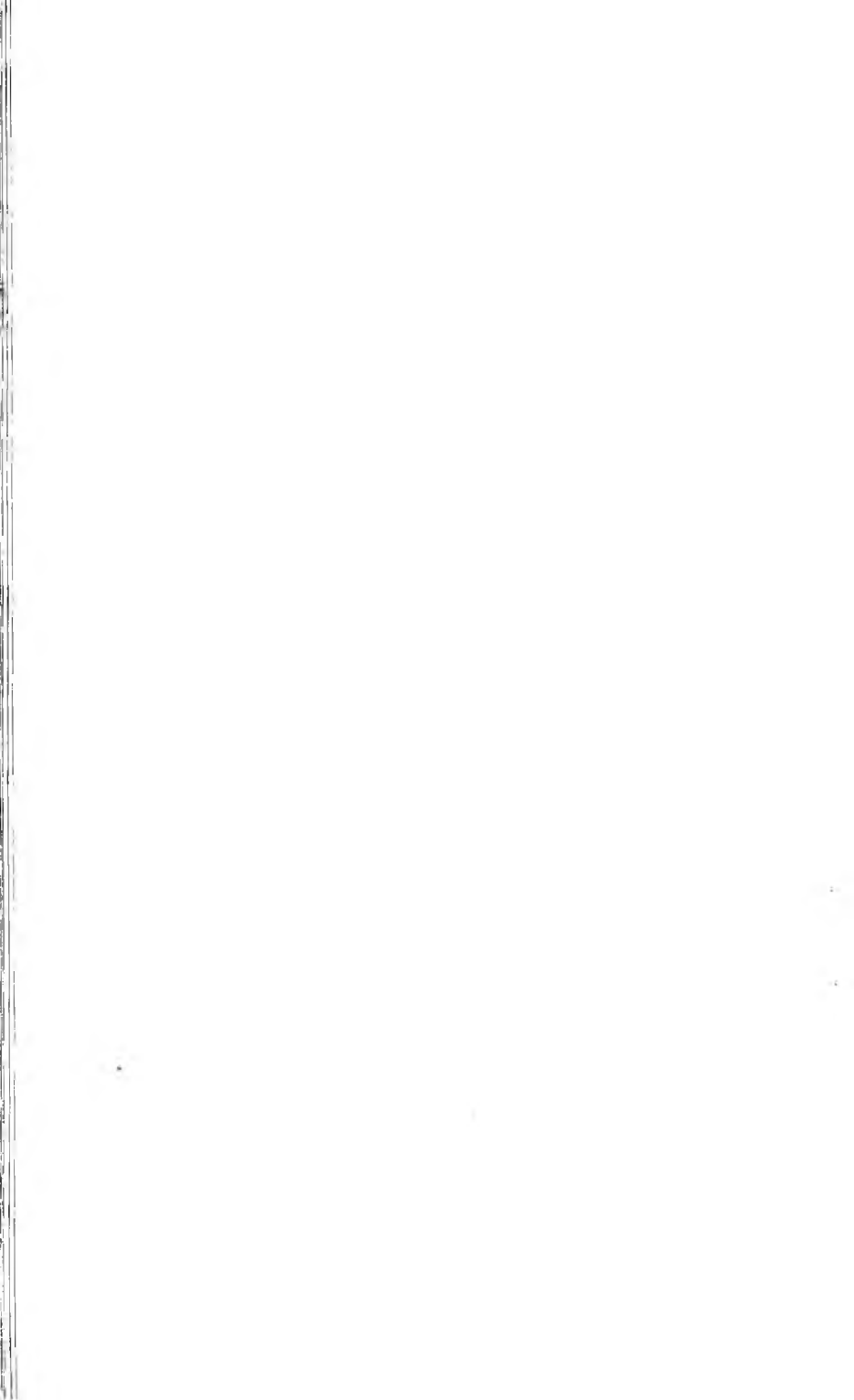
En fin, también hemos consultado la edición de Arkstée et Merku de 1776 (Amsterdam-Leipzig, 3 vols. in 12º, reimpresión de la misma de 1758) que se encuentra en la Biblioteca Universitaria de Barcelona, y una edición de Londres, 1776, en dos volúmenes, in 8º, de la Biblioteca Central de la Diputación de Barcelona. En todos los casos el texto es rigurosamente el mismo, excepto en algunas notas (cosa que Laroche señala). Si hemos tomado como base la de Didot es porque, aparte de ser (con la de Lepetit, 3 vols. in 8º) la usualmente tomada como referencia, tiene la ventaja de ser asequible en el reprint de Olms.

Hemos numerado las páginas de la edición base al margen. El hecho de que la numeración sea por tomos puede presentar cierta confusión. Pero, al ser el original un in-18º y al contener muchas notas del autor, indicar volumen, tomo y página habría convertido algunos márgenes en un cuadro de números. Hemos optado por indicar sólo la página, considerando que el lector que tiene presente el Discurso que está leyendo, puede fácilmente determinar el volumen y tomo de referencia.

El punto exacto de cambio de página está señalado con |. Nuestras notas van numeradas por Discurso. Aunque las notas de Helvétius en la edición de Didot no están numeradas, figurando sólo un asterisco como llamada al pie de página, en nuestra edición castellana hemos optado por la numeración correlativa por Discurso, como aparece en otras ediciones. Para distinguirla de las nuestras, los números van entre paréntesis.

En cuanto a la traducción, el único problema importante ha sido el de expresiones como «bel esprit», «bon ton», «bel usage», «gens du

monde»..., difíciles en general de verter al castellano y aún más con el sentido preciso que tenían en el ambiente parisino del XVIII. Por eso con frecuencia hemos optado por una traducción casi literal, aclarando en nuestras notas el sentido; es decir, hemos pretendido —haciendo de la necesidad virtud— casi acuñar estas expresiones por considerarlo preferible a una traducción forzada o anacrónica.



OE U V R E S
COMPLETES
D' H E L V É T I U S.

TOME PREMIER.



A PARIS,
DE L'IMPRIMERIE DE P. DIDOT L'AÎNÉ.

L'AN III^e DE LA RÉPUBLIQUE.

1795.

... Unde animi constet natura videndum,
Qua fiant ratione, et qua vi quaeque gerantur
In terris¹.

LUCRET. *De rerum natura*.

¹ Impórtanos sobre todo indagar de qué elementos constan alma y espíritu y (nos importa indagar) también qué se produce en la tierra y en virtud de qué fuerza. Lucret., *De rerum natura*, I. En realidad es una cita libre, hecha por reconstrucción en base a los versos 127 y 131 del Libro I. Ver Lucrecio, *De rerum natura*, traducción a cargo de Eduard Valentí Fiol, Barcelona, Alma Mater, 1961, y la de su discípulo José Ignacio Ciruelo Borge, Barcelona, Bosch, 1976. Leyden, 1725. (N. T.).

PREFACIO

El objeto que me he propuesto examinar en esta obra es interesante e incluso nuevo. Hasta el presente no se ha considerado el espíritu más que bajo algunas de sus facetas. Los grandes escritores sólo han dado un vistazo rápido a esta materia y por ello me atrevo a tratarla. 177

El conocimiento del espíritu, si se toma esta palabra en toda su extensión, está tan estrechamente relacionado con el conocimiento del corazón y de las pasiones | del hombre que resulta imposible escribir sobre este tema sin tratar al menos aquella parte de la moral común a los hombres de todas las naciones y que no puede tener, en todos los gobiernos, más que el bien público como objeto. 178

Pienso que los principios que establezco en esta materia son conformes al interés general y a la experiencia. De los hechos me he remontado hasta las causas. Me ha parecido que era necesario tratar la moral como todas las demás ciencias y elaborar una moral como una física experimental. Me he dejado llevar por esta idea por estar persuadido de que toda moral | cuyos principios son útiles al público es necesariamente conforme a la moral de la religión, que no es más que la perfección de la moral humana. Por lo demás, si me he equivocado y si en contra de lo que esperaba, algunos de mis principios no son conformes al interés general, trátase de un error de mi espíritu y no de mi corazón y declaro de antemano que me retracto de ellos. 179

Sólo pido un favor a mi lector y es que me escuche antes de condenarme; que siga la concatenación de mis ideas; que sea juez y no parte. Este | ruego no es el efecto de una necia confianza; con frecuencia he encontrado malo por la noche lo que acababa de parecerme bueno por la mañana, a causa de tener una opinión demasiado elevada de mis luces.

Tal vez haya tratado un tema por encima de mi capacidad: pero ¿qué hombre se conoce lo suficientemente a sí mismo para no presumir en exceso? Al menos no tendré que reprocharme no haber hecho todo el esfuerzo del que soy capaz para merecer la aprobación del público. Si no lo obtengo, estaré más afligido que sorprendido: en este arte, no basta desear para obtener.

En todo lo que he dicho he buscado únicamente lo verdadero, no | sólo por el honor de decirlo, sino porque lo verdadero es útil a los hombres. Si me he apartado de ello, encontraré en mis propios errores motivos de consuelo. Si, como dice Fontenelle, *los hombres no pueden llegar a algo razonable, en cualquier arte, más que después de haber agotado todas las necedades imaginables*, entonces mis errores podrán ser útiles a mis conciudadanos: habré señalado el escollo por mi naufragio. *¡Cuántas necedades, añade Fontenelle, diríamos ahora, si los antiguos no las hubieran dicho | antes que nosotros y no nos las hubieran, por así decirlo, aborrado!*

Repito, pues: no garantizo de mi obra más que la pureza y la rectitud de mis intenciones. Sin embargo, por seguro que se esté de las propias intenciones, los gritos de la envidia son tan favorablemente escuchados y sus frecuentes declamaciones son tan apropiadas para seducir a las almas más honradas que esclarecidas, que no se puede escribir, por así decirlo, más que temblando. El desaliento en el cual imputaciones a menudo calumniosas han arrojado a los hombres de genio parece ya presagiar el retorno de los siglos de ignorancia. En | cualquier arte, sólo en la mediocridad del talento se puede encontrar un asilo contra las persecuciones de los envidiosos. La mediocridad llega a ser entonces una protección; y probablemente ya me haya procurado esta protección a pesar mío.

Por otra parte, creo que la envidia difícilmente podría imputarme el deseo de herir a ninguno de mis conciudadanos. El género de esta obra, en la cual no considero a ningún hombre en particular, sino a los hombres y las naciones en

general, debe protegerme contra toda sospecha de malignidad. Incluso añadiría que, leyendo estos Discursos, se percibirá que amo a los hombres, | que no deseo más que su felicidad, sin odiar ni despreciar a ninguno en particular.

184

Tal vez algunas de mis ideas parezcan atrevidas. Si el lector las juzga falsas, le ruego que recuerde, al condenarlas, que no es más que a la audacia de los intentos a la que se debe frecuentemente el descubrimiento de las más grandes verdades y que el temor de cometer un error no debe apartarnos de la búsqueda de la verdad. En vano hombres viles y cobardes querrían proscribirla y darle a veces el odioso nombre de libertinaje; en vano repiten que las verdades son a menudo peligrosas: suponiendo que | algunas veces lo fuesen ¡cuánto mayor sería el peligro al que se expondría la nación que consintiera en estancarse en la ignorancia! Toda nación sin luces, cuando deja de ser salvaje y feroz, es una nación envilecida y tarde o temprano subyugada. Fue menos el valor que la ciencia militar de los romanos lo que triunfó sobre los galos.

185

Si bien el conocimiento de una tal verdad puede tener algunos inconvenientes en un determinado momento, una vez haya pasado este momento, esta misma verdad vuelve a ser útil a todos los siglos y a todas las naciones.

Esta es, en fin, la suerte de las cosas humanas; no hay ninguna que no pueda llegar a ser | peligrosa en determinados momentos: pero sólo con esta condición se goza de ella. ¡Desgraciado aquel que intente, por este motivo, privar de ella a la humanidad!

186

En cuanto se prohibiera el conocimiento de ciertas verdades, no estaría permitido decir ninguna. Miles de hombres poderosos y, con frecuencia, incluso mal intencionados, con el pretexto de que a veces resulta sabio callar la verdad, la desterrarían por completo del universo. Por eso, el público esclarecido, el único en conocer todo su valor, la exige sin cesar: no teme exponerse a males inciertos para gozar de las ventajas reales que procura. Entre las | cualidades de los hombres, la que más se estima es la elevación del alma que se niega a la mentira. Sabe cuán útil es pensar todo y decir todo, y que los propios errores dejan de ser peligrosos cuando está permitido negarlos. Pues son pronto reconocidos como errores, pronto se depositan por sí mismos en los abismos del olvido y sólo las verdades perduran en la vasta extensión de los siglos.

187

DISCURSO PRIMERO

Del espíritu en sí mismo

CAPÍTULO PRIMERO

| Se disputa cada día sobre lo que debe llamarse *espíritu*; 189
cada cual da su opinión; nadie relaciona las mismas ideas con
esta palabra y todo el mundo habla sin entenderse.

Para poder dar una idea justa y precisa de la palabra
espíritu y de las diferentes acepciones en las que se toma, es
necesario, en primer lugar, considerar al espíritu en sí
mismo.

| O bien se considera el espíritu como efecto de la 190
facultad de pensar (y el espíritu no es, en este sentido, más
que el conjunto de los pensamientos de un hombre), o bien
se le considera como la propia facultad de pensar.

Para saber lo que es el espíritu, tomado en este último
significado, es necesario conocer cuáles son las causas pro-
ductoras de nuestras ideas.

Tenemos en nosotros dos facultades o, si se me permite
la expresión, dos potencias pasivas cuya existencia es general
y distintamente reconocida.

Una de ellas es la facultad de recibir las diferentes impre-
siones que producen sobre nosotros los objetos exteriores;
se la llama *sensibilidad física*.

La otra es la facultad de conservar la impresión que estos
objetos han producido sobre nosotros: se la llama *memoria* y

191 la memoria no es más que una | sensación continua, pero
más débil ¹.

Estas facultades, que considero como las causas productoras de nuestros pensamientos y que tenemos en común con los animales, no nos proveerían, sin embargo, más que de un número muy pequeño de ideas, si no estuvieran unidas en nosotros a cierta organización exterior.

Si la naturaleza, en lugar de manos y dedos flexibles, hubiese terminado nuestras muñecas con una pata de caballo, sin duda los hombres, sin artes, sin viviendas, sin defensa contra los animales, estarían completamente ocupados en proveerse de alimentos y evitar las bestias feroces, ¿no estarían aún vagando por los bosques, como rebaños fugitivos (1)?

192 | Ahora bien, de acuerdo con esta suposición, es evi-
193 dente que la civilización ² no hubiese llegado én | ninguna
194 sociedad al grado de perfección que ha | alcanzado. No hay
195 nación ³ que en | materia de espíritu no hubiese permanecido
196 muy inferior | a ciertas tribus ⁴ salvajes que no tienen ni
doscientas ideas (2), ni doscientas palabras para expresar sus
ideas; no hay nación cuya lengua, por consiguiente, no se
hubiese reducido, como la de los animales, a cinco o seis
sonidos o gritos (3), si se suprimiese de esta misma lengua
197 las palabras arcs, flechas, | redes, etc., que suponen el uso
de nuestras manos. De donde concluyo que, sin una cierta
organización exterior, la sensibilidad y la memoria no serían
en nosotros más que facultades estériles.

Ahora conviene examinar si, con ayuda de esta organización, estas dos facultades han producido realmente todos nuestros pensamientos.

¹ Las dos «potencias pasivas», la capacidad de ser afectado y la capacidad de archivar esas sensaciones, presenta algunos problemas. Locke diría que hay una sola facultad pasiva, la sensibilidad, tanto interna como externa. (Ver cap. II del Libro II del *Ensayo sobre el entendimiento humano*.) En cambio distinguiría como potencias activas la *percepción*, «primera facultad de la mente» (Cap. IX, Libro II), la *retentiva* (que incluye tanto la «contemplación», o «conocer durante algún tiempo a la vista la idea que ha sido llevada a la mente», como la memoria, o poder devolver a la mente, hacer de nuevo perceptibles ideas que lo fueron y desaparecieron —ver cap. X, Libro II del *Ensayo*—) y el *pensamiento* (discernimiento, comparación, composición, etc. Cap. XI, Libro II). Helvétius parece más bien seguir a Hume, cuya distinción entre «impresiones» e «ideas», siendo éstas copias debilitadas de aquéllas, permite esta distinción de facultades. Ver el Libro I del *Tratado sobre la Naturaleza Humana* de Hume.

² En francés, «police». Hemos traducido por «civilización», aunque el uso actual de este concepto no recoge al cien por cien el contenido del término francés.

³ En francés, «nation». Helvétius usa el término de forma generalizada, sin rigor técnico, para referirse a «país», «estado», «pueblo», «tribu», etc.

⁴ En francés, «nations». Lo iremos traduciendo en función del contexto para facilitar la lectura.

Antes de entrar en examen respecto a este tema, tal vez se me pregunte si estas dos facultades son modificaciones de una sustancia espiritual o material. Esta cuestión, antaño discutida por los filósofos (4), | debatida por los antiguos padres (5) 198
y renovada en nuestros días, no entra | necesariamente en 199
el plan de mi obra. Lo que tengo que decir del | espíritu 200
concuerta igualmente con ambas hipótesis. Observaré solamente, respecto a este tema, que si la Iglesia no hubiera fijado nuestra creencia sobre este punto y hubiéramos tenido que elevarnos, únicamente por medio de la luz de la razón, hasta el conocimiento del principio pensante, no podríamos negarnos a convenir en que ninguna opinión de este género es susceptible de demostración; que debemos sopesar las razones a favor y en contra, comparar las dificultades, determinarnos a favor de lo más verosímil y, por consiguiente, no emitir más que juicios provisorios. Este problema, al igual que una infinidad de otros problemas, no podría | resolverse más que 201
con ayuda del cálculo de probabilidades (6). No me detengo entonces | más en esta cuestión; paso a mi tema y digo que 202
la sensibilidad física y la memoria, | o, para hablar más exactamente, sólo la sensibilidad produce todas nuestras ideas. En efecto, la memoria no puede | ser más que uno de los órganos 204
de la sensibilidad física: el principio que siente en nosotros debe ser necesariamente el principio | que recuerda 205
puesto que *recordar*, como lo probaré, no es propiamente más que *sentir*.

| Cuando, como consecuencia de mis ideas ⁵, o por el 206
estremecimiento que ciertos sonidos causan en el órgano de mi oído, recuerdo la imagen de un roble, entonces mis órganos interiores deben | necesariamente encontrarse más o 207
menos en la misma situación en la que estaban viendo este roble. Ahora bien, esta situación de los órganos debe incontestablemente producir una sensación: es, pues, evidente que recordar es sentir.

Una vez sentado este principio, digo, además, que es en la capacidad que tenemos de percibir las semejanzas o las diferencias, las concordancias o discordancias que tienen entre sí objetos diversos, en lo que consisten todas las operacio-

⁵ Helvétius pasa alternativamente de la primera persona al impersonal, del «je» al «nous» o al «on». No siempre hemos podido mantener su estilo.

nes del espíritu. Ahora bien, esta capacidad no es más que la propia sensibilidad física: todo se reduce, pues, a sentir.

208 Para asegurarnos de esta verdad, consideremos la naturaleza. Nos presenta objetos; estos objetos tienen relaciones con nosotros y relaciones entre ellos; el conocimiento de estas relaciones forma lo que se llama | *Espíritu*: es más o me-
nos grande, según que nuestros conocimientos de este género sean más o menos extensos. El espíritu humano se eleva hasta el conocimiento de estas relaciones, pero son fronteras que jamás atraviesa. Por eso todas las palabras que componen las diversas lenguas y que pueden considerarse como el conjunto de los signos de todos los pensamientos de los hombres, o bien se refieren a imágenes, como las palabras *roble*, *océano*, *sol*; o bien designan ideas, es decir, las diversas relaciones que los objetos tienen entre ellos y que son o simples, como las palabras *grandeza*, *pequeñez*, o compuestas, como *vicio*, *virtud*; o bien expresan, en fin, las diversas relaciones que los objetos mantienen con nosotros, es decir, o nuestra acción sobre ellos, como en las palabras *rompo*, *cavo*,
209 | *levanto*, o su impresión sobre nosotros, como en: *estoy herido*, *deslumbrado*, *asustado*⁶.

Si he reducido más arriba la significación de la palabra *idea*, que se toma en acepciones muy diferentes, puesto que se dice igualmente la *idea de un árbol* y la *idea de virtud*, es porque la significación indeterminada de esta expresión puede hacer caer algunas veces en los errores que ocasiona siempre el abuso de las palabras.

La conclusión de lo que acabo de decir es que si todas las palabras de las diversas lenguas nunca designan más que los objetos o las relaciones de estos objetos con nosotros y entre ellos, todo el espíritu, por consiguiente, consiste en comparar tanto nuestras sensaciones como nuestras ideas, es decir, en ver las semejanzas y las diferencias, las concordancias y las discordancias que | tienen entre ellas. Ahora bien,
210 como el juicio no es más que esta *apercepción*⁷ o, al menos,

⁶ Esta distinción entre *imágenes e ideas* es muy *sui generis*. Para Locke no existe tal distinción. Lo que Helvétius llama aquí ideas serían en Locke «ideas complejas de relación». Tampoco coincide con Hume. Se ha aceptado con mucha superficialidad la herencia helvetica del empirismo inglés, pero un estudio minucioso podría revelar importantes diferencias.

⁷ En el original, «*apperceance*». En rigor «*apperceance*» es «*facultad de percibir*». Helvétius, sin duda, se refiere a la acción, no a la facultad. Hemos traducido «*apercepción*», y no «*percepción*», porque si bien hay cierta ambigüedad histórica en el uso de este concepto, nos parece que aquí Helvétius subraya el elemento activo (frente a la *percepción* pasiva). Claro que

el pronunciamiento de esta apercepción, resulta que todas las operaciones del espíritu se reducen a juzgar.

Una vez cercada la cuestión dentro de estos límites, examinaré ahora si *juzgar es sentir*. Cuando juzgo el tamaño o el color de los objetos que se me presentan, es evidente que el juicio emitido sobre las diferentes impresiones que estos objetos han producido sobre mis sentidos no es propiamente más que una sensación, de tal modo que puedo decir igualmente: *juzgo o siento*; que, de dos objetos, uno que llamo *toesa*⁸ produce sobre mí una impresión diferente que aquel otro que llamo *pie*; que el color que llamo *rojo* actúa sobre mis ojos diferentemente del que llamo *amarillo*; y concluyo de ello que, en un caso como éste, *juzgar* | no es más que *sentir*. Pero, se dirá, supongamos que se quiera saber si la fuerza es preferible al tamaño del cuerpo, ¿se puede asegurar entonces que *juzgar* sea *sentir*? Sí, responderé, puesto que para emitir un juicio sobre este tema, mi memoria debe trazar sucesivamente los cuadros de las diferentes situaciones donde pueda encontrarme más habitualmente a lo largo de mi vida. Ahora bien, *juzgar* es ver en estos diversos cuadros que la fuerza me será más a menudo útil que el tamaño del cuerpo. Pero, se replicará, cuando se trata de juzgar si en un rey la justicia es preferible a la bondad, ¿se puede imaginar que un *juicio* no sea entonces más que una *sensación*?

211

Esta opinión, sin duda, parece al principio una paradoja; sin embargo, para probar su verdad, supongamos en un hombre el conocimiento de lo que se | llama el bien y el mal y que este hombre sepa también que una acción es más o menos mala según que perjudique más o menos la felicidad de la sociedad. En ese caso, ¿qué arte debe emplear el poeta o el orador, para hacer percibir más vivamente que la justicia, preferible en un rey a la bondad, conserva para el Estado más ciudadanos?

212

El orador presentará tres cuadros a la imaginación de este mismo hombre: en uno, le pintará un rey justo que condena y hace ejecutar a un criminal; en el segundo, un rey bueno que hace abrir la celda de este mismo criminal, y libera sus

otras veces «percepción» se entiende como «acción de percibir». El problema, en fin, está en que «sensación», el concepto base del cual los otros son modalidades, a veces es *pasión* y otras *acción* (O, al menos, *reacción*). En fin, la distinción leibniziana entre «percepción» y «apercepción» (como lado pasivo-ontológico y activo-epistemológico) está en el ambiente y ello es otra razón para nuestra traducción de «apperceance» por «apercepción».

⁸ *Toesa* es una medida de longitud que equivalía aproximadamente a dos metros.

213 cadenas; en el tercero, presentará a este mismo criminal quien, armándose de su puñal al salir de su celda, corre a masacrar cincuenta ciudadanos: ahora bien, ¿qué hombre, a la vista de estos tres cuadros | no sentirá que la justicia, que por la muerte de uno solo previene la muerte de cincuenta hombres, es en un rey preferible a la bondad? Sin embargo, este juicio no es realmente más que una sensación. En efecto, si por costumbre de unir ciertas ideas con ciertas palabras se puede, como la experiencia lo prueba, aplicando al oído ciertos sonidos, excitar en nosotros más o menos las mismas sensaciones que experimentaríamos en la propia presencia de los objetos, es evidente que, ante la exposición de estos tres cuadros, *juzgar* que en un rey la justicia es preferible a la bondad es *sentir* y ver que en el primer cuadro no se inmolaba más que un ciudadano y que en el tercero se masacra a cincuenta: de donde concluyo que todo *juicio* no es más que una *sensación*.

214 Pero, se dirá, ¿acaso se deberá incluir también en el rango de las sensaciones los | juicios emitidos, por ejemplo, sobre la excelencia mayor o menor de ciertos métodos, como el método para grabar muchos objetos en nuestra memoria o el método de abstracciones o el del análisis?

215 Para responder a esta objeción, primero hay que determinar el significado de la palabra *método*: un método no es más que el medio que se emplea para alcanzar un fin que es propuesto. Supongamos que un hombre tenga el proyecto de grabar ciertos objetos o ciertas ideas en su memoria y que el azar los haya ordenado de manera que el recuerdo de un hecho o de una idea lo haya asociado al recuerdo de una infinidad de otros hechos u otras ideas, y que de este modo haya grabado más fácilmente y más profundamente ciertos objetos en su memoria. | Entonces, *juzgar* que este orden es el mejor y darle el nombre de *método* equivale a decir que se ha hecho menos esfuerzos de atención, que se ha experimentado una sensación menos penosa estudiando en este orden que en cualquier otro. Ahora bien, recordar una sensación penosa es sentir; es evidente, pues, que en este caso *juzgar* es *sentir*.

Supongamos también que, para probar la verdad de ciertas proposiciones de geometría y para hacerlas concebir más fácilmente a los discípulos, a un geómetra se le haya ocurrido hacerles considerar las líneas independientemente de su an-

cho y de su espesor: entonces juzgar que este medio o este método de abstracción es el más apropiado para facilitar a sus alumnos la comprensión de ciertas proposiciones de geometría equivale a decir que hacen menos esfuerzos de atención y que experimentan una sensación menos penosa usando este método en vez de otro. 216

Supongamos, como último ejemplo, que mediante un examen separado de cada una de las verdades que contiene una proposición complicada se alcance más fácilmente la comprensión de esta proposición; juzgar, entonces, que el medio o el método de análisis es el mejor es, asimismo, decir que se han hecho menos esfuerzos de atención y que, por consiguiente, se ha experimentado una sensación menos penosa cuando se ha considerado en particular cada una de las verdades contenidas en esta proposición complicada, que cuando se ha querido captarlas todas a la vez.

Resulta de lo que he dicho que los juicios emitidos sobre los medios o los métodos que el azar nos presenta para alcanzar cierto objetivo no son propiamente más que sensaciones y que en el hombre todo se reduce a sentir. 217

Pero, se dirá, ¿cómo es posible, que hasta hoy día se haya supuesto en nosotros una facultad de juzgar distinta de la facultad de sentir? No se debe esta suposición, responderé, más que a la imposibilidad ante la cual nos hemos encontrado hasta el presente de explicar de otra manera ciertos errores del espíritu.

Para allanar esta dificultad mostraré en los siguientes capítulos que todos nuestros falsos juicios y nuestros errores se deben a dos causas que no suponen en nosotros más que la facultad de sentir⁹; que sería, por consiguiente, inútil e incluso absurdo admitir en nosotros una facultad de juzgar que no explicaría nada que no pudiera explicarse sin ella¹⁰. Entro, pues, en materia y digo que no hay falso juicio que no sea un efecto, o bien de nuestras pasiones, o bien de nuestra ignorancia. 218

⁹ Esas dos causas son las *pasiones* y la *ignorancia*. El texto, que hemos traducido literalmente, no es muy claro. Helvétius considera que la distinción entre las dos facultades, de juzgar y de sentir, es efecto de la dificultad para explicar «ciertos errores del espíritu». Ante este hecho se recurría a la hipótesis de las dos facultades. Su proyecto es explicar ahora esos errores con la hipótesis de la facultad de sentir como única. La confusión nace de esas «deux causes qui ne supposent en nous que la faculté de sentir». Lo que quiere decir Helvétius es que esos dos errores pueden explicarse desde *dos causas* cuyo funcionamiento no exige a la teoría más que el supuesto de una sola facultad sensible.

¹⁰ El «principio de economía», generalizado en todo el empirismo, es usado con tenacidad por Helvétius. En él se apoya su «fenomenismo» antimetafísico.

CAPÍTULO II

De los errores ocasionados por nuestras pasiones

Las pasiones nos inducen al error, porque fijan toda nuestra atención sobre una cara del objeto que nos presentan y no nos permiten considerarlo bajo todas las caras. Un rey ansía el título de conquistador: la victoria, dice, me llama al fin del mundo; combatiré, venceré, quebraré el orgullo de mis enemigos, cargaré sus manos con cadenas; y el terror de mi nombre, como una muralla impenetrable, defenderá la entrada de mi imperio. Embriagado con esta esperanza, olvida que la fortuna es inconstante, que el peso de la miseria es soportado casi en igual medida por el vencedor y el vencido, no siente que el bien de sus súbditos no le sirve más que de pretexto a su furor guerrero y que es el orgullo quien forja las armas y despliega sus estandartes; toda su atención está fijada en el carro y el fausto del triunfo.

No menos potente que el orgullo, el temor producirá los mismos efectos: se le verá crear espectros, esparcirlos alrededor de las tumbas y, en la oscuridad de los bosques, ofrecerlos a las miradas del viajero asustado, adueñarse de todas las facultades de su alma y no dejar ninguna libre para considerar la absurdidad de los motivos de un terror tan vano.

220 | Las pasiones no solamente no nos dejan considerar más que ciertas caras de los objetos que nos presentan, sino que además nos engañan mostrándonos a menudo estos mismos objetos allí donde no existen. Se conoce el cuento de un cura y una dama galante¹¹. Habían oído decir que la luna estaba habitada, lo creyeron y, telescopio en manos, ambos intentaron reconocer sus habitantes. «Si no me equivoco, dijo primero la dama, percibo dos sombras; se inclinan una hacia la otra; no dudo en absoluto, son dos amantes felices...». «¡Eh! vaya, señora, prosigue el cura, estas dos sombras que veis son dos campanarios de una catedral». Este cuento es nuestra historia; no percibimos en las cosas, la mayor parte de las

¹¹ La «anécdota», con frecuencia divertida, a veces osada, es utilizada por Helvétius sistemáticamente. Rompe así el discurso filosófico y logra convertir el texto en unos relatos cortados, ligados finalmente por el discurso teórico que sobresaie al principio y al final de cada capítulo y en algunos momentos de su desarrollo.

veces, más que lo que deseamos encontrar: | tanto en la tierra como en la luna, pasiones diferentes siempre nos harán ver o bien amantes o bien campanarios. La ilusión es un efecto necesario de las pasiones cuya fuerza se mide casi siempre por el grado de ceguera en el que nos hundan. Es lo que había sentido muy bien no sé qué mujer, quien, sorprendida por su amante en brazos de su rival, se atrevió a negarle el hecho del cual era testigo: «¡Qué!, le dijo, ¿tanta es vuestra desvergüenza?» 221

«¡Ah! pérfido, exclamó, lo veo, ya no me quieres; crees más en lo que ves que en lo que yo te digo.» Estas palabras no son solamente aplicables a la pasión de amor, sino a todas las pasiones. Todas nos afectan ¹² con la más profunda ceguera. Que se trasladen estas mismas palabras a temas más elevados; que se abra el templo | de Menfis: al presentar el buey Apis a los egipcios temerosos y prosternados, el sacerdote grita: 222
«Pueblos, bajo esta metamorfosis, reconoced la divinidad de Egipto; que el universo entero lo adore; que el impío que razona y duda, execración de la tierra, vil desecho de los humanos, sea alcanzado por el fuego celestial. Quienquiera que seas, no temes a los dioses, mortal soberbio que en Apis no percibes más que un buey y crees más en lo que ves que en lo que yo te digo». Tales eran, sin duda, los discursos de los sacerdotes de Menfis, quienes debían persuadirse, como la mujer citada, que se dejaba de estar animado por una pasión fuerte en cuanto se dejaba de ser ciego. ¡Cómo no lo iban a creer! Se ven todos los días intereses mucho más débiles producir sobre nosotros semejantes efectos. | Cuando la ambición, por ejemplo, pone armas en las manos de dos naciones poderosas y los ciudadanos, inquietos, preguntan unos a otros sobre las noticias: por un lado, ¡qué facilidad en creer en las buenas!; por otro lado, ¡qué incredulidad respecto a las malas! ¡Cuántas veces una confianza demasiado tonta en monjes ignorantes no ha hecho negar a cristianos la posibilidad de las antípodas! ¡No hay siglo que por alguna afirmación o negación ridícula no haga reír al siglo siguiente! Una locura pasada en raras ocasiones esclarece a los hombres respecto a su locura presente. 223

¹² En francés «frappent». Traducimos por «afectar» para usar el término técnico y para evitar una acumulación de sinónimos. Helvétius usa indistintamente, sin más razón que la estilística «frapper», «remuer», «attacher», «troubler», «agiter»...

Por lo demás, estas mismas pasiones, que deben considerarse como el germen de una infinidad de errores, son también la fuente de nuestras luces ¹³. Aunque nos extravíen, solamente ellas nos dan la fuerza necesaria para caminar; sólo
224 | ellas pueden arrancarnos de esta inercia y esta pereza, siempre dispuestas a captar todas las facultades de nuestra alma ¹⁴.

Pero no es éste el lugar de examinar la verdad de esta proposición. Paso ahora a la segunda causa de nuestros errores.

CAPÍTULO III

De la ignorancia

Nos equivocamos cuando, arrastrados por una pasión y fijando toda nuestra atención en uno de los lados de un objeto, queremos juzgar el objeto entero según este único aspecto. Nos equivocamos también cuando, estableciéndonos
225 como jueces en una materia, nuestra memoria no está | suficientemente equipada con todos los hechos de cuya comparación depende la corrección ¹⁵ de nuestras decisiones. No es que cada cual carezca del espíritu justo: cada uno ve bien lo que ve; pero al no desconfiar nadie de su propia ignorancia, se cree con demasiada facilidad que lo que se ve en un objeto es todo lo que se puede ver en él.

En las cuestiones un poco difíciles, la ignorancia debe ser considerada como la causa principal de nuestros errores. Para

¹³ El movimiento ilustrado se ha visto a sí mismo como iluminador. Su época se ha puesto como época de la luz frente a las sombras. El constante juego con el término «lumières» y otros más o menos equivalentes es difícil de traducir sin perder matices. Por eso, aunque hoy diríamos más bien «hombre inteligente» que «hombre esclarecido» o que «hombre con luces», hemos procurado mantener la expresión que se acerca más a la letra.

¹⁴ En todo el XVIII hay una rehabilitación de las pasiones. Por un lado, al verlas como fenómenos naturales; por otro, al ver en ellas la fuente de toda grandeza social (aunque también de todo vicio). El *De l'Homme* de Helvétius es el texto más audaz en este terreno. El *De l'Esprit*, en el fondo, es en buena parte un reconocimiento de las pasiones, pues sólo si el hombre es apasionado, el gobernante puede dirigir esas pasiones a grandes fines sociales.

¹⁵ En francés, «justesse». Hubiéramos preferido traducir «justeza» o «justedad» ya que Helvétius juega con los términos «justesse» y «juste» (en la frase siguiente), pero la extrañeza académica de esta palabra nos ha disuadido.

saber cuán fácil es, en este caso, engañarse a sí mismo y cómo, sacando conclusiones siempre justas de sus principios, los hombres llegan a resultados enteramente contradictorios, escogeré como ejemplo una cuestión un poco complicada: tal es la del lujo, sobre la que se han emitido juicios muy diferentes según | se le haya considerado bajo un aspecto u otro ¹⁶. 226

Como la palabra *lujo* es vaga, no tiene ningún sentido bien determinado y no es en general más que una expresión relativa. En primer lugar se debe enlazar con una idea clara tomando esta palabra de *lujo* en un significado riguroso, y da, después, una definición del lujo considerado en relación a una noción y en relación a un particular ¹⁷.

En un significado riguroso, se debe entender por *lujo* toda especie de superfluidades, es decir, todo lo que no es absolutamente necesario para la conservación del hombre. Cuando se trata de un pueblo civilizado y de los hombres que lo componen, esta palabra *lujo* tiene un significado completamente diferente; llega a ser absolutamente relativo. El lujo de una nación civilizada es el empleo de sus riquezas en lo que llama | superfluidades el pueblo con el que se com- 227 para esta nación. Este es el caso en el que se encuentra Inglaterra con relación a Suiza.

El lujo en un particular es, asimismo, el empleo de sus riquezas en lo que debe llamarse superfluidades respecto al puesto que éste ocupa en un Estado y al país en el que vive: así era el lujo de Bourvalais ¹⁸.

Una vez dada esta definición, veamos bajo qué aspectos diferentes se ha considerado el lujo de las naciones, cuando unos lo han juzgado útil y otros perjudicial para el Estado.

Los primeros dirigieron sus miradas sobre estas manufacturas que el lujo construye, donde el extranjero se afana en

¹⁶ Respecto al debate sobre el lujo, ver André Morize, *L'Apologie de luxe au XVIII^e siècle*. Paris, Didier, 1969. Puede consultarse también, aparte de los dos primeros discursos de Rousseau, el artículo «luxe» de la *Encyclopédie y Le Commence et la gouvernement considerés relativement l'un à l'autre*, de Condillac (en *Oeuvres Philosophiques*, Paris, PUF, vol. II, 1948, pp. 308 y siguientes).

¹⁷ Eran los dos campos de debate sobre el lujo. Por un lado, su función social, su efecto en la salud de un Estado (Helvétius dice «nation» y hemos conservado «nación» aunque a veces sería más correcto Estado); por otro, sus efectos en el individuo, en el hombre particular. Ver el artículo «luxe» de *L'Encyclopédie*. Ver también el cap. XXVII de *Le commence et le gouvernement considerés relativement l'un à l'autre* de Condillac (en el vol. II de sus *Oeuvres Philosophiques*, Paris, PUF, 1948).

¹⁸ Poisson de Bourvalais, de origen campesino, que desempeñó cargos de lacayo, ordenanza, etc., gracias a ciertas protecciones llegó a recaudador de impuestos, acumulando una copiosa fortuna. Murió en 1719.

intercambiar sus tesoros a cambio de la industria ¹⁹ de una nación. Ven el aumento de las riquezas traer tras sí | el aumento de lujo y la perfección de las artes apropiadas para satisfacerlo. El siglo del lujo les parece la época de grandeza y potencia de un Estado. Dicen que la abundancia de dinero, que suponen que acarrea, hace feliz a una nación en el interior y temible en el exterior. Ese dinero permite asalariar un gran número de tropas; con él se construyen tiendas, se suministran arsenales y se establecen y mantienen alianzas con grandes príncipes; y que gracias al dinero una nación, en fin, puede no solamente resistir sino también mandar a pueblos más numerosos y, por consiguiente, realmente más poderosos que ella. Si el lujo hace a un Estado temible en el exterior, ¿qué felicidad no le procurará en su interior? Suaviza las costumbres, crea nuevos placeres y provee, por este medio, a la subsis | tencia de una infinidad de obreros. Despierta una codicia saludable que arranca al hombre de la inercia, del aburrimiento, que debe considerarse como una de las enfermedades más comunes y más crueles de la humanidad. Irradia por todas partes un calor vivificante; hace circular la vida en todos los miembros de un Estado, activa la industria, hace abrir puertos, construir naves, los guía a través de los océanos y hace, en fin, comunes a todos los hombres los productos y las riquezas que la naturaleza avara encierra en los precipicios de los mares, en los abismos de la tierra o que mantiene dispersos en mil climas diferentes.

Examinemos ahora el aspecto que se ofrece a los filósofos que | lo consideran como funesto para las naciones.

El bienestar ²⁰ de los pueblos depende tanto de la felicidad de la que gozan en el interior como del respeto que inspiran en el exterior.

Respecto al primer objeto, dirán estos filósofos, el lujo y las riquezas que proporciona a un Estado harían a los súbditos más felices si estas riquezas fueran menos desigualmente compartidas y si cada cual pudiera procurarse las comodidades de las que la indigencia le fuerza a privarse.

El lujo no es, pues, perjudicial en tanto que lujo, sino

¹⁹ Helvétius, que compartía las ideas fisiócratas, hace aquí referencia al mercantilismo, teoría que estimulaba la producción de mercancías exportables para acumular metales preciosos, índice de la riqueza de un Estado.

²⁰ En francés, «bonheur». Aunque con frecuencia significa felicidad a veces Helvétius lo usa en un sentido menos psicológico, más objetivo. Aquí podría ser ése el caso.

simplemente en tanto que efecto de una gran desproporción entre las riquezas de los ciudadanos (7). [Así pues, el lujo nunca es extremado cuando la repartición de las riquezas no es | demasiado desigual; aumenta a medida que éstas se acumulan en menor número de manos; alcanza, por fin, | su último período, cuando la nación se divide en dos clases, de las que una abunda en superfluidades y a la otra le falta lo necesario. 231 232 233

Una vez llegado a este punto, la situación de una nación es tanto más cruel cuanto que es incurable. ¿Cómo volver a poner, entonces, algo de igualdad en las fortunas de los ciudadanos? El hombre rico habrá comprado grandes señoríos: capaz de aprovecharse de los apuros de los vecinos, habrá reunido en poco tiempo una infinidad de pequeñas propiedades en su dominio. Una vez haya disminuido el número de propietarios, el de los jornaleros habrá aumentado: cuando éstos se hayan multiplicado lo suficiente como para que haya más trabajadores que trabajo, entonces el jornalero seguirá el curso de toda especie de mercancía, cuyo valor disminuye cuando es común ²¹. Por otra parte, | al hombre rico, que tiene todavía más lujo que riquezas, le interesa bajar el precio de las jornadas, no ofrecer al jornalero más que la paga absolutamente necesaria para su subsistencia (8). La pobreza obliga a éste a | contentarse con ello; pero si le sobreviene una enfermedad o un aumento de la familia, entonces, por falta de | alimentos sanos o suficientemente abundantes, se enferma, muere y deja al Estado una familia de mendigos. Para prevenir semejante desgracia, habría que recurrir a una nueva repartición de las tierras: repartición siempre injusta e impracticable. Es pues evidente que una vez el lujo ha llegado a cierto estadio, es imposible volver a establecer igualdad alguna entre la fortuna de los ciudadanos. Luego los ricos y las riquezas van a las capitales a donde les atraen los placeres y las artes del lujo: entonces el campo queda inculto y pobre; siete u ocho millones de hombres languidecen en la miseria (9) y cinco o seis mil viven | en una opulencia que les hace odiosos, sin hacerles más felices. 234 235 236 237

²¹ Estas páginas son únicas en los textos ilustrados. No solamente destaca la finura con la que se describe el proceso de la división en clases en el capitalismo (que aún ésta en sus balbuzeos), sino que anticipa buena parte de las tesis marxistas, intuitivamente, como ésta de la conversión del trabajador en *mercancía*. Las páginas que siguen podrían pasar, a trozos, por «marxismo ortodoxo».

238 En efecto, ¿qué puede aportar a la | felicidad de un
hombre la mayor o menor suculencia de su comida? ¿Acaso
239 no le basta esperar el hambre, | hacer sus ejercicios o pro-
longar sus paseos en proporción al mal gusto de su cocinero,
para encontrar delicioso todo plato que no sea repugnante?
Por otra parte, la frugalidad y el ejercicio ¿no le evitan todas
240 las enfermedades que ocasiona | la glotonería exacerbada por
la buena comida? La felicidad no depende, pues, de la exce-
lencia de la comida.

No depende tampoco de la magnificencia de la indumentaria ni de los carruajes: cuando se aparece en público cubierto de un vestido bordado y en una carroza brillante, no se experimentan placeres físicos, que son los únicos placeres reales; se está afectado, a lo sumo, por un placer de vanidad, cuya privación sea tal vez insoportable, pero cuyo goce es insípido. Sin aumentar su felicidad, el hombre rico no hace, por la ostentación de su lujo, más que ofender a la humanidad y al infeliz, quien, al comparar sus andrajos de la miseria con la vestimenta de la opulencia, se imagina que entre la felicidad del rico y la suya no hay menos diferencia que
241 entre sus vestidos, reaviva por esta ocasión | el recuerdo de
las duras penas que sobrelleva y se encuentra de este modo
privado del único alivio del infortunado, del olvido momen-
táneo de su miseria.

Es, pues, cierto, continuarán diciendo estos filósofos, que el lujo no proporciona la felicidad de nadie y que, al implicar una desigualdad demasiado grande de riqueza entre los ciudadanos, implica la desgracia del mayor número de ellos. El pueblo en el que el lujo se introduce no es por tanto, feliz en su interior: veamos si es respetado en el exterior.

La abundancia de dinero que el lujo acarrea a un Estado se impone en primer lugar a la imaginación; este Estado es, por algunos instantes, un Estado poderoso: pero esta ventaja (suponiendo que pueda existir alguna ventaja independiente
242 de la felicidad de los ciudadanos) no es, | como lo nota el Sr.
Hume ²², más que una ventaja pasajera. Semejante a los

²² Hume fue amigo de Helvétius, de Rousseau y del grupo enciclopedista en general. En sus viajes a París frecuentaba los salones de Mme. d'Holbach y Mme. Helvétius. Su *Tratado sobre la naturaleza humana* (1739), la mejor expresión de la epistemología empirista clásica, tuvo un efecto importante sobre Helvétius, quien la asume en sus rasgos más generales. También su *Historia natural de la religión* (1757) será bien recogida entre los ilustrados, así como su monumental *Historia de Gran Bretaña* (1754-59). Pero, curiosamente, los textos de Hume más conocidos en los círculos materialistas son los *Ensayos morales y políticos*, que luego

mares, que abandonan y cubren sucesivamente mil playas diferentes, las riquezas deben recorrer sucesivamente mil climas diversos. Cuando, por la belleza de sus manufacturas y la perfección de las artes de lujo, una nación ha atraído a ella el dinero de los pueblos vecinos, es evidente que el precio de los alimentos y la mano de obra debe necesariamente bajar en estos pueblos empobrecidos, quienes, tomando algunos manufactureros y algunos obreros de esta nación, pueden empobrecerla a su vez, suministrándole más barato las mismas mercancías que esta nación les proveía (10). Ahora bien, en cuanto a la falta de dinero se hace sentir en un Estado acostumbrado al lujo, la nación cae en el desprecio. 243

| Para librarse de ello, habría que acercarse a una vida simple y a costumbres a las que las leyes se oponen. | Por esto, la época de mayor lujo de una nación es, en general, la época más próxima a su caída | y envilecimiento. La felicidad y la potencia aparente que el lujo suministra, durante algunos instantes, a las naciones es comparable a estas fiebres violentas que dan, en el delirio, una fuerza increíble al enfermo que devoran y que parecen no multiplicar las fuerzas de | un hombre más que para privarlo, en el ocaso del delirio, tanto de estas mismas fuerzas como de la vida. 244
245
246
247

Para convencerse de esta verdad, dirán además estos mismos filósofos, busquemos lo que haría que una nación fuera realmente respetada por sus vecinos: es indiscutiblemente el número y el vigor de sus ciudadanos, su apego por la patria y, por último, su valor y su virtud²³.

En cuanto al número de ciudadanos, se sabe que los países con lujo no son los más poblados; que en la misma extensión de terreno cultivado, Suiza puede tener más habitantes que España, Francia y hasta que Inglaterra.

El consumo de hombres que ocasiona necesariamente un

la historiografía ha dejado bastante de lado. Hume había publicado, anónimos, sus *Essays moral and political*, en los que aborda temas muy variados, desde el matrimonio al estilo de escribir y el progreso de las ciencias. Ahora bien, quizá aquí Helvétius se refiere a los *Political Discourses*, publicados en 1752, y que tienen cierto éxito. Entre éstos destacamos «Of Commerce», «Of luxury», «Of interest», «Of the populousness of ancient nations» temas preferidos de Helvétius. También vale la pena recordar que en 1757 publica Hume sus *Four dissertations*, con temas tan atractivos como «Of the passions» y «Of the standard of taste».

²³ Notemos, como el lector ya habrá imaginado, que Helvétius entiende por «lujo» la producción de mercancías, es decir, la producción capitalista (opuesta a una economía de autoconsumo, con pretensiones autárquicas). Notemos también su coincidencia con Rousseau —aunque no hay, a otro nivel, hombre más distante al «individuo» rousseauiano que el diseñado por Helvétius en *De l'Esprit* y en *De l'Homme*— en esa correlación entre lujo-degradación moral-debilidad física-pérdida del patriotismo-ruina del Estado. Si la ciudad que Rousseau añora es agraria-religiosa-militarista, la de Helvétius es agraria-ética-militarista.

248 gran comercio (11) no es, en este país, | la única causa del
despoblamiento: el lujo crea miles de causas más, puesto que
249 atrae las riquezas a las capitales, deja los campos en la esca-
sez, favorece el poder arbitrario y, por | consiguiente, el
aumento de las pensiones²⁴ y da, en fin, a las naciones
opulentas la facilidad de contraer deudas (12) que después
250 no pueden | saldar sin sobrecargar a los pueblos con onerosos
impuestos. Ahora bien, estas diferentes causas de | la
despoblación, al hundir a un país entero en la miseria debe
necesariamente debilitar en él la constitución física de los
cuerpos. El pueblo entregado al lujo jamás es un pueblo
robusto: entre sus conciudadanos, unos están enervados por
la molicie, los demás agotados por la necesidad.

Si los pueblos salvajes o pobres, como lo nota el cabal-
llero Folard²⁵ tienen a este respecto una gran superioridad
sobre los pueblos entregados al lujo, es porque el labrador
es, en las naciones pobres, a menudo más rico que en las
naciones opulentas; es porque un campesino suizo está más a
sus anchas²⁶ que un campesino francés (13).

251 | Para formar cuerpos robustos, se necesita una alimenta-
ción simple aunque sana y abundante, un ejercicio que sin
ser excesivo sea fuerte, la costumbre de soportar las intem-
peries de las estaciones, costumbre que contraen los campe-
sinos que, por esta razón, son infinitamente más capaces de
soportar las fatigas de la guerra que los manufactureros de
los que la mayor parte está acostumbrada a una vida sedentaria.
Es también en las naciones pobres donde se forman los
ejércitos incansables que cambian el destino de los imperios.

¿Qué obstáculos opondría a estas naciones un país entregado
al lujo y a la molicie? No puede imponerse a ellas ni
por el número ni por la fuerza de sus habitantes. El apego
252 por la | patria, se dirá, puede suplir al número y la fuerza de
los ciudadanos. Pero ¿quién produciría en tal país este virtuoso
amor por la patria? El estamento²⁷ de los campesinos,

²⁴ En francés, «subsides». La traducción literal por «subsidios» o «pensiones» podría ocasionar equívocos. Helvétius, obviamente, no se refiere a «Seguridad Social», sino a pensiones, cargos vitalicios que el rey otorgaba arbitrariamente. Rousseau pasó muchos años solicitando, sin éxito, una «pensión» que le permitiera vivir y hacer su obra sin malgastar el tiempo en trabajos civiles. Helvétius gozó de «pensiones» comprando el cargo de «maitre d'hôtel» de la reina Marie Leczinka, «fermier général», etc.

²⁵ Jean-Charles de Folard (1669-1752) fue un valeroso oficial que ganó gloria a las órdenes de Carlos XII de Suecia. Sus obras militares fueron muy leídas en el XVIII.

²⁶ En francés: «est plus à son aise» (más a su gusto).

²⁷ En el original, «l'ordre». «Ordenes» o «estamentos» son conceptos muy usados antes de acuñarse el de «clase». Hemos traducido por «estamento» porque parece de un uso más vigente que «orden».

que constituye por sí solo los dos tercios de cada nación, es infeliz; el de los artesanos no posee nada: trasladado de su pueblo a una manufactura o a una tienda y de esta tienda a otra, el artesano está familiarizado con la idea del desplazamiento, no puede contraer apego por ningún lugar; al estar asegurada casi por todas partes su subsistencia, debe considerarse no como ciudadano de un país, sino como un habitante del mundo ²⁸.

Semejante pueblo no puede, pues, distinguirse durante mucho tiempo por su valor; porque en un pueblo el valor es, en general o bien el efecto del vigor de sus gentes, de esa | confianza ciega en sus fuerzas que oculta a los hombres la 253
mitad del peligro al que se exponen, o bien el efecto de un violento amor por la patria que les hace despreciar el peligro: ahora bien, el lujo agota a la larga estas dos fuentes de valor (14). Podría ser que de la codicia | brotara una tercera, si 254
viviésemos todavía en aquellos siglos bárbaros donde los pueblos eran sometidos a la esclavitud y las ciudades abandonadas al pillaje. El soldado, al no ser ya impulsado por este motivo, no puede serlo más que por lo que se llama el *honor*; ahora bien, el deseo de honor se apaga en un pueblo cuando el amor por las riquezas se enciende (15). En vano se dirá que las naciones ricas ganan por lo menos en felicidad y en placeres lo que pierden en virtud | y valor: un espartano 255
(16) no era menos feliz que un persa; los primeros romanos cuyo valor era recompensado por el don de algunos alimentos no hubieran envidiado la suerte de Craso ²⁹.

Cayo Duilio, quien por orden del senado era todas las noches acompañado a su casa a la luz de las antorchas | y con 256
el sonido de las flautas, no era menos sensible a este concierto grosero de lo que lo somos nosotros a la más brillante sonata. Pero aun admitiendo que las naciones opulentas se procuren algunas comodidades desconocidas por los pueblos pobres, ¿quién gozará de estas comodidades? Un pequeño

²⁸ No podemos dejar de recordar el slogan marxista de «los proletarios no tienen patria». La magnífica intuición de Helvétius unida a su experiencia directa con el mundo campesino y artesanal, le permiten estas descripciones que suenan a actuales.

²⁹ Helvétius repite, literalmente, los «ejemplos» de la historia que Rousseau usa en sus *Discursos sobre las ciencias y las artes* (1750) y *Discurso sobre el origen de la desigualdad* (1753). En realidad son ejemplos tópicos de la época y reiteradamente usados en este debate sobre el modelo de sociedad a instaurar. La historia —ya que no hay referencia absoluta desde donde decidir— se convierte en elemento de la argumentación, en fuerza persuasiva. Pero una historia reducida a anécdotas, a tópicos: Esparta/Atenas, Roma republicana/Roma imperial, Trajano/Nerón, Ciro/Jerjes, estoicos/hedonistas...

número de hombres privilegiados y ricos que, creyéndose la nación entera, concluyen de su comodidad particular que el campesino es feliz. Pero aunque estas comodidades fueran repartidas entre un mayor número de ciudadanos, ¿cuál es el precio de esta ventaja comparada a las ventajas que procura a los pueblos pobres un alma fuerte, valiente y enemiga de la esclavitud? Las naciones en las que el lujo se introduce son, tarde o temprano, víctimas del despotismo; presentan manos débiles y flojas contra las cadenas con las que la tiranía
257 quiere | cargarlas. ¿Cómo librarse de ellas? En estas naciones, unos viven en la molicie y la molicie no piensa ni prevé; los otros languidecen en la miseria; y presos de la necesidad, enteramente ocupados en satisfacerla, no elevan sus miradas hacia la libertad. En la forma despótica, las riquezas de estas naciones son de sus amos; en la forma republicana, pertenecen a la gente poderosa así como a los pueblos valientes que son sus vecinos.

«Traednos vuestros tesoros, podían haber dicho los romanos a los cartagineses; nos pertenecen. Roma y Cartago han querido ambas enriquecerse; pero han emprendido rutas diferentes para alcanzar este fin. Mientras vosotros fomentabais la industria de vuestros ciudadanos, establecíais | manufacturas, cubríais el mar con vuestras naves, ibais a explorar
258 costas deshabitadas y acarreabais el oro de las Españas y de Africa, nosotros, más prudentes, avezábamos nuestros soldados a las fatigas de la guerra, aumentábamos su coraje, sabíamos que el industrioso no trabajaba más que para el valiente. La hora de gozar ha llegado: devolvednos los bienes que sois incapaces de defender.» Si los romanos no han empleado este lenguaje, al menos su conducta prueba que eran afectados por sentimientos que este discurso supone. ¿Cómo la pobreza de Roma no habría de mandar sobre la riqueza de Cartago y conservar, a este respecto, la ventaja que casi todas las naciones pobres han tenido sobre las
259 | naciones opulentas? ¿Acaso no se ha visto a la frugal Lacedemonia triunfar sobre la rica y comerciante Atenas; a los romanos pisotear los cetros de oro de Asia? ¿No se ha visto a Egipto, Fenicia, Tiro, Sidón, Rodas, Génova, Venecia, subyugadas, o por lo menos humilladas por pueblos a los que llamaban bárbaros? ¿Y quién sabe si no se verá un día a la rica Holanda, menos feliz en su interior que Suiza, oponer a sus enemigos una resistencia menos obstinada? He aquí el

punto de vista desde el cual se presenta el lujo a los filósofos que lo han considerado como funesto a las naciones.

La conclusión de lo que acabo de decir es que los hombres, viendo bien lo que ven, sacando consecuencias muy justas de sus principios, llegan, sin embargo, a resultados a menudo contradictorios; | porque no tienen presentes en su memoria todos los objetos de cuya comparación debe resultar la verdad que buscan. 260

Es inútil decir, pienso, que al presentar la cuestión del lujo bajo dos aspectos diferentes, no pretendo decidir si el lujo es realmente perjudicial o útil a los Estados; se debería, para resolver correctamente este problema moral, entrar en detalles ajenos al objeto que me propongo; he querido solamente probar, por este ejemplo, que en las cuestiones complicadas y sobre las cuales se juzga sin pasión, uno sólo yerra por ignorancia, es decir, imaginando que el lado que se ve de un objeto es todo lo que hay que ver en este objeto ³⁰.

CAPÍTULO IV

261

Del abuso de las palabras

Otra causa del error, que se debe también a la ignorancia, es el abuso de las palabras y las ideas poco claras que se enlazan con ellas. Locke ha tratado tan afortunadamente este tema que me permito examinarlo sólo para ahorrar el trabajo de búsqueda a los lectores, quienes no tienen todos la obra de este filósofo igualmente presente en su espíritu.

Descartes había ya dicho, antes de Locke, que los peripatéticos, escudados tras la oscuridad de las palabras, eran

³⁰ Dificilmente puede convencernos Helvétius de su neutralidad. Ha presentado dos grandes posiciones, pero en el espacio dedicado a cada una y en el tono deja ver su toma de posición de forma clara e incluso apasionada. Pero el capítulo es curioso. El tema es «la causa del error», la ignorancia, el parcialismo. Y Helvétius lo *ilustra* con un debate a la orden del día: Quesnay-Turgot/Colbert, campo/ciudad, la creciente desigualdad (acumulación originaria del capital). Mirabeau, en *L'Ami des hommes* (1757), ya había clamado contra el hundimiento del pequeño propietario campesino, contra la proletarización creciente. Pero Helvétius hace bien en cubrirse: el tema del lujo, del progreso en la forma concreta en que se impone en el capitalismo, era completa. Deja ver su opción, pero reconoce que no puede resolverse tan fácilmente.

262 | bastante parecidos a ciegos quienes, para hacer el combate
| de igual a igual, atraían a un hombre clarividente a una
caverna oscura; que este hombre, añadía, sepa dar luz a la
caverna, que fuerce a los peripatéticos a enlazar ideas nítidas
a las palabras que usan, y su triunfo estará asegurado. Par-
tiendo de Descartes y Locke, probaré, pues, que en metafí-
sica y en moral el abuso de las palabras y la ignorancia de su
verdadero significado es, si se me permite la expresión, un
laberinto en el que los mayores genios se han extraviado
algunas veces. Tomaré como ejemplo algunas de estas pala-
bras que han despertado las más largas y más acaloradas
disputas entre los filósofos: tales son, en metafísica, las
palabras *materia, espacio e infinito*.

263 Se ha sostenido, en todos los tiempos, unas veces que la
materia sentía, otras veces que no sentía, y se ha | disputado
sobre este tema muy larga y vagamente. Se ha tardado en
preguntarse sobre qué se disputaba y en enlazar una idea
precisa a la palabra *materia*. Si desde un principio se hubiera
fijado su significado, se habría reconocido que los hombres
eran, si se me permite la expresión, los creadores de la
materia, que la materia no era un ser, que no había en la
naturaleza más que individuos a los que se había dado el
nombre de *cuerpo* y que no se podía entender por esta palabra
materia más que el conjunto de las propiedades comunes a
todos los cuerpos. Una vez determinado de este modo el
significado de esta palabra, no se trataba más que de saber si
la extensión, la solidez y la impenetrabilidad eran las únicas
propiedades comunes a todos los cuerpos; y si el descubri-
miento de una fuerza, por ejemplo, tal como la atracción, no
264 podía hacer sospechar que los | cuerpos tuviesen, además,
algunas propiedades desconocidas, como la facultad de sentir,
que a pesar de no manifestarse más que en los cuerpos
organizados de los animales, podía, sin embargo, ser común a
todos los individuos. Al reducir la cuestión a este punto, se
hubiera apercibido ³¹ que si en rigor es imposible demostrar
que todos los cuerpos son absolutamente insensibles, todo
hombre que no esté sobre este tema esclarecido por la
revelación no puede decidir la cuestión más que calculando
y comparando la probabilidad de esta opinión con la probabi-
lidad de la opinión contraria.

³¹ En el original, «senti».

Para terminar esta disputa, no era, pues, necesario construir diferentes sistemas del mundo, perderse en la combinación de las posibilidades y hacer estos esfuerzos prodigiosos de espíritu que no han desembocado, y no podían realmente desembocar, más que en | errores más o menos ingeniosos. En efecto (permítaseme notarlo aquí), si hay que sacar el mejor partido de la observación, se debe caminar únicamente con ella, detenerse en cuanto nos abandona y tener el coraje de ignorar lo que todavía no se puede saber.

265

Instruidos por los errores de los grandes hombres que nos han precedido, debemos concebir ³² que nuestras observaciones múltiples y reunidas apenas bastan para formar algunos de estos sistemas parciales contenidos en el sistema general; que es de las profundidades de la imaginación de donde hasta ahora se ha sacado el sistema del universo; y que, si nunca se tienen más que noticias truncadas de los países alejados de nosotros, los filósofos no tienen, del mismo modo, más que noticias truncadas del sistema del mundo. Con mucho espíritu y | muchas combinaciones, no recitarán más que fábulas, hasta que el tiempo y el azar les hayan dado un hecho general al cual todos los demás puedan remitirse ³³.

266

Lo que he dicho de la palabra *materia*, lo digo de la de *espacio*; la mayor parte de los filósofos han hecho de ello un ser y la ignorancia del significado de esta palabra ha dado lugar a largas disputas (17). Las hubieran abreviado, si hubieran enlazado una idea clara con esta palabra: se hubiera admitido que el *espacio* considerado en los cuerpos es lo que se llama *extensión*; que debemos la idea de vacío, que compone en parte la idea de espacio, al intervalo percibido entre dos montañas elevadas; intervalo | que, al no estar ocupado más que por el aire, es decir, por un cuerpo que a cierta distan-

267

³² De nuevo, «sentir». Nos parece que aquí «concebir» traduce bien el sentido.

³³ Helvétius nos deja con la miel en los labios. Esperábamos que se introdujera en el tema de la «materia» que tanta tinta y reflexión forzó a derrochar a los filósofos del XVII y XVIII, pero lo da por resuelto con esa definición —más humeana que lockeana— de «materia» como una simple palabra que designa una colección de propiedades (ideas) comunes a las cosas. Apunta el importante tema de la «fuerza» y la «sensibilidad» como posibles de incluir en esa colección. Diderot en el *Rêve de d'Alembert* (1769) había lanzado la «hipótesis» de la «sensibilidad universal». Maupertuis en la *Vénus physique* y en el *Système de la nature* y Buffon en *Histoire naturelle* iban por este camino. La presencia de Leibniz, dotando a la materia de fuerza, se hace sentir (ver J. Roger, *Les sciences de la vie...*). En resumen, el forcejeo de la filosofía con la «materia» cartesiana, demasiado pobre para adecuarse a las exigencias teóricas de la ciencia de la vida, queda apuntado. Pero no opta por entrar en el asunto. Igual hará con el «espacio» y el «infinito».

cia no hace más sobre nosotros ninguna impresión sensible, ha debido darnos una idea del vacío, que no es otra cosa más que la posibilidad de representarnos montañas alejadas unas de otras sin que la distancia que las separe esté llena por ningún cuerpo.

Respecto a la idea de *infinito* contenida también en la idea de *espacio*, digo que no debemos esta idea del infinito más que a la potencia que un hombre situado en una planicie tiene de hacer retroceder siempre los límites, sin que se pueda, respecto a ella, fijar el término donde su imaginación deba detenerse: la *ausencia de fronteras* de cualquier género es pues la única idea que podemos tener del *infinito*; si los
268 filósofos, antes de establecer ninguna opinión sobre este tema, hubiesen determinado el significado de la palabra *infinito*, creo que, forzados de adoptar la definición dada más arriba, no hubieran perdido su tiempo en disputas frívolas. Es a la falsa filosofía de los siglos precedentes a la que se debe atribuir principalmente la ignorancia grosera en la que estamos del verdadero significado de las palabras: esta filosofía consistía casi enteramente en el arte de abusar de ellos. Este arte, en que consistía toda la ciencia de los escolásticos, confundía todas las ideas, y la obscuridad que echaba sobre todas las expresiones se extendía, en general, sobre todas las ciencias y principalmente sobre la moral. Cuando el célebre señor de La Rochefoucauld dijo que el amor propio es el principio de todas nuestras acciones ¡cómo la ignorancia del
269 verdadero significado de esta palabra, *amor propio*, sublevó a la gente contra este ilustre autor! ³⁴ Se tomó el amor propio por orgullo y vanidad y se imaginó, por consiguiente, que el señor de La Rochefoucauld situaba en el vicio la fuente de todas las virtudes. Era fácil, sin embargo, percibir que el amor propio o el amor de sí no era otra cosa más que un sentimiento grabado en nosotros por la naturaleza ³⁵; que

³⁴ El duque de La Rochefoucauld (1613-1680) fue un célebre autor del XVII. De él se ha dicho que era arquetipo de la aristocracia francesa del XVIII. De la vida, el gusto y la conversación de los salones de Mme. de Sablé y Mme. de La Fayette salieron frases lapidarias como «las virtudes se pierden en el interés como los ríos en el mar», «los vicios entran en la composición de las virtudes como los venenos en la composición de los remedios», que condensaban la reflexión moral de la época. Helvétius conocía muy bien las *Máximas* de La Rochefoucauld. Voltaire llegó a decir (carta a Richelieu de junio de 1772) que el *De l'Esprit* es una paráfrasis de los pensamientos de La Rochefoucauld. Pero, de hecho, Helvétius va más lejos a la hora de sacar consecuencias políticas.

³⁵ El tema del «amor de sí» es muy atractivo en los siglos XVII y XVIII. Desde el «amor de sí» hobbesiano, ligado al egoísmo, a la tendencia a la conservación, pasando por el «perseverar en el ser» spinoziano, hasta la versión de Morelly (*Code de la Nature*, parte

este sentimiento se transformaba en cada hombre en vicio o en virtud, según los gustos y las pasiones que le animaban; y que el amor propio, diferentemente modificado, producía igualmente el orgullo y la modestia.

El conocimiento de estas ideas habría preservado al señor de La Rochefoucauld del reproche tantas veces repetido de que veía demasiado negra la humanidad; la ha conocido tal como es. Convengo en que la | vista nítida de la indiferencia de casi todos los hombres hacia nosotros es un espectáculo aflictivo para nuestra vanidad; pero, en fin, hay que tomar a los hombres como son: irritarse contra los efectos de su amor propio es quejarse de los chubascos de la primavera, de los calores del verano, de las lluvias de otoño y de las heladas del invierno.

270

Para amar a los hombres hay que esperar de ellos poco; para ver sus defectos sin amargura, hay que acostumbrarse a perdonarles, sentir que la indulgencia es una justicia que la humanidad débil tiene el derecho de exigir de la sabiduría. Ahora bien, nada más apropiado para impulsarnos a la indulgencia, para cerrar nuestros corazones al odio, para abrirlos a los principios de una moral humana y dulce que el conocimiento profundo del corazón humano, tal como lo tenía el | señor de La Rochefoucauld: por esto los hombres más esclarecidos han sido casi siempre los más indulgentes. ¡Cuántas máximas de humanidad esparcidas en sus obras! *Vivid*, decía Platón, *con vuestros inferiores y vuestros sirvientes como con amigos desafortunados*. «Oíré siempre, decía un filósofo indio, a los ricos gritar: señor, golpea a quienquiera que nos robe la más mínima parte de nuestros bienes; mientras que, con una voz plañidera y las manos extendidas hacia el cielo, el pobre dice: señor, dame parte de los bienes que prodigas al rico; y si los menos afortunados que yo me sacan una parte, no imploraré tu venganza y consideraré estos hurtos con los ojos del que ve, en tiempo de siembra, a las palomas esparcirse en | los campos para buscar su alimento.»

271

272

Por lo demás, si la palabra amor propio, mal entendida, ha sublevado tantos pequeños espíritus contra el señor de La Rochefoucauld ¡qué disputas aún más serias no ha ocasionado la palabra *libertad*! Disputas que se hubieran fácilmente

primera) y Rousseau que lo purifican, lo ennoblecen, lo liberan del egoísmo y lo convierten en vínculo de solidaridad (Morelly) o narcisista autocomplacencia, autoelección propia de ese ser solitario del individuo natural (Rousseau). Helvétius está próximo a Morelly en este tema.

terminado si todos los hombres, tan amigos de la verdad como el padre Malebranche, hubieran convenido con este hábil teólogo en su *Premoción física* ³⁶ en que «la libertad era un misterio. Cuando se me empuja hacia esta cuestión, decía, estoy forzado a detenerme en seco». No es que sea imposible formarse una idea clara de la palabra *libertad*, tomada en su significado común. El hombre libre es el hombre que no está ni cargado de cadenas, ni detenido en las cárceles, ni intimidado, | como el esclavo, por el temor a los castigos; en este sentido, la libertad del hombre consiste en el ejercicio (libre) de su potencia: digo, de su potencia, porque sería ridículo tomar por una no-libertad nuestra impotencia, de atravesar las nubes como el águila, de vivir bajo las aguas como la ballena y hacernos rey, papa o emperador.

Se tiene, pues, una idea clara de la palabra *libertad*, tomada en un significado común. No es así cuando se aplica esta palabra de libertad a la voluntad. ¿Qué sería entonces la libertad? No se podría entender, por esta palabra, más que el poder libre de querer o de no querer una cosa; pero este poder supondría que pueden haber voluntades sin motivos y, por consiguiente, efectos sin causa. Sería necesario que | pudiéramos querer tanto nuestro bien como nuestro mal, suposición absolutamente imposible. En efecto, si el deseo de placer es el principio de todos nuestros pensamientos y de todas nuestras acciones, si todos los hombres tienden continuamente hacia su felicidad real o aparente, todas nuestras voluntades no son más que el efecto de esta tendencia. Ahora bien, todo efecto es necesario. En este sentido, no se puede enlazar ninguna idea nítida con la palabra *libertad*. Pero, se dirá, si estamos sometidos a la necesidad de perseguir la felicidad por todas partes donde la percibamos, por lo menos ¿somos libres de la elección de los medios que empleamos para hacernos felices (18)? Sí, | responderé: pero *libre* hace más que confundir estas dos nociones: según que un hombre sepa más o menos de derecho procesal y jurisprudencia, sea guiado en sus asuntos por un abogado más o menos hábil, tomará partido mejor o peor; pero cualquiera que sea | el partido que tome, su deseo de felicidad lo forzará siempre a elegir el partido que le parezca más conve-

³⁶ Se refiere a *Réflexions sur la prémotion physique*. 1715.

niente a sus intereses, sus gustos, sus pasiones y finalmente a lo que considera como su felicidad.

¿Cómo se podría explicar filosóficamente el problema de la libertad? Si, como Locke lo ha probado, somos discípulos de nuestros amigos, padres, lecturas y, en fin, de todos los objetos que nos rodean, es necesario que todos nuestros pensamientos y voluntades sean efectos inmediatos o consecuencias necesarias de las impresiones que hemos recibido ³⁷.

No es posible formarse ninguna idea de esta palabra de *libertad*, aplicada a la voluntad (19); hay que considerarla | como un misterio; exclamar con San Pablo: *O altitudo!*, 277
convenir en que sólo la teología puede discurrir sobre semejante materia y que un tratado filosófico de la libertad no sería más que un tratado de efectos sin causa.

| Es patente qué germen eterno de disputas y calamidades 278
contiene a menudo la ignorancia del verdadero significado de las palabras. Sin contar la sangre vertida por los odios y las disputas teológicas, disputas casi todas fundadas sobre un abuso de palabras, ¡cuántas desgracias esta ignorancia ha producido y en qué errores ha hecho caer a las naciones!

Estos errores son más numerosos de lo que se piensa. Se conoce este cuento de un centinela suizo: le habían consignado una puerta de las Tullerías con la prohibición de no dejar entrar a nadie. Un burgués se presenta: «No se entra», le dice el | suizo. «Justamente, responde el burgués, no 279
quiero entrar, sino sólo salir de Port-Royal...» «¡Ah! si se trata de salir, contesta el suizo, señor, podéis pasar (20)».

¿Quién lo creería? Este | cuento es la historia del pueblo 280
romano. César se presenta en la plaza pública, quiere hacerse coronar; y los romanos, por no enlazar ideas precisas a la palabra *realaleza*, le conceden, bajo el nombre de *imperator*, la potencia que le niegan bajo el nombre de *rex*.

Lo que digo de los romanos puede, en general, aplicarse

³⁷ En el tema de la «libertad» ni se detiene Helvétius. Locke había incurrido en una incongruencia que ha sido ya señalada (ver Wolfand von Leyden, «John Locke and the natural Laws» en *Philosophy*, 1956, pp. 23-35, recogido en el *reading Locke*, Milano, ISEDI, 1978). Se trata de las dos filosofías de Locke. Una, la del *Essay concerning Human Understanding* (1690) y otra, la que está implícita en sus trabajos sobre la ley natural y el gobierno, en su doctrina política. Aquí teoriza el individuo como *sujeto* de derechos, como subjetividad moral y religiosamente responsable (tolerancia) y jurídicamente reconocida (liberalismo). En el *Ensayo*, en cambio, el hombre es un efecto de la experiencia. Quizá Locke no llegó a ver los efectos de su propia filosofía. Pero Helvétius la recoge, la radicaliza y teoriza un *hombre-efecto* del medio social (de la ley, de la educación, de las costumbres).

a todos los divanes y a todos los consejos de los príncipes.
281 | Entre los pueblos, al igual que entre los soberanos, no hay
ninguno a quien el abuso de las palabras no haya arrojado a
algún error grosero. Para escapar de esta trampa, habría,
según el consejo de Leibniz, que componer una lengua
filosófica, en la cual se determinaría el significado preciso de
cada palabra ³⁸. Los hombres entonces podrían entenderse,
282 transmitirse exactamente sus ideas; las disputas que | eterniza
el abuso de las palabras se terminarían; y los hombres, en
todas las ciencias, pronto estarían forzados a adoptar los
mismos principios.

Pero la ejecución de un proyecto tan útil y tan deseable
es imposible. No es a los filósofos, sino a la necesidad a lo
que se debe la invención de las lenguas ³⁹; y la necesidad de
este género no es difícil de satisfacer. Por consiguiente,
primero se han enlazado algunas ideas falsas a ciertas pala-
bras; después se han combinado, comparando estas ideas y estas
palabras entre ellas; cada nueva combinación ha producido
un nuevo error; estos errores se han multiplicado y al multi-
plicarse se han complicado tanto que sería ahora imposible,
sin un sacrificio y un trabajo infinitos, rastrear y descubrir su
fuente. Pasa en las lenguas lo mismo que en el cálculo
283 algebraico: | se deslizan en ella algunos errores; estos errores
no son percibidos; se opera según los primeros cálculos; de
proposición en proposición, se llega a consecuencias entera-
mente ridículas. Se constata su absurdidad: pero ¿cómo en-
contrar el lugar donde se ha deslizado el primer error? Para
obtener este efecto, es necesario volver a hacer y a verificar
gran número de cálculos: desgraciadamente hay poca gente
que pueda emprenderlo, menos aún que lo quiera, sobre
todo cuando el interés de hombres poderosos se opone a
esta verificación.

He mostrado las verdaderas causas de nuestros falsos
juicios; he hecho ver que todos los errores del espíritu
tienen su fuente o bien en las pasiones o bien en la ignoran-

³⁸ Referencia al esfuerzo de Leibniz por formalizar el discurso, convertirlo en un *Ars Combinatoria* y llegar a esa ilusión de un lenguaje universal, de su *Characteristica Universalis*.

³⁹ El tema del origen de las lenguas preocupó mucho a Rousseau (ver su *Discours sur l'inégalité* y su *Essai sur l'origine des langues*) y a los ilustrados. Recuperar el «origen», sacarlo fuera de lo divino, constituía la tarea de la ciencia. Así, había que encontrar el origen del hombre, de la sociedad, de la religión, de la tierra, de las gentes... y de la lengua. Ver el estudio de R. Grimsley a su edición de *Sur l'origine du langage* (Ginebra, Droz, 1971) con textos de Maupertuis, Turgot y Maine de Biran.

cia, ya de ciertos hechos, ya del verdadero significado de ciertas palabras. El error no está, pues, esencial | mente enlazado a la naturaleza del espíritu humano; nuestros falsos juicios son el efecto de causas accidentales, que no suponen en nosotros una facultad de juzgar distinta de la facultad de sentir; el error no es más que un accidente; de donde resulta que todos los hombres tienen esencialmente el espíritu justo (21). 284

Una vez admitidos estos principios, nada | me impide 285 sostener que juzgar, como ya lo he probado, no es propiamente más que *sentir*.

La conclusión general de este discurso es que el espíritu puede ser considerado, o bien como la facultad productora de nuestros pensamientos, y el espíritu en este sentido no es más que sensibilidad y memoria, o bien como un efecto de estas mismas facultades, y en este segundo significado el espíritu no es más que un conjunto de pensamientos y puede subdividirse en cada hombre en tantas partes como ideas tiene este hombre.

He aquí los dos aspectos bajo los cuales se presenta el espíritu considerado en sí mismo: examinemos ahora lo que es el espíritu con relación a la sociedad.

NOTAS AL DISCURSO PRIMERO

(1) Se ha escrito mucho sobre las almas de las bestias; unas veces se les ha quitado, otras veces se les ha devuelto la facultad de pensar, y tal vez no se haya buscado con suficiente escrupulosidad en la diferencia física entre el hombre y el animal la causa de la inferioridad de lo que se llama *el alma de los animales*.

- 1.º Todas las patas de los animales terminan con un casco, como las del buey y el ciervo; o con uñas, como las del perro y el lobo; o con garras, como las del león y el gato. Ahora bien, esta diferencia de organización entre nuestras manos y las patas de los animales les priva, como dice Buffon, no solamente casi por completo del sentido del tacto, sino también de la habilidad necesaria para manejar un instrumento o hacer descubrimientos que supongan el uso de las manos.
- 2.º La vida de los animales, en general más corta que la nuestra, no les permite hacer tantas observaciones ni, por consiguiente, tener tantas ideas como el hombre.
- 3.º Los animales, con más defensas, mejor vestidos que nosotros por la naturaleza, tienen menos necesidades y, por consiguiente, menos inventiva. Si los animales voraces poseen, en general, más espíritu que los demás animales, es porque el hambre, siempre ingeniosa, los indujo a imaginar astucias para sorprender a sus víctimas.
- 4.º Los animales no forman más que una sociedad fugitiva ante el hombre, quien, con ayuda de las armas que se ha forjado, se ha hecho temible aun para el más fuerte de ellos.

El hombre es, por otro lado, el animal más numeroso sobre la tierra; nace y vive en todos los climas, mientras que una parte de los demás animales, tales como los leones, los elefantes y los rinocerontes, no se encuentran más que en ciertas latitudes.

Ahora bien, cuanto más se multiplica una especie animal capaz de observaciones, más ideas y espíritu tiene.

Pero, se dirá, ¿por qué los monos, cuyas patas son casi tan hábiles como nuestras manos, no hacen progresos iguales a los del hombre? Se debe a que permanecen inferiores en muchos aspectos; a que los hombres se han multiplicado más sobre la tierra; a que, entre las diferentes especies de monos, hay pocas cuya

fuerza sea comparable a la del hombre; a que los monos son frugívoros, tienen menos necesidades y, por consiguiente, menos inventiva que los hombres; a que, por otra parte, su vida es más corta; a que no forman más que una sociedad fugitiva ante los hombres y también ante los animales, tales como tigres, leones, etc.; en fin, a que la disposición orgánica de su cuerpo, que los mantiene en perpetuo movimiento, como los niños, aun después de que sus necesidades están satisfechas, les hace incapaces de *aburrimiento*, el cual debe considerarse, como lo probaré en el tercer discurso, uno de los principios de perfectibilidad del espíritu humano.

Sólo comparando todas estas diferencias entre el físico del hombre y el de la bestia puede explicarse por qué la sensibilidad y la memoria, facultades comunes a los hombres y a los animales, no son en éstos, por así decir, más que facultades estériles.

Tal vez se me objete que Dios no puede, sin injusticia, haber sometido al dolor y a la muerte a criaturas inocentes y que, por tanto, las bestias no son más que puras máquinas. Responderé a esta objeción diciendo que, puesto que la Escritura y la Iglesia no han dicho en ninguna parte que los animales fueran puras máquinas, podemos muy bien ignorar los motivos de la conducta de Dios hacia los animales y suponer que estos motivos son justos. No es necesario recurrir al chiste del P. Malebranche que, cuando se sostenía ante él que los animales eran sensibles al dolor, respondía bromeando que *aparentemente habían comido heno prohibido*.

(2) Las ideas de los números, tan simples, tan fáciles de adquirir y hacia las cuales la necesidad nos lleva sin cesar, son prodigiosamente limitadas en ciertas naciones que no pueden contar más que hasta tres y que sólo expresan los números que van más allá del tres con la palabra *mucho*.

(3) Tales son los pueblos que Dampierre encontró en una isla que no producía ni árboles ni arbustos; éstos, al vivir del pescado que las olas del mar arrojaban a las pequeñas bahías de la isla, no tenían otra lengua más que un cloqueo parecido al del gallo de India.

(4) A pesar de ser un estoico decidido, Séneca no estaba demasiado seguro de la espiritualidad del alma. «Vuestra carta, escribe a uno de sus amigos, ha llegado en un momento inoportuno. Cuando la recibí, estaba paseándome deliciosamente en el palacio de la esperanza; estaba persuadiéndome acerca de la inmortalidad de mi alma; mi imaginación, que lentamente ardía por los discursos de algunos grandes hombres, ya no dudaba de esta inmortalidad que, más que probar, prometen; ya empezaba a disgustarme a mí mismo, iba despreciando los restos de una vida desgraciada y me abría con delicias las puertas de la Eternidad. Llega vuestra carta, me despierto, y de un sueño tan entretenido no me queda más que el pesar de reconocerlo como un sueño».

Una prueba, dice el señor Deslandes en su *Historia Crítica de la Filosofía*, de que antaño no se creía ni en la inmortalidad ni en la inmaterialidad del alma es que en tiempos de Nerón había quejas en Roma de que la doctrina del otro mundo recientemente introducido hacía languidecer el valor de los soldados, los volvía más tímidos, quitaba el principal consuelo de los desgraciados y, en fin, empeoraba la muerte amenazando con más sufrimientos después de esta vida.

(5) Santa Irene sostenía que el alma era un soplo. *Flatus est enim vita*. (La vida es un soplo, N. T.). Ver la *Théologie païenne*. (Se refiere a la obra de Leresque de Brugny, a quien se le atribuyó el famoso *Examen critique des apologistes, de la religion mahométane*. Londres, 1780. N. T.)

Tertuliano, en su *Tratado del alma* prueba que es corporal. *Tertull. De Anima*, cap. 7, p. 268.

San Ambrosio enseña que sólo la muy Santa Trinidad está exenta de composición material. *Ambrosio De Abrahamo*.

San Hilario pretende que todo lo creado es corpóreo. *Hilar. In Matheo*, p. 633.

En el segundo Concilio de Nicea todavía se creía en los ángeles corpóreos. Por ello se leen sin escándalo estas palabras de Jean Thesalonique: *Pingendi angeli quia corporei*. (Los ángeles pueden representarse porque son corpóreos. N. T.).

San Justino y Orígenes creían que el alma era material; consideraban su inmortalidad como un puro favor de Dios; añadían que al cabo de cierto tiempo, las almas de

los malvados serían aniquiladas. Dios, decían, *quien por naturaleza tiende a la clemencia*, se cansará de castigarlos y retirará su gracia.

(6) Sería imposible atenerse al axioma de Descartes y no aceptar más que la evidencia. Si se repite todos los días este axioma en las escuelas es porque no es plenamente entendido; porque Descartes, al no haber puesto, si se me permite la expresión, ningún letrado en el hospital de la evidencia, cada cual se cree en derecho de alojar ahí su opinión. Todo aquel que no admita realmente más que la evidencia, no estará convencido más que de su propia existencia. ¿Cómo podría estar convencido, por ejemplo, de la de los cuerpos? Dios, por su omnipotencia, ¿no puede producir sobre nuestros sentidos las mismas impresiones que excitarían la presencia de los objetos? Ahora bien, si Dios lo puede, ¿cómo estar seguro de que no hace a este respecto uso de su poder y que todo el universo no es un puro fenómeno? Por otra parte, si en los sueños somos afectados por las mismas sensaciones que experimentaríamos en presencia de los objetos, ¿cómo probar que nuestra vida no es un largo sueño?

No es que yo pretenda negar la existencia de los cuerpos, sino solamente mostrar que estamos menos seguros de ella que de nuestra propia existencia. Ahora bien, como la verdad es un punto indivisible, como no se puede decir de una verdad *que es más o menos verdadera*, es evidente que si estamos más seguros de nuestra propia existencia que de la de los cuerpos, la existencia de los cuerpos no es, por consiguiente, más que una probabilidad, probabilidad sin duda muy grande y que en la conducta equivale a la evidencia, pero que no deja de ser, no obstante, más que una probabilidad. Ahora bien, si casi todas nuestras verdades se reducen a probabilidades, ¿qué gratitud merecería el hombre de genio que se encargara de construir tablas físicas, metafísicas, morales y políticas, donde estuvieran marcados con precisión los diversos grados de probabilidad y, por consiguiente, de creencia que debe asignarse a cada opinión?

La existencia de los cuerpos, por ejemplo, estaría situada en las tablas físicas como el primer grado de certeza; se determinaría a continuación cuánto puede apostarse por la salida del sol mañana, en diez años, en veinte, etcétera. En las tablas morales o políticas, se colocaría del mismo modo, como primer grado de certeza, la existencia de Roma o de Londres, luego la de héroes como César o Guillermo el Conquistador, se bajaría de este modo, por la escala de probabilidades hasta los hechos menos ciertos y, por último, hasta los pretendidos milagros de Mahoma, hasta estos prodigios atestiguados por tantos árabes y cuya falsedad, sin embargo, es todavía muy probable aquí abajo, donde los mentirosos son tan comunes y los prodigios tan raros.

En tal caso, los hombres que no disienten en sentimiento, la mayor parte de las veces, más que por su incapacidad de encontrar signos apropiados para expresar los diversos grados de creencia que enlazan a su opinión, se comunicarían más fácilmente sus ideas, puesto que podrían, por así decir, remitir siempre sus opiniones a algunos de los números de estas tablas de probabilidades.

Como la marcha del espíritu es siempre lenta y los descubrimientos en las ciencias están casi siempre alejados unos de otros, se comprende que, una vez construidas las tablas de probabilidades, no cabría hacer en ellas más que cambios ligeros y sucesivos que consistirían, consecuentemente con estos descubrimientos, en aumentar o disminuir la probabilidad de ciertas posiciones que llamaríamos *verdades* y que no serían más que probabilidades más o menos acumuladas. Mediante ello, el estado de duda siempre insoportable para el orgullo de la mayor parte de los hombres sería más fácil de aguantar; las dudas dejarían de ser vagas al estar sometidas al cálculo y al ser, por consiguiente, apreciables, se convertirían en proposiciones afirmativas. Entonces, la secta de Carnéades, considerada antaño como la de la filosofía por excelencia, puesto que se le daba el nombre de *electiva*, sería purgada de estos ligeros defectos que la ignorancia pendenciera ha reprochado con demasiada amargura a esa filosofía, cuyos dogmas eran apropiados tanto para esclarecer los espíritus como para apaciguar las costumbres.

Si bien esta secta, conforme con sus principios, no admitía verdades, admitía al menos apariencias; quería que se regulara la vida de acuerdo con estas apariencias,

que se actuara cuando pareciera más conveniente actuar que examinar, que se deliberara seriamente cuando se tuviese el tiempo de deliberar, que se decidiera con más seguridad y siempre se dejara a las nuevas verdades una entrada en el alma que les era negada por los dogmáticos. Pretendía, además, que se estuviese menos persuadido de las propias opiniones, que se fuera lento en condenar las opiniones de los demás y, por consiguiente, que se fuera más sociable; en fin, que la costumbre de la duda, haciéndonos menos sensibles al disentimiento, acabara con uno de los más fecundos gérmenes de odio entre los hombres. No se trata aquí de verdades reveladas, las cuales son verdades de otro orden.

(7) El lujo hace circular el dinero; lo saca de las cajas de caudales donde la avaricia podría amontonarlo. Es el lujo, dice alguna gente, lo que vuelve a poner equilibrio entre las fortunas de los ciudadanos. Mi respuesta a este razonamiento es que el lujo no produce en absoluto este efecto. El lujo supone siempre una causa de desigualdad de riqueza entre los ciudadanos. Ahora bien, esta causa que hace ricos a unos cuantos, cuando el lujo los ha arruinado debe hacer ricos a otros; si se destruyera esta causa de desigualdad de la riqueza, el lujo desaparecería con ella. No existe lo que se llama *lujo* en los países donde las fortunas de los ciudadanos son más o menos iguales. Añadiré a lo que acabo de decir que, una vez establecida esta desigualdad de riqueza, el lujo mismo es en parte causa de la reproducción perpetua del lujo. En efecto, todo hombre que se arruina a causa de su lujo, traslada la mayor parte de sus riquezas a las manos de los artesanos del lujo; éstos, enriquecidos con los despojos de una infinidad de disipadores, llegan a ser ricos a su vez y se arruinan de la misma manera. Ahora bien, de los restos de tantas fortunas, la parte de riqueza que refluye al campo no puede ser más que una parte mínima, porque los productos de la tierra, destinados al uso común de los hombres, no pueden jamás exceder un cierto precio.

No ocurre lo mismo con esos mismos productos cuando han pasado a las manufacturas y han sido empleadas por la industria; el precio llega a ser excesivo. El lujo debe, pues, retener siempre el dinero en las manos de sus artesanos., hacerlo circular siempre entre la misma clase de hombres y, de este modo, mantener siempre la desigualdad de riqueza entre los ciudadanos.

(8) Se cree habitualmente que el campo está arruinado a causa de las corveas, los impuestos y, sobre todo, por los de las tallas*. Convendría de buen grado que son muy onerosas. No hay que imaginar, sin embargo, que solamente la supresión de este impuesto vaya a hacer feliz la condición de los campesinos. En muchas provincias, la jornada está a ocho centavos (en 1758). Ahora bien, si de estos ocho centavos descuento el impuesto de la Iglesia, es decir, más o menos noventa fiestas o domingos y unos treinta días al año en los que el obrero está enfermo, sin trabajo o empleado en las corveas, no le quedan más que seis centavos por día. Mientras siga soltero, estos seis centavos bastan para sus gastos, lo alimentan, lo visten y alojan; en cuanto esté casado, estos seis centavos no podrán bastarle, porque en los primeros años de su matrimonio, su mujer, enteramente ocupada en cuidar o amamantar a sus niños, no puede ganar nada. Supongamos que entonces se le entregara su talla* por entero, es decir, cinco o seis francos, tendría un ochavo más para gastar por día. Ahora bien, este ochavo no cambiaría seguramente en nada su situación. ¿Qué es, entonces, lo que habría que hacer para volverle feliz? Aumentar considerablemente el precio de las jornadas. Para ello, los señores deberían vivir habitualmente en sus tierras. Al igual que sus padres, recompensarían los servicios de sus sirvientes con el don de algunas fanegas de tierra; el número de propietarios aumentaría lentamente, el de los jornaleros disminuiría, y éstos, al ser más escasos, exigirían por su trabajo un precio más alto.

(9) Es raro que los países elogiados por su lujo y su civilización sean también

* Las tallas son un impuesto adicional que se reparte entre los campesinos. Condillac, en su *Dictionnaire de Synonymes (Oeuvres Ph., III. Paris, PUF, 1951, p. 528)* las define con mucha gracia: «Hay una imposición que se llama *talla* no porque se tallen brazos y piernas a los campesinos, sino porque el impuesto general se divide, se reparte entre ellos». (N. T.)

los países donde la mayor parte de los hombres es más desgraciada que en las naciones salvajes, tan despreciadas por las naciones civilizadas. ¿Quién duda que el estado del salvaje no sea preferible al del campesino? El salvaje no tiene que temer, como él, la cárcel, la sobrecarga de impuestos, la vejación de un señor o el poder arbitrario de un subdelegado; no es continuamente humillado ni embrutecido por la presencia cotidiana de hombres más ricos y más poderosos que él; sin superior, ni siervos, más robusto que el campesino al ser más feliz, goza de la felicidad de la igualdad y, sobre todo, del bien inestimable de la libertad tan inútilmente reivindicada por la mayor parte de las naciones.

En los países civilizados, el arte de la legislación no ha consistido a menudo más que en hacer contribuir a una infinidad de hombres a la felicidad de un pequeño número, en mantener, con este objeto, la multitud en la opresión y violar ante ella todos los derechos de la humanidad.

Sin embargo, 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. No es que quiera decidir una cuestión tan delicada y que exigiría el más profundo examen; pero reconozco que es muy sorprendente que tantas formas diferentes de gobierno, establecidas al menos con el pretexto del bien público, que tantas leyes, tantos reglamentos, no hayan sido, en la mayor parte de los pueblos, más que instrumentos del infortunio de los hombres. Tal vez no se pueda escapar a esta desgracia sin volver a costumbres infinitamente más simples. 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 el derecho de sospechar que la extrema felicidad de algunos particulares se debe a la desgracia del mayor número? Verdad expresada con bastante fortuna por estos dos versos sobre los salvajes:

*Entre ellos todo es común, entre ellos todo es igual;
Como no tienen palacio, tampoco tienen hospital.*

(10) Lo que digo acerca del comercio de mercancías de lujo no debe aplicarse a toda clase de comercio. Las riquezas que las manufacturas y la perfección de las artes de lujo atraen a un Estado no son más que pasajeras y no aumentan la felicidad de los individuos. No ocurre lo mismo con las riquezas que atraen el comercio de mercancías llamadas *de primera necesidad*. Este comercio supone un excelente cultivo de las tierras, una subdivisión de estas tierras en una infinidad de pequeños dominios y, por consiguiente, una distribución menos desigual de las riquezas. Ya sé que el comercio de estos productos, después de cierto tiempo, puede también ocasionar una desproporción muy grande entre las riquezas de los ciudadanos y traer tras sí el lujo; pero tal vez en este caso no sea imposible detener el progreso del lujo. Lo que al menos puede asegurarse es que la reunión de las riquezas en pocas manos se produce entonces mucho más lentamente porque, por un lado, los propietarios son a la vez cultivadores y negociantes; por otro lado, al ser el número de propietarios más grande y el de los jornaleros más pequeño, éstos, por ser escasos, pueden, como lo he dicho en una de las notas precedentes, imponerse, determinar el precio de sus jornadas y exigir una paga suficiente para subsistir honradamente junto con sus familias. Este es el modo como cada cual participa en las riquezas que procura a los Estados el comercio de estos productos. Añadiré también que este comercio no está sujeto a las mismas revoluciones que el comercio de las manufacturas de lujo. Un arte, una manufactura, pasa fácilmente de un país a otro; pero ¿cuánto tiempo es necesario para vencer la ignorancia y la pereza de los campesinos e industriales a dedicarse al cultivo de un nuevo producto? Para naturalizar este nuevo producto en un país, son necesarios un cuidado y un gasto tal que siempre lleva ventaja en el comercio de este producto el país donde crece naturalmente y en el cual es cultivado desde hace mucho tiempo.

Existe, sin embargo, un caso tal vez imaginario donde el establecimiento de manufacturas y el comercio de las artes de lujo podría ser considerado como muy

útil. Tal sería cuando la extensión y la fertilidad de un país no estuvieran en proporción con el número de sus habitantes, es decir, cuando un Estado no pudiera alimentar a todos sus ciudadanos. Entonces, una nación que no fuese capaz de poblar un país como América, no tendría más que dos posibilidades: una, enviar colonias para asolar las regiones vecinas y establecerse, como ciertos pueblos, a mano armada, en países lo suficientemente fértiles para alimentarlos; otra, establecer manufacturas, forzar a las naciones vecinas a aceptarles mercancías y entregarle a cambio los alimentos necesarios para la subsistencia de cierto número de habitantes. Entre estas dos posibilidades, la última es indiscutiblemente la más humana. Cualquiera que sea la suerte de las armas, victoriosa o vencida, todo país que entre a mano armada en una colonia, siembra en ella seguramente más desolación y ruina de los que ocasionaría la recaudación de una especie de tributo, exigido menos por la fuerza que por humanidad.

(11) Esta pérdida de hombres es, sin embargo, tan grande, que no se puede considerar sin estremecimiento la que supone todo nuestro comercio con América. El sentimiento de humanidad que ordena el amor hacia todos los hombres exige que en la trata de negros se ponga en igual rango de desgracia la muerte de mis compatriotas como la de tantos africanos a quienes anima al combate la esperanza de hacer prisioneros a nuestros hombres con el deseo de intercambiarlos por nuestras mercancías. Si se calcula el número de hombres que perece, tanto por las guerras como en la travesía de Africa a América; si se añade el de los negros que, una vez llegados a su destino, llegan a ser víctimas de los caprichos, la codicia y el poder arbitrario de un amo; y si se junta a este número el de los ciudadanos que perecen por la fiebre, el naufragio o el escorbuto; si se añade por último, el de los marineros que mueren durante su estancia en Santo Domingo, o bien por las enfermedades, o por la temperatura particular de este clima, o como consecuencia de un libertinaje siempre tan peligroso en ese país, se convendrá en que no llega ningún barril de azúcar a Europa que no esté teñido de sangre humana. Ahora bien, ¿qué hombre, a la vista de las desgracias que ocasionan el cultivo y la exportación de este alimento, se negaría a privarse de él y no renunciaría a un placer comprado con las lágrimas y la muerte de tantos desgraciados? Apartemos la vista de un espectáculo tan funesto, que tanto avergüenza y horroriza a la humanidad.

(12) Holanda, Inglaterra y Francia están cargadas de deudas y Suiza no debe nada.

(13) No basta, dice Grotius, que el pueblo esté provisto de cosas absolutamente necesarias para su conservación y su vida; ha de tener también lo agradable.

(14) Por consiguiente, se ha considerado siempre al espíritu militar como incompatible con el espíritu de comercio. No quiere decir que no puedan ser conciliados, al menos hasta cierto punto; sino que en política este problema es uno de los más difíciles de resolver. Aquellos que hasta ahora han escrito sobre el comercio lo han tratado como una cuestión aislada, no han entendido con suficiente claridad que todo tiene sus repercusiones; que en materia de gobierno no hay propiamente ninguna cuestión aislada; que en esta materia el mérito de un autor consiste en relacionar todas las partes de la administración; y que, en fin, un Estado es una máquina movida por diferentes resortes, cuya fuerza hay que aumentar o disminuir en proporción al juego de estos resortes entre ellos y al efecto que se quiere producir.

(15) Es inútil advertir que el lujo es, a este respecto, más peligroso para una nación situada en tierra firme que para una insular; en ésta sus murallas son sus naves y sus soldados los marineros.

(16) Un día, mientras hacían delante de Alcibiades el elogio del valor de los espartanos, éste preguntó: *¿por qué se sorprenden?; con la vida desgraciada que llevan, no deben tener más que prisa para morir.* Esta broma era la de un joven alimentado por el lujo. Alcibiades se equivocaba: Lacedemonia no envidiaba la felicidad de Atenas. Y así podía decir un anciano que era más dulce vivir como los espartanos, a la sombra de buenas leyes, que a la sombra de un bosque como los sibaritas.

(17) Ver las disputas de Clarke y Leibniz. (Ver *A Collection of Papers which passed between the late learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke.* Londres, 1717. N. T.)

(18) Existe todavía gente que considera la suspensión del espíritu como una prueba de la libertad; no se dan cuenta de que la suspensión es tan necesaria como la precipitación en los juicios. Cuando, a falta de examen, se está expuesto a alguna desgracia, instruido por el infortunio, el amor de sí debe obligarnos a la suspensión.

Nos equivocamos igualmente respecto a la palabra *deliberación*. Creemos deliberar, cuando por ejemplo tenemos que elegir entre dos placeres más o menos iguales y casi en equilibrio, sin embargo, no hacemos entonces más que tomar por deliberación la lentitud con la cual, entre dos pesos más o menos iguales, el más pesado inclina el platillo de la balanza.

(19) «La libertad, decían los estoicos, es una quimera. Nos creemos libres por desconocer los motivos y no saber relacionar las circunstancias que nos determinan a actuar de una cierta manera. ¿Puede pensarse que el hombre tenga verdaderamente el poder de determinarse? ¿No son más bien los objetos externos, combinados de mil maneras diferentes, los que lo empujan y lo determinan? ¿Acaso su voluntad es una facultad vaga e independiente que actúa sin elección y por capricho? Actúa, ya sea como consecuencia de un juicio, de un acto del entendimiento que le representa que tal cosa es más ventajosa para sus intereses que cualquier otra; ya sea que, independientemente de este acto, las circunstancias en que un hombre se encuentra lo inclinan, lo fuerzan a dirigirse hacia un cierto lado; y se jacta, entonces de dirigirse libremente, a pesar de que no haya podido querer dirigirse hacia otro.» (*Historia Crítica de la Filosofía*).

(20) Cuando se ve a un canciller con su toga, su larga peluca y su cara de circunstancia, dice Montaigne, no hay cuadro más cómico que el de imaginar a este mismo canciller consumando el acto de unión conyugal; tal vez no se esté menos tentado de reír cuando se ve el aire preocupado y la gravedad importante con la que algunos visires se sientan en el diván para opinar y concluir como el suizo: *¡Ah!, si se trata de salir, Señor, puede pasar*. La aplicación de estas palabras es tan fácil y tan frecuente que se puede confiar, a este respecto, en la sagacidad de los lectores y asegurarles que encontrarán por todas partes centinelas suizas.

No puedo dejar de relatar sobre este tema un hecho bastante divertido: la respuesta de un inglés a un ministro de Estado. «Nada más ridículo, decía el ministro a los cortesanos, que la manera como celebran consejo algunas naciones negras. Representaos una sala de asamblea donde están colocados una docena de grandes cántaros o jarras llenas hasta la mitad de agua. A ellas se dirigen desnudos y con un andar grave una docena de consejeros de Estado. Cada uno de ellos salta dentro de su cántaro y se mete dentro hasta el cuello; en esta postura opinan y deliberan sobre los asuntos de Estado. Pero, ¿no se ríe?, pregunta el ministro al señor que está a su lado. No, responde éste, porque veo todos los días algo más divertido todavía. ¿Qué, pues?, dice el ministro. Es un país donde sólo los cántaros celebran consejo.»

(21) No se puede decir que los hombres no tengan espíritu recto, en el sentido de que ven lo que no ven, sino en el sentido de que no ven como deberían ver, si fijaran mejor su atención y se aplicaran a ver bien los objetos antes de decidir lo que son. Así pues, *juzgar* no es más que ver o sentir que un objeto no es otro, o constatar que una cosa no tiene con otra todas las relaciones que se buscan o «se suponen».

DISCURSO SEGUNDO

Del espíritu con relación a la sociedad

CAPÍTULO PRIMERO

| La *ciencia* no es más que el recuerdo o bien de hechos o 1
bien de ideas de otra persona; el *espíritu*, distinto de la
ciencia, es un conjunto de nuevas ideas cualesquiera.

Esta definición del espíritu es justa; hasta es muy instruc-
tiva para un filósofo; pero no puede ser generalmente adop- 2
tada; es necesario, para el público, | una definición que le
permita comparar los diferentes espíritus entre sí y juzgar su
fuerza y su amplitud. Ahora bien, si se admitiera la defini-
ción que acabo de dar, ¿cómo el público mediría la amplitud
de espíritu de un hombre? ¿Y cómo distinguir en él entre la
ciencia y el espíritu?

Supongamos que pretenda descubrir una idea ya cono-
cida: sería necesario que el público, para ver si merezco real-
mente a este respecto el título de segundo inventor, supiese
preliminarmente lo que he leído, visto y entendido; datos
que no se quiere ni puede adquirir. Por otra parte, en la
hipótesis imposible de que el público pudiese tener una
enumeración exacta tanto de la cantidad como de la especie
de las ideas de un hombre, entonces, como consecuencia de
esta | enumeración, el público se vería a menudo forzado a 3
situar entre los genios a gentes de las que ni siquiera sospe-
cha que se les pueda conceder el título de hombres de
espíritu: tales son, en general, todos los artistas.

Por frívolo que parezca el arte, es, sin embargo, suscepti-

ble de combinaciones infinitas. Cuando Marcel, con la mano apoyada en la frente, la mirada fija, el cuerpo inmóvil y en actitud de profunda meditación, exclamaba de golpe, viendo bailar a su alumna: «¡Cuántas cosas en un minué!», es cierto que este bailarín percibía entonces, en la manera de doblar, levantar y articular los pasos ¹, habilidades invisibles para miradas ordinarias (1), y que su | exclamación no es ridícula, sino por la importancia demasiado grande concedida a cosas pequeñas. Ahora bien, si el arte de la danza contiene gran número de ideas y de combinaciones, ¿quién sabe si el arte de la declamación no supone, en la actriz que sobresale en ella, tantas ideas como emplea un político para formar un sistema de gobierno? ¿Quién puede asegurar, cuando se consultan nuestras | buenas novelas, que en los gestos, la compostura y los discursos estudiados de una perfecta coqueta no entran tantas combinaciones e ideas como exige el descubrimiento de un sistema del mundo; y que en géneros muy diferentes, Lecouvreur y Ninon de l'Enclos no hayan tenido tanto espíritu como Aristóteles y Solón? ².

No pretendo demostrar, en rigor, la verdad de esta proposición, sino hacer sentir solamente que por ridícula que parezca nadie puede resolverla con exactitud.

Engañados demasiado a menudo por nuestra ignorancia, consideramos como límites del arte los límites que le da esta misma ignorancia. Pero supongamos que se pudiera, a este respecto, desengañar al público: afirmo que esclareciéndolo ³ no cambiaría su manera de juzgar. | Jamás medirá su estima por un arte en función del mayor o menor número de combinaciones para lograrlo: 1.º porque la enumeración es imposible de hacer; 2.º porque no debe considerar al espíritu sino bajo el punto de vista desde el cual es importante conocerlo, es decir, con relación a la sociedad. Ahora bien,

¹ En el original dice «emboîtes ses pas». Usualmente, la expresión «emboîter les pas» significa «pisar los talones». Creemos que queda más clara la idea de sincronización, de armonía, que Helvétius quiere dar, con la traducción literal.

² Adrienne Lecouvreur (1692-1730), actriz francesa, «comediante ordinaria del rey» a los veinticinco años. Su trágica vida fue narrada por Scribe y Leganne.

Anne Ninon de Lenclos (1620-1705), cortesana filósofa que mantuvo relaciones con los hombres más ilustres de la época. Escribió las *Lettres* y la *Coquette Vengée*.

³ Helvétius usa reiteradamente «éclairer». Estas imágenes de la «luz», que expresan metafísicamente su idea del saber como «iluminación», no son fáciles de traducir a nuestro lenguaje, manteniendo el sentido. Hubiera sido más a nuestra medida traducir por «ilustrándolo», pero no nos suena bien (sí, en cambio, «ilustrado»), y mucho peor «iluminándolo». Hemos optado por «esclarecer», quizá más neutro. «Educar», más usual entre nosotros, no expresa bien el sentido, un poco mesiánico y que abarca el efecto de «claridad» en el pensamiento de la adquisición del saber.

bajo este aspecto, digo que el espíritu no es más que un conjunto más o menos numeroso no solamente de ideas nuevas, sino de ideas interesantes para el público; y que es menos al número y la sutileza que a la elección afortunada de nuestras ideas a lo que se ha ligado la reputación del hombre de espíritu.

En efecto, si las combinaciones del juego de ajedrez son infinitas, si no se puede sobresalir en él sin hacer un gran número de combinaciones, ¿por qué el público no da a los grandes jugadores de ajedrez el título de grandes espíritus? Es porque sus ideas no son para él útiles ni en tanto que agradables, ni en tanto que instructivas, y porque no tiene, por consiguiente, ningún interés en estimarlas. Ahora bien, el interés (2) preside todos nuestros juicios. Si el público siempre ha prestado poca atención a estos errores cuya invención supone algunas veces más combinaciones y espíritu que el descubrimiento de una verdad, y si estima más a Locke que a Malebranche, es porque ajusta siempre su estima a su interés. ¿En qué otra balanza pesaría el mérito de las ideas de los hombres? Cada individuo particular juzga las cosas y las personas por la impresión agradable o desagradable que recibe: el público no es más que el conjunto de todos los individuos particulares; por consiguiente, nunca puede tomar más que su utilidad como regla de sus juicios.

Este punto de vista bajo el cual examino el espíritu, es, creo, el único desde el cual debe ser considerado: es la única manera de apreciar el mérito de cada idea, de fijar sobre este punto la incertidumbre de nuestros juicios y descubrir, en fin, la causa de la sorprendente diversidad de las opiniones de los hombres en materia de espíritu, diversidad absolutamente dependiente de la diferencia de sus pasiones, sus ideas, prejuicios, sentimientos y, por consiguiente, de sus intereses.

Habría sido en efecto, muy singular que el interés general (3) hubiese puesto el precio a las diferentes acciones de los hombres; que les hubiera dado los nombres de virtuosas, viciosas o permitidas, según fuesen útiles, perjudiciales o indiferentes al público y que este mismo interés no hubiera sido el único distribuidor de la estima o el desprecio enlazado a las ideas de los hombres⁴. Se pueden ordenar

⁴ Este párrafo presenta una redacción un tanto oscura. Lo que Helvétius parece querer decir

las ideas, así como las acciones, en tres clases diferentes.

Las ideas útiles: y tomando esta expresión en el sentido más extenso, entiendo por esta palabra toda idea apropiada para instruirnos o entretenernos.

Las ideas perjudiciales: son aquellas que producen en nosotros una impresión contraria.

10 Las ideas indiferentes: quiero decir | todas aquellas que, poco agradables en sí mismas o demasiado familiares, no provocan casi ninguna impresión sobre nosotros. Ahora bien, semejantes ideas no tienen casi ninguna existencia y sólo pueden, por así decir, llevar por un instante el nombre de indiferentes; su duración o su sucesión, que les hace aburridas, las introduce rápidamente en la clase de las ideas perjudiciales.

11 Para hacer ver en qué medida esta manera de considerar el espíritu es fecunda en verdades, haré sucesivamente la aplicación de los principios que he establecido a las acciones y las ideas de los hombres y 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 individuos particulares y es el interés general quien dicta el de las naciones; y así, es siempre, tanto por parte del | público en general como por parte de los particulares, el amor o el reconocimiento quien elogia, el odio o la venganza quien desprecia.

Para demostrar esta verdad y hacer percibir el exacto y perpetuo parecido de nuestras maneras de juzgar las acciones o las ideas de los hombres, consideraré la probidad y el espíritu en diferentes aspectos y con relación: 1.º a un particular; 2.º a una pequeña sociedad; 3.º a una nación; 4.º a diferentes siglos y diferentes países; 5.º al universo entero. Y tomando siempre la experiencia como guía de mis investigaciones, mostraré que desde cada uno de estos puntos de vista el interés es el único juez de la probidad y el espíritu.

es que si fuera el interés general el autor de la escala de valores, es decir, que si fuera la pasión de los hombres por el bien común la autora de la jerarquía axiológica, entonces esa misma pasión forzaría a amar y odiar las cosas en función de dicha escala. No es, en cambio, esto lo que se ve. Los hombres aman y odian en función de su interés personal, pasión dominante; luego habrá que reconocer que los valores, los juicios, los nombres de virtudes y vicios dados a las cosas... responden ya a esta pasión particular, al «amor de sí» a que se refería en páginas anteriores.

De la probidad con relación a un individuo particular

No es de la verdadera probidad, es decir, de la probidad con relación al público, de lo que se trata en este capítulo; sino simplemente de la probidad considerada en relación a cada particular.

Desde este punto de vista, digo que cada particular no llama probidad en otro más que al hábito en las acciones que le son útiles: digo el hábito, porque no es una sola acción honrada, ni tampoco una sola idea ingeniosa; lo que nos consiguen el título de virtuoso o | espirituales. Se sabe que no hay avaro o embustero que no haya hecho una buena acción, estúpido que no haya dicho una buena palabra, ni hombre, en fin, que si se examinan ciertas acciones de su vida, no parezca dotado de todas las virtudes y de todos los vicios contrarios. Mayor consecuencia en la conducta de los hombres supondría en ellos una continuidad de atención de la que son incapaces; no difieren unos de otros más que cuantitativamente. El hombre absolutamente consecuente no existe todavía; y por esto no existe nada perfecto sobre la tierra, ni en el vicio, ni en la virtud.

Es, pues, al hábito en las acciones que le son útiles a lo que un hombre particular da el nombre de *probidad*. Digo acciones porque no se es juez | de las intenciones. ¿Cómo serlo? Una acción casi nunca es el efecto de un sentimiento; ignoramos a menudo nosotros mismos los motivos que nos determinan. Un hombre opulento enriquece a un hombre estimable y pobre; hace sin duda una buena acción; pero esta acción ¿es únicamente el efecto del deseo de hacer a un hombre feliz? La piedad, la esperanza de gratitud, la propia vanidad, todos estos diversos motivos, separados o unidos, ¿no pueden, sin que sepa, haberle determinado a esta acción loable? Ahora bien, si la mayor parte de las veces uno mismo ignora los motivos de su buena acción, ¿cómo los iba a percibir el público? No es pues más que a través de las acciones de los hombres como el público puede juzgar acerca de su probidad.

Convengo en que esta manera de juzgar es todavía falible. Un hombre tiene, por ejemplo, veinte grados de pa-

15 | sión por la virtud, pero ama; tiene treinta grados de amor por una mujer y esta mujer quiere convertirlo en un asesino: en este caso hipotético, es seguro que este hombre está más cerca del crimen que aquel que teniendo sólo diez grados de pasión por la virtud no tenga más que cinco grados de amor por esta mujer malvada. De donde concluyo que entre dos hombres, el más honrado en sus acciones es, a veces, el menos apasionado por la virtud ⁵.

Por eso, todo filósofo conviene en que la virtud de los hombres depende infinitamente de las circunstancias en las cuales se encuentran. Se ha visto muy a menudo a hombres virtuosos ceder a un encadenamiento desgraciado de acontecimientos extraños. Aquél que en todas las posibles situaciones responde de su virtud es un impostor o un | imbécil de
16 quien también se debe desconfiar.

Luego de haber determinado la idea que asocio a la palabra *probidad*, considerada con relación a cada hombre particular, es necesario, para asegurarse de la exactitud de esta definición, recurrir a la observación: ésta nos enseña que hay hombres a quienes un natural afortunado ⁶, un fuerte deseo de gloria y de estima, inspiran por la justicia y la virtud el mismo amor que tienen los hombres habitualmente por las dignidades y las riquezas. Las acciones personalmente útiles a estos hombres virtuosos son acciones justas, conformes al interés general o, al menos, no contrarias a él.

Estos hombres son tan escasos que sólo los menciono aquí por el honor de la humanidad. La clase más numerosa y
17 que constituye | por sí sola casi todo el género humano es aquella en la que los hombres, atentos únicamente a sus intereses, jamás han dirigido sus miradas al interés general. Concentrados, por así decir, en su bienestar (4), estos hombres no dan el nombre de honradas más que a las acciones
18 que les son personalmente | útiles. Un juez absuelve a un culpable, un ministro otorga honores a un súbdito indigno; uno y otro son justos, según dicen sus protegidos: pero si el

⁵ El ejemplo es muy elocuente y expresivo de la posición de Helvétius. La base de su análisis son las pasiones como lugar constitutivo del ser humano. Desde fuera, desde el medio, llegan las determinaciones (ideas, acciones, situaciones...) que las ponen en juego, desencadenando una confrontación de fuerzas cuya resultante, expresable en términos mecánicos —un vector con un sentido y una magnitud—, vuelve hacia afuera en la acción. La acción, pues, como resultante, no deja ver el juego interno, las «intenciones», la presencia cuantitativa de las diversas pasiones. El hombre como un lugar de fuerzas y permanece siempre desconocido, pues sólo deja ver la «resultante». La «subjetividad» se disuelve en ese juego mecánico.

⁶ En el original, «un heureux naturel». El sentido es el de «carácter natural feliz».

juez castiga o el ministro rechaza, serán siempre injustos a los ojos del criminal y del desfavorecido.

Si los monjes, encargados desde sus primeros tiempos⁷ de escribir la vida de nuestros reyes no narraron más que la vida de sus benefactores; si no designaron los otros reinos más que por las palabras «Nihil fecit» y si han dado el nombre de *Reyes holgazanes* a príncipes muy estimables, es porque un monje es un hombre y porque todo hombre no sigue en sus juicios más que el consejo de su interés.

Los cristianos que daban con justicia el nombre de barbarie y crimen a las crueldades que ejercían sobre ellos los paganos, ¿no dieron el nombre | de celo a las crueldades que ellos ejercieron a su vez sobre estos mismos paganos? Examínese a los hombres; se verá que no hay crimen que no sea puesto entre las acciones honradas por las sociedades a las cuales este crimen es útil, ni acción útil al público que no sea reprobada por alguna sociedad particular a la cual esta misma acción es perjudicial.

19

¿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 (5); de que todos los | hombres son movidos por la misma fuerza; | de que todos tienden igualmente a su felicidad; de que es la diversidad de las pasiones y los gustos, de los cuales unos están conformes y otros se oponen al interés público, la que decide nuestras virtudes y nuestros vicios? Sin desdeñar al vicioso hay que compadecerse de él, alegrarse por tener un natural afortunado, agradecer al cielo por no habernos dado ninguno de los gustos y las pasiones que nos hubieran forzado a buscar nuestra felicidad en el infortunio de otro. Ya que, al fin, se obedece siempre al interés propio, y de ahí la injusticia de todos nuestros juicios y estos nombres de justo y de injusto prodigados a la misma acción, según la ventaja o desventaja que cada cual recibe.

20 - 21

Si bien el universo físico está sometido a las leyes del movimiento, el universo moral no lo está menos a las del

⁷ En francés dice «sous la première race». La expresión «desde sus primeros tiempos» nos parece que traduce bien el sentido. «Nihil fecit», en latín en el original: «nada se hizo».

- 22 interés ⁸. 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 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 el 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 cómo intereses diferentes metamorfosean los objetos: el león es, a nuestros ojos, un animal cruel; a los del insecto, lo es el carnero. Por eso se
- 23 puede aplicar al | universo moral lo que Leibniz decía del universo físico: que este mundo, siempre en movimiento, ofrecía en cada instante un fenómeno nuevo y diferente a cada uno de sus habitantes.

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 aprecia-
dor del mérito de las acciones de los hombres; y que, de este modo, la probidad, en relación con un particular, no es, conforme con mi definición, más que el hábito en las acciones personalmente útiles a este hombre concreto.

24

| CAPÍTULO III

Del espíritu con relación a un individuo particular

Traslademos ahora a las ideas los principios que acabo de aplicar a las acciones; se estará obligado a reconocer que cada

⁸ Es el presupuesto y la enunciación del programa. Desde Locke, que prometió en su *Ensayo* escribir una *Moral* como ciencia rigurosa, al modo newtoniano, no hay filósofo que no persiga ese objetivo. Hume, Beccaria, Helvétius... se alinean en ese esfuerzo por trazar una moral científica, en claves de necesidad mecánica y de inteligibilidad deductiva. Y todos coinciden en buscar en la *naturaleza humana* la ley, el principio desde el cual todo se deduzca rigurosamente. El interés personal, fundado como tendencia a la sobrevivencia, como ley natural, pretende ser la piedra filosofal que convierta en verdad y orden el oscuro, ambiguo y confuso territorio de la reflexión moral.

hombre no da el nombre de *espíritu* más que a la costumbre de las ideas que le son útiles, ya en tanto que instructivas, ya en tanto que agradables; y que también a este respecto el interés personal es el único juez del mérito de los hombres.

Toda idea que se nos presenta tiene siempre algunas relaciones con nuestro estado, nuestras pasiones (5) y opiniones. Ahora bien, en todos estos diferentes casos, | cuanto más útil nos es esta idea más la apreciamos. El piloto, el médico y el ingeniero tendrán más estima por el constructor de naves, el botánico y el mecánico, del que tendrían por estos mismos hombres, el librero, el orfebre y el constructor, quienes preferirán siempre al novelista, al dibujante y al arquitecto.

Cuando se trate de ideas para combatir o favorecer nuestras pasiones o nuestros gustos, las más estimables a nuestros ojos serán, indiscutiblemente, las ideas que más halaguen estas pasiones o estos gustos (6). Una mujer | tierna hará más caso a una novela que a un libro de metafísica; un hombre como Carlos XII preferirá la historia de Alejandro a cualquier otra obra; el avaro no encontrará seguramente espíritu más que en aquellos que le indicarán el medio de poner su dinero al mayor interés ⁹.

En materia de opiniones, como en materia de pasiones, para estimar las ideas de otro hay que estar interesado en estimarlas; por consiguiente, haré la observación de que, a este respecto, los hombres pueden ser movidos por dos clases de interés.

| Hay hombres animados por un orgullo noble y esclarecido, quienes, amigos de lo verdadero, atados a su sentimiento sin obstinación, conservan su espíritu en un estado de suspensión que deja entrada libre a las nuevas verdades; algunos de ellos son espíritus filosóficos y otros personas demasiado jóvenes para haberse formado opiniones y ruborizarse por cambiarlas; estas dos clases de hombres estimarán

⁹ Helvétius se mueve en una oscilación entre dos tendencias filosóficas. Aquí parece afirmar con fuerza la constancia de la estructura psicológica, permitiendo pensar en que cada hombre, según su constitución orgánica, biopsicológica —según su «naturel»— se dan las claves de sus gustos, de sus acciones. Otras veces, en cambio, disuelve la consistencia de esta estructura subjetiva y parece reducirla a simple sensibilidad en blanco donde, según las presiones del medio, se generan unas u otras pasiones. Esta ambigüedad es comprensible. El esfuerzo es por articularla, es decir, por pensar la relación dialéctica entre la «naturaleza» (en rigor, la herencia biogenética) y la determinación social. No era fácil en su época definir justamente la interrelación. De ahí que, reconociendo la doble acción, la reciprocidad, se destaque una u otra según el momento del discurso.

siempre en los demás las ideas verdaderas, luminosas y apropiadas para satisfacer la pasión que un orgullo esclarecido les presenta como lo verdadero.

Hay otros hombres, y entre ellos incluyo casi a todos, animados por una vanidad menos noble; éstos no pueden estimar en los demás más que las ideas conformes a las suyas
28 (7) y apropiadas para justificar la | alta opinión que tienen todos de la perfección de su espíritu. Sobre esta analogía de ideas están fundados su odio o su amor. De ahí proviene este instinto seguro y rápido que tiene casi toda la gente
29 mediocre para conocer y rehuir a | la gente de mérito (8); de ahí este atractivo poderoso que los hombres de espíritu ejercen unos sobre otros, atractivo que los fuerza, por así decir, a buscar a pesar del peligro que pone a menudo en su comercio el deseo común que tienen de gloria; de ahí esta manera segura de juzgar el carácter y el espíritu de un hombre por la elección de sus libros y de sus amigos. Un necio, en efecto, nunca tiene más que amigos necios: toda relación de amistad, cuando no está fundada sobre un interés de conveniencia, amor, protección, avaricia, ambición o sobre algún motivo parecido, supone siempre alguna seme-
30 | janza de ideas o de sentimientos entre dos hombres. He aquí lo que acerca a gente de condiciones muy diferentes (9); he aquí por qué los Augusto, los Mecenas, los Escipión, los Juliano, los Richelieu y los Condé vivían familiarmente con la gente de espíritu y es lo que ha dado lugar al proverbio cuya trivialidad atestigua su verdad: *Dime con quién andas y te diré quién eres.*

La analogía o la conformidad de ideas y de opiniones debe, pues, ser considerada como las fuerzas de atracción y repulsión que aleja o acerca los hombres unos hacia otros
31 (10). | Trasládense a Constantinopla a un filósofo que al no estar esclarecido por la luz de la revelación no pueda seguir más que la luz de la razón; que este filósofo niegue la misión
32 | de Mahoma, las visiones y los pretendidos milagros de este profeta; ¿quién duda de que aquellos que se llaman buenos musulmanes rechazarán a este filósofo, de que lo mirarán
33 | con horror y lo tratarán de loco, impío y algunas veces hasta de hombre deshonesto? En vano diría que, en semejante religión, es absurdo creer en milagros de los que uno mismo no es testigo; y que si hay siempre más razones para apostar por una mentira que por un milagro (11), creerlos demasiado

fácilmente es menos creer en Dios que en los impostores. En vano mostraría que si Dios hubiera querido anunciar | la misión de Mahoma no hubiese hecho estos prodigios ridículos a los ojos de la razón menos ejercitada, sino que hubiese hecho milagros visibles a todos los ojos, como desprender con la voz del profeta los astros del firmamento, trastornar los elementos, etc. Por muchas razones que este filósofo adujese de su incredulidad, jamás obtendría la reputación de sabio y de honrado al lado de estos buenos musulmanes, a no ser que llegase a ser lo suficientemente imbécil para creer en cosas absurdas o lo bastante falso para fingir creérselas. Tan verdadero es que los hombres no juzgan las opiniones de los demás más que según la conformidad que tienen con las suyas. Por eso, jamás se persuade a los necios más que con necedades.

34

Si el salvaje del Canadá nos prefiera a los demás pueblos de Europa, es porque consentimos más | sus costumbres, su género de vida; es a esta atención a la que debemos el elogio magnífico que cree hacer de un francés cuando dice: *Es un hombre como yo* ¹⁰.

35

En materia de costumbres, opiniones e ideas, parece que uno se estima siempre a sí mismo en los demás; y es la razón por la cual los César, los Alejandro y, generalmente, todos los grandes hombres han siempre tenido otros grandes hombres a sus órdenes. Un príncipe es hábil, toma en sus manos el cetro; en cuanto sube al trono, todos los lugares son ocupados por hombres superiores: el príncipe no los ha formado, incluso parece haberlos tomado al azar; pero, forzado a no estimar y no elevar a los primeros puestos más que a hombres cuyo espíritu es análogo al suyo, está, | por esta razón, siempre obligado a buenas elecciones. Cuando un príncipe, por el contrario, es poco esclarecido; obligado, por esta misma razón, a atraer hacia él gente que se le parece, está casi siempre obligado a una mala elección. Es el séquito de semejantes príncipes quien a menudo ha hecho pasar de

36

¹⁰ El tema de los salvajes, y especialmente los del Canadá, atrajo fuertemente la atención de los filósofos del XVIII (ver M. Duchet, «Bougainville, Raynal, Diderot et les sauvages du Canada», en R.H.L.F., núm. 2 (1963). Louis Armand de Lom d'Arce, barón de La Hontran, escribió un texto que se hizo enormemente famoso: *Dialogues avec un sauvage* (hay edición reciente en París, Editions Sociales, 1973), y que Helvétius tiene presente. Es muy sugestivo el trabajo de G. Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e et au XVIII^e siècle* (París, Droz, 1934). Sobre el tema, ver el documentadísimo texto de M. Duchet, *Anthropologie et Histoire au siècle des lumières* (París, Maspero, 1971). Hay traducción castellana en Siglo XXI.

necio a necio los puestos más importantes, durante muchos siglos. Por eso, los pueblos que no pueden conocer personalmente a su amo no lo juzgan más que según el talento de los hombres que emplea y según la estima que tiene por gente de mérito: *Bajo un monarca estúpido*, decía la reina Cristina, *toda su corte lo es o llega a serlo*.

37 Pero se dirá, se ve algunas veces a hombres admirar en los demás ideas que jamás hubieran encontrado y que no tienen ninguna | analogía con las suyas. Se conocen estas palabras de un cardenal: después del nombramiento del papa, este cardenal se acerca al Santo Padre y le dice: «Heos aquí elegido; ésta es la última vez que oiréis la verdad: seducido por los respetos, pronto os vais a creer un gran hombre. Recordad que antes de vuestra exaltación no erais más que un ignorante y un obstinado. Adiós, me voy a adoraros.» Pocos cortesanos, sin duda, están dotados del espíritu y el coraje necesarios para pronunciar semejante discurso, pero a la mayoría de ellos, semejante a los pueblos que unas veces adoran, otras veces fustigan a su ídolo, secretamente les encanta ver humillar al amo al que están sometidos. La venganza les inspira el elogio que hacen de semejantes rasgos y
38 la venganza es un interés. Quien no está animado | por un interés de esta especie no estima, ni siquiera aperece más que las ideas análogas a las suyas: por eso la varita mágica para descubrir un mérito naciente y desconocido no está ni debe estar realmente más que en manos de gente de espíritu, porque sólo el lapidario entiende de diamantes brutos y sólo el espíritu siente al espíritu. Sólo el ojo de un Turenne podía percibir, en el joven Churchill, al famoso Marlborough ¹¹.

Toda idea demasiado ajena a nuestra manera de ver y de sentir nos parece siempre ridícula. El mismo proyecto, que siendo vasto y grande parecerá sin embargo fácil de ejecutar a un gran ministro, será tratado por un ministro ordinario como loco e insentato; y este proyecto, usando la frase habitual entre los necios, será remitido a la | *República de Platón*. He aquí la razón por la cual en ciertos países, donde los espíritus enervados por la superstición son perezosos y poco capaces de grandes empresas, se cree ridiculizar a un hombre cuando se dice de él: «Es un hombre que quiere
39

¹¹ Enrique de La Tour d'Auvergne, vizconde de Turenne (1611-1675), fue mariscal de Francia. Se distinguió especialmente en la guerra de los Treinta años.

John Churchill fue un general británico, primer duque de Marlborough.

reformular el Estado». Ridículo que, por la pobreza, el despo-
blamiento de estos países y, por consiguiente, la necesidad
de reforma, recae a los ojos de los extranjeros, encima de los
burlones. Ocurre lo mismo con aquellos pueblos que con
estos graciosos subalternos (12) que creen | deshorrar a un 40
hombre cuando dicen de él, con un tono neciamente
astuto: «Es un romano, es un espíritu». Burla que, devuelta a
su sentido preciso, enseña solamente que este hombre no se
parece a ellos en absoluto, es decir, que no es ni necio ni
bribón. ¡Cuántas veces un espíritu atento oye, en las conver-
saciones, declaraciones imbéciles y frases absurdas como és-
tas que, reducidas a su significado exacto, sorprenderían mu-
cho a aquellos que las emplean! Por eso, el hombre de
mérito debe ser indiferente tanto a la estima como al despre-
cio de un hombre particular, cuyo elogio o crítica no signifi-
can nada salvo que este hombre piensa o no piensa | como 41
él. Podría todavía, por medio de una infinidad de hechos
más, probar que jamás estimamos más que las ideas análogas
a las nuestras; pero, para constatar esta verdad, se debe
apoyarla sobre pruebas de puro razonamiento.

CAPÍTULO IV

*De la necesidad en la que nos
encontramos de no estimar más que a
nosotros mismos en los demás*

Dos causas igualmente potentes nos determinan a ello;
una es la vanidad y la otra la pereza. Digo la vanidad, porque
el deseo de estima es común a todos los hombres; no es que
algunos de ellos no quieran unir al placer de ser admirados
el mérito de despreciar la admiración, pero | este desprecio no 42
es verdadero y jamás el admirador es estúpido a los ojos del
admirado. Ahora bien, si todos los hombres son ávidos de
estima, dado que cada uno de ellos está instruido por la
experiencia de que sus ideas no parecerán estimables o des-
preciables a los demás que en tanto que serán conformes o
contrarias a sus opiniones, entonces esto implica que cada
cual, inspirado por su vanidad, no puede dejar de estimar en

los demás una conformidad de ideas que le asegura ser estimado por ellos, y odiar en los demás una oposición de ideas, garantía de ser odiado o por lo menos despreciado por ellos, desprecio que debe considerarse como un calmante del odio ¹².

43 Pero, en el supuesto caso de que un hombre llevara el sacrificio de su vanidad al amor de la verdad, si este hombre no está animado por el más ardiente deseo de instruirse, digo que su pereza no le permitirá tener, por opiniones | ajenas a las suyas, más que una estima bajo palabra. Para explicar lo que entiendo por *estima bajo palabra* distinguiré entre dos clases de estima.

44 Una, que puede considerarse como el efecto, o bien del respeto que se tiene por la opinión pública (13), o bien de la confianza | que se tiene en el juicio de ciertas personas y que llamo *estima bajo palabra*. Así es la estima que cierta gente siente por novelas muy mediocres, únicamente porque cree que son de algunos de nuestros escritores célebres. Así es, también, la admiración que se tiene por los Descartes y los Newton; admiración que en la mayor parte de los hombres es más entusiasta cuanto menos esclarecida, ya sea porque, después de haberse formado una idea vaga del mérito de estos grandes genios, sus admiradores respetan en esta idea la obra de su imaginación, ya sea porque, estableciéndose como jueces del mérito de un hombre como Newton, creen asociarse a los elogios | que le prodigan. Esta clase de estima, que nuestra ignorancia nos fuerza a menudo a usar, es por esto mismo la más común. Nada es tan raro como juzgar uno mismo ¹³.

45 La otra clase de estima es aquella que, independiente de la opinión de los demás, nace únicamente de la impresión que producen sobre nosotros ciertas ideas y que, por esta razón, llamo *estima sentida*, la única verdadera y de la que se trata aquí. Ahora bien, para probar que la pereza no nos permite otorgar esta clase de estima más que a las ideas análogas a las nuestras, es suficiente notar que, como lo

¹² No podemos dejar de recordar a Spinoza (*Ética*. Parte tercera), que con claridad expuso el «narcisismo» del ser humano. Admiramos a quienes nos admiran, embellecemos a nuestros admiradores porque así, al sentirnos admirados por gente de «grandes cualidades» nos sentimos más perfectos, nos amamos más a nosotros mismos... También a Rousseau, que en el segundo *Discours* puso el sentimiento de «estima pública», de «reconocimiento», como la causa de la degeneración de la naturaleza humana.

¹³ En el original, «juger d'après soi».

prueba sensiblemente la geometría, es mediante la analogía y las relaciones secretas que las ideas ya conocidas tienen con las ideas desconocidas como se alcanza el conocimiento de éstas y que sólo siguiendo la progresión de estas analogías | se puede alcanzar el último término de una ciencia. Lo que implica que ideas que no tengan ninguna analogía con las nuestras serán para nosotros ideas ininteligibles. Pero se dirá, no hay ideas que no tengan entre ellas, necesariamente, alguna relación, sin lo cual serían universalmente desconocidas. Sí, pero esta relación puede ser inmediata o lejana: cuando es inmediata, el débil deseo que cada cual tiene de instruirse lo vuelve capaz de la atención que supone la comprensión de semejantes ideas; pero, si es lejano, como lo es casi siempre cuando se trata de las opiniones que son el resultado de un gran número de ideas y de sentimientos diferentes, es evidente que a menos de que estemos animados por un deseo vivo de instruirnos y que nos encontremos en una situación apropiada para satisfacer este deseo, la pereza | jamás nos permitirá concebir ni, por consiguiente, tener *estima sentida* por opiniones demasiado contrarias a las nuestras.

46

47

Un hombre joven que se agita en todos los sentidos para alcanzar la gloria es acometido de entusiasmo al oír nombre de gente célebre de todo género. Una vez que ha fijado el objeto de sus estudios y de su ambición, ya no tendrá *estima sentida* más que por sus modelos y no concederá más que una *estima bajo palabra* a aquellos que siguen un curso diferente al suyo. El espíritu es una cuerda que no vibra más que al unísono.

Pocos hombres tienen el tiempo libre para instruirse. El pobre, por ejemplo, no puede reflexionar, ni examinar; no recibe la verdad, al igual que el error, más que por prejuicio: ocupado en un trabajo cotidiano, no puede elevarse a una cierta esfera de ideas; por eso prefiere | la biblioteca azul a los escritos de Saint-Réal, de la Rochefoucauld y del cardenal de Retz ¹⁴.

48

Por ello, los días de entretenimientos públicos en los que

¹⁴ La «Biblioteca azul» es una colección de libros de *tapa azul*, principalmente compuesta por adaptaciones de libros de caballería de la Edad Media. En esta colección se editaron, por ejemplo, las obras de la Comtesse de Ségur.

Jean-François Paul de Gordi, cardenal de Retz (1613-1679) fue un político y escritor francés, autor de *Memorias* que relatan los acontecimientos en los que participó a lo largo de su agitada vida de intriguante y como miembro de la Fronda.

el espectáculo se abre *gratis*, los comediantes, teniendo entonces otros espectadores a quienes entretener, preferirán representar *Dom Japhet* y *Pourceaugnac* a *Heraclio* y *El Misántropo* ¹⁵. Lo que digo del pueblo puede aplicarse a todas las diferentes clases de hombres. La gente del gran mundo se distrae con mil asuntos y mil placeres; las obras filosóficas tienen tan poca analogía con su espíritu como *El Misántropo* con el espíritu del pueblo. Por ello, preferirán en general, la lectura de una novela a la de Locke. Es por este principio de las analogías como se explica que los sabios y hasta la gente
49 de espíritu hayan preferido los autores menos estimados | a los más estimados. ¿Por qué Malherbe prefería Estacio a cualquier otro poeta? ¿Por qué Heinsius (14) y Corneille hacían más caso a Lucano que a Virgilio? ¿Por qué razón Adriano prefería la elocuencia de Catón a la de Cicerón? ¿Por qué Scaliger (15) consideraba a Homero y Horacio como muy inferiores a Virgilio y Juvenal? Es porque la estima mayor o menor que se tiene por un autor depende de la
50 mayor o menor analogía | que sus ideas tienen con las de su lector ¹⁶.

En una obra manuscrita y sobre la que no se tenga ninguna prevención, encárguese separadamente a diez hombres de espíritu anotar los pasajes que mayor impacto les hayan causado: sostengo que cada uno de ellos subrayará lugares diferentes; y que si se comparan después los lugares aprobados con el espíritu y el carácter de cada uno de los aprobadores, se percibirá que cada uno de ellos no ha elogiado más que las ideas análogas a su manera de ver y de sentir y que el espíritu es, repito, una cuerda que no vibra más que al unísono.

Si el sabio abate de Longuerue, como decía él mismo, no recordaba nada de las obras de San Agustín, salvo que el caballo de Troya era una máquina de guerra; y si | en la
51 novela de Cleopatra, un abogado célebre no encontraba interesante más que los defectos del matrimonio de Elisa con Artabán, hay que reconocer que la única diferencia que se encuentra a este respecto entre los sabios o la gente de espíritu y los hombres ordinarios, es que al tener aquéllos mayor número de ideas, su esfera de analogías es mucho más

¹⁵ *Pourceaugnac* y *El Misántropo* son obras de Molière. *Heraclio* es una tragedia de Corneille.

¹⁶ Respecto a Scaligero, ver nota 15 del autor.

extensa. ¿Acaso se trata de una clase de espíritu muy diferente del suyo? Igual en todo a los demás hombres, el hombre de espíritu no estima más que las ideas análogas a las suyas. Reúnase a un Newton, un Quinault, un Maquiavelo; que no se los nombre y que no se les permita concebir uno por otro esta especie de estima que llamo *estima bajo palabra*, se verá que después de haber recíproca, pero inútilmente intentado | comunicar sus ideas, Newton considerará a Quinault como un poetaastro insoportable; éste tomará a Newton por un hacedor de almanaques, ambos considerarán a Maquiavelo como un político del Palacio Real; y los tres, por fin, al tratarse recíprocamente de espíritus mediocres, se vengarán con el desprecio recíproco por la molestia mutua que se habrán causado.

52

Ahora bien, si los hombres superiores, enteramente absortos en su género de estudio, no pueden tener *estima sentida* por un género de espíritu demasiado diferente del suyo, todo autor que da al público ideas nuevas no puede entonces esperar estima más que de dos clases de hombres: o bien de jóvenes que, al no haber adoptado opiniones, tienen todavía el deseo y el tiempo libre para instruirse; o bien de aquellos cuyo espíritu, amigo de la verdad y análogo al del | autor, sospecha de antemano la existencia de las ideas que se le presentan. El número de estos hombres es siempre muy pequeño; he aquí lo que retrasa los progresos del espíritu humano y por qué cada verdad es siempre tan lenta en desvelarse a los ojos de todos.

53

Resulta, de lo que acabo de decir, que la mayor parte de los hombres, sometidos a la pereza, no conciben más que las ideas análogas a las suyas, que no tienen estima sentida más que por esta especie de ideas; de ahí la alta opinión que cada cual está, por así decir, forzado a tener de sí mismo, opinión que los moralistas tal vez no habrían atribuido al orgullo si hubiesen tenido un conocimiento más profundo de los principios establecidos más arriba. Habrían entonces comprendido que, en la soledad, el santo respeto y la profunda admiración de los que algunas | veces nos sentimos penetrados por nosotros mismos, no pueden ser más que el efecto de la necesidad en la que estamos de estimarnos preferentemente a los demás.

54

¿Cómo no tener de sí mismo la más elevada idea? Nadie dejaría de cambiar de opiniones, si creyera que sus opiniones

son falsas. Cada cual cree pensar justamente y, por consi-
guiente, mucho mejor que aquellos cuyas ideas son contra-
rias a las suyas. Ahora bien, si no hay dos hombres cuyas
ideas sean iguales, es necesario que cada cual en particular
55 crea pensar mejor que cualquier otro (16). La duquesa de La
Ferté decía | un día a la Señora de Staël: «Hay que recono-
cerlo, mi querida amiga, no encuentro más que a mí misma
que tenga siempre razón (17)». Escuchemos al monje bu-
dista, al bonzo, al brahmán, al parsi, al griego, al imán, al
hereje: cuando, en la asamblea del pueblo, predicán unos
contra otros, ¿no dice cada uno de ellos como la duquesa de
La Ferté: «Pueblos, os aseguro: sólo yo tengo siempre la
razón»? Cada cual se cree un espíritu superior, y los necios
56 no son aquellos que menos | lo creen (18): es lo que ha dado
lugar al cuento de los cuatro mercaderes que vienen a la
feria para vender belleza, títulos, dignidades y espíritu y que
57 sacan provecho de sus mercancías, salvo | el último que se
retira sin vender.

Pero, se dirá, se ve a alguna gente reconocer en los
demás más espíritu que en sí misma. Sí, responderé, se ven
hombres que lo reconocen; y este reconocimiento es el de
una bella alma: sin embargo, no tienen por aquel que reco-
nocen como superior a ellos más que una *estima bajo pa-*
labra; no hacen más que preferir la opinión pública a su
propia opinión y convenir en que estas personas son más
estimadas, sin estar en su fuero interno convencidos de
que sean más estimables (19).

58 | Un hombre del gran mundo convendrá sin dificultad en
que es, en geometría, muy inferior a los La Fontaine, los
d'Alembert, los Clairaut, los Euler; en poesía, a los Molière,
los Racine, los Voltaire; pero digo al mismo tiempo que este
hombre, cuanto menos caso haga a una profesión¹⁷, más
59 superiores reconocerá en él; y que, | por otra parte, se creará
tan resarcido de la superioridad que tienen sobre él los
hombres que acabo de citar, ya sea intentando encontrar
frivolidad en las artes y en las ciencias, ya sea por la
variedad de sus conocimientos, el sentido común, la mundo-

¹⁷ Hemos traducido «genre» por «profesión» con la esperanza de clarificar el sentido. A veces lo traducimos por «arte» y, cuando el texto lo permite, por hablar de especialidades en el seno de un arte, por ejemplo, la novela, la poesía, etc., en el campo de la literatura (I), entonces mantenemos *género*.

logía¹⁸ o por alguna otra ventaja como ésta que, en resumi-
das cuentas, se creará tan estimable como cualquiera (20).

| Pero, se añadirá, ¿cómo imaginar que un hombre que, 60
por ejemplo, desempeña las pequeñas funciones de la magis-
tratura, pueda creer tener tanto espíritu como Corneille? Es
verdad, responderé, que no se confiará en nadie a este res-
pecto: sin embargo, cuando por un examen escrupuloso se
ha descubierto cuántos sentimientos de orgullo nos afectan
cotidianamente sin darnos cuenta y por cuántos elogios hay
que estar animado para confesarse a sí mismo y a los demás
la profunda estima que se tiene por su propio espíritu, se
siente que el silencio del orgullo no prueba su ausencia.
Supongamos, para seguir el ejemplo citado más arriba, que al
salir del teatro el azar reúna a tres procuradores; llegando a
hablar de Corneille, todos los tres exclamarán a la vez que
Corneille es el | mayor genio del mundo. Sin embargo, si 61
para descargarse del peso inoportuno de la estima, uno de
ellos añadiese que este Corneille es, en verdad, un gran
hombre, pero en un género frívolo, es seguro, si se juzga
por el desprecio que cierta gente finge por la poesía, que los
otros dos procuradores podrían compartir la opinión del pri-
mero. Después, de confianza en confianza, llegarían a
comparar los pleitos a la poesía. El arte del derecho procesal,
diría otro, tiene sus astucias, sus sutilezas y sus combinacio-
nes al igual que cualquier otro arte; verdaderamente, res-
pondería el tercero, no hay arte más difícil. Ahora bien, en la
hipótesis muy admisible de que, en este arte tan difícil, cada
cual de estos procuradores se creyera el más hábil sin que
ninguno de ellos hubiese pronunciado la palabra, el resultado
de esta conversación sería | que cada uno de ellos creería 62
tener tanto espíritu como Corneille. Necesitamos tanto, por
vanidad y sobre todo por ignorancia, estimarnos preferente-
mente a los demás, que el hombre más grande en cada parte
es aquel que cada artista considera el primero tras él (21).
En | tiempos de Temístocles, en los que el orgullo no era 63
diferente del orgullo del siglo actual salvo en que era más
ingenuo, cuando todos los capitanes que habían participado
en la victoria de Salamina fueron obligados después de la
batalla a declarar, por medio de billetes tomados en el altar
de Neptuno, cada cual dióse el primer lugar y otorgó el

¹⁸ En el original, «l'usage du monde». Ver nota 22 de este Discurso.

segundo a Temístocles; el pueblo creyó entonces su deber conceder la primera recompensa a aquel que cada uno de los capitanes había considerado como el más digno después de sí ¹⁹.

Es, pues, seguro que cada cual tiene necesariamente de sí la más elevada idea; y que, por consiguiente, jamás se estima en los demás más que la propia imagen y el propio parecido.

64 La conclusión general de lo que he dicho del espíritu considerado en relación a un particular es que el espíritu | no es más que el conjunto de las ideas interesantes para este particular, ya en tanto que instructivas, ya en tanto que agradables: lo que implica que el interés personal, como me había propuesto mostrar, es en este género, el único juez del mérito de los hombres.

CAPÍTULO V

De la probidad con relación a una sociedad particular

Bajo este punto de vista, digo que la probidad no es más que el hábito mayor o menor de acciones particularmente útiles a esta pequeña sociedad. No es que ciertas sociedades virtuosas no parezcan a menudo despojarse de su propio
65 interés, para emitir sobre las acciones de los hombres | juicios conformes al interés público; pero no hacen entonces más que satisfacer la pasión que un orgullo esclarecido les pone como virtud y, por consiguiente, no hacen sino obedecer, como cualquier otra sociedad, a la ley del interés personal. ¿Qué otro motivo podría determinar a un hombre a acciones generosas? Le es tan imposible amar el bien por el bien, como amar el mal por el mal (22).

66 | Bruto no sacrificó su hijo a la salvación de Roma más que porque el amor paternal tenía sobre él menos poder que el amor de la patria. No hizo entonces sino ceder a su pasión más fuerte: es ella quien, esclareciéndolo sobre el interés

¹⁹ Temístocles (528-464 a. C.) fue un general y político ateniense. Venció a los persas en Salamina.

público, le hizo percibir en un parricidio tan generoso, tan apropiado para reanimar el amor por la libertad, el único recurso que podía salvar Roma e impedir que recayese bajo la tiranía de los Tarquinos. En las circunstancias críticas en que Roma se encontraba entonces, semejante acción debía servir de fundamento a la inmensa potencia a la que la elevó desde entonces el amor del bien público y de la libertad.

| Pero como hay pocos Bruto y sociedades compuestas por semejantes hombres, es del orden común de donde tomaré mis ejemplos, para probar que en cada una de las sociedades el interés particular es el único dispensador de la estima concedida a las acciones de los hombres. Para convencerse de ello, que se dirija la mirada a un hombre que sacrifica todos sus bienes para salvar del rigor de las leyes a un pariente asesino; este hombre pasará, seguramente, en su familia, por muy virtuoso, aunque realmente sea muy injusto. Digo muy injusto, porque si la esperanza de la impunidad multiplica los crímenes en una nación, si la certeza del suplicio es absolutamente necesaria para mantener el orden ²⁰, es evidente que una gracia concedida a un criminal es, hacia el público, una injusticia de la que llega a ser cómplice aquel que solicita semejante gracia (23).

| Si un ministro, sordo a las recomendaciones de sus parientes y de sus amigos, cree no deber elevar a los primeros puestos más que a hombres de primer mérito, este ministro tan justo pasará seguramente en su sociedad familiar por un hombre inútil, sin amistad, tal vez hasta sin honradez. Hay que decirlo, para vergüenza del siglo: casi siempre es a injusticias a las que un alto dignatario debe los títulos de buen amigo, de buen pariente, de hombre virtuoso y bondadoso que le prodiga la sociedad en la que vive (24).

| Si por sus intrigas un padre obtiene el empleo de general para un hijo incapaz de mandar, este padre será citado, en su familia, como un hombre honrado y bondadoso; sin embargo, ¿qué puede ser más abominable que

²⁰ Helvétius expresa aquí una posición entre la sanción de la ley común en los círculos enciclopedistas y exigida por los presupuestos filosóficos. Reducida la conducta humana a efecto necesario, mecánico, de las pasiones (y aquí no es relevante que se vean estas determinaciones de la estructura biogenética o del medio social, el hombre no es en sí bueno ni malo, moral o inmoral. Es según el efecto de dichas acciones en el «interés público» como se nombrará justa o injusta su conducta. Por tanto: el hombre criminal no merece la sanción, pero la sociedad necesita ejercerla; el criminal no es «malo», pero es un «peligro» para la sociedad; no se le «castiga» sino que la sociedad se «defiende» de él destruyéndolo. Ver R. Mondolfo, *Saggi per la storia della morale utilitaria*, II. *Le teorie morali e politiche de Claudio Adriano Helvétius*. Turín, 1904.

exponer una nación o, por lo menos, varias de sus provincias a los estragos que siguen a una derrota únicamente para satisfacer la ambición de una familia?

71 ¿Qué puede ser más castigable que recomendaciones contra las cuales es imposible que un soberano esté siempre alerta? Semejantes recomendaciones, que demasiado a menudo han | hundido las naciones en las mayores desgracias, son fuentes inagotables de calamidades; calamidades de las que tal vez no se pueda librar a los pueblos más que rompiendo entre los hombres todos los lazos de parentesco y declarando a todos los ciudadanos hijos del Estado. Es el único medio de destruir vicios autorizados por una apariencia de virtud, de impedir la subdivisión de un pueblo en una infinidad de familias o pequeñas sociedades, cuyos intereses, siempre opuestos al interés público, apagarían al fin en las almas todo tipo de amor por la patria.

72 Lo que he dicho prueba suficientemente que, ante el tribunal de una pequeña sociedad, el interés es el único juez del mérito de las acciones de los hombres; por eso, no añadiría nada a lo que acabo de decir, si no me hubiera propuesto la | utilidad pública como meta principal de esta obra. Ahora bien, veo que un hombre honrado, asustado por la influencia que debe necesariamente tener sobre él la opinión de las sociedades en las cuales vive, pueda temer, con razón, ser apartado de la virtud, sin saberlo.

No abandonaré, pues, este tema sin indicar los medios de escapar a las seducciones y evitar las trampas que el interés de las sociedades particulares tiende a la probidad de la gente más honrada y en las cuales la ha sorprendido demasiado a menudo.

73

CAPÍTULO VI

Medios de estar seguros de la virtud

| Un hombre es justo cuando todas sus acciones tienden al bien público. No es suficiente hacer el bien para merecer el título de virtuoso. Un príncipe tiene mil puestos para otor-

gar; hay que ocuparlos; no puede dejar de hacer felices a mil personas. Es, pues, únicamente de la justicia (25) o de la injusticia de sus elecciones de las que depende su virtud. Si, cuando se trata de un puesto importante, prefiere por amistad, por | debilidad, por recomendación o por pereza, un hombre mediocre a un hombre superior, debe considerarse injusto, por muchos elogios que, por otra parte, haga de su probidad el círculo social ²¹ en el que vive.

74

En materia de probidad, es únicamente el interés público el que hay que consultar y en el que hay que creer y no en los hombres que nos rodean. El interés personal los engaña demasiado a menudo.

En la corte, por ejemplo, ¿no da este interés el nombre de prudencia a la falsedad y de necedad a la verdad, cuando habitualmente se consideran por lo menos como locura, y debe considerarse así?

La verdad es peligrosa en la corte; y las virtudes perjudiciales serán siempre consideradas como defectos. La verdad no cae en gracia más que a príncipes humanos y buenos, como los Luis XII, los | Enrique IV. Los comediantes habían representado a aquél en el teatro; los cortesanos exhortaban al príncipe a castigarlos: «No, dijo, son justos conmigo; me creen digno de entender la verdad». Ejemplo de moderación, imitado desde entonces por el duque regente de Orleans. Este príncipe, forzado a grabar algunos impuestos sobre el Languedoc y cansado de las amonestaciones de un diputado de los Estados de esta provincia, le respondió con vivacidad: «¿Y cuáles son vuestras fuerzas para oponernos a mis voluntades? ¿Qué podéis hacer?» «Obedecer y odiar» contestó el diputado. Respuesta noble, que honra tanto al diputado como al príncipe. Era casi tan difícil para uno comprenderla como para el otro decirla. Este mismo príncipe tenía una amante; un gentilhomme se la había quitado; el príncipe estaba | enfadado y sus favoritos le incitaban a la venganza: «Castigad, decían, al insolente». «Ya sé, les respondió, que la venganza me es fácil; una sola palabra basta para deshacerme de un rival y es lo que me impide pronunciarla».

75

76

²¹ Helvétius dice «société». En el capítulo anterior decía «société particulière». En rigor, se refiere a lo que hoy llamaríamos «círculos sociales» («gremios», «familias», «estamentos», «asociaciones», «medio social»...) que determinan comportamientos distanciados del bien público.

Semejante moderación es poco frecuente; la verdad es, en general, demasiado mal acogida por príncipes y grandes para que pueda permanecer mucho tiempo en la corte. ¿Cómo podría habitar en un país en el que la mayor parte de aquellos que se llaman gente honrada, acostumbrada a la bajeza y a la adulación, da y debe realmente dar a estos vicios el nombre de mundología? ²². Dificilmente se percibe el crimen donde se encuentra la utilidad. ¿Quién duda, sin embargo, que ciertas adulaciones son más peligrosas y, por consiguiente, más criminales a los ojos de un príncipe amigo
77 | de la gloria, que libelos hechos contra él? No tomo aquí partido por los libelos, pero, en fin, una adulación puede apartar a un buen príncipe del camino de la virtud, sin que se dé cuenta, mientras que un libelo puede algunas veces hacer volver a la virtud a un tirano. A menudo sólo es en boca de la licencia como las quejas de los oprimidos pueden elevarse hasta el trono (26). Pero el interés ocultará siempre semejantes verdades a los círculos particulares de la corte. Tal vez sólo viviendo lejos de estas sociedades es posible defenderse de las ilusiones que les seducen. Al menos es
78 seguro que, en estas mismas sociedades, | no se puede conservar una virtud permanentemente fuerte y pura sin tener habitualmente presente en el espíritu el principio de la utilidad pública (27), ni sin tener un conocimiento profundo de los verdaderos intereses de este público, por consiguiente, de la moral y de la política. La perfecta probidad jamás es
79 compañera de la estupidez; una probidad sin luces no es, a lo sumo, más que una probidad de intención, por la cual | el público no tiene ni debe efectivamente tener ningún respeto: 1.º, porque no es juez de las intenciones; 2.º, porque no admite consejo, en sus juicios, más que de su interés.

Si se exime de la muerte a aquel que, por desgracia, mata a su amigo en la caza, no es solamente por la inocencia de sus intenciones que se le perdona, puesto que la ley condena al suplicio al centinela que involuntariamente se ha quedado
80 dormido. El público | no perdona, en el primer caso, más que para no añadir a la pérdida de un ciudadano la de otro ciudadano; no castiga, en el segundo, más que para prevenir las

²² En el original, «usage du monde», que significa experiencia en el trato social. Creemos que «mundología» expresa gráficamente y con fuerza el sentido de «usage du monde».

sorpresas y las desgracias a las que le expondría semejante falta de vigilancia ²³.

Es preciso, para ser honrado, reunir nobleza de alma e ilustración de espíritu. Quienquiera que reúna en sí estos diferentes dones de la naturaleza, se comporta siempre según la brújula de la utilidad pública. Esta utilidad es el principio de todas las virtudes humanas y el fundamento de todas las legislaciones. Debe inspirar al legislador y forzar a los pueblos a someterse a sus leyes; es, en fin, a este principio al que hay que sacrificar todos los sentimientos, aun el sentimiento de humanidad.

El sentimiento de humanidad pública es algunas veces despiadado hacia los particulares (28). Cuando un velero es sorprendido por largas calmas y el hambre ordena con voz imperiosa sortear la víctima desafortunada que debe servir de alimento a sus compañeros, se la degüella sin remordimientos. El velero es el emblema de cada nación; todo llega a ser legítimo y hasta virtuoso para la salvación pública. 81 82

La conclusión de lo que acabo de decir es que, en materia de probidad, no es de las sociedades en que se vive de las que se debe admitir consejo, sino únicamente del interés público: quien lo consulte siempre, nunca hará más que acciones, o bien inmediatamente útiles a la sociedad, o bien ventajosas a los particulares, sin ser perjudiciales al Estado. Ahora bien, semejantes acciones son siempre útiles a éste.

El hombre que ayuda al mérito desafortunado, da indiscutiblemente un ejemplo de beneficencia conforme con el interés general; paga el impuesto que la probidad impone a la riqueza.

La pobreza honrada no tiene otro patrimonio que los tesoros de la virtuosa opulencia. 83

El que se comporta según este principio puede procurarse un testimonio favorable de su probidad, puede probarse que merece realmente el título de hombre honrado. Digo *merecer*: porque, para obtener una reputación de este

²³ El tema es importante. La ley parece que juzga las intenciones: por eso no castiga a quien mata a otro accidentalmente. Esto permite creer que la ley juzga las «responsabilidades», es decir, que supone los sujetos libres y acreedores del bien y el mal. Helvétius matiza que es sólo el interés público lo que defiende la ley: no juzga al hombre, sino que defiende el orden social. El soldado no es responsable de dormirse. Desde una moralidad abstracta, humanista, no es responsable y no debe ser castigado; desde la moralidad del interés público tampoco es responsable, pero puede y debe ser ejecutado: así, la sociedad genera y fortalece *hábitos* que la defienden de los peligros.

género, no basta con ser virtuoso; es necesario, además, que nos encontremos como los Codro y los Régulo, felizmente situados en tiempos, circunstancias y puestos donde nuestras acciones puedan influir mucho sobre el bien público ²⁴. En cualquier otra posición, la probidad del ciudadano, siempre ignorada por el público, no es, por así decir, más que una cualidad para la sociedad particular, al uso de aquellos con los cuales vive.

Es únicamente por su talento por lo que un hombre
84 privado puede hacerse | útil y recomendable a su nación.
¿Qué importa al público la probidad de un particular (29)?
Esta probidad no le es apenas de ninguna utilidad (30). Por
eso juzga a los vivos como la posteridad a los muertos: no
se informa de si Juvenal era malvado; Ovidio, vicioso; Aní-
85 bal, cruel; Lucrecio, impío; Horacio, libertino; Augusto, | di-
simulado, y César, la mujer de todos los maridos: es única-
mente sus talentos los que juzga.

Notaré, respecto a esto, que la mayor parte de aquellos que se enfadan con furor contra los vicios domésticos de un hombre ilustre dan pruebas menos de su amor por el bien público que de su envidia contra los talentos; envidia que a menudo lleva para ellos la máscara de la virtud, pero que no es frecuentemente más que una envidia disfrazada, ya que, en general, no tienen el mismo horror por los vicios de un hombre sin mérito. Sin querer hacer la apología del vicio, ¡cuánta gente honrada tendría que ruborizarse de sentimientos de los que se jacta, si se descubriera de ellos su principio y su bajeza!

Tal vez el público demuestra demasiada indiferencia por
86 la virtud; tal vez nuestros autores son a veces | más cuidadosos
en la corrección de sus obras que en la de sus costum-
bres y toman como ejemplo a Averroes ²⁵, este filósofo que
se permitía, se dice, bribonadas a las que consideraba no
solamente como poco dañinas, sino hasta como útiles para su

²⁴ Helvétius es implacable. No sólo la virtud es puesta por el bien general sino que se escribe con caracteres históricos. Cada momento exige unas cualidades, en función de la situación social. La sociedad sólo *reconoce* lo que directamente le es útil. Codro, en la mitología griega (hijo de Melanto y rey de Atenas), se sacrificó para salvar a su pueblo frente a la invasión doria del Atica. Los atenienses le vengaron con su victoria.

²⁵ Averroes (1126-1198), nació en Córdoba, prestigioso filósofo árabe. Ejerció de juez en Sevilla y Córdoba y acabó exiliado en Marruecos por conflictos con el poder. Fue un brillante comentarista de Aristóteles en sus *Comentarios* medios, mayores y menores) al *Corpus aristotelicum*. Sobre su obra, ver M. Alonso, «La cronología en las obras de Averroes», en *Miscelánea Comillas*, 1 (1943).

reputación: de este modo, decía, engañaba a sus rivales y desviaba hábilmente hacia sus costumbres las críticas que hubiesen hecho de sus obras; críticas que, sin duda, hubieran atentado a su gloria muy peligrosamente.

En este capítulo he indicado el medio de librarse de las seducciones de las sociedades particulares, de conservar una virtud siempre inquebrantable ante el choque de miles de intereses particulares y diferentes; este medio consiste en pedir, en todas las gestiones, consejo al interés público.

| CAPÍTULO VII

87

Del espíritu con relación a las sociedades particulares

Lo que he dicho del espíritu con relación a un solo hombre, lo digo del espíritu considerado en relación a las sociedades particulares. No repetiré, pues, respecto a este tema el detalle fatigoso de las mismas pruebas; mostraré solamente, por nuevas aplicaciones del mismo principio, que cada sociedad, como cada particular, no estima o no desprecia las ideas de las demás sociedades más que por la conveniencia o la inconveniencia entre sus ideas y sus pasiones, por su género de espíritu y, finalmente, por el rango que ocupan en el mundo aquellos que componen esta sociedad.

| Trasládese a un fakir al círculo de sibaritas; este fakir ¿no será considerado con la piedad despreciativa que almas sensuales y dulces tienen por un hombre que se pierde placeres reales para correr tras bienes imaginarios? Introdúzcase a un conquistador en el retiro de los filósofos; ¿quién duda de que tratará de frivolidades sus especulaciones más profundas; que los considerará con el desprecio que un alma, que se dice grande, tiene por las almas que cree pequeñas y que la potencia tiene por la debilidad? Pero trasládese, a su vez, a este conquistador al pórtico²⁶: «Orgullosa, le dirá el estoico ultrajado, tú quien desprecias almas más altas que la

88

²⁶ El Pórtico o Stoa era el lugar donde enseñaba Zenón de Citio (~ 300 a. C.), fundador de la escuela filosófica estoica.

89 tuya, aprende que el objeto de tus deseos es aquí el de nuestros desprecios; que nada parece grande sobre la tierra a quien la contempla desde un | punto de vista elevado». En un bosque antiguo, es desde el pie de los cedros, donde se sienta el viajero, desde donde su cima parece tocar los cielos; desde lo alto de las nubes, donde planea el águila, los altos oquedales reptan como el brezo y no ofrecen a la mirada del rey de los aires más que una alfombra de verdura desplegada sobre las planicies. Es así como el orgullo herido del estoico se vengará del desprecio del ambicioso y como, en general, se tratarán todos aquellos que estén animados por pasiones diferentes.

90 Si una mujer joven, bella y galante, tal como la historia nos describe a la célebre Cleopatra quien, por la multiplicidad de sus bellezas, los encantos de su espíritu, la variedad de sus caricias, hacía disfrutar cada día a su amante de las delicias de la inconstancia²⁷, y cuyo primer goce no era, dice Echard, más que un | primer favor; si una mujer como ésta se encontrara en la asamblea de estas gazmoñas cuya vejez y fealdad asegura su castidad, se despreciarían sus encantos y sus talentos. Protegidas de la seducción bajo la égida de la fealdad, estas gazmoñas no sienten cuán halagüeña es la embriaguez de un amante; con qué pena, cuando se es bella, se resiste al deseo de revelar a un amante el secreto de mil encantos ocultos; darían, pues, rienda suelta a su furor contra esta bella mujer y pondrían sus debilidades entre los mayores crímenes.

91 Pero si una de estas gazmoñas se presentara, a su vez, en un círculo de coquetas, sería tratada sin ninguno de los miramientos que la juventud y la belleza deben a la vejez y la fealdad. Para vengarse de su gazmoñería, se le diría que la bella que cede al amor y la fea | que le resiste, no hacen ambas más que obedecer al mismo principio de vanidad; que, en un amante, una de ellas busca un admirador de sus atractivos, mientras la otra rehúye a un delator de su falta de atractivos; y que, animadas ambas por el mismo motivo, entre la gazmoña y la mujer galante no hay más diferencia que la de la belleza.

He aquí cómo las diferentes pasiones se insultan recípro-

²⁷ Las «delicias de la inconstancia» debe entenderse en el marco de la teoría del placer de Helvétius, según la cual la constancia de una sensación agradable deviene dolor.

camente; y por qué el glorioso, que desconoce el mérito de un hombre de condición mediocre, que lo desprecia y querría verlo arrastrarse a sus pies, es a su vez desdeñado por la gente esclarecida. Insensato, le dirían de buen grado, hombre sin mérito y hasta sin orgullo, ¿por qué te aplaudes? ¿Por los honores que se 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.

92

Si pasiones contrarias excitan el desprecio respectivo de aquellos a quienes animan, demasiada oposición en los espíritus produce más o menos el mismo efecto.

Obligados, como ya lo probé en el capítulo IV, a no percibir en los demás, más que las ideas análogas a las nuestras, ¿cómo admirar un género de espíritu demasiado diferente del nuestro? Ya que sólo el estudio de una ciencia o de un arte nos hace percibir en ellos una infinidad de bellezas y de dificultades, que | ignoraríamos sin este estudio, sólo para la ciencia y el arte que cultivamos tenemos necesariamente más de esta estima que llamo *sentida*.

93

Nuestra estima por las demás artes y ciencias es siempre en proporción a la relación más o menos estrecha que hay entre éstas y la ciencia o el arte al que nos dedicamos. He aquí por qué el geómetra tiene más estima por el físico que por el poeta, quien a su vez debe conceder más estima al orador que al geómetra.

Con la mejor fe del mundo se ve a hombres ilustres en géneros diferentes hacerse muy poco caso unos a otros. Para convencernos de la realidad del desprecio, siempre recíproco por su parte (puesto que no hay deuda más fielmente | pagada que el desprecio), prestemos el oído a los discursos que se les escapan a la gente de espíritu.

94

Semejantes a los charlatanes de feria ²⁸ esparcidos en una plaza pública, cada uno de ellos llama a los admiradores en torno a él y cree ser el único en merecerlos. El novelista se persuade de que es su género de obra la que supone más

²⁸ En el original, «vendeurs de Mithridate».

invención y delicadeza de espíritu; el metafísico se ve como la fuente de la evidencia y el confidente de la naturaleza: Sólo yo, dice, puedo generalizar las ideas y descubrir el germen de los acontecimientos que se desarrollan cotidianamente en el mundo físico y moral; y es sólo por mí que el hombre puede ser esclarecido. El poeta, que considera a los metafísicos como locos serios, les asegura que si buscan la
95 verdad en los pozos donde se ha retirado, | no tienen, para extraerla, más que el cubo de las danaides²⁹; que los descubrimientos del espíritu del metafísico son dudosos, pero que los encantos del suyo son seguros.

Por tales discursos estos tres hombres se probarían recíprocamente el poco caso que hacen unos a otros; y si, en semejante discusión, tomasen a un político como árbitro: Aprended, les diría a todos, que las ciencias y las artes no son más que bagatelas serias y frivolidades difíciles. Puede uno dedicarse a ellas en la infancia para dar más ejercicio a su espíritu, pero es únicamente el conocimiento de los intereses de los pueblos lo que debe ocupar la cabeza de un hombre hecho y sensato; cualquier otro objeto es pequeño y todo lo que es pequeño es despreciable. De donde concluiría que sólo él es digno de admiración universal.

96 | Ahora bien, para terminar este artículo con un último ejemplo, supongamos que un físico prestase oído a la anterior conclusión. Te equivocas, respondería al político. Si no se mide la grandeza de espíritu más que por el tamaño de los objetos que considera, sólo a mí se me debe estimar. Uno solo de mis descubrimientos cambia los intereses de los pueblos. Imanto una aguja, la pongo dentro de una brújula y América se descubre; se exploran sus minas, mil buques cargados de oro atraviesan los mares, atracan en Europa y la faz del mundo político ha cambiado. Siempre ocupado en grandes objetos, si medito en el silencio y la soledad no es para estudiar las pequeñas revoluciones de los gobiernos, sino las del universo; no es para penetrar en los frívolos
97 secretos de | corte, sino los de la naturaleza. Descubro cómo los mares han formado las montañas y se han extendido sobre la tierra; mido tanto la fuerza que mueve los astros como la extensión de los círculos luminosos que describen en

²⁹ Referencia al mito de las Danaides condenadas a llenar de agua una tinaja sin fondo. El cubo era un instrumento inútil...

el azul del cielo; calculo su masa, la comparo con la de la tierra y me ruborizo por la pequenez del globo terráqueo. Ahora bien, si tengo tanta vergüenza de la colmena, imagínate el desprecio que tengo por el insecto que la habita: el mayor legislador no es a mis ojos más que el rey de las abejas.

He aquí por qué razonamientos cada cual se prueba a sí mismo que es el poseedor del género de espíritu más estimable; y cómo, excitados por el deseo de probarlo a los demás, la gente de espíritu se desprecia recíprocamente, sin darse cuenta de que cada uno de ellos, envuelto en el desprecio que | inspira por sus semejantes, llega a ser el juguete y el hazmerreír de este mismo público por el cual debía ser admirado.

98

Por lo demás, en vano se querría disminuir el prejuicio favorable que cada cual tiene por su espíritu. Es objeto de burla el floricultor, inmóvil al lado de un arriate de tulipanes, que mantiene su mirada siempre fija en sus cálices y no ve nada más admirable sobre la tierra que la delicadeza y la mezcla de colores con el que, por su cuidado, ha forzado a la naturaleza a pintarlas. Cada cual es ese floricultor: si éste no mide el espíritu de los hombres más que según el conocimiento que tienen de las flores, nosotros también medimos nuestra estima por ellos sólo según la conformidad de sus ideas con las nuestras.

Nuestra estima es tan dependiente de esta conformidad de ideas, que nadie puede examinarse con | atención sin darse cuenta de que si en todos los instantes del día no estima al mismo hombre precisamente con el mismo grado, es siempre a algunas de estas consideraciones, inevitables en el comercio íntimo y cotidiano, que debe atribuir la perpetua variación del termómetro de su estima: por eso, todo hombre cuyas ideas no son análogas a las de su sociedad es siempre despreciado por ella.

99

El filósofo que viva con petimetres será el imbécil y el hazmerreír de su sociedad; se verá imitado por el peor bufón, cuyas pullas más insulsas pasarán por excelentes palabras, puesto que el éxito de las bromas depende menos de la finura del espíritu de su autor que de su cuidado en no ridiculizar más que las ideas desagradables para su sociedad. Pasa con las | bromas lo mismo que con las obras de partido: son siempre admiradas por la cábala.

100

El desprecio injusto de las sociedades particulares entre sí es, como el desprecio de individuo a individuo, únicamente efecto de la ignorancia y del orgullo: orgullo sin duda condenable, pero necesario e inherente a la naturaleza. El orgullo es el germen de tantas virtudes y de talentos que no hay que esperar ni destruirlo, ni siquiera intentar debilitarlo, sino solamente dirigirlo hacia cosas honradas. Si me burlo aquí del orgullo, no lo hago sin duda más que por otro orgullo, tal vez mejor entendido que el suyo en este caso particular, más conforme al interés general; porque la corrección de nuestros juicios y de nuestras acciones nunca es más que la confluencia
101 | feliz de nuestro interés y del interés público (31).

Si la estima que las diversas sociedades tienen por ciertos sentimientos y ciertas ciencias es diferente según la diversidad de las pasiones y del género de espíritu de aquellos que las componen, ¿quién duda de que la diferencia entre las
102 | condiciones de los hombres no produzca más o menos el mismo efecto y que ideas agradables para gente de cierto rango sean aburridas para hombres de otro *status*?

Si un hombre de guerra y un negociante disertan ante hombres de toga, el uno sobre el arte de sitiar, sobre campamentos y maniobras militares, el otro sobre el comercio de añil, de la seda, del azúcar y del cacao, serán escuchados con menos placer y avidez que el hombre que, más al tanto de las intrigas de palacio, de las prerrogativas de la magistratura y de la manera de dirigir un asunto, les habla de todos los objetos que el género de su espíritu o de su vanidad hace más particularmente interesantes para ellos.

En general, se desprecia el espíritu en un hombre de
103 | un *status* inferior | al de uno. Por mucho mérito que tenga un burgués, será siempre despreciado por un alto dignatario, si éste es estúpido; «aunque no haya, dice Domat, más que una distinción civil entre el burgués y el noble y una distinción natural entre el hombre de espíritu y el noble estúpido».

Es, pues, siempre el interés personal, modificado según la diferencia de nuestras necesidades, nuestras pasiones, nuestro género de espíritu y nuestras condiciones, lo que, combinándose en las diversas sociedades en número infinito de maneras, produce la sorprendente diversidad de opiniones.

Es, por consiguiente, a esta variedad de intereses a lo que cada sociedad debe su tono, su manera particular de juzgar y su gran espíritu, del que gustosamente haría un dios si el

temor | por los juicios del público no se opusiera a esta 104
apoteosis.

He ahí por qué cada cual encuentra lo que le conviene. Por eso, no hay estúpido, si pone cierto cuidado en la elección de su círculo social, que no pueda tener una vida tranquila en medio de un concierto de halagos por parte de admiradores sinceros; por lo mismo, no hay hombre de espíritu que circule por diferentes ambientes sin que se vea tratado sucesivamente de loco, sabio, agradable, aburrido, estúpido e ingenioso.

La conclusión general de lo que acabo de decir es que el interés personal, en cada sociedad, es el único canon del mérito de las cosas y de las personas. Sólo me queda por mostrar por qué los hombres más unánimemente agasajados y buscados por sociedades particulares, | como la alta socie- 105
dad, no son siempre los más estimados por el público.

CAPÍTULO VIII

De la diferencia entre los juicios del público y los de las sociedades particulares

Para descubrir la causa de los juicios diferentes que emiten sobre la misma gente el público y las sociedades particulares, hay que observar que una nación no es más que el conjunto de los ciudadanos que la componen; que el interés de cada ciudadano está siempre, por algún lazo, atado al interés público; que, semejante a los astros, que colgados en los desiertos del espacio son movidos por dos movimientos | principales de los que el primero, más lento (32), les es 106
común con todo el universo y el segundo, más rápido, les es particular ³⁰, cada sociedad es movida de este modo por dos diferentes especies de interés.

³⁰ Parece referirse a la teoría de «epiciclos» y «deferente».

El deferente era el círculo imaginario del cual se sirvieron los antiguos astrónomos para dar una explicación a los movimientos aparentes de los planetas. El sistema astronómico en que se incluía este elemento era geocéntrico, es decir, consideraba a nuestro planeta como el centro del Universo.

En los sistemas planetarios antiguos el epiciclo era la órbita circular que se suponía describían los planetas, y cuyo centro giraba en torno a la Tierra.

El primero, más débil, les es común con la sociedad general, es decir con la nación; y el segundo, más potente les es absolutamente particular.

Consecuentemente con estas dos clases de interés, existen dos clases de ideas que pueden gustar a las sociedades particulares.

107 Una, en una relación más inmediata al interés público, tiene como objeto el comercio, la política, la guerra, la legislación, las ciencias y las artes: esta especie de ideas interesantes para | cada uno de ellos en particular es, en consecuencia, la más generalmente, aunque también la más débilmente, estimada por la mayor parte de los círculos sociales. Digo la mayor parte, porque hay sociedades, como las sociedades académicas, para las cuales las ideas más generalmente útiles son las ideas más particularmente agradables y cuyo interés personal se encuentra, por este medio, confundido con el interés público.

La otra especie de ideas tiene relaciones más inmediatas con el interés particular de cada sociedad, es decir, con sus gustos, odios, proyectos y placeres. Más interesante y más agradable, por esta razón, un círculo social concreto, es en general bastante indiferente al público.

108 Una vez admitida esta distinción, quienquiera que adquiera un número muy grande de ideas de esta última especie, es decir, | de ideas particularmente interesantes para los ambientes sociales en que vive, debe ser considerado en ellos como de mucho ingenio; pero si este hombre se presenta al público ya sea en una obra, ya sea en un alto cargo, no le parecerá a menudo más que un hombre mediocre. Es una voz encantadora en un salón, pero demasiado débil para el teatro.

109 Si un hombre, por el contrario, no se ocupa más que de ideas generalmente interesantes, será menos agradable a los círculos en que vive; hasta parecerá algunas veces pesado y desplazado; pero si se ofrece al público, ya sea en una obra, ya sea en un alto cargo, brillando entonces de genio, merecerá el título de hombre superior. Es un coloso monstruoso y hasta desagradable en el taller del escultor, pero, situado | en la plaza pública, llega a ser la admiración de los ciudadanos.

Ahora bien, ¿por qué no se reúnen en uno las ideas de una y otra clase y no se obtiene a la vez la estima del pueblo y de la gente de la alta sociedad?³¹

Para gustar en el gran mundo³², no hay que profundizar en ninguna materia, sino revolotear incesantemente de tema en tema; hay que tener conocimientos muy variados y, por tanto, superficiales; saber de todo, sin perder tiempo en saber perfectamente una cosa y dar, por consiguiente, al espíritu más superficie que profundidad.

| Ahora bien, el público no tiene ningún interés en 110
estimar a hombres superficialmente universales: puede ser que incluso no les rinda justicia en absoluto y que jamás se tome el trabajo de tomar la medida de un espíritu repartido en demasiados géneros diferentes.

Interesados, únicamente, en estimar a aquellos que llegan a ser superiores en un género y que hacen avanzar en este aspecto al espíritu humano, el público debe hacer poco caso al espíritu del gran mundo.

Es necesario, entonces, para obtener la estima general, dar al espíritu más profundidad que superficie y concentrar, por así decir, en un solo punto, como en el foco de un cristal ardiente, todo el calor y los rayos de su espíritu. ¿Pero cómo repartirse entre estos dos géneros de estudio, ya que la vida que hay que llevar para seguir uno u otro es enteramente | diferente? No se puede tener, pues, más que una de estas 111
especies de espíritu, excluyendo la otra.

Para adquirir ideas interesantes para el público es necesario, como lo comprobaré en los capítulos siguientes, meditar en el silencio y la soledad; por el contrario, es necesario, para presentar a las sociedades particulares las ideas más

³¹ Aquí hemos traducido «nation» por «pueblo», pues Helvétius contrasta «le grand monde», es decir, la «alta sociedad», la élite distribuida en salones, «coteries», sociedades... Otras veces, «nation» viene a ser «Estado», o «tribu». Del mismo modo, estamos traduciendo «société» por «círculo social», por «ambiente», etc., ya que Helvétius se refiere a «sociedades particulares»; pero, a veces, elimina «particular». Incluso da la impresión de que lo que nosotros llamamos «sociedad» es la «nación» de Helvétius, quien reserva el término «société» para las asociaciones, organizaciones, gremios, tertulias, etc. Pero tampoco esto es siempre así. Hay, pues, mucha ambigüedad en estos conceptos y nuestra traducción toma por norma captar el sentido concreto, de ahí la variedad de términos que usamos para verter una misma palabra francesa.

³² Helvétius contrapone «(grand) monde» a «public». Podría entenderse como contraposición «alta sociedad» «pueblo». Pero nos da la impresión de que aquí Helvétius está pensando en el hombre de letras y contrastando cómo un hombre culto, respetado en «el gran mundo» de las artes y las letras, en el «mundillo del saber», diríamos nosotros, no tiene éxito ante el «público» (lector, espectador...) que mide el genio, que sólo admira a quienes destacan en profundidad, no en extensión... Así lo hemos hecho y hemos mantenido la contraposición «gran mundo» «público». Al final del capítulo, Helvétius aclara un poco las cosas, como podrá verse.

agradables para ellas, arrojarse absolutamente en el torbellino del mundo. Ahora bien, no se puede vivir en él sin llenarse la cabeza de ideas falsas y pueriles; digo falsas, porque todo hombre que no conoce más que un modo de pensar considera necesariamente su sociedad como el universo por excelencia; debe imitar a las naciones en el desprecio recíproco que tienen por sus costumbres, su religión y hasta sus vestimentas diferentes; encontrar ridículo todo lo que contradice | las ideas de su sociedad y caer, por consiguiente, en los errores más groseros. Quienquiera que se ocupe fuertemente de los pequeños intereses de las sociedades particulares debe necesariamente conceder demasiada estima e importancia a estas sandeces.

Ahora bien, ¿quién puede jactarse de escapar, a este respecto, a las trampas del amor propio, si no hay procurador en su estudio, consejero en su cámara, mercader en su establecimiento, oficial en su guarnición, que no imagine el universo ocupado por lo que le interesa (33)?

113 | Cada cual puede aplicarse este cuento de la madre
Jesús, quien, testiga de una disputa entre la discreta³³ y la
114 superiora | pregunta al primero que encuentra en el locutorio: «¿Sabéis que la madre Cecilia y la madre Teresa acaban de enfadarse? ¿Pero os sorprendéis? ¡Qué! ¿De verdad ignoráis su pelea? ¿De dónde venís pues?» Somos todos más o menos la madre Jesús: de lo que nuestra sociedad se ocupa es de lo que todos los hombres deben ocuparse; lo que ella piensa, cree y dice es el universo entero quien lo piensa, cree y dice.

115 ¿Cómo un cortesano que vive en un mundo en el que no se | habla más que de cábalas, intrigas de corte, de aquellos que caen en gracia o en desgracia y que en el extenso círculo de sus sociedades no ve a nadie que no esté más o menos afectado por las mismas ideas; cómo, digo, este cortesano no iba a convencerse de que las intrigas de la corte son para el espíritu humano los objetos más dignos de meditación y los más generalmente interesantes? ¿Puede imaginar que, en la tienda más cercana a su hotel, no se conoce ni a él ni a todos aquellos de los que habla; que no se sospecha ni siquiera la

³³ En el original, «discrète». Helvétius debe referirse a las legas de un convento. Debe ser terminología de la época. Posiblemente viene de «discretum», es decir, separadas, que expresa la distinción en el convento.

existencia de las cosas que lo ocupan tan vivamente; que en un rincón de su desván se aloja un filósofo, al cual las intrigas y las cábalas que forma un ambicioso para hacerse engalanar con todas las bandas de Europa parecen tan pueriles y menos | sensatas que un complot de escolares para sus- 116
traer una caja de caramelos, y para quien, por fin, los ambiciosos no son más que viejos niños que no creen serlo?

Un cortesano no adivinará jamás la existencia de semejantes ideas. Si llegara a sospecharla, sería como aquel rey del Pegú quien, habiendo preguntado a algunos venecianos el nombre de su soberano y habiendo éstos respondido que no eran gobernados por reyes, encontró esta respuesta tan ridícula que se retorció de risa.

Es verdad que, en general, los grandes no están sujetos a semejantes sospechas; cada uno de ellos cree ocupar un gran espacio sobre la tierra y se imagina que no hay más que un modo de pensar que deba ser ley entre los hombres y que este modo de pensar está contenido en su medio social. Si de vez en | cuando se oye decir que hay opiniones diferentes 117
a las suyas, no las percibe, por así decir, más que en una lejanía confusa; las cree todas confinadas en la cabeza de un muy pequeño número de insensatos; es, a este respecto, tan loco como aquel geógrafo chino que, lleno de orgulloso amor por su patria, dibujó un mapamundi cuya superficie estaba casi enteramente cubierta por el Imperio Chino, en los confines del cual apenas podían percibirse Asia, Africa, Europa y América. Cada uno es todo en el universo; los demás no son nada.

Se ve, pues, que forzado a agrandar a las sociedades particulares, a introducirse en el mundo, ocuparse de pequeños intereses y adoptar mil prejuicios, debe insensiblemente car- 118
garse la cabeza con una | infinidad de ideas absurdas y ridículas para el público.

Por lo demás, estoy contento de advertir que no entiendo aquí por gente del mundo, únicamente a la gente de la corte: los Turenne, los Richelieu, los Luxembourg, los La Rochefoucauld, los Retz y muchos otros hombres de su especie prueban que la frivolidad no es necesariamente patrimonio de un rango elevado; y que sólo se debe entender por hombres de mundo todos aquellos que no viven más que en su torbellino.

Son éstos los que el público, con tanta razón, considera

como gente absolutamente vacía de sentido; aportaré como prueba de ello sus pretensiones locas y exclusivas sobre el buen tono y el estilo refinado³⁴. He elegido estas pretensiones como ejemplos, sobre todo, porque la gente joven, engañada por | la jerga del gran mundo, toman demasiado a menudo su cháchara por espíritu y el sentido común por necesidad.

CAPÍTULO IX

Del buen tono y del estilo refinado

En toda sociedad dividida respecto al interés y al gusto sus miembros se acusan entre sí de mal tono; el de la gente joven disgusta a los viejos, el del hombre apasionado, al hombre frío, y el del cenobita, al hombre de mundo.

Si se entiende por buen tono el apropiado para gustar igualmente en toda sociedad, en este sentido no hay hombre de buen tono. Para serlo, habría que tener todos los conocimientos, todos los géneros de espíritu y tal vez todas las jergas diferentes; | supuesto imposible de realizar. No se puede, pues, entender por las palabras buen tono más que el género de conversación cuyas ideas y modo de expresión agrada más a la gente. Ahora bien, el buen tono, definido de este modo, no pertenece a ninguna clase de hombres en particular, sino únicamente a aquellos que se ocupan de ideas grandes y que, siendo extraídas de las artes y de las ciencias

³⁴ En el original, «bon ton» y «bel usage». Hemos optado por la traducción de «buen tono» y «estilo refinado». La traducción con conceptos más usuales no es fácil. Por «buen tono», Helvétius designa la educación, pero no tanto en contenido informativo cuanto en adecuación social (no desentonar) y en expresión de la misma. Se trata de ese arte de «savoir faire», de bien decir, de cortesía, de urbanidad, es decir, de todo ese abanico que va de la «politesse» al cumplimiento del ceremonial, o sea, de esa estética de la forma —pues el contenido siempre es soportado en la medida en que respete las formas, que siempre son atemperantes— que dominó el XVIII parisino y que no tuvo otro enemigo que la grosería y la insolencia. Hemos, pues, traducido por «buen tono», aun sabiendo que no es un término de uso habitual, pero con la idea de que describe mejor el carácter «formal» de «bon ton» que otros conceptos como «educación». Algo parecido pasa con «bel usage». Podríamos decir que «ton» es en el decir lo que «usage» en el gesto, en el vestir, en lo visual. O sea, se refiere a la expresión de las costumbres más que al contenido de las mismas. «Ton» y «usage» son los dos niveles de la expresión cortesana que, si bien dicen de unos contenidos, dan más relevancia a la expresión.

tales como la metafísica, la guerra, la moral, el comercio, la política, presentan siempre al espíritu objetos interesantes para la humanidad. Este género de conversación, sin duda alguna el más generalmente interesante, no es, como ya lo he dicho, el más agradable para cada sociedad en particular. Cada una de ellas considera su tono como superior al de la gente de espíritu; y el de la gente de espíritu simplemente como superior a toda especie de tono.

Las sociedades son, a este respecto, como los campesinos de diversas provincias, que hablan de mejor grado el dialecto de su región que la lengua de su nación, pero que prefieren la lengua nacional al dialecto de las demás provincias. El buen tono es aquel que cada sociedad considera como el mejor después del suyo; y este tono es el de la gente de espíritu.

121

Reconoceré, sin embargo, a favor de la alta sociedad que si fuera necesario elegir entre las diferentes clases de hombres una al tono de la cual se debiera dar preferencia, ésta sería indiscutiblemente la de la gente de la corte: no es que un burgués no tenga tantas ideas como un hombre del gran mundo; ambos, si se me permite la expresión, hablan a menudo en el vacío y no tienen tal vez en materia de ideas ninguna ventaja uno sobre otro; pero aquél, por la posición en la que se encuentra, se ocupa | de ideas generalmente más interesantes.

122

En efecto, si las costumbres, las inclinaciones, los prejuicios y el carácter de los reyes tienen mucha influencia sobre la felicidad o la infelicidad pública, si todo conocimiento a este respecto es interesante, la conversación de un hombre vinculado a la corte, que no puede hablar de lo que le preocupa sin hablar a menudo de sus amos, es necesariamente menos insípido que la del burgués. Por otra parte, la gente de la alta sociedad, al estar en general muy por encima de las necesidades y al no tener nada que satisfacer más que su placer, es también seguro que su conversación debe, a este respecto, aprovechar las ventajas de su situación: lo que hace, en general, a las mujeres de la corte tan superiores a las demás mujeres en espíritu y en | encantos; por ello la clase de mujeres de espíritu está compuesta casi sólo por mujeres del gran mundo.

123

Pero si bien el tono de la corte es superior al de la burguesía, como los nobles no siempre tienen para contar

anécdotas curiosas sobre la vida de los reyes, su conversación debe habitualmente versar sobre las prerrogativas de sus cargos, su nacimiento, sus aventuras galantes y sobre las ridiculeces dichas o contestadas en una cena: ahora bien, semejantes conversaciones deben ser insípidas para la mayor parte de las sociedades.

124 La gente de la alta sociedad, con respecto a sí mismas, se comportan como la gente muy ocupada en un oficio: hace de ello el único y perpetuo tema de conversación; en consecuencia, se la tacha de mal tono, {porque es siempre con una palabra de desprecio como un importunado se venga de un importuno.

Se me responderá, tal vez, que nunca se acusa a la gente de la alta sociedad de mal tono. Si la mayor parte de los ambientes sociales se callan a este respecto, es porque el nacimiento y las dignidades les imponen respeto, les impiden manifestar sus sentimientos y, a menudo, confesárselos a sí mismos. Para convencerse de ello, interróguese sobre este tema a un hombre con sentido común: el tono del gran mundo, dirá, no es muy a menudo más que una guasa ridícula. Este tono empleado en la corte fue sin duda introducido por algún intrigante que, para ocultar sus tejemanejes, quería hablar sin decir nada. Engañados por esta guasa, los que lo siguieron, sin tener nada que esconder, tomaron la jerga de éste y creyeron decir | algo cuando pronunciaban palabras bastante armoniosamente ordenadas. La gente de altos cargos, para apartar a los nobles de los asuntos serios y hacerlos incapaces de ellos, aplaudieron este tono, permitieron que se llamara *espíritu* y fueron los primeros en darle este nombre. Pero por mucho elogio que se haga de esta jerga, si para apreciar el mérito de la mayor parte de estas hermosas palabras tan admiradas en buena compañía se las tradujera a otra lengua, la traducción dispararía su prestigio y la mayor parte de ellas se encontrarían vacías de sentido. Es por eso que muchos, añadiría, sienten por lo que se llama la gente brillante un asco muy marcado y se repiten a menudo estos versos de la comedia:

126 Cuando el *buen tono* aparece, el *sentido común* desaparece.
El verdadero buen tono es, pues, el de la | gente de espíritu de cualquier condición que sea.

Alguno dirá que pretendo que la gente de mundo, ape-
gada a ideas demasiado pequeñas, sea a este respecto inferior

a la gente de espíritu: ésta es, por lo menos, superior a aquélla en la manera de expresar sus ideas. Su pretensión, a este respecto, parece indiscutiblemente mejor fundada. Aunque las palabras en sí mismas no sean ni nobles ni bajas y si bien en un país donde el pueblo es respetado, como en Inglaterra, no se hace ni se debe hacer esta distinción, en un Estado monárquico, donde no se tiene ninguna consideración por el pueblo, es seguro que las palabras deben tomar una u otra de estas denominaciones, según sean empleadas o rechazadas por la corte, que la expresión de la gente del gran mundo debe siempre ser elegante: | de hecho lo es. Pero como la mayor parte de los cortesanos no se dedica más que a materias frívolas, el diccionario de la lengua noble es por esta razón muy corto y no basta para el género de la novela, en el cual la gente del gran mundo que quisiera escribir se encontraría a menudo muy inferior a la gente de letras (34). 127

| Respecto a los temas que se consideran serios y que están vinculados con las artes y la filosofía, la experiencia nos enseña que sobre tales temas la gente de la nobleza apenas puede balbucir sus pensamientos (35): de donde resulta que, en cuanto a la expresión, no tiene ninguna superioridad sobre la gente de espíritu y que tampoco la tiene respecto al común de los hombres más que en materias frívolas a las que se han dedicado mucho y en las cuales se han ejercitado y, por así decir, han hecho un arte particular; superioridad | que no está todavía bien constatada y que casi todo los hombres exageran a causa del respeto mecánico que tienen por el nacimiento y por los títulos. 128

Por lo demás, por muy ridícula que sea la pretensión exclusiva de la alta sociedad al buen tono, esta ridiculez es menos una ridiculez específica de su estado que genérica de la humanidad. ¿Cómo no habría de persuadir el orgullo a los grandes de que ellos y la gente de su especie está dotada del espíritu más apropiado para agradar en la conversación, puesto que este mismo orgullo ha persuadido a todos los hombres en general de que la naturaleza no había encendido el Sol más que para fecundar en el espacio este pequeño punto llamado Tierra y que no había sembrado el firmamento de estrellas más que para esclarecerla por las noches? 129

| Se es vano, despreciativo y, por consiguiente, injusto todas las veces que se puede serlo impunemente. Por eso todo hombre se imagina que sobre la tierra no hay parte del 130

mundo, en dicha parte del mundo nación, en la nación provincia, en la provincia ciudad, en la ciudad círculo social comparable al suyo; se cree, además, el mayor hombre de su sociedad y, de vez en cuando, se sorprende reconociéndose como el primer hombre del universo (36). Por ello, por locas que sean las pretensiones exclusivas al buen tono y por ridícula que parezca al público en este tema la gente de la alta sociedad, esta ridiculez siempre será perdonada ante la indulgente y sana filosofía que debe, aun a este respecto, ahorrarles la amargura de los remedios inútiles³⁵.

Si el animal encerrado en una concha y que no conoce del universo más que la roca a la que está pegado, no puede juzgar su extensión, ¿cómo el hombre del gran mundo, que vive concentrado en una pequeña sociedad, que se ve siempre rodeado por los mismos objetos y que no conoce más que una sola opinión, podría juzgar el mérito de las cosas?

La verdad no se percibe y no se engendra más que en la fermentación de opiniones contrarias. El universo no nos es conocido más que por aquel con el que nos relacionamos. Quienquiera que se encierre en un círculo social no puede evitar adoptar sus prejuicios, sobre todo si halagan su orgullo.

¿Quién puede librarse de un error, cuando la vanidad, cómplice de la ignorancia, lo ha atado a él y ha convertido al error en valioso para él?

Como efecto de la misma vanidad, la gente del gran mundo se cree la única poseedora de estilo refinado que, según ella, es el primero de los méritos y sin el cual no hay ninguno. No se da cuenta de que este estilo que considera como el estilo del mundo por excelencia, no es más que el estilo particular de su mundo. En efecto, en Monomotapa, donde todos los cortesanos están obligados por cortesía a estornudar cuando estornuda el rey, y donde al propagarse el estornudo de la corte a la ciudad y de la ciudad a las provincias, todo el imperio parece afligido por un resfriado general, ¿quién duda de que haya cortesanos que se jacten de estornudar más noblemente que los demás hombres, considerándose, a este respecto, como los únicos poseedores

³⁵ Esta es una diferencia principal entre Helvétius y d'Holbach (y, en general, el «tono» de los ilustrados): más que crítica de las costumbres, Helvétius se esfuerza en mostrar la ilusión en la sociedad y la *necesidad* de esa ilusión. Cosa que sirve al menos para eso, para «ahorrar la amargura de los remedios inútiles».

de estilo refinado y que traten de mala compañía o de naciones bárbaras a todos los individuos y todos los pueblos cuyo estornudo les parezca menos armonioso?

Los marianeses, ¿caso no pretenderán que la cortesía consiste en tomar el pie de aquél a quien se quiere honrar y frotarse con él dulcemente la cara y jamás escupir delante de un superior?

Los chiringuanes, ¿no sostendrán que son necesarios los pantalones, pero que el estilo refinado es llevarlos bajo el brazo como nosotros llevamos nuestros sombreros?

Los habitantes de Filipinas, ¿no dirán que no es el marido quien debe hacer experimentar a su mujer los placeres del amor, que se trata de una carga de la que debe dispensársele pagando por ello a otra persona? ¿No añadirán que una mujer que todavía es niña en el momento de su boda es una mujer sin mérito, que no merece más que desprecio?

134

No se sostiene en el Pegú³⁶ que es decente y de estilo refinado que el rey, con un abanico en las manos, camine en la sala de audiencia, precedido por cuatro de los jóvenes más bellos de la Corte, quienes, destinados a su placer, son al mismo tiempo los intérpretes y heraldos que declaran su voluntad?

Si recorriera todas las naciones, encontraría por todas partes estilos diferentes (37); y cada pueblo, en particular, se creará necesariamente en posesión del mejor estilo. Ahora bien, si nada hay más ridículo que semejantes pretensiones, incluso a los ojos del gran mundo, que se vuelva hacia sí mismo y verá que bajo otros nombres es de sí de quien se burla.

135

136

Para probar lo que se llama aquí el estilo del mundo, lejos de gustar universalmente, disgustaría, por el contrario, de forma general, transpórtese sucesivamente a China, Holanda e Inglaterra, al petimetre más experto en esta ensalada³⁷ de gestos, palabras y maneras, llamado estilo del mundo y también al hombre sensato cuya ignorancia a este respecto hace que se le trate de estúpido o de mala compañía; es seguro que éste pasará ante los diversos pueblos por

137

³⁶ El Pegú es una región de la baja Birmania, explorado por los portugueses en el siglo XVI. Fue descubierto por Alompra en 1757 (un año antes de la publicación del *De l'Esprit*).

³⁷ En francés dice «composé de gestes...». La traducción literal es fría y «ensalada de...» nos parece que recoge el sentido y la ironía de Helvétius.

más instruido acerca del verdadero estilo del mundo que aquél.

¿Cuál es el motivo de semejante juicio? Es porque la razón, independiente de las modas y de las costumbres de un país, no es en ninguna parte extranjera ni ridícula; es porque, por el contrario, el estilo de un país, desconocido en otro país, hace siempre al observador de este estilo tanto más ridículo cuanto más ejercitado está y más hábil se ha hecho en él.

Si para evitar el aire pesado y metódico que horroriza a la buena compañía, nuestros jóvenes siempre han jugado a ser ligeros, ¿quién duda de que a los ojos de los ingleses, los alemanes o los españoles, nuestros petimetres parecen tanto más ridículos cuanto más atentos estén a este respecto en
138 | cumplir con lo que ellos creen el estilo refinado.

Es, pues, seguro, al menos si se juzga por la acogida que se da a nuestros exquisitos³⁸ en el extranjero, que lo que éstos llaman estilo de mundo, lejos de tener éxito universalmente, por el contrario, disgustaría en general; y que este estilo es tan diferente del verdadero estilo del mundo, siempre fundado sobre la razón, como la cortesía lo es del verdadero civismo³⁹.

Una no supone más que la ciencia de las maneras y la otra un sentimiento fino, delicado y habitual de bondad hacia los hombres.

Por lo demás, aunque no haya nada más ridículo que estas pretensiones exclusivas al *buen tono* y al *estilo refinado*, es tan difícil, como lo he dicho más arriba, vivir en los ambientes de la alta sociedad sin adoptar algunos de sus errores, que la gente | de espíritu, los más cuidadosos a este respecto,
139 | no están siempre seguros de defenderse contra ello. Por eso, son extremadamente múltiples los errores que determinan al público a situar a los exquisitos en el rango de espíritus falsos y pequeños; digo pequeños porque el espíritu, que no es ni grande ni pequeño en sí, toma siempre una u otra de estas denominaciones de la grandeza o la pequeñez de los objetos que considera y porque la gente del gran mundo no puede ocuparse más que de pequeños objetos.

³⁸ En francés, «agréables». Helvétius usa ese término sustantivado varias veces. Creemos que «exquisitos» expresa bien el sentido y la ironía del contexto.

³⁹ En francés, «que la civilité l'est de la vrai politesse».

Resulta de los dos capítulos precedentes que el interés público es casi siempre diferente del de las sociedades particulares; que, por consiguiente, los hombres más estimables para estas sociedades no siempre son los más estimables para el público.

Ahora mostraré | que aquellos que merecen más estima por parte del público deben, por su manera de vivir y de pensar, resultar a menudo desagradables para las sociedades particulares.

140

CAPÍTULO X

*Por qué el hombre admirado por el público
no siempre es estimado por la gente del gran mundo*

Para agradar a las sociedades particulares, no es necesario que el horizonte de nuestras ideas sea muy extenso; pero es necesario conocer lo que se llama el gran mundo, tener relaciones en él y estudiarlo: por el contrario, para ilustrarse en cualquier arte o ciencia y merecer, por consiguiente, la estima del público es necesario, como he | dicho más arriba, hacer estudios muy diferentes.

141

Supongamos hombres deseosos de instruirse en la ciencia de la moral. No es más que con ayuda de la historia y sobre las alas de la meditación como podrán elevarse, según las fuerzas desiguales de su espíritu, a diferentes alturas, desde donde uno de ellos descubrirá ciudades, el otro naciones, éste parte del mundo, aquél el universo entero. Sólo contemplando la tierra desde este punto de vista, elevándose a esta altura, sobre ella, se reduce insensiblemente a un pequeño espacio ante un filósofo y toma para él la forma de una aldea habitada por diferentes familias que llevan los nombres de china, inglesa, francesa, italiana, en fin, todos los que se dan a las diferentes naciones. De ahí que, al considerar el | espectáculo de las costumbres, leyes, hábitos, religiones y pasiones diferentes, un hombre que ha llegado a ser casi insensible tanto al elogio como a la sátira de las naciones, puede quebrar todos los lazos de los prejuicios, exami-

142

nar tranquilamente el contraste de las opiniones de los hombres, pasar sin sorpresa del serrallo a la cartuja, contemplar con placer la extensión de la necedad humana, ver del mismo modo a Alcibiades cortar la cola de su perro y a Mahoma encerrarse en una caverna, uno para burlarse de la ligereza de los atenienses, el otro para gozar de la adoración del mundo.

143 Ahora bien, semejantes ideas no surgen más que en el silencio y la soledad. Si las musas, dicen los poetas, aman los bosques, las praderas y las fuentes, es porque se disfruta ahí de una tranquilidad que rehúye las ciudades; y porque las reflexiones | que un hombre, desprendido de los pequeños intereses de las sociedades, tiene sobre él mismo son reflexiones que, siendo sobre el hombre en general, pertenecen y agradan a la humanidad. Ahora bien, en esa soledad en la que se está, como a pesar de sí, impulsado hacia el estudio de las artes y las ciencias, ¿cómo ocuparse de una infinidad de pequeños hechos sobre los que recae la conversación diaria de la gente del gran mundo?

144 Por esta razón nuestros Corneille y nuestros La Fontaine han parecido algunas veces tan insípidos en nuestras cenas de buena compañía; su sencillez misma contribuía a que se los juzgara de este modo. ¿Cómo la gente del gran mundo podría, bajo el manto de la simplicidad reconocer al hombre ilustre? Hay pocos conocedores del verdadero mérito. Si la mayor parte de los romanos, dice Tácito, engañados por la dulzura y la simplicidad de Agrícola ⁴⁰ | buscaban al gran hombre bajo un aspecto modesto, sin poder reconocerlo, se concibe que el gran hombre, demasiado feliz de sustraerse al desprecio de las sociedades particulares, sobre todo si es modesto, debe renunciar a la estima sentida de la mayor parte de ellas. Por eso, no está más que débilmente animado por el deseo de agradarles. Siente confusamente que la estima de estas sociedades no probaría más que la analogía de sus ideas; que esta analogía sería a menudo poco halagüeña y que la estima pública es la única digna de ser envidiada, la única deseable, puesto que siempre es un don el reconocimiento público y, por consiguiente, la prueba de un mérito

⁴⁰ Cneo Julio Agrícola (40-93), general romano. Fue tribuno de la plebe, pretor, legado de Vespasiano y pontífice. Enviado a Bretaña por Vespasiano terminó la conquista de la isla bajo Domiciano. Se dice que fue encarcelado por este emperador, envidioso de su fama, y que murió envenenado.

real. Por ello, el gran hombre, incapaz de hacer el esfuerzo necesario para agradar a las sociedades particulares, no ahorra esfuerzos para merecer la estima | general. Si el orgullo de mandar a reyes resarcía a los romanos de la dureza de la disciplina militar, en cambio hoy el noble placer de ser estimado consuela a los hombres ilustres de las injusticias mismas de la fortuna. En cuanto obtienen esta estima, se creen poseedores del bien más deseado. En efecto, por mucha indiferencia que se finja tener por la opinión pública, cada cual intenta estimarse a sí mismo y se cree tanto más estimable cuanto más generalmente estimado se ve.

145

Si las necesidades, las pasiones y, sobre todo, la pereza no apagasen en nosotros este deseo de estima, no habría nadie que no hiciera esfuerzos para merecerla y no desease una opinión pública favorable como garante de la elevada opinión que tendría de sí. Por eso se dice que el desprecio de la reputación y su sacrificio a la fortuna y la consideración, | es siempre inspirado por la desesperanza de hacerse ilustre.

146

Se ha de alabar lo que se tiene y desdeñar lo que no se tiene. Es un efecto necesario del orgullo; éste se indignaría, si no se pareciera estar engañado por él. Sería demasiado cruel, en este caso, esclarecer a un hombre sobre los verdaderos motivos de sus desprecios; por eso el mérito nunca llega a este exceso de barbarie. Todo hombre (permítaseme observarlo de paso), cuando no ha nacido malvado y cuando las pasiones no deslumbran las luces de su razón, será siempre tanto más indulgente cuanto más esclarecido. Es una verdad que no me negaré a demostrar, pues me permitirá rendir justicia a este respecto al hombre de mérito, y mostrar más claramente en los mismos motivos de su indulgencia la causa | del poco caso que hace de la estima de los círculos sociales y, en consecuencia, del poco éxito que debe tener en ellos.

147

Si el gran hombre es siempre el más indulgente, si considera como un favor todo el mal que los hombres no le hacen y como un don todo lo que su iniquidad le deja, si vierte, en fin, sobre los defectos de los demás el bálsamo de la piedad y es lento en advertirle, es porque la altura de su espíritu no le permite detenerse en los vicios y las ridiculeces de un individuo sino en los de los hombres en general. Si observa sus defectos, no es con la mirada maligna y siempre injusta

de la envidia, sino con la mirada serena con la que se examinarían dos hombres curiosos de conocer el corazón y el espíritu humano, quienes se mirarían recíprocamente | como dos temas de instrucción o dos cursos vivientes de experiencia moral: muy diferentes, a este respecto, de los medio-espíritus ávidos de una reputación que los rehúye, siempre devorados por el veneno de la envidia, sin cesar al acecho de los defectos de los demás, quienes perderían todo su pequeño mérito, si los hombres perdiesen sus ridiculeces. No es a semejante gente a la que pertenece el conocimiento del espíritu humano. Están hechos para difundir la celebridad de los talentos mediante los esfuerzos que hacen para silenciarlos. El mérito es como la pólvora; su explosión es tanto más fuerte cuanto más comprimida. Por lo demás, por mucho odio que se tenga a estos envidiosos, son, sin embargo, mucho más dignos de lástima que de reprobación. La presencia del mérito los importuna; si lo atacan como a un enemigo y si son malvados, es | porque son infelices, es porque persiguen en los talentos la ofensa que el mérito infiere a su vanidad: sus crímenes no son más que venganzas.

Otro motivo de la indulgencia del hombre de mérito se debe al conocimiento que tiene del espíritu humano. Ha experimentado tantas veces su debilidad; en medio de los aplausos de un areópago, ha sido tantas veces tentado, como Foción ⁴¹, de volverse hacia su amigo, para preguntarle si no ha dicho una gran tontería que, siempre en guardia contra su vanidad, perdona de buen grado a los demás errores en los que él mismo algunas veces ha caído. Es consciente de que es a la multitud de necios a los que se debe la creación de la palabra *hombre de espíritu*; y que, en reconocimiento de ello, debe escuchar sin amargura las injurias que le dirige la gente mediocre. | Dejen a éstos jactarse entre ellos secretamente de encontrar ridiculeces en el mérito y sentir desprecio, según dicen, por el espíritu; son semejantes a los fanfarrones de impiedad que no blasfeman más que temblando.

La última causa de la indulgencia del hombre de mérito se debe a la visión clara que tiene de la necesidad de los juicios humanos. Sabe que nuestras ideas son, si se me

⁴¹ Foción fue un general y político ateniense que apoyó a Esquines frente a Demóstenes. Sostenía la idea de una entente con la Macedonia de Filipo y Alejandro. Condenado a muerte en 318, por la restauración democrática, fue ejecutado. Plutarco escribió su *Vida de Foción*.

permite la expresión, consecuencias tan necesarias de las sociedades en las que se vive, de las lecturas que se hace y de los objetos que se presentan ante nuestros ojos, que una inteligencia superior podría, por los objetos que se nos han presentado, adivinar nuestros pensamientos y, así mismo, por nuestros pensamientos, adivinar el número y la especie de los objetos que el azar nos ha presentado ⁴².

El hombre de espíritu sabe que los hombres son lo que deben ser, que todo odio contra ellos es injusto, que un necio da necedades como el arbolillo silvestre da frutos amargos, que insultarle es reprochar al roble dar bellotas en vez de aceitunas, que si el hombre mediocre le parece estúpido él mismo parece loco al hombre mediocre: pues aunque todo loco no sea hombre de espíritu, todo hombre de espíritu parece, sin embargo, siempre loco a la gente de cortos alcances. La indulgencia es siempre el efecto de las luces mientras las pasiones no intercepten su acción. Pero esta indulgencia, principalmente fundada sobre la elevación del alma que inspira amor por la gloria, hace que el hombre esclarecido sea muy indiferente a la estima de las sociedades particulares. Ahora bien, esta indiferencia, junto con los diferentes géneros de vida y de estudio necesarios para agradar o bien al público o bien a lo que se llama la buena compañía, hace que el hombre de mérito sea casi siempre un hombre bastante desagradable para la gente del gran mundo. 151

La conclusión general de lo que he dicho del espíritu en relación a las sociedades particulares es que, únicamente sometida a su interés, cada sociedad mide según la escala de este mismo interés el grado de estima que concede a los diferentes géneros de ideas y de espíritu. Lo mismo ocurre con los que recibiría a Descartes, Locke o Corneille. ¿Está éste un pleito? Si el proceso es grave, recibirá a su abogado con más atención, más testimonios de respeto y de estima con los que recibiría a Descartes, Locke o Corneille. ¿Está resuelto el proceso? Es por éstos, por quienes demostrará más consideración. La diferencia de su posición determinará la diferencia de sus acogidas. 152

| Desearía, al terminar este capítulo, poder tranquilizar al pequeño número de gente modesta que, distraída por 153

⁴² Esta es la tesis central de Helvétius: el hombre efecto de la sociedad, que escribe en él su propia esencia. De aquí se deriva su actitud moral: si no hay sujeto libre, no hay responsabilidad moral.

asuntos o por el cuidado de su fortuna, no ha podido demostrar grandes talentos y no puede, como consecuencia de los principios más arriba establecidos, saber si en cuanto a espíritu es realmente digna de estima. Por mucho que desee, a este respecto, hacerles justicia, se ha de convenir en que un hombre que declara ser un gran espíritu, sin distinguirse por ningún talento, está en el mismo caso que un hombre que dice que es noble, sin tener títulos de nobleza. El público no conoce ni estima más que el mérito probado por los hechos. ¿Tiene que juzgar a hombres de condiciones diferentes? Pregunta al militar: ¿qué victoria habéis conseguido?; a los 154 cargos administrativos: ¿qué alivio habéis traído a las miserias del pueblo?; al hombre particular: ¿por qué obra habéis esclarecido a la humanidad? Quien no tenga nada para responder a estas preguntas, no es ni conocido ni estimado por el público.

Sé que seducidos por los prestigios del poder, por el fasto que lo rodea, por la esperanza de los favores que concede un cargo administrativo, muchos hombres reconocen maquinalmente un gran mérito donde perciben un gran poder. Pero sus elogios, tan pasajeros como el crédito de aquéllos a los que se lo prodigan, no se imponen a la parte sana del público. Protegido de toda seducción, exento de todo interés, el público juzga igual que el extranjero que no reconoce como hombre de mérito más que al hombre que se distingue por sus talentos: solamente a éste busca con solici- 155 tud, solicitud siempre halagüeña para quienquiera que sea su objeto (38). Cuando no se ocupan cargos preeminentes, es el signo seguro de un mérito real.

Quien quiera saber exactamente lo que vale, no puede, pues, aprenderlo más que del público y debe, por consiguiente, exponerse a su juicio. Son conocidas las ridiculeces que a este respecto se imputan a los que pretenden, en cualidad de autores, ganarse la estima de su nación: pero estas ridiculeces no impresionan al hombre de mérito; las 156 | considera como efectos de la envidia de estos pequeños espíritus que no pueden soportar que se presenten semejantes títulos porque se imaginan que si nadie diera pruebas de su mérito podrían creer que tienen tanto mérito como el que más.

Obsérvense todos los grandes espíritus tan halagados en las sociedades particulares; se ve que, situados por el público

en el rango de hombres mediocres, no deben la reputación de espíritu con la que alguna gente los decora más que a la incapacidad de éstos para probar su necesidad, incluso por medio de las malas obras. Por eso, entre estos *maravillosos*, los que prometen más son en espíritu a lo sumo *dudosos*⁴³.

| Por cierta que sea esta verdad y por mucha razón que tenga la gente modesta en dudar de un mérito que no ha pasado por el crisol del público, es, sin embargo, seguro que un hombre puede, en cuanto a espíritu, creerse realmente digno de la estima general: 1) cuando es por la gente más estimada, por el público y las naciones extranjeras por quienes siente más atracción; 2) cuando es halagado (39), como dice Cicerón, por un hombre ya halagado; 3) cuando, en fin, obtiene la estima de aquellos que, en sus obras o en puestos elevados, han hecho resplandecer grandes talentos. La estima por parte de ellos supone una gran analogía entre sus ideas; y esta analogía puede ser | considerada, si no como una prueba completa, al menos como una probabilidad bastante grande de que si se hubiera, como ellos, expuesto a las miradas del público, hubiera tenido, como ellos, derecho a su estima⁴⁴.

157

158

CAPÍTULO XI

De la probidad con relación al público

No es de la probidad con relación a un individuo particular o una pequeña sociedad, sino de la verdadera probidad considerada con relación al público, de la que se trata en este capítulo. Esta especie de probidad es la única que tiene realmente mérito y que obtiene en general este nombre. Sólo considerando la probidad desde este punto de vista

⁴³ Helvétius dice *des peut-être*, sustantivándolo.

⁴⁴ Helvétius se considera, por esta tercera razón, con derecho a la estima. Amigo y estimado de Fontenelle, de Voltaire, de d'Alembert y una larga lista, ¿cómo no creerlo? Su «juego» es un tanto torpe. La simpatía la basaba en la «analogía» de ideas en orden a proximidad de intereses; ahora, esa analogía es cuantitativa: son talentos, o con muchas posibilidades, aquellos amados por los talentos...

159 pueden formarse | ideas nítidas de la honradez y encontrar una guía para la virtud.

Ahora bien, bajo este aspecto, digo que tanto el público, como las sociedades particulares son determinados en sus juicios únicamente por el motivo de su interés; el público no da el nombre de honradas, grandes o heroicas más que a las acciones que le son útiles y no concede su estima por tal o cual acción por el grado de fuerza, generosidad o coraje necesarios para ejecutarla, sino por la importancia de esta acción y la ventaja que saca de ella.

160 En efecto, si alentado por la presencia de un ejército, un hombre combate solo contra tres hombres heridos, esta acción, sin duda estimable, no es, sin embargo, más que una acción de la que muchos de nuestros soldados son capaces y | por la que jamás serían citados en la historia. Pero basta que la salvación de un imperio que debe subyugar al universo entero dependa del éxito de este combate para que Horacio llegue a ser un héroe y la admiración de sus conciudadanos y su nombre, célebres en la historia, se transmitan hasta los más lejanos siglos.

Dos personas se precipitan a un abismo: es una acción común a Safo y Curcio⁴⁵; pero la primera se arroja para arrancarse a las desgracias del amor y el segundo para salvar a Roma; Safo es una loca y Curcio un héroe. En vano algunos filósofos darían igualmente a estas dos acciones el nombre de locura; el público, más esclarecido que ellos sobre sus verdaderos intereses, jamás dará el nombre de locos a aquellos que lo están en su provecho.

161

| CAPÍTULO XII

Del espíritu con relación al público

Apliquemos al espíritu lo que he dicho acerca de la probidad: se verá que, siempre constante en sus juicios, el

⁴⁵ Según la tradición, un caballero romano llamado Marco Curcio sacrificó su vida, en el siglo IV a. C., respondiendo a la llamada de los sacerdotes, quienes, al producirse una profunda grieta en el terreno del Foro, declararon que no se cerraría a menos que algún ciudadano se

público no consulta más que su interés, que no concede su estima por los diferentes géneros de espíritu en proporción a la desigual dificultad de estos géneros, es decir, en proporción a la cantidad y a la sutileza de las ideas necesarias para conseguirlo, sino solamente a la ventaja más o menos grande que obtiene de él.

Si un general ignorante gana tres batallas a un general todavía más ignorante que él, será, al menos durante su vida, cubierto de una gloria | que no se concederá ni siquiera al mayor pintor del mundo. Este no ha merecido, sin embargo, el título de gran pintor más que por una gran superioridad sobre hombres hábiles y por sobresalir en un arte sin duda menos necesario pero tal vez más difícil que el de la guerra. Digo más difícil porque a lo largo de la historia se ve a una infinidad de hombres, tales como los Epaminondas, los Lúculo, los Alejandro, los Mahoma, los Spínola, los Cromwell, los Carlos XII, obtener la reputación de grandes capitanes el mismo día en que han mandado y vencido ejércitos; mientras que ningún pintor, por muy buenas aptitudes que haya recibido de la naturaleza, llega a ser mencionado entre los pintores ilustres si no pasa al menos diez o doce años de su vida en estudios preliminares de este arte. ¿Por qué, entonces, | conceder más estima al general ignorante que al pintor hábil?

162

163

Este desigual reparto de la gloria, tan injusto en apariencia, se debe a la desigualdad de las ventajas que estos dos hombres procuran a su nación. Pregúntese también ¿por qué el público da al diplomático hábil el título de espíritu superior que niega al célebre abogado? ¿Acaso la importancia de las negociaciones que se encargan a aquél prueba que tenga alguna superioridad de espíritu respecto a éste? ¿No se necesita a menudo tanta sagacidad y agudeza para discutir los intereses y resolver los pleitos de dos señores de la misma parroquia que para pacificar dos naciones? ¿Por qué, pues, el público, tan avaro de su estima hacia el abogado, es tan pródigo hacia el diplomático? Es porque el público, todas las veces que no está cegado por algún prejuicio | o alguna superstición, es capaz de hacer, sin darse cuenta, los más sutiles razonamientos sobre lo que le interesa. El instinto que le hace referir todo a sus intereses es como el éter que

164

precipitara voluntariamente en ella. Otra leyenda cuenta que Metio Curcio atravesó con grandes dificultades las marismas, intentando escapar a Rómulo.

penetra en todos los cuerpos sin producir ninguna impresión sensible en ellos. Necesita menos pintores y abogados célebres que generales y diplomáticos hábiles; concederá, pues, a los talentos de éstos la cantidad de estima necesaria para impulsar siempre a algún ciudadano a adquirirlas.

Hacia cualquier lado que se dirija la mirada, se verá siempre al interés presidir la distribución que hace el público de su estima.

165 Cuando los holandeses erigen una estatua a Guillermo Buckelst, quien les ha dado el secreto de salar y embarrilar los arenques, no conceden el honor a la extensión del genio necesario | para este descubrimiento sino a la importancia del secreto y las ventajas que procura a la nación.

En todo descubrimiento, esta clase de ventaja se impone de tal modo a la imaginación que centuplica el mérito hasta para la gente sensata.

166 Cuando los pequeños agustinos disputaron en Roma para obtener de la Santa Sede el permiso de cortarse la barba, ¿quién sabe si el Padre Eustaquio no empleó en estas negociaciones tanta sutileza como el presidente Jeannin en sus negociaciones con Holanda? Nadie puede afirmar nada sobre este tema. ¿A qué atribuir, pues, los sentimientos diferentes de risa o de estima que suscitan estas dos negociaciones si no es a la diferencia de sus objetos? Suponemos siempre que grandes causas tienen grandes efectos. | Un hombre ocupa un puesto elevado; por la posición en la que se encuentra, opera grandes cosas con poco espíritu: este hombre pasará, cara a la multitud, por superior a aquel que, en un puesto inferior y circunstancias menos afortunadas, no puede realizar con mucho espíritu más que pequeñas cosas. Estos dos hombres serán como pesos desiguales aplicados en diferentes puntos de una larga palanca, donde el peso más ligero, situado en una de las extremidades, levanta un peso diez veces mayor que el que está más cerca del punto de apoyo.

167 Ahora bien, si el público, como acabo de probarlo, no juzga más que según su interés, y si es indiferente a toda otra especie de consideración, este público, admirador entusiasta de las artes que le son útiles, no debe exigir a los artistas que las cultivan un grado de perfección tan alto como el que | quiere que alcancen absolutamente los que se aplican a artes menos útiles y en los que a menudo es más difícil tener éxito. Por eso, los hombres, según se aplican a artes

más o menos útiles son comparables a utensilios groseros o a joyas: los primeros siempre son juzgados buenos mientras el acero esté bien templado y los segundos no son estimados más que cuando son perfectos. Es por ello por lo que nuestra vanidad es secretamente más halagada por un éxito, cuando lo obtenemos en un género menos útil al público, donde es más difícil merecer su aprobación y, en fin, en el que el éxito supone necesariamente más espíritu y mérito personal.

En efecto, ¡cuánta diferencia de predisposición demuestra el público | cuando sopesa los méritos de un autor y de un general! Cuando juzga a un actor lo compara a todos aquellos que han sobresalido en su género y no le concede su estima más que en cuanto sobrepasa o al menos iguala a los que lo han precedido. Sin embargo, cuando juzga a un general, no examina, antes de elogiarlo, si iguala en habilidad a los Escipión, los César o los Sertorio. Cuando un poeta dramático hace una buena tragedia según un esquema ya conocido, se dice que es un plagio despreciable; pero cuando un general emplea en una campaña el orden de las batallas y las estratagemas de otro general, a menudo parece aun más estimable. 168

Cuando un autor gana un premio entre sesenta concursantes, si el público no reconoce el mérito de estos concursantes o si sus obras son flojas, | el autor y su éxito son pronto olvidados. 169

Pero cuando un general ha triunfado, ¿acaso el público, antes de coronarlo cuestiona jamás la habilidad y el valor de los vencidos? ¿Exige de un general este sentimiento fino y delicado de gloria que, a la muerte de Turenne, determinó a Montecúculi a abandonar el mando de los ejércitos? «Ya no se me puede oponer, decía, un enemigo digno de mí».

El público pesa en balanzas muy diferentes el mérito de un autor y el de un general. Ahora bien, ¿por qué desdeñar en uno la mediocridad que a menudo se admira en el otro? Es porque no saca ninguna ventaja de la mediocridad de un escritor y porque puede sacar ventajas muy grandes de la de un general cuya ignorancia es, a veces, coronada por el éxito. Le interesa, pues, | apreciar en uno lo que desprecia en el otro. 170

Por otra parte, si el bienestar público depende del mérito de la gente con cargos y si los grandes cargos son raramente

ocupados por grandes hombres, para impulsar a la gente mediocre a usar, en sus empresas, toda la prudencia y la actividad de la que son capaces, hay que adularlos necesariamente con la esperanza de una gran gloria. Solamente esta esperanza puede elevar hasta el término de la mediocridad a hombres que jamás la hubieran alcanzado, si el público, demasiado severo al apreciar su mérito, les hubiera desgastado de su estima por la dificultad de obtenerla.

171 He aquí la causa de la indulgencia secreta con la que el público juzga a la gente con cargos oficiales, indulgencia a veces ciega en el pueblo, pero siempre esclarecida en el hombre de | espíritu. Sabe que los hombres son los discípulos de los objetos que los rodean; que la adulación, asidua al lado de los grandes, preside todas las instrucciones que se les da; y que de este modo no se puede, sin injusticia, pedirles tantos talentos y virtudes como se exigen a un particular.

Si el espectador esclarecido silba en el teatro francés lo que aplaude en los italianos ⁴⁶; si en una mujer bella y un niño bonito todo es gracia, espíritu y gentileza, ¿por qué no tratar a los grandes con la misma indulgencia? Mimados por los aduladores, como las mujeres bonitas por los galantes, ocupados por otra parte en mil placeres, distraídos por mil
172 cuidados, no tienen | como un filósofo el tiempo libre para pensar, adquirir un gran número de ideas (40), ni de alejar las fronteras tanto de su espíritu como las del espíritu humano. No es en absoluto a los grandes a quienes se deben los descubrimientos en las artes y las ciencias; su mano no ha dibujado el plano de la tierra y del cielo, no ha construido
173 los buques, edificado | los palacios, forjado la reja de los arados, ni siquiera escrito las primeras leyes: son los filósofos quienes han llevado las sociedades del estado salvaje al grado de perfección que parecen haber alcanzado. Si no hubiéramos sido ayudados más que por las luces de los hombres poderosos, tal vez todavía no tendríamos trigo para alimentarnos ni tijeras para arreglarnos las uñas.

La superioridad de espíritu depende, principalmente, como lo probaré en el discurso siguiente, de un cierto cúmulo de circunstancias en el que raramente se hallan los pequeños, pero donde es casi imposible que los grandes se

⁴⁶ «La Querelle des Bouffons»: pequeña guerra estética que dividió el París musical, a mediados del siglo XVIII, entre el rincón del Rey, defensor de las tradiciones francesas (Fréron, d'Alembert) y el rincón de la Reina (Grimm, Diderot, d'Holbach, Rousseau).

encuentren. Se debe, pues, juzgar a los grandes con indulgencia y ser consciente de que, en un alto cargo, un hombre mediocre es un hombre muy raro.

| Es por esto que el público, sobre todo en tiempos de calamidades, les prodiga una infinidad de elogios. ¡Cuántos elogios dados a Varrón por no haber desesperado de la salvación de la república! En circunstancias parecidas a las que se encontraban entonces los romanos, el hombre con verdadero mérito era un dios.

174

Si Camilo hubiera previsto las desgracias cuyo curso tuvo; si este héroe, elegido general en la batalla de Allia, hubiese derrotado aquel día a los galos a quienes venció al pie del Capitolio; Camilo, al igual que cien otros capitanes, no hubiese tenido entonces el título de segundo fundador de Roma. Si en tiempos de prosperidad, Villars se hubiese encontrado en Italia el día de Denain, si hubiese ganado esta batalla en un momento en el que Francia no hubiese estado abierta al enemigo, la victoria habría sido menos importante, la | gratitud del público menos profunda y la gloria del general menos grande ⁴⁷.

175

La conclusión de lo que acabo de decir es que el público no juzga más que según su interés: si se pierde de vista este interés, no queda ninguna idea nítida de la probidad ni del espíritu.

Si las naciones subyugadas por un poder despótico son despreciadas por las demás naciones; si en los imperios de Mongolia y de Marruecos se ven muy pocos hombres ilustres, es porque el espíritu, como dije más arriba, al no ser en sí ni grande ni pequeño, toma una u otra de estas denominaciones según la grandeza o la pequeñez de los objetos que considera. Ahora bien, en la mayor parte de los gobiernos arbitrarios los ciudadanos no pueden, sin disgustar al déspota, ocuparse del estudio del derecho natural, el derecho público, la moral | y la política. No se atreven a remontarse, en este

176

⁴⁷ Marco Furio Camilo (?-305 a. C.), tribuno militar, cónsul y dictador. Destacó en la lucha contra los etruscos, los ecuos, los hérnicos y los volscos. Mereció el nombre de segundo fundador de Roma.

Marcus Terentius Varrón (116-27 a. C.), polígrafo y escritor, latino, lugarteniente de Pompeyo. Autor de *Rerum Rusticorum Libri*, *De Lingua Latina*.

Allia fue la batalla en la que los galos-senones, al mando de Breno, destruyeron a los romanos.

Claude Louis Héctor, Duque de Villars (1653-1734), militar y diplomático francés, vencedor del príncipe Eugenio en Denain (1712).

género, hasta los primeros principios de estas ciencias, ni elevarse hasta grandes ideas; no pueden, entonces, merecer el título de grandes espíritus. Pero si todos los juicios del público están sometidos a la ley del interés general, será necesario, se dirá, encontrar en este principio del interés general la causa de todas las contradicciones que se cree percibir a este respecto en las ideas del público. Con este objeto, continúo la comparación entre el general y el autor y me planteo esta pregunta: si el arte militar es el más útil de todas las artes ¿por qué tantos generales, cuya gloria en vida eclipsaba la de todos los hombres ilustres en otros géneros, han sido, junto con su memoria y sus hazañas, sepultados en la misma tumba, mientras que la gloria de los autores, | sus contemporáneos, conserva todavía su primer resplandor? La respuesta a esta pregunta es que si se exceptúan los capitanes que han realmente perfeccionado el arte militar y que, como los Pirro, Aníbal, Gustavo, Condé y Turenne⁴⁸, deben ser colocados en este género entre los modelos e inventores, los demás generales, menos hábiles que éstos, dejando al morir de ser útiles a su nación, ya no tienen derecho a su reconocimiento ni, por consiguiente, a su estima: ahora bien, como el reconocimiento debe durar tanto como el favor, su gloria no puede eclipsarse más que en el momento en que sus obras cesen | de ser útiles a su patria. Es, pues, únicamente a la diferente y desigual utilidad que parecen tener el autor y el general para el público, después de su muerte, a lo que debe atribuirse esta sucesiva superioridad de gloria que obtienen el uno sobre el otro en tiempos diferentes.

He aquí la razón por la cual tantos reyes, deificados sobre el trono, han sido olvidados inmediatamente después de su muerte; he aquí por qué los nombres de escritores ilustres, que en vida en raras ocasiones se encuentran al lado de los príncipes, han sido frecuentemente confundidos con los de los más grandes reyes, a la muerte de estos escritores; por qué el nombre de Confucio es más conocido, más respetado en Europa que el de cualquier emperador de la China y por qué se mencionan los nombres de Horacio y de Virgilio al lado del de Augusto.

⁴⁸ Pirro, Rey de Epiro (318-272 a. C.), en lucha contra Roma, invadió Italia. Aníbal (246-138 a. C.), general cartaginés, inició la segunda guerra púnica. Al no poder sitiar Roma fue vencido en Zama por Escipión. Sobre Gustavo, ver nota 5, Discurso III; sobre Condé, ver nota 32 del Discurso III; sobre Turenne, ver nota 11 de este Discurso II.

| Aplíquese a la distancia entre los lugares lo que digo de 179
la distancia en los tiempos; pregúntese por qué el sabio
ilustre es menos estimado por su nación que el ministro
hábil y por qué razón un Rosny, más honrado entre nosotros
que un Descartes, es menos respetado que él en el extran-
jero; es, responderé, porque un gran ministro no es útil más
que en su país; y porque al perfeccionar el instrumento
apropiado para el cultivo de las artes y las ciencias, al acos-
tumbrar al espíritu humano a más orden y precisión, Descar-
tes se ha hecho más útil al universo y debe, por consi-
guiente, ser más respetado.

Pero, se dirá, si en todos sus juicios las naciones siempre
consultasen únicamente su interés, ¿por qué el labrador y el
viñador, más útiles sin duda que el poeta y el geómetra,
serían menos estimados?

| Es porque el público siente confusamente que la estima 180
es entre sus manos un tesoro imaginario, que no tiene valor
real más que en cuanto hace de ella una distribución sabia y
cuidadosa; que, por consiguiente, no debe mostrar su estima
a trabajos de los que todos los hombres son capaces. La
estima, entonces demasiado común, perdería, por así decir,
toda su virtud; no fecundaría más los gérmenes del espíritu y
de probidad esparcidos en todas las almas y no produciría
más hombres ilustres en todos los géneros, a quienes anima a
la búsqueda de la gloria la propia dificultad de obtenerla. El
público percibe, pues, que respecto a la agricultura es el arte
y no al artista lo que debe ser honrado y que si antaño, bajo
los nombres de Ceres y de Baco, han sido deificados el
primer labrador y el primer viñador, este honor | tan justa- 181
mente otorgado a los inventores de la agricultura no debe
ser prodigado a braceros ⁴⁹.

En todo país donde el campesino no está sobrecargado de
impuestos, la esperanza de la ganancia que depende de la
cosecha basta para impulsarle al cultivo de las tierras; con-
cluyo de ello que en ciertos casos, como ya lo demostró

⁴⁹ Puede parecer artificioso, pero es, en todo caso, ingenioso. No es fácil reducir la vida social a una sola pasión, la pasión de la gloria, fundada en un «instinto» del pueblo para premiar todo lo que es útil. Estos pasajes hacen recordar «la astucia de la razón», o la «voluntad de vivir», que se abre paso en una metamorfosis de formas de la pasión. A Helvétius le parecía muy restrictivo el «deseo de vivir» hobbesiano y ahora pone el «deseo de gloria» como máscara de aquél, que permite explicar esa preferencia del honor a la vida, o mejor, lo pone como exigencia social, como útil socialmente. La sociedad consigue esa ilusión: dar la primacía a la gloria, lo que llevará al individuo, si es necesario, a sacrificar su vida a la sociedad. Hobbes dictó la ley natural del individuo; Helvétius, la de la sociedad.

Duclos (41), es del interés de las naciones mostrar estima no solamente en proporción a la utilidad de un arte, sino también a su dificultad.

182 ¿Quién duda de que una recolección de hechos, como el de *la Biblioteca oriental*, es tan instructivo, tan agradable y, por consiguiente, tan útil como una excelente tragedia? ¿Por qué, entonces, el público estima más | al poeta trágico que al sabio compilador? Es porque, convencido de la dificultad del género dramático por el gran número de intentos comparado al pequeño número de éxitos, el público siente que para formar unos Corneille, Racine, Crébillon y Voltaire debe conceder infinitamente más gloria a sus éxitos mientras que, por el contrario, basta con honrar a los simples compiladores con el más débil género de estima, para estar abundantemente provisto de estas obras de las que todos los hombres son capaces y que no son propiamente más que obra del tiempo y de la paciencia.

183 Aquellos sabios, totalmente privados de luces filosóficas, que no hacen más que reunir en libros los hechos dispersos en las ruinas de la antigüedad son, en relación al hombre de espíritu, como | los canteros en relación al arquitecto; son ellos quienes suministran los materiales para la construcción; sin ellos, el arquitecto sería inútil. Pero pocos hombres pueden llegar a ser buenos arquitectos; todos sirven para arrancar la piedra: es, pues, de interés para el público otorgar a los primeros una paga de estima en proporción con la dificultad de su arte. Por este mismo motivo y porque el espíritu de invención y de sistema no se adquiere, en general, más que por medio de largas y penosas meditaciones, se muestra más estima a este género de espíritu que a cualquier otro; y, en fin, en todos los géneros igualmente útiles, el público muestra siempre estima en proporción a la desigual dificultad de estos diversos géneros.

184 Digo igualmente útiles, porque si fuera posible | imaginar una clase de espíritu absolutamente inútil, por muy difícil que fuera sobresalir en él, el público no mostraría ninguna estima por semejante talento; trataría al que lo hubiera adquirido como Alejandro trató, según dicen, a un hombre que lanzaba delante de él, con una habilidad maravillosa, granos de mijo a través del agujero de una aguja y que no obtuvo de la equidad del príncipe más que un celemín de mijo como recompensa.

La contradicción que se cree percibir algunas veces entre el interés y los juicios del público, no es más que aparente. El interés público, como me había propuesto probarlo, es el único distribuidor de la estima atribuida a las diferentes clases de espíritu.

| CAPÍTULO XIII

185

De la probidad con relación a los diversos siglos y pueblos

En todos los siglos y diversos países, la probidad no puede ser más que la costumbre de acciones útiles para la propia nación. A pesar de la certeza de esta proposición, para hacer sentir más evidentemente su verdad me esforzaré por dar ideas claras y precisas de la virtud.

Con tal objeto expondré dos sentimientos que han compartido hasta ahora los moralistas sobre este tema.

Unos sostienen que tenemos acerca de la virtud una idea absoluta e independiente de los siglos y los gobiernos, que la virtud es siempre | una y la misma. Los otros sostienen, por el contrario, que cada nación se forma de ella una idea diferente.

186

Los primeros aportan como prueba de sus opiniones los sueños ingeniosos, pero ininteligibles, del platonismo. La virtud, según ellos, no es otra cosa que la idea del orden, de la armonía y de lo esencialmente bello. Pero esta belleza es un misterio del que no pueden dar una idea precisa por esta razón, establecen su sistema sobre el conocimiento que la historia nos da del corazón y del espíritu humano.

Los segundos, y entre ellos Montaigne ⁵⁰, con armas de un temple más fuerte que los razonamientos, es decir, con hechos, atacan la opinión de los primeros, hacen ver que una acción virtuosa al norte es | viciosa al sur y concluyen de ello que la idea de virtud es puramente arbitraria.

187

Estas son las opiniones de estas dos especies de filósofos. Unos, por no haber consultado la historia, vagan todavía en

⁵⁰ Montaigne (1533-1592) es una figura que juega un curioso papel en el siglo XVIII (cosa que está por estudiar a fondo), ya que es usado como autoridad por diversos autores (Helvétius, Rousseau, Voltaire, d'Holbach...) para defender opciones filosóficas muy enfrentadas. Aquí, Helvétius se refiere a los *Essais*, especialmente el libro II.

el dédalo de una metafísica de palabras; los otros, por no haber examinado con suficiente profundidad los hechos que la historia nos presenta, han pensado que el mero capricho decidía acerca de la bondad o la maldad de las acciones humanas. Ambas escuelas de filósofos se han equivocado, pero tanto una como la otra hubieran escapado al error si hubieran considerado con una mirada atenta la historia del mundo. Entonces hubieran notado que los siglos deben necesariamente introducir en lo físico y lo moral, revoluciones que cambian la faz de los imperios; que, en las grandes
188 como | ciones, los intereses de un pueblo experimentan siempre grandes cambios; que las mismas acciones pueden llegar a serle sucesivamente útiles y perjudiciales y, por consiguiente, tomar unas veces el nombre de virtuosas y otras veces de vicios.

Como consecuencia de esta observación, si hubieran querido formarse de la virtud una idea puramente abstracta e independiente de la práctica, hubieran reconocido que 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 y que las acciones que manda son los medios que emplea para alcanzar este objeto; que, de este modo, la idea de virtud no es arbitraria; que, en los diversos siglos y países, todos los hombres, al menos aquellos que
189 viven en sociedad, han debido formarse | la misma idea; que, en fin, si los pueblos se la representan bajo formas diferentes es porque consideran como virtud los diversos medios que ésta emplea para alcanzar su objeto.

Esta definición de la virtud da, pienso, una idea clara, simple y conforme a la experiencia; conformidad que es la única que puede constatar la verdad de una opinión.

La pirámide de Venus-Urania ⁵¹, cuya cima se perdía en los cielos y cuya base estaba apoyada sobre la tierra, es el emblema de todo sistema, que se derrumba a medida que se lo construye si no reposa sobre la base inquebrantable de los hechos y la experiencia. Es también sobre los hechos, es decir, sobre la locura y la extravagancia, hasta el presente

⁵¹ Esta imagen arquitectónica era habitual entre los ilustrados para simbolizar los sistemas. Recordemos que Diderot hace soñar al Mangogul un viaje a lomos de un hipogrifo por la región de las hipótesis, donde encuentra un soberbio palacio apoyado solamente en un vértice punzante... Es el castillo en el aire de los filósofos sistemáticos, un edificio sin base empírica... (Diderot, *Bijoux indiscrets*, cap. XXXII).

inexplicables, de las diversas leyes y costumbres sobre los que fundo la prueba de mi opinión ⁵².

| Por muy estúpidos que se suponga a los pueblos, es seguro que, esclarecidos por sus intereses, no han adoptado sin motivos las ridículas costumbres que se encuentran establecidas en algunos de ellos: la extravagancia de estas costumbres se debe, pues, a la diversidad de los intereses de los pueblos. En efecto, si siempre han entendido confusamente por la palabra virtud el deseo de felicidad pública; si, por consiguiente, no han dado el nombre de honradas más que a las acciones útiles para la patria y si la idea de útil ha sido siempre asociada a la idea de virtud, se puede asegurar que las más ridículas costumbres, y aun las más crueles, siempre han tenido como fundamento, como lo mostraré con algunos ejemplos, la utilidad real o aparente del bien público. 190

El robo estaba permitido en Esparta; no se castigaba más que la torpeza del ladrón sorprendido (42): ¡qué extraña costumbre! Sin embargo, si se recuerdan las leyes de Licurgo y el desprecio que tenía por el oro y el dinero, en una república donde las leyes no hacían circular más que una moneda de hierro pesada y áspera, se comprenderá que los robos de gallinas y de legumbres | fueran los únicos que se podían cometer. Siempre hechos con habilidad, a menudo negados con firmeza (43), semejantes robos mantenían a los lacedemonios acostumbrados al coraje y la vigilancia. La ley que permitía el robo podía, por tanto, ser muy útil a este pueblo que no temía menos la traición de los ilotas que la ambición de los persas y que no podía oponer tanto a los atentados de unos como a los ejércitos innumerables de los otros más que el baluarte de estas dos virtudes. Es, pues, seguro que el robo, perjudicial para todo pueblo rico, y no obstante útil para Esparta, debía ser honrado allí. 191

| Al final del invierno, cuando la falta de víveres obliga al salvaje a salir de su cabaña y el hambre le ordena ir a la caza de nuevas provisiones, algunas naciones salvajes se re- 192

⁵² La crítica a los sistemas está hecha en el marco del *Traité de systèmes* (1749) de Condillac. En el fondo, lo que se critica son los «sistemas metafísicos», es decir, no apoyados en los hechos, en la experiencia, sino productos de la imaginación y las pasiones. No obstante, los materialistas ilustrados tienen una exigente sed de sistemas, de «verdaderos sistemas». Más aún, la filosofía del XVIII es insistentemente sistemática. Helvétius es una buena prueba. Sólo Diderot (ver sus *Pensées sur l'interprétation de la Nature*) se vuelve contra toda sistematización, expresión de la tendencia a la pereza que lleva a hipótesis cómodas. En Diderot no hay sistema posible, sólo esfuerzo por sistematizar, por reducir a unidad la experiencia diversa y cambiante. 193

únen antes de partir, hacen subir a sus sexagenarios encima de robles y brazos nerviosos sacuden estos robles; la mayor parte de los viejos caen y son masacrados en el acto⁵³. Este hecho es conocido y nada parece, al principio, más abominable que esta costumbre. Sin embargo, ¡qué sorpresa, cuando se ve, al remontarse a su origen, que los salvajes consideran la caída de estos infelices viejos como la prueba de su impotencia para sostener las fatigas de la caza! ¿Es mejor dejarlos en cabañas o bosques, víctimas del hambre o de las | bestias feroces? Prefieren ahorrarles la duración y la violencia de los dolores y, por medio de parricidios rápidos y necesarios, arrancar a sus padres a los horrores de una muerte demasiado cruel y lenta. He aquí el principio de una costumbre tan execrable; he aquí cómo un pueblo vagabundo, que la caza y la necesidad de víveres retienen seis meses en bosques inmensos se encuentra, por así decirlo, obligado a esta barbarie y cómo, en estos países, el parricidio es inspirado y cometido por el mismo principio de humanidad que nos lo hace considerar horroroso (44).

194

195 | Pero, sin recurrir a las naciones salvajes, obsérvese un país civilizado como China; pregúntese por qué se da a los padres el derecho de vida y muerte sobre sus hijos y se verá que las tierras de este imperio, por extensas que sean, no han podido, sin embargo, subvenir a las necesidades de sus numerosos habitantes. Ahora bien, como la desproporción demasiado grande entre la reproducción de los hombres y la fecundidad de las tierras ocasionaría necesariamente guerras funestas, en este imperio, y tal vez | hasta el universo, se concibe que en un momento de hambre y para prevenir una infinidad de asesinatos y de desgracias inútiles, la nación china, humana en sus intenciones pero bárbara en la elección de sus medios, haya podido por un sentimiento de humanidad poco esclarecido considerar estas crueldades como necesarias para el reposo del mundo. «Sacrificio, dijo a sí misma, algunas víctimas desafortunadas, a las cuales la infancia y la ignorancia libran del conocimiento y los horrores de la muerte, tal vez lo que tiene ésta de más temible» (45).

196

⁵³ Estos «relatos de salvajes», que tanto apasionan en el XVIII, son muy parecidos a los de Rousseau en su *Discours sur l'origine de l'inégalité*, especialmente de sus notas añadidas. Es muy sugestivo el texto de Nicolas Perrot, *Mémoires sur les moeurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*. París, 1864. Como ya hemos dicho, La Fontaine fue uno de los más exitosos autores de estos relatos. Sus *Dialogues* se pueden encontrar en *The John Hopkins Press* de Baltimore (1931); sus *Voyages* y sus *Mémoires* han sido editados por R. G. Thwaiter en Chicago, 1905.

| Es, sin duda, al deseo de oponerse a una excesiva multiplicación de los hombres, y por consiguiente al mismo origen, a lo que debe atribuirse la veneración ridícula que ciertos pueblos de Africa conservan todavía hoy por solitarios que se prohíben con las mujeres el comercio que se permiten con las bestias. 197

Ha sido igualmente el motivo del interés público y el deseo de proteger la púdica belleza contra los atentados de la incontinencia lo que antaño indujo a los suizos a publicar un edicto por el cual no solamente estaba permitido, sino hasta ordenado a cada sacerdote proveerse de una concubina (46).

| En las costas del Coromandel, donde las mujeres se liberaban con veneno del yugo inoportuno del himen, el mismo motivo indujo al legislador a proveer a la seguridad de los maridos con un remedio tan odioso como el mal, forzando a las mujeres a quemarse sobre la tumba de sus esposos (47). 198

| De acuerdo con mis razonamientos, todos los hechos que acabo de mencionar contribuyen a probar que la fuente de las más crueles y locas costumbres ha sido siempre la utilidad real o, al menos, aparente del público. 199

Pero, se dirá, estas costumbres no por ello son menos odiosas o ridículas. Cierto, porque ignoramos los motivos de su establecimiento y porque estas costumbres, consagradas por su antigüedad o por la superstición, han subsistido, por la negligencia o la debilidad de los gobiernos, mucho tiempo después de que desaparecieran las causas de su establecimiento.

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 prorrogación 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? Las costumbres que no procuran más que ventajas pasajeras son como andamios que hay que derribar cuando los palacios han sido construidos. 200

Nada fue más sabio por parte del fundador del imperio de los Incas que anunciar al principio a los peruanos que eran hijos del Sol y persuadirlos de que les traía leyes que le habían sido dictadas por el dios, su padre. Esta mentira imponía a los salvajes más respeto por su legislación; era,

201 pues, demasiado útil para este Estado naciente como para no
ser considerada | como virtuosa. Pero, después de haber
asentado los fundamentos de una buena legislación, después
de haber garantizado, por la forma del gobierno, el cumpli-
miento de las leyes, era necesario que este legislador, menos
orgullosa o más esclarecido, previese las revoluciones que
podían ocurrir en las costumbres y los intereses de sus pue-
blos y los cambios que habría que hacer, por consiguiente,
en sus leyes; que él mismo o sus sucesores declarasen al
pueblo la mentira útil y necesaria que había empleado para
hacerlos felices; que por medio de esta confesión quitase a
sus leyes el carácter divino que, haciéndolas sagradas e invio-
lables, se hubiese opuesto a toda reforma, y que tal vez un
202 día hubiese convertido estas mismas leyes en perjudiciales
para el Estado, si por el desembarco de los europeos | este
imperio no hubiese sido destruido casi tan pronto como fue
formado ⁵⁴.

El interés de los Estados está, como todas las cosas hu-
manas, sujeto a miles de revoluciones. Las mismas leyes y las
mismas costumbres llegan a ser sucesivamente útiles y perju-
diciales para el mismo pueblo; de donde concluyo que estas
leyes deben ser unas veces adoptadas y otras veces rechaza-
das y que las mismas acciones deben sucesivamente llevar los
nombres de virtuosas o de viciosas: proposición que no se
puede negar sin convenir en que hay acciones a la vez
virtuosas y perjudiciales para el Estado, es decir, sin socavar
los fundamentos de toda legislación y toda sociedad.

203 La conclusión general de todo lo que acabo de decir es
que la virtud no es más que el deseo de felicidad de los
hombres y que de este modo la probidad, a la que | consi-
dero como la virtud puesta en acción, no es, en todos los
pueblos y en todos los diferentes gobiernos más que la
costumbre de las acciones útiles para la nación (48).

⁵⁴ Este capítulo es importante para ver aspectos significativos del pensamiento de Helvétius. Comienza buscando una tercera vía al platonismo (creencias en ideas absolutas intemporales) y al relativismo escéptico de Montaigne (reducción de las ideas al azar, la arbitrariedad, las pasiones humanas...). Para Helvétius, las virtudes son *históricas*: ni absolutas ni arbitrarias. Son *efectos*, cuyas causas pueden y deben conocerse. Lo de menos son los «ejemplos»: si algunos de éstos son poco empíricos, es necesario aceptar que hoy podemos poner otros, más o menos brillantes, pero válidos para defender su hipótesis. Lo que importa es su posición: las virtudes las crea la sociedad en su autodefensa. En su origen no son ni ridículas ni arbitrarias: son necesarias. Incluso se *explica* su pervivencia anacrónica... Las leyes, pues, cambian, pero se mantiene la gran ley: la del interés. Es la ley inherente a la naturaleza humana, pero que Helvétius, y ésta es su novedad, la hace funcionar a nivel del todo social: la sociedad se reproduce, sobrevive, incluso a costa del individuo.

Por evidente que sea esta conclusión, como no hay nación que no conozca y no confunda dos diferentes especies de virtud —una que llamaré *virtud de prejuicio* y la otra *verdadera virtud*— creo que, para no dejar nada que desear sobre este tema, debo examinar la naturaleza de estas diferentes clases de virtud.

[CAPÍTULO XIV

204

Virtudes de prejuicio y verdaderas virtudes

Doy el nombre de virtudes de prejuicio a todas aquéllas cuya observación exacta no contribuye en nada al bienestar público; tales son la castidad de las vestales y las austeridades de estos fakires insensatos de los que la India está poblada; virtudes que, a menudo indiferentes y hasta perjudiciales para el Estado, son el suplicio de aquellos que se consagran a ellas. Estas falsas virtudes son más honradas, en la mayor parte de las naciones, que las verdaderas virtudes; y aquellos que las practican lo son más que los buenos ciudadanos⁵⁵.

Nadie es más honrado en el | Indostán que los brahmanes (49); se adora hasta su desnudez (50); se respetan también sus penitencias aunque son realmente horribles (51); unos se quedan toda su vida | atados a un árbol, otros se balancean sobre llamas; algunos llevan cadenas con un peso enorme, otros no se alimentan más que de líquidos; éstos cierran su boca con un candado y aquéllos se atan una campanita al prepucio: es propio de una mujer de bien ir devotamente a besar esta campanita y es un honor para los padres prostituir sus hijas a fakires. 206

Entre las acciones o las costumbres a las que la superstición enlaza el | nombre de sagradas, una de las más graciosas es, indiscutiblemente, la de las juibus, sacerdotisas de la isla 207

⁵⁵ En su *Dictionnaire philosophique* (1764), Voltaire dice, en el artículo «vertu», que la virtud es «bienfaisance envers le prochain». Sólo es admisible como virtud aquello que beneficia al prójimo, a la sociedad. La virtud ante los hombres es un comercio de bienes. Las «virtudes reológicas y cardinales» servirán para hacer santos, pero no hombres virtuosos, o sea, hombres que contribuyen al bienestar social.

de Formosa. «Para oficiar dignamente y merecer la veneración de los pueblos, después de los sermones deben contorsionarse y lanzar alaridos, gritar que ven a sus dioses; una vez lanzado este grito, ruedan por el suelo, suben sobre los techos de las pagodas, descubren su desnudez, golpean sus nalgas, sueltan orina, bajan desnudas y se lavan en presencia de la asamblea (52).»

208 Demasiado felices son todavía los pueblos en los que, al
son bárbaras (53). En la capi|tal de la Conchinchina ⁵⁶ se
209 crían cocodrilos, y cualquiera que se exponga al furor de
estos animales y se haga |devorar por ellos es contado entre
los elegidos. En el reino de Martemban ⁵⁷, el día que se
pasea al ídolo es un acto de virtud precipitarse bajo las
ruedas del carro o cortarse el cuello cuando pasa: el que se
consagra a tal muerte obtiene la reputación de santo y su
nombre es, con este fin, inscrito en un libro.

210 Ahora bien, igual que hay virtudes, hay también crímenes
de prejuicio. Es un crimen para un brahmán casarse con una
virgen. En la isla de Formosa, si durante | los tres meses, en
que está ordenado andar desnudo, un hombre se cubre con
el más pequeño trozo de tela, se dice que lleva un adorno
indigno de un hombre. En esta misma isla, es un crimen que
las mujeres embarazadas den a luz antes de los treinta y
cinco años. Cuando quedan embarazadas, se tumban a los
pies de la sacerdotisa, que las pisotea, en ejecución de la ley,
hasta que hayan abortado.

211 En el Pegú, cuando los sacerdotes o magos han predicho
la muerte de un enfermo (54), es un crimen por parte de
éste | el librarse de ella. Durante su convalecencia todos lo
rehúyen y lo injurian. Si hubiera sido bueno, dicen los
sacerdotes, Dios le hubiera recibido en su compañía.

Tal vez no haya ningún país donde no se tenga, por
algunos de estos crímenes de prejuicio, más horror que
por los crímenes más atroces y más perjudiciales para la
sociedad.

Entre los Giagos, pueblo antropófago que devora a sus
enemigos vencidos, se puede, sin que sea un crimen, dice el

⁵⁶ En francés, «Cochin». Guy Besse, en la selección de textos del *De l'esprit* (París, Editions Sociales, 1968, p. 104, n. 1), interpreta que se trata de Cochinchina.

⁵⁷ Se trata, según G. Besse, *op. cit.*, de Mastaban, reino de Asia, junto al Ganges.

P. Cavazi ⁵⁸, amontonar a sus propios hijos en un mortero, con raíces, aceite y hojas y hacerlos hervir para elaborar con ellos una pasta con la que se frota para llegar a ser invulnerable; y sería un sacrilegio abominable no masacrar a golpe de laya, en el mes de marzo, a un hombre y una mujer jóvenes, ante la reina del país. Cuando los granos están maduros, | la 212
reina, rodeada por sus cortesanos, sale de su palacio y degüella a los que se encuentren en su camino y los da a comer a su séquito. Estos sacrificios, dice, son necesarios para apaciguar los males, las almas de sus antepasados que ven con pesar a gente común gozar de una vida de la que ellos están privados; sólo este débil consuelo puede inducirlos a bendecir la cosecha.

En el reino del Congo, Angola y Matamba ⁵⁹, el marido puede sin vergüenza vender a su mujer, el padre a su hijo, el hijo a su padre; en estos países no se conoce más que un solo crimen (55): | negar las primicias de su cosecha al «chitombé», gran sacerdote de la nación. Estos pueblos, dice el 213
P. Labat ⁶⁰, tan desprovistos de las verdaderas virtudes, son muy escrupulosos observadores de esta costumbre. Uno es juzgado bueno únicamente cuando está ocupado en el aumento de sus rentas; es todo lo que les manda el «chitombé». Este no desea | que los negros lleguen a ser más 214
ilustrados y hasta temería que ideas demasiado sanas de la virtud disminuyesen, tanto la superstición como el tributo que ésta le paga (56).

Lo que he dicho acerca de los crímenes y de las virtudes de prejuicio es suficiente para atestiguar la diferencia entre estas virtudes y las verdaderas virtudes, es decir, las que sin cesar aumentan el bienestar público y sin las cuales las sociedades no pueden subsistir.

De acuerdo con estas dos diferentes especies de virtudes, distinguiré | dos diferentes especies de corrupción de costumbres: una, a la que llamaré *corrupción religiosa* y otra, *corrupción política*. Esta distinción me es necesaria: 1) porque 215
considero la probidad filosóficamente y con independencia

⁵⁸ El padre Cavazzi, capuchino, fue misionero en el Africa negra. Sus relatos de viaje fueron traducidos al francés por el P. Labat. Cif. G. Besse, *op. cit.*

⁵⁹ Helvétius cita de memoria y, a veces, de oídas, los nombres y por ello la ortografía no suele ser correcta. Si eso se une a lo exótico de estos países, se comprende la dificultad en identificarlos. Aquí se trata, posiblemente, de Mataman, en el sur de Etiopia.

⁶⁰ J. B. Labat (1663-1738) fue un misionero dominico francés que describió en gruesos volúmenes lo que vio —e imaginó— en sus infatigables viajes. Obras suyas son: *Nouvelle Relation de l'Afrique occidentale* (1728) y *Relation historique de l'Ethiopie occidentale* (1732).

de las relaciones que la religión mantiene con la sociedad; lo que ruego al lector no perder de vista en todo el curso de esta obra; 2) para evitar la contradicción perpetua que se da en las naciones idólatras entre los principios de la religión y los de la política y la moral. Pero antes de entrar en este examen, declaro que escribo en calidad de filósofo, y no de teólogo; y que de este modo no pretendo, en este capítulo y los siguientes, tratar más que de virtudes puramente humanas. Una vez hecha esta advertencia entro en tema y digo

216 | que en materia de costumbres se da el nombre de *corrupción religiosa* a toda especie de libertinaje y principalmente al de los hombres con las mujeres. Esta especie de corrupción, de la que no soy de ningún modo apologista y que sin duda es criminal, puesto que ofende a Dios, no es, sin embargo, incompatible con el bienestar de una nación. Diferentes pueblos han creído y creen todavía que esta especie de corrupción no es criminal. Lo es, sin duda, en Francia, puesto que infringe las leyes del país; pero lo sería menos si las mujeres fueran comunes y los hijos fueran declarados hijos del Estado: este crimen no tendría entonces políticamente nada de peligroso. En efecto, cuando se recorre la tierra se la ve poblada de naciones diferentes en las cuales lo que llamamos *libertinaje* no solamente no está

217 | considerado como una corrupción de las costumbres, sino que se encuentra autorizado por las leyes y hasta consagrado por la religión.

Sin contar, en Oriente, los harenes que están bajo la protección de las leyes, en el Tonkín, donde se venera la fecundidad, la pena impuesta por la ley a las mujeres estériles es buscar y presentar a sus esposos las chicas que le son agradables. Como consecuencia de esta legislación, los tonkineses encuentran ridículos a los europeos por no tener más que una mujer; no conciben cómo, entre nosotros, los hombres razonables creen honrar a Dios por el voto de castidad⁶¹; sostienen que, cuando se puede, es tan criminal no dar la vida al que no la tiene, como quitarla a los que ya la tienen (57).

⁶¹ El tema del celibato fue muy debatido en los medios enciclopedistas y entre los ilustrados en general. El mismo año 1758, el canónigo Desforgues publicó sus *Les avantages du mariage et combien il est nécessaire et salutaire aux prêtres et aux évêques de ce temps-ci d'épouser une fille chrétienne*. La gran extensión dada por Diderot a su artículo «célibat» de *L'Encyclopédie*, es ya una buena muestra. En él, Diderot enumera las muchas ventajas resumiendo el sentir de su época.

| Del mismo modo, bajo la salvaguarda de las leyes, las siamesas, con la garganta y las nalgas medio descubiertas, llevadas por las calles sobre palanquines, se presentan en actitudes muy lascivas. Esta ley fue establecida por una de sus reinas, llamada *Tiranda* que, con el fin de que un amor más deshonesto causara repugnancia a los hombres, creyó su deber desplegar todo el poder de la belleza. Este proyecto, dicen las siamesas, tuvo éxito. Esta ley, añaden, es por otra parte bastante sabia: es agradable para los hombres tener deseos y para las mujeres excitarlos. En ello consiste la felicidad de los dos sexos, el único bien que el cielo mezcla | con los males con los que nos aflige: ¡y qué alma tan bárbara querría quitárnoslo (58)! 218 219

En el reino de Batimena (59), toda mujer, cualquiera que sea su condición, está forzada por ley y a riesgo de | su vida a ceder al amor de cualquiera que la desee; un rechazo significa una sentencia de muerte contra ella. 220

No terminaría si quisiera dar la lista de todos los pueblos que no tienen la misma idea que nosotros de esta especie de corrupción de costumbres: me contentaré, pues, después de haber nombrado algunos de los países donde la ley autoriza el libertinaje, con citar a algunos de aquéllos donde este mismo libertinaje forma parte del culto religioso.

En los pueblos de la isla de Formosa, la borrachera y la impudicia son actos de religión. Las voluptuosidades, dicen estos pueblos, son hijas del cielo, dones de su bondad; gozar de ellos es honrar la Divinidad, es aceptar sus favores. ¿Quién puede dudar de que el espectáculo de las caricias y los goces del amor placen a los | dioses? Los dioses son buenos y nuestros placeres son para ellos la más agradable ofrenda de nuestra gratitud. Como consecuencia de este razonamiento se dedican públicamente a todo tipo de prostitución (60). 221

También para hacer que los dioses les sean favorables, antes de declarar la guerra la reina de los Giagos hace venir ante ella a las más bellas mujeres y los más bellos de sus guerreros que, en actitudes diferentes, gozan en su presencia de los placeres del amor. ¡En cuántos países, dice Cicerón, el desenfreno tiene sus templos!, ¡cuántos altares elevados a | prostitutas (61)! Sin recordar el antiguo culto a Venus, de Cotito, ¿los banianos acaso no honran, bajo el nombre de la diosa *Banani* a una de sus reinas que, según el testimonio 222

223 de Gemelli Carreri, «dejaba gozar a su corte de la vista de todas sus bellezas y prodigaba sucesivamente | sus favores a varios amantes y hasta dos a la vez?»

224 No citaré acerca de este tema más que un solo hecho referido por Julius Firmicus Maternus, padre de la Iglesia del segundo siglo, en un tratado titulado: *De errore profanarum religionum*. | «Asiria, así como parte de Africa, dice este padre, adora el aire, bajo el nombre de Juno o de Venus virgen. Esta diosa manda los elementos. Se le consagran templos: estos templos deben ser servidos por sacerdotes, quienes vestidos y adornados como mujeres rezan a la diosa con una voz lánguida y afeminada, estimulan los deseos de los hombres, consienten a ellos, se jactan de su impudicia y, después de estos placeres preparatorios, creen su deber invocar a la diosa a grandes gritos, tocar instrumentos, decir que están llenos del espíritu de la divinidad y profetizar».

Hay, pues, una infinidad de países donde la corrupción de las costumbres que llamo *religiosa* está autorizada por la ley o consagrada por la religión.

225 ¡Cuántos males, se dirá, vinculados | a esta especie de corrupción! Pero, ¿no se podría responder que el libertinaje no es políticamente peligroso en un Estado más que cuando está en oposición con las leyes del país o cuando se encuentra unido a algún otro vicio del gobierno? En vano se añadiría que los pueblos donde reina este libertinaje son despreciados por el universo. Ya que, sin hablar de los orientales y de las naciones salvajes o guerreras que, entregadas a toda suerte de voluptuosidades, son felices por dentro y temibles por fuera, ¡qué pueblo es más célebre que los griegos!, pueblo que todavía hoy produce sorpresa y admiración y es honrado por la humanidad. Antes de la guerra del Peloponeso, época fatal a su virtud, ¿qué nación, qué país ha existido tan fecundo en hombres virtuosos y en grandes hombres? Se conoce, sin embargo, el gusto de los griegos por | el amor más deshonesto. Este gusto era tan general que Aristides, apodado el Justo, este Aristides del que decían los atenienses que estaban cansados de sentir alabarlos, había amado, sin embargo, a Temístocles. Fue la belleza del joven Stesilous, de la isla de Ceos, la que llevando a sus almas los deseos más violentos encendió entre ellos las antorchas del odio. Platón era libertino. Hasta Sócrates, declarado por el oráculo de Apolo como el más sabio de los hombres, amaba

a Alcibíades y Arquelao, tenía dos mujeres y vivía con todas las cortesanas. Es, pues, seguro que, de acuerdo con la idea que nos hemos formado acerca de las buenas costumbres, los más virtuosos entre los griegos no hubieran pasado en Europa más que por hombres corruptos. Ahora bien, al encontrarse en Grecia este tipo de corrupción de costumbres, llevado hasta el último exceso, al mismo tiempo que este país producía grandes hombres en todos los géneros, que hacía temblar Persia y brillaba con el mayor resplandor, se podría pensar que la corrupción de las costumbres, a la cual doy el nombre de *religiosa*, no es incompatible con la grandeza y la felicidad de un Estado.

227

Existe otra especie de corrupción de las costumbres que prepara la caída de un imperio y anuncia su ruina: daré a ésta el nombre de *corrupción política* ⁶².

Un pueblo es afectado por ella, cuando un gran número de los individuos que lo componen separan sus intereses del interés público. Esta especie de corrupción, que se junta algunas veces con la anterior, ha dado lugar a que muchos moralistas las confundieran. Si no se consulta más que el interés político de un Estado, ésta sería tal vez la más peligrosa. Un pueblo, aunque tuviera en lo demás las más puras costumbres, si es atacado por esta corrupción, es necesariamente infeliz por dentro y poco temible hacia fuera. La duración de un tal imperio depende del azar, que sólo retrasa o apresura su caída.

228

Para hacer sentir hasta qué punto esta anarquía de los intereses es peligrosa en un Estado, consideremos el mal que produce en él la oposición de intereses de un cuerpo ⁶³ con los de la república. Demos a los bonzos, a los sacerdotes budistas siameses todas las virtudes de nuestros santos. Si el interés del cuerpo de los bonzos no está enlazado con el interés público; si, por ejemplo, el crédito del bonzo se debe a la ceguera de los pueblos, este bonzo, necesariamente

⁶² Para Helvétius, en su radical reducción de la fuente de la virtud al interés social, en rigor sólo la violación de la ley es corrupción. La ley traza lo que debe y no debe ser, dicta lo legítimo y lo ilegítimo, lo bueno y lo malo. Sólo la «corrupción política» de las costumbres es rigurosamente corrupción. La «corrupción religiosa» de las costumbres aparece al juzgar las costumbres de un pueblo no desde la ley de ese pueblo que los legitima, sino desde la ley de otro pueblo, o la ley divina; o sea, es efecto de un anacronismo.

⁶³ Hemos mantenido la traducción literal de «corps» porque *cuerpo* es un término técnico que, si bien hoy es poco usado y resulta un poco extraño, sigue definiendo una relación social precisa. Quizá hubiéramos podido traducir por «estamento», pero hemos preferido mantener una terminología usual en la época.

229 enemigo de la nación que lo alimenta, será, respecto a esta nación, lo que los romanos eran | con relación al mundo: honestos entre ellos, bandoleros con relación al universo. Aunque cada uno de los bonzos en particular se mantuviera apartado de las grandezas, el cuerpo no será menos ambicioso; todos sus miembros trabajarán a menudo sin saberlo para su engrandecimiento; se creerán autorizados por un principio virtuoso (62). No hay, pues, nada más peligroso en un Estado que un cuerpo cuyo interés no esté enlazado con el interés general.

230 Si los sacerdotes del paganismo hicieron morir a Sócrates y persiguieron casi a todos los grandes hombres fue porque su bien particular se oponía al bien público; porque los sacerdotes de una falsa religión tienen interés | en retener al pueblo en la ceguera y, con este objeto, perseguir a todos aquellos que pueden esclarecerle: ejemplo algunas veces imitado por los ministros de la verdadera religión que, sin la misma necesidad, han recurrido a menudo a las mismas crueldades, han perseguido, hundido a grandes hombres, se han convertido en panegiristas de las obras mediocres y en críticos de las excelentes (63).

231 | ¿Qué más ridículo, por ejemplo, que la prohibición en ciertos países de introducir cualquier ejemplar de *El Espíritu*
232 *de las leyes* ⁶⁴, obra que más | de un príncipe hace leer y releer a su hijo? ¿No se puede decir sobre este tema, repitiendo lo que dijo un hombre de espíritu, que al solicitar esta prohibición los monjes han hecho como los escitas con sus esclavos? Les reventaban los ojos para que girasen la muela con menos distracción.

233 | Parece que es únicamente de la conformidad o la oposición entre el interés de los individuos y el interés general de lo que depende la felicidad o la infelicidad pública; y que la corrupción religiosa de las costumbres, puede, como la historia lo prueba, aliarse a menudo a la magnanimidad, a la

⁶⁴ El *L'Esprit des Loix* (1748) de Montesquieu, texto que tanto afectó a Helvétius, fue mal recibido por los sectores eclesiásticos. Los jesuitas desde el *Journal de Trévoux* (abril, 1749) y los jansenistas desde las *Nouvelles ecclésiastiques* (9 y 16 de octubre de 1749) usando la pluma del abate Fontaine de la Roche, le acusan de ofender la religión. Montesquieu respondió con su *Défense de «L'Esprit des Loix»*, que no satisfizo a sus enemigos. A pesar de que Voltaire intervino en su defensa (*Remerciement sincère à un homme charitable*, mayo 1750), el libro es puesto en el *Indice* en 1751. La Facultad de Teología le condena en 1752 y 1754. En 1757, muerto Montesquieu (1755), J. B. de Secondat saca una nueva edición del libro con un *Eloge de Montesquieu* por d'Alembert, y otros documentos. Lo cierto es que *L'Esprit des Loix* se convirtió en un lugar de combate entre las dos grandes opciones filosóficas, la institucional y la ilustrada.

grandeza | del alma, la sabiduría, los talentos, en fin, a todas 234
las cualidades que forman a los grandes hombres.

No se puede negar que ciudadanos tachados de corruptos
hayan rendido con frecuencia a la patria servicios más impor-
tantes que los más severos anacoretas. ¿Cuánto debemos a la
galante circasiana quien, para asegurar su belleza o la de sus
hijas, ha sido la primera en atreverse a inocularlas? ¿Cuántos
niños ha arrancado a la muerte la inoculación? Tal vez no
haya fundadora de orden religiosa que se haya hecho útil al
mundo entero con una acción semejante en bondad y que,
por consiguiente, haya merecido tanto su reconocimiento⁶⁵.

Por lo demás, creo que he de repetir otra vez, ya al final
de este capítulo, que no he pretendido hacerme apologista
del | desenfreno. Solamente he querido dar nociones claras 235
de estas dos diferentes especies de corrupción de las costum-
bres que se han confundido con demasiada frecuencia y
sobre las cuales parece que sólo se ha tenido ideas confusas.
Instruyéndose acerca del verdadero objeto de la cuestión, se
puede conocer mejor su importancia, juzgar mejor el grado
de desprecio que se debe asignar a estas diferentes clases de
corrupción y reconocer que hay dos tipos diferentes de ma-
las acciones: unas, que son viciosas en todas las formas del
gobierno y otras, que no son perjudiciales y, por consi-
guiente, criminales en un pueblo más que por la oposición
entre estas mismas acciones y las leyes del país.

Un mejor conocimiento del mal debe dar a los moralistas
más habilidad | para su curación. Podrán considerar la moral 236
desde un punto de vista nuevo y de una ciencia estéril hacer
una ciencia útil para el universo.

⁶⁵ Se trata de la inoculación de la viruela. En 1673 trajo lady Montague, de Constantinopla, esta práctica de la inoculación (o vacunación). La técnica era conocida desde hacía mucho tiempo en África y Asia (especialmente en *Circasia*, al lado del mar Caspio). La Sorbona se opuso radicalmente y hasta 1764 no se aceptó. El mismo Luis XV murió de viruela.

CAPÍTULO XV

En qué puede ser útil para la moral el conocimiento de los principios establecidos en los capítulos precedentes

Si la moral ha contribuido poco hasta ahora al bienestar de la humanidad, no es porque los moralistas no hayan reunido afortunadas expresiones, mucha elocuencia y claridad con gran profundidad de espíritu y elevación de alma; pero por muy buenos que hayan sido estos moralistas, hay que convenir en que no han considerado suficientemente | los diferentes vicios de las naciones como necesariamente dependientes de la diferente forma de su gobierno. Sólo considerando la moral desde este punto de vista, ésta puede llegar a ser realmente útil para los hombres. ¿Qué han producido hasta hoy día las más bellas máximas de la moral? Han corregido en algunos individuos defectos que tal vez se les reprochaban; sin embargo, no han producido ningún cambio en las costumbres de las naciones. ¿Cuál es la causa de ello? Es que los vicios de un pueblo están, si se me permite la expresión, siempre ocultos en el fondo de su legislación: es ahí donde hay que buscar, para arrancar la raíz productora de sus vicios. Quien no está dotado ni de las luces, ni del coraje necesarios para emprenderlo, no presta, en este género, casi ninguna utilidad al | universo. Querer destruir vicios que dependen de la legislación es pretender lo imposible, es rechazar las justas consecuencias de principios que se admiten.

¿Qué se puede esperar de tantas declamaciones contra la infidelidad de las mujeres, si este vicio es el efecto necesario de una contradicción entre los deseos de la naturaleza y los sentimientos que, por las leyes y la decencia, las mujeres están obligadas a fingir? En el Malabar, en Madagascar, si todas las mujeres son sinceras es porque satisfacen sin escándalo todas sus fantasías, porque tienen mil galantes y no deciden la elección de un esposo más que después de repetidos ensayos. Lo mismo ocurre con los salvajes de Nueva Orleans, pueblos donde las parientas del gran Sol, las princesas nobles, | pueden, cuando se hartan de sus maridos, repudiarlos para esposarse con otros. En tales países, no se encuentran mujeres infieles porque no tienen ningún interés en serlo.

No pretendo inferir de estos ejemplos que se deban introducir entre nosotros semejantes costumbres. Digo solamente que no se puede de modo razonable reprochar a las mujeres una infidelidad que la decencia y las leyes les hacen necesarias, y que, en fin, no se cambian los efectos dejando subsistir las causas.

Tomemos la maledicencia como segundo ejemplo. La maledicencia es sin duda un vicio, pero es un vicio necesario porque en todo país donde los ciudadanos no participan en el manejo de los asuntos públicos, los ciudadanos, poco interesados en instruirse, | deben podrirse en una vergonzosa pereza. Ahora bien, si en este país es costumbre y está de moda lanzarse al gran mundo y es de buen gusto hablar mucho, el ignorante, al no poder hablar de las cosas, debe necesariamente hablar de las personas. Todo panegírico es aburrido y toda sátira es agradable; so pena de ser aburrido, el ignorante está forzado a ser malediciente. No se puede, pues, destruir este vicio, sin aniquilar la causa que lo produce, sin arrancar a los ciudadanos de la pereza y, por consiguiente, sin cambiar la forma del gobierno ⁶⁶.

240

¿Por qué el hombre de espíritu es, en general, menos molesto en los círculos particulares que el hombre de mundo? Porque el primero, ocupado en los más grandes objetos, no habla, en general, de las personas más que en cuanto tiene, como los grandes | hombres, una relación inmediata con las cosas importantes; porque el hombre de espíritu, que no murmura más que para vengarse, lo hace muy raramente, mientras que el hombre del gran mundo, por el contrario, está casi siempre obligado a murmurar para hablar.

241

Lo que digo de la maledicencia, lo afirmo del libertinaje contra el cual los moralistas han reaccionado siempre violentamente. El libertinaje es, en general, demasiado reconocido como consecuencia necesaria del lujo como para que me detenga en probarlo. Ahora bien, si el lujo, como estoy tan alejado de pensarlo, pero como se cree en general, es muy útil al Estado; si, como es fácil mostrarlo, no se puede eliminar el gusto por él y reducir a los ciudadanos a la

⁶⁶ Esta es la lógica de Helvétius: todo vicio tiene una causa social próxima o una cadena de causas; y como causa última y principal está el gobierno que, con poder y deber de reformar las costumbres, por influencia o particularismo mantiene la «raíz del mal». Ya no es el hombre el culpable, sino el príncipe. No es extraño que su libro levantara oleadas de ira.

242 práctica de las leyes suntuarias sin cambiar la forma del gobierno, sólo | después de algunas reformas de este género sería posible jactarse de apagar este gusto por el libertinaje.

Toda declamación sobre este tema es buena teológicamente, pero no políticamente. El objeto que se proponen la política y la legislación es la grandeza y la felicidad temporal de los pueblos. Ahora bien, respecto a este objeto, afirmo que si el lujo es realmente útil para Francia sería ridículo querer introducir en ella una rigidez de costumbres incompatible con el gusto por el lujo. No hay ninguna proporción entre las ventajas que el comercio y el lujo procuran al Estado tal como está constituido (ventajas a las que habría que renunciar para desterrar de ella el libertinaje) y el mal infinitamente pequeño que ocasiona el amor de las mujeres. Es quejarse de encontrar en una mina rica algunas laminillas de cobre mezcladas con | vetas de oro. En todas partes donde el lujo es necesario, es una inconsecuencia política considerar la galantería como un vicio moral; y si quiere conservarse el nombre de vicio, entonces se debe convenir en que hay vicios útiles en ciertos siglos y ciertos países y que Egipto debe su fertilidad al limo del Nilo.

243 En efecto, que se examine políticamente la conducta de las mujeres galantes; se verá que, censurables en ciertos aspectos, son en otros muy útiles al público, puesto que hacen un uso de sus riquezas en general más ventajoso para el Estado que las mujeres más serias. El deseo de gustar que conduce a la mujer galante al cintero, al vendedor de telas o de modas, permite no solamente librar a una infinidad de obreros de la indigencia a la que les reduciría | la práctica de leyes suntuarias, sino que inspira también actos de la más esclarecida caridad. En el supuesto de que el lujo sea útil para una nación, ¿no son las mujeres galantes las que, estimulando la industria de los artesanos de lujo, los hacen cada día más útiles para el Estado? Las mujeres serias, siendo generosas con mendigos o criminales, son peor aconsejadas por sus directores que las mujeres galantes por su deseo de gustar: éstas alimentan a ciudadanos útiles y aquéllas a hombres inútiles e incluso a enemigos de esta nación ⁶⁷.

⁶⁷ Rousseau, que no comprendía bien a Helvétius, veía en esto una defensa del lujo y se oponía en términos de que el lujo reproducía profesiones inútiles. Ciertamente este pasaje es un poco sorprendente y contrasta con sus excursus del capítulo III del Primer Discurso. Aunque Helvétius dice que el lujo femenino son «laminillas de cobre mezcladas con vetas de

Se desprende de lo que acabo de decir que no es posible preciarse de hacer ningún cambio en las ideas de un pueblo más que después de haber hecho cambios en su legislación; que es por la reforma de las leyes por la que debe comenzar la reforma de las | costumbres; que declamaciones contra un vicio útil en la forma actual de un gobierno serían políticamente perjudiciales si no fueran vanas; pero serán siempre estériles, porque la masa de una nación no se desplaza más que por la fuerza de las leyes. Por otra parte, permítaseme observarlo de paso: entre los moralistas hay pocos que sepan orientar nuestras pasiones unas contra otras y usarlas con eficacia, para hacernos adoptar su opinión; la mayor parte de sus consejos son demasiado injuriosos. Deberían constatar, sin embargo, que las injurias no pueden combatir ventajosamente los sentimientos; que sólo una pasión puede triunfar frente a una pasión; que, por ejemplo, para inspirar a la mujer galante más discreción y modestia frente al público, se debe oponer su | vanidad a su coquetería, hacerle sentir que el pudor es una invención del amor y de la voluptuosidad refinada (64); | que es a la gasa con la que este mismo pudor cubre las bellezas de una mujer a la que el mundo debe la mayor parte de sus | placeres; que en el Malabar, donde los jóvenes se presentan semidesnudos en las asambleas, y en ciertos cantones de América, donde las mujeres se ofrecen sin velo a las miradas de los hombres, los deseos pierden todo lo que la curiosidad les comunicaría en vivacidad; que en estos países la belleza envilecida no tiene comercio más que con las necesidades; que, por el contrario, en los pueblos donde el pudor cuelga un velo entre los deseos y las desnudeces, este velo misterioso es el talismán que retiene al amante en las rodillas de su amada; y que es, en fin, el pudor el que pone en las débiles manos de la belleza el cetro que manda a la fuerza. Sabed además, dirían a la mujer galante, que los desgraciados son muchos; que los desafortunados, enemigos natos del hombre feliz, consideran su felicidad como un crimen; | que odian en el otro una felicidad demasiado ajena a ellos; que el espectáculo de vues-

oro», es decir, algo pequeño comparado con el lujo general (para él producción de mercancía), lo cierto es que lo justifica. En el fondo también Rousseau (ver sus *Confessions*) que, como Helvétius, gran aficionado al amor, confiesa amar aquello que la razón le invitaba a condenar: la mujer noble, la belleza hecha, o ayudada, de lujo. Ver el interesante trabajo de P. M. Masson, «Rousseau contre Helvétius», en *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, 1911.

tras diversiones es algo que hay que alejar de sus miradas y que la indecencia, traicionando el secreto de vuestros placeres, os expone a todos los tiros de su venganza.

Al sustituir de este modo el tono de la injuria por el lenguaje del interés, los moralistas pueden hacer adoptar sus máximas. No me extenderé más sobre este punto. Volviendo a mi tema insisto en que los hombres no tienden más que a su felicidad, que no se los puede sustraer de esta tendencia, que sería inútil emprenderlo y peligroso lograrlo; que, por consiguiente, no es posible convertirlos en virtuosos más que uniendo su interés personal con el interés general. Una vez planteado este principio, es evidente que la moral no es más
250 que una ciencia frívola | si no se la funde con la política de la legislación; de donde concluyo que, para prestar utilidad al universo, los filósofos deben considerar los objetos desde el punto de vista que los contempla el legislador. Sin estar armados del mismo poder, deben estar animados por el mismo espíritu. Es el moralista quien debe indicar las leyes cuya ejecución el legislador garantiza por la aplicación del sello de su poder ⁶⁸.

Pocos moralistas hay en quienes esta verdad haya arraigado con suficiente fuerza; aun entre aquellos cuyo espíritu está hecho para alcanzar las más altas ideas, hay muchos que, en el estudio de la moral y en los retratos que hacen de los vicios, no están animados más que por intereses personales y odios particulares. Sólo se dedican a la descripción de los
251 vicios | incómodos para su ambiente social, y su espíritu, que poco a poco se reduce al círculo de su interés, pronto carece de la fuerza necesaria para elevarse hasta las grandes ideas. En la ciencia de la moral, la elevación del espíritu se debe a la elevación del alma. Para captar en este campo las verdades realmente útiles a los hombres, se ha de estar animado por la pasión del bien general y, desgraciadamente, en moral como en religión existen muchos hipócritas.

⁶⁸ Así se induce a la teoría del «déspota ilustrado». El filósofo, al menos el filósofo moral, el verdadero filósofo para Helvétius, es quien dice la ley en la medida en 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. Por ello es sospechosa, aunque atractiva, la tesis de I. Horowitz en su libro *Claude Helvétius. Philosopher of Democracy and Enlightenment*, Nueva York, Paine Whitman Public., 1954.

CAPÍTULO XVI

De los moralistas hipócritas

Entiendo por hipócrita aquel que no se dedica al estudio de la moral por el deseo de felicidad | de la humanidad, sino que se preocupa sólo de sí mismo. Hay muchos hombres de esta especie: se los reconoce, de una parte, por la indiferencia con la que consideran los vicios que destruyen los imperios; y, de otra, por la violencia con la que se enfadan contra vicios privados ⁶⁹. En vano semejantes hombres insisten en que están inspirados por la pasión del bien público. Si estuviérais, se les responderá, realmente animados por esta pasión, vuestro odio por cada vicio estaría siempre en proporción al mal que este vicio produce a la sociedad; y si la vista de los defectos menos perjudiciales al Estado bastará para irritaros ¡con qué ojos consideraríais la ignorancia de los medios apropiados para formar ciudadanos valientes, magnánimos y desinteresados! ¡Qué tristeza sentiríais | al percibir algún defecto en la jurisprudencia o en la distribución de los impuestos, al descubrir defectos en la disciplina militar, la cual decide frecuentemente el destino de las batallas y el estrago de muchas provincias! Entonces, penetrados como Nerva ⁷⁰, por el más vivo dolor se os vería a vosotros mismos enfrentaros a esos vicios odiando el día que os hace testigos de los males de vuestra patria; o, al menos, tomar como ejemplo a aquel chino virtuoso quien, justamente irritado por las vejaciones de los grandes, se presenta ante el emperador y le expone sus quejas: «Vengo, le dice, a ofrecerme al suplicio al que semejantes palabras han arrastrado a seiscientos de mis conciudadanos; y te advierto que te prepares a nuevas ejecuciones: China posee todavía dieciocho mil buenos patriotas quienes, por la | misma causa, vendrán sucesivamente a pedirte la misma recompensa». Se calla después de estas palabras; y el emperador, sorprendido por su firmeza, le concede la recompensa más halagadora para un hombre

⁶⁹ En el original, «vices particuliers». En rigor, Helvétius se refiere a los vicios de los «particulares». Usa «particulier» para designar al individuo; «société particulière» para referirse a «sociedades privadas», asociaciones, círculos sociales, etc.

⁷⁰ Marco Nerva, emperador romano sucesor de Domiciano. Adoptó y nombró sucesor suyo a Trajano.

virtuoso: el castigo de los culpables y la supresión de los impuestos.

Este es el modo de manifestarse el amor al bien público. Si realmente estáis animados por esta pasión, diría a estos censores, vuestro odio por cada vicio será proporcional al mal que este vicio ocasiona al Estado; si sólo os afectan profundamente los defectos que os perjudican, usurpáis el nombre de moralistas, no sois más que egoístas.

Es, pues, por un desapego absoluto a sus intereses personales, por un estudio profundo de la ciencia de la legislación, por lo que un moralista puede ser útil a su patria. En tal caso es capaz de sopesar las ventajas y los inconvenientes de una ley o de una costumbre y de juzgar si debe ser abolida o conservada. Estamos con demasiada frecuencia constreñidos a prestarnos a abusos y a costumbres bárbaras. Si en Europa se han tolerado los duelos durante tanto tiempo, es debido a que en estos países donde a diferencia de Roma no se está animado por el amor de la patria, donde el valor no se ejercita por guerras continuas, los moralistas tal vez no imaginaban medios distintos a los duelos para mantener el coraje en el corazón de los ciudadanos y suministrar al Estado valientes defensores. Creen, con esta tolerancia, comprar un gran bien al precio de un pequeño mal; y se equivocan en el caso particular del duelo, pero hay otros mil casos en los que se está reducido a esta opción. Frecuentemente es en la elección entre dos males como se reconoce a un hombre de genio. ¡Lejos están de nosotros todos esos pedantes enamorados de una falsa idea de perfección! Nada es más peligroso, en un Estado, que esos moralistas declamadores y sin espíritu quienes, concentrados en una pequeña esfera de ideas, repiten continuamente lo que han oído decir a sus *amigos*, recomiendan sin cesar la moderación de los deseos y quieren aniquilar las pasiones en todos los corazones; no entienden que sus preceptos, útiles para algunos individuos situados en ciertas circunstancias, serían la ruina de las naciones que lo adoptasen.

En efecto, si, como nos enseña la historia, las pasiones fuertes, tales como el orgullo y el patriotismo en los griegos y los romanos, el fanatismo en los árabes, la avaricia en los filibusteros, engendran siempre los guerreros más temibles, todo general que mandara contra semejantes soldados a hombres sin pasiones no opondría más que tímidos corderos

al furor de los lobos. Por eso la sabia naturaleza ha depositado en el corazón del hombre cierto recelo contra los razonamientos de estos filósofos; por eso las naciones, sometidas intencionalmente a estos preceptos, son de hecho indóciles. Sin esta feliz indocilidad, el pueblo escrupulosamente respetuoso de sus máximas llegaría a ser el desprecio y el esclavo de los demás pueblos.

Para determinar hasta qué punto se debe exaltar o moderar el fuego de las pasiones, son necesarios estos vastos espíritus capaces de abarcar todas las partes del gobierno. Quienquiera que esté así dotado ha sido, por así decir, | designado por la naturaleza para ocupar al lado del legislador el cargo de ministro pensador (65) y justificar las palabras de Cicerón de que *un hombre de espíritu jamás es un simple ciudadano sino un verdadero magistrado*⁷¹.

258

Antes de exponer las ventajas que procurarían al mundo ideas más amplias y más sanas de la moral, creo poder subrayar de paso que estas ideas esclarecerían infinitamente | todas las ciencias y, sobre todo, la de la historia, cuyos progresos son a la vez efecto y causa de los progresos de la moral⁷².

259

Si tuviesen más instrucción acerca del verdadero objeto de la historia, los escritores no describirían de la vida privada de un rey sólo los detalles que manifiestan su carácter; no describirían tan curiosamente sus costumbres, vicios y virtudes domésticos; advertirían que el público pide cuentas a los soberanos de sus edictos y no de sus cenas; que el público desea conocer el hombre que hay dentro del príncipe sólo en cuanto el hombre participa de las deliberaciones del príncipe; y que las anécdotas pueriles deben ser sustituidas, para

⁷¹ El «ministre penseur», el filósofo que inspira la política ilustrada del déspota, viene a ser concebido como un artista que es capaz de diseñar adecuados equilibrios y oportunos desplazamientos entre las pasiones humanas cara a la maximización del bienestar colectivo. El «ministre penseur» ha de poseer un «esprit vaste», es decir, ha de ser un «hombre de talento» (frente al «hombre de genio»), de visión global, de mirada sintética, de dominio en el campo de la ciencia de la moral (de las pasiones) y de la legislación (de la política).

⁷² Es importante la «historia» en la ilustración. Hay razones para pensar que es este momento, con la idea de progreso como desarrollo abierto, cuando se traza la posibilidad de esta disciplina. Pero lo más importante es el «sentido histórico» que tiene todo el saber. Conocer es describir un proceso desde el origen (sea éste la *tabula rasa* o el *hombre estatua* en la gnoseología; sea el «estado natural» en la teoría social). Se trata de buscar el origen (de la tierra, de las fuentes, del derecho, de la religión, de la moral...) para, así, iniciar el proceso descriptivo de la *génesis* («origen» como principio) y valorar el presente («origen» como canon y fundamento de la moral o el derecho). Ver el cap. V, «La conquista del mundo histórico» de Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1943.

que instruyan y plazcan por el cuadro agradable o aterrador de la felicidad o de la miseria pública y de las causas que las han producido. De la simple | exposición de este cuadro surgirían una infinidad de reflexiones y de reformas útiles.

Lo que digo en la historia lo extiendo a la metafísica y a la jurisprudencia. Hay pocas ciencias que no tengan alguna relación con la moral. La cadena que las enlaza a todas tiene más extensión de lo que se piensa: todo está relacionado en el universo.

CAPÍTULO XVII

De las ventajas que resultan de los principios más arriba establecidos

Paso rápidamente a las ventajas que sacarían de ellos los individuos particulares. Consistirían en darles ideas claras de esta misma moral, cuyos preceptos, hasta ahora equívocos y contradictorios, han permitido | a los más insensatos justificar siempre la locura de su conducta con algunas de estas máximas.

Por otra parte, más instruido acerca de sus deberes, el hombre dependería menos de la opinión de sus amigos: protegido contra las injusticias que las sociedades en las cuales vive le inducen a cometer, sin saberlo, se libraría al mismo tiempo del temor pueril de lo ridículo; fantasma que la presencia de la razón aniquila, pero que es el terror de esas almas tímidas y poco esclarecidas que sacrifican sus gustos, su reposo, sus placeres, y algunas veces hasta su virtud, al humor y los caprichos de estos atrabiliarios, a cuya crítica no se puede escapar cuando se tiene la desgracia de ser conocido por ellos.

Únicamente si se somete a la razón y a la virtud, puede el hombre | desafiar los prejuicios y armarse de estos sentimientos viriles y enérgicos que forman el carácter distintivo del hombre virtuoso; sentimientos deseables en cada ciudadano y que se tiene derecho de exigir de los grandes ⁷³.

⁷³ «Des grands» refiere a la élite socio-política de la sociedad. A veces podría traducirse por

¿Cómo el hombre que ha sido ascendido a los altos cargos derribará los obstáculos que ciertos prejuicios oponen al bien general y resistirá a las amenazas, las cábalas de gente potente, a menudo interesada en la desgracia pública, si su alma no es inaccesible a toda especie de tentaciones, temores y prejuicios?

Parece, pues, que el conocimiento de los principios más arriba establecidos por lo menos procura al hombre particular la ventaja de darle una idea nítida y segura de lo honrado, de arrancarle a este respecto de toda especie de inquietud, de asegurarle el reposo de su conciencia | y proporcionarle, por consiguiente, los placeres interiores y los secretos ligados a la práctica de la virtud.

263

En cuanto a las ventajas que sacaría de ello el público, serían sin duda más considerables. Consecuentemente con estos principios se podría componer, si se me permite la expresión, un catecismo de probidad, cuyas máximas simples, verdaderas y al alcance de todos los espíritus, enseñarían a los pueblos que la virtud, invariable en cuanto al objetivo que se propone, no lo es en cuanto a los medios apropiados para alcanzar este objetivo; que se debe considerar a las acciones como indiferentes en sí mismas; que es necesario comprender que la necesidad del Estado debe determinar aquellas 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.

264

Una vez recibidos estos principios, ¿con qué facilidad el legislador apagaría las antorchas del fanatismo y de la superstición, suprimiría los abusos, reformaría las costumbres bárbaras que, tal vez útiles cuando fueron establecidas, han llegado a ser tan funestas al universo! Costumbres que no subsisten más que por el temor de no poder abolirlas sin sublevar a los pueblos, siempre acostumbrados a confundir la práctica de ciertas acciones con la propia virtud, sin encender guerras largas y crueles y sin ocasionar, en fin, una de estas sediciones siempre azarosas para el hombre ordinario y que no pueden realmente ser previstas ni apaciguadas más que por hombres con un carácter y un espíritu vastos.

«noble», pero a mediados del XVIII hay una alta burguesía, en rigor «no noble», aunque con frecuencia compra el título nobiliario, que ocupa altos cargos de la administración, las finanzas, las instituciones, etc.

265 | Sólo debilitando la estúpida veneración de los pueblos por las viejas leyes y costumbres se pone a los soberanos en condiciones de purgar la tierra de la mayor parte de los males que la asolan y se les suministran los medios de asegurar la duración de sus imperios.

Ahora, cuando los intereses de un Estado han cambiado y las leyes útiles en su fundación han llegado a ser nocivas para él, estas mismas leyes, por el respeto que todavía se conserva por ellas, deben necesariamente arrastrar el Estado a la ruina. ¿Quién duda de que la destrucción de la república romana haya sido el efecto de una ridícula veneración de las antiguas leyes y de que este ciego respeto haya forjado las cadenas que César impuso a su patria? Después de la destrucción de Cartago, cuando Roma alcanzó la cima de la grandeza, los romanos | debieron darse cuenta de la revolución que amenazaba al imperio debida a la oposición entre sus intereses, sus costumbres y sus leyes, y comprender que, para salvar el Estado, la república entera necesitaba apresurarse a hacer en las leyes y el gobierno la reforma que exigían los tiempos y las circunstancias y, sobre todo, darse prisa en prevenir los cambios que quería introducir la ambición personal de los legisladores, la más peligrosa de las ambiciones. Los romanos habrían recurrido a este remedio si hubieran tenido ideas más claras sobre la moral. Si hubiesen estado instruidos por la historia de todos los pueblos habrían advertido que las mismas leyes que los habían llevado al último grado de elevación no podían sostenerlos ahí; que un imperio es comparable a un navío que ciertos vientos han dirigido a ciertas | latitudes ⁷⁴, donde, zarandeado por otros vientos, amenaza con naufragar si para protegerse del hundimiento, el piloto hábil y prudente no cambia con prontitud de maniobra: verdad política que había conocido Locke quien, en el establecimiento de su legislación en la Carolina, quiso que sus leyes no tuviesen vigencia más que durante un siglo y que, vencido este plazo, se anulasen si no eran de nuevo examinadas y confirmadas por la nación ⁷⁵. Entendía que un go-

⁷⁴ «Hauteur». Aunque «altura» también es un término marino, nos parece que «latitud» expresa mejor la imagen que Helvétius quiere dar.

⁷⁵ De hecho tales leyes definían un Estado esclavista. Es el peligro de esta «doctrina ilustrada» de Helvétius, que en nombre del bienestar público, que es definido por el «ministro filósofo», se puede legitimar como históricamente moral la esclavitud o cualquier régimen despótico. El «bien» es dicho por la «razón»; el individuo no tiene derecho a equivocarse, aunque sea para ser libre.

bierno necesitaba leyes diferentes según fuera guerrero o comerciante y que una legislación apropiada para favorecer el comercio y la industria podía llegar a ser un día funesto para esta colonia si los vecinos conseguían adiestramiento guerrero y las circunstancias exigían que este pueblo fuese entonces más militar que comerciante.

| Aplíquese esta idea de Locke a las falsas religiones; se estará pronto convencido de la necedad tanto de sus inventores como de sus sectarios. En efecto, cualquiera que examine las religiones (que, salvo la nuestra, están todas hechas por manos humanas) constata que jamás han sido la obra del espíritu vasto y profundo de un legislador, sino del espíritu estrecho de un particular; que, por consiguiente, estas falsas religiones jamás han sido fundadas sobre la base de las leyes y del principio de utilidad pública, principio siempre invariable, aunque, siendo adaptable en sus aplicaciones a todas las diversas posiciones donde puede encontrarse sucesivamente un pueblo, es el único principio que deben admitir aquellos que quieren, como los Anastasio, Ripperdá, Thamas-Koulikan y Jehangir ⁷⁶, | diseñar el proyecto de una nueva religión y hacerla útil para los hombres. Si en la composición de las falsas religiones se hubiese seguido siempre este plan, se habría conservado todo lo útil que hay en estas religiones, no se habría destruido el Tártaro ni el Elíseo, el legislador habría trazado siempre cuadros más o menos agradables o terribles, según la fuerza mayor o menor de su imaginación. Estas religiones, simplemente despojadas de lo que tienen de perjudicial, no hubiesen doblegado los espíritus bajo el yugo vergonzoso de una necia credulidad; ¡y cuántos crímenes y supersticiones hubiesen desaparecido de la tierra! No se habría visto al habitante de la gran Java (66), persuadido a la más ligera incomodidad de que la hora fatal ha llegado, apresurarse | a juntarse con el Dios de sus padres, implorar la muerte y consentir en recibirla; los sacerdotes habrían intentado en vano arrebatarle semejante consentimiento para ahogarle después con sus propias manos y atracarse de su carne. Persia no habría alimentado a esta secta abominable de derviches que pide limosna a mano armada, que mata

268

269

270

⁷⁶ Juan Guillermo, Duque de Ripperdá (1680-1737), fue un aventurero político holandés que trabajó al servicio de Felipe I. Gehan-Gir o Jehangir, fue un emperador mongol de comienzos del XVII. En cuanto a Anastasio, quizá se refiere a Anastasio II, emperador de Oriente de 713 a 715, que se hizo monje y acabó decapitado.

impunemente a quienquiera que no admita sus principios, que levantó una mano homicida sobre un asceta y hundi6 el puñal en el seno de Amurath ⁷⁷. Los romanos, tan supersticiosos como los negros (67), no habrían medido su coraje según el apetito de gallinas sagradas. En fin, las religiones no habrían fecundado en Oriente los gérmenes de estas guerras (68) largas y crueles | que los sarracenos entablaron, primero contra los cristianos, luego, bajo las banderas de los Omar y los Ali ⁷⁸, entre ellos, guerras que inspiraron la fábula que empleó un príncipe del Industán para reprimir el celo indiscreto de un imán.

Sométete, le decía el imán, a la orden del Altísimo. La tierra recibirá su santa ley, la victoria marcha en todas partes por delante de Omar. Mira Arabia, Persia, Siria, Asia entera subyugadas, el águila romana pisoteada por los pies de los fieles y la espada del | terror puesta en manos de Khaled. Por estos signos certeros, reconoce la verdad de mi religión y, sobre todo, la sublimidad del Corán, la simplicidad de los dogmas, la dulzura de nuestra ley. Nuestro Dios no es un Dios cruel; nuestros placeres le honran. Respirando el olor de los perfumes, dice Mahoma, experimentando las voluptuosas caricias del amor, mi alma se enciende con más fervor y se lanza más rápidamente hacia el cielo. Insecto coronado, ¿lucharás durante mucho tiempo contra tu Dios? Abre los ojos, mira las supersticiones y los vicios de los que tu pueblo está infectado: ¿lo privarás siempre de las luces del Corán? ⁷⁹.

Imán, respondió el príncipe, hubo un tiempo en el que en la república de los castores, como en mi imperio, había quejas por el robo de algunos depósitos | e incluso por algunos asesinatos; para prevenir los crímenes bastaba con abrir algunos depósitos públicos, ensanchar las grandes rutas, establecer algunos puestos de vigilancia. El senado de castores estaba dispuesto a tomar este partido, cuando uno de ellos, dirigiendo su mirada al azul del firmamento, exclamó de re-

⁷⁷ Los derviches o dervis son los miembros de una secta musulmana. En cuanto a su referencia a Amurath, posiblemente Helvétius quisiera referirse al gran visir otomano Sokollu, quien fue apuñalado por un mendigo en 1579, durante el reino de Murat III. Con la muerte de Sokollu, el imperio otomano cae en un período de decadencia.

⁷⁸ Omar y Alí fueron, respectivamente, el segundo y el cuarto califas del Islam. Omar conquistó Siria, Persia y Egipto. Alí tuvo una larga lucha contra Moavia. Ambos fueron asesinados.

⁷⁹ Khalid Ibn Al-Walid, general árabe que pasó al Islam en 629. Tras la batalla de Muta contra Bizancio, fue apodado «Espada de Dios». Conquistó La Meca, Irak y parte de Siria.

pena: «Tomemos ejemplo del hombre. Cree que este palacio de los aires está construido, habitado y regido por un ser más potente que él; este ser lleva el nombre de *Michapur*. Publiquemos este dogma; que el pueblo de los castores se someta a él. Persuadámosle de que un genio está, por orden de este dios, puesto como centinela en cada planeta; que de ahí, contemplando nuestras acciones, se ocupa de distribuir bienes a los buenos y males a los malos. Una vez recibida esta creencia, el crimen huirá lejos de nosotros». Se calla, los demás consultan, | deliberan; la idea gusta por su novedad; es adoptada; he aquí que la religión es establecida y los castores viven al principio como hermanos. Sin embargo, pronto nace una gran controversia. Fue la nutria, dicen unos; fue la rata almizclera, responden otros, la primera en presentar a *Michapur* los granos de arena con los que formó la tierra. La disputa sube de tono; el pueblo se divide; se llega a las injurias y de las injurias a los golpes; el fanatismo toca zafarrancho de combate ⁸⁰. Antes de esta religión se cometían algunos robos y algunos asesinatos: ahora la guerra civil se enciende y la mitad de la nación es degollada. Instruido por esta fábula, no pretenda, pues, ¡oh, cruel imán!, añadió este príncipe indio, probarme la verdad y la utilidad de una religión que asola el universo.

275

Resulta de este capítulo que si el | legislador estuviera autorizado, consecuentemente con los principios más arriba establecidos, a hacer en las leyes, las costumbres y las falsas religiones, todos los cambios que exigen el tiempo y las circunstancias, podría secar la fuente de una infinidad de males y asegurar el reposo de los pueblos, extendiendo así la duración de los imperios.

276

Por otra parte, ¡cuánta luz arrojarían estos principios sobre la moral, haciéndonos percibir la dependencia necesaria que enlaza las costumbres con las leyes en un país y enseñándonos que la ciencia de la moral no es otra cosa que la ciencia de la legislación! ¿Quién duda de que si fuesen los moralistas más asiduos en este estudio podrían elevar esta ciencia hasta un grado de perfección que los buenos espíritus no pueden ahora más que entrever y que tal vez | no se imaginan que pueda ser jamás alcanzado (69)?

277

Si en casi todos los gobiernos las leyes, sin coherencia

⁸⁰ En el texto francés, «sonne la charge».

278 entre ellas, parecen ser la obra | del puro azar, es porque aquellos que las hacen, guiados por fines e intereses diferentes, se preocupan poco acerca de su relación entre sí. Pasa con la formación del cuerpo entero de leyes lo mismo que con la formación de ciertas islas: los campesinos quieren vaciar su campo de maderas, piedras, hierbas y limos inútiles; con este fin, los arrojan a un río donde veo estos materiales, arrastrados por las corrientes, acumularse alrededor de algunas cañas, consolidarse y formar, en fin, una tierra firme.

279 Sin embargo, es a la uniformidad de los fines del legislador, a la dependencia de las leyes entre sí, a lo que se debe su excelencia. Para establecer esta dependencia es necesario referirlas todas a un principio simple tal como el de la utilidad pública, es decir, del mayor número | de hombres sometidos a la misma forma de gobierno; principio cuya extensión y fecundidad nadie conoce; principio que abarca toda la moral y la legislación, que mucha gente repite sin entender y del que los mismos legisladores no tienen todavía más que una idea superficial, al menos si se juzga por la desgracia de casi todos los pueblos de la tierra (70).

280

| CAPÍTULO XVIII

Del espíritu considerado con relación a diversos siglos y países

He probado que las mismas acciones, sucesivamente útiles y perjudiciales en diversos siglos y países, eran unas veces estimadas, otras veces despreciadas. Pasa con las ideas lo mismo que con las acciones. La diversidad de los intereses de los pueblos y los cambios ocurridos en estos mismos intereses producen revoluciones en sus gustos, dan lugar a la creación o a la aniquilación repentina y total de ciertos
281 géneros de espíritu y | el desprecio, injusto o legítimo, pero siempre recíproco, que en materia de espíritu los diversos siglos y países sienten siempre unos por otros.

Proposición cuya verdad probaré en los dos capítulos siguientes por medio de ejemplos.

La estima por los diferentes géneros de espíritu es en cada siglo proporcionada al interés que se obtiene de estimarlos

Para demostrar la total exactitud de esta proposición, tomemos en primer lugar las novelas como ejemplo. Desde los Amadís hasta las novelas de nuestros días, este género ha experimentado sucesivamente | miles de cambios. ¿Se quiere 2
saber la causa? Pregúntese por qué las novelas más estimadas hace trescientos años nos parecen hoy aburridas o ridículas y se advertirá que el principal mérito de la mayor parte de estas obras depende de la exactitud con la que se describen en ellas los vicios, las virtudes, las pasiones, los usos y las ridiculeces de una nación.

Ahora bien, las costumbres de una nación cambian a menudo de un siglo a otro; este cambio debe producir variaciones en el género de sus novelas y de su gusto: una nación está, por interés en su entretenimiento, casi siempre forzada a despreciar en un siglo lo que admiraba en el siglo precedente (71). Lo que digo de las novelas | puede aplicarse casi 3
a todas las obras. Pero para demostrar con más | fuerza esta 4
verdad, tal vez se deba comparar el espíritu de los siglos de ignorancia ⁸¹ con el espíritu de nuestro siglo. Detengámonos un momento en este examen.

Como los eclesiásticos eran los únicos que sabían escribir, no puedo sacar mis ejemplos más que de sus obras y de sus sermones. Quien los lea no percibirá menos diferencia entre los de Menot (72) | y los del padre Boudalone que entre 5
el *Caballero del sol* y la *Princesa* | de Cleves ⁸². Al cambiar nues- 6
tras costumbres y aumentar nuestras luces, nos | reiríamos 7
hoy de lo que se admiraba antaño. ¿Quién no se reiría del sermón de un predicador de Burdeos quien, para probar toda la gratitud de los muertos por aquellos que dan dinero a

⁸¹ Los «siècles d'ignorance» son la Edad Media, para los ilustrados, la época del dominio de la «sombra», cuya salida a la «luz» se inicia en el Renacimiento y «resplandece» en el «siglo de las luces», iluminado, esclarecido...

⁸² Michel Menot (1440-1518): predicador francés de la orden de los «cordeleros»; fue apodado Lengua de Oro. Sin embargo, se encuentran en sus sermones, al lado de fragmentos retóricamente admirables, paisajes burlescos, escritos en un lenguaje macarrónico.

La *Princesa de Cleves* (1678), obra principal de Mme. de La Fayette, es considerada como el modelo más puro del arte clásico del siglo XVII. Introduce la era de la novela psicológica moderna.

los monjes para que recen a Dios por ellos, decía gravemente en el púlpito que «basta con el sonido del dinero que cae en el cepillo o la bacinilla y que hace tin tin tin, para que todas las almas del purgatorio se echen tanto a reír que hagan ja ja ja, ji ji ji (73)?»

8 | En la simplicidad de los siglos de ignorancia, los objetos se representan bajo un aspecto muy diferente a aquél bajo el cual se los considera en los siglos esclarecidos. Las tragedias de la Pasión, edificantes para nuestros antepasados, nos parecerían actualmente escandalosas. Pasaría lo mismo con casi todas las sutiles cuestiones que se debatían en aquel tiempo en las escuelas de teología. Nada parecería hoy más indecente que unas disputas en regla | para saber si Dios está vestido o desnudo en la hostia, si Dios es todopoderoso, si tiene el poder de pecar, si Dios podría adoptar la naturaleza de la mujer, del diablo, el asno, la roca o la calabaza y miles de cuestiones todavía más extravagantes (74).

Todo, hasta los milagros, llevaban en este tiempo de ignorancia la huella del mal gusto del siglo (75).

10-11 | Entre muchos de estos pretendidos | milagros relatados
12 en las *Memorias de la Academia de las Inscripciones y Bellas Letras* (76), elijo uno que ocurrió a favor de un monje. «Este monje volvía de una casa en la que se introducía todas las noches. Tenía que atravesar a la vuelta un río: Satán volcó la barca y el monje se ahogó mientras comenzaba el invitatorio de las maitines de la Virgen. Dos diablos se apoderan de su alma y son detenidos por dos ángeles que la reclaman en cualidad de cristiana.» «Señores, dicen los | diablos, es verdad que Dios ha muerto para sus amigos y esto no es una fábula, pero éste estaba entre los enemigos de Dios. Y puesto que lo hemos encontrado en la basura del pecado, lo tiraremos al lodazal del infierno; seremos bien recompensados por nuestros prebostes.» Después de muchas protestas, los ángeles proponen llevar el litigio al tribunal de la Virgen. Los diablos responden que de buen grado tomarán a Dios por juez, porque juzga según las leyes; pero de la Virgen, dicen: «no podemos esperar justicia: rompería todas las puertas del infierno antes de dejar en él un solo día al que durante su vida haya hecho algunas reverencias a su imagen. Dios no la contradice en nada. Puede | decir que la urraca es negra y que el agua turbia es clara: le concede todo. Ya no sabemos a qué atenernos: de un ambo hace un terno, de un doble dos, un

quinterno; tiene el dado y la suerte: el día en que Dios hizo de ella su madre fue fatal para nosotros.»

Sin duda seríamos poco edificados por un milagro semejante y nos reiríamos igualmente de este otro milagro sacado de las *Cartas edificantes y curiosas sobre la visita del obispo de Halicarnaso* y que me ha parecido demasiado gracioso para resistir al deseo de ponerlo aquí.

Para probar la excelencia del bautismo, el autor cuenta que «antaño, en el reino de Armenia, hubo un rey que tenía mucho odio contra los cristianos; por eso persiguió la religión de una manera muy cruel. | Merecía que Dios le castigara. Sin embargo, Dios, infinitamente bueno, que abrió el corazón de San Pablo para convertirlo mientras perseguía a los fieles, abrió también el corazón de este rey para que conociese la santa religión. Una vez, mientras el rey celebraba consejo en el palacio con los mandarines, para deliberar sobre los medios de abolir enteramente la religión cristiana en el reino, de repente el rey y los mandarines se transformaron en cerdos. Todo el mundo acudió a causa de los gritos de estos cerdos, sin saber cuál podía ser la causa de una cosa tan extraordinaria. Entonces, un cristiano llamado Gregorio que había sido torturado el día anterior acudió a causa del ruido y reprochó al rey su crueldad hacia la religión. Al hacer Gregorio | este discurso, los cerdos se detuvieron; y, una vez callados, levantaron el hocico hacia arriba para escuchar a Gregorio, quien interrogó a todos los cerdos en estos términos: «¿Estáis decididos a corregiros desde ahora en adelante? Al oír esta pregunta, todos los cerdos hicieron un movimiento con la cabeza y gruñeron ⁸³, como si hubieran | dicho sí. Gregorio volvió a tomar la palabra: «Si estáis decididos a corregiros, si os arrepentís de vuestros pecados y queréis ser bautizados para observar perfectamente la religión, el Señor os considerará en su misericordia; si no, seréis infelices en este mundo y en el otro». Todos los cerdos movieron la cabeza, hicieron una reverencia y gruñeron como si hubieran querido decir que así deseaban que fuera. Gregorio, al ver a los cerdos humildes de este modo, tomó agua bendita y bautizó a todos los cerdos. Y ocurrió en el acto un gran milagro: a medida que bautizaba cada cerdo, pronto éste se transformaba en una persona más bella que antes.

15

16

17

⁸³ Helvétius juega con la onomatopeya «ouen, ouen, ouen» y el «oui» del *sí* francés.

Estos milagros, sermones, tragedias y estas cuestiones teológicas que ahora nos parecen tan ridículas eran y debían ser admirados en los siglos de ignorancia, porque estaban adecuados al espíritu del tiempo y porque los hombres siempre admiran las ideas análogas a las suyas. La imbecilidad grosera de la mayor parte de ellos no les permitía conocer la santidad y la grandeza de la religión; en casi todas las cabezas, la | religión no era, por así decir, más que una superstición y una idolatría. En favor de la filosofía, se puede decir que tenemos una más alta opinión de la religión. Por injusto que sea uno hacia las ciencias, por mucho que se las acuse de introducir la corrupción en las costumbres, es cierto que las de nuestro clero son ahora tan puras como depravadas eran entonces, al menos si se consultan tanto la historia como los antiguos predicadores⁸⁴. Maillard y Menot, los más célebres entre ellos, tienen siempre esta palabra en la boca: *Sacerdotes, religiosi concubinari*. ¡Malditos!, grita Maillard⁸⁵, infames cuyos nombres están inscritos en los registros del diablo; ladrones, como dice San Bernardo, ¿caso pensáis que los fundadores de vuestros beneficios os los han dado para que no hagáis otra cosa | que vivir en promiscuidad con mujeres? Y vosotros, señores gordos abates, que con vuestros beneficios alimentáis caballos, perros y mujeres, preguntad a San Esteban si llegó al paraíso por llevar semejante vida, dándose comilonas, estando siempre entre festines y banquetes y repartiendo los bienes de la Iglesia y del crucifijo a las mujeres de la vida (77)».

20 | No me detendré más en considerar estos siglos groseros donde todos los hombres, supersticiosos y valientes, no se divertirían más que con cuentos de monjes y hazañas de caballería. La ignorancia y la simplicidad son siempre monótonos: antes de la renovación de la filosofía, los autores, aunque nacidos en siglos diferentes, escribían todos con el mismo tono. Lo que se llama gusto supone conocimiento. No hay gusto ni, por consiguiente, revoluciones del gusto en

⁸⁴ Helvétius al referirse a la «filosofía» está indicando el saber ilustrado de su siglo en que por «filósofo» se entiende ese hombre no sometido a la religión y las buenas costumbres. Su referencia a las ciencias señala que esos clérigos que se han entregado a la práctica científica (muchos de ellos colaboradores de la *Enciclopedia*), frecuentemente acusados por la jerarquía, tienen más valor que aquellos medievales o medievalizantes que, si bien fieles a la ortodoxia, reproducían historietas como la de los cerdos de Gregorio.

⁸⁵ Oliver Maillard (1430-1502), predicador franciscano, vicario general de su orden. Fue confesor de Carlos VIII. Doctor de la Universidad de París, predicó en toda Europa.

los pueblos | bárbaros; o, al menos, no son notables más que 21
en los siglos esclarecidos. Ahora bien, estos tipos de revoluciones van siempre precedidos por algún cambio en la forma de gobierno, en las costumbres, las leyes y la posición de un pueblo. Existe, pues, una dependencia secretamente establecida entre el gusto de una nación y sus intereses ⁸⁶.

Para esclarecer este principio por medio de algunas aplicaciones, pregúntese por qué la pintura trágica de las venganzas más memorables, tales como la de los Atridas ⁸⁷, no encenderían ya en nosotros los mismos arrebatos que excitaban antaño en los griegos, y se verá que esta diferencia de impresión se debe a la diferencia entre nuestra religión, nuestra civilización y la religión y civilización de los griegos.

| Los antiguos elevaban templos a la venganza. Esta pa- 22
sión, considerada hoy día como un vicio, contaba entonces entre las virtudes. La civilización antigua favorecía este culto. En un siglo demasiado guerrero para no ser un poco feroz, el único medio de enlazar la cólera, el furor y la traición era atar el deshonor al olvido de la injuria, situar siempre el cuadro de la venganza al lado del cuadro de la afrenta. De este modo se mantenía en el corazón de los ciudadanos un temor respetuoso y saludable que suplía la falta de civilización. La descripción de esta pasión era, pues, demasiado análoga a la necesidad y al perjuicio de los pueblos antiguos para no ser considerada con placer.

Pero en el siglo en el que vivimos, en un tiempo en el que la civilización está muy perfeccionada, a este respecto 23
donde | por otra parte no estamos sometidos a los mismos prejuicios, es evidente que consultando de igual manera nuestro interés sólo podemos ver con indiferencia la pintura de una pasión que, lejos de mantener la paz y la armonía en la sociedad, no ocasionaría en ella más que desórdenes y crueldades inútiles. ¿Por qué las tragedias llenas de estos sentimientos viriles y enérgicos que inspira el amor por la patria provocarían en nosotros sólo impresiones ligeras? Porque es muy raro que los pueblos unan cierta especie de coraje y de

⁸⁶ Por «goût», concepto importante en el siglo XVIII, debemos entender «sensibilidad» estética, finura... Hemos mantenido «gusto» porque Helvétius entiende por «sensibilité» la sensibilidad física, el ser sensible. En la expresión castellana «buen gusto» se expresa bastante bien el sentido de «goût».

⁸⁷ Los Atridas son los descendientes de Atreo, sobre los cuales pesa la maldición de un primer crimen por parte de éste junto con Tiestes, al matar a su hermano Crisipo. La cadena de crímenes no se detiene hasta llegar a Orestes.

virtud con el más extremo sometimiento, porque los romanos llegaron a ser bajos y viles en cuanto tuvieron un amo y porque, en fin, como dice Homero:

«El horrible instante que carga de cadenas a un hombre libre, le arrebatata la mitad de su virtud primera».

24 De donde concluyo que los siglos de | libertad en los que se engendran los grandes hombres y las grandes pasiones son también los únicos en los que los pueblos son verdaderamente admiradores de sentimientos nobles y valientes.

¿Por qué el género de Corneille era más apreciado en vida de este ilustre poeta que ahora? Porque se salía entonces de la Liga, de la Fronda ⁸⁸, de estos tiempos agitados en los que los espíritus, todavía enardecidos por el fuego de la sedición, eran más atrevidos, estimaban más los sentimientos audaces y eran más susceptibles de ambición; porque los caracteres que Corneille da a sus héroes, los proyectos que hace concebir a sus ambiciosos eran, por consiguiente, más análogos al espíritu de su siglo que al del actual; porque
25 ahora se encuentran pocos héroes (78), pocos ciudadanos | y pocos ambiciosos; porque una calma feliz ha sucedido a las muchas tormentas y los volcanes de la sedición están por todas partes apagados.

¿Cómo pueden sorprender a un artesano acostumbrado a gemir bajo el peso de la indigencia y del desprecio, a un hombre rico y hasta a un gran señor acostumbrado a arrastrarse delante de un alto dignatario, a considerarlo con el santo respeto que el egipcio tiene por sus dioses y el negro por su fetiche, esos versos donde Corneille dice: «Por ser más que un rey, ¿te crees alguien?»

Semejantes sentimientos deben parecerles locos y gigantescos; no podrían admirar su elevación sin tener que ruborizarse por la bajeza | de los suyos. Es por ello por lo que, exceptuando a un pequeño número de espíritus y de caracteres elevados que conservan todavía por Corneille una estima razonada y sentida, los demás admiradores de este gran poeta lo estiman menos por sentimiento que por prejuicio y de palabra.

⁸⁸ Pierre Corneille (1606-1684) es el primer gran dramaturgo de Francia y uno de los más grandes trágicos universales. Autor de *El Cid*, *Horacio*, *Cinna*, *Polyucto*, etc.

La Fronda fue una especie de partido revolucionario de la nobleza francesa que durante la minoría de edad de Luis XIV combatió el absolutismo del cardenal Mazarino. La Liga fue una confederación católica fundada en 1576 para defender el catolicismo contra los calvinistas y derrocar a Enrique III.

Todo cambio que ocurra en el gobierno o en las costumbres de un pueblo debe necesariamente causar revoluciones en su gusto. De un siglo a otro un pueblo es afectado en diversas formas por los mismos objetos, según la pasión diferente que lo anima.

Ocurre con los sentimientos de los hombres lo mismo que con sus ideas: del mismo modo que no concebimos en los otros más que las ideas análogas a las nuestras, no podemos ser afectados como dice Salustio más que por pasiones que nos | comunican a nosotros mismos con fuerza (79).

27

Para ser afectado por la descripción de alguna pasión, es necesario haber sido uno mismo su juguete.

Supongamos que el pastor Tirso y Catilina ⁸⁹ se encuentren y se confíen recíprocamente los sentimientos de amor y de ambición que los agitan; no podrán de modo cierto comunicarse las impresiones distintas que excitan en ellos las pasiones diferentes que los animan. El primero, no concibe lo que tiene de tan seductor el poder supremo y el segundo, lo que la conquista de una mujer puede tener de tan halagüeño. Ahora bien, para aplicar a los diferentes géneros trágicos este principio, digo que en | todo país donde los habitantes no participan en el manejo de los asuntos públicos, donde se mencionan raramente las palabras patria y ciudadano, no se complace al público más que presentando en el teatro pasiones que convienen al individuo privado, tales como las del amor. No es que todos los hombres sean igualmente sensibles a ella; seguramente las almas altivas y audaces, las almas de los ambiciosos, políticos, avaros, ancianos o negociantes, se conmueven poco ante la descripción de esta pasión: y es precisamente la razón por la cual las obras de teatro no tienen éxitos plenos y completos ⁹⁰ más que en los Estados republicanos, donde el odio de los tiranos, el amor a la patria y a la libertad son, si se me permite la expresión, puntos de convergencia de la estima pública.

28

⁸⁹ El pastor Tirsis es Baco, cuya figura suele llevar como cetro una vara enramada, cubierta de hojas de vid y de hiedra. Lucio Sergio Catilina (109-62 a. C.) fue un noble romano, jefe de una conspiración descubierta por Cicerón.

⁹⁰ A veces da la impresión que Helvétius está escribiendo una especie de «psicología del público» (entendido éste como ese sector social que asiste al teatro, al concierto, al salón de arte y que lee las obras literarias) instrumental para el autor (filósofo, comediante, músico, artista...) que desee conseguir satisfacer sus justas y nobles pasiones de gloria. Y, en ese proyecto, aparecen dos tipos de «público», que corresponden a dos sistemas de legislación y de moral: aquel que está dominado por lo «particulier», por lo privado, y el que se agita animado por lo universal, por el interés público.

29 | En cualquier otro gobierno, al no estar los ciudadanos reunidos por el interés común, la diversidad de los intereses personales debe necesariamente oponerse a la universalidad de los aplausos. En estos países no se puede aspirar más que a éxitos más o menos extensos, describiendo pasiones más o menos generalmente interesantes para los particulares. Ahora bien, entre las pasiones de esta especie, nadie duda de que la del amor, fundada en parte sobre una necesidad de la naturaleza, sea la más universalmente sentida. Por esta razón se prefiere ahora, en Francia, el género de Racine al de Corneille que, en otro siglo o en un país diferente, como por ejemplo Inglaterra, probablemente sería predilecto.

30 Es una cierta debilidad de carácter, consecuencia necesaria del lujo y | del cambio efectuado en nuestras costumbres, la que privándonos de toda fuerza y de toda elevación en el alma, nos hace preferir las comedias a las tragedias, no siendo éstas ahora más que comedias de un estilo elevado y cuya acción transcurre en los palacios de los reyes.

Es el afortunado aumento de la autoridad soberana el que, desarmando la sedición, degradando la condición de los burgueses, les ha desterrado casi por completo de la escena cómica, donde no se ve más que a gente de buen aspecto y del gran mundo, quienes ocupan el lugar que antes ocupaba la gente de una condición común y son propiamente los burgueses del siglo.

31 Se ve, pues, que en tiempos diferentes ciertos géneros del espíritu producen en el público impresiones | muy diferentes, pero siempre en proporción al interés que tiene en estimarlas. Ahora bien, este interés público es algunas veces, de un siglo a otro, lo suficientemente diferente como para ocasionar, como lo probaré, la creación o la aniquilación repentina de ciertos géneros de ideas y de obras; tales son todas las de controversia, obras ahora tan ignoradas como antaño conocidas y admiradas.

32 En efecto, en un tiempo en que los pueblos divididos por sus creencias estaban animados por el espíritu del fanatismo; cuando cada secta, ardientemente en la defensa de sus opiniones, armada de espada o de argumentos pretendía anunciarlas, probarlas, hacerlas adoptar por el mundo entero, las controversias eran, por un lado, en cuanto a la elección del tema, obras de un interés demasiado general | para no ser universalmente estimadas; por otro, estas obras debían estar

hechas, la fuerza por parte de ciertos herejes, con toda la habilidad y el espíritu imaginables; puesto que, en fin, para persuadir a las naciones acerca de los cuentos de *Peau d'Ane* y de *Barba Azul*, como son algunas herejías (80), era imposible que las controversias no empleasen en sus escritos toda la agilidad, al fuerza y los recursos de la lógica, que sus obras no fuesen obras maestras de sutileza y tal vez el máximo esfuerzo del espíritu humano en este género. Es, pues, cierto que, tanto por la importancia de la materia como por la manera de tratarla, los controversistas debían entonces ser considerados | como los más estimables escritores.

33

Pero en un siglo en que el espíritu del fanatismo ha casi enteramente desaparecido, en que los pueblos y los reyes instruidos por las desgracias pasadas no se ocupan más de disputas teológicas; en que, por otro lado, los principios de la verdadera religión se consolidan de día en día, esos escritores ya no producen la misma impresión sobre los espíritus. Por eso, el hombre de mundo no leería hoy aquellos escritos más que con el hastío que experimentaría en la lectura de una controversia peruana en la cual se examinaría si Manco Capac es o no es el hijo del Sol ⁹¹.

Para confirmar lo que acabo de decir mediante un hecho ocurrido ante nuestros ojos, recuérdese el fanatismo con el cual se disputaba la preeminencia de los modernos sobre los antiguos. | Este fanatismo hizo entonces célebres muchas disertaciones mediocres compuestas sobre este tema, pero la indiferencia con la que posteriormente se ha considerado esta disputa ha dejado en el olvido las disertaciones del ilustre De la Motte y del sabio abate Terrason; disertaciones que fueron consideradas con justicia como obras maestras y modelos en este género y que, sin embargo, ya casi no son conocidas más que por la gente de letras ⁹².

34

Estos ejemplos bastan para probar que es al interés público, diferentemente modificado según los siglos, al que se debe atribuir la creación y la aniquilación de ciertos géneros de ideas y de obras.

Sólo me queda, pues, por mostrar cómo este mismo

⁹¹ Marco Capac es el legendario emperador inca de fines del siglo XII considerado el fundador del imperio incaico y descendiente del Sol.

⁹² Jean Terrason (1670-1750) fue profesor de filosofía griega y latina en el Collège de France. Autor de *Sethos, Disertación crítica sobre la «Iliada» de Homero, La Filosofía aplicable a todos los objetos del espíritu y de la razón.*

35 interés público, a pesar de los cambios que diariamente ocurren en las costumbres, las pasiones | y los gustos de un pueblo, puede, sin embargo, asegurar a ciertos géneros de obra la estima constante de todos los siglos.

A este respecto, hay que recordar que el género de espíritu más estimado en un siglo y en un país suele ser el más despreciado en otro siglo y en otro país; que el espíritu, por tanto, no es propiamente más que lo que se ha convenido en llamar «espíritu»⁹³. Ahora bien, entre las convenciones hechas en este tema, unas son pasajeras y otras duraderas. Se puede reducir a dos especies las diferentes clases de espíritu: una, cuya utilidad momentánea depende de los cambios sobrevenidos en el comercio, el gobierno, las pasiones, las ocupaciones y los prejuicios de un pueblo; no es, por
36 así decir, más que un *espíritu de | moda* (81); la otra, cuya utilidad eterna, inalterable, independiente de las costumbres y de los diversos gobiernos, se debe a la naturaleza misma del hombre; es, por consiguiente, invariable y puede ser considerado como el verdadero espíritu, es decir, como el espíritu más deseable.

Una vez reducidos de este modo todos los tipos de espíritu a estas dos especies, distinguiré, en consecuencia, dos diferentes clases de obras.

37 | Unas están hechas para tener un éxito brillante y rápido; otras para un éxito extenso y duradero. Una novela satírica en la que se describan de una manera cierta y maligna, por ejemplo, las ridiculeces de los grandes, será con seguridad aplaudida por toda la gente de condición común. La naturaleza, que graba en todos los corazones el sentimiento de una igualdad primitiva, ha puesto un germen eterno de odio entre los grandes y los humildes⁹⁴. Estos aprovechan, con

⁹³ Helvétius quiere decir que espíritu es sólo lo que se acuerda llamar así, es decir, que el espíritu es algo histórico, que en cada momento y lugar se llama «espíritu» a realidades muy diferentes, a conjuntos de ideas, valores, comportamientos, estilos... que un país, en un momento considera de su interés. Con la palabra «espíritu» se designa lo que se quiere ennoblecer porque está de acuerdo con el interés (particular o público).

⁹⁴ Helvétius juega con la contraposición «grands» y «petits». Traducir por «grandes» y «pequeños» nos parece poco usual; por «ricos» y «pobres» es mucho más gráfico, pero no capta todo el sentido, ya que Helvétius entiende aquí —no en otros momentos, cuando critica a los «grands», que piensa en la alta sociedad parasitaria— por «grands», tanto a los nobles y a la alta burguesía, como a los cargos administrativos y los hombres de letras y artistas que han destacado. Es decir, «grand» aquí es un concepto «relativo», que designa a todos los que destacan, los que se elevan sobre la condición común, los que no sufren las condiciones materiales del pueblo llano. Por eso hemos preferido traducir por «grandes» y «humildes», que es un poco equivalente a «ricos» y «pobres», pero también a «los que mandan» y «los que obedecen», «los que saben» y «los que ignoran», «los de espíritu amplio» y «los sin espíritu».

todo el placer y la sagacidad posibles, los rasgos más sutiles de los cuadros ridículos donde estos grandes parecen indignos de su superioridad. Tales obras están llamadas a tener un éxito rápido y brillante, pero poco extenso y duradero: poco extenso, porque tiene necesariamente como límites el país donde estas ridiculeces nacen; poco duradero porque | la moda, substituyendo continuamente una antigua ridiculez por una nueva, borra pronto del recuerdo de los hombres las ridiculeces antiguas y los autores que las habían descrito; porque, en fin, aburrída de la contemplación de la misma ridiculez, la malignidad de los humildes busca en nuevos defectos nuevos motivos para justificar su desprecio por los grandes. Su impaciencia a este respecto apresura todavía más la caída de esta clase de obras, cuya celebridad a menudo no iguala la duración de la ridiculez.

38

Este es el género de éxito que deben tener las novelas satíricas. Comparado con una obra de moral o de metafísica, su éxito no puede ser el mismo: el deseo de instruirse, siempre más raro y menos vivo que el de censurar, no puede suministrar en una nación ni un número tan grande | de lectores, ni lectores apasionados. Por otra parte, los principios de estas ciencias, aunque estén presentados con mucha claridad, exigen siempre de los lectores una determinada atención que también hace disminuir considerablemente su número.

39

Pero si bien el mérito de una obra de moral o de metafísica se percibe con menos rapidez que el de una obra satírica, en cambio es más generalmente reconocido; porque tratados como los de Locke o Nicole ⁹⁵, donde no se trata ni de un italiano, ni de un francés, ni de un inglés, sino del hombre en general, deben necesariamente encontrar lectores en todos los pueblos del mundo y hasta conservarlos en todos los siglos. Toda obra que no obtiene su mérito más que de la agudeza de las observaciones hechas sobre la naturaleza del hombre y de las | cosas, no puede nunca dejar de gustar.

40

He dicho suficiente para dar a conocer la verdadera causa

Así, esta polarización se aplica a diversos niveles. En la «república de las letras» hay «grandes» y «humildes», o en el clero..., es decir, la división depende del espacio social a que se aplique.

⁹⁵ Pierre Nicole (1625-1695) fue un moralista francés, autor de los *Ensayos de Moral*. Muy admirado por Arnaud, participó con éste en las polémicas de la época de forma muy eficaz a causa de su inmensa erudición. Suministró datos a Pascal para las *Cartas Provinciales*. Amigo de Bossuet, Boileau y Racine, fue célebre y admirado en la sociedad de su tiempo.

de las diferentes especies de estima otorgadas a los diferentes géneros de espíritu: si queda todavía alguna duda al respecto, se puede, por nuevas aplicaciones de los principios más arriba establecidos, adquirir nuevas pruebas de su verdad.

41 ¿Se quiere saber, por ejemplo, cuál sería la diferencia entre los éxitos de dos escritores, de los cuales uno se distinguiera únicamente por la fuerza y la profundidad de sus pensamientos y el otro por la manera feliz de expresarlos? Consecuentemente con lo que he dicho, el éxito del primero debe ser más lento, porque hay muchos más jueces de la agudeza, de las gracias, de los floreros, de los encantos de un giro o una expresión y, en fin, de todas las bellezas | estilísticas, que jueces de la belleza de las ideas. Un escritor pulido como Malherbe debe, pues, tener éxitos más rápidos que amplios y más brillantes que duraderos. Y ello por dos causas. La primera, porque una obra traducida de una lengua a otra pierde siempre en la traducción la frescura y la fuerza de su colorido y, por consiguiente, no pasa a los extranjeros más que despojada de los encantos del estilo que, en este supuesto, constituía su principal atractivo; la segunda, porque la lengua envejece imperceptiblemente, porque los giros más afortunados llegan a ser a la larga los más comunes; y una obra desprovista, en el país mismo donde ha sido compuesta, de las bellezas que la hacían agradable a lo sumo conservará una estima de tradición.

42 | Para obtener un éxito completo se debe reunir el encanto de la expresión con la elección de las ideas. Sin esta feliz elección, una obra no puede sostener la prueba del tiempo y sobre todo de una traducción, que debe considerarse como el crisol más apropiado para separar el oro puro del oropel. Por estas razones el injusto desprecio que alguna gente razonable ha concebido por la poesía debe atribuirse solamente a la falta de ideas, cosa muy común entre nuestros antiguos poetas.

43 No añadiré más que una palabra a lo que ya he dicho: entre las obras cuya celebridad debe extenderse a todos los siglos y los diversos países, hay algunas que, siendo de un interés profundo o general para la humanidad, están llamadas a tener éxitos más rápidos y mayores. Para convencerse de ello, basta con recordar | que entre los hombres hay pocos que no hayan experimentado alguna pasión; que la mayor

parte de ellos son menos impresionados por la profundidad de una idea que por la belleza de una descripción; que, como la experiencia lo prueba, casi todos han sentido más de lo que han visto, pero han visto más de lo que han reflexionado (82); que, de este modo, la descripción de las pasiones debe ser generalmente más agradable que la pintura de los objetos de la naturaleza; y que la descripción poética de estos mismos objetos debe encontrar más admiradores que las obras filosóficas. Respecto a estas obras, siendo los hombres en general menos curiosos acerca del | conocimiento de la botánica, de la geografía y de las bellas artes que del conocimiento del corazón humano, los filósofos que sobresalen en este último género serán, en general, más conocidos y estimados que los botánicos, los geógrafos y los grandes críticos. De este modo De la Motte (permítaseme citarlo como ejemplo) hubiese sido, sin duda, más generalmente estimado, si hubiese aplicado a temas más interesantes la misma agudeza, la misma elegancia y la misma claridad que ha empleado en sus discursos sobre la oda, la fábula y la tragedia.

44

El público contento de admirar obras maestras de grandes poetas hace poco caso a los grandes críticos; sus obras no son leídas, juzgadas y apreciadas más que por la gente de arte, a quienes estas obras son útiles. He aquí la verdadera causa de la | desproporción que se nota entre la reputación y el mérito de De la Motte.

45

Veamos ahora cuáles son las obras llamadas a unir el éxito rápido y brillante con el éxito extenso y duradero.

Sólo obtienen a la vez estas dos modalidades de éxitos las obras en que conforme a mis principios, se ha sabido unir la utilidad momentánea con la utilidad duradera, tal como ocurre en ciertos géneros de poemas, novelas, obras de teatro y escritos morales o políticos, tras lo cual conviene observar que estas obras, pronto despojadas de las bellezas que dependen de las costumbres, los prejuicios, el tiempo y el país donde están hechas, no conservan a los ojos de la posteridad más que las únicas bellezas comunes a todos los siglos y a todos los países, y que | Homero, por esta razón, debe parecernos menos agradable de lo que les pareció a los griegos de su tiempo. Pero esta pérdida, si se me permite la expresión, esta mengua en mérito es mayor o menor según que las bellezas duraderas que entran en la composición de

46

una obra, y que son siempre mezcladas desigualmente con las bellezas pasajeras dominan más o menos sobre éstas. ¿Por qué *Las Mujeres Sabias* del ilustre Molière es ya menos estimada que su *Avaro*, su *Tartufo* y su *Misántropo*? No se ha calculado el número de ideas contenidas en cada una de estas obras; no se ha determinado, por consiguiente, el grado de estima que se les debe; pero se ha experimentado que una comedia como la del *Avaro*, cuyo éxito está fundado sobre la descripción de un vicio todavía subsistente y nocivo | para los hombres, contenía necesariamente, en sus detalles, una infinidad de bellezas duraderas; que, por el contrario, una comedia como *Las Mujeres Sabias*, cuyo éxito se apoya únicamente sobre una ridiculez pasajera, no podía brillar más que por las bellezas momentáneas más análogas a la naturaleza del público y tal vez más apropiadas para producir en él impresiones fuertes, no podían afectarle de forma tan duradera. Por esta razón en las diferentes naciones sólo se ve a las obras de carácter pasar con éxito de un teatro a otro.

La conclusión de este capítulo es que la estima en que se tienen los diversos géneros de espíritu en cada siglo siempre está, en proporción al interés que se obtiene de estimarlos.

CAPÍTULO XX

Del espíritu considerado con relación a los diferentes países

18 | Aplico lo que he dicho de los diversos siglos a los diferentes países y encuentro que la estima o el desprecio vinculado con los mismos géneros de espíritu en los diferentes pueblos es siempre el efecto de la diferente forma de su gobierno y, por consiguiente, de la diversidad de sus intereses.

¿Por qué la elocuencia goza de tanta estima entre los republicanos? Es porque, en su forma de gobierno, la elocuencia abre el camino a las riquezas y las grandezas. Ahora bien, el amor y el respeto que todos los hombres tienen por el oro y las dignidades deben necesariamente reflejarse en los medios | apropiados para adquirirlos. He aquí por qué,

en las repúblicas, se honra no solamente la elocuencia, sino también todas las ciencias que, tales como la política, la jurisprudencia, la moral, la poesía o la filosofía, pueden servir para formar oradores.

En los países despóticos, por el contrario, si se hace poco caso de esta especie de elocuencia es porque no conduce a la fortuna, porque no tiene en ellos ningún uso y porque no se hace el esfuerzo de persuadir cuando se puede mandar.

¿Por qué los lacedemonios manifestaban tanto desprecio por el género de espíritu apropiado para perfeccionar los objetos de lujo? Porque una república pobre y pequeña, que no podía oponer más que sus virtudes y su valor a la potencia temible de los persas, debía despreciar todas las artes apropiadas para ablandar el coraje, artes que tal vez con razón habían sido deificadas en Tiro o Sidón. 50

¿A qué se debe que en Inglaterra se tenga menos estima por la ciencia militar de la que se tenía en Roma y en Grecia por esta misma ciencia? A que los ingleses, ahora más cartagineses que romanos, necesitan, por la forma de su gobierno y por su posición geográfica, menos grandes generales que hábiles negociantes; porque el espíritu del comercio, que necesariamente arrastra tras de sí el gusto por el lujo y la molicie, necesita cada día enaltecer a sus ojos el valor del oro y de la industria, necesita disminuir su estima por el arte de la guerra y hasta por el coraje, virtud que en un pueblo libre sostiene largo tiempo el orgullo nacional, pero que al debilitarse día a día es tal vez la causa lejana de la caída o la esclavización de esta nación. Si los escritores célebres, por el contrario, como lo prueba el ejemplo de los Locke y los Addison ⁹⁶, han sido hasta ahora más honrados en Inglaterra que en otras partes, es porque es imposible que no se haga caso del mérito en un país donde cada ciudadano participa en el manejo de los asuntos generales, donde todo hombre de espíritu puede esclarecer al público sobre sus verdaderos intereses. Por esta razón se encuentra tan frecuentemente en Londres gente instruida, cosa más difícil de conseguir en Francia, y no, como se ha pretendido, porque el clima inglés sea más favorable al espíritu que el nuestro. La lista de nuestros hombres célebres en la guerra, la política, las cien- 51 52

⁹⁶ Joseph Addison (1672-1719), poeta y político inglés. Autor de la tragedia *Catón*. Miembro del Parlamento, primer secretario del virrey de Irlanda, secretario de Estado, etcétera.

cias y las artes es tal vez más numerosa que la suya. Si los señores ingleses son, en general, más esclarecidos que los nuestros es porque están forzados a instruirse. Comparando las ventajas que la forma de nuestro gobierno puede tener respecto al suyo, resulta a su favor una ventaja muy considerable sobre nosotros, ventaja que conservarán hasta que el lujo haya enteramente corrompido los principios de su gobierno, los haya sin darse cuenta doblegado bajo el yugo de la servidumbre y les haya enseñado a preferir las riquezas a los talentos. Hasta hoy en Londres es un mérito instruirse; en París es una ridiculez. Esto basta para justificar la respuesta de un extranjero a quien el duque de Orleans, regente, interrogaba acerca de las diferencias de carácter y de genio entre las naciones | de Europa: «La única manera, le dijo el extranjero, de responder a vuestra alteza real, es repetirle las primeras preguntas que se plantean, en general, en los diversos pueblos, acerca de un hombre que se presenta en la alta sociedad. En *España*, añadió, se pregunta: ¿es noble de rancio abolengo? En *Alemania*: ¿puede entrar en los capítulos? En *Francia*: ¿pertenece a la corte? En *Holanda*: ¿cuánto oro tiene? En *Inglaterra*: ¿qué clase de hombres es? ⁹⁷.

El mismo interés general que preside en los Estados republicanos y en los de constitución mixta la distribución de la estima, en los imperios sometidos al despotismo es el distribuidor único de esta misma estima. Si en estos gobiernos | se hace caso del espíritu y si se tiene más consideración, como en Ispahán ⁹⁸ y en Constantinopla, por el eunuco, el guardián del palacio del sultán o el bajá, que por el hombre de mérito, es debido a que en estos países no se tiene interés alguno en estimar a los grandes hombres. No es que estos grandes hombres no sean útiles y deseables; pero como ninguno de los individuos particulares cuyo conjunto forma el público tiene interés en llegar a serlo se comprende que cada uno de ellos estimará poco lo que no querría ser.

¿Quién podría, en estos imperios, inducir a un particular

⁹⁷ La pregunta en España, «Est-ce un grand de la première classe?» debe entenderse en el sentido de si pertenece a la nobleza tradicional, de cuna. En la pregunta propia de Inglaterra, «Quel homme est-ce?», nos parece que el sentido es el de si es o no un «gentleman», es decir, un concepto que, sin excluir lo económico, habla más de la posición social, del carácter, del estilo, del «espíritu». En Alemania, la pregunta es sobre si se tiene acceso a los «capítulos» eran una especie de «junta de notables». Tienen su origen en el Imperio de Carlomagno, pasando después al Sacro-Imperio. A los «capítulos» tenían acceso sólo los más altos miembros de la nobleza. En ellos se tomaban todas las decisiones político-jurídicas importantes.

⁹⁸ Ispahán o Isfahán, ciudad de Irán.

a aguantar la fatiga del estudio y de la meditación necesaria para perfeccionar sus talentos? Los grandes talentos son siempre sospechosos para los gobiernos injustos: los talentos no procuran ni dignidades ni riquezas. Ahora bien, las riquezas y las dignidades son, sin embargo, los únicos | bienes 55
visibles para todos los ojos, los únicos que tienen reputación de verdaderos bienes y son universalmente deseados. En vano se dirá que a veces son fastidiosos para sus poseedores; a lo sumo son decoraciones, alguna vez desagradables a los ojos del actor, pero que, sin embargo, parecerán siempre admirables desde el punto de vista del que los contempla, el espectador. Para obtenerlos se hacen los mayores esfuerzos. Por eso los hombres ilustres no proliferan más que en los países donde los grandes talentos se pagan con honores y riquezas; por eso los países despóticos son, por la razón opuesta, siempre estériles en grandes hombres. Tras lo cual observaría que si el oro tiene actualmente un precio tan grande a los ojos de todas las naciones se debe a que en gobiernos infinitamente más sabios y más esclarecidos la posesión | del oro es casi siempre considerada como el primer 56
mérito. ¡Cuánta gente rica, enorgullecida por los homenajes universales, se cree superior al hombre de talento (83), se | felicita con tono soberbiamente modesto por haber 57
preferido lo útil a lo agradable y por haber hecho uso, a falta de espíritu, de sentido común, el cual, según el significado que enlazan a esta palabra, es el verdadero, bueno y supremo espíritu! Esta gente está obligada a tomar a los filósofos por especuladores visionarios, a sus escritos por obras totalmente frívolas y a la ignorancia por mérito.

Las riquezas y las dignidades son generalmente demasiado deseadas para que sean honrados los talentos en los pueblos donde las pretensiones al mérito son exclusivamente aspiraciones a la fortuna. Ahora bien, para hacer fortuna, ¿en qué país no está constreñido el hombre de espíritu a perder en la antecámara de un protector el tiempo que, para sobresalir en cualquier arte | , debería emplear en estudios pertinaces y 58
continuos? Para obtener el favor de los grandes, ¿a qué adulaciones, a qué bajezas no se verá obligado a doblegarse? Si nace en Turquía, tendrá que exponerse a los desprecios de un muftí ⁹⁹ o de un sultán; en Francia, a los favores ultrajan-

⁹⁹ El «mufti» es un jurista musulmán con autoridad para decidir sobre cuestiones jurídico-religiosas.

tes de un noble (84) o de un alto dignatario que, despreciando en él un género de espíritu demasiado diferente del suyo, lo considerará como un hombre inútil al Estado, incapaz de asuntos serios y, a lo sumo, un niño bonito ocupado en ingeniosas bagatelas. Por otra parte, secretamente celoso de la reputación de la gente de mérito (85) y sensible a su crítica, | el alto dignatario los recibe en su casa menos por gusto que por fasto, únicamente para mostrar que hay de todo en ella. Ahora bien, ¿cómo imaginar que un hombre animado por tal pasión de gloria que lo arranca a los encantos del placer se degrade hasta este | punto? Quienquiera que haya nacido para ilustrar a su siglo está siempre en guardia contra los grandes y al menos no se vincula más que con aquéllos cuyo espíritu y carácter, hechos para estimar los talentos y aburrirse con la mayoría de la sociedad, buscan y encuentran en ellas al hombre de espíritu con el mismo placer con el que se encontrarían en China dos franceses, que se harían amigos a primera vista.

El carácter apropiado para formar hombres ilustres los expone necesariamente al odio o al menos a la indiferencia de los grandes y de los altos dignatarios, sobre todo en pueblos como los orientales que, embrutecidos por la forma de su gobierno y de su religión, se pudren en una vergonzosa ignorancia y ocupan, si se me permite la expresión, un lugar intermedio entre el hombre y la bestia.

61 | Después de haber probado que la falta de estima por el mérito está, en Oriente, fundada sobre el poco interés que los pueblos tienen en estimar los talentos, y a fin de que se comprenda mejor la potencia de este interés, apliquemos este principio a objetos que nos sean más familiares. Examínese por qué el interés público, modificado según la forma de nuestro gobierno, genera en nosotros, por ejemplo, tanto hastío por el género de la disertación; por qué su tono nos parece insoportable y se comprobará que la disertación es pesada y fastidiosa porque los ciudadanos, al tener por la forma de nuestro gobierno menos necesidad de instrucción que de entretenimiento, no desean en general más que el tipo de espíritu que los haga agradables en una cena; porque deben, en consecuencia, hacer poco caso del espíritu de razonamiento y | parecerse todos más o menos a aquel cortesano quien, menos aburrido que molesto por los argumentos que un

hombre aducía como prueba de su opinión, exclamó vivamente: «¡Ah!, señor, no soporto que se me demuestre nada».

Todo debe ceder en nosotros al interés de la pereza. Si en la conversación no se emplean más que frases descosidas e hiperbólicas; si la exageración ha llegado a ser la elocuencia particular de nuestro siglo y de nuestra nación; si no se presta atención a la exactitud y la precisión de las ideas y de las expresiones, es porque no estamos nada interesados en estimarlas. A causa de esta misma pereza consideramos el gusto como un don de la naturaleza, como un instinto superior a todo conocimiento razonado y, | en fin, como un 63
sentimiento vivo y fugaz de lo bueno y lo malo; sentimiento que nos dispensa de todo examen y reduce todas las reglas de la crítica a dos únicas palabras: *delicioso* u *odioso*. A esta misma pereza debemos también algunas de las ventajas que poseemos sobre las demás naciones. La poca costumbre que tenemos de prestar atención que pronto nos hace totalmente incapaces de ello, nos lleva a exigir de las obras una claridad que compense nuestra incapacidad de fijar la atención. Como niños que necesitan andadores para caminar, exigimos siempre orden para estar apoyados en nuestras lecturas. Un autor debe, pues, cargarse con todas las penas imaginables para ahorrarlas a sus lectores; debe a menudo repetir, como Alejandro: «¡Oh atenienses, cuánto me cuesta ser loado por vosotros!» Ahora bien, la | necesidad de ser claros para ser 64
leídos nos hace, a este respecto, superiores a los escritores ingleses: si éstos hacen poco caso de la claridad, es porque sus lectores son menos sensibles a ello y porque espíritus más ejercitados en la fatiga de la atención pueden compensar más fácilmente a este defecto. Y esto, en una ciencia como la metafísica, debe darnos algunas ventajas sobre nuestros vecinos. Si siempre se ha aplicado a esta ciencia el proverbio: *no hay ninguna maravilla sin velo*, y si son estas tinieblas las que la han hecho respetar durante mucho tiempo, ahora nuestra pereza ya no emprende el esfuerzo de penetrarlas, su oscuridad la hace despreciable, queremos que se la despoje del lenguaje ininteligible con que está todavía revestida, que se la libre de las nubes misteriosas que la rodean. Ahora bien, este deseo que no se debe más | que a la pereza es el único 65
medio de convertir la metafísica en una ciencia de las cosas, pues hasta ahora sólo ha sido una ciencia de palabras. Mas, para satisfacer el gusto del público sobre este punto, es

necesario, como lo nota el ilustre historiógrafo de la Academia de Berlín, «que los espíritus, rompiendo las trabas de un respeto demasiado supersticioso, conozcan los límites que deben eternamente separar la razón de la religión, y que los examinadores, locamente rebeldes contra toda obra de razonamiento, no condenen más a la nación a la frivolidad».

66 Pienso que lo que he dicho basta para hacernos descubrir al mismo tiempo la causa de nuestro amor por las historietas y las novelas, de nuestra habilidad en este género, de nuestra superioridad en el arte frívolo, si bien en rigor | bastante difícil, de decir naderías y, en fin, de nuestra preferencia por el espíritu de recreo ¹⁰⁰ a cualquier otro género de espíritu; preferencia que nos acostumbra a considerar al hombre de espíritu como divertido, a envilecerlo confundiéndolo con el pantomimo; preferencia, en fin, que nos hace el pueblo más galante, más amable, pero también más frívolo de toda Europa.

67 Con tales costumbres, así debemos ser. La ruta de la ambición está, por la forma de nuestro gobierno, cerrada a la mayor parte de los ciudadanos; no les queda más que la del placer. Entre los placeres, el del amor es el más vivo y, para gozar de él, hay que hacerse agradable a las mujeres. En cuanto la necesidad de amar se hace sentir, la de gustar ha de encenderse en nuestra alma. Desafortunadamente pasa con los amantes lo mismo que con estos insectos alados | que toman el color de la hierba en la que se posan: sólo haciéndose semejante al objeto amado un amante logra gustarle. Ahora bien, si las mujeres deben adquirir, por la educación que se les da, más frivolidad y encantos que fuerza y rigor en las ideas, nuestros espíritus, modelándose para ajustarse a los suyos, deben apeteecer los mismos vicios.

68 Hay sólo dos medios de protegerse contra ello. El primero consiste en perfeccionar la educación de las mujeres, dar más elevación a su alma, más extensión a su espíritu. Nadie duda que se la elevaría a las más grandes cosas si se tuviera el amor por preceptor y que la mano de la belleza arrojaría en nuestra alma los gérmenes del espíritu y de la virtud. El segundo medio (y no es ciertamente el que aconsejaría) | sería desembarazar a las mujeres de un resto de pudor, cuyo sacrificio les da el derecho de exigir el culto y la

¹⁰⁰ En el original, «esprit d'agrément».

adoración perpetua de sus amantes. Entonces los favores de las mujeres, al ser más comunes parecerían menos valiosos; por lo tanto, los hombres más independientes y más sabios no perderían al lado de ellas más que las horas consagradas a los placeres del amor y podrían extender y fortalecer su espíritu por el estudio y la meditación. En todos los pueblos y en todos los países dedicados a la idolatría de las mujeres, hay que hacer de ellas romanas o sultanas ¹⁰¹; el término medio entre estas dos partes es lo más peligroso.

Lo que he dicho más arriba prueba que es a la diversidad de los gobiernos y, por consiguiente, de los intereses de los pueblos, a la que debe atribuirse la sorprendente variedad de sus caracteres, de su | genio y su gusto. Si en algún caso se cree percibir un punto común de la estima general; si, por ejemplo, la ciencia militar es en casi todos los pueblos considerada como la primera, se debe a que el experto militar es en casi todos los países el hombre más útil al menos hasta el establecimiento de una paz universal e inalterable. Una vez confirmada esta paz, se preferirían indiscutiblemente los hombres célebres al mejor capitán del mundo: de donde concluyo que el interés general es, en cada nación, el único distribuidor de su estima. 69

A esta misma causa, como lo probaré a continuación, debe atribuirse el desprecio injusto o legítimo, pero siempre recíproco, que las | naciones tienen por sus diferentes costumbres, usos y caracteres. 70

CAPÍTULO XXI

El mutuo desprecio de las naciones se debe al interés de su vanidad

Ocurre con las naciones lo mismo que con los individuos particulares: si cada uno de nosotros se cree infalible, considera el disentimiento como una ofensa y no puede estimar en otro más que su propio espíritu, del mismo modo cada

¹⁰¹ «Des Romaines ou des Sultanes». Helvétius pone a la mujer romana como símbolo de la elevación de espíritu y a la mujer árabe, en el harén, como expresión de la simple satisfacción sexual.

nación no estima en las demás sino las ideas análogas a las suyas y toda opinión contraria constituye en ellas un germen de desprecio.

71 Echese un vistazo rápido al mundo entero. Aquí el inglés nos toma por cabezas frívolas, | mientras nosotros lo tomamos por cabeza loca. Ahí el árabe, persuadido de la infalibilidad de su califa, se ríe de la necia credulidad del tártaro quien cree en el gran Lama inmortal. En el Africa, el negro, siempre en adoración ante una raíz, una pata de cangrejo o el cuerno de un animal, no ve en la tierra más que una inmensa masa de divinidades y se ríe de la escasez de dioses en la que estamos; mientras que el musulmán, poco instruido, nos acusa de reconocer tres dioses. Más allá, habitantes de la montaña de Bata están persuadidos de que todo aquel que coma antes de su muerte un cuco asado es un santo; se ríen, por consiguiente, del indio: ¡qué ridículo, dicen, es acercar una vaca al lecho de un moribundo e
72 imaginar que si la vaca, al tirarle | de la cola, llega a orinar encima de él algunas gotas, el enfermo es un santo! ¡Qué absurdo, por parte de los brahmanes, exigir de sus nuevos conversos que, durante seis meses, se contenten con el excremento de vaca (86) como alimento!

El desprecio mutuo de las naciones está fundado siempre sobre semejante diferencia de usos y costumbres. Por este
73 motivo (87) | el habitante de Antioquía despreciaba antaño la simplicidad de costumbres y la frugalidad del emperador Juliano ¹⁰², las cuales le hacían merecer la admiración de los galos. La diferencia de religión y, por consiguiente, de opinión, determinaba al mismo tiempo a cristianos más diligentes que justos a ensombrecer, con las más infames calumnias, la memoria de un príncipe que, disminuyendo los impuestos, restableciendo la disciplina militar y reanimando la virtud agonizante de los romanos, ha merecido tan justamente ser considerado con el rango de los más grandes emperadores (88).

74 | Mírese por todas partes, todo está lleno de injusticias. Cada nación, convencida de que sólo ella posee la sabiduría, toma a todas las demás por locas y se parece bastante al

¹⁰² El emperador Juliano (331-363) fue autor de *Los Césares*, *El Misopogón* y algunos versos ligeros. Pagano tolerante y filósofo ecléctico emprendió una obra de renovación pagana que no trascendió su reinado.

marilanés (89) que, persuadido de que su lengua era la única del universo, concluyó que los demás hombres no saben hablar.

Si bajara del cielo un sabio que, en su conducta, no consultara más que las luces de la razón, este sabio pasaría universalmente por loco. Sería, dice Sócrates, frente a los demás hombres, como un médico al que acusasen los pasteleros ante un tribunal de niños, de haber prohibido las pastas y las tartas y que seguramente | parecería culpable el cocinero jefe. En vano apoyaría sus opiniones sobre las más sólidas demostraciones; todas las naciones se comportarían con él como aquel pueblo de jorobados por donde, según dicen los fabuladores indios, pasó un dios bello, joven y bien hecho; este dios, añaden, al entrar en la capital se vio rodeado por una multitud de habitantes; su figura les parecía extraordinaria, las risas y las pullas manifestaban su sorpresa. Se habrían extremado los ultrajes si, para salvarlo de este peligro, uno de los habitantes, quien sin duda había visto otros hombres aparte de jorobados, no hubiese de repente exclamado: «¡Eh!, amigos, ¿qué vamos a hacer? No insultemos a este desgraciado contrahecho: si el cielo nos ha dado a todos el don de la belleza, si ha adornado nuestra espalda con una montaña de carne, llenos de reconocimiento | por los inmortales vayamos al templo a dar las gracias a los dioses...» Esta fábula es la historia de la vanidad humana. Todo pueblo admira sus defectos y desprecia las cualidades contrarias: para tener éxito en un país, cuando se viaja, hay que tener la joroba de esa nación.

En cada país existen pocos abogados que defiendan la causa de las naciones vecinas, pocos hombres que reconozcan en sí la ridiculez de la que acusan al extranjero y que tomen ejemplo de no sé qué tártaro que a este respecto hizo ruborizar al propio gran Lama por su injusticia.

Este tártaro había recorrido el norte, visitado los países de los lapones y hasta comprado viento a sus brujos (90). | De vuelta a su país, cuenta sus aventuras. El gran Lama quiere escucharlas y se destornilla de risa por su relato. «¡De cuánta locura, dice, es capaz el espíritu humano!, ¡de cuántas costumbres raras!, ¡qué credulidad la de los lapones!, ¿acaso son hombres?» «Y tanto que sí, respondió el tártaro. Escucha algo todavía más extraño. Estos lapones tan ridículos con sus brujos no se ríen menos de nuestra credulidad que tú de

75

76

77

la suya». «Impío, responde el gran Lama, ¿te atreves a pronunciar esta blasfemia y comparar mi religión con la suya?» «Padre eterno, prosiguió el tártaro, antes de que la imposición sagrada de tu mano sobre mi cabeza me haya lavado de mi pecado, te mostraré que por divertirme no debes inducir

78 | a tus súbditos a hacer un uso profano de su razón. Si el ojo severo del examen y de la duda se dirigiese sobre todos los objetos de la creencia humana, ¿quién sabe si tu culto estaría protegido de las pullas de la incredulidad! Tal vez tu santa orina y tus santos excrementos (91), que tú distribuyes como regalos a los príncipes de la tierra, les parecerían menos valiosos; tal vez no les encontrarían el mismo sabor, no espolvorearían con ellos sus guisos y no los volverían a mezclar con sus salsas. La impiedad niega ya en China las nueve encarnaciones de Visnú ¹⁰³. Tú, cuya mirada abarca el pasado, el presente y el futuro, nos lo has repetido a menudo; | al talismán de una creencia ciega debes tu inmortalidad y tu poder sobre la tierra. Sin la sumisión entera a tus dogmas, obligado a abandonar esta estancia de tinieblas, remontarías al cielo, tu patria. Sabes que los lamas, sometidos a tu poder, deben un día elevarte altares en todas las partes del mundo: ¿quién puede asegurarte que ejecuten este proyecto, sin la ayuda de la credulidad humana y que sin esta credulidad, el examen, siempre impío, no tome a los lamas por brujos lapones que venden vientos a los necios que los compran? Excusa, pues, ¡oh Fo ¹⁰⁴ viviente!, los discursos que me dicta el interés de tu culto; y que el tártaro aprenda de ti a respetar la ignorancia y la credulidad, de las que el cielo, siempre impenetrable en sus designios, parece servirse para someter la tierra a tu personal.»

80 Pocos hombres logran que su nación comprenda, como en este ejemplo, | que se pone en ridículo a los ojos de la razón cuando, bajo un nombre extranjero, se ríe de su propia locura; pero todavía hay menos naciones que sepan aprovechar semejantes advertencias. Todas están escrupulosamente apegadas al interés de su vanidad que jamás se dará en ningún país el nombre de sabios más que a aquellos que, como decía Fontenelle, *están locos de locura común*. Por rara que sea una fábula siempre hay alguna nación que cree en

¹⁰³ Visnú o Vistnú es el segundo término de la trinidad brahmánica, o Trimurti, conservador del mundo.

¹⁰⁴ «Fo» es la denominación de Buda en China.

ella; y quienquiera que dude de la misma es tratado como loco por esta nación. En el reino de Juida, donde se adora a la serpiente, ¿qué hombre se atrevería a negar el cuento que los morabitos cuentan de un cerdo que, según dicen, insultó a la divinidad de la serpiente (92) | y se la comió? Un santo morabito, añaden, se dio cuenta y se quejó de ello al rey. En el acto hubo una condena a muerte contra todos los cerdos y se llevó a cabo la ejecución. La raza habría sido aniquilada si el pueblo no hubiese hecho ver al rey que por un culpable no era justo castigar a tantos inocentes. Estas observaciones colmaron la cólera del príncipe, se apaciguó el gran morabito, cesó la masacre y los cerdos recibieron orden de ser en adelante más respetuosos con la divinidad. ¡He aquí, exclamaron los morabitos, cómo la serpiente sabe encender la cólera de los reyes para vengarse de los impíos; que el universo reconozca su divinidad, a su templo, a su sacerdote, a la orden de Morabito ¹⁰⁵, destinada a servirle, en fin, a las vírgenes consagradas a su culto! Si, retirado al fondo de su santuario, el dios serpiente, | invisible incluso a los ojos del rey, no recibe sus demandas y no da sus respuestas más que por medio de los sacerdotes, los mortales no deben dirigir a estos misterios una mirada profana: su deber es creerlos, prosternarse y adorar.

81

82

En Asia, por el contrario, cuando los persas, todos manchados (93) por la sangre de las serpientes inmoladas al Dios del bien, corrían al templo de los Magos para jactarse de este acto de piedad ¿puede imaginarse que un hombre que los hubiera detenido para probarles la ridiculez de su opinión habría sido bien recibido? Cuanto más loca es una opinión más honrado y peligroso es demostrar su locura.

Por eso, Fontenelle ha repetido siempre que *si tuviera todas las verdades en su mano, se abstendría de abrirla para mostrarlas a los hombres*. En efecto, si el descubrimiento de una sola verdad en Europa ha llevado a Galileo a arrastrarse en las cárceles de la Inquisición, ¿a qué suplicio no se condenaría a aquel que las revelara todas? (94).

83

Entre los lectores razonables que se ríen, en este instante, de la necedad del espíritu humano y que se indignan del tratamiento infligido a Galileo, tal vez no haya ninguno

¹⁰⁵ Los morabitos son religiosos ermitaños musulmanes.

84 que, en el siglo de este filósofo, no hubiese solicitado su muerte. Habrían tenido opiniones | diferentes. ¡Y en qué crueldades no nos precipita la bárbara y fanática adhesión a nuestras opiniones! ¡Cuántos males esta adhesión ha sembrado sobre la tierra! Adhesión de la que, sin embargo, sería igualmente justo, útil y fácil deshacerse.

Para aprender a dudar de las opiniones propias, basta con examinar las fuerzas del espíritu, considerar el cuadro de las necesidades humanas, recordar que fue seiscientos años después del establecimiento de las universidades cuando surgió por fin un hombre extraordinario (Descartes) ¹⁰⁶ que su siglo persiguió y puso luego en el rango de los semidioses por haber enseñado a los hombres a no admitir por verdaderos más que aquellos principios de los cuales tuviesen ideas
85 claras, verdad que poca gente | entiende en toda su extensión, pues para la mayor parte de los hombres, los principios no contienen consecuencias.

Sea cual sea la vanidad de los hombres, es seguro que si se acordaran a menudo de semejantes hechos, si, como Fontenelle, se dijeran a menudo a sí mismos: *Nadie escapa al error, ¿acaso seré el único hombre infalible?, ¿no será que justamente en las cosas que sostengo con más fanatismo es donde me equivoco?*; si los hombres tuvieran esta idea habitualmente presente en su espíritu, estarían más en guardia contra su vanidad, más atentos a las objeciones de sus adversarios, en mejores condiciones para percibir la verdad; serían más apacibles, más tolerantes y, sin duda, tendrían una opinión menos elevada de su sabiduría. Sócrates repetía a menudo: *Todo lo que | sé es que no sé nada*. Se sabe todo en nuestro siglo, exceptuando lo que Sócrates sabía. Los hombres no se dan cuenta a menudo de sus errores, sólo porque son ignorantes y porque, en general, su locura más incurable es la de creerse sabios.

86 Esta locura, común a todas las naciones y producida en parte por su vanidad, les lleva no solamente a despreciar las costumbres y los usos diferentes de los suyos, sino también a considerar como un don de la naturaleza la superioridad que no deben más que a la constitución de su Estado.

¹⁰⁶ Galileo, Fontenelle, Descartes, son los tres grandes hombres de espíritu admirados por Helvétius de entre los modernos. El cartesianismo de Helvétius ha sido estudiado por G. Besse en *Un Maître du rationalisme français au XVIII^e siècle*, París, 1959.

Por qué las naciones ponen en el rango de los dones de la naturaleza las cualidades que no deben más que a la forma de su gobierno

La vanidad es otra vez la fuente de este error. ¿Y qué nación puede triunfar de semejante error? Supongamos, para dar un ejemplo, que un francés, acostumbrado a hablar bastante libremente, a encontrar aquí y allá algunos hombres verdaderamente ciudadanos, deje París y desembarque en Constantinopla. ¿Qué idea se formará de los países sometidos al despotismo, cuando considere el envilecimiento en el que se encuentra en ellos la humanidad, perciba por todas partes la huella de la esclavitud, | vea a la tiranía infestando 88 con su aliento los gérmenes de todos los talentos y todas las virtudes, llevando al embrutecimiento, al temor servil y el despoblamiento desde el Cáucaso hasta Egipto; cuando, por fin, aprenda que el sultán, tranquilamente encerrado en su harén, mientras el persa vence sus tropas y hace estragos en sus provincias, bebe su sorbete indiferente a las calamidades públicas, acaricia sus mujeres, hace degollar a sus bajás y se aburre? Sorprendido por la cobardía y la servidumbre de estos pueblos, al tiempo que animado por un sentimiento de orgullo y de indignación, ¿qué francés no se creará de una naturaleza superior al turco? ¿Hay muchos que comprendan que el desprecio por una nación es siempre un desprecio injusto, que es de la forma más o menos feliz de los gobiernos de lo que depende la superioridad de un pueblo | sobre 89 otro y que, en fin, este turco puede darle la misma respuesta que un persa le dio a un soldado lacedemonio que le reprochaba la cobardía de su nación? «¿Por qué me insultas?, le decía. Sabe que no hay nación allí donde se reconoce a un amo absoluto. Un rey es el alma universal de un Estado despótico; es su coraje o su debilidad lo que hace languidecer o vivificar este imperio. Vencedores bajo Ciro ¹⁰⁷, si somos vencidos bajo Jerjes, es porque Ciro fundó el trono en el que Jerjes se ha sentado al nacer; es porque Ciro tuvo al

¹⁰⁷ Ciro (529 a. C.) fue el fundador del imperio persa. Conquistó Media, Lidia, Asia Menor y Babilonia. Jerjes, hijo de Darío I, fue rey de Persia de 485 a 465 a. C. Dirigió la expedición contra Grecia (480), que después de forzar las Termópilas fue derrotada en Salamina y Plarea.

nacer iguales; es porque Jerjes estuvo siempre rodeado de esclavos; y porque los más viles, tú lo sabes, habitan el palacio de los reyes. Es la hez de la nación lo que ves en los primeros puestos; es la espuma de los mares que se ha
90 elevado a su superficie. Reconoce | la injusticia de tu desprecio y, si dudas de ello, danos las leyes de Esparta y toma tú a Jerjes como amo; tú serás el cobarde y yo el héroe.»

Recordemos el momento en que el grito de guerra había despertado todas las naciones de Europa, donde su trueno se hacía oír del norte al sur de Francia (95). Supongamos que en este momento un republicano, todavía enardecido del espíritu ciudadano, llega a París y se presenta en la alta sociedad. ¡Qué sorpresa le causaría verla tratar con indiferencia los asuntos públicos y no ocuparse animadamente más que de una moda, una historia galante o un perrito!

Sorprendido, a este respecto, por la diferencia entre
91 nuestra nación y la | suya, casi no hay inglés que no crea ser de una naturaleza superior, que no tome a los franceses por cabezas frívolas y a Francia por un reino de fruslería. Sería fácil para él, en verdad, darse cuenta de que no es solamente a la forma de su gobierno a la que sus compatriotas deben este espíritu de patriotas y de elevación desconocido en cualquier otro país que no sea libre, sino que lo deben también a la situación geográfica de Inglaterra ¹⁰⁸.

En efecto, para entender que esta libertad, de la que los ingleses se sienten tan orgullosos y que contiene realmente el germen de tantas virtudes, es menos el precio de su coraje que un don del azar, consideremos el número infinito de facciones que antaño han desgarrado Inglaterra; nos convenceremos así de que si los mares, abrazando este imperio,
92 | no lo hubieran hecho inaccesible a los pueblos vecinos, estos pueblos, aprovechando las divisiones de los ingleses o bien

¹⁰⁸ Helvétius resalta varias veces cómo la «position physique de l'Angleterre» (que hemos traducido por «situación geográfica») influye en el carácter y espíritu de los ingleses. En realidad comparte la tesis de la determinación geográfica, y especialmente climatológica, que Montesquieu trazara en su *L'esprit des lois*. Aquí queda oscurecida porque, por un lado, la obsesión de Helvétius es mostrar la determinación del modelo político de un país en sus usos y costumbres, y, por otro, él tiene una forma original de interpretar la determinación geográfica: no lo hace en enfoque *naturalista*, por sus efectos en la estructura psico-biológica del hombre, sino en enfoque *sociologista*, es decir, por los efectos del medio físico en la organización social, especialmente forzándola al militarismo o protegiéndola de los vecinos. Esta es la determinación más importante, ya que opone Estado guerrero a Estado comercial-industrial y liga a estos dos modelos sendos repertorios de *pasiones* adecuadas a los mismos, y de ella dependen los usos y costumbres, el gusto y el carácter, porque, en realidad, dichos cuadros de pasiones constituyen, en sus diferencias, los distintos «géneros de espíritu».

los hubieran subyugado, o bien hubiesen, al menos, suministrado a sus reyes los medios de esclavizarlos; por tanto, su libertad no es el fruto de su sabiduría. Si, como lo pretenden, tuvieran libertad sólo gracias a una firmeza y una prudencia particulares a su nación, después del horrible crimen cometido a la persona de Carlos I, ¿no hubiesen aprovechado este crimen ventajosamente? ¹⁰⁹. ¿Hubiesen soportado que mediante servicios y procesiones públicas se elevara al rango de mártir a un príncipe tal que interesaba, según dicen algunos de ellos, que fuera considerado como una víctima inmolada al bien general y cuyo suplicio, necesario al mundo, debía espantar para siempre a quienquiera | que aspire a someter pueblos a una autoridad arbitraria y tiránica? Todo inglés sensato convendrá, pues, en que es a la situación geográfica de su país a la que debe su libertad; que la forma de su gobierno no podría subsistir en tierra firme tal como es sin ser infinitamente perfeccionada; y que el único y legítimo motivo de su orgullo se reduce a la felicidad de haber nacido insular y no habitante del continente.

93

Un hombre particular, sin duda lo reconocería, pero jamás un pueblo. Jamás un pueblo impondría a su vanidad las trabas de la razón: más equidad en sus juicios supondría una moderación de espíritu demasiado escasa en los individuos particulares como para encontrarla alguna vez en una nación.

Cada pueblo elevará al rango de los dones de la naturaleza | las virtudes que ha obtenido de la forma de su gobierno. El interés de su vanidad se lo aconsejará: ¿y quién se resiste al consejo del interés?

94

La conclusión general de lo que he dicho del espíritu, considerado en relación con los diversos países, se resume en que el interés es lo único que distribuye la estima o el desprecio que las naciones tienen por sus costumbres, sus usos y sus diferentes géneros de espíritu.

La única objeción que puede oponerse a esta conclusión es la siguiente: si el interés, se dirá, fuera lo único que distribuye la estima entre los diferentes géneros de ciencia y de espíritu, ¿por qué la moral, útil a todas las naciones, no es

¹⁰⁹ Carlos I, Rey de Inglaterra (1600-1649). Hijo de Jacobo I, sucedió a su padre en 1625. El dominio que sobre él ejercían sus ministros Buckingham y Strafford provocó una violenta protesta del Parlamento, que ejecutó al segundo de ellos. A raíz de este suceso estalló la guerra civil entre parlamentarios y realistas. Carlos I fue ejecutado por los republicanos de Cromwell en Whitehall.

la más honrada? ¿Por qué el nombre de los Descartes, los
95 Newton, son más célebres que los de Nicole, los de La Bruyère
y de todos los moralistas que | en sus obras han demostrado
tanto espíritu? ¹¹⁰. Es, responderé, porque los grandes físicos
han sido útiles algunas veces al mundo entero por sus descu-
brimientos, mientras que la mayor parte de los moralistas no
ha prestado ninguna ayuda hasta ahora a la humanidad. ¿Para
qué sirve repetir sin cesar que es bello morir por la patria?
Un apotegma no hace un héroe. Para merecer estima, los
moralistas debían haber empleado en la búsqueda de los
medios apropiados para formar hombres valientes y virtuosos
el tiempo y el espíritu que perdieron en componer máximas
sobre la virtud. Cuando Omar escribía a los sirios: *Envío*
contra vosotros hombres tan ávidos de muerte como vosotros de
placeres, los sarracenos, engañados por el prestigio de la
ambición y la credulidad, no veían el cielo, sino como pre-
96 mío | por el valor y la victoria y el infierno como castigo por
la cobardía y la derrota. Estaban animados por el más vio-
lento fanatismo, y son las pasiones y no las máximas de la
moral las que forman a los hombres valientes. Los moralistas
deberían comprenderlo y saber que, al igual que un escultor
hace de un tronco de árbol un dios o un banco, el legislador
forma, según quiere, héroes, genios y gente virtuosa. Pongo
por testigo a los moscovitas transformados en hombres por
Pedro el Grande ¹¹¹.

En vano los pueblos locamente enamorados de su legisla-
ción buscan en la no ejecución de sus leyes la causa de sus
desgracias. La no ejecución de las leyes, dice el sultán Mah-
mud, es siempre la prueba de la ignorancia del legislador: la
97 recompensa, el castigo, la gloria y la infamia, sometidas | a
sus voluntades, con cuatro especies de divinidades con las
cuales puede siempre favorecer el bien público y crear hom-
bres ilustres en todos los géneros.

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

¹¹⁰ Jean de la Bruyère (1645-1696), moralista, autor influyente del siglo XVII. En los *Caracteres de Teofrasto*, describe con precisión y fuerza la sociedad francesa en una época en que se transformaba radicalmente.

Nicole. Ver nota 95 del segundo Discurso.

¹¹¹ Pedro el Grande (1672-1725) de Rusia. Llegó a Zar en 1682. Europeizó el país, reformó el ejército y las leyes y creó una flota.

interés personal y 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. Ahora bien, ¿quién duda de que, en este caso, esta ciencia no sería infinitamente honrada y que los escritores sobresalientes en este género no | serían puestos, al menos por la equitativa y agradecida pos- 98

teridad, en el rango de los Solón, Licurgo y Confucio? ¹¹². Pero, se replicará, la imperfección de la moral y la lentitud de sus progresos no pueden ser más que un efecto de la desproporción entre la estima otorgada a los moralistas y los esfuerzos del espíritu necesarios para perfeccionar esta ciencia. ¿Acaso el interés general, se añadirá, no preside a la distribución de la estima pública?

Para responder a esta objeción, es necesario buscar en los obstáculos insalvables que se han opuesto al avance de la moral las causas de la indiferencia con la cual ha sido considerada hasta ahora una ciencia cuyos progresos anuncian siempre los de la legislación | y que, por consiguiente, todos 99 los pueblos tienen interés en perfeccionar.

CAPÍTULO XXIII

De las causas que han retrasado hasta ahora los progresos de la moral

Si la poesía, la geometría, la astronomía y, en general, todas las ciencias tienden más o menos rápidamente a su perfección, mientras la moral parece apenas salir de la cuna,

¹¹²Solón (640-599 a. C.) fue legislador de Atenas y uno de los siete sabios de Grecia. Introdujo importantes reformas sociales y económicas y transformó la constitución ateniense en sentido democrático.

Licurgo fue un famoso legislador espartano del siglo IX a. C., a quien se atribuye la constitución política de Esparta.

Confucio (551-478 a. C.) es el más grande filósofo y estadista de la China tradicional. Fue consejero de varios príncipes feudales, asumió altos cargos en el gobierno de China. El respeto extraordinario de que gozaba en vida, se convirtió más tarde en veneración llegando a ser adorado en templos propios. Su doctrina originariamente no era una religión, sino una moral, fundada en el amor, el respeto mutuo y la obediencia.

es porque los hombres, forzados a reunirse en sociedad, a dotarse de leyes y costumbres, se han visto obligados a darse un sistema de moral antes de que la observación les hubiera revelado sus verdaderos principios. Una vez hecho el sistema, se dejó de observar; por eso | no tenemos, por así decir, más que la moral de la infancia del mundo. ¿Y cómo perfeccionarla?

Para apresurar los progresos de una ciencia, no basta que esta ciencia sea útil al público; es necesario que cada uno de los ciudadanos que componen una nación encuentre alguna ventaja en perfeccionarla. Ahora bien, en las revoluciones que han experimentado todos los pueblos de la tierra, al no estar siempre conforme el interés público, es decir, el interés de la mayoría sobre la cual deben siempre estar apoyados los principios de una buena moral, con el interés del más poderoso, éste, indiferente a los progresos de las demás ciencias, ha debido oponerse eficazmente a los progresos de la moral.

En efecto, el ambicioso que fue el primero en elevarse por encima de sus conciudadanos, el tirano que los pisoteó bajo | sus pies, el fanático que todavía los tiene posternados, todas estas diversas plagas de la humanidad, todas estas diferentes especies de perversos, forzados por su interés particular a establecer leyes contrarias al bien general, han constatado que su potencia no tenía como fundamento más que la ignorancia y la imbecilidad humanas; por eso siempre han impuesto silencio a quienquiera que, al intentar revelar a las naciones los verdaderos principios de la moral, les habría revelado todas sus desgracias y todos sus derechos y los habría armado contra la injusticia.

Pero, se replicará, si bien en los primeros siglos del mundo, cuando los déspotas mantenían a las naciones esclavizadas bajo un cetro de hierro, les interesaba ocultar a los pueblos los principios de la moral, principios que, sublevándolos contra los tiranos, hubiesen convertido | la venganza en un deber para cada ciudadano, hoy, en cambio, cuando el cetro ya no es el precio del crimen, cuando ha sido puesto con un consentimiento unánime entre las manos de los príncipes y es conservado en ellas por el amor de los pueblos, cuando la gloria y la felicidad de una nación, representadas en el soberano, aumentan su grandeza y su felicidad: ¿qué enemigos de la humanidad, se dirá, se oponen todavía a los progresos de la moral?

Ya no son los reyes, sino otras dos especies de hombres poderosos. Los primeros son los fanáticos, y no los confundo en absoluto con los hombres verdaderamente piadosos. Estos son los sostenes de las máximas de la religión, aquéllos son sus destructores; unos son amigos (96) de la humanidad, | otros, apacibles por fuera y bárbaros por dentro, tienen la voz de Jacob y las manos de Esaú ¹¹³. Indiferentes a las acciones honradas, se juzgan virtuosos no según lo que hacen, sino sólo según lo que creen; la credulidad de los hombres es, según ellos, la única prueba de su probidad (97). Odian a muerte, decía la reina Cristina ¹¹⁴, a quienquiera que no les | crea y su interés les obliga a ello. Ambiciosos, hipócritas y discretos, piensan que para esclavizar a los pueblos deben cegarlos. Por ello, estos impíos acusan sin cesar de impiedad a todo hombre nacido para esclarecer a las naciones; toda verdad nueva les es sospechosa; parecen niños a quienes todo espanta en las tinieblas.

La segunda especie de hombres poderosos que se opone a los progresos de la moral es la de los semipolíticos. Entre éstos hay algunos que al tender naturalmente hacia lo verdadero no son enemigos de las verdades nuevas más que por ser perezosos y por querer sustraerse a la fatiga y la atención necesarias para examinarlas. Hay otros animados por motivos peligrosos y éstos son los más temibles; son hombres con | espíritu desprovisto de talentos y alma sin virtudes, a los cuales, para ser grandes canallas no les falta más que coraje. Incapaces de fines elevados y nuevos, creen que su consideración se debe al respeto imbécil o fingido que exhiben por todas las opiniones y los errores recibidos; furiosos contra todo hombre que quiera quebrantar su imperio, arman (98) contra él las pasiones y los prejuicios que desprecian y | no cesan de asustar a los espíritus débiles con la palabra *novedad*.

| Como si las verdades debieran desterrar a las virtudes de la tierra, como si todo | favoreciese tanto el vicio que no

¹¹³ Jacob es un patriarca del Antiguo Testamento que por un plato de lentejas compró a su hermano Esaú el derecho de primogenitura. Padre de doce hijos que fundaron las doce tribus de Israel.

¹¹⁴ La Reina Cristina de Suecia (1626-1689) ha pasado a la historia como amiga de la filosofía. Fue protectora de las artes y las letras y atrajo a su corte a numerosos sabios entre los que destaca Descartes. Se convirtió al catolicismo tras abdicar en su primo Carlos Gustavo, y fue acogida en el Vaticano. En su palacio, El Riario, en el Lungara, se reunían hombres de letras y músicos. La academia Arcadia que fundó para filósofos y literatos todavía existe en Roma. Escribió sus *Memorias*. Dejó importantes colecciones de libros y manuscritos a la biblioteca del Vaticano.

109 se pudiera ser virtuoso sin ser | imbécil, como si la moral
110 demostrará la necesidad y el estudio de | esta ciencia devi-
niese, por consiguiente, funesto para el mundo entero; quie-
ren que se mantenga a los pueblos arrodillados ante los
prejuicios recibidos, como delante de los cocodrilos sagrados
de Menfis. Si se hace algún descubrimiento en moral, será
sólo a nosotros, dicen, a quienes hay que revelarlo; sólo
nosotros, como los iniciados de Egipto, debemos ser sus
depositarios: que el resto de los humanos quede envuelto en
las tinieblas del prejuicio, pues el estado natural del hombre
es la ceguera.

Semejantes a estos médicos que, celosos del descubri-
miento del vomitivo, abusaron de la credulidad de algunos
prelados para excomulgar un remedio cuya ayuda es tan
rápida y saludable, de igual modo abusaron ellos de la credu-
lidad de algunos hombres honrados, pero cuya probidad es-
túpida y seducida podría, bajo un gobierno | menos sabio,
111 arrastrar al suplicio la probidad esclarecida de un Sócrates.

Tales son los medios que han empleado estas dos espe-
cies de hombres para imponer silencio a los espíritus esclare-
cidos. En vano uno confiaría en el apoyo público para resis-
tirles. Cuando un ciudadano está animado por la pasión de la
verdad y del bien general, sé que siempre emana de su obra
un perfume de virtud que lo rinde agradable al público y que
éste llega a ser su protector; pero como tras el escudo de la
gratitud y la estima públicas no se está protegido de las
persecuciones de estos fanáticos, entre la gente sabia hay
muy pocos lo suficientemente virtuosos para desafiar su fu-
ror.

112 He aquí qué obstáculos infranqueables se han opuesto |
hasta ahora a los progresos de la moral y por qué esta
ciencia, casi siempre inútil ha merecido en todo tiempo poca
estima, consecuentemente con mis principios.

Pero, ¿no es posible hacer entender a las naciones el
provecho que sacaría de una excelente moral y no se podrían
apresurar los progresos de esta ciencia honrando más a aque-
llos que la cultivan? En vista de la importancia de la materia,
trataré este tema, a riesgo de una digresión.

De los medios para perfeccionar la moral

Es suficiente a estos efectos, levantar los obstáculos que oponen a sus progresos las dos especies de hombres que he mencionado. El único medio para lograrlo es desenmascararlos, mostrar a los defensores de la ignorancia como los más crueles enemigos de la humanidad, enseñar a las naciones que los hombres son, en general, todavía más estúpidos que malvados, que curándolos de sus errores se los curaría de la mayor parte de sus vicios y que oponerse, a este respecto, a su curación, es cometer un crimen de lesa humanidad.

Todo hombre que observa en la historia | el cuadro de las miserias públicas, pronto percibe que es la ignorancia quien, más bárbara todavía que el interés, ha causado más calamidades sobre la tierra. Sorprendido por esta verdad, se está siempre tentado de exclamar: ¡Feliz es la nación en la que los ciudadanos no se permitan más que crímenes de interés! ¡Cuánto los multiplica la ignorancia! ¡Cuánta sangre ha hecho correr sobre los altares (99)! Sin embargo, el hombre está hecho | para ser virtuoso. En efecto, si es en la mayoría 115 donde reside esencialmente la fuerza y en la | práctica de 116 acciones útiles a la mayoría en lo que consiste la justicia, es evidente que la justicia está, por su naturaleza, siempre armada del poder necesario para reprimir el vicio y obligar a los hombres a ser virtuosos.

Si el crimen atrevido y poderoso encadena tan a menudo la justicia y la virtud y si oprime a las naciones, | no lo logra 117 más que con ayuda de la ignorancia; es ella quien, ocultando a cada nación sus verdaderos intereses, impide la acción y la unión de sus fuerzas y de este modo protege al culpable de la espada de la equidad.

¡A cuánto desprecio se ha de condenar, pues, a quien quiera retener a los pueblos en las tinieblas de la ignorancia! No se ha insistido hasta ahora sobre esta verdad con suficiente fuerza. No es que se deban derribar en un día todos los altares del error; sé con qué cuidado debe avanzarse una opinión nueva; sé que, aun destruyéndolos, deben respetarse los prejuicios y que antes de atacar un error generalmente admitido es necesario mandar a explorar algunas verdades,

118 como las palomas del Arca, para ver si el diluvio de los prejuicios no cubre todavía la faz de la tierra, | si los errores comienzan a derrumbarse y se percibe aquí y allá el despuntar en el universo de algunas islas donde la virtud y la verdad pueden echar raíces para comunicarse a los hombres.

Pero tantas precauciones no se toman más que con prejuicios poco peligrosos. ¿Qué se merecen hombres que con ansias de dominar quieren embrutecer a los pueblos para tiranizarlos? En necesario romper, con una mano valiente, el talismán de la imbecilidad al que está atada la potencia de estos genios malvados, revelar a las naciones los verdaderos principios de la moral, enseñarles que, insensiblemente arras-trados hacia la felicidad aparente o real, el dolor y el placer son los únicos motores del universo moral y que el sentimiento del amor de sí ¹¹⁵ es la única base sobre la cual puedan echarse los cimientos de una moral útil.

119 | ¿Cómo jactarse de sustraer a los hombres el conocimiento de este principio? Para lograrlo hay que prohibirles sondear sus corazones, examinar su conducta, abrir los libros de historia donde se ven pueblos de todos los siglos y de todos los países, únicamente atentos a la voz del placer, inmolar a sus semejantes no digo por grandes intereses, pero sí por su sensualidad y entretenimiento. Tomo como testigos, tanto a estos viveros donde la glotonería bárbara de los romanos ahogaba a los esclavos y los entregaba, como alimento a sus peces, para que luego su comida fuese más delicada; a esa isla del Tíber donde la crueldad de los amos transportaba a los esclavos inválidos, viejos y enfermos y los dejaba perecer en el suplicio del hambre; pongo como testigo también las ruinas de esas vastas y soberbias arenas donde están grabados
120 los | fastos de la barbarie humana; donde el pueblo más civilizado del universo sacrificaba miles de gladiadores por el solo placer que produce el espectáculo de los combates; donde las mujeres acudían en multitud; donde el sexo, alimentado en el lujo, la molicie y los placeres, este sexo que, hecho para el adorno y las delicias de la tierra, parece no deber respirar más que voluptuosidad, llevaba la barbarie

¹¹⁵ En el original, «amour de soi». Conscientemente no lo traducimos por «amor propio», que en nuestra lengua, actualmente designa una pasión específica (una especie de orgullo positivo, de competitividad, etc.). En el XVIII, el «amour de soi» designa el principio fundamental de la naturaleza, la tendencia a sobrevivir, a perseverar en el ser y a ser reconocido como tal (narcisismo).

hasta el punto de exigir de los gladiadores heridos que al morir cayeran en una postura agradable. Estos hechos y otros miles de hechos semejantes están demasiado comprobados como para enorgullecerse de ocultar a los hombres su verdadera causa. Cada cual sabe que no es de otra naturaleza que los romanos, que la diferencia de su educación produce la diferencia de sus sentimientos y lo hace estremecerse por el solo relato de un espectáculo que la costumbre le hubiese hecho agradable | si hubiera nacido en las orillas del Tíber. 121 En vano algunos hombres, engañados por su pereza de examinarse y por su vanidad de creerse buenos, se imaginan que deben a la excelencia particular de su naturaleza los sentimientos humanos que los afectarían ante semejante espectáculo: el hombre sensato conviene en que la naturaleza, como dice Pascal (100) y lo prueba la experiencia, no es nada más que nuestra primera costumbre. Es, pues, absurdo querer ocultar a los hombres el principio que los mueve.

Pero supongamos que se logre ocultárselos: ¿qué ventaja sacarían de ello las naciones? No se conseguiría seguramente más que velar a los ojos del vulgo el sentimiento de su amor de sí, no se | impediría la acción de este sentimiento sobre ellos, no cambiarían sus efectos, los hombres no serían diferentes de como son: esta ignorancia no les sería, pues, útil en absoluto. Digo además que les sería perjudicial. En efecto, al conocimiento del principio de 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 conscientes a los pueblos de la necesidad de armar de poder la mano de los magistrados; ha hecho percibir confusamente al legislador la necesidad de fundar los principios de la probidad sobre la base del interés personal. ¿Sobre qué otra base, en efecto, se los podría apoyar? ¿Acaso sería sobre los principios de estas falsas religiones que, a pesar de ser falsas, se dirá, podrían ser útiles a la felicidad | temporal de los hombres (101)? Pero la mayor parte de estas religiones son demasiado absurdas para dar semejantes puntales a la virtud. 123 Tampoco se la apoyará sobre los principios de la verdadera religión. No porque su moral no sea excelente, porque sus máximas no eleven el alma hasta la santidad y la llenen de una alegría interior, anticipo de la alegría celeste, sino porque estos principios no podrían convenir más que a un pequeño número de cristianos esparcidos sobre la tierra y

124 porque un filósofo, que en sus escritos se supone que debe hablar al mundo entero, debe dar a la virtud fundamentos sobre los cuales todas las naciones puedan igualmente construir y, por consiguiente, | edificar sobre la base del interés personal. Debe mantenerse tanto más fuertemente apegado a este principio cuanto que motivos de interés temporal, manejados con habilidad por un legislador hábil, bastan para formar hombres virtuosos. El ejemplo de los turcos, que en su religión admiten el dogma de la necesidad, principio destructivo de toda religión, y que pueden, por consiguiente, ser considerados como deístas; el ejemplo de los chinos materialistas (102); el de los saduceos ¹¹⁶ que negaban la inmortalidad del alma y que recibían entre los judíos el título de justos por excelencia; en fin, el ejemplo de los gimnosotistas que, siempre acusados de ateísmo y siempre respetados | por su sabiduría y su moderación, cumplían con la más grande exactitud los deberes de la sociedad; todos estos ejemplos y miles de ejemplos semejantes más prueban que la esperanza o el temor de las penas o de los placeres temporales son tan eficaces, tan apropiados para formar hombres virtuosos, como las penas y los placeres eternos que, considerados desde la perspectiva del futuro, producen en general una impresión demasiado débil como para sacrificar placeres criminales, pero presentes.

126 ¿Cómo no habrían de preferirse los motivos de interés temporal? No inspiran ninguna de estas piadosas y santas crueldades que condena (103) nuestra religión, esta ley | de amor y de humanidad pero que sus ministros han empleado tan a menudo, crueldades que serán para siempre la vergüenza | de los siglos pasados, el horror y la sorpresa de los siglos futuros.

128 ¡Cuál no debe ser la sorpresa, en efecto, tanto del ciudadano virtuoso como del cristiano dotado de este espíritu de caridad tan recomendado en el Evangelio, cuando eche una ojeada a la totalidad del pasado! Verá diferentes religiones evocar todas el fanatismo y saciarse de sangre humana (104).
129 Aquí | son cristianos, libres de ejercer su culto si no hubiesen querido destruir | el de los ídolos, como lo prueba Warburton ¹¹⁷, quienes por su intolerancia inducen a la perse-

¹¹⁶ Los «saduceos» eran adversarios de los «fariseos» y hacían la apología del placer.

¹¹⁷ Guillaume Warburton (1698-1779) fue un clérigo filósofo inglés que polemizó con Voltaire sobre temas teológicos. Obras suyas son *La alianza entre la Iglesia y el Estado demostrada desde los principios de un deísta religioso* (1736) y *La misión divina de Moisés* (1738).

cución a los paganos. Allá son diferentes sectas de cristianos ensañadas unas contra otras, que desgarran el imperio de Constantinopla; más lejos, se eleva en Arabia una religión nueva y manda a los sarracenos a recorrer la tierra con la espada y la antorcha entre las manos. Después de las irrupciones de estos bárbaros viene la guerra contra los infieles: bajo el estandarte de los cruzados, naciones enteras despueblan Europa, | para inundar Asia, para ejercer en su ruta los más horribles bandidajes y correr para enterrarse en las arenas de Arabia y de Egipto. Es el fanatismo quien pone las armas en las manos de los príncipes cristianos, ordena a los católicos la masacre de los herejes, hace reaparecer sobre la tierra estas torturas inventadas por la Falaris, los Busiris ¹¹⁸ y los Nerón, monta y enciende en España las hogueras de la Inquisición, mientras que los piadosos españoles se alejan de sus puertos y atraviesan los mares para plantar la cruz y la desolación en América (105). | Diríjase la mirada hacia norte, sur, oriente y occidente; por todas partes se ve el cuchillo sagrado de la religión levantado sobre el seno de mujeres, niños y viejos; y la tierra humeante de la sangre de las víctimas inmoladas a los falsos dioses o al Ser supremo no ofrece por todas partes a su mirada más que el vasto, repugnante y horrible montón de cadáveres de la intolerancia. Ahora bien, ¿qué hombre virtuoso y qué cristiano, si su alma tierna está llena de la divina unción que se desprende de las máximas del Evangelio, si es sensible a las quejas de los desgraciados y si alguna vez ha secado sus lágrimas, no sentiría, ante este espectáculo, compasión por la humanidad (106) y no trataría | de fundar la probidad sobre principios de los que sea menos fácil abusar, como son los motivos del interés personal?

| Sin ser contrario a los principios de nuestra religión, estos motivos bastan para obligar a los hombres a ser virtuosos. La religión de los paganos, poblando el Olimpo de malvados, era indiscutiblemente menos apropiada que la nuestra para formar hombres justos. ¿Quién puede dudar, sin embargo, de que los primeros romanos han sido más virtuosos que nosotros? ¿Quién puede negar que las gen-darmerías no hayan desarmado a más bandidos que la reli-

¹¹⁸ Falaris fue un tirano de Agrigento del siglo V a. C., célebre por su crueldad; Busuris, un rey fabuloso de Egipto que mandaba ejecutar a todos los extranjeros que entraban en su Estado.

gion? ¿Qué el italiano, más devoto que el francés, no haya hecho más uso del estilete y del veneno con el rosario en la mano? ¿Y que en tiempos en que la devoción es más ardiente y la civilización más imperfecta no se cometan infinitamente más crímenes (107) que en los siglos en que la devoción se entibia y la civilización se perfecciona?

Por tanto, únicamente por medio de buenas leyes (108) se pueden formar hombres virtuosos ¹¹⁹. 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. Ahora bien, para componer semejantes leyes, es necesario conocer el corazón humano y, preliminarmente, saber que los hombres, sensibles para con ellos mismos, indiferentes a los demás, no nacen ni buenos, ni malos, sino dispuestos a ser lo uno o lo otro según que un interés común los reúna o los divida; que el sentimiento de preferencia que cada cual siente por sí, sentimiento del que depende la conservación de la especie, está grabado por la naturaleza de un modo imborrable (109); que la sensibilidad física ha producido en nosotros el amor del placer y el odio del dolor; que después el placer y el dolor han depositado y hecho florecer en todos los corazones el germen del amor de sí, cuyo desarrollo ha dado nacimiento a las pasiones de donde han salido todos nuestros vicios y todas nuestras virtudes.

Por medio de estas ideas preliminares se aprende por qué las pasiones, cuyo árbol prohibido no es, según algunos rabinos, más que una ingeniosa imagen, llevan en sus ramas los frutos tanto del bien como del mal; se concibe el mecanismo que emplean para la producción de nuestros vicios y nuestras virtudes; y, en fin, gracias a ellos el legislador descubre el medio de obligar a los hombres a ser probos, forzando las pasiones a no llevar más que frutos de virtud y de sabiduría.

¹¹⁹ «Bonnes lois» es un concepto difícil de traducir, pues en él se condensa la teoría moral de Helvétius. Fácilmente podemos sentirnos tentados de traducirlo por «leyes justas», pero así comentaríamos una lamentable incongruencia. Para Helvétius, «justo» e «injusto» se predica de las acciones e instituciones sociales y se mide, precisamente, por su adecuación a la ley. Esta pone, define lo que es justo e injusto: por tanto, ella no es calificable, en rigor, con esos términos. Ahora bien, Hobbes diría que la ley pone el «bien» y el «mal» y, por tanto, ella no es ni «buena» ni «mala». Helvétius aquí discreparía, ya que tiene de la ley un concepto más positivo, menos naturalista, es decir, que la ley también es calificable en función de sus efectos en el interés general. Así, «buenas leyes» son las que protegen y producen el bienestar público, o mejor, las que logran la armonía entre interés personal e interés general. Por ello hemos mantenido esta traducción. Decir «justa» de una ley es sólo en un sentido literario, de «ajustada», de «aprobada», de «buena», ya que Helvétius no acepta valores absolutos.

Ahora bien, si el examen de estas ideas apropiadas para hacer a los hombres virtuosos nos está prohibido por las dos especies de hombres poderosos mencionados más arriba, el único medio de apresurar el progreso de la moral sería, pues, como lo he dicho anteriormente, presentar a estos protectores de la estupidez como los enemigos más crueles de la humanidad, arrancarles el cetro que deben a la ignorancia y que usan para mandar a los pueblos embrutecidos. Acerca de lo cual observaré que este medio, simple y fácil en la especulación, es muy difícil de ejecutar. Y no porque no nazcan hombres que reúnan en sí espíritus vastos y luminosos y almas fuertes y virtuosas. Existen | hombres quienes, persuadidos de que un ciudadano sin coraje es un ciudadano sin virtud, sienten que los bienes y la vida misma de una persona no son entre sus manos más que algo depositado que el ciudadano siempre debe estar dispuesto a restituir, cuando la salvación pública lo exija, pero semejantes hombres abundan demasiado poco para esclarecer al público; por otra parte, la virtud es siempre débil cuando las costumbres de un siglo enlazan con ella la herrumbre de la ridiculez. Por eso la moral y la legislación, que considero como una sola y misma ciencia, no harán más que progresos casi imperceptibles.

141

Unicamente, el lapso de tiempo permitirá evocar estos siglos felices designados con los nombres de Astrea o de Rea, que no eran más que el ingenioso emblema de la perfección de estas dos ciencias ¹²⁰.

| CAPÍTULO XXV

142

De la probidad con relación al mundo entero

Si existiera una probidad referida al mundo, esta probidad no sería más que la costumbre de las acciones útiles a

¹²⁰ Astrea, hija de Zeus y de Temis, fue identificada en múltiples ocasiones con la Justicia. Según nos cuenta Arato, vivió entre los hombres en la Edad de Oro, se refugió en los montes, en la de Plata; y tuvo que huir al firmamento en la de Bronce, convirtiéndose en la constelación de Virgo. A su vez, Rea era hija de Urano y de Gea, mujer de Cronos, quien devoraba los hijos que iba teniendo con ella. Al nacer Zeus, Rea huyó a Creta y salvó la vida de su hijo, consiguiendo que Cronos, engañado, se tragase una piedra envuelta en pañales en lugar de la criatura.

todas las naciones. Ahora bien, no hay acción que pueda inmediatamente influir sobre la felicidad o infelicidad de todos los pueblos. La acción más generosa con su ejemplo no genera en el mundo moral un efecto más sensible que el que una piedra tirada al océano produce sobre los mares, cuya superficie eleva necesariamente.

143 No hay, pues, probidad práctica en relación con el universo. Respecto | a la probidad de intención, que se reduciría al deseo constante y habitual de la felicidad de los hombres y, por consiguiente, al deseo simple y vago de la felicidad universal, creo que esta especie de probidad no es más que una quimera platónica. En efecto, si la oposición de los intereses de los pueblos los mantiene, unos contra otros, en un estado de guerra perpetua; si las paces firmadas entre las naciones no son propiamente más que treguas comparables al tiempo que, después de un largo combate, dos naves toman para restaurarse y recomenzar el ataque; si las naciones no pueden extender sus conquistas y su comercio más que a costa de sus vecinos; en fin, si la felicidad y el engrandecimiento de un pueblo están casi siempre vinculados a la
144 desgracia y al debilitamiento de otro, es evidente que la | pasión del patriotismo, pasión tan deseable, virtuosa y estimable en un ciudadano, queda absolutamente excluido del amor universal, como lo prueba el ejemplo de los griegos y los romanos.

Sería necesario, para hacer posible esta especie de probidad, que las naciones, por leyes y convenciones recíprocas, se uniesen entre ellas como las familias que componen un Estado; que el interés particular de las naciones fuese sometido a un interés más general; y que, en fin, el amor a la patria, al apagarse en los corazones, encendiese en ellos el fuego del amor universal: suposición que no se realizará durante mucho tiempo. De donde concluyo que no puede haber probidad práctica, ni siquiera probidad de intención a nivel del universo; y en este punto el espíritu difiere de la probidad.

145 | En efecto, si las acciones de una persona particular no pueden contribuir en nada a la felicidad universal y si las influencias de su virtud no pueden extenderse de forma sensible más allá de los límites de un imperio, no ocurre lo mismo con sus ideas: si un hombre descubre un fármaco, inventa una máquina, como un molino de viento, estos pro-

ductos de su espíritu pueden convertirlo en un benefactor del mundo (110).

| Por otra parte, en materia de espíritu como en materia de probidad, el amor de la patria no excluye el amor universal. No es a costa de sus vecinos como un pueblo adquiere luces; por el contrario, cuanto más esclarecidas son las naciones, tanto más reflejan recíprocamente sus ideas y tanto más aumenta la fuerza y la actividad del espíritu universal. De donde concluyo que si no hay probidad referida al universo, hay al menos ciertos géneros de espíritu que pueden considerarse bajo este aspecto. 146

[CAPÍTULO XXVI

147

Del espíritu con relación al universo

El espíritu considerado bajo este punto de vista no será, conforme con las definiciones precedentes, más que el hábito de las ideas interesantes para todos los pueblos, ya sea como instructivas, ya sea como agradables.

Este género de espíritu es indiscutiblemente el más deseable. No hay ninguna época en la que la especie de ideas reputadas como *espíritu*, por todos los pueblos, no sea verdaderamente digna de este nombre. No ocurre lo mismo con el género de ideas a las que una nación da algunas veces el nombre de *espíritu*. Cada nación tiene una época de estupidez y de degradación, durante la cual no tiene una idea clara del espíritu y prodiga entonces este nombre a ciertos conjuntos de ideas a la moda, siempre ridículas a los ojos de la posteridad. Estos siglos de degradación son, en general, los del despotismo. En ellos, dice un poeta, Dios priva a las naciones de la mitad de su inteligencia para endurecerlas contra las miserias y el suplicio de la esclavitud ¹²¹. 148

¹²¹ Como se ve, el conductismo de Helvétius no reconoce límites. Si en las ciencias de la vida apenas se está esbozando la idea transformista, en la «ciencia moral» instaura Helvétius una teoría del hombre en que éste reacciona, con agresividad o adecuación, incluso con «sublimaciones», a la determinación del medio. El hombre es un lugar de efectos como cualquier otro del orden natural.

Entre las ideas que interesan a todos los pueblos algunas son instructivas: son las que pertenecen a ciertos géneros de ciencias y de artes; pero otras son agradables: así son, en primer lugar, las ideas y los sentimientos admirados en ciertos pasajes de Homero, Virgilio, Corneille, Tasso, Milton, en los cuales, como ya lo he dicho, estos ilustres escritores no se detienen en la descripción de una nación o de un siglo | en particular, sino en la de la humanidad; así son, en segundo lugar, las grandes imágenes con las que estos poetas han enriquecido sus obras.

149
150
151
152
Para probar que en cualquier género artístico ¹²² hay bellezas que pueden gustar universalmente, elijo estas mismas imágenes como ejemplo y digo que la grandeza es, en los cuadros poéticos, una causa universal de placer (111). Y no porque todos los | hombres sean igualmente afectados ya que hay hombres insensibles, tanto a las bellezas de la descripción como a los encantos de la armonía; y sería, | a este respecto, tan injusto como inútil querer desengañarlos, pues han adquirido, por su insensibilidad, el derecho desgraciado de negar un placer que | no experimentan; pero estos hombres son escasos.

En efecto, ya sea porque el deseo habitual e impaciente de felicidad, que nos hace desear todas las perfecciones como medios de acrecentar nuestro bienestar, nos haga agradables todos estos grandes objetos, cuya contemplación parece expansionar nuestra alma y dar más fuerza y elevación a nuestras ideas; ya sea porque los grandes objetos por ellos mismos produzcan sobre nuestros sentidos una impresión más fuerte, más continua y agradable; ya sea, en fin, por alguna otra causa, lo cierto es que sentimos que la vista odia todo lo que la limita, que se encuentra molesta en los desfileros de una montaña o en el recinto de una gran pared, que ama, por el contrario, recorrer una llanura vasta, extenderse sobre la superficie de los | mares, perderse en un horizonte lejano.

153
Todo lo que es grande tiene el derecho de gustar a los ojos y a la imaginación de los hombres. Esta especie de belleza triunfa rotundamente, en las descripciones, sobre to-

¹²² Hemos traducido «gene» por «género artístico». Como habrá observado el lector, Helvétius usa mucho el término «género», en el sentido de «tipo», «modalidad», «clase»... Pero, a veces, usa sólo «genre» para referirse a «géneros literarios» o «géneros artísticos», es decir, a las modalidades de la expresión del «bel esprit» (artes, ciencias, letras...).

das las demás bellezas que, al depender, por ejemplo, de la exactitud de las proporciones, no pueden ser ni tan viva ni tan generalmente sentidas, puesto que todas las naciones no tienen las mismas ideas sobre la armonía.

En efecto, si se comparan las cascadas que construye el arte, los subterráneos que cava, las terrazas que eleva, con las cataratas del río Saint-Laurent, las cavernas horadadas en el Etna, las masas enormes de rocas amontonadas sin orden sobre los Alpes ¿no se siente que el placer producido por esta prodigalidad, esta magnificencia ruda y grosera que la naturaleza pone en todas sus obras es infinitamente superior al placer que resulta de la exactitud de las proporciones?

154

Para convencerse de ello, que suba un hombre por la noche a una montaña para contemplar desde allí el firmamento. ¿Qué encanto lo atrae? ¿Acaso es la simetría agradable con la que están ordenados los astros?

Por un lado, innumerables soles están amontonados en la vía láctea sin orden entre ellos; por otro lado, hay vastos desiertos. ¿Cuál es, pues, la fuente de sus placeres? La inmensidad misma del cielo. En efecto, ¿qué idea puede formarse de esta inmensidad, cuando mundos llameantes no parecen más que puntos luminosos sembrados aquí y allá en las llanuras del éter, cuando soles hundidos en las profundidades del firmamento no son percibidos más que con dificultad? La imaginación que se lanza desde estas últimas esferas para recorrer todos los mundos posibles ¿no debe perderse en las vastas e inconmensurables concavidades de los cielos; hundirse en el arrobamiento que produce la contemplación de un objeto que ocupa el alma entera sin con ello cansarla? Es igualmente la grandeza de estos decorados la que ha hecho decir que el arte era tan inferior a la naturaleza, cosa que en términos inteligibles simplemente significa que los grandes cuadros nos parecen preferibles a los pequeños.

155

En las artes susceptibles de este género de bellezas, tales como la escultura, la arquitectura y la poesía, es la enormidad de las masas la que eleva el coloso de Rodas y las pirámides de Menfis al rango de maravillas del mundo. Es la grandeza de las descripciones la que nos hace considerar a Milton¹²³, al menos, como la más fuerte y más sublime

156

¹²³ John Milton (1608-1674), autor de *El Paraíso perdido*, vasta epopeya sobre la creación y la caída de los primeros hombres.

imaginación. Por eso su tema, poco fértil en bellezas de otra especie, es infinitamente abundante en la belleza de las descripciones. Al ser, por este tema, el arquitecto del paraíso terrestre, tenía que juntar en el corto espacio del jardín del Edén todas las bellezas que la naturaleza ha dispersado sobre la tierra para adornar mil climas diferentes. Llevado por la elección de este tema a las orillas del abismo informe del caos, tenía que extraer de ahí la materia prima apropiada para formar el universo, cavar el lecho de los mares, coronar la tierra con montañas, cubrirla de verde, mover soles, encenderlos, desplegar alrededor de ellos el pabellón de los cielos, | pintar, en fin, la belleza del primer día del mundo y esta fresca primavera con la que su imaginación ardiente embellece la naturaleza nacida nuevamente. Debía, pues, presentarnos no solamente los más grandes cuadros, sino también los más nuevos y los más variados, cosas que, para la imaginación de los hombres, son las dos causas universales de más placer.

Ocurre con la imaginación lo mismo que con el espíritu: es por la contemplación y la combinación, ya sea de los cuadros de la naturaleza, ya sea de las ideas filosóficas, como los poetas y los filósofos, perfeccionando su imaginación o su espíritu, consiguen igualmente sobresalir en géneros muy diferentes y en los cuales es igualmente raro y tal vez igualmente difícil tener éxito.

¿Qué hombre, en efecto, no siente | que la marcha del espíritu humano debe ser uniforme en cualquier ciencia o en cualquier arte al que se aplique? Si para gustar al espíritu, dice Fontenelle, es necesario ocuparlo sin cansarlo, presentándole ideas ordenadas, expresadas con las palabras más apropiadas, cuyo tema sea uno, simple y, por consiguiente, fácil de abarcar y donde la variedad se encuentre identificada a la simplicidad (112); si ello es así, es igualmente a la triple combinación de grandeza, | novedad, variedad y simplicidad en los cuadros a la que se debe el mayor placer de la imaginación. Si, por ejemplo, la vista o la descripción de un gran lago nos es agradable, la de un mar tranquilo y sin límites nos es sin duda todavía más agradable; su inmensidad es para nosotros la fuente del más grande placer. Sin embargo, por bello que sea este espectáculo, su uniformidad llega a ser pronto aburrida. Por eso, si la tormenta personificada por la imaginación del poeta, envuelta en nubes negras y llevada por aquilones, se desprende del sur haciendo rodar

ante ella las móviles montañas de agua, ¿quién duda que la sucesión rápida, simple y variada de los cuadros espantosos que presenta la agitación de los mares produciría en cada instante sobre nuestra imaginación impresiones | nuevas, atraería con fuerza nuestra atención, nos ocuparía sin cansarnos y nos gustaría, por consiguiente, más? Pero si la noche viene además a redoblar los horrores de esta tormenta y si las montañas de agua, cuya cadena termina y ciñe el horizonte, son en cada instante esclarecidos repetidamente por los resplandores, los reflejos de los rayos y los relámpagos, ¿quién duda que este mar oscuro, cambiado de repente en un mar de fuego, formaría gracias a la novedad unida a la grandeza y la variedad de esta imagen, uno de los cuadros más apropiados para sorprender nuestra imaginación? Por eso, el arte del poeta, considerado puramente como descriptivo consiste en no ofrecer a la vista más que objetos en movimiento y, si puede, alcanzar en sus descripciones varios sentidos a la vez. La descripción del | mugido de las aguas, el silbido de los vientos, y el fragor del trueno ¿podrían, acaso, dejar de alimentar todavía más el secreto temor y, por consiguiente, el placer que nos hace experimentar el espectáculo de un mar enfurecido? Cuando vuelve la primavera, cuando la aurora desciende a los jardines de Marly para entreabrir el cáliz de las flores, en este instante, los perfumes que se desprenden, el gorjeo de mil pájaros, el murmullo de las cascadas, ¿acaso no aumentan todavía más el encanto de estos bosques embrujados? Todos los sentidos son otras tantas puertas por las que las impresiones agradables pueden entrar en nuestras almas: cuantos más se abren a la vez, tanto más penetra el placer ¹²⁴.

Se ve, pues, que si bien hay ideas generalmente útiles e instructivas para las naciones (así son las que | pertenecen directamente a las ciencias), hay también ideas universalmente útiles y a la vez agradables; y que, diferente en este punto de la probidad, el espíritu de un individuo particular puede tener relaciones con el universo entero.

¹²⁴ Helvétius no sólo da lecciones al soberano para que sepa cómo gobernar moralmente, sino a los escritores y artistas para que aprendan las exigencias del éxito. La clave está en la «naturaleza humana». De ella se deduce lo que hace al hombre *feliz* y cómo tanto la tarea legisladora como la artístico-literaria deben estar dirigidas a maximizar esa felicidad; Helvétius puede sacar las «reglas de gobierno» y las «reglas de creación estética». Sin entrar en su teoría estética, destaquemos su insistencia en que el *placer* se consigue y mantiene en el cambio de la sensación, y en el contraste entre tranquilidad y agitación.

La conclusión de este discurso es que, tanto en materia de espíritu como en materia de moral, por parte de los hombres es siempre el amor o la gratitud quien halaga, el odio o la venganza, quien desprecia. El interés es, así, el único distribuidor de estima. El espíritu, desde cualquier punto de vista que se lo considere, no es más que un conjunto de ideas nuevas, interesantes y, por consiguiente, útiles para los hombres, bien por ser instructivas, bien por ser agradables.

NOTAS AL DISCURSO SEGUNDO

(1) Este bailarín pretende conocer el carácter de un hombre según la manera de andar y la actitud del cuerpo. Un extranjero se presenta un día en su sala: ¿De qué país sois?, le pregunta Marcel. Soy inglés... ¿Vos inglés?, replica Marcel. ¿De esa isla donde los ciudadanos participan de la administración pública y son parte del poder soberano? No, señor, esta frente baja, esta mirada tímida, esta manera de andar insegura no me anuncian más que al esclavo titulado de un elector.

(2) El vulgo limita, en general, el significado de la palabra interés sólo al amor por el dinero. El lector esclarecido sentirá que tomo esta palabra en un sentido más extenso y que lo aplico, en general, a todo lo que puede procurarnos placeres o librarnos de penas.

(3) Se comprende que hablo aquí en calidad de político y no de teólogo.

(4) Nuestro odio o nuestro amor es un efecto del bien o del mal que se nos hace. En el Estado de los salvajes, dice Hobbes, sólo el hombre robusto puede ser malvado, y en el estado civilizado sólo puede serlo el hombre autorizado. El poderoso, tomado en estos dos sentidos, no es, sin embargo, más malvado que el débil. Hobbes era consciente de ello, pero sabía también que no se da el nombre de malvado más que a aquellos cuya maldad es temible. Nos reímos de la cólera y de los golpes de un niño, cosas que a menudo nos parecen graciosas; pero nos irritamos contra el hombre fuerte, sus golpes hieren y lo tratamos de bruto.

(5) El hombre humano es aquel para quien el espectáculo de la desgracia de otro es insuportable y quien, para librarse de este espectáculo, se siente obligado, por así decir, a ayudar al desgraciado. El hombre inhumano es aquel para quien el espectáculo de la miseria de otro es un espectáculo agradable: para prolongar sus placeres niega toda ayuda a los desgraciados. Ahora bien, estos dos hombres tan diferentes tienden, sin embargo, ambos a sus placeres y son movidos por el mismo resorte. Pero, se dirá, si todo se hace por egoísmo, ¿nadie debe ninguna gratitud a sus bienhechores? Al menos, responderé, el bienhechor no tiene derecho a exigirle; de otro modo sería un contrato y no un favor que habría hecho. Los germanos, dice Tácito, dan y reciben presentes y no exigen ni dan ninguna señal de gratitud. Es para favorecer a los desgraciados multiplicando el número de bienhechores por lo que el público impone a los obligados, con razón, el deber de la gratitud.

(6) Para burlarse de una gran charlatana, por otra parte mujer de espíritu, le

presentan un hombre diciéndole que es un hombre de mucho espíritu. Esta mujer lo recibe maravillosamente. Con prisas de hacerse admirar por él, se pone a hablar y le pregunta miles de cosas diferentes, sin darse cuenta de que no responde a nada. Una vez terminada la visita, se le pregunta si está contenta del hombre que le han presentado. ¡Qué encantador es!, responde, ¡cuánto espíritu tiene! Esta exclamación hace prorrumpir en risas a todos: el gran espíritu era un mudo.

(7) Todos aquellos cuyo espíritu es limitado critican sin cesar a quienes reúnen solidez y extensión de espíritu. Les acusan de ser demasiado refinados y de pensar en todo de manera abstracta. «Jamás admitiremos, dice Hume, que una cosa es justa, si sobrepasa nuestra débil concepción. La diferencia, añade este ilustre filósofo, entre el hombre común y el hombre de genio, se nota principalmente en la mayor o menor profundidad de los principios sobre los cuales funda sus ideas. Para la mayor parte de los hombres, todo juicio es particular; no conduce sus opiniones hasta posiciones universales; toda idea general es oscura para ellos.»

(8) Los necios, si tuvieran poder, desterrarían de buen grado a la gente de espíritu de su sociedad y repetirían, como los esesios: *Si alguien sobresale entre nosotros, que se vaya a sobresalir a otra parte.*

(9) En la corte, los grandes dan tanta mejor acogida al hombre de espíritu cuanto más espíritu tienen ellos.

(10) Pocos hombres, si tuvieran el poder, no emplearían la tortura para hacer adoptar sus opiniones por todos. ¿Acaso no hemos visto en nuestros días a gente tan loca y con un orgullo tan intolerable que llega a querer inducir al magistrado a castigar sin consideración a un escritor que prefiere la música italiana a la música francesa, o tiene una opinión diferente a la suya? Si generalmente sólo se cometen excesos en las disputas sobre religión, es porque las demás disputas no proporcionan los mismos pretextos ni los mismos medios para ser crueles. No es más que a la impotencia a la que se debe la moderación. El hombre humano y moderado es un hombre muy raro. Si se encuentra con un hombre de una religión diferente a la suya, dirá que es un hombre que, sobre estos temas, tiene otras opiniones que él: ¿por qué habría de perseguirlo? El Evangelio no ha ordenado en ninguna parte que se empleara la tortura y la cárcel para la conversión de los hombres: la verdadera religión jamás ha construido patíbulos; son sus ministros quienes, para vengar su orgullo herido por opiniones diferentes a las suyas, han armado en su favor a la estúpida credulidad de los pueblos y de los príncipes. Pocos hombres han merecido el elogio que los sacerdotes egipcios hacen a la reina Nefté en Setos al decir: «Lejos de excitar la animosidad, la vejación, la persecución, por los consejos de una piedad mal entendida, no ha sacado de la religión más que máximas de dulzura, jamás ha creído que estuviera permitido atormentar a los hombres para honrar a los dioses».

(11) ¿Cómo no habría de ser sospechoso en semejante religión el testigo de un milagro? Se ha de estar, dice Fontenelle, tan en guardia contra sí mismo al relatar un hecho precisamente como se lo ha visto, es decir, sin añadir ni quitar nada, que todo hombre que pretenda que en este sentido, jamás se ha sorprendido mintiendo, es con toda seguridad un mentiroso.

(12) Los burgueses opulentos añaden, en burla, que se ve a menudo al hombre de espíritu a la puerta del rico y jamás al rico a la puerta del hombre de espíritu. Es, responde el poeta Saadí, *porque el hombre de espíritu conoce el valor de las riquezas y porque el rico ignora el valor de las luces.* Por otra parte, ¿cómo podría la riqueza estimar la ciencia? El sabio puede apreciar al ignorante porque lo ha sido en su infancia; pero el ignorante no puede apreciar al sabio, porque jamás lo ha sido.

(13) La Fontaine tenía sólo esta clase de estima por la filosofía de Platón. Fontenelle comenta respecto a este tema que un día La Fontaine le dijo: *Reconozca que este Platón era un gran filósofo... Pero ¿encuentra en él ideas claras?* le pregunta Fontenelle. *¡Oh, no, es de una oscuridad impenetrable...! ¿No encuentra que se contradice?* *¡Oh! verdaderamente,* dijo La Fontaine, *no es más que un sofista.* Luego, de repente, olvidando las declaraciones que acababa de hacer, prosiguió diciendo:

Platón, ¡sitúa tan bien a sus personajes! «Sócrates estaba en el Pireo, cuando Alcibiades, con la cabeza coronada de flores»... ¡Oh! este Platón era un gran filósofo.

(14) «Lucano, decía Heinsius*, es respecto a otros poetas lo que un caballo soberbio y que relincha orgullosamente es respecto a una manada de burros, cuya voz innoble revela el gusto que tienen por la esclavitud.»

(15) Scaliger cita como odiosa la oda diecisiete del cuarto libro de Horacio que Heinsius cita como una obra maestra de la Antigüedad. (Posiblemente se refiere a Giulio Cesare Scaligero, 1484-1558, cuya *Poetica*, 1561, esboza los principios del clasicismo. Pero también podría ser Giuseppe Giusto Scaligero, 1540-1609, que publicó comentarios a autores latines: Vorrón, Virgilio. N. T.).

(16) La experiencia nos enseña que cada cual pone en el rango de espíritus falsos y libros malos a todo hombre y a toda obra que combata sus opiniones; que querría imponer el silencio al hombre y suprimir la obra. Es una ventaja que los ortodoxos poco esclarecidos han dado algunas veces a los herejes. Si en un proceso, dicen éstos, una parte prohibiera a la otra imprimir panfletos para sostener su derecho, ¿no se consideraría esta violencia de una de las partes como prueba de la injusticia de su causa?

(17) Vean las *Memorias* de Mme. de Staël.

(18) ¡Qué engreimiento, dice la gente mediocre, la de aquellos a los que se llama *gente de espíritu!* ¡Qué superioridad creen tener respecto a los demás hombres! Pero, se les respondería, el ciervo que se jactase de ser el más rápido de los ciervos, sería sin duda un orgulloso; ahora bien, podría sin embargo, sin faltar a la modestia, decir que corre más que la tortuga. Vosotros sois la tortuga; no habéis ni leído ni meditado. ¿Cómo podríais tener tanto espíritu como un hombre que se ha tomado muchas molestias para adquirir conocimientos? Lo acusáis de engreimiento y sois vosotros quienes, sin estudio ni reflexión, queréis ser iguales a él. Según vuestra opinión, ¿cuál de los dos es engreído?

(19) En poesía, Fontenelle habría convenido, sin pena, en la superioridad del genio de Corneille sobre el suyo; pero no lo hubiera sentido. Supongamos que, para convencerse de ello, se hubiese rogado al mismo Fontenelle que diese la idea que tenía formada de la perfección en materia de poesía. Seguramente no habría propuesto, en este género, otras sutiles reglas que las que él mismo había observado tan bien como Corneille; debía creerse en su interior tan buen poeta como cualquiera; y, reconociéndose inferior a Corneille, no hacía, por consiguiente, más que sacrificar su sentimiento al del público. Poca gente tiene el valor de reconocer que tiene por sí estima de la especie que llamo *sentida*; pero lo nieguen o lo reconozcan, este sentimiento no deja de existir en ellos.

(20) Nos elogiamos por todo. Unos halagan su estupidez denominándola sentido común; otros elogian su belleza; algunos, enorgullecidos de sus riquezas, atribuyen estos dones del azar a su espíritu y prudencia; la mujer que hace cuentas por la noche con su cocinero se cree tan estimable como un sabio. Hasta el impresor de in-folios desprecia al de novelas y se cree superior, del mismo modo que el in-folio es mayor que el folleto.

(21) Ningún arte, ningún talento merece preferencia sobre otro salvo en tanto que es realmente más útil, ya sea para entretener, ya sea para instruir. Las comparaciones que entre ellos se hacen en la alta sociedad, los elogios que se les prodiga jamás determinan la preferencia que debería otorgarse a cada uno, dado que aquellos con quienes se habla y se disputa están siempre interiormente decididos a no conceder esta preferencia más que al arte o al talento que adula más el interés de su tendencia o de su vanidad. Ahora bien, este interés no puede ser el mismo en todos los hombres.

(22) 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 que-

* Se refiere a Nicolás Heinsius (1620-1681), editor de clásicos latines. N. T.

jarnos 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.

(23) «No soy culpable, decía Chilon mientras agonizaba, más que de un solo crimen: el de haber, durante mi magistratura, salvado del rigor de las leyes a un criminal, a mi mejor amigo.»

Citaré también, sobre este tema, un hecho relatado en el *Galistán*. Un árabe va a quejarse al Sultán por la violencia que dos desconocidos ejercían sobre su casa. El Sultán se desplaza hasta allí, ordena apagar las luces, coger a los criminales, envolver sus cabezas en un manto y manda que se los apuñale. Una vez consumada la ejecución, el Sultán hace encender otra vez las antorchas, mira los cuerpos de los criminales, levanta las manos y da las gracias a Dios. «¿Qué favor habéis recibido del cielo?, le pregunta su Visir. He creído, responde el Sultán, a mis hijos autores de estas violencias. Por ello he querido que se apagaran las antorchas, que se cubriera con un manto el rostro de estos desgraciados. Temía que la ternura paterna me hiciera faltar a la justicia que debo a mis súbditos. Juzga, pues, si no debo agradecer al cielo, ahora que me siento justo sin ser parricida.»

(24) El día en que el ateniense Cleón participó en la administración pública, reunió a sus amigos y les dijo que renunciaba a su amistad, porque podría llevarle a faltar a su deber y cometer injusticias. [Cleón (422 a. C.), orador de talento, a la muerte de Pericles (429) accede a la jefatura del partido democrático. N. T.]

(25) En ciertos países se solía cubrir con una piel de asno a los altos dignatarios para enseñarles que no deben nada a lo que se llama decencia, sino todo a la justicia.

(26) «No es, dice el poeta Saadí, la voz tímida de los ministros la que debe llevar al oído de los reyes las quejas de los desgraciados; sino que el grito del pueblo debe poder penetrar directamente hasta el trono.»

(27) Consecuentemente con este principio, Fontenelle ha definido a la mentira: *Callar una verdad que debe decirse*. Un hombre sale del lecho de una mujer, se encuentra con el marido. ¿*De dónde venis?* le pregunta éste. ¿Qué responderle? ¿Se le debe la verdad? *No*, dice Fontenelle, *porque entonces la verdad no es útil para nadie*. Ahora bien, la propia verdad está sometida al principio de utilidad pública. Debe presidir el estudio de la historia, de las ciencias y de las artes, debe presentarse a los grandes y hasta arrancar el velo que cubre en ellos los defectos dañinos para el público; pero no debe jamás revelar aquellos defectos que no dañan más que al hombre mismo. Tal cosa sería afligirle sin utilidad; sería, con el pretexto de ser veraz, ser malvado y brutal; y eso es menos amar la verdad que glorificarse de la humillación de otro.

(28) Este principio ha sido consagrado entre los árabes por el ejemplo de severidad dado por el famoso Ziad, gobernador de Basora. Después de haber intentado inútilmente purgar esta ciudad de los asesinos que la infestaban, se vio constreñido a imponer la pena de muerte contra todo hombre que se encontrara de noche por las calles. Se detiene a un extranjero que, conducido ante el tribunal del gobernador, intenta conmoerlo con lágrimas. «Desgraciado extranjero, le dice Ziad, debo parecerle injusto castigando la infracción de unas órdenes que posiblemente ignorabas; pero la salvación de Basora depende de tu muerte. Lloro y te condeno.»

(29) El público concede elogios a la probidad de una persona; pero no ama verdaderamente más que la clase de probidad que le es útil. La primera sirve de ejemplo y, cuando no es dañina para la sociedad, es el germen de la probidad útil al público: contribuye, al menos, a la armonía general.

(30) Está permitido hacer el elogio del propio corazón y no el del propio espíritu, porque el primero no acarrea consecuencias. La envidia vigila que semejante elogio obtendrá poco del público.

(31) El interés no nos presenta más que las caras de los objetos con las cuales nos es útil percibirlos. Cuando se juzga conforme con el interés público, no es tanto a la precisión de nuestro espíritu y a la justicia de nuestro carácter a las que

hay que honrar, sino al azar que nos sitúa en circunstancias en las cuales tenemos interés en ver como el público. Quien se examina profundamente se sorprende tantas veces de sus equivocaciones que sólo puede ser modesto, no se enorgullece de sus luces, ignora su superioridad. El espíritu es como la salud; cuando se tiene, no se nota.

(32) Sistema de los antiguos filósofos.

(33) ¿Qué litigante no se maravilla ante la lectura de su alegato y no lo considera más serio y más importante que las obras de Fontenelle y de todos los filósofos que han escrito acerca del conocimiento del corazón y del espíritu humano? Las obras de éstos, dirá, son entretenidas, pero frívolas y en absoluto dignas de ser objeto de estudio. Para hacer comprender mejor cuánta importancia otorga cada cual a sus propias ocupaciones, citaré algunas líneas del prefacio de un libro titulado *Tratado del Ruisenor*. Es el autor quien habla: «He empleado, dice, veinte años en la composición de esta obra. Ello prueba que la gente que piensa como se debe siempre ha comprendido que el más grande y el más puro placer del que se pueda disfrutar en este mundo es aquel que se siente prestando utilidad a la sociedad. Este es el punto de referencia que debe tenerse en todas las acciones; y aquel que no se ocupa tanto como puede del bien general, parece ignorar que ha nacido, tanto por el interés de los demás como por el suyo propio. Tales son los motivos que me han llevado a dar al público este *Tratado del Ruisenor*». El autor añade, algunas líneas después: «El amor del bien público, que me ha llevado a sacar a la luz esta obra, no me ha dejado olvidar que debía ser escrita con franqueza y sinceridad.

(34) Lo que más engaña a favor de la gente de la alta sociedad es la actitud confortable y el gesto con los que acompañan su discurso y que debe considerarse como el efecto de la confianza que da necesariamente la ventaja del rango. Son, a este respecto, muy superiores en general a la gente de letras. Ahora bien, la declamación, como dice Aristóteles, es la primera parte de la elocuencia. Pueden por esta razón tener en conversaciones frívolas ventaja sobre la gente de letras; ventaja que pierden en cuanto escriben, no solamente porque ya no están sostenidos por el prestigio de la declamación, sino porque, además, sus escritos nunca tienen otro estilo que el de sus conversaciones y porque se escribe casi siempre mal cuando se escribe como se habla.

(35) No hablo en este capítulo más que de aquella gente de la alta sociedad cuyo espíritu no está ejercitado.

(36) Vean *Le Pedant joué* (*El pedante engañado*), comedia de Cyrano de Bergerac. (La comedia es de 1634 y, junto con *La muerte de Agripina* y algunas novelas cómicas, dieron a su autor gran celebridad. N. T.)

(37) En el reino de Juida, cuando los habitantes se encuentran, se tiran de sus hamacas, se ponen de rodillas uno frente al otro, besan la tierra, aplauden, se hacen cumplidos y se levantan. Los exquisitos del país creen ciertamente que su manera de saludar es la más cortés.

Los habitantes de Manila dicen que la buena educación exige que al saludar se doble el cuerpo hasta muy abajo, que se pongan las dos manos sobre las mejillas y que se levante una pierna al aire, manteniendo las rodillas dobladas.

El salvaje de Nueva Orleans sostiene que nos falta buena educación hacia nuestros reyes. «Cuando me presento, dice, ante el gran jefe, lo saludo con un alarido; luego penetro al fondo de su cabaña, sin echar ni una sola ojeada al lado derecho, donde el jefe está sentado. Allí, vuelvo a saludar, levantando mis brazos por encima de mi cabeza y dando tres alaridos. El jefe me invita a sentarme con un pequeño suspiro y le doy las gracias con otro alarido. A cada pregunta del jefe, grito una vez antes de responder y me despido de él prolongando mi alarido hasta que dejo de estar en su presencia.

(38) Ningún elogio ha halagado más a Fontenelle que la pregunta de un sueco quien, al entrar a París, preguntó a la gente de la puerta de la ciudad ¿dónde está la casa de Fontenelle? Estos empleados no supieron indicársela. «¡Cómo!, dijo, vosotros, franceses, ignoráis dónde está la casa de uno de vuestros más ilustres ciudadanos? No sois dignos de semejante hombre.»

(39) El grado de espíritu necesario para agradarnos es una medida bastante exacta del grado de espíritu que tenemos.

(40) Es probablemente lo que llevó a Nicole a sostener que Dios había dado el don del espíritu a la gente de condición común, «para resarcirlos de las otras ventajas que los grandes tienen sobre ellos». Diga lo que diga Nicole, no creo que Dios haya condenado a los grandes a la mediocridad. Si la mayor parte de ellos están poco esclarecidos, es por elección, porque son ignorantes y no adquieren el hábito de la reflexión. Hasta añadiría que no les interesa a los débiles que los poderosos no sean ilustrados. [Sobre Nicole, ver nuestra nota (95) al *Discurso II*. N. T.]

(41) Ver su excelente obra, *Consideraciones sobre las Costumbres de este Siglo*.

(42) El robo es también honrado en el reino del Congo, pero no debe ser realizado sin que lo sepa el propietario de la cosa robada: hay que quitar todo por la fuerza. Esta costumbre, dicen, mantiene el coraje de los pueblos. Entre los escitas, por el contrario, ningún crimen era peor que el robo y su manera de vivir exigía que se lo castigase severamente. Sus rebaños vagaban por las llanuras. ¡Qué fácil era robarlos! y ¡qué desorden hubiera acaecido si se hubieran tolerado semejantes robos! Por eso, dice Aristóteles, para guardar los rebaños se ha establecido entre ellos la ley.

(43) Todo el mundo conoce lo que se cuenta de un joven lacedemonio quien, antes de confesar su robo, dejó que un joven zorro que había robado y llevaba escondido bajo su túnica, devorase su vientre sin gritar.

(44) En el reino de Juida, en Africa, no se da ninguna ayuda a los enfermos; se curan como pueden y, cuando ya están restablecidos, viven con la misma cordialidad con aquellos que los habían abandonado de este modo.

Los habitantes del Congo matan a los enfermos que imaginan que no pueden curarse; dicen que es para ahorrarles los dolores de la agonía.

En la isla de Formosa, cuando un hombre está peligrosamente enfermo se le pasa un nudo corredizo al cuello y se lo estrangula para librarlo del dolor.

(45) La manera de deshacerse de las chicas en los países católicos es forzarles a tomar el velo. Muchas pasan, de este modo, una vida infeliz, víctimas de la desesperación. Tal vez nuestra costumbre a este respecto es más bárbara que la de los chinos.

(46) Zuinglio, escribiendo a los cantones suizos, les recuerda el edicto hecho por sus antepasados que aconsejaba a cada sacerdote tener una concubina, por miedo de que atentase el pudor del prójimo. *Fra. Paolo. Historia del Concilio de Trento*, lib. 1.

Está dicho en el canon diecisiete del Concilio de Toledo: «Aquel que se contente con una sola mujer, a título de esposa o de concubina, según su grado, no será excomulgado». Era aparentemente para proteger a la mujer casada de todo insulto por lo que la Iglesia toleraba las concubinas.

(47) Las mujeres de Mezurado son quemadas con sus esposos. Piden ellas mismas el honor de la hoguera; pero, al mismo tiempo, hacen todo lo que pueden para escapar.

(48) Creo que no es necesario advertir que no hablo aquí de la *probidad política*, tampoco de la probidad religiosa que se propone otros fines, se prescribe otros deberes y tiende hacia objetos más sublimes.

(49) Los brahmanes tienen el privilegio exclusivo de pedir limosna: exhortan a darla y no la dan.

(50) «¿Por qué, preguntan estos brahmanes, deberíamos tener vergüenza de ir desnudos, si hemos salido desnudos y sin vergüenza del vientre de nuestra madre?»

Los caribes no sienten más vergüenza de una vestimenta que nosotros de la desnudez. Si bien la mayor parte de los salvajes cubren ciertas partes de su cuerpo, esto no es en ellos el efecto de un pudor natural, sino de la delicadeza, de la sensibilidad de ciertas partes y del temor de herirse atravesando bosques y breñas.

(51) Hay en el reino del Pegú anacoretas llamados santones que no piden jamás nada aunque estén a punto de morir de hambre. De hecho, se prevén todos sus deseos. Quienquiera que se confiese a ellos no puede ser castigado, cualquiera que

sea el crimen que haya cometido. Estos santones viven en el campo, en los troncos de los árboles; después de su muerte, se los honrá como dioses.

(52) Viajes de la compañía de las Indias holandesas.

(53) Las mujeres de Madagascar creen en horas y días felices o infelices. Es un deber de la religión exponer sus niños a las bestias, enterrarlos o ahogarlos, cuando paren en las horas o días infelices.

En uno de los templos del imperio de Pegú se educan las vírgenes. Todos los años, en la fiesta del ídolo, se sacrifica una de estas infortunadas. El sacerdote, en hábitos sacerdotales, la despoja, la estrangula, le arranca su corazón y lo tira a las narices del ídolo. Una vez hecho el sacrificio, los sacerdotes cenan, visten hábitos con una forma horrible y bailan ante el pueblo. En los demás templos de mismo país, no se sacrifican más que hombres. Se compra para este fin un esclavo bello y bien hecho. Este esclavo, vestido con una túnica blanca, lavado durante tres mañanas, es luego mostrado al pueblo. El cuarentavo día los sacerdotes le abren el vientre, arrancan su corazón, embaduman al ídolo con su sangre y comen su carne, como sagrada. «La sangre inocente, dicen los sacerdotes, debe correr para la expiación de los pecados de la nación; por otra parte, es necesario que alguien vaya al lado del gran Dios para recordarle a su pueblo.» Conviene notar que los sacerdotes nunca se encargan del recado.

(54) Cuando un giago ha muerto, se le pregunta por qué se ha ido de la vida. Un sacerdote, imitando la voz del muerto, responde que no ha hecho suficientes sacrificios a sus antepasados. Estos sacrificios constituyen una parte considerable del ingreso de los sacerdotes.

(55) En el reino de Lao, los monjes budistas, sacerdotes del país, no pueden ser juzgados más que por el rey mismo. Se confiesan todos los meses. Fieles a este acatamiento de las reglas, pueden, por otra parte, cometer impunemente miles de atrocidades. Ciegan hasta tal punto a los príncipes que un monje acusado de falsificar monedas fue una vez absuelto por el rey. «Los seculares, decía, debían haberle hecho mayores regalos.» Los más importantes del país consideran como un gran honor el prestarles los servicios más bajos. Ninguno de ellos llevaría una vestimenta que no hubiese sido usada durante algún tiempo por un monje budista.

(56) Este chitombé alimenta noche y día un fuego sagrado cuyas ascuas vende muy caro; aquel que los compra se cree protegido de todo accidente. Este gran sacerdote no reconoce ningún juez. Cuando se presenta para visitar los países bajo su dominación, se está obligado, so pena de muerte, a guardar continencia. Los negros están persuadidos de que si muriesen de muerte natural, esta muerte acarrearía la ruina del universo; por eso, un sucesor designado los degüella en cuanto se ponen enfermos.

(57) Entre los giagos, cuando se perciben en una chica las señales de la fecundidad, se hace una fiesta; cuando estas señales desaparecen en la mujer, se la hace morir, por considerarla indigna de una vida que ya no puede dar.

(58) Un hombre de espíritu decía sobre este tema que se debía indiscutiblemente prohibir a los hombres todo placer contrario al bien general; pero que antes de esta prohibición, se debían hacer mil esfuerzos del espíritu para intentar conciliar este placer con la felicidad pública. «Los hombres, añadía, son tan infelices que vale la pena que se intente librar el placer de lo que puede tener de peligroso para un gobierno; y tal vez sería fácil conseguirlo, si se examinara con este fin la legislación de los países donde estos placeres están permitidos.»

(59) *Cristianismo de las Indias*, lib. IV, pág. 308.

(60) En el reino del Tíbet, las chicas llevan en el cuello los dones de la impudicia, es decir, los anillos de sus amantes; cuantos más anillos tienen, más célebres son sus bodas.

(61) En Babilonia, todas las mujeres plantadas al lado del templo de Venus debían obtener una vez en su vida por una prostitución expiatoria el perdón de sus pecados. No podían negarse al deseo del primer extranjero que quisiera purificar su alma con el goce de su cuerpo. Se prevé que las bellas y las bonitas en seguida hacían penitencia; pero las feas esperaban algunas veces mucho tiempo al extranjero caritativo que debía restituirles al estado de gracia.

Los conventos de los bonzos están llenos de religiosas idólatras; se las recibe en cualidad de concubinas. Cuando se está cansado de ellas, se las despiden y se las sustituye. Las puertas de estos conventos están sitiadas por estas religiosas que, para ser admitidas, ofrecen regalos a los bonzos, que los reciben como un favor que les conceden.

En el reino de Cochin, los brahmanes, deseosos de hacer probar a las jóvenes casadas los primeros placeres del amor, hacen creer al rey y al pueblo que son ellos quienes deben encargarse de esta obra. Cuando entran en alguna casa, los padres y los maridos los dejan con sus hijas y sus mujeres. (Cochin, en la India, junto a la costa Malabar, fue visitada en 1502 por Vasco de Gama, donde murió en 1524, consolidando una colonia portuguesa. N. T.)

(62) Aun en la verdadera religión se han visto sacerdotes que, en los tiempos de la ignorancia, han abusado de la piedad de los pueblos para atentar contra los derechos del cetro.

(63) He aquí cómo se expresa, respecto a Montesquieu, el P. Millot, jesuita, en un discurso coronado por la academia de Dijon, sobre la pregunta: *¿Es más útil estudiar a los hombres que a los libros?...* «Estas reglas de conducta, estas máximas de gobierno que deberían estar grabadas sobre el trono de los reyes y en el corazón de quienquiera que esté revestido de autoridad, ¿acaso no las debemos a un profundo estudio de los hombres? Testigo es este ilustre ciudadano, este órgano, este juez de las leyes, cuya tumba Francia y Europa entera riega con lágrimas, pero cuyo genio verá siempre esclarecer a las naciones y trazar el plano de la felicidad pública; este escritor inmortal lo abreviaba todo porque lo veía todo y quería hacer pensar porque lo necesitamos más que leer. ¡Con qué ardor, con qué sagacidad había estudiado el género humano! Viajando como Solón, meditando como Pitágoras, conversando como Platón, leyendo como Cicerón, describiendo como Tácito; su objeto fue siempre el hombre, su estudio el de los hombres; los conoció. Ya empiezan a florecer los gérmenes fecundos que sembró en los espíritus moderadores de los pueblos y de los imperios. ¡Ah!, recojamos los frutos con gratitud, etc.» El padre Millot añade en una nota: «Cuando un autor con una probidad reconocida, que piensa con fuerza y que siempre se expresa como piensa, dice en términos formales: *La religión cristiana, que no parece tener otro objeto que el de la felicidad en la otra vida, hace también nuestra felicidad en ésta*; cuando añade, refutando una peligrosa paradoja de Bayle; que los principios del cristianismo, bien grabados en el corazón, serían infinitamente más fuertes que este falso honor de las monarquías, que estas virtudes humanas de las repúblicas y que este temor servil de los Estados despóticos; es decir, más fuertes que los tres principios del gobierno político establecidos en *El Espíritu de las leyes*: ¿puede acusarse a semejante autor, si se ha leído su obra, de haber pretendido derribar el cristianismo?» (Dejamos esta nota, aunque no se encuentra ni en la edición original, ni en los manuscritos del autor. Nota del abate Laroche.)

(64) Considerando el pudor desde este punto de vista puede responderse a los argumentos de los estoicos y de los cínicos, que sostenían que el hombre virtuoso no hacía nada en su interior que no debiera hacer frente a las naciones y que creían, por consiguiente, poder entregarse públicamente a los placeres del amor. Si la mayor parte de los legisladores han condenado estos principios cínicos y han puesto el pudor entre las virtudes, es porque han temido que el frecuente espectáculo del goce causara cierto hastío de un placer del que dependen la conservación de la especie y la duración del mundo. Han comprendido, por otra parte, que una vestimenta, al ocultar algunos de los atractivos de una mujer, la adornaba con todas las bellezas con las que la puede embellecer una imaginación viva; que esta vestimenta despertaba curiosidad, hacía más deliciosas las caricias, más halagadores los favores y multiplicaba, en fin, los placeres de la infortunada raza de los hombres. Si Licurgo había desterrado de Esparta cierta especie de pudor y si las chicas, en presencia de todo un pueblo, luchaban desnudas con los jóvenes lacedemonios, es porque Licurgo quería que las madres, fortalecidas por semejantes ejercicios, diesen al Estado hijos más robustos. Sabía que si la costumbre de ver a las mujeres desnudas embotaba el deseo de conocer sus bellezas ocultas, este deseo no podía apagarse, sobre todo en un país donde los maridos no obtenían más que secreta y furtivamente los favores de sus

esposas. Por otra parte, Licurgo hacía del amor uno de los principales recursos de su legislación y quería que fuera la recompensa y no la ocupación de los espartanos.

(65) Se distinguen en China dos clases de ministros. Unos son los *firmadores*; dan las audiencias y las firmas; los demás llevan el nombre de ministros *pensadores*; se encargan del cuidado de formar proyectos, examinar lo que se les presenta y proponer los cambios que el tiempo y las circunstancias exigen que se efectúen en la administración.

(66) Al oriente de Sumatra.

(67) Cuando los guerreros del Congo van hacia el enemigo, si encuentran en su marcha una liebre, una corneja o algún otro animal tímido, creen que se trata del genio del enemigo que les avisa de su temor. Por tanto, combaten contra él con intrepidez. Pero si han oído el canto del gallo a hora desusada, creen que este canto es el presagio seguro de una derrota, a la cual jamás se arriesgan. Si el canto del gallo es oído a la vez en ambos campos, no hay valor que lo aguante; los dos ejércitos se desbandan y huyen. Cuando el salvaje de Nueva Orleans camina hacia el enemigo con más intrepidez, un sueño o el ladrido de un perro bastan para hacerlo volver atrás.

(68) Las pasiones humanas han encendido algunas veces semejantes guerras en el seno mismo del cristianismo; en cambio, nada es más contrario a su espíritu de desinterés y de paz; ni a su moral, que no refleja más que dulzura e indulgencia; ni a sus máximas, que prescriben por todas partes la bondad y la caridad; ni a la espiritualidad de los objetos que presenta; ni a la sublimidad de sus motivos; en fin, ni a la grandeza y a la naturaleza de las recompensas que propone. (Nota que no se encuentra ni en la edición original, ni en el manuscrito del autor.)

(69) Es inútil decir que esta gran obra de una excelente legislación no es el fruto de la sabiduría humana, que este proyecto es una quimera. No creo que una larga y ciega sucesión de acontecimientos, que dependen todos unos de otros y de los cuales el primer día del mundo engendra el primer germen, sea la causa universal de todo lo que ha sido, es y será. Aun admitiendo este principio, preguntaría por qué si en esta larga cadena de acontecimientos están necesariamente comprendidos los sabios y los locos, los cobardes y los héroes y que han gobernado el mundo, no habría de estar comprendido también el descubrimiento de los verdaderos principios de la legislación a los cuales esta ciencia deberá su perfección y el mundo su felicidad.

(70) En los mayores imperios de Oriente no se tiene ni la más mínima idea del derecho público y del derecho de las personas. Todo aquel que quisiera esclarecer los pueblos en este punto, se expondría casi siempre al furor de los tiranos que asolan estas regiones desgraciadas. Para violar impunemente los derechos de la humanidad quieren que sus súbditos ignoren lo que en calidad de hombres tienen el derecho de esperar del príncipe, así como también el contrato tácito que une a éste con su pueblo. Cualquier razón que a este respecto aduzcan estos príncipes de su conducta, jamás puede estar fundada más que sobre el deseo perverso de tiranizar a sus súbditos.

(71) No es que esas antiguas novelas no sean todavía agradables a algunos filósofos, que las consideran como la verdadera historia de las costumbres de un pueblo considerado en un cierto siglo y una cierta forma de gobierno. A estos filósofos, convencidos de que habría una diferencia muy grande entre dos novelas, una escrita por un sibarita y la otra por un crotoniata *, les gusta juzgar el carácter y el espíritu de una nación por el género de novela que le seduce. Estas clases de juicios son, en general, bastante justos: un político hábil podría, con esta ayuda, determinar con bastante precisión las empresas que es prudente o temerario emprender contra un pueblo. Pero el común de los hombres que lee las novelas, menos para instruirse que para entretenerse, no las considera desde este punto de vista y no puede, por consiguiente, emitir acerca de ellas el mismo juicio.

(72) En uno de los sermones de este Menot, se trata de la promesa del

* Habitante de Crotona que, como Sibaris, eran ciudades importantes de la Magna Grecia. N. T.

Mesías. «Dios, dice, había determinado desde la eternidad la encarnación y la salvación del género humano, pero quería que grandes personajes, tales como los Santos Padres, lo pidiesen. Adán, Enos, Enoc*, Matusalén, Lamec y Noé después de haberlo solicitado inútilmente, se les ocurrió mandarle embajadores. El primero fue Moisés, el segundo David, el tercero, Isaías, y el último, la Iglesia. Estos embajadores, al no haber conseguido más que los mismos patriarcas, creyeron deber comisionar mujeres. Eva se presentó la primera y Dios le dio esta respuesta: *Eva, has pecado; no eres digna de mi hijo.* Después, Sara imploró: *¡Oh Dios! Ayúdanos.* Dios le contestó: *Te has hecho indigna de ello por la incredulidad que demostraste cuando te aseguré que serías madre de Isaac.* La tercera fue Rebeca; Dios le habló así: *Has bebido en favor de Jacob demasiado daño a Esaú.* La cuarta fue Judit, a quien dijo Dios: *Has asesinado.* Y la quinta, Ester: *Has sido demasiado coqueta, perdías demasiado tiempo en acicalarte para gustar a Asuero.* En fin, fue mandada una sirvienta de catorce años la cual, manteniendo la vista baja y toda avergonzada, terminó por decir: *Que mi bien amado venga a mi jardín, que coma el fruto de sus manzanas;* y el jardín era el vientre virginal. Ahora bien, el hijo, habiendo oído estas palabras, dijo a su padre: *Padre, he amado a ésta desde mi juventud y quiero tenerla por madre.* En el acto, Dios llama a Gabriel y le dice: *¡Oh! Gabriel, ve en seguida a Nazaret, a María y preséntale de mi parte estas cartas.* Y el hijo añadió: *Dile de mi parte que la elijo como madre. Asegúrale, dijo el Espíritu, que habitará en ella, que será mi templo, y entrégale estas cartas de mi parte.»* Todos los demás sermones de este Menot son más o menos del mismo estilo.

(73) En estos tiempos era tanta la ignorancia que a un cura que tenía un pleito con sus feligreses respecto a quién pagaría los gastos de pavimentación de la iglesia, cuando el juez estaba a punto de condenarle, se le ocurrió citar este pasaje de Jeremías: *Paveant illi, et ego non paveam. (Que ellos atemorizen, pero yo no aterrorizaré.* N. T.) El juez no supo qué contestar a la cita: ordenó que la iglesia fuera pavimentada a expensas de los feligreses.

Hubo un tiempo en la Iglesia en el que la ciencia y el arte de escribir fueron consideradas como actividades mundanas, indignas de un cristiano. Hasta se dice sobre este tema que los ángeles azotaron a San Jerónimo por haber querido imitar el estilo de Cicerón. El abate Cartaut pretende que es por haberlo imitado mal.

(74) *Utrum Deus potuerit suppositare mulierem, vel diabolum, vel asinum, vel silicem, vel cucurbitam; et, si suppositasset cucurbitam, quemadmodum fuerit concionatura, editura miracula, et quoniammodo fuisset fixa cruci.* Apolog. Herodot., tomo III, pág. 127. (¿Podría Dios tomar la forma de una mujer, del diablo, de un asno, de una piedra o de una calabaza; y, en el caso de que tomara la forma de una calabaza, de qué manera predicaría la naturaleza, produciría milagros y de qué modo sería crucificado. N. T.)

(75) Cualquier cosa que se diga a favor de los siglos de ignorancia, no conseguirá hacer creer que hayan sido favorables para la religión; no lo han sido más que para la superstición. Por eso, son ridículas las declamaciones que se hacen o bien contra los filósofos o bien contra las academias de provincia. Aquellos que las componen, se dice, no pueden esclarecer la tierra; harían mejor en cultivarla. Semejantes hombres, se replicará, no son capaces de labrar la tierra. Por otra parte, querer el papel de labradores con el pretexto del interés de la agricultura, imponerles, mientras se mantiene a tantos mendigos, soldados, artesanos del lujo y sirvientes, equivale a querer restablecer las finanzas de un Estado por ahorros de chicha y nabo. Incluso añadiré que, suponiendo que estos académicos de provincia no hicieran otra cosa que pobres y escasos descubrimientos, menos pueden ser considerados como los canales por los cuales los conocimientos de la capital se comunican a las provincias. Ahora bien, nada es más útil que esclarecer a los hombres. *Las Luces filosóficas,* dice el abate de Felury, *no pueden dañar jamás.* No es más que perfeccionando la razón humana, añade Hume, como las naciones pueden jactarse de perfeccionar su gobierno, sus leyes y su civilización. El espíritu es como el

* Enos fue un hijo de Caín; Enoc fue el séptimo de los diez patriarcas, padre de Matusalén. N. T.

fuego, actúa en todos los sentidos; hay pocos grandes políticos y capitanes en un país donde no hay hombres ilustres en las ciencias y las letras. ¿Cómo persuadirse de que un pueblo que no conoce ni el arte de escribir, ni el de razonar, no puede darse buenas leyes ni liberarse del yugo de esta superstición que asola los siglos de ignorancia? Solón, Licurgo y Pitágoras que formó tantos legisladores, prueban hasta qué punto los progresos de la razón pueden contribuir a la felicidad pública. Así pues, estas academias de provincia deben ser consideradas como muy útiles. Diré, además, que si se considera a los sabios simplemente como comerciantes y si se comparan las cien mil libras que el rey distribuye a las academias y a la gente de letras con el producto de la venta de nuestros libros en el extranjero, se puede asegurar que esta especie de comercio ha dado un beneficio de mil por ciento al Estado.

(76) *Historia de la Academia de las Inscripciones y Bellas Letras*, tomo XVIII.

(77) Este Maillard, que declamaba de tal manera contra el clero, no estaba él mismo exento de los vicios que reprochaba a sus cofrades. Se le llamaba el *doctor gomorrano*. Se había hecho contra él este epigrama, que me parece bastante bueno:

*Nuestro maestro Maillard por todas partes mete la nariz;
Unas veces va al rey, otras a la reina;
Hace de todo, sabe de todo, y en nada es idóneo;
Es tan gran orador, poeta de los mejor nacidos,
Tan buen juez que mil al fuego ha condenado;
Sofista tan perspicaz como las nalgas de un monje.
Pero es tan malvado por no ser nada más que un canónigo.
Que al lado de él son santos el diablo y los condenados.
Si meterse en todo, gloria lo considera,
¿Por qué no está en Poissy, en la disputa?
Dice que con gran pena está alejado de allí;
Puesto que hasta Beze hubiese vencido, tan hábil es.
¿Por qué no está allí? Está atareado
En reconstruir los cimientos de Sodoma.*

(78) Las guerras civiles son una desgracia a la cual se deben a menudo los grandes hombres.

(79) Del relato de una acción heroica el lector cree sólo lo que es capaz de hacer él mismo; rechaza lo demás como inventado.

(80) Ver la *Historia de las Herejías*, por San Epifanio. (El cuento de *Peau d'Ane*, en verso, es de Charles Perrault, 1715. N. T.)

(81) Entiendo por esta palabra todo lo que no pertenece a la naturaleza del hombre y de las cosas; comprendo, por consiguiente, bajo esta misma palabra, las obras que nos parecen las más duraderas: tales son las falsas religiones que, sucesivamente reemplazadas unas por otras, deben, en relación con la extensión de los siglos, ser contadas entre las obras de moda.

(82) He aquí por qué en Grecia y Roma y en casi todos los países, el siglo de los poetas ha anunciado y precedido siempre al de los filósofos.

(83) Seducidos por su propia vanidad y los elogios de mil aduladores, los más mediocres de ellos se creen por lo menos muy por encima de cualquiera que no sea superior en su género. No comprenden qué ocurre con la gente de espíritu como con los corredores: Fulano no corre nada, dicen entre ellos. Sin embargo, no es ni el inválido, ni el hombre ordinario quienes lo alcanzarán en la carrera.

Si se silencia la mediocridad del espíritu de la mayor parte de esta gente tan vana de sus riquezas, es porque ni siquiera se piensa mencionarlos. El silencio sobre nosotros es siempre mala señal; significa que no tenemos una superioridad sobre ellos de lo que quieran vengarse. Pocas veces se habla mal de aquellos que no merecen elogios.

(84) Imitan a veces a la buena gente, pero, a través de su bondad, como a través de los agujeros del manto de Diógenes, se percibe la vanidad.

(85) «Al entrar en la alta sociedad, decía un día el presidente Montesquieu, se me anunció como un hombre de espíritu. Recibí una acogida bastante favorable de

los altos dignatarios; pero tras el éxito de las *Cartas Persas*, con cuya obra tal vez mostré que tenía espíritu y obtuve algún reconocimiento por parte del público, la estima de los altos dignatarios se enfrió; sufrí miles de disgustos. Piensen, añadía, que heridos interiormente por la reputación del hombre célebre, lo humillan para vengarse y es necesario que uno mismo merezca muchos elogios para soportar pacientemente el elogio que se nos hace de otra persona.»

(86) *Teatro de la Idolatría*, por Abraham Roger.

La vaca, en el informe de Vincent Le Blanc, es considerada santa y sagrada en Calcuta. No hay ser que tenga mayor reputación de santidad. Parece ser que la costumbre de comer por penitencia excrementos de vaca es muy antigua en Oriente.

(87) Ofendido por nuestros desprecios, «No conozco otro salvaje, dice el caribe, más que el europeo que no adopta ninguna de mis costumbres». *Del Origen y de las Costumbre de los Caribes*, de La Borde.

(88) Se grabó en Tarso, sobre la tumba de Juliano: *Aquí yace Juliano, quien perdió la vida en las orillas del Tigris. Fue un excelente emperador y un valiente guerrero.*

(89) *Viajes de la Compañía de las Indias Holandesas*.

(90) Los lapones tienen brujos que venden a los viajeros cuerditas cuyo nudo, atado a cierta altura, debe atraer cierto viento.

(91) Se da al gran Lama el nombre de *Padre Eterno*. Los príncipes son glotones comedores de sus excrementos. *Historia General de los Viajes*, tomo VII.

(92) *Viajes de Guinea y de la Guayana*, por el P. Labat.

(93) Beausobre, *Historia del Maniqueísmo*.

(94) Pensar, dice Aristipo, es atraer el odio irreconciliable de los ignorantes, de los débiles, de los supersticiosos y de los hombres corruptos, quienes se declaran contra todos aquellos que quieren captar en las cosas lo que hay de verdadero y de esencial. [Antipo de Cirene (435-360 a. C.) fue discípulo de Sócrates, fundador de la escuela filosófica cirenaica que ponía el placer como sumo bien. N. T.]

(95) En 1746, cuando los enemigos entraron en Provenza, después de la batalla de Plaisance, perdido por el morisco de Maillebois.

(96) Dirían de buen grado a los perseguidores como los escitas a Alejandro: *No eres Dios, puesto que haces mal a los hombres*. Si los cristianos, con ocasión de Saturno o del Moloch cartaginés, al que se sacrificaban hombres, han repetido tantas veces que la crueldad de semejante religión era una prueba de su falsedad, ¿cuántas veces nuestros sacerdotes fanáticos no han permitido a los herejes sostener contra ellos este argumento? Entre nosotros, ¿cuántos sacerdotes hay de Moloch!

(97) Por eso, tienen todo el trabajo del mundo para convenir en la probidad de un hereje.

(98) El interés es siempre el motivo oculto de la persecución: nadie duda de que la intolerancia no sea cristiana y políticamente un mal. No se está dispuesto a arrepentirse de la revocación del Edicto de Nantes. Estas disputas, se dirá, son peligrosas. Si, cuando la autoridad participa en ellas: entonces, la intolerancia de un partido fuerza algunas veces al otro a tomar las armas. Si el magistrado no se mezclara, los teólogos se pondrían de acuerdo después de haberse dicho algunos insultos: este hecho está probado por la paz de la que se goza en los países tolerantes. Pero, se replica, esta tolerancia, conveniente para ciertos gobiernos, sería tal vez funesta en otros. Los turcos, cuya religión es una religión de sangre y cuyo gobierno es una tiranía, ¿acaso no son más tolerantes que nosotros? Se ven iglesias en Constantinopla y no mezquitas en París, no atormentan a los griegos por sus creencias y su tolerancia no provoca ninguna guerra.

Si se considera esta cuestión en calidad de cristiano, la persecución es un crimen. Casi por todas partes, el Evangelio, los apóstoles y los padres predicán la apacibilidad y la tolerancia. San Pablo y San Crisóstomo decían que un obispo debe llevar a cabo su deber ganando a los hombres por la persuasión y no por el constreñimiento; los obispos, añadían, no reinan más que sobre aquellos que lo quieren, diferenciándose en esto de los reyes, que reinan sobre aquellos que no lo quieren.

Se condenó en Oriente al Concilio que había consentido en hacer quemar a Bogomilio*.

¡Qué ejemplo de moderación nos da San Basilio en el cuarto siglo de la Iglesia! Entonces se debatía la cuestión de la divinidad del Espíritu Santo, cuestión que causaba tantas perturbaciones. Este Santo, dice San Gregorio de Nacianzo, a pesar de estar apegado a la verdad del dogma de la divinidad del Espíritu Santo, consintió que no se diese el título de Dios a la tercera persona de la Trinidad.

Si esta condescendencia tan sabia, según el sentimiento de Tillemont, fue condenada por algunos falsos defensores, si acusaron a San Basilio de traicionar la verdad por su silencio, esta misma condescendencia fue aprobada por los hombres más célebres y piadosos de aquel tiempo, entre otros, por el gran San Atanasio, de quien no se sospechaba que careciese de firmeza.

Este hecho está detallado en Tillemont, *Vida de San Basilio*, art. 63, 64 y 65. Este autor añade que el Concilio ecuménico de Constantinopla aprobó la conducta de San Basilio imitándolo.

San Agustín dijo que no se debe condenar ni castigar a aquel que no tiene de Dios la misma idea que nosotros, a menos que sea por odio a Dios, lo que es imposible. San Atanasio, en sus *Epístolas ad Solitarios*, t. I, p. 885, dice que las persecuciones de los arios son la prueba de que no tienen ni piedad, ni temor de Dios. Lo propio de la piedad, añade, es persuadir y no constreñir; hay que tomar ejemplo del Salvador, que deja a cada cual la libertad de seguirlo. Dice también, p. 830, que, para hacer adoptar sus opiniones, el diablo padre de la mentira, tiene necesidad de hachas y destales; en cambio, el Salvador es la dulzura misma; llama a la puerta y, si abren, entra; si lo rechazan, se retira. No es de ningún modo con espadas, dardos, prisiones, soldados, en fin, a mano armada como se enseña la verdad, sino por la voz y la persuasión.

No se recurre a la fuerza más que por falta de razones. Si un hombre niega que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos, nos reímos de él, pero no lo perseguimos. El fuego y las horcas han servido a menudo de argumento a los teólogos; han dado, a este respecto, pábulo a los herejes y a los incrédulos. Jesucristo no violentaba a nadie; decía solamente: *¿Queréis seguirme?* El interés no ha permitido siempre a sus ministros imitar su moderación.

(99) Un rey de Méjico, en la consagración de un templo, hizo sacrificar en cuatro días seis mil cuatrocientos ocho hombres, según el relato de Gemelli Carreri, tomo VI, p. 56.

En la India, los brahmanes de la escuela de Niagam aprovecharon que gozaban de la estima de los príncipes para hacer masacarar a los budistas en varios reinos. Estos budistas son ateos, los otros, deístas. Balta fue el príncipe que hizo correr más sangre: para purificarse de este crimen, se quemó con gran solemnidad en la costa de Oricha. Conviene observar que fueron deístas quienes hicieron correr sangre humana. *Ver las Cartas del P. Pons, jesuita.*

Los sacerdotes de Meroe, en Etiopía, despachaban cuando querían un correo al rey, para ordenarle morir. *Ver Dindoro.*

Quienquiera que mate al rey de Sumatra es elegido rey. Es, dicen esos pueblos, por este asesinato como el cielo declara su voluntad. Chardin relata haber oído a un predicador que, declamando sobre el fasto de los sufíes, decía que eran ateos para quemar, que se sorprendía que se los dejara vivir y que matar a un sufí era una acción más agradable a Dios que la de conservar la vida de diez hombres buenos. ¿Cuántas veces se ha hecho entre nosotros el mismo razonamiento?

A la vista de tanta sangre vertida por el fanatismo, el abate de Longuerue, tan profundo en historia, ha podido decir que si se ponían en los dos platillos de la balanza el bien y el mal que las religiones han hecho, el mal trinaría sobre el bien. Tomo I, p. 11.

«No habitéis una casa, dice sobre este tema una sentencia persa, en un barrio en el que la clase humilde sea ignorante o devota.»

* Hereje búlgaro. N. T.

(100) Sexto Empírico había dicho, antes que él, que nuestros principios naturales no son tal vez más que nuestros principios habituales.

(101) Cicerón no lo pensaba, puesto que al ser un alto dignatario creía un deber mostrar al pueblo la ridiculez de la religión pagana.

(102) El P. Le Comte y la mayor parte de los jesuitas convienen en que todos los letrados son ateos. El célebre abate de Longuerue es de esta opinión.

(103) Cuando Bayle dice que la religión, humilde paciente y bienhechora en los primeros siglos, ha llegado a ser desde entonces una religión ambiciosa y sanguinaria que pasa a cuchillo todo lo que se le resiste, que requiere verdugos, inventa suplicios, promulga decretos para incitar a los pueblos a la revuelta, anima las conspiraciones y, en fin, ordena el asesinato de los príncipes, cuando dice esto, Bayle toma la obra del hombre por la de la religión; y los cristianos no han dejado de ser hombres. Cuando eran pocos, no hablaban más que de tolerancia; al aumentar su número y su prestigio, predicaron contra la tolerancia. Bellarmino dice sobre este tema que si los cristianos no destruyeron a los Nerón y a los Diocleciano, no es porque no tuvieran derecho a ello, sino porque no tenían suficiente fuerza: por eso hay que convenir en que han hecho uso de ella cuanto han podido. Fue a mano armada como los emperadores destruyeron el paganismo, combatieron las herejías, predicaron el Evangelio a los frisones*, a los sajones y en todo el norte. Todos estos hechos prueban que se abusa demasiado a menudo de los principios de una religión santa.

(104) En la infancia del mundo, el primer uso que el hombre hace de su razón es crearse dioses crueles; piensa que sólo por el derramamiento de sangre humana le serán propicios; es en las entrañas palpitantes de los vencidos donde lee las sentencias del destino. Después de horribles imprecaciones, el germano consagra a la muerte a todos sus enemigos, su alma no se abre más a la piedad, la conmiseración le parecería un sacrilegio.

Para calmar la cólera de las Nereidas, pueblos civilizados atan a Andrómeda a la roca; para apaciguar a Diana y abrirse la ruta de Troya, Agamenón mismo arrastra a Ifigenia al altar, Calcante la hiere y así cree honrar a los dioses.

En lugar de esta nota se lee en la edición original: Los paganos no acusaron al principio a los cristianos de asesinatos ni de incendios, sino que los convencieron, dice Tácito, del crimen de la insociabilidad; crimen, añade el historiador, que les fue siempre común con los judíos, gente testaruda, apegada a su creencia y que, penetrada por el espíritu implacable del fanatismo, tenía contra las demás naciones un odio implacable. Muchos otros autores citados en Grotius traen el mismo testimonio. Abdas, obispo persa, derribó un templo de magos y su fanatismo provocó una larga persecución contra los cristianos y guerras crueles entre los romanos y los persas.

(105) Así pues, en una epístola supuestamente dirigida a Carlos Quinto, se hace hablar a un americano del siguiente modo:

*No somos nosotros los bárbaros:
Son, Señor, vuestros Cortés, vuestros Pizarro.
Que para enseñarnos un nuevo sistema
Reúnen contra nosotros al cura y al verdugo.*

(106) Es con ocasión de la persecución cuando al senador Themisto, en un escrito dirigido al emperador Valens, le dice: «¿Acaso es un crimen pensar diferentemente de vos? Si los cristianos están divididos entre ellos, los filósofos también lo están. La verdad tiene una infinidad de caras bajo las cuales se la puede considerar. Dios ha grabado en todos los corazones respeto por sus atributos, pero cada cual es libre de manifestar este respeto de la manera que crea más agradable para la divinidad; nadie tiene derecho de estorbarle en este punto».

San Gregorio Nacianceno estimaba mucho a Themisto, es a él a quien escribió: «Sois el único, ¡oh Themisto!, que lucháis contra la decadencia de las letras; estáis a

* (Los frisones eran un pueblo germánico establecido entre los ríos Escalda y Weser. N. T.)

la cabeza de la gente esclarecida; sabéis filosofar en los más altos lugares, unir el estudio con el poder y las dignidades con la ciencia».

(107) Hay poca gente a quienes la religión contenga. ¡Cuántos crímenes cometidos hasta por aquellos que están encargados de guiarnos en las vías de la salvación! La Noche de San Bartolomé, el asesinato de Enrique III, la masacre de los Templarios, etc., son prueba de ello.

(108) Eusebio, *Preparación Evangélica, libro VI, cap. 10*, relata este fragmento notable de un filósofo sirio, llamado Bardeanes: *Apud Seras, lex est qua caedes, scortatio, furtum et simulacrorum cultus omnis prohibetur; quare, in amplissima regione, non templum videas, non lenam, non meretricem, non adulteram, non furem in jus raptum, non homicidam, non toxicum.* (Entre los seras hay una ley que castiga y se prohíbe el asesinato, el libertinaje, el robo y toda clase de cultos idolátricos; por lo cual, en una amplísima región, no verás templo alguno en donde se practique la idolatría, ni una prostituta, ni una meretriz, ni una adúltera, ni un ladrón llevado ante la justicia, ni un homicida, ni un envenenador. N. T.)

No se terminaría nunca, si se quisiera dar la lista de todos los pueblos que, sin la idea de Dios, no por ello dejan de vivir en sociedad y más o menos felizmente, según la habilidad mayor o menor de su legislador. No citaré más que los nombres de los primeros que se ofrecen a mi memoria.

Los marianeses, antes de que se les predicara el Evangelio, no tenían, dice el jesuita P. Jobien, ni altares, ni templos, ni sacrificios, ni sacerdotes: tenían solamente entre ellos a algunos bribones llamados *Macanas*, quienes predecían el porvenir. Creen, sin embargo, en un infierno y un paraíso. El infierno es una hoguera donde un diablo golpea las almas con un martillo, como el hierro en la herrería; el paraíso es un lugar lleno de cocos, azúcar y mujeres. No es ni el crimen ni la virtud las que conducen al infierno o al paraíso: a los que mueren de muerte violenta les toca el infierno y a los demás el paraíso. El P. Jobien añade que al sur de las islas Marianas, hay 32 islas habitadas por pueblos que no tienen absolutamente ni religión, ni conocimiento alguno de la divinidad y que no se ocupan más que de beber, comer, etcétera.

Los caribes, en el relato de La Borde, quien se ocupó de su conversión, no tienen ni sacerdotes, ni altares, ni sacrificios, ni idea de la Divinidad. Quieren ser bien pagados por aquellos que quieren hacerlos cristianos. Creen que el primer hombre, llamado *Longo*, tenía un gran ombligo, de donde salieron los hombres. Este Longo es el primer agente; había hecho la tierra sin montañas, las cuales fueron obra de un diluvio. La envidia fue una de las primeras criaturas y propagó muchos males sobre la tierra. Se la creía muy bella, pero al ver el Sol se escondió y no apareció más que por la noche.

Los chiriguanos no reconocen ninguna divinidad. *Cartas edif.*, 1.24.

Los giagos, según el P. Cayvys, no reconocen ningún ser distinto de la materia y no tienen en su lengua ni siquiera palabra alguna para expresar esta idea. Su único culto es el de sus antepasados, a quienes creen todavía vivos; imaginan que su príncipe manda sobre la lluvia.

En el Indostán, dice el jesuita P. Pons, hay una secta de brahmanes que piensa que el espíritu se une a la materia y se abraza a ella; que la sabiduría, purificadora de almas, no es otra cosa que la ciencia de la verdad que produce la liberación del espíritu por medio del análisis. Ahora bien, el espíritu, según estos brahmanes, se libera unas veces de una forma, otras veces de una cualidad, por estas tres verdades. *No estoy en ninguna cosa, ninguna cosa está en mí, el yo no es en absoluto.* Cuando el espíritu esté liberado de todas sus formas, he ahí el fin del mundo. Añaden que, lejos de ayudar al espíritu a liberarse de sus formas, las religiones no hacen más que estrechar los lazos en los cuales queda preso.

(109) El soldado y el marino desean la guerra y nadie lo considera como un crimen. Se comprende que su interés no está lo suficientemente unido al interés general.

(110) Por eso, el espíritu es la primera de las ventajas y puede contribuir infinitamente más a la felicidad de los hombres que la virtud de un individuo particular. Corresponde al espíritu establecer la mejor legislación y, por consiguiente, hacer

a los hombres lo más felices posible. Es verdad que ni siquiera la descripción de esta legislación está hecha y que pasarán muchos siglos antes de que se realice la ficción; pero, en fin, armándose de la paciencia del abate de Saint-Pierre, se puede predecir, según él, que todo lo imaginable existirá.

Los hombres perciben confusamente que el espíritu es el primero de los dones, puesto que la envidia sólo permite a cada cual ser el panegirista de su probidad y no de su espíritu.

(111) Si las grandes escenas no siempre nos afectan con fuerza, esta falta de efecto depende, en general, de una causa ajena a su grandeza. Frecuentemente se debe a que estas representaciones se encuentran unidas en nuestra memoria a algún objeto desagradable. Sobre lo cual observaré que es muy raro, en la lectura de una descripción poética, recibir únicamente la impresión pura que debe causar en nosotros la visión exacta de esta imagen. Todos los objetos participan de la fealdad así como de la belleza de los objetos a los cuales están habitualmente unidos: a esta causa debe atribuirse la mayor parte de nuestros rechazos y nuestros entusiasmos injustos. Un proverbio habitual en las plazas públicas, aunque sea excelente, nos parece siempre grosero, porque se asocia necesariamente en nuestra memoria con la imagen de aquellos que lo emplean.

¿Puede dudarse de que, por la misma razón, los cuentos de fantasmas y espectros aumentan a los ojos del viajero extraviado los horrores de un bosque? ¿De que sobre los Pirineos, en medio de los desiertos, los abismos y las rocas, la imaginación impresionada por la imagen del combate de los titanes, creará reconocer las montañas de Ossa y de Pélion y mirará con miedo el campo de batalla de estos gigantes? ¿Quién duda de que el recuerdo de esa floresta, descrita por Camoens *, donde las ninfas desnudas, fugitivas y perseguidas por los deseos ardientes, caen a los pies de los portugueses, donde el amor brilla en sus ojos, circula en sus venas, donde las palabras se confunden; ahí donde se oye, en fin, el murmullo de los suspiros del amor feliz; quién duda, digo, de que el recuerdo de una descripción tan voluptuosa no embellecerá para siempre todas las florestas?

He aquí la razón por la cual es tan difícil separarse del placer total que recibimos en presencia de un objeto, de todos los placeres particulares que son, por así decir, reflejados por los objetos con los cuales se encuentran unidos.

(112) Conviene notar que la simplicidad en un tema y en una imagen es una perfección relativa a la debilidad de nuestro espíritu.

* Luis V. Camoens (1524-1580) fue un poeta lírico portugués, petrarquista, cuyos *Sonetos y canciones* y, especialmente, su poema épico *Os Lusíadas* (*Los Lusitanos*), centrado en la expedición de Vasco de Gama, le hizo famoso.

DISCURSO TERCERO

Sobre si el espíritu debe ser considerado
un don de la naturaleza
o un efecto de la educación



CAPÍTULO PRIMERO

| Examinaré en este discurso el poder que sobre el espíritu 163
tienen la naturaleza y la educación; para ello primero he de
precisar lo que se entiende por *naturaleza*.

Esta palabra puede provocar en nosotros la idea confusa 164
de un ser o de una fuerza que | nos ha dotado de todos
nuestros sentidos; ahora bien, los sentidos son la fuente de
todas nuestras ideas; privados de un sentido, nos vemos
privados de todas las ideas con él relacionadas; por esta
razón, un ciego de nacimiento no tiene ninguna idea de los
colores ¹. Es, pues, evidente que en este sentido el espíritu
debe ser por entero considerado como un don de la natura-
leza.

Pero si tomamos esta palabra en una acepción diferente y
si pensamos que entre hombres bien conformados, dotados
de todos sus sentidos y en cuya organización no se aprecia
ningún defecto, la naturaleza ha establecido, sin embargo,
tantas diferencias y tanta desigualdad en las disposiciones de
su espíritu, que unos están organizados para ser estúpidos y

¹ El tema de los «ciegos» es importante en el desarrollo de la filosofía empirista. Locke ya lo plantea en su *Ensayo* (1690); Voltaire, en sus *Eléments de la philosophie de Newton* (1738); Condillac, en su *Essai sur l'origine des connaissances humaines*; La Mettrie, en el *Traité de l'âme* (1745); Diderot, en la *Lettre sur les aveugles* (1749); Buffon, en la segunda parte de su *Histoire naturelle de l'homme*. Vale la pena ver el artículo *aveugle* de d'Alembert en la *Encyclopédie*. Información abundante nos ofrece Pierre Villey en *Le Monde des aveugles*. París, Flammarion, 1914.

los otros para ser hombres de espíritu, la cuestión se hace más delicada.

165 | Confieso, en principio, que no se puede considerar la gran desigualdad en el espíritu de los hombres sin admitir entre los espíritus la misma diferencia que existe entre los cuerpos, entre los cuales los hay débiles y delicados mientras otros son fuertes y robustos. ¿A qué pueden deberse, se dirá, estas diferencias en la manera uniforme con que la naturaleza opera?

Este razonamiento se funda sólo en una analogía. Es muy parecido al de unos astrónomos que concluyeran que la luna está habitada porque está compuesta de una materia casi igual a la del globo terráqueo.

166 Por débil que este razonamiento sea en sí mismo, parece, sin embargo, que deba ser demostrativo; pues, se dirá, ¿a qué causa atribuiremos la gran desigualdad que | apreciamos entre hombres que parecen haber recibido la misma educación?

Para contestar a esta objeción, hay que examinar, primeramente, si varios hombres pueden, en rigor, haber recibido la misma educación y, para ello, fijar la idea que se atribuye a la palabra *educación*.

Si por educación entendemos, simplemente, aquello que se recibe en los mismos lugares y por los mismos maestros, en este sentido la educación es la misma para una infinidad de hombres.

167 Pero si damos a esta palabra una significación más verdadera y más extensa, comprendiendo todo lo que, en general, contribuye a nuestra instrucción, entonces digo que nadie recibe la misma educación, porque cada uno tiene por preceptores, me atrevo a decir, también al gobierno bajo el cual vive, a sus amigos, | a sus amantes ², a las gentes que les rodean, a sus lecturas y, finalmente, al azar, es decir, aquella infinidad de sucesos cuyo encadenamiento y cuyas causas nuestra ignorancia no nos permite percibir. Ahora bien, este azar participa más de lo que se piensa en nuestra educación. Es él, quien pone a veces bajo nuestros ojos determinados objetos que ocasionan en nosotros las ideas más afortunadas y nos conduce a veces a los más grandes descubrimientos. Fue el azar, para dar algunos ejemplos, lo que llevó a Galileo

² En el original, «mâitresses».

a los jardines de Florencia cuando los jardineros hacían funcionar las bombas; el que inspiró a estos jardineros, que no podían elevar el agua por encima de los treinta y dos pies de altura, a preguntar a Galileo a qué era debido, estimulando con esta pregunta el espíritu y la vanidad de este filósofo; a continuación su vanidad, puesta en acción por este golpe del azar, le obligó a reflexionar sobre este efecto natural hasta que, por fin, llegó al descubrimiento del principio de la pesantez del aire, que dio la solución a este problema³. 168

En un momento en que el alma tranquila de Newton no estaba ocupada en nada, ni se hallaba agitada por ninguna pasión, también el azar, atrayéndole bajo una hilera de manzanos, hizo caer algunos frutos de sus ramas y sugirió a este filósofo la primera idea de su sistema: fue realmente este hecho lo que le llevó a reflexionar si también la luna gravitaba hacia la tierra con la misma fuerza con que los cuerpos caen sobre la superficie⁴. Así pues, el azar ha determinado a los grandes genios a concebir muchas de sus más felices ideas. ¡Cuánta gente de talento permanece en el anonimato entre la muchedumbre de hombres mediocres por no haber tenido la suficiente tranquilidad de ánimo, o no haber encontrado al jardinero, o no haber asistido a la caída de una manzana! 169

Comprendo que, en principio, no se pueden atribuir sin dificultad unos efectos tan grandes a unas causas tan alejadas y tan pequeñas en apariencia (1). Sin embargo, la experiencia nos enseña que, tanto en la física como en la moral, los más grandes sucesos son a veces efecto de causas casi inapreciables. ¿Quién duda de que Alejandro debiera en parte la conquista de Persia al instaurador de la falange macedónica? ¿Que el cantor de Quiles, animando a este príncipe con el ansia de gloria, tuviera parte en la destrucción del imperio de Darío, así como Quinto Curcio la tuvo en las victorias de Carlos XII? ¿Que los ruegos de Veturia, al desarmar a Coriolano, hubieran fortalecido el poder de Roma, a punto de sucumbir bajo el empuje de los volscos, dando lugar a 171

³ Aunque no está claro que la anécdota fuera con jardineros, parece tener autenticidad. Se encuentran referencias en los *Dialogi* (VIII, 64-603) y *Lettere* XIV, 128, 158; XV, 186; XVI, 222; XVII, 288; XVIII, 70. Galileo fija alturas variables para el agua, unas veces 18 brazos, otras 18 pies, etc. Las referencias son de las *Opere*, a cargo de A. Favaro, Barbera Editore, Florencia, 1968.

⁴ Sobre la anécdota de la manzana, ver M. Dugas, *La mécanique au XVII^e siècle*, Neuchâtel, Ed. de Griffon, 1954, quien comenta las fuentes de la misma.

este largo encadenamiento de victorias que cambiaron la faz del mundo, por lo que Europa debe su situación actual a las lágrimas de Veturia? ¡Cuántos otros hechos parecidos no podríamos citar! (2) Gustavo, dice el abate | Vertot, recorría en vano las provincias de Suecia, andaba errante desde hacía más de un año por las montañas de la Dalecarlia. Las gentes de las montañas, aunque dispuestas a su favor por su buen semblante, su gran estatura y la fuerza evidente de su cuerpo, no se habrían, sin embargo, decidido a seguirle si, el día mismo en que este príncipe arengara a los dalecarlianos, los ancianos de la región no hubieran notado que el viento del norte había estado soplando siempre. Este viento les pareció un signo cierto de la protección del cielo y una orden para el apoyo armado del héroe. Fue, pues, el viento del norte quien puso la corona de Suecia sobre la cabeza de Gustavo ⁵.

La mayoría de los sucesos tienen causas pequeñas: si las desconocemos, es porque la mayoría de los historiadores las han ignorado, o porque | no han tenido ojos para darse cuenta de ellas. Es verdad que en este aspecto el espíritu puede corregir sus omisiones; el conocimiento de ciertos principios suple fácilmente el conocimiento de ciertos hechos. Así, sin pararme a dar más pruebas de que el azar juega en este mundo un papel mucho más importante de lo que se piensa, concluiré de lo que acabo de decir que, si bajo la palabra *educación* comprendemos, en general, todo lo

⁵ Quinto Curcio fue un historiador latino (siglo I a. C.), autor de una *Vida de Alejandro*. Carlos XII de Suecia (1682-1718) se distinguió por su genio militar. Derrotó a daneses, sajones, polacos, rusos, invadiendo Rusia, donde fue aplastado en 1709 en Poltava, con su ejército destrozado por el invierno ruso. Se refugia en territorio turco e intenta lanzar a éstos contra Pedro el Grande. Los turcos le traicionan, escapa, tras mil aventuras, llega a Suecia. Muere en lucha con Noruega. Su impetuosidad militar apasionó a Europa. Los poetas cantaron sus aventuras. Voltaire lo veía como héroe de una epopeya y así lo pintó en su *Historie de Charles XII* (1731), donde aparece como mitad Alejandro y mitad Don Quijote, por ser «excesivamente grande, desgraciado y loco».

Cayo Marcio Vortiolano, general romano del siglo V a. C. Su política oligárquica lo enemistó con el pueblo. Fue condenado al exilio o marchó por voluntad propia. Se refugió entre los *volscos* (en la llanura litoral entre Antium y Terracina) a quienes impulsó contra los romanos y se puso al mando de su ejército. El Senado, atemorizado por sus éxitos, le suplicó en vano que dejara de luchar contra su propia patria, pero sólo los ruegos de su madre, Veturia, y de su esposa, Volturnia, le doblegaron. Entonces mandó a los volscos retirarse y éstos le condenaron a muerte. Shakespeare tiene una tragedia con este título, *Cariolanus* (1607).

Gustavo I Vasa (1496-1560) fue rey de Suecia, fundador de la dinastía nacional. Sublevando Dalecarlia y tomando Uppsala, apoyado por Lübeck, logró expulsar a los daneses. Dalecarlia se consideró, pues, la cuna de la independencia sueca en el siglo XVI.

René Abbé de Vertot (1655-1735), historiador francés, autor de una *Historia de las revoluciones de Suecia* (1695). Su obra más célebre es la *Historia de la Orden de Malta* (1726).

que contribuye a nuestra instrucción, este azar ha de jugar necesariamente un gran papel; y que, puesto que nadie está situado exactamente en un mismo concurso de circunstancias, nadie recibe exactamente la misma educación.

Sentado esto, ¿quién puede asegurar que la diferencia de educación no produzca la diferencia que se observa entre los espíritus? ¿Que los hombres | no sean semejantes a estos árboles de la misma especie cuya semilla, indestructible y exactamente igual, al no ser sembrada exactamente en la misma tierra, ni expuesta exactamente a los mismos vientos, al mismo sol, a las mismas lluvias, tienen, al desarrollarse, que tomar necesariamente una infinidad de formas diferentes? Podría, pues, concluir que la desigualdad del espíritu de los hombres puede ser considerada indiferentemente como efecto de la naturaleza o de la educación. Pero, por verdadera que fuese esta conclusión, como no dejaría de ser vaga y de reducirse, por así decir, a un *tal vez*, considero un deber abordar esta cuestión desde un nuevo punto de vista y referirla a unos principios más ciertos y precisos. Con este fin hay que reducir esta cuestión a unos puntos simples, remontarnos | hasta el origen de nuestras ideas, al desarrollo del espíritu y recordar que el hombre no hace más que sentir, rememorar y observar las semejanzas y las diferencias, es decir, las relaciones que tienen entre sí los diversos objetos que se aparecen ante él o que su memoria le presenta; ya que, de esta forma, la naturaleza no puede dar a los hombres más o menos capacidad de espíritu sino dotando a unos, con preferencia a los otros, de un poco más de agudeza en los sentidos, de una mayor extensión en la memoria y de una superior capacidad de atención. 174 175

CAPÍTULO II

De la agudeza⁶ de los sentidos

|La mayor o menor perfección de los órganos de los sentidos, en la que se encuentra necesariamente compren- 176

⁶ En el original «finesse».

dida la de la organización interior, puesto que no juzgo aquí la agudeza de los sentidos más que por sus efectos, ¿podría ser la causa de la desigualdad del espíritu de los hombres?

Para razonar con una cierta exactitud sobre este tema hay que examinar si la mayor o menor agudeza de los sentidos proporciona al espíritu una mayor extensión o una mayor precisión, cosas que, tomadas en su verdadero significado, encierran todas las cualidades del espíritu.

177 El grado de perfección | de los órganos de los sentidos no influye para nada en la precisión del espíritu si los hombres, cualquiera que sea la impresión que reciben de los mismos objetos, tienen sin embargo que percibir siempre las mismas relaciones entre estos objetos. Ahora bien, para probar que las perciben, he tomado por ejemplo el sentido de la vista, por ser aquél al que debemos el mayor número de ideas; y pregunto si, a ojos diferentes, los mismos objetos parecen más o menos grandes o pequeños, brillantes u oscuros. Si la toesa, por ejemplo, es a los ojos de tal hombre más pequeña,
178 la nieve | menos blanca y el ébano menos negro que a los ojos de tal otro, estos dos hombres percibirán, sin embargo, siempre las mismas relaciones entre todos los objetos: por consiguiente, la toesa les parecerá siempre, a los dos, más grande que el pie, la nieve más blanca que cualquier otro cuerpo y el ébano la más negra de todas las maderas.

Ahora bien, como la precisión del espíritu consiste en la clara visión de las verdaderas relaciones que hay entre los objetos, y como trasladando a los otros sentidos lo que he dicho sobre el de la vista llegaremos siempre al mismo resultado, concluyo que el grado, mayor o menor, de perfección de la organización, tanto interior como exterior, no puede influir en nada en la precisión de nuestros juicios ⁷.

Añadiré que, si distinguimos la extensión de la precisión del espíritu, la mayor o menor agudeza de los sentidos no añadirá nada a esta extensión. En efecto, tomando siempre el sentido de la vista, por ejemplo, ¿no es evidente que la

⁷ Es curioso el argumento de Helvétius. Deja de lado el problema de la relación entre el objeto y la percepción del objeto: no es esa relación de adecuación imagen-cosa la que define la perfección de los sentidos. Viene a decir que si hay un *error* entre el objeto y la imagen, una especie de «error de medida», ese error se producirá en cualquier medición de cualquier objeto. Por tanto, la relación entre ambos objetos, que es lo que realmente se percibe, es correcta. O sea, si medimos dos objetos con dos instrumentos de distinta precisión, en ambos casos la relación entre las medidas de ambos sería la misma. En definitiva, los sentidos al percibir las relaciones son igualmente adecuados.

mayor o menor extensión del espíritu depende del número mayor o menor de objetos que, con | exclusión de otros, un hombre dotado de una vista muy fina podría guardar en su memoria? Ahora bien, hay muy pocos de estos objetos casi imperceptibles por su pequeñez que, considerados precisamente con la misma atención por ojos igualmente jóvenes y ejercitados sean percibidos por unos, mientras escapan a los otros. Incluso puedo demostrar que la diferencia que la naturaleza pone a este respecto entre los hombres que yo llamo bien organizados, es decir, que en su organización no se aprecia ningún defecto (3), aunque | fuera mucho mayor de lo que realmente es, no produciría ninguna diferencia sobre la extensión del espíritu.

179

180

Supongamos a unos hombres dotados de una misma capacidad de atención, de una memoria igualmente extensa, es decir, dos hombres iguales en todo menos en la agudeza de los sentidos; en esta hipótesis, el que tenga la vista más fina podrá sin ninguna objeción guardar en su memoria y comparar entre sí varios de los objetos que por su pequeñez no son percibidos por aquel cuya organización a este respecto es menos perfecta. Pero si estos dos hombres tienen, supongamos, una memoria igualmente extensa, capaz, por ejemplo, de contener dos mil objetos, también es cierto que el segundo podrá reemplazar con hechos históricos los objetos que por su menor agudeza en la vista no | habrá podido percibir, y que podrá alcanzar, si así lo quiere, el número de dos mil objetos que es el contenido por la memoria del primero. Ahora bien, si de estos dos hombres, el que tiene la vista menos fina puede en cambio guardar en el almacén de su memoria el mismo número de objetos que el otro, y si, por otra parte, estos dos hombres son iguales en todo, han de poder hacer, en consecuencia, el mismo número de combinaciones y, según mi opinión, tener tanto espíritu el uno como el otro, puesto que la extensión del espíritu se mide por el número de ideas y de combinaciones. El mayor o menor grado de perfección del órgano de la vista no puede influir más que en el género de su espíritu, hacer a uno de ellos un pintor, un botánico, y al otro un historiador, un político; pero nada podrá influir en la extensión | de su espíritu. ¿No observamos también la misma altura de espíritu en los que tienen una gran finura en el sentido de la vista y del oído y en aquellos que por usar lentes y trompetillas ponen

181

182

entre ellos y los otros hombres más diferencias de las que a este respecto establece la naturaleza? De donde concluyo que, en los hombres que yo llamo bien organizados, la superioridad del conocimiento no se debe al grado de perfección de los órganos tanto internos como externos de los sentidos, y que la gran desigualdad de los espíritus depende necesariamente de otra causa.

CAPÍTULO III

De la extensión de la memoria

183 | La conclusión del capítulo precedente hará sin duda buscar en la desigual extensión de la memoria de los hombres la desigualdad de su espíritu. La memoria es el almacén en el que se depositan las sensaciones, los hechos y las ideas, cuyas diversas combinaciones forman lo que llamamos *espíritu*.

Las sensaciones, los hechos y las ideas han de ser consideradas como la materia prima del espíritu. Ahora bien, cuanto más grande es el almacén de la memoria, tanto mayor es la cantidad de materia prima contenida y mayor será, dicen, la aptitud del espíritu.

184 Por fundado que parezca este argumento, | al profundizar en él tal vez lo encontraremos falaz. Para ello hay que examinar, primeramente, si la diferencia de extensión en la memoria de los hombres bien organizados es, en efecto, tan considerable como lo es en apariencia; y, en el caso de que lo fuera, hay que saber, en segundo lugar, si podemos considerarla como la causa de la desigualdad de los espíritus.

Referente al primer objeto de mi examen, diré que sólo la atención puede grabar en la memoria los objetos que, vistos sin atención, no producirían en nosotros más que unas impresiones sensibles parecidas aproximadamente a las que un lector recibe sucesivamente de cada una de las letras que componen la hoja de un libro. Es, pues, cierto que para
185 juzgar si el defecto | de memoria puede ser considerado en los hombres efecto de una falta de atención o de una anomalía en el órgano que la produce, hay que recurrir a la experiencia. Ella nos muestra que entre los hombres hay muchos,

como San Agustín y Montaigne cuentan de sí mismos, que teniendo al parecer una memoria muy débil, han logrado, no obstante, gracias a su deseo de saber, meter en su recuerdo un número muy grande de hechos e ideas, hasta el punto de situarse en la categoría de las memorias extraordinarias. Ahora bien, si el deseo de instruirse basta al menos para saber mucho, concluiré que la memoria es casi enteramente artificial. Así, pues, la extensión de la memoria depende: 1) del uso diario que hacemos de ella; 2) de la atención con la que consideramos los objetos que queremos que la impresionen y que, vistos | sin atención, no dejarían, como acabo de 186 decir, más que un leve rastro pronto en borrarse; 3) y del orden en que colocamos sus ideas. Todos los prodigios de la memoria son debidos a este orden, el cual consiste en agrupar todas sus ideas con el fin de no cargar a la memoria más que con objetos que, por su naturaleza o por la manera como los consideramos, conserven entre sí suficiente relación para que se evoquen unos a otros ⁸.

Las repetidas representaciones de los mismos objetos en la memoria son, por así decir, como otros tantos golpes de buril que los graban tanto más profundamente cuanto más menudean sus representaciones (4). Además, este orden | que permite recordar unos mismos objetos, nos da una 187 explicación a todos los fenómenos de la memoria; nos enseña que la sagacidad de espíritu de uno, es decir, la rapidez con la que un hombre capta una verdad, depende a menudo de la analogía de esta misma verdad con los objetos que tiene habitualmente presentes en la memoria; que la lentitud de espíritu de otro a este respecto es, por el contrario, efecto de la poca analogía existente entre esta verdad y los objetos de los que se ocupa. No podría captarla, ni percibir todas sus relaciones, sin apartar todas las primeras ideas que se presentan ante su recuerdo, sin alterar el almacén de su memoria

⁸ Notemos la ingeniosidad del razonamiento, abstracto y mecánico, de Helvétius. Si el espíritu, en cuanto a su extensión, se mide por el número de ideas y de combinaciones entre ideas, dados dos hombres en los que la memoria es igualmente extensa, la agudeza de los sentidos no les sirve para ampliar el espíritu. Si sólo caben 2.000 ideas, uno las sacará de percepciones de objetos casi insensibles, que no alcanza el otro, pero éste las saca de la historia. Puesta la memoria, el almacén, como igual en ambos, las combinaciones matemáticas son iguales.

Después admite la hipótesis de memorias de desigual potencia. Desde aquí se impone la desigualdad de espíritus en su concepto extensivo del mismo. Pero ahora no es el razonamiento abstracto el que le sirve, sino que recurre a la «experiencia», una experiencia poco controlada, que no pasa de una selección de anécdotas (San Agustín, Montaigne). Así, la memoria es algo artificial, no una cualidad natural más o menos perfectible. Todo se reduce a la «educación».

188 para buscar las ideas que | se relacionen con esta verdad. He ahí por qué tantas personas son insensibles a la exposición de ciertos hechos o de ciertas verdades que, en cambio, afectan vivamente a otras porque estos hechos o estas verdades sacuden toda la cadena de sus pensamientos al despertar un gran número de ellos en su espíritu: es un rápido relámpago que lanza una luz rápida sobre el horizonte de sus ideas. Es al orden al que debemos a menudo la sagacidad de nuestro espíritu y siempre la extensión de nuestra memoria; es, en cambio, la falta de orden, efecto de la indiferencia por cierto género de estudios, la que priva de memoria de manera absoluta en ciertos aspectos a quienes en otros parecen dotados de una memoria sumamente extensa. He ahí por qué el erudito en lenguas e historia, el cual mediante el
189 orden cronológico imprime | y conserva fácilmente en su memoria unas palabras, unas fechas y unos hechos históricos, no puede a menudo retener la prueba de una verdad moral, la demostración de una verdad matemática, o la imagen de un paisaje que haya contemplado largamente. En efecto, esta clase de objetos, al no tener ninguna analogía con el resto de hechos o de ideas con las que ha llenado su memoria, no pueden representarse en ella con rapidez ni imprimirse con profundidad ni, por consiguiente, conservarse durante mucho tiempo.

Esta es la causa productora de todas las diferentes especies de memoria y la razón por la cual los que saben menos de una materia son los que más olvidan de esta misma materia.

Parece que la gran memoria es, por así decir, un fenómeno del orden; que es casi enteramente | artificial y que
190 entre los hombres que llamo bien organizados esta gran desigualdad en la memoria es menos el efecto de una desigual perfección en el órgano que la produce que de una desigual atención en cultivarla.

Pero incluso suponiendo que la desigual extensión de memoria que observamos en los hombres fuera enteramente obra de la naturaleza, y fuera de hecho tan grande como lo es en apariencia, afirmo que no podría influir en nada en la extensión de su espíritu: 1) porque el gran espíritu, como demostraré, no supone una gran memoria, y 2) porque todo hombre está dotado de una memoria suficiente para elevarse al más alto grado de espíritu.

Antes de probar la primera de estas proposiciones, hay que observar que | si la perfecta ignorancia hace al perfecto imbécil, el hombre de espíritu parece a veces carecer de memoria sólo porque damos insuficiente extensión a la palabra *memoria*, cuya significación restringimos al solo recuerdo de los nombres, fechas, lugares y personas por los que las gentes de espíritu no sienten curiosidad y a menudo no las recuerdan. Pero si en la significación de esta palabra comprendemos el recuerdo de las ideas, de las imágenes o de los razonamientos, ninguna de ellas carecerá de estos recuerdos: de donde resulta que no existe espíritu sin memoria. 191

Hecha esta observación, hay que saber qué extensión de memoria supone el gran espíritu. Escojamos dos hombres ilustres en géneros diferentes, tales como Locke y Milton; veamos si la grandeza de | su espíritu debe ser considerada como efecto de la gran extensión de su memoria. 192

Si nos fijamos primeramente en Locke e imaginamos que, iluminado por una idea feliz, o por la lectura de Aristóteles, de Gassendi o de Montaigne, este filósofo ha descubierto en los sentidos el origen común de todas nuestras ideas, comprenderemos que para deducir todo su sistema de esta primera idea no ha necesitado tanto la extensión de la memoria como la perseverancia en la meditación; que le bastaba una memoria muy poco extensa para contener todos los objetos de cuya comparación debía resultar la certeza de sus principios, para desarrollar su encadenamiento y hacerle por consiguiente merecer y alcanzar el título de gran espíritu.

Pasando a Milton, si lo considero | desde el punto de vista de que, según opinión general, es infinitamente superior a los otros poetas, si considero la fuerza, la grandeza, la verdad y, finalmente, la novedad de sus imágenes poéticas, estoy obligado a confesar que la superioridad de su espíritu en este género no supone tampoco una gran extensión de la memoria. En efecto, por grandes que sean sus composiciones (como aquella en la que, uniendo el fulgor del fuego a la solidez de la materia terrestre, pinta el suelo del infierno ardiendo con un fuego sólido, mientras el lago ardía con un fuego líquido), por grandes, digo, que sean sus composiciones, es evidente que el número de imágenes atrevidas con las que hacer tales descripciones ha de ser extremadamente limitado; por consiguiente, la grandeza de la imaginación de este poeta es menos | el efecto de una gran extensión de la me- 194

moria que de una reflexión profunda sobre su arte. Esta reflexión, al hacerle buscar la fuente de los placeres de la imaginación, le ha permitido descubrirla, tanto en la nueva combinación de imágenes con las que formar grandes cuadros auténticos y proporcionados, como en la constante elección de estas fuertes expresiones que son, por así decir, los colores de la poesía, por medio de las cuales ha hecho sus descripciones visibles a los ojos de la imaginación.

Como último ejemplo de la poca extensión de memoria que exige una bella imaginación, doy en una nota la traducción de un fragmento de poesía inglesa (5). Esta traducción y los ejemplos precedentes probarán, creo, a los que analicen las obras de los hombres ilustres, que un gran espíritu no supone una gran memoria. Yo añadiría incluso que la gran extensión del primero excluye absolutamente la extremada extensión de la segunda. Si la ignorancia hace languidecer el espíritu, falto de alimento, la vasta erudición, por una sobreabundancia de alimento, a veces lo ahoga. Para convenirse de ello basta examinar el uso diferente que han de hacer de su tiempo dos hombres que quieren ser superiores a los otros, el uno en espíritu y el otro en memoria.

Si el espíritu no es más que una amalgama de ideas nuevas, y si toda idea nueva no es más que una nueva relación descubierta entre ciertos objetos, el que quiera distinguirse por su espíritu ha de emplear necesariamente la mayor parte de su tiempo en la observación de las diversas relaciones existentes entre los objetos y gastar el mínimo posible en colocar hechos o ideas en su memoria. Por el contrario, el que quiera superar a los demás en extensión de memoria debe, sin perder tiempo en meditar y en comparar los objetos entre sí, emplear días enteros en almacenar sin parar nuevos objetos en su memoria. Ahora bien, con un empleo tan diferente de su tiempo, es evidente que el primero de estos dos hombres ha de ser tan inferior en memoria al segundo como superior en espíritu: verdad que verosímilmente había apercibido ya Descartes cuando decía que para perfeccionar el espíritu es menos necesario aprender que reflexionar. De donde concluyo que un gran espíritu no sólo no supone una gran memoria, sino que la máxima extensión del primero excluye siempre la extensión extrema de la segunda.

Para terminar este capítulo y probar que a la desigual

extensión de la memoria no debe atribuirse la fuerza desigual de los espíritus, sólo me queda el demostrar que los hombres comúnmente bien organizados están todos dotados de una extensión de memoria suficiente para elevarse a las más altas ideas. Todo hombre ha sido, a este respecto, bastante favorecido por la naturaleza si el almacén de su memoria es capaz de contener un número de ideas o de hechos tales que, comparándolos entre sí sin cesar, puede { siempre percibir alguna nueva relación, aumentar continuamente el número de sus ideas y, por consiguiente, conseguir una mayor extensión para su espíritu. Ahora bien, si treinta o cuarenta objetos, como lo demuestra la geometría, pueden compararse de tantas maneras que, en el curso de una larga vida nadie pueda observar todas las relaciones, ni deducir todas las ideas posibles; y si entre los hombres que llamo bien organizados no existe uno solo cuya memoria no pueda contener, no sólo todas las palabras de una lengua, sino además una infinidad de datos, de hechos, de lugares y de personas y, finalmente, un número de objetos que supera en mucho el de seis o siete mil; me atrevería a concluir que todo hombre bien organizado está dotado de una | capacidad de memoria muy superior a la que podrá utilizar para el acrecentamiento de sus ideas; que una mayor extensión de memoria no le proporcionaría una mayor extensión a su espíritu; y que así, lejos de considerar la desigualdad de la memoria de los hombres como la causa de la desigualdad de su espíritu, esta última desigualdad es únicamente efecto, o de la mayor o menor atención con la que observan la relación de los objetos entre sí, o de la mala elección de los objetos cuyo recuerdo guardan. Existen, en efecto, objetos estériles que, tales como fechas, nombres de lugar o de personas y similares, ocupan mucho espacio en la memoria sin que puedan producir ni una idea nueva, ni una idea interesante para el público. La desigualdad de los espíritus depende, pues, en parte de la elección de los objetos que se graban| en la memoria. Si los jóvenes que en el colegio han logrado los éxitos más brillantes no siempre los consiguen luego cuando son mayores, es porque la comparación y la feliz aplicación de las reglas de Despautère ⁹, que hacen a los buenos escola-

203

204

205

⁹ Jean Despauter o de Spouter fue un gramático flamenco conocido como Jean el Nivinita (1480-1520). Alcanzó renombre con su *Comentarii gramatici* (1537) que hasta el siglo XVIII se usó en los centros de enseñanza de varios países europeos.

res, no garantizan que más tarde estos mismos jóvenes pongan su atención en objetos de cuya comparación resulten ideas interesantes para el público; y así, raramente se es un gran hombre si no se tiene la valentía de ignorar una infinidad de cosas inútiles ¹⁰.

CAPÍTULO IV

De la desigual capacidad de atención

206 | He mostrado que de la mayor o menor perfección de los órganos de los sentidos y de la memoria no depende la gran desigualdad de los espíritus. No podemos, por tanto, buscar su causa más que en la desigual capacidad de atención de los hombres.

Como es la atención más o menos intensa la que graba más o menos profundamente los objetos en la memoria, la que permite percibir mejor o peor las relaciones que constituyen la mayoría de nuestros juicios verdaderos o falsos; y como es, finalmente, a esta atención a la que debemos casi todas | nuestras ideas es evidente, se dirá, que de esta desigual capacidad de atención de los hombres depende la fuerza desigual de su espíritu.

Ahora bien, si la más leve enfermedad, a la que podríamos llamar indisposición, basta para que la mayoría de los hombres se sientan incapaces de una atención continuada, tendré que considerar que es sin duda a unas enfermedades, por así decir, imperceptibles y, por consiguiente, a la desigualdad de fuerza que la naturaleza da a cada hombre, a lo

¹⁰ El tema de la memoria es fundamental en el pensamiento empirista del XVIII. Destruído el «sujeto pensante» como sustancia, el principal problema para explicar las leyes de asociación de ideas en que consiste para ellos el pensamiento, es definir el juego de la memoria. Notemos que Helvétius, que a veces reduce *pensar a recordar*, aquí se enreda un tanto. La memoria almacena imágenes de objetos. Pero pensar, viene a decir, no es sólo flujo de imágenes según las leyes de asociación regulares, al estilo de Hume, inspiradas en la atracción-repulsión newtoniana (modelo que Helvétius usa constantemente al señalar cómo la *analogía* entre lo percibido y las ideas que uno tiene favorece la grabación...). Aquí, Helvétius, esforzándose en distinguir «espíritu» de «memoria», pone a ésta como almacén de objetos que el espíritu (aquí espíritu-facultad, pensamiento) *compara*. El espíritu compara, capta las relaciones entre los objetos que la memoria pone en la imaginación. Y esta *comparación* parece ser la que establece la desigualdad de los espíritus de los hombres.

que debemos atribuir principalmente la incapacidad total de atención que notamos en la mayoría de ellos y su desigual disposición para el espíritu. De donde concluiremos que el espíritu es simplemente un don de la naturaleza.

Por verosímil que parezca este razonamiento, no ha sido, sin embargo, confirmado por la experiencia.

| Si exceptuamos a las personas afligidas por enfermedades crónicas y que obligadas por el dolor a poner toda su atención en su estado no pueden prestarla a los objetos propios para perfeccionar su espíritu ni, por consiguiente, pueden ser contadas entre los hombres que llamo bien organizados, veremos que todos los otros hombres, incluso aquellos que por ser débiles y delicados deberían, de acuerdo con el razonamiento precedente, tener menos espíritu que las gentes bien constituidas, parecen a este respecto ser los más favorecidos por la naturaleza. 208

Entre las personas sanas y robustas que se dedican a las artes y a las ciencias, parece que la fuerza de su temperamento, al provocarles una necesidad apremiante de placer, les aparta más a menudo del estudio y de la meditación de lo que la debilidad de temperamento, | debida a sus ligeras y frecuentes indisposiciones, pueda apartar a las personas delicadas. Todo lo que podemos decir es que, entre los hombres animados de un mismo amor por el estudio, el éxito en base al cual se mide la fuerza del espíritu parece depender enteramente, tanto de las distracciones más o menos grandes ocasionadas por la diferencia de gustos, de fortunas, de estados, como de la elección más o menos feliz de los temas a tratar, del método más o menos perfecto que se sigue para componer, del hábito más o menos grande que se tiene de reflexionar, de los libros que se leen, de las gentes refinadas que se frecuentan y, finalmente, de los objetos que el azar pone a diario ante nuestros ojos. Parece que en el concurso de los accidentes necesarios para formar a un hombre de espíritu, la diferente capacidad de atención que podría | producir la fuerza diferente del temperamento no debiera ser tomada en consideración. Así, pues, es inapreciable la desigualdad de espíritu ocasionada por la diferente constitución de los hombres. Hasta el momento ninguna observación exacta ha podido determinar la especie de temperamento que es más adecuada para formar hombres de genio, de modo que todavía no se ha conseguido saber qué clase de 209

hombres, si altos o bajos, gordos o delgados, biliosos o sanguíneos, tienen más aptitud para el espíritu.

211 Por lo demás, aunque esta respuesta sumaria pudiera bastar para refutar un razonamiento que sólo se funda en verosimilitudes, sin embargo, como esta cuestión es muy importante, para resolverla con precisión es necesario examinar si la falta de atención es en los hombres | efecto de la imposibilidad física de aplicarse, o del deseo demasiado débil de instruirse.

212 Todos los hombres que llamo bien organizados son capaces de atención, puesto que aprenden a leer, aprenden su lengua y pueden comprender las primeras proposiciones de Euclides. Ahora bien, todo hombre capaz de concebir estas proposiciones tiene potencia física para entenderlas todas. En efecto, en geometría, como en todas las otras ciencias, la mayor o menor facilidad de captar una verdad depende del número mayor o menor de proposiciones antecedentes que, para concebirla, hay que tener presentes en la memoria. Si todo hombre bien organizado puede, como lo he probado en el capítulo precedente, colocar en su memoria un número de ideas muy superior | al exigido por la demostración de cualquier proposición geométrica, y si mediante el orden y la representación frecuente de las mismas ideas se puede, como prueba la experiencia, hacerlas tan familiares y habitualmente presentes como para recordarlos sin dificultad, se concluye que cada uno tiene la potencia física de seguir la demostración de cualquier verdad geométrica y que, después de haberse elevado de proposición en proposición y de idea análoga en idea análoga hasta el conocimiento, por ejemplo, de noventa y nueve proposiciones, todo hombre puede concebir la centésima con la misma facilidad como la segunda, que dista tanto de la primera como la centésima de la nonagésimo nona.

213 | Ahora conviene examinar si el grado de atención necesario para concebir la demostración de una verdad geométrica no basta para el descubrimiento de estas verdades que colocan al hombre en el rango de la gente ilustre. Con este propósito ruego al lector que observe conmigo la marcha que lleva el espíritu humano, ya sea cuando descubre una verdad, ya sea cuando simplemente sigue la demostración. No voy a poner un ejemplo sacado de la geometría porque su conocimiento es ajeno a la mayoría de los hombres; lo sacaré de la moral, y el que propongo es el siguiente: «¿Por

qué las conquistas injustas no deshonran tanto a las naciones como los robos deshonran a los particulares?»

Para resolver este problema moral, las ideas que se presentarán en primer lugar en mi espíritu son las ideas de justicia | que me son más familiares; así que consideraré la 214
justicia entre particulares y reconoceré que los robos, que alteran y trastornan el orden de la sociedad, son considerados justamente como deshonorosos.

Pero por muy conveniente que fuera aplicar a las naciones las ideas que tengo de la justicia entre ciudadanos, sin embargo, a la vista de tantas guerras injustas emprendidas en todas las épocas por pueblos que son la admiración del mundo, pronto sospecharía que las ideas de justicia con referencia a un particular no son aplicables a las naciones. Esta sospecha será el primer paso que dará mi espíritu para llegar al descubrimiento que se propone. Para aclarar esta sospecha, apartaré en primer lugar las ideas de justicia que me son más familiares. Evocaré en mi memoria | para rechazarlas inmediatamente, una infinidad de ideas hasta el momento en que me daré cuenta de que, para resolver esta cuestión, hay que formarse previamente ideas claras y generales de la justicia, para lo cual hay que remontarse hasta el establecimiento de las sociedades, hasta esos tiempos alejados en los que se puede percibir mejor el origen y donde, por otra parte, se puede descubrir más fácilmente la razón por la cual los principios de la justicia considerada con respecto a los ciudadanos no son aplicables a las naciones. 215

Este será, me atrevo a decir, el segundo paso de mi espíritu. Me representaré a los hombres como si no tuvieran ningún conocimiento de las leyes, ni de las artes, aproximadamente tal como debían ser en los albores del mundo ¹¹. Los veo entonces dispersos en los bosques como los otros animales | salvajes; veo que, demasiado débiles antes de la 216

¹¹ Entramos en el tema del «origen». En el siglo XVIII, cuando la moral con código teológico, absoluto, no sirve en la argumentación, la *historia* pasa a ser autoridad. Pero no sólo la historia, es decir, esas anécdotas, estos tópicos, esos nombres de hombres y pueblos que simbolizan la virtud y el vicio; también la historia como método, como modelo de inteligibilidad. Conocer es, ahora, describir la génesis. El «origen» es principio necesario para iniciar esa descripción y para fundamentar la valoración moral del proceso. Un «origen» que, como señala Rousseau en el segundo *Discurso*, no es cognoscible, quizá nunca haya existido. O sea, que hay que imaginar. Y, como Rousseau, como Hobbes, Helvétius lo construye-imagina por el método de la *aniquilatio*, es decir, por la eliminación de lo histórico-social... Aunque, curiosamente, no todos llegan al mismo final en la reducción. Helvétius se queda más cerca de Hobbes que de Rousseau. El cuadro que pinta a los salvajes errantes por el bosque es rousseauiano, pero también lucreciano. El *De rerum natura* era bien conocido por Helvétius.

- invención de las armas para resistir a las bestias feroces, 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 constituir una liga contra los animales, sus enemigos comunes. Veo a continuación que estos hombres, asociados, se convirtieron pronto en enemigos por el deseo de poseer las mismas cosas y se armaron para arrebatarlas mutuamente; que el más fuerte las arrebató primeramente al más débil, pero éste inventó las armas y le preparó emboscadas para recuperar aquellos bienes; que la fuerza y la habilidad fueron por consiguiente los primeros títulos de propiedad; que la tierra perteneció primeramente al más fuerte y, seguidamente, al más astuto; | que a base de sólo estos títulos se poseyó todo al principio. Pero, finalmente, iluminados por el mal común, los hombres comprendieron que su asociación no resultaría ventajosa y que las sociedades no podrían subsistir, a menos que a sus primeras convenciones añadieran otras en virtud de las cuales cada uno en particular renunciara al derecho de la fuerza y de la astucia, y todos en general se garantizaran recíprocamente la conservación de su vida y de sus bienes y se comprometieran a armarse contra el infractor de estas convenciones; fue así como de todos los intereses de los particulares se formó un interés común que bautizó las diversas acciones con los nombres de justas, permitidas o injustas, según que fueran útiles, indiferentes o perjudiciales para las sociedades.
- 218 | Una vez llegado a esta verdad, descubro fácilmente la fuente de las virtudes humanas; veo que sin la sensibilidad al dolor y al placer físico, sin deseos, sin pasiones, indiferentes a todo, los hombres no hubieran conocido el interés personal; que sin interés personal no se habrían agrupado en sociedad, ni habrían establecido entre ellos convenciones; que no habría existido ningún interés general y, por consiguiente, tampoco acciones justas o injustas¹²; y que, por consiguiente, la sensibilidad física y el interés personal han sido los autores de toda justicia (6).
- 219 Esta verdad, apoyada en este axioma de jurisprudencia, *el interés es la medida de las acciones de los hombres*, y | corrobo-

¹² Como se ve, el argumento es impecablemente hobbesiano en su naturalismo (a partir de la sensibilidad, placer-dolor...) y en la concepción del pacto social como sumisión al interés general para salvar el interés personal. Y es hobbesiano —se verá en las páginas que siguen— en su manera de entender la relación del hombre con la ley.

rada además por mil hechos, me prueba que, virtuosos o viciosos, según que nuestras pasiones o nuestros gustos particulares sean conformes o contrarios al interés general, tendemos de forma tan necesaria a nuestro bien particular que el propio legislador divino ha creído que, para animar a los hombres a la práctica de la virtud, debía prometerles un bien eterno a cambio de los placeres temporales que algunas veces se ven obligados a sacrificar.

Sentado este principio, mi espíritu saca consecuencias y me doy cuenta de que toda convención en la que el interés particular se encuentra en oposición con el interés general habría sido siempre violada si los legisladores no hubieran ofrecido grandes recompensas a la virtud y si no hubiesen continuamente opuesto el dique del deshonor y del suplicio a la tendencia natural que lleva a los hombres a la usurpación. Veo, pues, que el castigo y el premio son los dos únicos lazos por medio de los cuales han podido mantener unido el interés particular al interés general, y concluyo que las leyes, hechas para la felicidad de todos, no serían observadas por nadie si los magistrados no tuvieran el poder necesario para asegurar su cumplimiento. Sin este poder, violadas las leyes por la mayoría, serían con justicia infringidas por cada individuo, porque al tener las leyes por fundamento la utilidad pública, desde el momento en que por la infracción generalizada se vuelven inútiles, son nulas y cesan de ser leyes: cada uno vuelve a sus primeros derechos; cada uno sólo se deja aconsejar por su interés particular, que con razón le prohíbe observar unas leyes que se vuelven perjudiciales para el que fuera solo en observarlas. Por esto, si para la seguridad de las carreteras se hubiera prohibido andar por ellas con armas y por falta de gendarmes las grandes rutas se vieran infestadas de ladrones, esta ley no habría cumplido su objetivo, en cuyo caso no sólo un hombre podría viajar con armas y violar esta convención o esta ley injusta, sino que sería una locura observarla.

Después de que mi espíritu haya llegado, paso a paso, a formarse ideas claras y generales de la justicia; después de haber reconocido que consiste en la exacta observancia de las convenciones que el interés común, es decir, la reunión de todos los intereses particulares, les ha empujado a establecer; sólo le queda a mi espíritu aplicar a las naciones estas ideas de justicia. Bajo la luz de los principios establecidos ante-

riormente, observo de inmediato que no todas las naciones han establecido entre ellas unas convenciones que les garanticen recíprocamente la posesión de los territorios¹³ que ocupan y de los bienes que poseen. Si quiero descubrir la causa, mi memoria, recordándome el mapa general del mundo, me enseña que los pueblos no han hecho entre ellos esta clase de convenciones, porque no han tenido para hacerlas un interés tan urgente como los individuos, porque las naciones pueden subsistir sin convenciones entre ellas, mientras que las sociedades no pueden mantenerse sin leyes. De
223 donde concluyo que | las ideas de justicia, consideradas entre naciones o entre individuos, han de ser extremadamente diferentes.

Si la Iglesia y los reyes permiten la trata de negros; si el cristiano, que maldice en nombre de Dios al que provoca trastornos y disensiones en las familias, bendice al comerciante que recorre la Costa de Oro o el Senegal para cambiar por negros las mercancías que los africanos codician; si por este comercio los europeos provocan sin remordimientos guerras eternas entre estos pueblos, es debido a que, con excepción de los tratados particulares y los usos generalmente aceptados a los que se da el nombre de derecho de gentes, la Iglesia y los reyes piensan que los pueblos están entre sí exactamente en el mismo caso que los primeros
224 hombres antes de que | hubieran formado sociedades y hubieran conocido otros derechos además de la fuerza y la astucia, antes de que hubiera entre ellos ninguna convención, ninguna ley, ninguna propiedad, y de que pudiera haber, por consiguiente, ningún robo ni ninguna injusticia. Con respecto a los tratados particulares que las naciones acuerdan entre sí, veo que, al no haber sido suscritos por un número bastante grande de naciones, casi nunca han podido mantenerse por la fuerza y que, por consiguiente, como leyes sin fuerza, han tenido que quedar sin ejecución.

Cuando, al aplicar a las naciones las ideas generales de la justicia, mi espíritu ha reducido la cuestión a este punto, descubre a continuación por qué el pueblo que infringe los tratados hechos con otro pueblo es menos culpable que el
225 individuo que viola las convenciones | hechas con la socie-

¹³ En el original, «pays». Traducir por «países» podría entenderse que habla de las «posiciones» de otros países, colonias, dominios, etc. Creemos que aquí Helvétius habla de la «nation» como Estado y del «pays» como su territorio.

dad; y por qué, conforme a la opinión pública, las conquistas injustas deshonran menos una nación de lo que los robos degradan a un individuo en particular. Basta recordar la lista de todos los tratados violados en todas las épocas por todos los pueblos. Encuentro así que hay siempre una gran probabilidad de que, sin tener en cuenta sus tratados, aprovechen las épocas de perturbaciones y calamidades para atacar a sus vecinos con ventaja, conquistarlos o, como mínimo, ponerlos en condiciones de que no les puedan perjudicar. Ahora bien, cada nación, instruida por la historia, puede considerar que esta probabilidad es tan grande como para persuadirse de que la infracción de un tratado que resulta ventajoso violar es una cláusula tácita de todos los tratados que no son, en realidad, más que unas treguas; y que al aprovechar | la ocasión favorable para reducir a sus vecinos, no hace más que llevarles la delantera, porque todos los pueblos, forzados a exponerse al reproche de la injusticia o al yugo de la servidumbre, son reducidos a la alternativa de ser esclavos o soberanos ¹⁴. 226

Por otra parte, si en toda nación la situación de mera conservación es algo en que es casi imposible mantenerse, y si el límite del engrandecimiento de un imperio debe ser considerado, como lo prueba la historia de Roma, como un presagio casi cierto de su decadencia, es evidente que cada nación puede llegar a creerse tanto más autorizada a estas conquistas consideradas injustas, por cuanto que, al no encontrar en la garantía, por ejemplo, de dos naciones contra una tercera, tanta seguridad como la que un particular encuentra en la garantía de su | nación contra otro particular, el tratado ha de resultar menos sagrado, pues su cumplimiento resulta incierto. 227

Es en este momento en que mi espíritu ha penetrado hasta esta última idea cuando descubro la solución del problema de moral que me había propuesto. Comprendo ahora que la violación de los tratados, esta especie de bandidaje entre naciones, persistirá, como lo prueba el pasado, garantía del futuro, hasta que todos los pueblos, o al menos la mayo-

¹⁴ Resaltamos una vez más la semejanza con Hobbes. Estas páginas no desentonarían introducidas en el *De Cive* o en el *Leviathan*, a no ser por generar repeticiones. Aunque, bien mirado, sorprendería el estilo. Helvétius ha adoptado ahora el «método de análisis» cartesiano. Es decir, en primera persona nos expone figuradamente el «camino del descubrimiento». Ha sustituido el «on» por el «je». Pero a veces pasa al «nous», los tiempos de la acción se cambian incluso en el mismo párrafo y genera un curioso trastrueque de planos. En lo posible hemos intentado homogeneizarlo.

ría de ellos, suscriban unos convenios generales; hasta que las naciones, conforme al proyecto de Enrique IV o del abate de Saint-Pierre¹⁵, se hayan garantizado recíprocamente sus posesiones, se hayan comprometido a armarse contra el pueblo que quisiera someter a otro; hasta que, por fin, el azar haya establecido una desigualdad | tan grande
228 entre el poder de cada estado en particular y el de todos los otros reunidos, que estos convenios se puedan mantener por la fuerza; hasta que los pueblos puedan establecer entre ellos la misma política que un sabio legislador establece entre los ciudadanos cuando, mediante la recompensa asignada a las buenas acciones y las penas infligidas a las malas, les obliga a la virtud dando a su honradez el respaldo del interés personal.

Es cosa cierta que, conforme a la opinión pública, las conquistas injustas, menos contrarias a las leyes equitativas y, por consiguiente, menos criminales que los robos entre particulares, no deshonran a las naciones tanto como los robos deshonran a un ciudadano.

Resuelto este problema moral, si observamos el camino
229 que mi espíritu ha seguido | para resolverlo veremos que yo he empezado por recordar las ideas que me eran más familiares, las he comparado entre sí, he observado su conformidad o disconformidad respecto al objeto de mi examen; a continuación he rechazado estas ideas, he recordado otras y he repetido este mismo procedimiento hasta que, por fin, mi memoria me ha presentado los objetos de la comparación de los que debía resultar la verdad que andaba buscando.

Ahora bien, como el método seguido por el espíritu es siempre el mismo, esta manera de descubrir una verdad que he descrito ha de poderse aplicar a todas las verdades. Sólo quisiera resaltar sobre este tema que, para hacer un descubrimiento, es necesario tener en la memoria los objetos cuyas relaciones contienen esta verdad.

¹⁵ Helvétius se refiere al proyecto, dudoso, que según Sully tenía Enrique IV para lograr la unidad de la cristiandad. Cada Estado contaría con la garantía de los otros Estados cristianos y en todos se desarrollarían con igual libertad las distintas religiones cristianas (Cf. G. Besse, *op. cit.*, p. 134). En cuanto al abate de Saint-Pierre (1658-1743), en sus obras configuró la idea de la unión de los Estados de Europa, incluyendo al zar de Rusia y a los Estados norteafricanos. La Unión se formaría para garantizar la paz y bajo el respeto a los Estados miembros. La Unión controlaría los efectivos militares de cada Estado, arbitraría los conflictos entre ellos, y contaría con unas fuerzas militares propias formadas por soldados de diversas naciones. Ver obras suyas como *Mémoire pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (1712), *Projet pour rendre la paix perpétuelle entre les souverains chrétiens* (1717).

| Si recordamos lo que he dicho con anterioridad al 230
ejemplo que acabo de dar, y en consecuencia nos propo-
nemos saber si todos los hombres bien organizados están real-
mente dotados de una atención suficiente para elevarse a las
ideas más elevadas, hay que comparar las operaciones del
espíritu cuando hace el descubrimiento o cuando sigue sim-
plemente la demostración de una verdad y examinar cuál de
estas operaciones exigen una mayor atención ¹⁶.

Para seguir una demostración de geometría es inútil traer
al espíritu muchos objetos; corresponde al maestro presentar
a los ojos de su alumno los adecuados para dar la solución
del problema que él le ha propuesto. Pero, tanto si un
hombre descubre una verdad como si sigue una demostra-
ción, | debe, tanto en un caso como en el otro, observar 231
igualmente las relaciones que tienen entre sí los objetos que
su memoria o su maestro le presentan. Ahora bien, como no
es posible, si no es por un azar singular, representarse úni-
camente las ideas necesarias para el descubrimiento de una
verdad y considerar sólo los aspectos bajo los cuales deben
compararse entre sí, es evidente que, para hacer un descu-
brimiento, hay que recordar al espíritu una gran cantidad de
ideas extrañas al objeto que se investiga y hacer una infini-
dad de comparaciones inútiles, comparaciones cuya multipli-
cidad puede desanimar. Hay que emplear un tiempo enor-
memente superior | para descubrir una verdad que para seguir 232
la demostración. Pero el descubrimiento de esta verdad no
exige en ningún momento un esfuerzo de atención superior
al que requiere el seguimiento de una demostración.

Si, para comprobarlo, observamos a un estudiante de
geometría, veremos que éste ha de prestar una mayor aten-
ción en considerar las figuras geométricas que el maestro le
presenta, pues, siéndole estos objetos menos familiares que
los que le presentaría la memoria, su espíritu debe ocuparse
del doble cuidado de considerar estas figuras y de descubrir
las relaciones existentes entre ellas: de donde se sigue que la
atención necesaria para seguir la demostración de una propo-

¹⁶ Hobbes en su *De Corpore* distinguía el método compositivo (sintético) y el descomposi-
tivo o resolutivo (analítico) inclinándose por el primero, cuyo maestro sería Euclides. (Ver *De
Corpore*, I, VI, 10 ss.). También Descartes, especialmente en su *Réponse a las objeciones de
Mersenne a sus Meditaciones Metafísicas*, distingue ambos, inclinándose por el analítico, si bien
reconociendo al sintético ventajas didácticas. Spinoza y Newton estaban más en la línea de
Hobbes; Harvey y Galileo estaban próximos a Descartes. En cualquier caso constituía un gran
debate filosófico en los momentos de constitución de la nueva ciencia, que prorrogó el XVIII.

sición geométrica basta para descubrir una verdad. Es cierto que, en este último caso, la atención ha de ser más continuada; pero esta continuidad de la atención no es propiamente otra cosa que la repetición de los mismos actos de atención. Además, si todos los hombres, como he dicho
233 | más arriba, son capaces de aprender a leer y de aprender su lengua, son también capaces, no sólo de la atención viva, sino también de la atención continuada que el descubrimiento de una verdad exige.

¿Qué continuidad de atención no se necesita para conocer las letras, agruparlas, formar sílabas, componer palabras, o para agrupar en la memoria objetos de una naturaleza diferente que no tienen entre ellos más que unas relaciones arbitrarias, como las palabras *encina*, *grandeza*, *amor*, que no tienen ninguna relación real con la idea, la imagen o el sentimiento que expresan! Es, pues, cierto que, si por la continuidad de atención, es decir, por la repetición frecuente de los mismos actos de atención, todos los hombres consiguen grabar sucesivamente en su memoria todas las | palabras
234 de una lengua, están todos dotados de la fuerza y la continuidad de atención necesarias para elevarse a estas grandes ideas cuyo descubrimiento los coloca en la categoría de hombres ilustres ¹⁷.

Pero, se dirá, si todos los hombres están dotados de la atención necesaria para destacar en un género cuando la falta de hábito no los ha hecho incapaces, también es cierto que esta atención cuesta más a unos que a otros. Entonces, ¿a qué otra causa que no sea a la mayor o menor perfección de la organización atribuiríamos esta mayor o menor facilidad de atención?

Antes de contestar directamente a esta objeción, querría hacer notar que la atención no es extraña a la naturaleza del hombre. En general, creemos que es difícil sostener la aten-
235 ción, porque tomamos la | fatiga del fastidio y de la impacien-

¹⁷ Notemos la finura de Helvétius, su capacidad de reducir todo fenómeno —la vida o el pensamiento— a efecto de una serie de factores; su habilidad para, fijando hipotéticamente esta o aquella variable, mostrar la insuficiencia de las otras. Y todo ello no para «sospechar» que el fenómeno es complejo, irreductible a síntesis de factores diferenciales, sino, al contrario, para mostrar que todos esos factores, naturales o reducibles a elementos naturales, no explican el espíritu y sus diferencias. Así le queda abierto el camino de su tesis: el espíritu es efecto de la educación. Para ello hay que demostrar lo que la «experiencia» (a la que a veces dice recurrir) parece incapaz de demostrar, a saber, que todos los hombres están orgánicamente, naturalmente y uniformemente bien dotados para elevarse al espíritu en cualquiera de sus géneros. Sólo la educación pone la *diferencia* y la desigualdad.

cia por la fatiga de la aplicación. En efecto, si no existe un hombre sin deseos, no existe un hombre sin atención. Cuando se ha adquirido el hábito, la atención se convierte en una necesidad. Lo que convierte a la atención en fatigosa, es el motivo que nos determina a prestársela. ¿Es este motivo la necesidad, la indignancia, el miedo? La atención es entonces un dolor. ¿Es la esperanza del placer el motivo? La atención se convierte entonces ella misma en placer. Presentemos a una misma persona dos escritos difíciles de descifrar; el uno es un proceso verbal, el otro es la carta de un amante: ¿quién duda de que todo lo que tiene de penoso la atención en el primer caso lo tiene de agradable en el segundo? Como consecuencia de esta observación se puede fácilmente explicar por qué la atención cuesta más a unos que a otros. | Para

ello no hay que suponer que exista entre los hombres ninguna diferencia de organización: basta hacer notar que, en este aspecto, la pena de la atención es siempre proporcionada al mayor o menor grado de placer que cada uno considera como recompensa por esta pena. Ahora bien, si los mismos objetos no tienen siempre el mismo valor para distintos ojos, es evidente que al proponer a diversos hombres el mismo objeto como recompensa no se les propone realmente la misma recompensa; y que si están obligados a realizar los mismos esfuerzos de atención, estos esfuerzos resultarán, por consiguiente, más penosos para unos que para otros. Es, pues, posible resolver el problema de una atención más o menos fácil, sin tener que recurrir al misterio de una desigual perfección en los órganos que la | producen. Pe-

ro admitiendo incluso, a este respecto, una cierta diferencia en la organización de los hombres, afirmo que si suponemos en ellos un vivo deseo de instruirse, deseo del que todos los hombres son susceptibles, no hay entonces ninguno que no esté dotado de la capacidad de atención necesaria para distinguirse en un arte. En efecto, si el deseo de felicidad es común a todos los hombres, si es éste el sentimiento más vivo, es evidente que, para obtener esta felicidad, cada uno hará siempre todo lo que esté en su poder hacer. Ahora bien, todo hombre, como acabo de probar, es capaz del grado de atención suficiente para elevarse hasta las ideas más elevadas. Así, pues, hará uso de esta capacidad de atención cuando por la legislación de su país, su gusto particular o su educación, la felicidad | se convierta en el premio de esta

236

237

238

atención. Será difícil resistirse a esta conclusión, sobre todo si, como puedo probarlo, no es necesario, para hacerse superior en un arte, prestarle toda la atención de que se es capaz.

239 Para no dejar ninguna duda acerca de esta verdad, consultemos la experiencia. Interroguemos a la gente de letras: todos han constatado que los más bellos versos de sus poemas no se deben a los más penosos esfuerzos de atención, ni las situaciones más originales de sus novelas, ni los principios más luminosos de sus obras filosóficas. Confesarán que todo lo deben al encuentro feliz de ciertos objetos que el azar ha puesto ante sus ojos o ha presentado a su memoria, de cuya combinación han resultado estos hermosos versos, estas | situaciones sorprendentes y estas grandes ideas filosóficas; ideas que el espíritu concibe con mayor rapidez y facilidad porque son más verdaderas y más generales. Ahora bien, si en toda obra estas hermosas ideas, sean de la clase que sean, son, por así decir, la huella del genio; si el arte de emplearlas no es más que una obra del tiempo y de la paciencia y de esto que se llama trabajo de operario, es pues cierto que el genio es menos el fruto de la atención que un don del azar, el cual presenta a todos los hombres estas ideas felices de las que sólo se aprovecha aquel que, sensible a la gloria, está atento a captarlas. El azar es, en casi todas las artes, reconocido generalmente como el autor de la mayoría de los descubrimientos; y si en las ciencias especulativas su poder se nota
240 menos, | no por ello es menos real y no deja de presidir el descubrimiento de las ideas más hermosas. Así, tal como he dicho, no son éstas el premio a los más penosos esfuerzos de atención, y podemos asegurar que la atención que exige el orden de las ideas, la manera de expresarlas, y el arte de pasar de uno a otro tema (7), es sin objeción posible, mucho más fatigoso; y que, finalmente, la más penosa de todas es la que exige la comparación de los objetos que no nos son familiares. Por esto el filósofo, capaz de seis o siete horas de profunda meditación, no podrá, sin cansar demasiado la atención, pasar estas seis o siete horas en el examen de un
241 procedimiento judicial o en copiar | fiel y correctamente un manuscrito; por esto, los comienzos de cualquier ciencia son siempre tan espinosos.

Por tanto, al hábito de considerar ciertos objetos le debemos no sólo la facilidad con la que los comparamos, sino también la comparación acertada y rápida que hacemos de

estos objetos entre sí. Esta es la razón por la que el pintor percibe a la primera ojeada los defectos de dibujo o de color que hay en un cuadro, invisibles a los ojos del hombre común; por la que el pastor, acostumbrado a observar a sus ovejas, descubre entre ellas parecidos y diferencias que le permiten distinguirlas; y por la que sólo se dominan las materias acerca de las que se ha meditado durante mucho tiempo. Sólo a la aplicación más o menos constante con la que

242

examinemos un tema debemos las ideas superficiales o profundas que tenemos sobre el mismo. Parece que las obras muy meditadas y que han tardado en componerse son las más ricas de contenido, y que en las obras del espíritu, como en mecánica, se gana en fuerza lo que se pierde en tiempo¹⁸.

Pero, para no apartarme del asunto, repetiré que si la atención más penosa es la que se aplica a la comparación de objetos que nos son poco familiares, y si esta atención es precisamente de la clase que exige el estudio de las lenguas, todos los hombres, puesto que son capaces de aprender su lengua, están dotados de una fuerza y de una continuidad de atención suficientes para elevarse al rango de los hombres ilustres.

Como última prueba | de esta verdad sólo nos queda

243

recordar aquí que el error, siempre accidental, como he dicho ya en mi primer Discurso, no es inherente a la naturaleza particular de ciertos espíritus; que todos nuestros juicios falsos son efecto, o de nuestras pasiones, o de nuestra ignorancia: de donde se sigue que todos los hombres están dotados por la naturaleza de un espíritu igualmente justo y que si se les presentan los mismos objetos, formarían todos los mismos juicios. Ahora bien, como la expresión *espíritu justo*, tomada en toda su extensión, comprende toda clase de espíritus, el resultado de lo que he dicho más arriba es que todos los hombres que llamo bien organizados, habiendo nacido con un espíritu justo, poseen todos el poder físico de elevarse hasta las más altas ideas (8).

| Pero, se nos replicará, ¿por qué hay tan pocos hombres

244

¹⁸ Para Helvétius, el «genio» es un azar o, en todo caso, no algo orgánicamente determinado sino efecto de condiciones externas fortuitas. Todo hombre puede tener momentos de genio, elevarse al mayor nivel en un arte, si se dan las determinaciones precisas. Diderot, en la *Réputation* de Helvétius, toca este tema en la versión opuesta. El genio tiene una base orgánica y es pensable como desviación de la ley de reproducción, por lo cual esa mutación no queda fijada en la especie, no es hereditaria.

ilustres? Lo que sucede es que el estudio es un pequeño sufrimiento, y para vencer la desgana del estudio se necesita, como ya lo he indicado, estar animado por una pasión.

245 En la primera juventud, el miedo | de los castigos basta para obligar a los jóvenes a estudiar; en cambio, al hacernos mayores recibimos otro trato y para exponernos a la fatiga de una dedicación hay que sentir el ardor de la pasión, como, por ejemplo, la de la gloria. La fuerza de nuestra atención es entonces proporcionada a la fuerza de nuestra pasión. Fijémonos en los niños: si sus progresos en su lengua natural son menos desiguales de los que hacen en una lengua extranjera, es porque en aquélla se ven excitados por unas necesidades casi iguales, es decir, por la gula, por la afición al juego y por el deseo de dar a conocer los objetos de su amor y de su aversión; ahora bien, unas necesidades aproximadamente iguales han de producir efectos aproximadamente iguales. Por el contrario, como los progresos en una
246 lengua extranjera | dependen del método utilizado por los maestros, del temor que inspiran a sus alumnos, y del interés que los padres tienen en los estudios de sus hijos, se desprende que unos progresos que dependen de causas tan diferentes, que actúan y se combinan tan diversamente, han de ser por esta razón muy desiguales. De donde concluyo que la gran desigualdad de espíritu que se aprecia entre los hombres depende tal vez del deseo desigual que tienen de instruirse. Pero, se dirá, este deseo es el efecto de una pasión. Ahora bien, si sólo debemos a la naturaleza la fuerza más o menos grande de nuestras pasiones, de esto se sigue que el espíritu ha de considerarse como un don de la naturaleza.

247 A este punto, verdaderamente delicado y decisivo, se reduce toda | esta cuestión. Para resolverla hay que conocer las pasiones y sus efectos y someter este tema a un examen profundo y detallado.

CAPÍTULO V

De las fuerzas que actúan sobre nuestra alma

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 | continuamente hacia el 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. 248 249

El aburrimiento es en el universo un resorte más general y más poderoso de lo que uno se imagina. De todos los dolores es, sin que nada pueda objetarse, el menor; pero de todas formas es un dolor. El deseo de felicidad hará que veamos siempre la ausencia de placer como un mal. Nosotros quisiéramos que el intervalo necesario que separa los placeres vivos, siempre unidos a la satisfacción de necesidades físicas, fuera llenado por algunas de estas sensaciones que son siempre agradables cuando no son dolorosas. Desearíamos, pues, por medio de impresiones siempre nuevas, ser en cada momento advertidos de nuestra existencia, porque cada una de estas advertencias es para nosotros un placer. He ahí por qué el salvaje, en cuanto ha satisfecho sus necesidades, corre | a orillas de un arroyo donde la rápida sucesión de las aguas que se empujan incesantemente provoca en él nuevas impresiones. Este es el motivo por el cual preferimos ver objetos en movimiento en lugar de objetos en reposo. Ya lo dice el proverbio, *el fuego hace compañía*; es decir, nos arranca del tedio ¹⁹. 250

¹⁹ Esta teoría está muy generalizada en el siglo XVIII. Conviene verla proyectada a la hobbesiana. Para Hobbes, la necesidad de la sucesión de sensaciones es entendida como «efecto necesario» en un lugar de la naturaleza, como es el organismo vivo, por la interacción constante de los seres. El ser vivo *sufre* necesariamente sensaciones de placer o dolor mientras vive. La muerte quiere decir pérdida de la capacidad de ser afectado, disolución de la sensibilidad. Helvétius, en cambio, entiende esa «necesidad» como efecto de una carencia, como si fuera posible un momento de insensibilidad. Filosóficamente es más coherente la versión hobbesiana. Pero la de Helvétius tiene su sentido porque, en el fondo, más que afirmar la posibilidad de momentos sin sensaciones, quiere decir momentos en que las sensaciones, por ser más suaves, monótonas, homogéneas, describen una situación de gran equilibrio, de «reposo». De todas formas es interesante destacar que si en Hobbes se respeta siempre la casualidad eficiente, en Helvétius queda arropada por cierto finalismo disimulado. ¿Qué quiere

Es esta necesidad que tenemos de que algo nos afecte, y la especie de inquietud que nos produce en el alma la ausencia de impresiones, lo que en buena parte constituye el principio de la inconstancia y de la perfectibilidad del espíritu humano, y lo que, forzándolo a agitarse en todos los sentidos, le lleva, al cabo de una infinidad de siglos, a inventar y perfeccionar las artes y las ciencias y, finalmente, a la decadencia del gusto (10).

251 | En efecto, si las impresiones son tanto más agradables cuanto más vivas son, y si la duración de una misma impresión embota su vivacidad, hemos de ser ávidos de aquellas impresiones que producen en nuestra alma el placer de la sorpresa. Los artistas que desean gustarnos y excitar en nosotros esta clase de impresiones deben, después de agotar en parte todas las combinaciones de lo bello, sustituirlo por lo original, que | preferimos a lo bello porque provoca en nosotros una impresión más nueva y, por consiguiente, más viva. Esta es, en las naciones civilizadas, la causa de la decadencia del gusto.

252 Para conocer aún mejor la influencia que pueden ejercer en nosotros el odio al aburrimiento y cuál es, a veces, la actividad de este principio (11), lancemos sobre el | hombre una mirada observadora y veremos que es el miedo al tedio lo que nos impulsa a actuar y a pensar a la mayoría de nosotros; que para huir del aburrimiento, los hombres, aun a riesgo de recibir impresiones demasiado fuertes y, por consiguiente, desagradables, buscan con afán todo lo que puede afectarles fuertemente; que este deseo hace | al pueblo acudir a la plaza de la Grève²⁰ y a la gente distinguida al teatro; que por este mismo motivo las ancianas buscan remedio para su tedio en una devoción triste e incluso en los ejercicios austeros de la penitencia: porque Dios, que procura por todos los medios hacer que el pecador vuelva a él, emplea a veces el del aburrimiento.

Pero es principalmente en las épocas en que las grandes

decir que se huye del aburrimiento? En Hobbes esta pasión no tiene, en rigor, sentido. Helvétius puede decir que «por aburrimiento», los hombres buscan unas nuevas sensaciones; Hobbes diría que nada se hace sin necesidad y que el aburrimiento, entendido como equilibrio-reposo, es el objetivo de la naturaleza. La diferencia está en que para Hobbes el placer es todo aquello que aumenta el poder, la potencia de ser, la seguridad de vivir, mientras que para Helvétius, el hombre desea el placer incluso más que la vida, aunque todo lo que prolongue la vida da placer.

²⁰ Plaza de la ciudad de París donde solían efectuarse las ejecuciones públicas.

pasiones son reprimidas, ya por las costumbres, ya por la forma de gobierno, cuando el aburrimiento juega un gran papel: se convierte entonces en el móvil universal.

En las cortes, alrededor del trono, el miedo al aburrimiento, junto a una débil ambición, hace de los cortesanos ociosos unos pequeños ambiciosos, estimulándoles a concebir pequeños | deseos, hacer pequeñas intrigas, pequeñas camarillas, pequeños crímenes para obtener pequeños cargos proporcionados a la pequeñez de sus pasiones: produce Sejanos pero nunca Octavios. Si, por un lado, es suficiente para alcanzar una posición en la que realmente se goza del privilegio de ser insolente, lo cierto es que se busca en vano una protección contra el tedio.

Estas son, yo diría, las fuerzas activas y las fuerzas pasivas que actúan sobre nuestra alma. Para obedecer a estas dos fuerzas contrarias deseamos en general ser afectados sin preocuparnos de afectarnos a nosotros mismos; por esta razón querríamos saberlo todo, sin preocuparnos en aprender; por esto los hombres, más dóciles a la opinión que a la razón, la cual nos impondría en todos los casos la fatiga del | examen, aceptan indiferentes, al entrar en el mundo, todas las ideas verdaderas o falsas que les presentan (12); y por esto, finalmente, | llevado por el flujo y reflujo de los prejuicios, tan pronto hacia la sabiduría como hacia la locura, razonable o loco al azar | el esclavo de la opinión es siempre insensato a los ojos del sabio, tanto si sostiene una verdad como si propone | un error. Es un ciego que adivina por casualidad el color que se le muestra.

| Vemos, pues, que son las pasiones y el odio al aburrimiento los que comunican al alma su movimiento, la arrancan a la tendencia | natural que tiene hacia el reposo y le hacen superar esta fuerza de la inercia a la que está siempre dispuesta a ceder.

| Por cierta que parezca esta proposición, puesto que en moral como en física hay que fundar siempre sobre hechos las opiniones, voy en los capítulos siguientes a probar, mediante ejemplos, que sólo las pasiones fuertes empujan a ejecutar estas acciones valientes | y a concebir estas grandes ideas que son el asombro y la admiración de todos los tiempos.

CAPÍTULO VI

Del poder de las pasiones

Las pasiones son para la moral lo que el movimiento para la física, éste crea, destruye, conserva, lo anima todo, y sin él todo está muerto; aquéllas también vivifican el mundo moral. Es la avaricia la que guía las naves a través de los desiertos del Océano; el orgullo, el que llena los valles, allana las montañas, se abre camino a través de las rocas, eleva las pirámides de Menfis, abre el lago de Moeris y levanta el coloso de Rodas. El amor afiló, se dice, el lápiz del primer dibujante. En un país en donde la revelación aún no había penetrado, fue también el amor el que, para consolar el dolor de una viuda afligida por la muerte de su joven esposo, le descubrió el sistema de la inmortalidad del alma. Es el entusiasmo del agradecimiento lo que elevó al rango de los dioses a los bienhechores de la humanidad, lo que inventó también las falsas religiones y las supersticiones, las cuales no todas han tomado su punto de partida en pasiones tan nobles como el amor y el agradecimiento.

A las pasiones fuertes debemos la invención y las maravillas de las artes: deben, pues, ser consideradas como la semilla productora del espíritu y el poderoso resorte que lleva a los hombres a las grandes acciones. Pero antes de seguir adelante he de precisar la idea que para mí corresponde a la palabra *pasión fuerte*. Si la mayoría de hombres hablan sin entenderse, ello es debido a la oscuridad de las palabras; a esta causa (13) podemos atribuir la prolongación del milagro de la torre de Babel.

Entiendo por *pasión fuerte* una pasión cuyo objeto es tan necesario para nuestra felicidad, que la vida nos resulta insostenible sin su posesión. Esta es la idea que Omar ²¹ tenía de las pasiones cuando decía: «Quienquiera que tú seas, amante de la libertad, si quieres ser rico sin fortuna, poderoso sin súbditos, súbdito sin dueño, atrévete a despreciar a la muerte; los reyes temblarán ante ti; solo tú no temerás a nadie».

Sólo las pasiones llevadas a este grado de fuerza pueden

²¹ Se refiere a Omar (581-644), primo de Mahoma, califa, filósofo y conquistador.

ejecutar las más grandes acciones y desafiar los peligros, el dolor, la muerte y el mismísimo cielo.

Dicearco, general de Filipo, levanta en presencia de su ejército dos altares, uno a la impiedad y el otro a la injusticia, hace sacrificios y marcha contra las Cícladas ²².

Unos días antes del asesinato de César, el amor conyugal, unido a la pasión de un noble orgullo, impulsa a Porcia ²³ a abrirse el muslo y a mostrar la herida a su marido diciendo: «Bruto, tú maquinabas algo y me escondes un gran proyecto. Hasta el momento no te he hecho ninguna pregunta indiscreta; no obstante, yo sabía que | nuestro sexo, débil por sí mismo, se fortificaba mediante la relación con hombres sabios y virtuosos. Soy hija de Catón y esposa de Bruto; pero mi amor tímido me ha hecho desconfiar de mi debilidad. Tú ves la prueba de mi valor: juzga si soy digna de tu secreto ahora que he hecho la prueba del dolor».

268

Sólo la pasión del honor y el fanatismo filosófico podían impulsar a la pitagórica Timicha, en medio del tormento, a cortarse la lengua con los dientes para no exponerse a revelar los secretos de su secta.

Cuando Catón, todavía joven, sube al palacio de Sila acompañado por su preceptor y ve las cabezas sangrientas de los proscritos, pregunta el nombre del monstruo que había | asesinado a tantos romanos: «Es Sila, le dicen. ¡Cómo! ¿Sila los ha asesinado y todavía vive?». El solo nombre de Sila, le replican, desarma el brazo de nuestros ciudadanos. «¡Oh Roma, exclama entonces Catón, qué triste es tu destino si dentro del recinto de tus murallas no encierras ni a un solo hombre virtuoso y si contra la tiranía sólo puedes armar el brazo de un débil niño!». Dicho esto, se volvió a su preceptor: «¡Dame, le dijo, tu espada; la esconderé debajo de mi

269

²² Dicearco (347-285 a. C.) fue historiador, geógrafo y filósofo griego. Autor de *Corintiacos* y *Lesbiacos*. Filipo (382-336 a. C.), rey de Macedonia. Sometió sucesivamente mediante conquista o alianza todos los Estados griegos. Fue asesinado cuando preparaba una expedición contra los persas. Cícladas: archipiélago del mar Egeo en forma de círculo en torno a Delos. Las Cícladas, en unión con algunas ciudades griegas de la costa, constituyeron una federación religioso-política perteneciente a la simaquia ateniense. A la caída de aquel sistema entraron a formar parte de los dominios macedonios, egipcios y romanos sucesivamente.

²³ Porcia (1 a. C.). Hija de Catón de Utica, estoica y republicana, fue mujer de Marco Junio Bruto. Adivinó los proyectos de Bruto respecto a la conjuración contra César. Al ser César asesinado, el pueblo, instigado por Marco Antonio, se sublevó contra los conjurados que tuvieron que abandonar Roma y dirigirse a Grecia. Bruto y Casio, al mando de los republicanos, fueron derrotados en Filipos (43 a. C.) por Octavio y Marco Antonio. Al verse vencido, Bruto se suicidó dejándose caer sobre su espada. Porcia también se dio muerte después del desastre de Filipo.

ropa, me acercaré a Sila y le mataré. Catón vive. Roma sigue siendo libre!» (14).

270 | ¿En qué países no ha ejecutado este amor virtuoso por la patria acciones heroicas? En la China, un emperador perseguido por las armas victoriosas de un ciudadano quiere utilizar el respeto religioso que en este país tiene un hijo por las órdenes de su madre, para obligar a este ciudadano a deponer las armas. Enviado ante esta madre, un oficial del emperador, puñal en mano, le dice que no tiene otra elección que morir u obedecer. «¿Cree acaso tu dueño, le con-
271 testa ella | con una sonrisa amarga, que desconozco el convenio tácito pero sagrado existente entre los pueblos y sus soberanos, en virtud del cual los pueblos se comprometen a obedecer y los reyes a hacerlos felices? El ha sido el primero en violar este convenio. ¡Cobarde ejecutor de las órdenes de un tirano, aprende de una mujer lo que en estos casos se debe a la patria ²⁴! Dicho esto, arrancando el puñal de manos del oficial, se lo clava y le dice: «Esclavo, si aún te queda alguna virtud, lleva a mi hijo este puñal ensangrentado, dile que venga a su nación, que castigue al tirano. Ya no tiene nada que temer por mí, nada que pactar: ahora es libre de ser virtuoso» (15).

272 | Si el noble orgullo, la pasión del patriotismo y de la
273 gloria determinan a los ciudadanos a acciones tan | valientes, ¿qué firmeza y qué fuerza no inspirarán las pasiones a quienes quieren ilustrarse | en las ciencias y en las artes, a los que Cicerón llama *héroes tranquilos*? Es el deseo de la gloria el que en la cima helada de las montañas, en medio de las nieves y del hielo inclina los anteojos del astrónomo; el que, para recolectar plantas, lleva al botánico al borde de los precipicios; el que antiguamente guiaba a los jóvenes amantes de las ciencias a Egipto, a Etiopía e incluso hasta las Indias

²⁴ Lucio Cornelio Sila (138-78 a. C.), político romano que implantó, mediante grandes reformas jurídicas e institucionales y medidas dictatoriales, una verdadera monarquía dentro del marco republicano creando el Imperio por primera vez.

Helvétius, probablemente, se refiere aquí a los acontecimientos de otoño 82-junio 81 en los que Sila eliminó la oposición junto con unos 3.000 caballeros y hombres ricos cuyos bienes pudo así confiscar. Marco Porcio Catón de Utica (95-46 a. C.), a su regreso de Macedonia fue nombrado cuestor y como tal obligó a los antiguos agentes de Sila a restituir las riquezas que habían atesorado indebidamente (65 a. C.). Catón fue un vigoroso defensor de la libertad y uno de los adeptos más importantes del estoicismo.

Señalemos también el éxito de la tragedia *Catón de Utica* de Joseph Addison, en 1713, en torno a este personaje. Desde el punto de vista literario, *Catón* produjo una ruptura con la tradición del teatro inglés, inspirándose en la tragedia clásica francesa.

para ver a los filósofos más célebres y descubrir en su conversación los principios de su doctrina.

¡Qué dominio no tenía esta pasión sobre Demóstenes, el cual, para perfeccionar su pronunciación, se ponía a orillas del mar y, con la boca llena de guijarros, arengaba cada día al mar encabritado! Este mismo deseo de la gloria, | para hacer 275
contraer a los jóvenes pitagóricos el hábito de la concentración, les imponía un silencio de tres años; para sustraer a Demócrito (16) a las distracciones del mundo, le encerraba en una tumba para allí buscar estas verdades precisas cuyo descubrimiento, siempre tan difícil, es siempre tan poco estimado por los hombres; por esta gloria, para darse por entero a la filosofía, Heráclito se decide a ceder a su hermano menor el trono de Efeso (17) que le correspondía | por 276
derecho de primogenitura; para conservar toda su fuerza, el atleta se priva de los placeres del amor. El mismo deseo de gloria obligaba a ciertos sacerdotes de los antiguos, con la esperanza de ser más considerados, a renunciar a estos mismos placeres sin que su continencia tuviera otra recompensa, como decía graciosamente Boindin ²⁵, que la eterna tentación que procura.

He mostrado que casi todos los objetos de nuestra admiración en esta tierra los debemos a las pasiones, las cuales nos hacen arrostrar los peligros, el dolor, la muerte y nos llevan a las resoluciones más audaces.

A continuación voy a probar que | en las ocasiones delicadas sólo ellas, acudiendo en ayuda de los grandes hombres, 277
pueden inspirarles a decir o hacer lo mejor.

Recordemos, a propósito de esto, la célebre y breve arenga de Aníbal a sus soldados el día de la batalla del Tesino y comprenderemos que sólo su odio por los romanos y su pasión por la gloria podían inspirarla: «Compañeros, les dijo, el cielo me anuncia la victoria. Son los romanos quienes han de temblar, no vosotros. Echad una ojeada al campo de batalla: no hay retirada posible para los cobardes; todos moriremos si somos vencidos. ¿Qué mejor garantía del triunfo? ¿Qué signo más claro de la protección de los dioses? Ellos nos han colocado entre la victoria y la muerte».

²⁵ Nicolás Boindin (1676-1751), erudito francés, autor de algunas comedias (*Los tres gascones*, *el Baile de Auteil*, *El puerto*) y también de *Cartas Históricas sobre todos los Espectáculos de París* (1719), discursos *Sobre las Tribus Romanas*, *Sobre la Forma del Teatro Antiguo*, *Sobre las Máscaras*.

278 | ¿Quién podría dudar de que estas mismas pasiones animaban a Sila cuando, habiéndole pedido Craso una escolta para ir a hacer nuevos enrolamientos en el país de los marsos²⁶, Sila le contestó: «Si temes a tus enemigos, te daré escolta a tu padre, tus hermanos, tus parientes, tus amigos, los cuales, muertos por tus tiranos, claman venganza y la esperan de ti.»

Cuando los macedonios, cansados de la guerra, ruegan a Alejandro que los licencie, el orgullo y el amor a la gloria dictan a este héroe esta orgullosa respuesta: «Idos, ingratos; huid, cobardes; yo someteré el universo sin vosotros. Alejandro encontrará súbditos y soldados por dondequiera que haya hombres.»

279 Semejantes discursos son siempre | pronunciados por gente apasionada. Incluso el espíritu, en situaciones como éstas, no puede nunca sustituir al sentimiento. Se ignora siempre la lengua de las pasiones que no se sienten.

Por lo demás, no es sólo en el arte de la elocuencia, sino en cualquier otro género, donde las pasiones deben ser consideradas como el germen productivo del espíritu; son ellas las que, alimentando una continua fermentación en nuestras ideas, fecundan en nosotros estas mismas ideas, las cuales, estériles en las almas frías, serían como la semilla echada sobre una piedra.

Las pasiones, al hacer fijar fuertemente nuestra atención sobre el objeto de nuestros deseos, nos lo hacen considerar bajo aspectos desconocidos para los otros hombres, y, por consiguiente, hacen concebir y ejecutar a los héroes estas
280 atrevidas empresas que, hasta | que el éxito no las corona, parecen locas, y así parecen necesariamente a la muchedumbre.

He ahí por qué, dijo el cardenal Richelieu²⁷, el alma débil encuentra imposible el proyecto más simple, mientras que el más grande parece fácil al alma fuerte: delante de ésta

²⁶ Los marsos eran un pueblo del norte de Italia en revuelta contra Roma. Junto con los samnitas, promovieron una dura guerra contra Roma en torno al 90 a. C.

Marco Licinio Craso (115-53 a. C.) fue un político romano que logró acumular enormes riquezas, hasta el punto de que «craso» es sinónimo de «rico».

²⁷ Armand-Jean du Plessis de Richelieu (1585-1642). Cardenal, ministro de Luis XIII. Fue el verdadero creador del absolutismo real y su política la encaminó hacia tres objetivos principales: reducir la fuerza del protestantismo, dominar la nobleza y abatir el poderío de la casa de Austria. Realizó importantes reformas en las finanzas, el ejército, la legislación y fundó la Academia francesa.

las montañas empequeñecen, mientras que, a los ojos de aquélla, unas lomas se metamorfosean en montañas.

En efecto, sólo las pasiones fuertes, más esclarecidas que el sentido común, pueden enseñarnos a distinguir lo extraordinario de lo imposible, lo que las gentes sensatas confunden casi siempre porque, al no estar animadas de fuertes pasiones, estas gentes sensatas son siempre hombres mediocres. Proposición que voy a probar, para poner de relieve | toda la superioridad del hombre apasionado sobre los otros hombres y mostrar cómo sólo las grandes pasiones pueden engendrar a los grandes hombres.

281

CAPÍTULO VII

De la superioridad de espíritu de las gentes apasionadas sobre las gentes sensatas

| Si antes del éxito los grandes genios de toda clase son casi siempre tratados de locos por las gentes sensatas, es porque estas últimas, | incapaces de nada grande, no pueden ni siquiera sospechar la existencia de los medios de los que se sirven los grandes hombres para realizar las grandes cosas.

1

2

Por esto, dichos grandes hombres provocan siempre la risa hasta que logran causar admiración. Cuando Parmenión, instado por Alejandro a pronunciarse sobre los ofrecimientos de paz que hacía Darío, le dijo: *Yo los aceptaría si fuera Alejandro*; ¿qué duda cabe de que antes de que la victoria hubiera justificado la aparente temeridad del príncipe, la opinión de Parmenión debía parecer más sensata a los macedonios que la respuesta de Alejandro: *y yo también, si fuera Parmenión?* Una es la opinión de un hombre corriente y sensato, y la otra la de un hombre extraordinario. Ahora bien, hay más hombres de la primera clase que de la segunda. Es pues evidente, | que si el hijo de Filipo, por sus grandes acciones, no se hubiera ya ganado el respeto de los macedonios, y no los hubiera ya acostumbrado a empresas extraordinarias, su respuesta les hubiera parecido absolutamente ridícula. Ninguno de ellos hubiera buscado el motivo,

3

ni en el sentimiento interior que este héroe debía tener de la superioridad de su valor, su inteligencia y de la ventaja que estas dos cualidades le daban sobre unos pueblos afeminados y blandos como los persas, ni en el conocimiento que él tenía del carácter de los macedonios y de su dominio sobre su espíritu y, por consiguiente, de la facilidad con la cual él podía, con sus gestos, sus discursos y sus miradas, comunicarles la audacia que le animaba. Y, no obstante, fueron estos diversos motivos, unidos a la sed ardiente de gloria que le empujaba a considerar con razón la victoria mucho más segura de lo que le parecía a Parmeni6n, los que le inspiraron una respuesta más elevada.

Cuando Tamerlán²⁸ plantó su bandera al pie de las murallas de Esmirna, contra las que acababan de fracasar las fuerzas del imperio otomano, comprendía la dificultad de su empresa; conocía bien que atacaba una plaza que la Europa cristiana podía continuamente avituallar; pero la pasión de la gloria que le lanzaba a esta empresa le proporcionó los medios para ejecutarla. Rellena el fondo de las aguas, opone un dique al mar y a las flotas europeas, enarbola sus estandartes victoriosos sobre las brechas de Esmirna y demuestra al mundo asombrado que nada es imposible para los grandes hombres (18).

Cuando Licurgo²⁹ quiso hacer de la Lacedemonia una república de héroes, no se le vio seguir la marcha lenta, y desde entonces incierta, de lo que se llama prudencia, y proceder por medio de cambios imperceptibles. Este gran hombre, exaltado por la pasión de la virtud, comprendió que mediante arengas o supuestos oráculos podía inspirar a sus conciudadanos los sentimientos que a él le inflamaban; y que, aprovechando el primer momento de fervor, podría cambiar la constitución del gobierno y hacer en las costumbres de este pueblo una revolución súbita que, por los caminos ordinarios de la prudencia, no hubiera podido efectuar más que a lo largo de muchos años. Comprendió que las pasiones son parecidas a los volcanes, cuya súbita erupción cambia de golpe el lecho de un río que un arte no podría

²⁸ Tamerlán, o Timur-Lenk (1336-1405), fue fundador del segundo imperio mongol que se extendía desde la India hasta el Asia Menor y Egipto. Timur terminó su conquista del Asia Menor destruyendo la guarnición de los hospitalarios en Esmirna (1402), en la costa del mar Egeo.

²⁹ Licurgo fue un célebre legislador espartano, siglo IX a. C., a quien se atribuye toda la constitución política de Esparta.

cambiar sin abrirle un nuevo lecho y, por consiguiente, con tiempo y obras inmensas. Es así, como logró el éxito en un proyecto, tal vez el más atrevido que haya sido jamás concebido; y en cuya ejecución fracasaría cualquier hombre sensato que, no debiendo este título de sensato más que a su incapacidad de ser movido por pasiones fuertes, ignora siempre el arte de inspirarlas.

Estas pasiones, con frecuencia manejadas por quienes las han visto como medios de encender el fuego del entusiasmo, han sido consideradas por la gente sensata, desconocedora a este respecto del corazón humano, como pueriles y ridículas antes de que logran el éxito. Tal es el medio del que se sirvió Pericles³⁰ quien, cuando se dirigía contra el enemigo, queriendo transformar a sus soldados en otros tantos héroes, hizo esconder en un bosque oscuro, montado en un carro enganchado a cuatro caballos blancos, a un hombre extraordinariamente alto, el cual, cubierto con un rico manto, los pies calzados con borceguíes brillantes, la cabeza adornada con una cabellera deslumbrante, apareció de repente ante el ejército y, pasando rápidamente por delante suyo, gritó al general: *Pericles, yo te prometo la victoria.*

Este es el medio que empleó Epaminondas³¹ para excitar el valor de los tebanos cuando hizo robar de noche las armas colgadas en un templo y convenció a sus soldados de que los dioses protectores de Tebas las habían cogido para armarse y luchar al día siguiente contra sus enemigos.

Tal es, finalmente, la orden que Ziska dicta en su lecho de muerte cuando, animado aún por el odio más violento contra los católicos que lo habían perseguido, ordena a sus partidarios que le desuellen inmediatamente después de su muerte y que hagan un tambor con su piel, prometiéndoles la victoria siempre que marchen contra los católicos al son de este tambor. Promesa que fue siempre justificada por el éxito.

Vemos que los medios más decisivos, los más adecuados

³⁰ Pericles (499-429), estratega ateniense, jefe del partido democrático. Gobernó durante quince años, consolidando la hegemonía ateniense y llevando a Atenas a la cumbre de su esplendor cultural y político. Inició la desafortunada guerra del Peloponeso. Pericles, al que se llamó «el olímpico», ejerció, se dice, la dictadura de la inteligencia, de la elocuencia y del carácter.

³¹ Epaminondas (418-36 a. C.), general y estadista beocio. Uno de los más grandes capitanes de la Antigüedad. Venció a los espartanos en Leuctra (371) y Mantinea (362); cayó en esta última batalla.

para producir grandes efectos, desconocidos siempre por aquellos que llamamos sensatos, no pueden ser comprendidos más que por hombres apasionados quienes, colocados en las mismas circunstancias que estos héroes, habrían experimentado los mismos sentimientos.

Si no fuera por el respeto que merece la reputación del Gran Condé, ¿consideraríamos como fuente de emulación para los soldados el proyecto de este príncipe de hacer registrar en cada regimiento el nombre de los soldados que se hubieran distinguido por algunos hechos o algunos dichos memorables? El incumplimiento de este proyecto, ¿no prueba que no se ha sabido reconocer su utilidad? ¿Reconocemos, como el ilustre caballero Folard, el poder de las arengas sobre los soldados? Todos reconocen igualmente la gallardía de las palabras de Vendôme cuando, testigo de la huida de algunas tropas a las que sus oficiales intentaban en vano reagrupar, este general se lanza en medio de los fugitivos y grita a sus oficiales: *Dejad tranquilos a los soldados; no es aquí, sino allí* (mostrando un árbol distante un centenar de pasos) *adonde van y deben reagruparse*. Con este discurso no dejaba entrever a los soldados ninguna duda sobre su valor; con este medio despertaba en ellos las pasiones de la vergüenza y del honor que deseaban todavía conservar ante sus ojos. Era el único medio de detener a los fugitivos y de reconducirlos al combate y llevarlos a la victoria ³².

Ahora bien, ¿quién dudará de que un tal discurso es un rasgo de carácter y de que, en general, todos los medios de los que se han servido los grandes hombres para encender en las almas el fuego del entusiasmo les fueron inspirados por las pasiones? ¿Hubiera un hombre sensato autorizado a Alejandro, para despertar una mayor confianza y más respeto a los macedonios, a decirse hijo de Júpiter Hamón; hubiera aconsejado a Numa fingir una relación con la ninfa Egeria; a Zamolxis, a Zaleuco, a Mneves a decirse inspirados por Vesta, Minerva o Mercurio; a Mario a llevar consigo a una adivina; a Sertorio a consultar a su cierva; y, por fin, al conde de Dunois a armar a una doncella para vencer a los ingleses? ³³

³² Luis II, príncipe de Condé, llamado el Gran Condé (1621-1686); Louis-Joseph Vendôme (1654-1712), grandes generales del reino de Luis XIV. A Helvétius le agrada el constante intercambio de referencia a héroes clásicos y a héroes modernos.

³³ Numa Pompilia (715-672 a. C.), segundo rey legendario de Roma, autor de la organiza

Son pocas las personas que elevan sus pensamientos por encima de las ideas corrientes; y todavía son menos | las que se atreven (19) a ejecutar y a decir lo que piensan. Si los hombres sensatos quisieran emplear medios parecidos, al estar faltos de un cierto tacto y de un cierto conocimiento de las pasiones no habrían sido nunca capaces de aplicarlos felizmente. Están hechos para seguir los caminos trillados; | si los abandonan, se extravían. El hombre sensato es aquel en cuyo carácter domina la pereza: no están dotados de esa actividad del alma que, en los primeros puestos, hace inventar a los grandes hombres nuevos resortes para mover el mundo, o les hace sembrar hoy la semilla de los sucesos del futuro. Así, el libro del futuro sólo se abre para el hombre apasionado y ávido de gloria.

El día de la batalla de Maratón, Temístocles fue el único griego que previó la batalla de Salamina y que supo, ejercitando a los atenienses en la navegación, prepararles para la victoria ³⁴.

Cuando Catón el censor, hombre más prudente que iluminado, opinaba, junto con todo el senado, que Cartago había de ser destruida, ¿por qué sólo Escipión ³⁵ se oponía a la ruina de esta ciudad? Porque | sólo él veía a Cartago, no sólo como una rival digna de Roma, sino como un dique que

ción religiosa de la ciudad. Se le atribuían poderes mágicos y decía recibir en una gruta por las noches los consejos de la ninfa Egeria.

Mnevis es transcripción griega de merur, nombre egipcio del toro sagrado de Heliópolis.

Minerva es una antigua divinidad itálica, protectora de las artes, los artifices y las profesiones. Más tarde, identificada con la diosa griega Palas Atenea.

Zaleuco fue un legendario legislador de Locria (VII a. C.). Según la tradición era un pastor al que sus conciudadanos, por sugerencia de Apolo, encargaron redactar un código de leyes.

Vesta fue la diosa romana protectora del hogar y Mercurio el dios romano del comercio.

Mario Cayo (156-86 a. C.), general y político romano. Vencedor de Yugurta, de Numidia, de los teutones en Aix y de los cimbrios en Vercoli. Jefe del partido popular, luchó contra Sila en la guerra civil.

Sertorio Quinto (121-72 a. C.) fue un general romano partidario de Mario. Después de su victoria se mantuvo independiente en España, venció a Metelo y Pompeyo y fue asesinado por orden de Porsena.

Juan de Orleans, Conde de Dunois (1403-1468), príncipe Capeto, hijo de Luis I, duque de Orleans. Defendió Orleans asediada por Talbot, cuando Juana de Arco fue a liberar la ciudad. Continuó la obra de Juana y fue uno de los principales ejecutores de la expulsión de los ingleses. Contribuyó a la liberación de París, a la reconquista de Normandía y de la Guyana.

³⁴ En la batalla de Maratón (490 a. C.), el ejército persa fue vencido por el ejército ateniense de Milciades.

En la de Salamina (480 a. C.), la flota griega mandada por Temístocles venció a la escuadra persa de Jerjes.

Temístocles (528-464 a. C.) fue general y político ateniense que, tras vencer a los persas en la batalla naval de Salamina contribuyó a la formación de la Liga marítima de Delos bajo la hegemonía de Atenas. Desterrado, murió en la corte de Artajerjes.

³⁵ Publio Cornelio Escipión. El Africano (235-183 a. C.) fue el general romano que durante la segunda guerra púnica expulsó a los cartaginenses de España y derrotó a Aníbal en Zama (202).

se podía oponer al torrente de vicios y de corrupción que estaba a punto de desbordarse por Italia. Estudioso de política y de historia, acostumbrado a reflexionar, a esta fatiga de la atención de la que sólo la pasión de la gloria nos hace capaces, había llegado por este camino a una especie de adivinación. Presagiaba todas las desgracias a las que Roma sucumbiría en el momento en que esta dueña del mundo elevara su trono sobre las ruinas de todas las monarquías del universo; veía también aparecer por todas partes a Marios y Silas; oía también publicar las funestas listas de proscripción cuando los romanos sólo veían por todas partes palmas triunfales y sólo oían | los gritos de la victoria. Este pueblo era entonces comparable a esos marineros que, viendo el mar en calma, los céfiros hinchar suavemente las velas y rizar la superficie de las aguas, se abandonan a una alegría descuidada, mientras que el piloto atento ve apuntar al fondo del horizonte la tempestad que pronto trastornará los mares.

Si el senado romano no hizo caso del consejo de Escipión, es porque hay muy pocas personas a las que el conocimiento del pasado y del presente les revele el del futuro (20). Así como el crecimiento y la decadencia de la encina es inapreciable para los insectos efímeros que se arrastran bajo | su sombra, los imperios parecen estar en una especie de estado de inmovilidad para la mayoría de los hombres, que están satisfechos con esta apariencia de inmovilidad, porque favorece aún más su pereza, la cual se cree entonces descargada del cuidado de la previsión.

En lo moral pasa como en lo físico. Mientras el pueblo cree que los mares permanecen constantemente encadenados en sus lechos, el sabio ve cómo sucesivamente descubren y sumergen extensas regiones y cómo la nave surca las llanuras que hace poco surcaba el arado. Mientras el pueblo ve la cabeza de las montañas alzarse siempre igual entre las nubes, | el sabio ve sus cimas, continuamente demolidas por los siglos, desmoronarse en los valles y llenarlos con sus ruinas. Sólo unos hombres acostumbrados a reflexionar, a ver el universo moral, al igual que el universo físico, en un estado de eterna y sucesiva destrucción y reproducción, pueden percibir las causas lejanas de la demolición de los Estados. Es la vista de águila de las pasiones la que penetra en el abismo tenebroso del futuro; la indiferencia ha nacido ciega y estúpida. Cuando el cielo está sereno y los aires son puros, el

ciudadano no prevé la tormenta; es el ojo interesado del campesino atento el que ve con espanto los vapores elevarse insensiblemente de la superficie de la tierra para condensarse en los cielos y cubrirlos con estas nubes negras | que por sus flancos entreabiertos pronto vomitarán los rayos y el granizo que arruinarán las cosechas.

18

Fijémonos en cada pasión en particular, y veremos que todas están bien informadas acerca del objeto de sus investigaciones, que sólo ellas son capaces de percibir la causa de los efectos que la ignorancia atribuye al azar, que, por consiguiente, sólo ellas podrán limitar y algún día tal vez destruir completamente el imperio de este azar cuyos límites se reducen necesariamente a cada nuevo descubrimiento.

Si las ideas y las acciones que hacen concebir y llevar a la práctica pasiones como la avaricia y el amor son por lo general poco estimadas, no es ello debido a que estas ideas y estas acciones no exijan a menudo muchas combinaciones y mucho espíritu; lo que pasa es que tanto unas como otras son indiferentes o incluso | perjudiciales para la gente común que sólo concede, como he demostrado en el discurso precedente, los títulos de virtuosas o espirituales a las acciones y a las ideas que le son útiles. Ahora bien, el amor a la gloria es, entre todas las pasiones, la única que puede siempre inspirar acciones e ideas de esta especie. Sólo ella exaltaba a un rey del Oriente cuando exclamaba: «¡Ay de los soberanos que mandan sobre pueblos esclavos! Las dulzuras de una justa alabanza, tan codiciada por los dioses y los héroes, no están hechas para ellos. ¡Oh, pueblos! añadía, envilecidos por haber perdido el derecho de censurar públicamente a vuestros amos, habéis perdido también cualquier derecho a alabarlos. El elogio del esclavo es sospechoso; el desgraciado que los gobierna no sabrá nunca si es digno de estima o de desprecio. | ¡Qué tormento para un alma noble vivir entregado al suplicio de esta incertidumbre!»

19

20

Esta clase de sentimientos supone siempre una pasión ardiente por la gloria. Esta pasión es la vida³⁶ de los hombres de cualquier clase de talento o de genio; a este deseo deben el entusiasmo que tienen por su arte, al que a veces consideran la única ocupación digna del espíritu humano. Por

³⁶ En el original «l'âme». Traducir «esta pasión es el alma» podría prestarse a confusión. Como aquí «âme» se usa como «principio que anima», «principio vivificador», nos ha parecido que «vida» recogía bien el sentido de la metáfora.

esta opinión, las gentes sensatas los consideran unos locos, pero no así el hombre ilustrado, el cual en la causa de su locura percibe la causa de su talento y de su éxito.

- 21 La conclusión a que llegamos en este capítulo es que estas gentes sensatas, estos ídolos de las gentes mediocres, son siempre muy inferiores a las gentes apasionadas; y que son las pasiones fuertes las que nos arrancan de la pereza y las únicas que nos pueden dotar de esta continuidad de la atención que corresponde a la superioridad del espíritu. Sólo me queda, para confirmar esta verdad, mostrar en el capítulo siguiente cómo aquellos hombres a los que hemos, con razón colocado en la categoría de los hombres ilustres descienden a la clase de los hombres más mediocres en el mismo momento en que ya no son sostenidos por el fuego de las pasiones.

CAPÍTULO VIII

Se deriene estúpido en cuanto se deja de ser apasionado

- 22 | Esta proposición es una consecuencia necesaria de la precedente. En efecto, si el hombre preso del deseo más vivo de la estima, y capaz en este género de la más fuerte pasión, no está en condiciones de satisfacerla, este deseo dejará pronto de animarle, porque por naturaleza todo deseo se apaga si no está alimentado por la esperanza. Ahora bien, la misma causa que extingue en él la pasión de la estima ha de sofocar necesariamente el germen del espíritu.

- 23 Que se nombre para la recaudación de un peaje, o para otro empleo parecido, a hombres tan apasionados por la estima pública como debían serlo los Turenne, Condé, Descartes, Corneille y Richelieu. Privados por su posición de toda esperanza de gloria, se verán inmediatamente desprovistos del espíritu necesario para desempeñar estos empleos. Poco aptos para el estudio de las ordenanzas o de las tarifas, no tendrán aptitudes para un empleo que puede hacerlos odiosos a la colectividad; sólo sentirán disgusto por una ciencia en la que el hombre más instruido, y que por consi-

guiente se ha acostado sabio y respetable a sus propios ojos, puede despertarse muy ignorante y muy inútil si el magistrado ha creído que tenía que suprimir o simplificar estos derechos. Entregados por completo a la fuerza de la inercia, este tipo de hombres serán pronto incapaces de cualquier especie de aplicación ³⁷. 24

He ahí por qué, en la gestión de un empleo subalterno, los hombres nacidos para lo grande son a menudo inferiores a los espíritus más comunes. Vespasiano ³⁸, que en el trono fue la admiración de los romanos, había sido objeto de su desprecio en el cargo de pretor (21). El águila que atraviesa las nubes con un vuelo audaz, a ras de tierra tiene un vuelo menos rápido que el de las golondrinas. Destruíd en un hombre la pasión que le anima y en el mismo instante le priváis de todas sus luces. La cabellera de Sansón parece ser a este respecto el emblema de la pasión: cortada su cabellera, Sansón pasa a ser un hombre ordinario. 25

Para confirmar esta verdad con un segundo ejemplo, echemos una mirada sobre estos usurpadores de Oriente que a mucha audacia y prudencia unían necesariamente grandes luces. Preguntemos por qué la mayoría de ellos han mostrado poco espíritu en el trono, por qué, muy inferiores en general a los usurpadores de Occidente, casi ninguno de ellos, como lo prueba la forma de los gobiernos asiáticos, puede ser puesto en el número de los legisladores. No es que desearan siempre la desgracia de sus súbditos, sino que al tomar la corona el objeto de su deseo había sido alcanzado. Asegurada su posesión por la bajeza, la sumisión y la obediencia de un pueblo esclavo, la pasión que los había llevado al poder dejaba entonces de animarlos; no teniendo ya ningún motivo bastante poderoso para determinarlos a soportar la fatiga de la atención que exigen el descubrimiento y el establecimiento de leyes buenas, se encontraban en el estado, descrito más arriba, de los hombres sensatos 26

³⁷ El ejemplo difícilmente puede considerarse indiferente a su propia experiencia de «fermier général». Ciertamente, pesaba mucho a Helvétius, hombre de ideas, someterse a una práctica cuyas reglas poco razonables estaban rigidamente trazadas. De todas formas engaña un poco, pues últimamente se han descubierto documentos que prueban que Helvétius cumplió con escrupulosidad y eficacia su función, aunque, eso sí, no le produjera especial placer. Ver Roland Desné, «La Tournée du Fermier général Helvétius dans les Ardennes (1738)» en *Dix-huitième siècle*, núm. 3 (1971), pp. 3-40.

³⁸ Tito Flavio Vespasiano (9-79 d.C.), emperador romano que restauró la autoridad imperial y pacificó el Imperio. Había sido pretor en época de Calígula.

que no estando animados de un vivo deseo no tienen el valor de sustraerse a las delicias de la pereza.

27 Si en Occidente, por el contrario, varios usurpadores han hecho brillar en el trono grandes talentos; si los Augusto y los Cromwell³⁹ pueden ser colocados en el rango de los legisladores, es porque, teniendo que tratar con unos pueblos que se impacientaban con el freno y que tenían un alma más atrevida y más elevada, les espoleaba el temor de perder el objeto de sus deseos; yo diría, | la pasión de la ambición. Subidos a un trono sobre el que no se podían impunemente dormir, sabían que tenían que hacerse agradables a unos pueblos orgullosos, establecer unas leyes (22) que fueran útiles para el momento, engañarlos y al menos imponerse a ellos con la ilusión de una felicidad pasajera que les resarciera de las desgracias reales que la usurpación lleva tras de sí.

28 O sea, los peligros a los que estos últimos se han visto expuestos | en el trono les ha dado esta superioridad de talento que los coloca por encima de la mayoría de los usurpadores de Oriente. Su caso es similar al del hombre de genio en otros campos, el cual, siempre expuesto a la crítica y continuamente inquieto por gozar de una reputación que está siempre en peligro de perder, se da cuenta de que no es él el único que siente la pasión de la vanidad y que si la suya le hace desear la estima de los demás, la de los otros hace que se la rehúsen si por medio de obras útiles y agradables y mediante continuos esfuerzos del espíritu no consuela a los hombres por el dolor de tenerle que alabar. En el trono, en cualquier actividad, este temor mantiene al espíritu fecundo: si se aniquila este temor, la fuerza del espíritu es destruida.

29 Qué duda cabe de que un físico pone | infinitamente más atención en el examen que hace de un hecho de la física, a menudo poco importante para la humanidad, que un sultán en el examen de una ley de la que depende la felicidad o la desgracia de varios miles de hombres. Si éste emplea menos tiempo en meditar, en redactar sus ordenanzas y sus edictos, que un hombre de espíritu en componer un madrigal o un epigrama, se debe a que la meditación, siempre

³⁹ Oliverio Cromwell (1599-1658), lord protector de la República inglesa, gobernó como dictador durante diez años. Decretó el Acta de Navegación, base del poderío naval inglés y aniquiló a sus enemigos políticos y religiosos.

fatigante, es, por así decir, contraria a la naturaleza (23); y, | a cubierto en el trono, tanto del castigo como de los dardos de la sátira, el sultán no tiene ningún motivo para vencer una pereza que es tan agradable para todos los hombres.

30

Parece, pues, que la actividad del espíritu depende de la actividad de las pasiones. Por esto es en la edad de las pasiones, de los veinticinco a los treinta y cinco o cuarenta años, cuando un hombre es capaz de los mayores esfuerzos de virtud y de genio. A esta edad, los hombres nacidos para algo grande han adquirido un cierto número de conocimientos sin que sus pasiones hayan todavía perdido casi nada de su actividad. Pasada esta edad, las pasiones se debilitan y termina el crecimiento del espíritu, dejan de adquirirse nuevas ideas y, por importantes que sean las obras que a partir de entonces se componen, no | se hace más que aplicar y desarrollar las ideas concebidas en la edad de la efervescencia de las pasiones y que todavía no había utilizado.

31

Sin embargo, no siempre debe atribuirse el debilitamiento de las pasiones a la edad. Uno deja de estar apasionado por un objeto cuando el placer que espera obtener con su posesión no iguala a la fatiga necesaria para adquirirlo. El hombre que ama la gloria no le sacrifica sus gustos si no cree que se resarcirá de este sacrificio con la estima que es el premio. Por esto, tantos héroes no podían escapar de las redes del placer más que en el tumulto del campo de batalla y entre los cantos de victoria; por esto el Gran Condé sólo dominaba su humor el día de una batalla, que es cuando tenía más sangre fría; y | si podemos comparar con las grandes cosas aquellas a las que llamamos pequeñas, citaremos a Dupré que andaba de una manera descuidada y que sólo superaba este defecto en el teatro, pues los aplausos y la admiración de los espectadores le resarcían del esfuerzo que tenía que hacer para gustarles. Nadie triunfa de sus hábitos y de su pereza si no ama la gloria; y los hombres ilustres a veces sólo son sensibles a la gloria más grande. Si no pueden alcanzar la totalidad de la estima, la mayoría se abandonan a una pereza vergonzosa. El orgullo extremado y la extrema ambición les produce a menudo el efecto de la indiferencia y la moderación. En efecto, una pequeña gloria sólo puede ser deseada por un alma pequeña. Si las personas preocupadas por la manera | de vestirse, de presentarse y de hablar en sociedad son generalmente incapaces de grandes cosas, es no

32

33

sólo porque en adquirir una infinidad de pequeñas habilidades y pequeñas perfecciones pierden un tiempo que podrían emplear en el descubrimiento de grandes ideas y en cultivar grandes aptitudes, sino porque la búsqueda de una pequeña gloria supone que sus deseos son demasiado débiles y moderados. Así pues, los grandes hombres son casi todos incapaces de los pequeños cuidados y de las pequeñas atenciones necesarias para atraerse la consideración; desdeñan usar tales medios. «Desconfiad, decía Sila, hablando de César, de este joven que anda por la calle sin ninguna modestia. Veo en él a varios Mario.»

34 Creo haber demostrado suficientemente | que la falta total de pasiones, si pudiera existir, produciría en nosotros un total embrutecimiento, estado al que nos acercamos tanto más cuanto menos apasionados somos (24). Las pasiones son, en efecto, el fuego celeste que vivifica el mundo moral: a las pasiones deben las ciencias y las artes sus descubrimientos y | el alma su elevación. Si la humanidad les debe también sus vicios y la mayoría de sus desgracias, estas desgracias no dan a los moralistas el derecho de condenar las pasiones y considerarlas como locuras. La sublime virtud y la preclara sabiduría son dos productos de esta locura lo bastante hermosos como para que nos parezca respetable.

La conclusión general de cuanto he dicho sobre las pasiones es que sólo su fuerza es capaz de contrarrestar en nosotros la fuerza de la pereza y de la inercia, arrancarnos de la inactividad y de la estupidez hacia las que continuamente tendemos y proporcionarnos esta continuidad en la atención de la que depende la superioridad del talento.

36 Pero, se nos dirá, ¿las desiguales disposiciones con las que la naturaleza ha dotado el espíritu de los hombres no se deben a que | ha encendido en unos unas pasiones superiores que en otros? Contestaré a esta pregunta diciendo que si para sobresalir en un género no es necesario, como he probado más arriba, darle toda la aplicación de la que somos capaces, tampoco es necesario, para instruirse en este mismo género, estar animado de la más viva pasión, sino sólo del grado de pasión suficiente para hacernos estar atentos. Además, es interesante hacer observar que, tocando a las pasiones, los hombres no difieren entre sí tanto como nos imaginamos. Para saber si la naturaleza en este punto ha realmente hecho un reparto desigual, hay que examinar antes si todos

los hombres son susceptibles de pasiones y, para ello, hay que remontarse hasta sus orígenes.

CAPÍTULO IX

Del origen de las pasiones

Para acceder a este conocimiento hay que distinguir dos clases de pasiones.

Las hay que nos han sido dadas inmediatamente por la naturaleza; las hay que debemos únicamente al establecimiento de las sociedades. Para saber cuál de estas dos diferentes clases de pasiones ha producido la otra, hemos de transportarnos con el pensamiento a los inicios del mundo. Veremos entonces cómo la naturaleza, por medio de la sed, el hambre, el frío y el calor, advierte al hombre de sus necesidades y adscribe innumerables placeres y dolores a la satisfacción o a la privación de las mismas; veremos al hombre capaz de recibir las impresiones de placer y de dolor y nacer, por así decir, con el amor al placer y el odio al dolor. Tal es el hombre al salir de las manos de la naturaleza.

En este estadio no existían para él la envidia, el orgullo, la avaricia, la ambición, sensible únicamente al placer y al dolor físicos, desconocía todas estas penas y estos placeres artificiales que nos proporcionan las pasiones que acabo de citar. Estas pasiones no nos han sido dadas inmediatamente por la naturaleza; pero su existencia, que supone la de las sociedades, supone también en nosotros la semilla oculta de estas mismas pasiones. Si la naturaleza no nos da al nacer más que necesidades, en ellas y en nuestros primeros deseos debemos buscar el origen de estas pasiones artificiales que no pueden ser otra cosa que un desarrollo de la facultad de sentir.

Parece como si en el universo moral y en el universo físico, Dios hubiera puesto un solo principio en todo lo que ha sido. Lo que es, y lo que será, no es más que un desarrollo necesario.

El ha dicho a la materia: yo te doto de fuerza. Inmediata-

mente los elementos, sometidos a las leyes del movimiento, pero errantes y mezclados en los desiertos del espacio, han formado mil combinaciones monstruosas, han producido mil diversos caos, hasta que por fin se han colocado en el equilibrio y orden físico en el que hoy parece ordenado el universo.

40 Parece como si le hubiera dicho asimismo al hombre: Yo te doto de sensibilidad; | gracias a ella, ciego instrumento de mi voluntad, incapaz de conocer la profundidad de mis intenciones, tú debes cumplir, sin saberlo, todos mis designios. Te pongo bajo el cuidado del placer y del dolor: uno y otro velarán por tus pensamientos y tus acciones; engendrarán tus pasiones, excitarán tus aversiones, tus amistades, tus ternuras, tus furores; iluminarán tus deseos, tus temores, tus esperanzas; te descubrirán las verdades, te hundirán en el error y, después de haberte hecho alumbrar mil sistemas absurdos y diferentes de moral y de legislación, un día te descubrirán los principios simples a cuyo desarrollo se hallan adscritos el orden y la felicidad del mundo moral ⁴⁰.

41 En efecto, supongamos que el cielo da vida de pronto a varios hombres. Su primera ocupación será la de satisfacer | sus necesidades; inmediatamente después intentarán expresar, mediante gritos, las impresiones de placer o de dolor que reciben. Estos primeros gritos formaron su primera lengua, que, a juzgar por la pobreza de las lenguas de algunos salvajes, ha debido ser en un principio muy reducida, limitada a estos primeros sonidos. Cuando los hombres, al multiplicarse, empezaron a extenderse por la superficie de la tierra y, como las olas del océano que invaden tierra adentro sus orillas para replegarse inmediatamente en su seno, varias generaciones hubieron aparecido sobre la tierra para replegarse en el abismo en el que los seres se destruyen; cuando las familias estuvieron más cerca las unas de las otras, entonces, el deseo de todos de poseer las mismas cosas, tales

⁴⁰ Destaquemos los principios que Helvétius acaba de establecer. Un principio *monista*: la materia dotada de fuerza, lanzada al movimiento, a la combinación y disgregación, origina el mundo como orden, como forma surgida al azar, de entre las infinitas combinaciones posibles de los elementos materiales; y manteniéndose por ser una forma estable. El orden no es sino el nombre que damos a un equilibrio estable. Un principio *naturalista*, la sensibilidad, propiedad del ser vivo, especialmente del hombre, es el nombre de la capacidad de ser afectado, de generar un sentimiento de placer o de dolor, que queda establecido como tendencia natural a la que se subordinan los demás movimientos del organismo, desde las reacciones espontáneas o reflejas a la inteligencia. Dos principios simples desde donde se ve el orden y la necesidad del mundo, desde donde se contruye una representación del mundo.

como los frutos de un cierto árbol o los favores de cierta mujer, generaría disputas y combates entre ellos: así nacerían la cólera y la venganza. Cuando, hartos de sangre y cansados de vivir continuamente atemorizados, consintieron en perder un poco de la libertad que poseían en el estado natural y que les perjudicaba, pactarían convenios. Estos convenios serán sus primeras leyes, y hechas las leyes, era necesario encargar a algunos hombres de su ejecución: ya tenemos a los primeros magistrados. Estos magistrados primitivos de los pueblos salvajes vivirían en un principio en la selva. Después de haber destruido parte de los animales, cuando los hombres ya no vivieran de la caza, la escasez de alimentos les enseñaría el arte de criar rebaños.

42

Estos rebaños les proporcionarán todo lo suficiente para satisfacer sus necesidades y los pueblos cazadores se habrán convertido en pueblos pastores. Después de un cierto número de siglos, cuando estos últimos se multiplicaron tanto que la tierra ya no podía, en el mismo espacio, proporcionar la alimentación de un mayor número de habitantes sin ser fecundada por el trabajo humano, entonces los pueblos pastores desaparecieron para dar paso a los pueblos agricultores. La exigencia del hambre, al descubrirles el arte de la agricultura, también les enseñará el arte de medir y de repartir las tierras. Una vez repartidas hay que asegurar a cada uno su propiedad y esto origina un gran número de ciencias y de leyes. Las tierras, por sus diferencias en naturaleza y cultivo, producirán frutos diferentes y los hombres harán trueques, pero pronto comprenderán la ventaja que supondría convenir entre todos un intercambio por medio de algo que representara todos los productos y elegirán para ello algunas conchas o algunos metales. Cuando las sociedades habían llegado a este punto de perfección, desaparecería la igualdad entre todos los hombres y se distinguirían los superiores de los inferiores. Entonces, estas palabras *bien* y *mal*, creadas para expresar las sensaciones de placer o de dolor físico que recibimos de los objetos exteriores, se extenderían para aplicarse de una manera generalizada a todo aquello que puede producirnos una u otra de estas sensaciones, acrecentarlas o disminuirlas, como, por ejemplo, las riquezas y la indigencia. De este modo, las riquezas y los honores, por las ventajas que comportan, se convertirán en objeto general del deseo de los hombres. Engendrarán, según la diferente forma de

43

44

45 los gobiernos, pasiones criminales o virtuosas, como | la envidia, la avaricia, el orgullo, la ambición, el amor a la patria, la pasión de la gloria, la magnanimidad e incluso el amor, que, al habernos sido dado por la naturaleza como una necesidad, al confundirse con la vanidad, se convertirá en una pasión artificial que, como las otras, no será más que un desarrollo de la sensibilidad física.

Por cierta que sea esta conclusión, hay pocos hombres que conciban con claridad las ideas de las que se deriva. Por otra parte, al reconocer que nuestras pasiones tienen su fuente, originariamente, en la sensibilidad física, podríamos creer que en el estado actual de las naciones civilizadas estas pasiones existen independientemente de la causa que las ha producido. Yo voy ahora a mostrar, siguiendo la metamorfosis de las penas y | de los placeres físicos en penas y placeres artificiales, que en pasiones tales como la avaricia, la ambición, el orgullo y la amistad, cuyo objeto no parece pertenecer a los placeres de los sentidos, es sin embargo el dolor y el placer físico el que siempre rehuimos o buscamos ⁴¹.

CAPÍTULO X

De la avaricia

El oro y la plata pueden ser considerados como materias agradables a nuestra vista; pero si deseáramos poseerlos únicamente por el esplendor y la belleza de estos metales, el avaro se contentaría con la libre contemplación de las riquezas acumuladas | en el tesoro público. Pero como esta contemplación no satisfecería su pasión, es necesario que el avaro, de cualquier clase que sea, desee las riquezas, ya sea para intercambiarlas por todos los placeres, ya sea como exención de todas las penas que van unidas a la indigencia.

Sentado este principio, diré que como el hombre, por naturaleza, sólo es sensible a los placeres de los sentidos,

⁴¹ La teoría de las pasiones de Helvétius tiene su base en la de Hobbes. Ver el *Leviathan*, cap. VI de la Primera Parte.

estos placeres son, por consiguiente, el único objeto de sus deseos. La pasión del lujo, de la magnificencia en el vestuario, las fiestas y el mobiliario, es una pasión artificial determinada por las necesidades físicas, o del amor, o de la mesa. En efecto, ¿qué placeres reales procurarían este lujo y esta magnificencia al avaro voluptuoso si éste no los considerara como un medio, o de gustar a las mujeres, si las ama, y de obtener sus favores, o de imponerse a los hombres y forzarlos, con la confusa esperanza de una recompensa, a apartar de él todas las penas y a reunir junto a él todos los placeres?

48

En estos avaros voluptuosos, que no merecen propiamente el nombre de avaros, la avaricia es el efecto inmediato del temor al dolor y del amor al placer físico⁴². Pero, se dirá, ¿cómo pueden este mismo amor al placer o este mismo miedo al dolor provocarla en los verdaderos avaros, en estos desgraciados avaros que no cambian nunca su dinero por placeres? Si estos pasan su vida privándose de lo necesario, y si exageran a sí mismos y a los demás el placer que sienten por la posesión del oro, es para olvidarse de una desgracia a la que nadie quiere ni debe compadecer.

Por sorprendente que parezca la contradicción existente entre su conducta y los motivos de su manera de actuar, trataré de descubrir la causa que, dejándoles desear continuamente el placer, los priva siempre de él.

49

Observaré, en primer lugar, que esta modalidad de avaricia se origina en un miedo excesivo y ridículo, tanto de la posibilidad de la miseria como de los males que a ella se deben. Los avaros se parecen mucho a los hipocondríacos, los cuales viven en continua zozobra, ven peligros por todas partes y temen que todo lo que se les acerque les cause daño.

Entre las personas nacidas en la indigencia encontramos generalmente esta clase de avaros; han comprobado en ellos mismos los males que la pobreza comporta: por esto su locura es más perdonable de lo que lo sería en unos hombres nacidos en la abundancia, entre los cuales no suelen encontrarse más que avaros fastuosos o voluptuosos.

50

⁴² Un importante matiz que separa a Helvétius de Hobbes es la insistencia de aquél en el «placer físico» y, especialmente, en el «placer amoroso». Para Hobbes también todas las pasiones son reducibles a placer y dolor, como Spinoza (alegría y tristeza); pero éstos entienden por «placer» aquello que aumenta el poder de sobrevivir, la potencia de ser (para ellos *perfección*), mientras que Helvétius entiende por «placer» algo más ligado al disfrute sensual, al goce de los sentidos.

Para demostrar cómo en los primeros el temor de no tener lo necesario les obliga continuamente a privarse de ello, supongamos que, postrado por la carga de la miseria, alguno concibe el proyecto de librarse de ella. Una vez concebido este proyecto, la esperanza da ánimos a esta alma abatida por la miseria, le infunde actividad, le hace buscar algunos protectores, le encadena en la antecámara de sus amos, le fuerza a intrigar entre los ministros, a arrastrarse a los pies de los grandes y a entregarse a una forma de vida de las más tristes hasta obtener algún puesto que le ponga al abrigo de la miseria. Llegado a esta situación, | ¿será su único objetivo la búsqueda del placer? En un hombre que, según mi opinión, será de carácter tímido y desconfiado, el vivo recuerdo de los males que ha experimentado han de inspirarle de forma inmediata el deseo de evitarlos y por esta razón determinarlo a privarse incluso de lo necesario, cosa a la que su pobreza anterior le ha acostumbrado. Una vez esté por encima de la necesidad, ¿qué hará este hombre si, una vez ha alcanzado la edad de treinta y cinco o cuarenta años, el amor al placer, cuya fuerza el tiempo va disminuyendo, se hace sentir con menos intensidad en su corazón? Más exigente tocante a placeres ⁴³, si le gustan las mujeres las necesitará más hermosas y sus favores serán más caros: querrá entonces adquirir más riquezas para satisfacer sus nuevos gustos. Ahora bien, durante el tiempo que empleará | en esta adquisición, si la desconfianza y la timidez, que van en aumento con la edad y que pueden verse como efecto del sentimiento de nuestra debilidad ⁴⁴, le demuestran que tocante a riquezas *bastante* no es nunca bastante y si su codicia iguala a su amor por los placeres, se verá sometido a dos atracciones diferentes. Para obedecer a las dos, sin renunciar al placer, este hombre se persuadirá de que debe al menos posponer su disfrute hasta el momento en que, poseedor de las mayores riquezas, pueda darse por entero a los placeres presentes sin temor en el futuro. Durante este nuevo espacio de tiempo empleado en acumular estos nuevos tesoros, si la edad le ha hecho insensible totalmente a los placeres, ¿cambiará su género de vida? ¿Renunciará a unas costumbres que, por la incapacidad | de contraer otras nuevas, le son muy

⁴³ En el original, «plus difficile en plaisirs».

⁴⁴ En el original pone «faiblesse».

queridas? Indudablemente no; satisfecho al contemplar sus tesoros con la simple posibilidad de los placeres que con sus riquezas podría obtener, este hombre, para evitar las molestias físicas del tedio, se entregará por completo a sus ocupaciones ordinarias. Con la vejez se hará todavía más avaro, puesto que la costumbre de amontonar riquezas, ya no contrarrestada por el deseo de gozar, será mantenida por el temor automático de pasar dificultades en la vejez.

La conclusión de este capítulo es, pues, que el temor excesivo y ridículo de los males propios de la indigencia es la causa de la aparente contradicción que observamos entre la conducta de ciertos avaros y los motivos que los mueven. Es así | como, deseando siempre el placer, la avaricia puede privarlos de él ⁴⁵.

54

CAPÍTULO XI

De la ambición

El crédito de que gozan los grandes cargos, así como las grandes riquezas, puede evitarnos las fatigas, procurarnos placeres y, en consecuencia, podemos considerarlo como medio de intercambio. Por tanto, cabe aplicar a la ambición lo que hemos dicho de la avaricia.

Entre los pueblos salvajes, cuyos jefes y reyes no tienen otro privilegio que el de ser vestidos y alimentados con la caza que consiguen para ellos los guerreros de su pueblo, el deseo de asegurar la satisfacción de sus necesidades crea hombres ambiciosos.

| En la Roma primitiva, cuando como recompensa por las grandes acciones se concedía únicamente el trozo de tierra que un romano pudiera arar y roturar en un día, este motivo era suficiente para que hubiera héroes.

55

Lo que digo de Roma lo digo de todos los pueblos pobres: lo que hace surgir de entre ellos a los hombres

⁴⁵ De nuevo se ve el temple epicúreo de Helvétius frente a Hobbes. Aquél parece lamentar el error del avaro, o su fatalidad: persigue el placer y no lo encuentra, o peor aún, se lo niega al buscarlo. Hobbes diría: ¿le da el dinero seguridad? Si es así, ¿qué más placentero?

ambiciosos es el deseo de evitar las estrecheces y el trabajo. Por el contrario, en los pueblos ricos, en los que quienes están llamados a los grandes destinos poseen ya todas las riquezas necesarias para procurarse no ya sólo las cosas necesarias, sino también las comodidades de la vida, el origen de la ambición es casi siempre el amor al placer.

56 Pero se nos dirá, la púrpura, las tiaras y, generalmente, todos los símbolos del honor, no nos producen | ninguna impresión física de placer; la ambición no se funda, pues, en este amor del placer, sino en el deseo de la estima y del respeto; por tanto, no es efecto de la sensibilidad física.

Si el deseo de prestigio, digo, sólo fuera encendido por el deseo de la estima y de la gloria, no surgirían ambiciosos más que en las repúblicas, tales como las de Roma y Esparta, en donde las dignidades eran generalmente anuncio de grandes virtudes y de grandes talentos, de las que eran recompensa. En estos pueblos, la posesión de dignidades podía satisfacer el orgullo, pues le aseguraban a un hombre la estima de sus conciudadanos; así que este hombre, teniendo siempre grandes empresas por realizar, podía mirar los grandes destinos como medios para hacerse célebre y | probar su superioridad sobre los demás. Pero el ambicioso continúa persiguiendo prestigios en unas épocas en las que estos prestigios son objeto de desprecio por la clase de hombres a los que se las concede y, por consiguiente, su posesión no es motivo de orgullo. La ambición no se funda en el deseo de la estima. En vano se nos dirá que el ambicioso puede equivocarse al respecto: las muestras de consideración que se le prodigan le advierten a cada momento de que honran su cargo y no a él. Se da cuenta de que la consideración de la que goza no es a título personal, que se desvanece con la muerte o la caída en desgracia del amo, que incluso la vejez del príncipe basta para destruirla, que los hombres elevados a los primeros puestos alrededor del soberano son como estas
57
58
nubes de oro que | rodean a la puesta de sol y cuyo esplendor se oscurece y desaparece a medida que el astro se hunde tras el horizonte. Mil veces ha oído, y él mismo ha repetido, que al mérito no se le conceden honores; que la promoción a las dignidades no es a los ojos de la gente una prueba de un mérito real; que, por el contrario, es casi siempre considerada como el premio a la intriga, a la bajeza y a la acción de importunar. Si se duda de esto, consúltese la historia, y

sobre todo la de Bizancio; se verá cómo un hombre puede estar revestido de todos los honores de un imperio y, a la vez, merecer el desprecio de todos los pueblos. Pero voy a aceptar que el ambicioso, confusamente ávido de estima, crea que en los grandes cargos sólo busca la estima: es fácil demostrarle que no es éste el verdadero motivo que | lo determina y que sobre este punto es víctima de una ilusión, pues no se desea, como lo probaré en el capítulo del Orgullo, la estima por la estima misma, sino por las ventajas que depara. El deseo de grandezas no es efecto del deseo de estima. 59

¿A qué debemos atribuir el afán con que se persiguen las dignidades? A ejemplo de estos jóvenes ricos que sólo les gusta mostrarse al público vestidos de manera atrevida y ostentosa, ¿por qué el ambicioso no quiere mostrarse más que adornado con algunas muestras de honores? Porque considera estos honores como portavoces que anuncian a los hombres su independencia, el poder que tiene de hacer, a su voluntad, a unos hombres felices y a otros desgraciados y el interés que tienen éstos de merecer su favor, siempre | proporcionado a los placeres que sepan procurarle. 60

Pero se nos dirá, ¿no se trata más bien de que es celoso del respeto y de la adoración de los hombres? En efecto, desea el respeto de los hombres, pero, ¿por qué lo desea? En los homenajes que se rinde a los grandes, no es el gesto de respeto lo que les gusta. Si este gesto fuera en sí mismo agradable, cualquier hombre rico, sin salir de su casa y sin correr tras las dignidades, podría procurarse esta felicidad. Para darse este gusto le bastaría con alquilar una docena de ganapanes, los vestiría con magníficos trajes, los cubriría con todas las condecoraciones de Europa y los haría venir cada mañana a su antecámara para satisfacer su vanidad con un tributo de incienso y de respetos.

| La indiferencia de las gentes ricas por esta clase de respeto prueba que éste no es querido como tal respeto, sino como una confesión de inferioridad por parte de los otros hombres, como garantía de su favorable disposición hacia nosotros y de su diligencia en evitarnos dolores y en proporcionarnos placeres ⁴⁶. 61

⁴⁶ Aquí, Helvétius sí ha aprendido la lección de Hobbes: todo es convertible a ese valor de cambio universal que es el poder. La fama es poder, pues protege, da seguridad. Además, la

Así pues, el deseo de grandezas se funda únicamente en el miedo al dolor y en el amor al placer. Si este deseo no tuviera este origen, nada habría más fácil que desengañar al ambicioso. ¡Oh, tú! le diríamos, que te consumes de envidia al contemplar el fausto y la pompa de los grandes cargos, atrévete a elevarte a un orgullo más noble y su esplendor dejará de impresionarte. Imagina por un momento que no eres menos superior a los otros hombres de lo que los insectos les son inferiores; entonces | verás a los cortesanos como abejas que zumban alrededor de su reina; incluso el cetro te parecerá una vana gloria ⁴⁷.

¿Por qué los hombres no prestan oído a tales razonamientos, tienen poca consideración por los que disponen de poco poder y prefieren los grandes cargos a los grandes talentos? Sencillamente, porque las grandezas son un bien y pueden, al igual que las riquezas, ser vistas como algo intercambiable por una infinidad de placeres. También se las busca con gran ardor porque pueden darnos un mayor poder sobre los hombres y, por consiguiente, procurarnos más ventajas. Una prueba de esta verdad es que pudiendo escoger entre el trono de Ispahán y el de Londres, no hay nadie que dejara de preferir | el cetro férreo de Persia al de Inglaterra. ¿Quién duda en cambio de que para un hombre honrado el segundo le parecería más deseable y de que si tuviera que escoger entre estas dos coronas un hombre virtuoso se decidiría a favor de aquella en la que el rey, por limitación en su poder, se encuentra en la feliz imposibilidad de perjudicar a sus súbditos? Si, en cambio, no hay ningún ambicioso que no prefiriese mandar sobre el pueblo esclavo de los persas que sobre el pueblo libre de los ingleses, se debe a que un poder más absoluto sobre los hombres hace a éstos más dispuestos a agradarnos. Instruidos por un instinto secreto, pero seguro, todos sabemos que el miedo rinde más homenaje que el amor; que los tiranos, por lo menos mientras viven, han sido siempre objeto de más honras que los buenos reyes. El | agradecimiento ha levantado siempre templos menos suntuosos a los dioses bienhechores que llevan el cuerno de la abundancia (25), de los que el miedo ha consagrado a los dioses crueles y colosales, los cuales, por su afición a los

estima pública es reconocimiento de ese poder, lo cual aumenta realmente la eficacia del poder, extendiendo la seguridad.

⁴⁷ En el original, «gloriole».

huracanes y | las tempestades, cubiertos de un ropaje de relámpagos, son pintados con el rayo en la mano. 65

En fin, ilustrado por este conocimiento, cada uno de nosotros tiene que reconocer que se puede esperar más de la obediencia de un esclavo que del agradecimiento de un hombre libre.

La conclusión de este capítulo es que el deseo de los grandes es siempre efecto del miedo al dolor o del amor a los placeres de los sentidos, a los que se reducen necesariamente todos los otros. Los derivados del poder y de la consideración no son propiamente placeres⁴⁸. Los llamamos así sólo porque la esperanza y los medios de procurarse placeres son ya placeres; aunque éstos deben su existencia sólo a la de los placeres físicos (26).

| Ya sé que es difícil apreciar en los proyectos y | empre- 66-67
sas, en los crímenes y virtudes, y en la pompa deslumbrante de la ambición la obra de la sensibilidad física. ¿Cómo podremos, en esta feroz ambición que con el brazo humeante por la carnicería se sienta en los campos de batalla sobre un montón de cadáveres y agita en señal de victoria las alas chorreantes de sangre; cómo podremos, digo yo, en una ambición que así se manifiesta reconocer a la hija de la voluptuosidad? ¿Cómo imaginar que sea la voluptuosidad lo que perseguimos a través de los peligros, las fatigas y las penalidades de la guerra? Y, sin embargo, responderé, sólo ella, bajo el nombre de libertinaje, alista a los ejércitos de casi todas las naciones. Amamos los placeres y, por consiguiente, los medios de procurárnoslos. Los hombres desean tanto las riquezas como las dignidades. Querrían, | además, hacer fortuna en un día, y la pereza les inspira este deseo. Ahora bien, la guerra, que promete al soldado el pillaje de las ciudades y honores al oficial, halaga a este respecto, tanto su pereza como su impaciencia. Los hombres soportan más a gusto las fatigas de la guerra (27) que los trabajos del campo que les prometen riquezas sólo para un futuro lejano. Por esto los germanos, los tártaros, los habitantes de las costas de Africa y los árabes han sido siempre más dados a la piratería que al cultivo de la tierra. 68

⁴⁸ De nuevo, Helvétius se separa de Hobbes en la línea que hemos señalado. El poder y los cargos o hechos que dan formas de poder (fama, gloria, honra...) sólo son placeres en cuanto su posesión ya es placentera porque da la garantía de poseer los placeres de los sentidos. Como hemos dicho, Hobbes pone el placer en la seguridad, en la garantía de vida; Helvétius lo entiende en un sentido mucho más epicúreo.

69 | En la guerra pasa como en el juego, que preferimos las grandes apuestas a las pequeñas, aun a riesgo de arruinarnos, porque la gran apuesta nos halaga con la esperanza de grandes ganancias y nos promete obtenerlas en un instante.

Para eliminar de los principios que he establecido cualquier aire de paradoja, voy a exponer en el título del capítulo siguiente la única objeción que me queda por contestar.

CAPÍTULO XII

Si en la búsqueda del prestigio ⁴⁹ no buscamos más que un medio de sustraernos al dolor o de gozar un placer físico, ¿por qué el placer se escapa tan a menudo de las manos del ambicioso?

70 | Podemos distinguir dos clases de ambiciosos. Hay hombres que han nacido desgraciados, los cuales son enemigos de la felicidad ajena y desean los grandes cargos no para gozar de las ventajas que proporcionan, sino para gozar el único placer de los desgraciados, el de atormentar a los hombres y gozar con su desgracia. Esta clase de ambiciosos son de un carácter muy parecido al de los falsos devotos, los cuales pasan en general por | malos, no porque la ley que profesan no sea una ley de amor y caridad, sino porque los hombres normalmente más inclinados a una devoción austera (28) son en apariencia hombres descontentos de este mundo vil ⁵⁰, que sólo pueden esperar | la felicidad en la otra vida y que, apagados, tímidos y desgraciados, buscan en el espectáculo de los males ajenos una distracción a los suyos. Los ambiciosos de esta clase son escasos, no tienen en su alma nada grande ni noble, sólo se cuentan entre los tiranos y, por la naturaleza misma de su ambición, están privados de todos los placeres.

73 | Hay ambiciosos de otra clase y en este grupo incluyo a casi todos: son aquellos que en los grandes cargos buscan tan sólo gozar de las ventajas que los acompañan. Entre estos ambicio-

⁴⁹ Hemos traducido «grandeur» unas veces por «prestigio» y otras por «grandeza», según el contexto.

⁵⁰ En el original «bas monde».

74
75

74

75

76

77

78

79

80

81

82

83

84

85

86

87

88

89

90

91

92

93

94

95

96

97

98

99

100

101

102

103

104

105

106

107

108

109

110

111

112

113

114

115

116

117

118

119

120

121

122

123

124

125

126

127

128

129

130

131

132

133

134

135

136

137

138

139

140

141

142

143

144

145

146

147

148

149

150

151

152

153

154

155

156

157

158

159

160

161

162

163

164

165

166

167

168

169

170

171

172

173

174

175

176

177

178

179

180

181

182

183

184

185

186

187

188

189

190

191

192

193

194

195

196

197

198

199

200

201

202

203

204

205

206

207

208

209

210

211

212

213

214

215

216

217

218

219

220

221

222

223

224

225

226

227

228

229

230

231

232

233

234

235

236

237

238

239

240

241

242

243

244

245

246

247

248

249

250

251

252

253

254

255

256

257

258

259

260

261

262

263

264

265

266

267

268

269

270

271

272

273

274

275

276

277

278

279

280

281

282

283

284

285

286

287

288

289

290

291

292

293

294

295

296

297

298

299

300

301

302

303

304

305

306

307

308

309

310

311

312

313

314

315

316

317

318

319

320

321

322

323

324

325

326

327

328

329

330

331

332

333

334

335

336

337

338

339

340

341

342

343

344

345

346

347

348

349

350

351

352

353

354

355

356

357

358

359

360

361

362

363

364

365

366

367

368

369

370

371

372

373

374

375

376

377

378

379

380

381

382

383

384

385

386

387

388

389

390

391

392

393

394

395

396

397

398

399

400

401

402

403

404

405

406

407

408

409

410

411

412

413

414

415

416

417

418

419

420

421

422

423

424

425

426

427

428

429

430

431

432

433

434

435

436

437

438

439

440

441

442

443

444

445

446

447

448

449

450

451

452

453

454

455

456

457

458

459

460

461

462

463

464

465

466

467

468

469

470

471

472

473

474

475

476

477

478

479

480

481

482

483

484

485

486

487

488

489

490

491

492

493

494

495

496

497

498

499

500

501

502

503

504

505

506

507

508

509

510

511

512

513

514

515

516

517

518

519

520

521

522

523

524

525

526

527

528

529

530

531

532

533

534

535

536

537

538

539

540

541

542

543

544

545

546

547

548

549

550

551

552

553

554

555

556

557

558

559

560

561

562

563

564

565

566

567

568

569

570

571

572

573

574

575

576

577

578

579

580

581

582

583

584

585

586

587

588

589

590

591

592

593

594

595

596

597

598

599

600

601

602

603

604

605

606

607

608

609

610

611

612

613

614

615

616

617

618

619

620

621

622

623

624

625

626

627

628

629

630

631

632

633

634

635

636

637

638

639

640

641

642

643

644

645

646

647

648

649

650

651

652

653

654

655

656

657

658

659

660

661

662

663

664

665

666

667

668

669

670

671

672

673

674

675

676

677

678

679

680

681

682

683

684

685

686

687

688

689

690

691

692

693

694

695

696

697

698

699

700

701

702

703

704

705

706

707

708

709

710

711

712

713

714

715

716

717

718

719

720

721

722

723

724

725

726

727

728

729

730

731

732

733

734

735

736

737

738

739

740

741

742

743

744

745

746

747

748

749

750

751

752

753

754

755

756

757

758

759

760

761

762

763

764

765

766

767

768

769

770

771

772

773

774

775

776

777

778

779

780

781

782

783

784

785

786

787

788

789

790

791

792

793

794

795

796

797

798

799

800

801

802

803

804

805

806

807

808

809

810

811

812

813

814

815

816

817

818

819

820

821

822

823

824

825

826

827

828

829

830

831

832

833

834

835

836

837

838

839

840

841

842

843

844

845

846

847

848

849

850

851

852

853

854

855

856

857

858

859

860

861

862

863

864

865

866

867

868

869

870

871

872

873

874

875

876

877

878

879

880

881

882

883

884

885

886

887

888

889

890

891

892

893

894

895

896

897

898

899

900

901

902

903

904

905

906

907

908

909

910

911

912

913

914

915

916

917

918

919

920

921

922

923

924

925

926

927

928

929

930

931

932

933

934

935

936

937

938

939

940

941

942

943

944

945

946

947

948

949

950

951

952

953

954

955

956

957

958

959

960

961

962

963

964

965

966

967

968

969

970

971

972

973

974

975

976

977

978

979

980

981

982

983

984

985

986

987

988

989

990

991

992

993

994

995

996

997

998

999

1000

hombres con nuestras riquezas y dignidades, no es más que un nuevo medio de seducirlas. Supongamos, pues, que un hombre, nacido sin bienes, pero ávido de los placeres del amor, haya visto que las mujeres se rinden fácilmente a los deseos de su amante cuanto más elevada es su posición porque ésta les reporta a ellas una mayor consideración; y que, excitada su ambición por la pasión de las mujeres, el hombre del que hablo aspire a un puesto de general o de primer ministro. Para alcanzar estos puestos, debe entregarse por entero al cuidado de adquirir aptitudes o intrigar. Ahora bien, el género de vida apropiado para formar, tanto un hábil intrigante como un hombre de mérito, es completamente opuesto | al género de vida propio para seducir a las mujeres, con las que, para gustarles, hay que emplear una asiduidad incompatible con la vida de un ambicioso. Es necesario que en su juventud, y hasta que no haya conseguido estos grandes cargos en los que las mujeres le concederán sus favores a cambio de su influencia, este hombre renuncie a todos sus gustos y sacrifique casi siempre el placer actual a la esperanza de los placeres futuros. Digo casi siempre, porque el camino de la ambición es generalmente muy largo de recorrer. Sin hablar de aquellos cuya ambición, que aumenta apenas se ve satisfecha, sustituye continuamente un deseo satisfecho por un nuevo deseo, de cuantos ministros querrían ser reyes, de cuantos reyes aspirarían como Alejandro a una monarquía universal y querrían sentarse en un trono en el que los | testimonios de respeto universal les aseguraran de que el universo entero se interesa por su felicidad; dejando de lado a estos hombres extraordinarios, y suponiendo incluso que puede haber moderación en la ambición, es evidente que el hombre que se ha vuelto ambicioso por la pasión de las mujeres no alcanzará por lo general los primeros puestos hasta una edad en la que todos estos deseos se ven apagados.

Pero, aunque estos deseos estuvieran únicamente debilitados, apenas este hombre alcanza su objetivo se encuentra colocado sobre un escollo escarpado y resbaladizo, se ve expuesto al acecho de los envidiosos que, dispuestos a derribarle, mantienen a su alrededor los arcos siempre en tensión. Entonces descubre horrorizado el terrible abismo que le rodea; siente que, en su caída, triste patrimonio de la grandeza, se convertirá en miserable sin | ser compadecido; que,

expuesto a los insultos de aquellos a los que su orgullo ultrajó, será blanco del desprecio de sus rivales, desprecio aún más cruel que los ultrajes; que, convertido en el hazme-reír de sus inferiores, éstos se librarán de este tributo de respeto del que, aunque alguna vez pudo parecerle fastidioso, le resulta insoportable verse privado, pues su goce es un hábito que se ha convertido para él en necesidad. Constatada que, privado del único placer del que ha gozado, y humillado, ya no puede gozar, contemplando sus grandezas como el avaro sus riquezas, de la posibilidad de todos los goces que aquellas podrían procurarle.

Este ambicioso se ve, pues, detenido, por miedo a las preocupaciones y al dolor, en la carrera en la que el amor al placer le ha forzado participar: el deseo de conservar | sucede en su corazón al deseo de adquirir. Ahora bien, los cuidados necesarios para mantenerse en sus cargos son aproximadamente los mismos que para conseguirlos, por lo cual, es evidente que este hombre tendrá que pasar la época de su juventud y de la edad madura ocupado en conseguir o conservar unos cargos que han sido únicamente deseados como medios para adquirir los placeres de los que siempre se ha privado. De esta forma, al llegar a la edad en la que se es incapaz de adoptar un nuevo género de vida, se entrega, y de hecho debe entregarse enteramente, a sus antiguas ocupaciones; porque un alma siempre agitada por temores y vivas esperanzas y movida sin cesar por fuertes pasiones, preferirá siempre el tormento de la ambición a la insípida calma de una vida tranquila. Parecidos a las naves a las que las olas mantienen | en la costa del sur, aunque los vientos del norte no agiten los mares, los hombres siguen en la vejez la dirección que las pasiones les han dado en la juventud.

He mostrado cómo, atraído hacia los puestos de prestigio por la pasión de las mujeres, el ambicioso emprende un camino árido. Si encuentra en él algunos placeres, éstos están siempre mezclados de amargura; si los disfruta con fruición es sólo porque son raros y espaciados, como estos árboles que encontramos muy de vez en cuando en los desiertos de Libia y cuyo follaje reseco ofrece una sombra sólo agradable para el requemado africano que descansa a su vera.

La contradicción que apreciamos entre la conducta del ambicioso y los motivos que le impulsan a obrar no es más que aparente; la ambición se enciende en nosotros sólo por

84 amor al placer y temor al dolor. Pero, se nos dirá, si la avaricia y la ambición son | efecto de la sensibilidad física, por lo menos el orgullo no tiene el mismo origen.

CAPÍTULO XIII

Del orgullo

El orgullo no es más que el sentimiento, verdadero o falso, que tenemos de nuestra superioridad; sentimiento que por depender de la comparación que hacemos de nosotros mismos con los demás, favorable para nosotros, supone la existencia de los hombres y también del establecimiento de las sociedades.

85 El sentimiento del orgullo no es innato como el del placer o del dolor. El orgullo no es más | que un sentimiento artificial que supone el conocimiento de lo hermoso y de lo óptimo. Ahora bien, lo óptimo y lo hermoso es lo que la mayoría de los hombres siempre han considerado y estimado como tal. La idea de la estima ha precedido a la idea de lo estimable. La verdad es que estas dos ideas deben de haberse confundido. Así, el hombre que anima el noble y soberbio deseo de gustarse a sí mismo y que contento con su propia estima se cree indiferente a la opinión general, se deja en este punto engañar por su propio orgullo y toma el deseo de ser estimado por el deseo de ser digno de estima.

86 El orgullo, en efecto, no puede ser más que un deseo secreto y disimulado de la estima pública. ¿Por qué el mismo hombre que en las selvas de América se enorgullece de su habilidad, de la | fuerza y agilidad de su cuerpo, no se enorgullece en Francia de estas cualidades corporales si no es a falta de cualidades más esenciales? Es debido a que la fuerza y la agilidad del cuerpo no son, ni deben ser tan estimadas por un francés como por un salvaje.

Para probar que el orgullo no es más que un amor disimulado de la estima, supongamos un hombre preocupado únicamente por el deseo de convencerse de sus inmejorables cualidades y de su superioridad. Dentro de esta hipótesis, la

superioridad más personal, la más independiente del azar, le parecería sin duda la más halagadora. Teniendo que escoger entre la gloria de las letras y la gloria de las armas, daría su preferencia a la primera. ¿Acaso se atrevería a contradecir al propio César? ¿No querría admitir con este héroe que, para el público ilustrado, los laureles de la victoria | se reparten 87 entre el soldado y el azar, y que, por el contrario, los laureles de las musas pertenecen por entero a quienes ellas inspiran? ¿No aceptaría que el azar ha colocado a menudo a la ignorancia y la cobardía sobre un carro triunfal, pero que no ha coronado nunca la frente de un autor estúpido?

Consultando únicamente a su orgullo, es decir, bajo el deseo de convencerse de su propia excelencia, seguro que la primera clase de gloria le parecería la más estimable. Las preferencias de que goza el gran capitán sobre el filósofo profundo no le harían cambiar de opinión; entendería que si el público otorga más estima al general que al filósofo es porque las habilidades del primero tienen una influencia más inmediata sobre la felicidad pública que las máximas de un | sabio, que no resultan de utilidad inmediata más que para el 88 pequeño número de aquellos que quieren ser ilustrados.

Ahora bien, si no existe, sin embargo, en Francia nadie que no prefiera la gloria de las armas a la de las letras, llego a la conclusión de que el deseo de ser digno de estima se debe sólo al deseo de ser estimado y, que el orgullo no es más que el amor mismo de la estima.

Para probar, a continuación, que la pasión del orgullo o de la estima es un efecto de la sensibilidad física, hay que examinar ahora si deseamos la estima por la estima misma y si este amor de la estima no puede ser efecto del miedo al dolor y del amor al placer.

¿A qué otra causa podríamos, en efecto, atribuir el afán con el que se busca la estima pública? ¿Se debe acaso a la desconfianza interior que | cada uno siente por su mérito y, por consiguiente, al orgullo, el cual, queriendo su propia estima y no pudiendo estimarse él solo, necesita el sufragio público para reforzar la alta opinión que tiene de sí mismo y para gozar del delicioso sentimiento de su excelencia? 89

Pero si este fuera el único motivo que tenemos para desear la estima, entonces, la estima más extendida, es decir, la que nos es otorgada por el mayor número de hombres, nos parecería sin duda la más halagadora y la más deseable,

como la más adecuada para acallar en nosotros una inoportuna desconfianza y para convencernos de nuestro mérito. Ahora bien, supongamos que los planetas fueran habitados por seres parecidos a nosotros; supongamos que un genio viniera a cada momento a informarnos de lo que pasa en ellos y que un hombre tuviera que escoger entre la estima de su país y la de todos los mundos celestes. Dentro de esta hipótesis, ¿no es evidente que deberíamos preferir la estima más extendida, es decir, la de todos los habitantes planetarios, a la de nuestros conciudadanos? Sin embargo, no hay nadie que, en estas circunstancias, no se decidiera a favor de la estima nacional. Así, pues, el deseo de estima no se debe al deseo que tenemos de convencernos de nuestro mérito, sino a las ventajas que esta estima procura.

Para convencernos de ello, preguntémosnos de dónde viene el afán con que quienes se dicen más celosos de la estima pública buscan los grandes cargos incluso en las épocas en que, contrariados por intrigas y conjuraciones, no pueden hacer nada útil para su nación, exponiéndose así, a las burlas del público que, siempre justo en sus juicios, desprecia a todo aquel que es lo bastante diferente a su estima para aceptar un empleo que no puede desempeñar dignamente; preguntémosnos también por qué nos sentimos más halagados por la estima de un príncipe que por la de un hombre sin ningún crédito: y veremos que en todos los casos nuestro amor por la estima es proporcional a las ventajas que nos promete.

Si a la estima de un pequeño número de hombres selectos preferimos la de una multitud de gente vulgar, es porque en esta multitud vemos a más hombres sometidos a esta clase de dominio que la estima ejerce sobre las almas; y porque un número mayor de admiradores evoca más a menudo en nuestro espíritu la imagen agradable de los placeres que aquéllos pueden procurarnos.

Por esta razón nos tiene sin cuidado la admiración de un pueblo con el que no tenemos ninguna relación y hay muy pocos franceses a los que les emocionaría la estima que pudieran tener por ellos los habitantes del gran Tíbet. Si hay hombres que querrían apoderarse de la estima universal, y que estarían incluso celosos de la estima de las tierras australes, este deseo no es efecto de un amor más grande por la

estima, sino tan sólo del hábito que tienen de unir la idea de una mayor felicidad con la idea de una mayor estima (31).

La última y más fuerte prueba | de esta verdad es la desgana que se tiene por la estima (32) y la escasez que hay de grandes hombres en las épocas en que no se conceden grandes recompensas al mérito. Parece como si un hombre capaz de grandes aptitudes y de grandes virtudes firmase un contrato tácito con su nación en virtud del cual se compromete a hacerse ilustre mediante disposiciones y acciones útiles para sus conciudadanos, a cambio de que éstos, agradecidos, atentos a aliviarle en todas sus dificultades, le proporcionen todos los placeres.

93

De la negligencia o de la diligencia mostrada | por el público en cumplir estos compromisos tácitos depende, en todas las épocas y en todos los países, la abundancia o escasez de grandes hombres.

94

Así pues, no amamos la estima por la estima, sino únicamente por las ventajas que procura. En vano pretenderíamos oponernos a esta conclusión con el ejemplo de Curcio ⁵¹: un hecho casi único nada prueba en contra de unos principios apoyados en experiencias muy numerosas, principalmente cuando este mismo hecho puede atribuirse a otros principios o explicarse naturalmente por otras causas.

Para formar un Curcio, basta con que un hombre, cansado de la vida, se encuentre en la desgraciada disposición de ánimos ⁵² que determina a tantos ingleses al suicidio; o que, en | un siglo muy supersticioso, como el de Curcio, nazca un hombre que, más fanático y más crédulo aún que los otros, crea que por su entrega podrá adquirir un lugar entre los dioses. Tanto en una hipótesis como en la otra, uno puede hacer voto de matarse, ya sea para poner fin a sus miserias, ya sea para abrirse un acceso a los placeres celestiales.

95

La conclusión de este capítulo es, que si deseamos ser dignos de estima es sólo para ser estimados, y que sólo deseamos la estima de los hombres para gozar de los placeres que acompañan a esta estima. El amor a la estima no es más que el amor disfrazado de placer. Pero sólo existen dos clases de placeres: unos, son los placeres de los sentidos, y los otros, son los medios de adquirir estos mismos placeres,

⁵¹ Ver nota 45. Discurso II.

⁵² En el original, «disposición de corps».

96 medios que colocamos en la categoría de placeres | porque la esperanza de un placer es ya un principio de placer, el cual, sin embargo, no existe más que cuando esta esperanza se puede realizar. La sensibilidad física es así la semilla productora del orgullo y de todas las otras pasiones, entre las cuales cuento la amistad, la cual, más independiente en apariencia del placer de los sentidos, merece ser estudiada para confirmar, con este último ejemplo, todo lo que he dicho sobre el origen de las pasiones.

CAPÍTULO XIV

De la amistad

97 | Amar es tener una necesidad. No existe amistad sin necesidad: sería un efecto sin causa. No todos los hombres tienen las mismas necesidades; la amistad se funda, pues, sobre motivos diferentes. Los hay que necesitan placer o dinero, otros necesitan crédito, éstos necesitan conversar, aquéllos confiar sus penas. En consecuencia, existen amigos por placer, por dinero (33), | por la intriga, por espíritu y 98 por la desgracia. No hay nada más útil que considerar | la 99 amistad desde este punto de vista y formarse de ella ideas claras.

100 | En amistad, como en amor, inventamos a menudo 101 novelas: buscamos héroes por todas partes; | a cada momento creemos haberlo encontrado; nos agarramos al primero que llega; lo amamos en tanto que lo conocemos poco y tenemos curiosidad por conocerlo. En cuanto hemos satisfecho nuestra curiosidad, sentimos hastío: no hemos encontrado al héroe de nuestra novela. Es así como llegamos a ser susceptibles de apasionamiento, pero somos incapaces de amistad. Por el propio interés de la amistad es necesario que tengamos de ella una idea clara.

102 He de confesar, por considerar la amistad como una necesidad recíproca, que es muy difícil que esta necesidad, y por consiguiente la misma amistad subsista | durante un largo período de tiempo (34), entre dos hombres. En efecto, no hay nada más raro que las antiguas amistades (35).

Ya que el sentimiento de la amistad, mucho más duradero que el del amor, tiene un nacimiento, un crecimiento y una decadencia, | quien lo sabe no pasa de la amistad más intensa al odio más fuerte ni se halla expuesto a detestar lo que ha amado. ¿Le ha fallado un amigo? No se encoleriza con él, sino que se lamenta de la naturaleza humana y exclama llorando, *¡Mi amigo ya no tiene las mismas necesidades!* 103

Es difícil formarse una idea clara de la amistad. Todo lo que nos rodea intenta engañarnos sobre esta cuestión. Entre los hombres los hay que para sobrevalorarse ante sus propios ojos exageran los sentimientos que sienten por sus amigos, se forjan descripciones novelescas de la amistad y se persuaden de su realidad hasta el momento en que se presenta una ocasión que, desengañándoles de sus amigos, les hace darse cuenta de que no amaban tanto como creían.

| Esta clase de personas suelen pretender que sienten la necesidad de amar y de ser amados con gran intensidad. Ahora bien, debido a que cuando nos sentimos más impresionados por las virtudes de un hombre es al verlo las primeras veces; como la costumbre nos vuelve insensibles a la belleza, al espíritu e incluso a las cualidades del alma; como nos dejamos impresionar vivamente por el placer de la sorpresa, un hombre de ingenio pudo decir a este respecto que los que quieren ser amados con tanta fuerza (36) deben, en amistad como en amor, tener muchas relaciones pasajeras y ninguna pasión: porque | los inicios, decía, tanto en el amor como en la amistad, son siempre los momentos más intensos y más tiernos. 104

Pero, por cada hombre que se hace ilusiones, hay en amistad diez hipócritas que afectan unos sentimientos que no sienten, engañan sin ser engañados. Pintan a la amistad con vivos colores, pero falsos; sólo atentos a su interés, quieren obligar a los demás a ajustarse, en su favor, a un tal retrato (37).

| Expuestos a tantos errores, es difícil hacerse una idea clara de la amistad. Pero, se nos dirá, ¿qué mal hay en exagerar un poco la fuerza de este sentimiento? El mal de acostumar | a los hombres a exigir de sus amigos unas perfecciones que la naturaleza no comporta. 106

Seducidos por estas descripciones y al fin iluminados por la experiencia, una infinidad de gentes nacidas sensibles, pero cansadas de correr en pos de una quimera, se desenga- 107

ñan de la amistad, para la que hubieran tenido disposición si no hubieran tenido de ella una idea novelesca.

La amistad supone una necesidad; cuanto más intensa sea este necesidad, más fuerte será la amistad. La necesidad es la medida del sentimiento. Imaginemos a un hombre y una mujer que, escapando a un naufragio, buscan salvación en una isla desierta; sin esperanzas de volver a ver la patria, se ven obligados a ayudarse mutuamente para defenderse de las bestias feroces, para vivir y librarse de la desesperación; no
108 existe una amistad más intensa que la de este | hombre y esta mujer que tal vez se habrían detestado si se hubieran quedado en París. ¿Muere uno de ellos? El otro queda como si hubiera realmente perdido la mitad de sí mismo; ningún dolor iguala a su dolor. Hay que haber vivido en una isla desierta para sentirlo con toda su violencia.

Pero si la fuerza de la amistad es siempre proporcional a nuestras necesidades, existen, por consiguiente, unas formas de gobierno, unas costumbres, unas condiciones y, finalmente, unos tiempos más favorables que otros a la amistad.

En los tiempos de la caballería, cuando se tomaba un compañero de armas, cuando dos caballeros compartían por igual gloria y peligro, cuando la cobardía de uno podía costar la vida y el honor al otro, al tener por propio interés que
109 escoger con la mayor atención | a los amigos, éstos se sentían muy fuertemente unidos.

Cuando la moda de los duelos sustituyó a la caballería, las gentes que cada día se exponían juntos a la muerte debían ciertamente ser muy queridos los unos a los otros. Entonces la amistad era objeto de gran veneración y era contada entre las virtudes. Al menos suponía en los duelistas y en los caballeros una gran lealtad y valor, virtudes que eran muy celebradas y que debían serlo extremadamente porque estas virtudes estaban casi siempre en acción (38).

110 Conviene recordar que algunas veces | unas mismas virtudes son sujetas a distintas valoraciones según los tiempos, dependiendo del distinto grado de utilidad del que gozan en cada época.

¿Quién duda de que en épocas de trastornos y de revoluciones, y bajo formas de gobierno que se prestan a las facciones, la amistad deba ser más fuerte y más valiente que en un estado tranquilo? La historia nos proporciona en este campo mil ejemplos de heroísmo. En aquellos momentos la

amistad supone valor, discreción, firmeza, inteligencia y prudencia, cualidades que, absolutamente necesarias en épocas revueltas y que raramente se dan juntas en un mismo hombre, han de hacerlo muy querido a su amigo.

Si dadas nuestras costumbres no pedimos estas mismas cualidades (39) a nuestros amigos, | es porque ya no nos son 111
útiles, porque ya no tenemos secretos importantes que confiar, ni combates que librar y, por consiguiente, porque ya no necesitamos ni la prudencia, ni la inteligencia, ni la discreción, ni el valor del amigo.

En la forma actual de nuestro | gobierno los particulares 112
no están unidos por ningún interés común. Para hacer fortuna se necesitan menos amigos que protectores. Al abrir la puerta de todas las casas, el lujo y esto que se llama el espíritu de sociedad han eliminado en una infinidad de personas la necesidad de la amistad. Ningún motivo, ningún interés son suficientes para hacernos hoy soportar los defectos reales o relativos de nuestros amigos. La amistad ya no existe (40); ya no unimos a la palabra *amigo* las mismas ideas que en otros tiempos le atribuíamos; en nuestros tiempos podemos, pues, exclamar con Aristóteles (41): *¡Oh amigos míos! ya no hay amigos!*

| Ahora bien, así como se dan épocas, costumbres y 113
formas de gobierno en las que hay más o menos necesidad de amigos, y si la fuerza de la amistad es siempre proporcionada a la intensidad de esta necesidad existen también situaciones en las que el corazón se abre más fácilmente a la amistad: son ordinariamente aquellos momentos en los que necesitamos la ayuda de los demás.

Los desgraciados son en general los amigos más tiernos; unidos por una comunidad de sufrimiento, | al lamentar los 114
males de su amigo gozan del placer de compadecerse de sí mismos.

Lo que he dicho acerca de las situaciones, vale para los caracteres: los hay que no pueden prescindir de los amigos⁵³. Entre ellos, unos son esos caracteres débiles y tímidos que en su conducta no se deciden si no es con la ayuda y el

⁵³ En el original: «il en est qui ne peuvent se passer d'amis». Esto origina una fuerte confusión en las páginas que siguen. De hecho, Helvétius va a comentar los caracteres que no pueden pasar sin la amistad y los que no necesitan de ella. Pero, a su vez, en la primera clase distingue «primeros» y «segundos», lo que origina dicha confusión. Para obviarla hemos ordenado un poco el texto.

consejo de otro; otros son caracteres malhumorados, despóticos, severos, que, cálidos amigos de aquéllos a quienes tiranizan, son muy parecidos a una de las dos mujeres de Sócrates, la que a la muerte de este gran hombre se abandona a un dolor más intenso que el de la segunda, porque esta última, de carácter dulce y amable, no perdía con Sócrates más que a un marido, mientras que aquélla perdía al mismo tiempo al mártir de sus caprichos y al único hombre capaz de soportarlos.

115 Existen, en fin, hombres exentos de | toda ambición, de pasiones fuertes, y que les encanta la conversación de las gentes instruidas. En nuestras costumbres actuales los hombres de este tipo, si son virtuosos, constituyen los amigos más afectuosos y constantes. Su alma, siempre abierta a la amistad, capta todo el encanto de la misma. No teniendo, según imagino, ninguna pasión que pueda contrarrestar en ellos este sentimiento, éste se convierte en su única necesidad: por esto son capaces de una amistad muy ilustre y valiente, sin que lo sea tanto como la de los griegos y los escitas⁵⁴.

Por el contrario, se es por lo general menos susceptible de amistad cuanto más independiente se es de los demás hombres. Así, por ejemplo, las personas ricas y poderosas
116 suelen ser poco sensibles a la amistad, | llegando incluso a parecer duros. En efecto, sea porque los hombres son naturalmente crueles siempre que puedan serlo impunemente, sea porque los ricos y los poderosos consideran la miseria ajena como un reproche a su felicidad, sea porque se quieren sustraer a las inoportunas peticiones de los desgraciados, lo cierto es que casi siempre maltratan al miserable (42). El espectáculo del desgraciado produce sobre la mayoría de los hombres el mismo efecto que la cabeza de la medusa: a su vista los corazones se transforman en roca.

Existen además personas indiferentes a la amistad; son
117 aquellas que se bastan | a sí mismas (43). Acostumbradas a buscar y encontrar la felicidad en sí mismas y, por otra parte, demasiado inteligentes para gozar con el placer de ser enga-
118 ñadas, no pueden guardar la feliz | ignorancia acerca de la

⁵⁴ Los escitas eran un pueblo nómada, de origen iraní, que penetró en el Asia Menor y Egipto. Después de haber fundado un Estado bastante fuerte (siglo II a. C.), los escitas se fundieron con los invasores de Asia a fines de la Antigüedad.

maldad de los hombres (ignorancia preciosa que, durante la primera juventud, asegura muy fuerte los lazos de la amistad). Por esto son poco sensibles al encanto de este sentimiento, | aunque son susceptibles de él. *Abundan menos*, ha dicho una mujer muy aguda, *los hombres insensibles que los hombres desengañados*. 119

| De lo que he dicho se deduce que la fuerza de la amistad es siempre proporcionada a la necesidad que los hombres tienen los unos de los otros (44), y que esta | necesidad varía de acuerdo con los tiempos, las costumbres, las formas de gobierno, las circunstancias y los caracteres. Pero, se nos dirá, si la amistad supone siempre una necesidad, no tiene por qué tratarse de una necesidad física. ¿Qué es un amigo? Un pariente de nuestra elección. Se desea un amigo para, por así decir, vivir en él, para desahogar nuestra alma en la suya y gozar con una conversación que la confianza hace siempre muy agradable. Esta pasión no se funda ni en el temor al dolor, ni en el amor a los placeres físicos. Pero, replicaré, ¿en qué reside el | encanto de la conversación con un amigo? En el placer de hablar de uno mismo. Si la fortuna nos ha colocado en una buena situación, hablamos con nuestro amigo de la manera de aumentar nuestros bienes, nuestros honores, nuestro crédito y reputación. Si nos ha puesto en la miseria, buscamos con este amigo la manera de librarnos de la pobreza y, mientras hablamos de ello, al menos nos libramos en la desgracia del fastidio de las conversaciones indiferentes. Por consiguiente hablamos siempre de nuestras penas o de nuestros placeres con nuestro amigo. Pero sí, como he probado más arriba, no hay más placeres y penas verdaderas que los placeres y penas físicos; si los medios de procurárnoslos no son más que placeres de esperanza, que suponen la existencia de los primeros, de los que no son más, por así decir, más que una consecuencia; la conclusión es que | la amistad, lo mismo que la avaricia, el orgullo, la ambición y las otras pasiones, son efecto inmediato de la sensibilidad física. 122 123

Como última prueba de esta verdad voy a mostrar que con la ayuda de estas mismas penas y de estos mismos placeres podemos excitar en nosotros toda clase de pasiones y que, así, las penas y los placeres de los sentidos son el germen productor de todos los sentimientos.

CAPÍTULO XV

Respecto a que el temor a las penas, o el deseo de los placeres físicos, pueden alumbrar en nosotros toda clase de sentimientos

124 | Consultemos con la historia y veremos que en todos los países en los que se han favorecido ciertas virtudes con la promesa de los placeres de los sentidos, estas virtudes han sido las más usuales y las que más han resplandecido.

¿Por qué los cretenses, los beocios ⁵⁵ y, en general, todos los pueblos más dados al amor han sido los más valientes? Es sin duda, porque en estos países las mujeres concedían sus favores sólo a los valientes, porque los placeres del amor, como hacen notar | Plutarco y Platón, son los más aptos para elevar el alma de los pueblos y la más digna recompensa de los héroes y de los hombres virtuosos.

Posiblemente fuera este el motivo que llevó al senado romano, para halagar a César, al decir de algunos historiadores, a concederle mediante una ley expresa el derecho de gozar de todas las damas romanas; y también el que, de acuerdo con las costumbres griegas, hiciera decir a Platón que, al fin del combate, el más hermoso había de ser la recompensa para el más valiente, proyecto que ya se le había ocurrido a Epaminondas cuando, en la batalla de Leuctra ⁵⁶, puso al amante al lado de la amada, práctica que le pareció muy apropiada para asegurar los éxitos militares. ¡Qué poder no tienen sobre nosotros los placeres de los | sentidos! Ellos hicieron invencible al batallón sagrado de los tebanos; ellos inspiraron el valor más grande a los pueblos antiguos, cuando los vencedores se repartían las riquezas y las mujeres de los vencidos; ellos moledaron, en fin, el carácter de estos virtuosos samnitas ⁵⁷ entre los que la mayor belleza era el premio de la mayor virtud.

Para demostrar esta verdad con un ejemplo más deta-

⁵⁵ Los cretenses eran un pueblo de la isla de Creta, que desarrolló, hacia el tercer milenio a. de C., una adelantada cultura neolítica y una brillante talasocracia.

Los beocios eran un pueblo de Grecia central, con capital en Tebas, que, bajo el mando de Epaminondas, ejerció la hegemonía sobre Grecia, a principios del siglo III a. de C.

⁵⁶ En Leuctra, los tebanos vencieron a los espartanos (371 a. C.).

⁵⁷ Los samnitas eran un antiguo pueblo itálico que combatió durante treinta y siete años (327-290 a. de C.) contra los romanos; al final fueron vencidos y anexionados por Roma después de la batalla de Sentinum.

llado, estudiemos 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 y veremos que si ningún pueblo superó a los lacedemonios en valor fue porque ningún pueblo honró tanto a la virtud ni recompensó mejor el valor que ellos. 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 ⁵⁸, 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 a los hombres en héroes; pero para aplicarla era necesario que Licurgo, convencido de que el placer es el único motor universal de los hombres, hubiera comprendido que las mujeres, que como las flores de un hermoso jardín parecían no estar hechas más que para el adorno de la tierra y el placer de los ojos, podían ser empleadas para un uso más noble; que este sexo, despreciado y degradado en casi todos los pueblos del mundo, podía gozar de la | gloria junto con los hombres, participar con ellos de los laureles que les ofrecía y convertirse, por fin, en uno de los principales resortes de la legislación. 127 128 129

En efecto, si el placer del amor es para los hombres el

⁵⁸ En el original, «nation». Ya hemos señalado la ambigüedad de Helvétius en el uso de este concepto. Aquí su sentido parece ser el de «pueblo» o «país», es decir, que incluye a los hombres, a las instituciones, a las costumbres... Hemos traducido por «nación» y no por «pueblo» para evitar que pudiera leerse ese término con el significado de «conjunto de hombres».

más intenso de los placeres ¡qué germen de valor no encierra y qué entusiasmo por la virtud no ha de inspirar el deseo de las mujeres! (45).

130 Quien reflexione sobre esta cuestión comprenderá que, si la asamblea de los espartanos hubiera sido más numerosa, de manera que a los cobardes se les hubiera cubierto aún más de ignominia, y hubiera sido posible conceder aún más res-
peto y mayores homenajes | al valor, Esparta hubiera ido aún más lejos en su entusiasmo por la virtud.

Para probarlo, supongamos que profundizando, yo diría, en los designios de la naturaleza, se hubiera imaginado que ésta, al adornar a las bellas mujeres con tantos atractivos y al procurarnos con su goce un placer indecible, hubiera querido que fueran la recompensa a la más alta virtud; supongamos, además, que, a ejemplo de estas vírgenes consagradas a Isis o a Vesta, las más bellas lacedemonias hubieran sido consagra-
das al mérito; que, haciéndolas presentarse desnudas en las asambleas, hubieran sido arrebatadas por los guerreros como premio a su valor y que estos jóvenes guerreros hubieran experimentado simultáneamente la doble exaltación del amor y de la gloria. Por extravagante y alejada de nuestras costum-
bres que parezca esta | legislación, lo cierto es que hubiera
131 hecho a los espartanos aún más virtuosos y valientes, porque la fuerza de la virtud es siempre proporcionada al grado de placer que se le asigna como recompensa.

A propósito de esta costumbre, quiero señalar que, por extravagante que parezca, está en uso en el reino de Vijayanagar, cuya capital es Narsingpur ⁵⁹. Para aumentar el valor de sus guerreros, el rey de este imperio, según cuentan los viajeros, compra, alimenta y viste de la manera más seductora y magnífica a unas mujeres destinadas al placer de los guerreros que se han destacado en alguna gran hazaña. De esta manera inspira un gran valor a sus súbditos y atrae a su corte a todos los guerreros de los pueblos vecinos, los cuales, ilusionados con la esperanza de gozar de estas hermosas
132 mujeres, abandonan | su país y se instalan en Narsingpur, en donde sólo se alimentan de la carne de leones y tigres y sólo beben la sangre de estos animales (46).

⁵⁹ Vijayanagar (en francés, Bisnagar) fue el imperio hindú que ejerció la soberanía en la India Meridional durante los siglos XIV y XVI y que representa la última resistencia del espíritu nacional contra el islamismo conquistador.

Narsingpur (en el texto francés, Narsingue) es una ciudad de la India.

De todos estos ejemplos que hemos aportado, se deduce que las penas y los placeres | de los sentidos, pueden inspirarnos toda clase de pasiones, de sentimientos y de virtudes. Y como última prueba de esta verdad citaré, sin recurrir a etapas históricas o países tan alejados, a la época caballeresca, cuando las mujeres enseñaban a los aspirantes a caballero el arte y el catecismo de amar.

133

Si en aquellos tiempos, como dice Maquiavelo, al instalarse los franceses en Italia parecían tan valientes y terribles a los descendientes de los romanos, era porque estaban animados del máximo valor. ¿Y cómo podían no estarlo? Las mujeres, añade este historiador, sólo concedían sus favores a los más valientes de ellos. Para juzgar los méritos de un amante y su ternura, las pruebas que ellas exigían eran la de hacer prisioneros de | guerra, intentar un asalto o arrebatarse una posición a los enemigos; preferían ver morir a su amante antes que verlo huir. Un caballero estaba en esos tiempos obligado a luchar para conservar la belleza de su dama y su extraordinario amor. Las hazañas de los caballeros eran tema permanente de las conversaciones y de las novelas. En todas partes se recomendaba la galantería. Los poetas pretendían que en medio de los combates y de los peligros, el caballero tenía siempre presente en su memoria la imagen de su dama. En los torneos, antes de que tocaran a la carga, pretendían que el caballero fijara los ojos en su amante, como atestigua esta balada:

134

Servidores del amor, mirad dulcemente,
a los graderíos, ángeles del paraíso;
combatiréis entonces valiente y felizmente
y seréis honrados y amados.

| Todo predicaba el amor. ¿Qué resorte más poderoso que él para mover a las almas? El porte, las miradas, los menores gestos de la belleza, ¿no encantan y embriagan los sentidos? ¿No pueden las mujeres crear si les place almas y cuerpos fuertes donde sólo habían imbéciles y débiles? ¿No ha elevado Fenicia, bajo el nombre de Venus o Astarté, altares a la belleza?

135

Sólo nuestra religión pudo destruir estos altares. ¿Qué objeto es, en efecto, más digno de nuestra adoración (para el que no está iluminado por los rayos de la fe) que éste al que el cielo ha hecho precioso depositario del más intenso de

nuestros placeres? Placeres cuyo solo goce puede hacernos soportar con fruición el penoso fardo de la vida y consolarnos por la desgracia de existir.

136 | La conclusión general de lo que he dicho acerca del origen de las pasiones, es que el dolor y el placer de los sentidos hacen actuar y pensar a los hombres y son el único contrapeso que mueve el mundo moral.

Las pasiones son, pues, el efecto inmediato de la sensibilidad física. Por consiguiente, todos los hombres son sensibles y susceptibles de pasiones, todos llevan en sí mismos el germen productor del espíritu. Pero, se nos dirá, aunque los hombres sean sensibles a las pasiones, no lo son todos tal vez en el mismo grado; vemos, por ejemplo, pueblos enteros indiferentes a la pasión de la gloria y la virtud; luego, si los hombres no son susceptibles de pasiones igualmente fuertes, tampoco son capaces de esta misma continuidad de la atención que debemos considerar como la causa de la gran desigualdad de su inteligencia. | De donde resulta que la naturaleza no ha concedido a todos los hombres las mismas disposiciones al espíritu.

137 Para contestar a esta objeción no es necesario examinar si todos los hombres son igualmente sensibles. Esta cuestión, tal vez más difícil de resolver de lo que parece, es por otra parte ajena al tema que me ocupa. Sólo me propongo examinar si todos los hombres no son al menos susceptibles de pasiones lo bastante fuertes para dotarlos de la atención continuada que siempre acompaña a la superioridad del espíritu.

138 Con este objeto refutaré, en primer lugar, el argumento sacado de la insensibilidad de ciertas naciones a las pasiones de la gloria y de la virtud, argumento mediante el cual creen probar que no todos los hombres son susceptibles de pasiones. Diré, pues, que la insensibilidad | de estas naciones no debe ser atribuida a la naturaleza, sino a causas accidentales, tales como, por ejemplo, a la forma diferente de sus gobiernos.

CAPÍTULO XVI

A qué causa debe atribuirse la indiferencia de ciertos pueblos por la virtud

Para saber si la indiferencia de ciertos pueblos por la virtud depende de la naturaleza o de la forma particular de los gobiernos, hay que conocer previamente al hombre, penetrar hasta lo más hondo del corazón humano, recordar que, nacido sensible al dolor y al placer, debe a la sensibilidad física sus pasiones y a éstas | todos sus vicios y todas sus virtudes. 139

Sentados estos principios, para resolver la cuestión propuesta más arriba hay que examinar a continuación si las mismas pasiones, modificadas de acuerdo con las diferentes formas de gobierno, no producirán en nosotros los vicios y las virtudes contrarias.

Consideremos a un hombre tan amante de la gloria como para sacrificar a ella todas las otras pasiones; si, por la forma de gobierno, la gloria es siempre el premio de acciones virtuosas, es evidente que este hombre estará empujado necesariamente a la virtud y que, para hacer de él un Leónidas o un Horacio Cocles ⁶⁰, no hay más que colocarle en un país y en unas circunstancias parecidas.

Pero, se nos dirá, hay pocos hombres que se eleven a este grado de pasión. Contestaré que sólo el hombre fuertemente apasionado puede penetrar | hasta el santuario de la virtud. Lo que no pasa con esos hombres incapaces de intensas pasiones y a los que llamamos *honrados*. Si, aunque lejos de este santuario, estos últimos son mantenidos por los lazos de la pereza en el camino de la virtud, es porque no tienen ni siquiera la fuerza para apartarse de él. 140

Sólo la virtud del primero es una virtud inteligente y activa; pero esta virtud no crece, o al menos no alcanza un cierto grado de elevación, más que en las repúblicas guerreras, porque únicamente bajo esta forma de gobierno la estima pública puede elevarnos por encima de los otros hombres y hacernos merecedores de un mayor respeto de su

⁶⁰ Horacio Cocles es un héroe de la leyenda romana, que defendió él solo el puente de Sublicio contra el ejército etrusco y perdió un ojo (cocles) en la acción.

parte, estima que es la cosa más halagadora, más deseable y más apropiada para producir grandes efectos.

141 | La virtud de los hombres honrados inserta en la pereza y producida, me atreveré a decir, por la ausencia de pasiones fuertes, no es más que una virtud pasiva que, poco ilustrada y, por consiguiente, muy peligrosa en los primeros puestos, es por otra parte bastante segura. Es común a todos aquellos a los que llamamos *gente honrada*, más apreciados por los males que no hacen que por los bienes que proporcionan.

Respecto a los apasionados que he citado en primer lugar, es evidente que el mismo deseo de gloria que en los primeros siglos de la república romana había engendrado a los Curcio y a los Decio, debió producir a los Mario y los Octavio en momentos de trastornos y revoluciones, cuando la gloria, como ocurría en los últimos tiempos de la república, sólo iba unida a la tiranía y al poder. | Lo que digo de la pasión de gloria, es igualmente aplicable al amor por la consideración, que no es más que un diminutivo del amor a la gloria y objeto de los deseos de aquellos que no pueden alcanzar la celebridad.

Este deseo de consideración debe, igualmente, producir en épocas distintas unos vicios y unas virtudes contrarias. Cuando el crédito va delante del mérito, este deseo crea a los intrigantes y a los aduladores; cuando el dinero es más honrado que la virtud, produce a los avaros que buscan las riquezas con el mismo afán con el que los primeros romanos las huían porque era vergonzoso poseerlas: de donde concluyo que, siendo las costumbres y los gobiernos diferentes, el mismo deseo ha de producir a los Cincinato⁶¹, a los Papirio⁶², a los Craso y a los Sejano⁶³.

143 | A este propósito, quiero hacer notar de paso la diferencia que debe establecerse entre los ambiciosos de gloria y los ambiciosos de cargos y de riquezas. Los primeros sólo

⁶¹ Lucio Quinto Cincinato fue un rico agricultor romano, nombrado cónsul (460 a. C.) y dictador (468 a. C.). Venció a los volscos; pasado el peligro, volvió a sus campos.

⁶² De entre los Papirio destacan en la historia de Roma:

Sexto Papirio, legendario legislador romano, contemporáneo de Tarquino el Soberbio.

Cayo Papirio Cargo, orador romano, tribuno de la plebe. Fue triunviro con Cayo Graco y cónsul en 120. Acusado por Licinio Craso de complicidad con los gracos, se suicidó.

Lucio Papirio Craso, magistrado romano del siglo IV a. de C. Magister equitum con el dictador Lucio Papirio Cursor.

Lucio Papirio Cursor, militar romano del siglo IV. Dictador en 325 a. de C., venció a los samnitas.

⁶³ Lucio Aelio Sejano (20 a. C.-31 d. C.). Fue colaborador de Tiberio. Cruel y corrompido, fue degollado por orden del Emperador.

pueden ser grandes criminales porque los grandes crímenes, por la superioridad del talento necesario para ejecutarlos y por el gran premio que va unido a su éxito, son los únicos que pueden impresionar la imaginación de los hombres y arrebatár su admiración; admiración que tiene su raíz en el deseo interior y secreto de parecerse a estos ilustres culpables. Todo hombre amante de la gloria es, pues, incapaz de los pequeños crímenes. Si esta pasión produce a los Cromwell, no hace nunca a unos Cartouche⁶⁴. De donde concluyo que, salvo las situaciones raras y extraordinarias en que se encontraron los Sila y los César, en cualquier otra situación | estos mismos hombres, por la propia naturaleza de sus pasiones, se hubieran mantenido fieles a la virtud; bien diferentes en este aspecto de esos intrigantes y esos avaros, la bajeza y la oscuridad de cuyos crímenes los ponen en condiciones de cometer cada día otros nuevos. 144

Después de haber mostrado cómo la misma pasión que nos obliga al amor y a la práctica de la virtud puede, en épocas y con gobiernos diferentes, producir en nosotros los vicios contrarios, intentaremos ahora penetrar más hondo en el corazón humano y descubrir por qué el hombre, cualquiera que sea el gobierno al que está sometido, tiene una conducta incierta, ya que se ve determinado por sus pasiones tanto a las buenas como a las malas acciones, y por qué su corazón es un campo siempre | abierto a la lucha entre el vicio y la virtud. 145

Para resolver este problema moral, hay que buscar la causa de la alteración y de la sucesiva tranquilidad de la conciencia, de estos movimientos confusos y diversos del alma y de estos combates interiores que si el poeta trágico puede representarlos con tanto éxito en escena, es porque todos los espectadores han experimentado combates semejantes. Hay que preguntarse cuáles son estos dos *yo* que Pascal (47) y algunos filósofos indios han encontrado dentro de sí.

Para descubrir la causa universal de todos estos efectos, basta con observar | que los hombres no son movidos por una sola especie de sentimientos; que no hay ninguno animado únicamente por pasiones solitarias que llenen toda la 146

⁶⁴ Louis Dominique Cartouche (1693-1721), célebre jefe de una banda de ladrones en París. Valiente y galante, gozó de la simpatía popular.

capacidad de un alma; que, arrastrado alternativamente por pasiones diferentes, de las que unas son conformes y las otras contrarias al interés general, cada hombre se halla sometido a dos atracciones diferentes, de las que una le lleva al vicio y la otra a la virtud. Digo cada hombre, porque no existe probidad más universalmente reconocida que la de Catón y Bruto, porque nadie puede jactarse de ser más virtuoso que estos | dos romanos y, sin embargo, el primero, cogido por un movimiento de avaricia, cometió algún abuso de poder durante su gobierno; y el segundo, conmovido por los ruegos de su hija, obtuvo del senado, para Bíbulo, su yerno, una gracia que había hecho denegar para su amigo Cicerón, por ser contraria al interés de la república. He aquí la causa de esta mezcla de vicio y virtud que observamos en todos los corazones y por la cual no existe sobre la tierra ni vicio ni virtud puro.

147 Para saber lo que lleva a atribuir a un hombre el calificativo de virtuoso o de vicioso, conviene observar que, entre las pasiones que animan a un hombre, existe siempre una que preside principalmente su conducta y que predomina en su alma sobre las otras.

148 Ahora bien, según que esta última | gobierne más o menos imperiosamente y según que sea, por naturaleza o por las circunstancias, útil o perjudicial para el Estado, el hombre que se halla determinado más a menudo al bien o al mal recibe el nombre de virtuoso o de vicioso. Añadiré, tan sólo, que la fuerza de sus vicios o de sus virtudes será siempre proporcionada a la intensidad de sus pasiones, la cual se mide por el grado de placer que encuentra en satisfacerlas. Por este motivo, en la primera juventud, en la que se es más sensible al placer y más capaz de pasiones fuertes, se es en general capaz de las más grandes acciones.

La virtud más alta, así como el vicio más vergonzoso, es en nosotros el efecto del placer más o menos vivo que sentimos al entregarnos a ellos.

149 Así, sólo tenemos una medida exacta de | nuestra virtud después de haber descubierto, mediante un examen escrupuloso, la cantidad y el grado de penas que una pasión tal como el amor a la justicia o a la gloria pueden hacernos soportar. 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 humana.

Sería inútil que quisiéramos ocultárnoslo | a nosotros mismos; nos convertimos necesariamente en enemigos de los hombres cuando no podemos ser felices más que a costa de su infortunio (48). Es la feliz conformidad entre nuestro interés y el interés público, conformidad generalmente producida por el deseo de la estima, la que nos hace sentir por los hombres estos tiernos sentimientos que ellos nos recompensan con su afecto. Aquel que para ser virtuoso tuviera siempre que luchar contra sus inclinaciones, sería necesariamente un canalla. Las virtudes meritorias no son nunca virtudes seguras (49). Es posible | en la práctica librar cada día una batalla contra nuestras pasiones sin perder un gran número de veces. 150

Obligados siempre a ceder al interés más poderoso, cualquiera que sea el amor que se tenga por la estima, no le sacrificaremos nunca unos placeres más grandes de los que ella nos procura. Si en ciertas ocasiones algunos santos personajes se han expuesto al desprecio de la gente, es porque no quisieron sacrificar su salvación a su gloria. Si algunas mujeres resisten al solícito asedio de un príncipe, es porque consideran que su conquista no les compensa de la pérdida de su reputación. Hay pocas que sean insensibles al amor de un rey, casi ninguna que no ceda al amor de un rey joven y amable, y ninguna que pueda resistirse a estos seres buenos, amables y | poderosos, tal como nos describen a los silfos y los genios, los cuales, mediante mil encantamientos, podrían embriagar todos los sentidos de una mortal. 151

Esta verdad fundada en el sentimiento del amor de sí, no sólo es reconocida, sino incluso confesada por los legisladores.

Convencidos de que el amor a la vida era generalmente la más fuerte pasión de los hombres, los legisladores no han considerado nunca como criminal ni el homicidio cometido en defensa propia, ni el rechazo que sentiría un ciudadano, de comprometerse como Decio a morir por la salvación de su patria. 152

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 (50) sino aquél cuya pasión dominante está tan de acuerdo con el interés general, que está casi siempre obligado a la virtud ⁶⁵. Cuanto más nos acercamos a la perfección y cuanto más merecemos el nombre de virtuosos, necesitamos, para determinarnos a realizar una acción mala o criminal, un motivo más grande de placer, un interés más poderoso, más capaz de inflamar nuestros deseos, lo que supone | en nosotros una mayor pasión por la honradez.

César no era, sin duda, uno de los romanos más virtuosos. Sin embargo, si él no pudo renunciar al título de buen ciudadano más que tomando el de dueño del mundo, tal vez no tenemos derecho de proscribirlo de la clase de los hombres honrados. En efecto, entre los hombres virtuosos y realmente dignos de este título, ¿cuántos de entre ellos, situados en las mismas circunstancias, hubieran rehusado el cetro del mundo, sobre todo si se hubieran sentido, como César, dotados de este talento superior que asegura el éxito de las grandes hazañas? Menos talento les convertiría, tal vez, en mejores ciudadanos; una virtud mediocre, acompañada de una mayor inseguridad sobre el éxito, bastaría para hacerles perder la ilusión por un proyecto tan atrevido. A veces es una | falta de capacidad lo que nos preserva del vicio; a menudo debemos a este mismo defecto el complemento de nuestras virtudes.

Por el contrario, cuanto menor es la honradez, se necesitan para llevarnos al crimen motivos de placeres menos poderosos. Como, por ejemplo, el de algunos emperadores de Marruecos que, sólo para hacer alarde de su destreza en el

⁶⁵ Como se ve, la virtud no es un mérito personal. El hombre se ve lanzado al vicio o la virtud sin posibilidad de opción. La virtud es el nombre que la sociedad pone a aquellas pasiones y acciones que la consolidan y engrandecen: la virtud es siempre en relación al interés general. Ahora bien, si el hombre es sólo un lugar donde pasiones cuyo origen es externo, luchan por imponerse, la legislación, el orden social es el responsable de que ganen unas u otras. El buen legislador es el artista que sabe hacer generar y triunfar las pasiones útiles. Pero, así, podríamos decir, el «hombre virtuoso» es aquel en quien triunfan las pasiones que anteponen el bien público al bien privado, es decir, el hombre que cae en la ficción de someter su «amor de sí», incluso su deseo de sobrevivencia, a la estima pública. Helvétius prefiere no llegar al fondo del conflicto y pensar en un nivel donde, no estando en riesgo la vida, anteponer el bien público puede coincidir con el deseo individual de máximo placer. Pero, no obstante, el tema queda planteado. Y, como hemos dicho, a diferencia de Hobbes, el placer para Helvétius no es el efecto de poseer más garantía de vida. Al contrario, la vida es deseo de placer. Por eso puede ponerse en juego y perderse placenteramente (pues la esperanza de placer es ya un placer) luchando por un placer prometido.

momento de montar a caballo, cortaban con un solo golpe de sable la cabeza de su escudero.

Esto es lo que diferencia de la manera más limpia, más precisa y más conforme a la experiencia, al hombre virtuoso del hombre vicioso, con ello la gente podría construir un termómetro exacto en el que serían marcados los diversos grados de vicio o de virtud de todos los ciudadanos si, penetrando en el fondo de los corazones, | pudiera descubrir el precio que cada uno pone a su virtud. La imposibilidad de alcanzar este conocimiento ha forzado a no juzgar a los hombres más que por sus acciones, juicio extremadamente falaz, en algún caso particular, pero en conjunto bastante conforme con el interés general y casi tan útil como si fuera más preciso. 156

Después de haber examinado el juego de las pasiones y explicado la causa de la mezcla de vicios y de virtudes que se da en todos los hombres, de haber establecido el límite de la virtud humana, y fijado, por último, la idea que debe atribuirse a la palabra *virtuoso*, estamos ahora en situación de juzgar si debe atribuirse a la naturaleza o a la legislación particular de algunos Estados la indiferencia de ciertos pueblos por la virtud.

Si el placer es el único objeto buscado por el hombre, para | inspirarle el amor a la virtud no hay más que imitar a la naturaleza, que con el placer manifiesta sus voluntades y con el dolor sus prohibiciones; y el hombre le obedece dócilmente. Armado con el mismo poder, ¿por qué el legislador no habría de producir los mismos efectos? Si los hombres no tuvieran pasiones, no habría ningún medio de hacerlos buenos: pero el amor del placer, contra el cual se han levantado gentes de una probidad más respetable que inteligente, es un freno con el que se puede siempre dirigir al bien general las pasiones particulares. El odio de la mayoría de los hombres por la virtud no es el efecto de la corrupción de su naturaleza, sino de la imperfección (51) de la legislación. | Casi me atrevería a decir que es la legislación la que nos impulsa al vicio al mezclar con él placeres con harta frecuencia. El gran arte del legislador es el arte de separarlos y de eliminar toda proporción entre el beneficio que el criminal saca del crimen y la pena a la que se expone. Si entre las personas ricas, a menudo menos virtuosas que los indigentes, encontramos pocos ladrones y asesinos, es porque el 157 158

159 provecho del robo no está para un hombre rico proporcionado al riesgo de la | condena. No sucede lo mismo con el indigente, al ser esta desproporción con respecto a él infinitamente menor, se mantiene en equilibrio entre el vicio y la virtud. No es que yo pretenda aquí insinuar que hay que mandar a los hombres con una vara de hierro. Con una buena legislación y en el seno de un pueblo virtuoso, el desprecio, que priva a un hombre de que alguien le consuele y que le deja aislado en medio de su patria, es un motivo suficiente para formar almas virtuosas. Cualquier otra clase de castigo hace al hombre tímido, cobarde y estúpido. El tipo de virtud que resulta del miedo a los suplicios se resiente de su origen: esa virtud es pusilánime y falta de luz; o más bien, el miedo sólo reprime los vicios, pero no produce virtudes.

160 La verdadera virtud se funda en el deseo de la estima | y de la gloria y en el horror por el desprecio, más temible que la misma muerte. Daré como ejemplo la respuesta que el *Espectador* inglés ⁶⁶ pone en boca de un soldado duelista al que el príncipe Pharamond reprochaba el haber contravenido a sus órdenes: «Cómo, le contestó, hubiera debido someterme a ellas? Tú castigas con la muerte a los que las violan y con la infamia a los que las obedecen. Aprende que yo temo menos a la muerte que al desprecio».

De lo dicho se podría concluir que no depende de la naturaleza, sino de la diferente constitución de los Estados, el amor o la indiferencia de ciertos pueblos por la virtud. Pero por exacta que fuera esta conclusión, no sería suficientemente probada si, para echar más luz sobre este tema, yo

161 | no buscara con más detalle, en los gobiernos libres o despóticos, las causas de este amor o de esta indiferencia por la virtud. Voy, en primer lugar, a ocuparme del despotismo; para conocer mejor la naturaleza del mismo, voy a examinar cuál es el motivo que enciende en los hombres este deseo desenfrenado de un poder arbitrario tal como es ejercido en Oriente.

Si he escogido como ejemplo el Oriente, es porque la indiferencia por la virtud sólo se deja sentir de una manera constante en los gobiernos de esta especie. Es inútil que

⁶⁶ Helvétius se refiere a *The Spectator*, revista literaria inglesa, entre 1711 y 1714, fundada por J. Addison. Fue el modelo de las revistas de tendencia moralizadora. Entre 1722 y 1723, Marivaux redactaba en París *Le Spectateur Français* sobre el modelo inglés.

algunas naciones vecinas y celosas nos acusen de que nos doblegamos bajo el yugo del despotismo oriental. Les diré que nuestra religión no permite a los príncipes usurpar un poder de esta clase; que nuestra constitución es monárquica y | no despótica; que los particulares no pueden, por consiguiente, ser despojados de su propiedad más que por la ley y no por una voluntad arbitraria; que nuestros príncipes aspiran al título de monarca y no al de déspota; que reconocen las leyes fundamentales del reino; que se declaran padres y no tiranos de sus súbditos. Además, el despotismo no se podría establecer en Francia sin que fuera inmediatamente sojuzgada por algún otro país. No pasa en este reino lo que en Turquía o en Persia, imperios defendidos por vastos desiertos y cuya enorme extensión, compensando la despoblación que el despotismo ocasiona, proporciona continuamente ejércitos al sultán. En un país pequeño como el nuestro y rodeado por naciones adelantadas y poderosas, las almas no se dejarían impunemente humillar. | Francia, despoblada por el despotismo, sería pronto presa de estas naciones. Cargando de grilletes las manos de sus súbditos, el príncipe, al ponerlos bajo el yugo de la esclavitud, no haría más que someterse él mismo al yugo de los príncipes vecinos. Es, pues, imposible que tenga tales proyectos.

CAPÍTULO XVII

Del deseo que todos los hombres tienen de ser déspotas. de los medios empleados para lograrlo y del peligro al que el despotismo expone a los reyes

Este deseo tiene su origen en el amor al placer y, por consiguiente, en la propia naturaleza del hombre. | Todos quieren ser lo más felices posible. Todos quieren estar revestidos de un poder que obligue a los hombres a contribuir con todas sus fuerzas a su felicidad: por esto quieren mandar sobre ellos.

Los pueblos están regidos, o mediante unas leyes y convenciones establecidas, o por una voluntad arbitraria. En el

primer caso, el poder sobre ellos ⁶⁷ es menos absoluto y están menos obligados a darles gusto; además, para gobernar a un pueblo conforme a sus leyes hay que conocerlas, meditarlas, realizar unos fatigosos estudios de los que la pereza quiere siempre apartarles. Para satisfacer esta pereza, todos aspiran al poder absoluto que, al tiempo que les dispensa de cualquier preocupación, de cualquier estudio y de la fatiga de la atención, somete servilmente a los hombres a su voluntad.

166 | Según Aristóteles, el gobierno despótico es aquel en el que sólo hay esclavos, en el que no se encuentra más que a un hombre libre.

Es por esto que todos quieren ser déspotas. Para serlo intentan humillar el poder de los grandes y del pueblo y, por consiguiente, dividir los intereses de los ciudadanos. A lo largo de los siglos el tiempo ofrece siempre a los soberanos, en algún momento, la ocasión propicia para ello y, animados por un interés más ardiente que bien entendido, se agarran a ella con avidez.

166 Sobre esta anarquía de intereses se ha instaurado el despotismo oriental, muy parecido a la descripción que Milton hace del imperio del caos, el cual, según dice, extiende su pabellón real sobre un abismo árido y desolado en el que la confusión, enredada en sí misma, alimenta la anarquía y la discordia | de los elementos, y gobierna cada átomo con un cetro de hierro.

Una vez sembrada la división entre los ciudadanos, para corromper y degradar a las almas hay que hacer brillar constantemente ante los ojos de los pueblos la espada de la tiranía, poner a la virtud en la categoría de los crímenes y castigarla como tal. ¿A qué crueldades no ha llegado en este aspecto el despotismo, no sólo en Oriente, sino incluso bajo los emperadores romanos? Bajo el reinado de Domiciano, cuenta Tácito, las virtudes eran decretos de muerte. Roma estaba llena de delatores, el esclavo era el espía de su amo, el liberto lo era de su patrón, el amigo de su amigo. Durante estas épocas de calamidades, el hombre virtuoso no aconsejaba el crimen, pero tenía que prestarse a él. Tener más valor hubiera sido considerado una mala acción. Entre los

⁶⁷ En rigor, Helvétius dice «notre puissance sur eux...». Que use la primera persona, dando la impresión de que habla a los de su clase, reconociéndose a sí mismo entre los dominadores, hay que entenderlo como un recurso puramente estilístico. Por ello hemos preferido pasarlo a la descripción monarca-pueblo. Además, en el párrafo siguiente Helvétius abandona el «nous».

| romanos degradados, la debilidad era un heroísmo. Pudo verse bajo este régimen, castigar en Senecio y Rústico a los panegiristas de las virtudes de Trasea y Helvidio ⁶⁸, tratar a estos ilustres oradores de criminales del Estado y quemar sus obras por orden de la autoridad pública. Se vio a escritores célebres, tales como Plinio, reducidos a componer obras de gramática, porque cualquier otro género de obras más elevado era sospechoso para la tiranía y peligroso para su autor. Los sabios atraídos a Roma por los Augusto, los Vespasiano, los Antonino y los Trajano, eran desterrados por los Nerón, los Calígula, los Domiciano y los Caracalla. Se expulsó a los filósofos, se proscribieron las ciencias. Estos tiranos querían aniquilar, dijo Tácito, todo lo que llevaba la huella del espíritu y de la virtud. 167

La tiranía sabe cómo degradar las almas manteniéndolas continuamente en | la angustia del miedo; es ella la que inventa en Oriente esas torturas, esos suplicios (52) tan crueles; suplicios que algunas veces son necesarios en estos países abominables porque los pueblos son impulsados al crimen, no sólo por su miseria, sino también por el sultán, que les da el mal ejemplo y les enseña a despreciar a la justicia. 168

Estos son los motivos en los que se funda el amor al despotismo y los medios que se emplean para alcanzarlo. Es así como, locamente enamorados | del poder arbitrario, los reyes se lanzan sin reflexionar por un camino interceptado por mil precipicios, en el que mil de ellos han perecido. Para la felicidad de la humanidad y la de los soberanos, atrevámonos a ilustrarlos sobre este mundo, enseñarles el peligro al que con un gobierno de esta clase se exponen ellos y sus pueblos. Que aparten de su lado a estos pérfidos consejeros que quisieran inspirarles el deseo de un poder arbitrario: que sepan, en fin, que el tratado más duro contra el despotismo sería un tratado sobre la felicidad y la conservación de los reyes. 169

Pero, se nos dirá, ¿quién puede ocultarles esta verdad? ¿Es que no saben comparar el reducido número de príncipes

⁶⁸ Herenio Seneción, escritor hispano-romano del siglo I. Por haber escrito en términos encomiásticos la vida de Helvidio Prisco fue mandado quemar vivo por Domiciano. Trasea fue un senador romano estoico. Combatió la política de Nerón, quien aprovechó la conspiración de Pisón para envolver en ella a Trasea. Se abrió las venas y murió con la mayor dignidad. Su panegírico fue pronunciado por su amigo Aruleno Rústico, que pagó, años más tarde, con la vida este acto de valor. Trasea tuvo por yerno a Helvidio Prisco, estoico como él.

170 desterrados de Inglaterra con el número extraordinario de emperadores griegos o turcos asesinados en el trono de Constantinopla? Si los | sultanes no se detienen ante estos espantosos ejemplos es porque no tienen este cuadro habitualmente presente en su memoria, es porque son continuamente empujados al despotismo por aquellos que quieren compartir con ellos el poder arbitrario, es porque la mayoría de los príncipes del Oriente, instrumentos de la voluntad de un visir, ceden por debilidad a sus deseos y no son suficientemente advertidos de su injusticia por la noble resistencia de sus súbditos.

La entrada al despotismo es fácil. Raramente prevé el pueblo los males que le prepara una tiranía consolidada. Cuando, por fin, se da cuenta, ha sucumbido ya bajo el yugo, se halla encadenado por todas partes y, en la imposibilidad de defenderse, sólo le queda esperar, temblando, el suplicio al que se le querrá condenar.

171 | Enardecidos por la debilidad de sus pueblos, los príncipes se convierten en déspotas. No saben que están suspendiendo ellos mismos, sobre sus cabezas, la espada que les ha de matar. Porque, para abrogar todas las leyes y reducirlo todo al poder arbitrario, hay que recurrir continuamente a la fuerza y emplear a menudo la espada del soldado. Ahora bien, el uso habitual de estos medios, o subleva a los ciudadanos excitándolos a la venganza, o los acostumbra insensiblemente a no reconocer más justicia que la fuerza.

Esta idea tarda en difundirse por el pueblo, pero finalmente penetra y llega hasta el soldado. El soldado se da entonces cuenta de que no hay en el Estado ningún organismo que se le pueda oponer: que, odiado por sus súbditos, el príncipe le debe todo su poder: su alma se abre sin querer a proyectos ambiciosos, | desea mejorar su condición. Si entonces un hombre atrevido y valiente le tienta con esta posibilidad y le promete el pillaje de algunas grandes ciudades, este hombre, como lo prueba la historia, basta para hacer una revolución, revolución que es pronto seguida por una segunda, porque en los Estados despóticos, como señala el ilustre presidente Montesquieu, a menudo se destruye al tirano sin destruir la tiranía. Una vez que el soldado ha descubierto su fuerza, ya nada le puede contener. Podría, para ilustrar este tema, citar todos los emperadores romanos proscritos por los pretorianos por haber querido libertar a la

patria de la tiranía de los soldados y restablecer la antigua disciplina en los ejércitos.

Para mandar sobre unos esclavos, el déspota está obligado a obedecer a unas | milicias continuamente inquietas e imperiosas. No sucede lo mismo cuando el príncipe ha creado en el estado un cuerpo poderoso de magistrados. Juzgado por estos magistrados, el pueblo tiene ideas de lo justo y de lo injusto; el soldado, que procede siempre del cuerpo de los ciudadanos, conserva en su nuevo Estado una idea de la justicia. Además, comprende que, instigado por el príncipe y los magistrados, el cuerpo entero de los ciudadanos, bajo el estandarte de las leyes, se opondría a las empresas osadas que pudiera intentar y que, cualquiera que fuera su valor, sucumbiría por fin bajo el número. Así, pues, se ve afirmado en el cumplimiento de su deber, tanto por la idea de justicia como por el miedo.

173

Este cuerpo poderoso de los magistrados es necesario para la seguridad de los reyes. Es un escudo bajo el cual encuentran refugio el pueblo y el príncipe: el primero, contra | las crueldades de la tiranía, y el otro, contra los furores de la sedición.

174

Para sustraerse al peligro que por todas parte rodea a los déspotas, el califa Harún Al-Rasid ⁶⁹ pidió un día al célebre Belúl, su hermano, algunos consejos para bien reinar: «Haced, le dijo, que vuestra voluntad se conforme a las leyes y no las leyes a vuestra voluntad. Pensad que los hombres sin mérito piden mucho y que raramente lo hacen los grandes hombres; resistid, pues, a las peticiones de aquéllos y adelantaos a las de los otros. No carguéis a vuestros pueblos con impuestos demasiado onerosos: recordad a este respecto el consejo del rey Nuchirvón el Justo a su hijo Ormuzd: ⁷⁰ *Hijo mío, le dijo, nadie será feliz en tu imperio si sólo | piensas en tu satisfacción. Cuando tendido sobre cojines estás a punto de adormecerte, recuerda a aquellos a los que la opresión mantiene despiertos; cuando te presenten una comida espléndida, piensa en los que languidecen en la miseria; cuando recorras los deliciosos bosquecillos de tu harén, acuérdate de los desgraciados a los que la tiranía mantiene encadenados.* Todavía añadiría algo, dijo Be-

175

⁶⁹ Harún-al-Rashid (766-809) fue el más célebre califa abasí. Es el héroe de muchas narraciones de *Las mil y una noches*, que deben su existencia a la celebridad de Harún como soberano fastuoso de Bagdad.

⁷⁰ Ormuz u Ormuzd son una dinastía de reyes sasánidas.

lúl, a lo que ya he dicho: «Poned de vuestra parte a las personas eminentes en las ciencias; conducíos conforme a sus consejos, a fin de que la monarquía sea obediente a la ley escrita y no la ley a la monarquía» (53).

176 Temistio (54), encargado por el |senado de arengar a Joviniano a su advenimiento al trono, le dijo más o menos lo mismo al emperador: ⁷¹ «Acordaos, le dijo, que si las gentes de guerra os han elevado al imperio, los filósofos os enseñarán a gobernarlo bien. Aquéllos os han dado la púrpura de los césares, éstos os enseñarán a llevarla dignamente».

Incluso entre los antiguos persas, los más viles y cobardes de todos los pueblos, estaba permitido a los filósofos encargados de consagrar a los príncipes (55) repetirles estas palabras el día de su coronación: «Sabe, ¡oh rey!, que tu autoridad dejará de ser legítima el día mismo en que |dejes de hacer felices a los persas». Verdad que parecía haber penetrado en Trajano cuando, al ser elevado al imperio, y cuando, según la costumbre, hacía entrega de una espada al prefecto del pretorio, le dijo: «Recibid de mis manos esta espada y servíos de ella en mi reinado, ya sea para defenderme como príncipe justo, ya sea para castigarme como tirano».

178 Cualquiera que, bajo pretexto de mantener la autoridad del príncipe, quiere llevarla hasta el poder arbitrario, es a la vez un mal padre, un mal ciudadano y un mal súbdito: un mal padre y un mal ciudadano, porque carga a su patria y a sus descendientes con las cadenas de la esclavitud; un mal súbdito, porque cambiar la autoridad legítima por la autoridad arbitraria es convocar contra los reyes la ambición y la desesperación. Tomo como testigos los tronos |de Oriente, tan a menudo teñidos con la sangre de sus soberanos (56). El interés bien entendido de los sultanes no les debería permitir, ni desear un tal poder, ni ceder sobre este punto a los deseos de sus visires. Los reyes han de ser sordos a estos consejos y deben recordar que su único interés consiste en mantener en buenas condiciones el estado para él y sus descendientes. Este interés verdadero sólo puede ser enten-

⁷¹ Temistios (317-388) fue un retórico griego, senador y luego procónsul. Autor de las *Paráfrasis sobre Aristóteles* y de treinta y cinco *Discursos*.

Flavio Claudio Joviano (331-364) fue un emperador romano. Las legiones de Iliria lo proclamaron emperador a la muerte de Juliano (363).

dido por los príncipes ilustrados. Para los otros, la pequeña vanagloria de mandar como amos y el interés de la pereza, que les oculta los peligros que les rodean, tendrán preferencia sobre cualquier otro interés; y todos los gobiernos, como la historia lo confirma, tenderán siempre al despotismo ⁷². 179

CAPÍTULO XVIII

Principales efectos del despotismo

Distinguiré ante todo dos especies de despotismo: uno que se instaure de golpe por la fuerza de las armas sobre una nación virtuosa que lo sufre con impaciencia. Esta nación es comparable a un roble doblado a la fuerza y cuya elasticidad rompe pronto los cables que lo curvaban. Grecia nos ofrece mil ejemplos de este caso.

| El otro se basa en el tiempo, el lujo y la molición. La nación que lo sufre se parece a este mismo roble que, curvado poquito a poco, va perdiendo insensiblemente la elasticidad necesaria para erguirse de nuevo. Es de esta segunda especie de despotismo de la que vamos a tratar en este capítulo. 180

En los pueblos sometidos a esta forma de gobierno, los hombres que ocupan cargos no pueden tener ninguna idea clara de la justicia; sobre esta cuestión se hallan hundidos en la más profunda ignorancia. En efecto, ¿qué idea podría un visir hacerse de la justicia? El ignora lo que es un bien público y sin este conocimiento uno va divagando de un lado a otro sin guía; las ideas de lo justo y lo injusto, recibidas en nuestra primera juventud, se oscurecen insensiblemente y, al fin, desaparecen totalmente.

| Pero, se dirá, ¿quién puede hurtar este conocimiento a los visires? Y contestaré: ¿cómo podrían adquirirlo en estos países despóticos, en los que los ciudadanos no tienen ninguna participación en el manejo de los asuntos públicos, en 181

⁷² Helvétius deja ambigua esta tesis. No es claro si se refiere a todo gobierno o a todos aquellos no ilustrados, de los que habla en el párrafo. Creemos que, como tendencia, él lo aplica a *todos*: la ilustración del príncipe es la fuerza capaz de neutralizar dicha tendencia.

los que es mal visto cualquiera que dirija la mirada sobre las desgracias de la patria, en los que el interés mal entendido del sultán se encuentra en oposición con el interés de sus súbditos, en los que servir al príncipe es traicionar a la propia nación? Para ser justo y virtuoso hay que saber cuáles son los deberes del príncipe y de sus súbditos y estudiar los compromisos recíprocos que atan juntos a todos los miembros de la sociedad. La justicia no es más que el conocimiento profundo de estos compromisos. Para elevarse a este conocimiento hay que pensar: pero, ¿qué hombre se atreve a pensar de un pueblo sometido a un poder arbitrario? La |
182 pereza, la falta de utilidad y de hábito, e incluso el peligro de pensar, acarrear pronto la imposibilidad de pensar. Se piensa poco en los países en los que se callan los pensamientos. Es inútil que se diga que si se calla es por prudencia, y pretender que no por ello se piensa menos; lo cierto es que se deja de pensar y que ninguna idea noble y valiente se engendra en las cabezas sometidas al despotismo.

En estos gobiernos sólo se anima este espíritu de egoísmo y de vértigo que anuncia la destrucción de estos imperios. Cada uno, al tener los ojos fijos en su interés particular, no los vuelve nunca hacia el interés general. Los pueblos no tienen en estos países ninguna idea del bien público, ni de los deberes de los ciudadanos. Por esto los visires, sacados del cuerpo de esta misma nación, no tienen, |
183 cuando pasan a ocupar su cargo, ningún principio de administración ni de justicia; así, pues, es para hacerle la corte y participar del poder del soberano, y no para hacer el bien, por lo que van en pos de los grandes cargos.

Pero aunque los supongamos animados por el deseo del bien, para hacerlo hay que ilustrarse: y los visires, arrastrados necesariamente por las intrigas del harén, no tienen tiempo para meditar.

Además, para ilustrarse hay que someterse a la fatiga del estudio y de la meditación: ¿y qué interés podrían tener en ello? Tampoco les anima el miedo a la censura (57).

184 Si es posible comparar las cosas pequeñas | con las grandes, imaginemos el estado de la república de las letras. Si se desterrara a los críticos, ¿no veríamos entonces cómo, libre del temor secular de la censura, que obliga ahora a un autor a cuidar y perfeccionar sus cualidades, este mismo autor presentaría entonces al público tan sólo obras descuida-

das e imperfectas? Pues éste es precisamente el caso de los visires; ésta es la razón por la que no prestan ninguna atención a la administración de los asuntos y, en general, no consultan nunca a las personas entendidas (58).

| Esto que digo de los visires lo digo de los sultanes. Los príncipes no se libran de la ignorancia general de su nación. A este respecto, sus ojos se hallan cubiertos de tinieblas más espesas que las de sus súbditos. Casi todos aquellos que los educan o que los rodean, ávidos de gobernar bajo su nombre (59), tienen interés en embrutecerlos. Así, los | príncipes destinados a reinar, encerrados en el serrallo hasta la muerte de su padre, pasan del harén al trono, sin haber recibido ninguna idea clara de la ciencia de gobernar, ni haber asistido ni una sola vez al diván ⁷³.

Pero, ¿por qué, a semejanza de Filipo de Macedonia, a quien un valor e inteligencia superiores no le inspiraban ninguna ciega confianza, y que pagaba a unos pajes para que cada día le repitieran estas palabras: *Filipo, acuérdate de que eres un hombre*, por qué, repito, los visires no deberían permitir que unos críticos les recordaran algunas veces | su humanidad? (60). ¿Por qué no habría de poderse, sin que fuera ningún crimen, dudar de la justicia de sus decisiones y repetirles, siguiendo a Grocio, que *toda orden o toda ley cuyo examen y cuya crítica está prohibida, sólo puede ser una ley injusta*?

La respuesta es que los visires son hombres. ¿Hay muchos autores que tendrían la generosidad de perdonar a sus críticos si tuvieran el poder de castigarlos? En todo caso, sólo unos hombres dotados de un espíritu superior y de un carácter elevado, sacrificando su resentimiento a favor | del público, conservarían en la república de las letras a los críticos, tan necesarios para el progreso de las artes y de las ciencias. Luego, ¿cómo podríamos esperar tanta generosidad por parte de los visires?

«Existen, dice Balzac, pocos ministros lo bastante generosos para preferir las alabanzas de la clemencia, que perdurarán mientras haya mundo, al placer que proporciona la venganza, a pesar de que dura tan poco como el golpe de hacha que hace rodar una cabeza.» Pocos visires son dignos del

⁷³ El Diván era el consejo del sultán turco y, por extensión, el propio gobierno turco.

elogio dado en Sethos a la reina Nefte cuando los sacerdotes, al pronunciar su panegírico, dicen: «Ella ha perdonado, como los dioses, teniendo pleno poder de castigar.»

189 El poderoso será siempre injusto y vengativo. El Señor de Vendôme decía a este respecto, bromeando, que en la | marcha de los ejércitos había a menudo observado las disputas entre mulos y muleros y que, para vergüenza de la humanidad, la razón estaba casi siempre de parte de los mulos.

El señor Duverney, tan sabio en historia natural, y que conocía sólo con examinar la dentadura de un animal si era carnívoro o herbívoro, decía a menudo: «Que me presenten la dentadura de un animal desconocido; de ella deduciré sus costumbres.» Siguiendo su ejemplo, un filósofo moralista podría decir: Enseñadme el grado de poder del que un hombre está revestido y juzgaré acerca de su justicia. Sería inútil que intentáramos, para desarmar la crueldad de los visires, repetir con Tácito, que el suplicio de los críticos es la trompeta que anuncia para la posteridad la vergüenza y los vicios de sus | verdugos. En los Estados despóticos no se preocupan, ni tienen por qué preocuparse, de la gloria y de la posteridad, puesto que no aman, como lo he demostrado más arriba, la estima por la estima misma, sino por las ventajas que proporciona, y no conceden al mérito ninguna ventaja, mientras que no se atreven a negársela al poder.

190 Los visires no tienen, pues, ningún interés en instruirse ni, por consiguiente, en soportar la censura. Por tanto, han de ser poco ilustrados (61). Lord | Bolingbroke decía a este respecto: «Que, siendo aún joven, al principio se había | imaginado a los que gobernaban las naciones como a unas inteligencias superiores. Pero, añadía, la experiencia me desengañó pronto. Observaba a los que en Inglaterra llevaban el timón de los asuntos y comprendí que los grandes eran bastante parecidos a estos dioses de Fenicia sobre cuyos hombros ponían una cabeza de buey, en señal de poder supremo, y que, en general, los hombres eran gobernados por el más tonto de ellos.» Esta verdad, que Bolingbroke aplicaba tal vez por rabia a Inglaterra, es sin duda incontestable en casi todos los imperios del Oriente.

CAPÍTULO XIX

*El menosprecio y el envilecimiento en que se hallan
los pueblos conservan la ignorancia de los visires:
segundo efecto del despotismo*

| Si los visires no tienen ningún interés en instruirse, es 193
de interés público que sean instruidos; toda nación quiere
ser bien gobernada. ¿Por qué no encontramos en estos países
a ningún ciudadano bastante virtuoso como para reprochar a
los visires su ignorancia y su injusticia y obligarles, por
miedo al desprecio, a convertirse en ciudadanos? Porque lo
propio del despotismo es envilecer y degradar a las almas.

En los Estados en los que sólo la ley castiga | y recom- 194
pensa, en los que sólo se obedece a la ley, el hombre
virtuoso, siempre a salvo, adquiere una firmeza de ánimo y
una gallardía que necesariamente se debilita en los países
despóticos, en donde su vida, sus bienes y su libertad de-
penden del capricho (62) y de la voluntad arbitraria de un
solo hombre. En este país sería tan insensato ser virtuoso
como hubiera sido | no serlo en Creta o en Lacedemonia. 195
Por esto no vemos a nadie levantarse contra la injusticia y,
no ya aplaudir, sino gritar, como el filósofo Filoxeno ⁷⁴: *¡Que
me lleven a las canteras!*

En estos gobiernos ¡lo que cuesta ser virtuoso! ¡A
cuántos peligros se expone la probidad! Imaginemos a un
hombre apasionado por la virtud: pretender que un hombre
como éste perciba en la injusticia y la incapacidad de los
visires o de los sátrapas la causa de las miserias públicas, y
que se calle, es pretender lo imposible. Además, una probi-
dad muda sería, en este caso, una probidad inútil. Cuanto
más virtuoso sea este hombre, tanto más se apresurará a
denunciar a aquel sobre el que ha de caer el desprecio
nacional: yo añadiría que debe hacerlo. Pero como la injusti-
cia y la imbecilidad | de un visir se encuentran siempre, 196
como he dicho más arriba, revestidas del poder necesario
para condenar el mérito a los más grandes suplicios, este

⁷⁴ Filoxeno (435-380 a. C.), poeta ditirámico griego. Estuvo en Sicilia invitado por Dionisio el Viejo, quien lo envió castigado a las Latumias por haber menospreciado las dotes poéticas del tirano. Filoxeno se vengó después escarneciéndole en un poema alegórico, *El Cíclope o Galatea*.

hombre será reducido al silencio con tanta mayor rapidez cuanto más amigo sea del bien público y de la virtud.

Si Nerón obligaba en el teatro a los espectadores a aplaudir, más bárbaros aún que Nerón, los visires exigen los elogios de aquellos mismos a las que sobrecargan con impuestos y maltratan. Son parecidos a Tiberio: bajo su reinado eran considerados facciosos incluso los gritos, incluso los suspiros de los infortunados a los que oprimía, porque todo es criminal, dice Suetonio ⁷⁵, bajo un príncipe que se siente siempre culpable.

197 No existe ningún visir que no quisiera reducir a los hombres a la condición de | estos antiguos persas que, cruelmente azotados por orden del príncipe, eran obligados a continuación a presentarse ante él y a decirle: «Venimos a agradeceros que os hayáis dignado acordaros de nosotros.»

198 La noble valentía de un ciudadano bastante virtuoso para reprochar a los visires su ignorancia y su injusticia, sería inmediatamente seguida por su suplicio (63); y no hay nadie que quiera exponerse a ello. Pero, se dirá, ¿dónde está el héroe, el valiente? Contestaré que allí donde está apoyado por la esperanza de la estima y de | la gloria. ¿No tiene esta esperanza? Entonces su valor le abandona. En un pueblo esclavo darían el nombre de faccioso a este ciudadano generoso; su suplicio encontraría quienes lo aprobaran. No hay crímenes a los que no se prodiguen elogios cuando en un Estado la bajeza se ha convertido en costumbre. «Si la peste, dice Gordon, concediera condecoraciones y pensiones, habría teólogos bastante viles y jurisconsultos bastante bajos para sostener que el reino de la peste es de derecho divino; y que intentar librarse | de sus malignas influencias es volverse culpable ante el gran jefe.» En estos gobiernos, es más sabio ser cómplice que acusador de estos bandidos: las virtudes y los talentos están siempre en ellos expuestos a la tiranía.

Después de la conquista de la India por Thamas-Kuli-Kan, el único hombre digno de estima que este príncipe encontró en el imperio del Mogol fue un hombre llamado Mahmut, y el tal Mahmut se hallaba exiliado.

En los países sometidos al despotismo, el amor, la estima, las aclamaciones del público son crímenes por los que el

⁷⁵ Cayo Suetonio Tranquilo (hacia 69-128), historiador latino, autor de los *Doce Césares*.

príncipe castiga a los que los reciben. Después de que Agrícola triunfase sobre los británicos, para librarse a la vez de los aplausos del público y del furor de Domiciano, atraviesa de noche las calles de Roma y se presenta en el | palacio del emperador; el príncipe le abraza fríamente, Agrícola se retira y el vencedor de Bretaña, dice Tácito, se pierde al instante entre la muchedumbre de los otros esclavos.

200

Es en estas épocas desgraciadas cuando se podía en Roma exclamar con Bruto: «¡*Oh virtud!*, eres sólo una palabra vana.» ¿Cómo podría haber virtud en unos pueblos que viven en continua angustia y en los que el alma, abatida por el miedo, ha perdido toda su capacidad de reacción? En estos pueblos sólo encontramos poderosos insolentes y esclavos viles y cobardes. ¡Qué cuadro más humillante para la humanidad no ofrece la audiencia de un visir, cuando, con una gravedad y una importancia estúpidas, avanza en medio de una muchedumbre de clientes, mientras estos últimos, serios, mudos, inmóviles, con la mirada fija y baja, esperan temblando | el favor de una mirada (64), más o menos en la misma actitud de esos brahmanes que, con la mirada fija en la punta de su nariz, esperan la llama azul y divina con la que el cielo los ha de iluminar y cuya aparición ha de elevarlos, según ellos, a la dignidad de pagoda!

201

Cuando vemos el mérito así humillado ante un visir sin talento, o incluso ante un vil eunuco, nos acordamos, a pesar nuestro, de la veneración ridícula que en el Japón se tiene por las grullas, cuyo nombre no puede pronunciarse si no es precedido de la palabra *O-thurisama*, es decir, *monseñor*.

CAPÍTULO XX

*Del desprecio de la virtud y de la falsa estima en que se tiene;
tercer efecto del despotismo*

| Si, como he probado en los capítulos precedentes, la ignorancia de los visires es una consecuencia necesaria de la forma despótica de gobierno, también me parece que es efecto del mismo el ridículo en que se pone en estos países a la virtud.

202

No hay duda de que en sus fastuosas comidas, los persas, en sus cenas de amigos, se burlaban de la frugalidad y de la rudeza de los espartanos. Y de que unos cortesanos, acos-
203 tumbrados a arrastrarse en la | antecámara de los eunucos para perseguir el vergonzoso honor de ser su juguete, daban el nombre de ferocidad al noble orgullo que impedía a los griegos arrodillarse ante el gran rey.

Un pueblo esclavo necesariamente ha de poner en ridículo la audacia, la magnanimidad, el desinterés, el desprecio de la vida y, por fin, todas las virtudes fundadas en un gran amor por la patria y la libertad. En Persia debían tratar de loco, de enemigo del príncipe, a cualquier sujeto virtuoso que, impresionado por el heroísmo de los griegos, hubiera exhortado a sus conciudadanos a parecerseles y a evitar, mediante una rápida reforma en el gobierno, la próxima ruina de un imperio en el que la virtud era menospreciada
204 (65). Los persas, | so pena de mostrarse viles, debían encontrar a los griegos ridículos. Sólo podemos impresionarnos por aquellos sentimientos que somos capaces de sentir con fuerza. Un gran ciudadano, objeto de veneración en todas partes en donde hay ciudadanos, será considerado un loco en un país gobernado despóticamente.

Entre nosotros, los europeos, más alejados de la vileza de los orientales que del heroísmo de los griegos, ¡cuántas acciones nos parecerían sin embargo locas si estas mismas
205 acciones no hubieran sido consagradas por la admiración | de todos los tiempos! Sin esta admiración, ¿quién no consideraría ridícula esta orden que antes de la batalla de Mantinea recibió el rey Agis ⁷⁶ del pueblo de Lacedemonia: «No os aprovechéis de la superioridad en número; licenciad una parte de vuestras tropas; no combatáis al enemigo más que con una fuerza igualada»? También consideraríamos insensata la respuesta que en la batalla de las Arginusas dio Calicrátidas ⁷⁷, general de la flota lacedemonia, a Hermón que le

⁷⁶ Se trata de Agis II, rey de Esparta de 427 a 398 a. de C. Desde la paz de Nicias mandó el ejército espartano. Socorrió a la ciudad de Epidauró amenazada por los argivos, los derrotó y, de manera inexplicable, firmó una paz que Argos rompió por sorpresa. Los espartanos arrasaron la casa de Agis y le impusieron una multa de 100.000 dracmas. Se le rehabilitó al vencer nuevamente a los argivos en Mantinea (418).

⁷⁷ En la batalla de Arginusas se dio la victoria de la flota ateniense (cerca del archipiélago Arginusas, al este de Lesbos), dirigida por Tesámenes y Trasíbulo sobre los lacedemonios (406 a. C.). Los generales vencedores fueron ejecutados por no haber recogido y enterrado a las víctimas de la batalla.

Calicrátidas fue un jefe de la marina espartana en la última campaña de la guerra del

aconsejaba de no combatir con fuerzas demasiado desiguales a la flota de los atenienses: «¡Oh Hermón!, le dijo, no quiera Dios que siga un consejo cuyas consecuencias serían funestas para mi patria! Esparta no será deshonrada por su general. Aquí, con mi ejército, he de vencer o morir. ¿Debería acaso Calicrátidas enseñar el arte de la retirada a unos hombres que hasta hoy no han preguntado nunca cuántos eran, sino sólo dónde acampaban sus enemigos?» Una respuesta tan noble y tan elevada podría parecer loca a la mayoría de las gentes. ¿Qué hombres poseen una tan grande elevación del alma, un conocimiento tan profundo de la política, para comprender, como Calicrátidas, la importancia que tenía alimentar en los espartanos la audaz testarudez que los hacía invencibles? Este héroe sabía que, ocupados sin cesar en alimentar en sí mismos el sentimiento del valor y de la gloria, un exceso de prudencia podría embotar su astucia, y que un pueblo no tiene virtudes de las que no tenga escrúpulos.

206

Los políticos a medias, al no ser capaces de abarcar una gran extensión de tiempo, se dejan siempre impresionar demasiado por un peligro presente. Acostumbrados a considerar cada acción independientemente de la cadena que las une todas entre sí, cuando creen corregir en un pueblo el exceso de virtud, lo que hacen más a menudo es quitarle el paladion⁷⁸ al que hay que atribuir sus éxitos y su gloria.

207

Así pues, a esta antigua admiración debemos la que hoy guardamos para estas acciones: aunque ésta no es más que una admiración hipócrita o debida al prejuicio. Una admiración verdaderamente sentida nos llevaría necesariamente a su imitación.

¿Qué hombre, incluso entre aquellos que se dicen apasionados por la gloria, enrojece por una victoria que no deba enteramente a su valor y a su habilidad? ¿Hay muchos como Antíoco-Soter. Este príncipe, al ver que debe la derrota de los gálatas tan sólo al espanto que había sembrado en sus filas la aparición inesperada de sus elefantes, derrama

208

Peloponeso. En 406 a. de C. se apoderó de Metimma en Lesbos, derrotando a Conón el ateniense y sitiándole en Mitilene, pero en el mismo año sucumbió en un combate contra la flota enemiga en las Arginusas.

⁷⁸ En el original, «palladium». Helvétius usa metafóricamente el «paladion» o estatua de Palas, diosa protectora de Atenas, símbolo de su defensa.

lágrimas sobre sus palmas triunfales y hace elevar en el campo de batalla un trofeo a sus elefantes⁷⁹.

Se exalta la generosidad de Gelón. Después de la derrota infligida al numerosísimo ejército de los cartagineses y cuando los vencidos preveían las más duras condiciones, este príncipe no exige de la humillada Cartago más que la abolición de los bárbaros sacrificios que hacían a Saturno de sus propios hijos. Este vencedor no quiere aprovecharse de su victoria más que para concluir el único tratado que quizá haya sido hecho nunca a favor de la humanidad. ¿Por qué entre tantos admiradores Gelón no tiene ningún imitador?

209 Mil héroes | han sojuzgado, uno tras otro, el Asia: sin embargo, no hay ninguno que, sensible a los males de la humanidad, se haya aprovechado de su victoria para descargar a los orientales del peso de la miseria y del envilecimiento con los que el despotismo los agobia. Ninguno de ellos ha destruido esta casa de dolor y de lágrimas en donde los celos mutilan sin piedad a los desgraciados destinados a guardar sus placeres, condenados al suplicio de un deseo que continuamente renace y siempre impotente. No se tiene, pues, por la acción de Gelón, más que una estima hipócrita o de prejuicio.

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 bajo

210 los muros de Corinto preguntaron: «¿Qué mujeres habitan | esta fortaleza?» Les contestaron que eran los corintios. A lo que 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 del alma sólo se encuentran en las repúblicas guerreras. Por grande que sea el amor que sentimos por la patria, no veremos entre nosotros a ninguna madre, después de la pérdida de un hijo muerto en combate, reprochar al hijo que le queda el haber sobrevivido a su derrota. Nadie tomará por ejemplo a estas virtuosas lacedemonias. Des-

⁷⁹ De la larga lista de Antíocos, quizá Helvétius se refiere a Antíoco III Megas (El Grande) (223-187 a. C.), rey seléucida de Asia occidental. Pasó a Grecia con el propósito de dominar Tracia, pero fue vencido por los romanos. Les entregó, de hecho, Asia Menor y renunció a su flota.

Los gálatas eran un pueblo de origen celta establecido en Asia Menor.

pués de la batalla de Leuctra⁸⁰, avergonzadas por haber llevado en su seno a unos hombres capaces de huir, aquellas cuyos hijos habían escapado a la mortandad se retiraban al fondo de sus casas doloridas y en silencio; mientras que, por el | contrario, las madres cuyos hijos habían muerto en el combate, llenas de alegría y con la cabeza coronada de flores, iban al templo a dar gracias a los dioses. 211

Por valientes que sean nuestros soldados ya no se verá más a un cuerpo de ejército de mil doscientos hombres hacer frente, como los suizos en el combate de Saint-Jacques-l'Hôpital, al ataque de un ejército de sesenta mil hombres que pagó su victoria con la pérdida de ocho mil soldados (66). Ya no se verán gobiernos que traten de cobardes y, a tales condenen | a la última pena a diez soldados que, escapando a la mortandad de aquella jornada, llevaron a los suyos la noticia de una derrota tan gloriosa. 212

Si en la propia Europa ya no existe más que una admiración estéril por tamañas acciones y por tales virtudes, ¿cuál no ha de ser el desprecio de los pueblos de Oriente por estas mismas virtudes? ¿Quién podría hacérselas respetar? Estos países están poblados por almas abyectas y viciosas: ahora bien, en cuanto | los hombres virtuosos no son ya lo bastante numerosos en una nación para dar el tono, ésta lo recibe necesariamente de las gentes corrompidas. Estos últimos, siempre interesados en ridiculizar los sentimientos que ellos no experimentan, hacen callar a los virtuosos. Desgraciadamente hay pocos que no cedan a los clamores de los que les rodean, que sean lo bastante valientes para desafiar el desprecio de su nación y que comprendan con suficiente claridad que la estima de una nación caída en un cierto grado de envilecimiento es una estima que más deshonra que no halaga. 213

El poco caso que hacían de Aníbal en la corte de Antioco, ¿ha deshonrado acaso a este gran hombre? La cobardía con la que Prusia quiso venderle a los romanos, ¿ha causado algún perjuicio a la gloria de este ilustre cartaginés? | No ha hecho más que deshonar a los ojos de la posteridad al rey, al consejo y al pueblo que iban a entregarlo. 214

La consecuencia de lo que he dicho es que en los imperios despóticos no hay realmente más que desprecio por

⁸⁰ Leuctra es la batalla en la que venció Epaminondas sobre los espartanos (371 a. C.).

la virtud y sólo se honra su nombre. Si continuamente se la invoca y si la exigen a los ciudadanos es porque pasa con la virtud lo mismo que con la verdad, que se la exige a condición de que sea lo bastante prudente para silenciarla.

CAPÍTULO XXI

De la caída de los imperios sometidos al poder arbitrario; cuarto efecto del despotismo

215 | La indiferencia de los orientales por la virtud, la ignorancia y el envilecimiento de las almas, consecuencia necesaria de la forma de su gobierno, ha de engendrar unos ciudadanos que son a la vez bribones entre ellos y sin valor frente al enemigo.

Esta es la causa de la sorprendente rapidez con la que los griegos y los romanos sojuzgaron el Asia. ¿Cómo unos esclavos, criados en la antecámara de un amo, podrían haber sofocado, ante la espada de los romanos, sus habituales sentimientos de | temor que el despotismo les había hecho contraer? ¿Cómo estos hombres embrutecidos, sin elevación de alma, acostumbrados a pisar a los débiles y a arrastrarse ante los poderosos, podrían no haber cedido ante la magnanimidad, la política y el valor de los romanos, mostrándose igualmente cobardes en el gobierno y en el combate?

Si los egipcios, dice a este respecto Plutarco fueron sucesivamente esclavos de todas las naciones, es porque fueron sometidos al despotismo más duro: por esto casi siempre dieron sólo pruebas de cobardía. Cuando el rey Cleómenes⁸¹, expulsado de Esparta y refugiado en Egipto, fue encarcelado por la intriga de un ministro llamado Sobisius, logra matar a sus guardianes y, rotas sus cadenas, el príncipe se presenta en las calles de Alejandría; en vano | exhorta a los ciudadanos a vengarle, a castigar la injusticia, a sacudir el yugo de la tiranía: no encuentra, dice Plutarco, más que

⁸¹ Cleómenes III, rey de Esparta (235-222 a. C.). Intentó reconstruir la antigua Esparta. Derrotó varias veces a los aqueos, pero al pedir Arato ayuda a Antígono Dosón de Macedonia, Cleómenes se refugió en Egipto, en la corte de Tolomeo Evergetes. Se enemistó con su sucesor, Tolomeo Filopátor, y fue encarcelado. Trató, evadiéndose, de sublevar al pueblo de Alejandría. Al no conseguirlo, terminó suicidándose.

inmóviles admiradores. Sólo quedaba a este pueblo vil y cobarde la clase de valentía que hace admirar las grandes acciones, pero no la que las hace ejecutar.

¿Cómo un pueblo esclavo podría resistir a una nación libre y poderosa? Para hacer uso impunemente del poder arbitrario, el déspota está obligado a debilitar el espíritu y el valor de sus súbditos. Lo que le hace poderoso de puertas adentro lo vuelve débil de puertas afuera. Con la libertad, destierra de su imperio todas las virtudes; éstas no pueden, dice Aristóteles, habitar en almas serviles. Hay que empezar por ser mal ciudadano, añade el ilustre presidente de Montesquieu que hemos ya citado, para convertirse en buen esclavo. A los ataques de un pueblo como el romano sólo puede oponer un consejo y unos generales totalmente nuevos en la ciencia política y militar, y sacados de una nación cuyo valor ha ablandado y cuyo espíritu ha reprimido; por consiguiente, ha de ser vencido.

218

Pero, se nos dirá, las virtudes han brillado algunas veces con gran esplendor en los Estados despóticos. Cierto, cuando el trono ha sido ocupado sucesivamente por varios grandes hombres. La virtud, adormecida por la presencia de la tiranía, se reanima a la aparición de un príncipe virtuoso. Su presencia es comparable a la del sol: cuando su luz atraviesa y disipa las nubes tenebrosas que cubrían la tierra, entonces todo se reanima, todo se vivifica en la naturaleza, las llanuras se pueblan de campesinos, en los bosques resuenan conciertos aéreos y la población alada del cielo vuela hasta la copa de los robles para cantar la vuelta del sol. «¡Oh tiempos felices!, exclama Tácito bajo el reinado de Trajano, cuando sólo se obedece a las leyes, se puede pensar libremente y decir libremente lo que se piensa, cuando se ven los corazones volar todos al encuentro del príncipe, cuya sola aparición es una bendición.»

219

Sin embargo, el resplandor que despiden estas naciones es siempre de poca duración. Si alguna vez alcanzan el más alto grado de poder y de gloria, y destacan por toda clase de éxitos, estos éxitos, que como he dicho se deben a la sabiduría de los reyes que las gobernaban y no a la forma de gobierno, son siempre tan pasajeros como brillantes. La fuerza de estos Estados, por grande que sea, no es más que una fuerza ilusoria. Es como el coloso de Nabucodonosor: sus pies son de arcilla. Pasa con estos imperios como con el

220

abeto soberbio: su copa toca a los cielos, los animales de los llanos y de los aires buscan refugio bajo su sombra, pero, agarrado al suelo con raíces demasiado débiles, es derribado al primer huracán. Estos Estados sólo duran un momento, a no ser que estén rodeados por naciones poco emprendedoras y sometidas a un poder arbitrario. La fuerza respectiva de estos Estados consiste entonces en el equilibrio de su debilidad. Si un imperio despótico sufre algún revés y el trono no puede ser afianzado por una resolución viril y valiente, este imperio es destruido⁸².

221 Los pueblos que gimen bajo un poder arbitrario no tienen más que éxitos fugaces, sólo destellos de gloria; tarde o temprano sufrirán el yugo de una nación libre y emprendedora. Pero, aún suponiendo que unas circunstancias y unas situaciones especiales las librasen de este peligro, la mala administración de estos reinos bastaría para destruirlos, despoblarlos y convertirlos en desiertos. La languidez letárgica, que uno tras otro se apodera de todos sus miembros, produce este efecto. 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 consunción. La calma aparente de la que disfruta no es, a los ojos del hombre esclarecido, más que el debilitamiento precursor

222 de la muerte. | Las pasiones son necesarias en un Estado; son el alma y la vida del mismo. El pueblo más apasionado es, a la larga, el pueblo triunfador.

La efervescencia moderada de las pasiones es saludable para los imperios; son, a este respecto, comparables a los mares, cuyas aguas inmóviles exhalarían, al corromperse, vapores funestos para el universo si la tempestad no las depurase al agitarlas.

Pero si la grandeza de las naciones sometidas a un poder arbitrario es sólo una grandeza pasajera, no lo es en cambio la de los gobiernos como en Grecia y Roma en donde el

⁸² Puede sorprender un poco la forma que tiene Helvétius de tratar las relaciones internacionales. En rigor, en esto destaca poco de su tiempo. Aunque el *Derecho de Gentes* tenía como interés, ideas como las del abate de Saint-Pierre, sobre un proyecto macronacional no calan hondo. En rigor, se tiende a aceptar que, entre naciones, rige la ley de la naturaleza, es decir, no hay justo e injusto y sólo deben valorarse por los efectos de su país. Es decir, en lo internacional el derecho de un Estado llega hasta donde llega su poder. Sólo en este contexto ideológico toma sentido esta defensa constante del «Estado guerrero».

poder se reparte entre el pueblo, los grandes y los reyes. En estos Estados el interés particular, estrechamente ligado al interés público, convierte a los hombres en ciudadanos. En estos países el pueblo, cuyos éxitos se encuentran en la propia | constitución de su gobierno, puede prometerse éxitos duraderos. La necesidad en que entonces se encuentra el ciudadano de ocuparse de objetos importantes, la libertad que tiene de pensarlo y decirlo todo, dan más fuerza de elevación a su alma; la audacia de su espíritu pasa a su corazón, le hace concebir proyectos más vastos, más atrevidos y ejecutar acciones más valientes. Yo añadiría que si el interés particular no está enteramente desligado del interés público, si las costumbres de un pueblo como el romano no están tan corrompidas como lo estaban en tiempos de los Mario y los Sila, el espíritu de vigilancia, que obliga a los ciudadanos a observarse y a reprimirse recíprocamente, es el espíritu conservador de estos imperios. Sólo se sostienen con el equilibrio de los intereses | opuestos. Nunca los cimientos de estos Estados son más firmes que en estos momentos de fermentación exterior en que parecen a punto de derrumbarse. Así, el fondo de los mares permanece en calma y tranquilo, incluso cuando el aquilón, desencadenado en su superficie, parece que los revuelven hasta sus abismos.

223

224

Después de haber mostrado el despotismo oriental como la causa de la ignorancia de los visires, de la indiferencia de los pueblos por la virtud y del derrumbamiento de los imperios sometidos a esta forma de gobierno, voy a mostrar cómo otras formas de Estado son causa de efectos contrarios.

CAPÍTULO XXII

Del amor de ciertos pueblos a la gloria y a la virtud

| Este capítulo es una consecuencia tan necesaria del precedente, que me parecería estar dispensado de someter este tema a examen si no fuese porque entiendo que la exposición de los medios aptos para obligar a los hombres a la virtud puede ser agradable a la gente y porque los detalles sobre una materia como ésta son instructivos incluso para los

225

que la conocen mejor. Voy a entrar, pues, en materia. Recorro con la mirada las repúblicas más fecundas en hombres virtuosos y me detengo en Grecia y en Roma; veo allí surgir una multitud de héroes. Sus grandes acciones, | guardadas cuidadosamente por la historia, parecen allí reunidas para difundir los olores de la virtud en los siglos más corrompidos y más lejanos; estas acciones son como esas vasijas con incienso que, colocadas sobre los altares de los dioses, bastan para llenar de perfumes la vasta extensión de su templo.

Examinando la continuidad de acciones virtuosas que la historia de estos pueblos presenta, cuando busco su causa la encuentro en la habilidad con la que los legisladores habían ligado el interés particular con el interés público (67).

Tomo la hazaña de Régulo como prueba de esta verdad. No voy a tomar en consideración ningún sentimiento heroico | que este general pudiera abrigar, ni tampoco los que le debió inspirar la educación romana, pero diré que, en la época de este cónsul, la legislación era en ciertos aspectos tan perfecta que, incluso atendiendo exclusivamente a su interés personal, no podía Régulo dejar de ejecutar la acción generosa que hizo. En efecto, si, conocedores de la disciplina de los romanos, recordamos que la huida, o la sola pérdida del escudo en el combate, era castigada con el apaleamiento, pena que normalmente causaba la muerte del culpable, es evidente que un cónsul vencido, hecho prisionero y enviado por los cartagineses para negociar un intercambio de prisioneros, no podía presentarse ante los romanos sin el temor de incurrir en el desprecio humillante de los republicanos, tan insoportable para un alma elevada. Así pues, la única actitud | que Régulo ⁸³ podía tomar para borrar la vergüenza de su derrota era realizar una acción heroica. Tenía que oponerse al tratado de intercambio que el senado estaba dispuesto a firmar. Ciertamente, con este consejo exponía su vida; pero este peligro no era inminente. Existía la posibilidad de que el senado, admirado de su valor, se apresurara a concluir un tratado que debía devolverle a un ciudadano tan virtuoso. Por otra parte, en el caso de que el senado siguiera su consejo, era también posible que, por temor a las represalias,

⁸³ El cónsul romano Régulo fue hecho prisionero por los cartagineses en 255 a. de C. Le enviaron a Roma, bajo palabra, para negociar un intercambio de prisioneros, pero él mismo disuadió al Senado de aceptar la oferta. Regresó a Cartago y fue ejecutado.

o por la admiración de su virtud, los cartagineses no le hicieran sufrir la pena con la que habían amenazado. Así pues, Régulo no se exponía más que al peligro al que, no ya un héroe, sino un hombre prudente y sensato debía exponerse si quería evitar el desprecio | y ofrecerse a la admiración de los romanos. 229

Existe un arte de obligar a los hombres a las acciones heroicas, sin que yo pretenda aquí insinuar que Régulo hubiera sólo obedecido a esta exigencia y perjudicar de esta manera a su gloria. La acción de Régulo fue, sin duda, efecto del impetuoso entusiasmo que le llevaba a la virtud; pero un tal entusiasmo sólo podía encenderse en Roma.

Los vicios y las virtudes de un pueblo son siempre efecto necesario de su legislación. El conocimiento de esta verdad ha dado lugar a esta hermosa ley en China: para fecundar la semilla de la virtud se establece que los mandarines participen de la gloria o de la vergüenza de las acciones (68) virtuosas o infames cometidas en sus gobiernos; | y, en consecuencia, estos mandarines serán elevados a cargos superiores o rebajados a categorías inferiores. 230

No es posible dudar de que la virtud es, en todos los pueblos, efecto de la mayor o menor sabiduría de la administración. Si los griegos y los romanos estuvieron durante tanto tiempo animados por estas virtudes viriles y valientes que son, como dice Balzac, *unas incursiones que el alma hace más allá de los deberes comunes*, es porque las virtudes de este tipo son casi siempre | patrimonio de los pueblos en los que cada ciudadano participa de la soberanía. 231

Sólo en estos países encontramos a un Fabricio. Instado por Pirro ⁸⁴ para que le acompañara al Epiro, le dijo: «Pirro, sois sin duda un príncipe ilustre, un gran guerrero; pero vuestros pueblos gimen en la miseria. ¡Qué temeridad, la de quererme llevar al Epiro. ¿Dudaréis de que, sometidos a mi ley, vuestros pueblos preferirán pronto la exención de tributos a la sobrecarga de vuestros impuestos, y la seguridad a la inseguridad de sus posesiones? Hoy vuestro favorito, mañana yo sería vuestro amo!» Un tal discurso sólo podía ser pronunciado por un romano. Sólo en las repúblicas (69) | vemos 232

⁸⁴ Cayo Fabricio fue cónsul romano en 282-278 a. de C. Es uno de los prototipos de la sencillez y del desinterés de los antiguos romanos. Cuando fue a negociar con Pirro II, después de la batalla de Heraclea (270), se mostró incorruptible e insensible a las amenazas de este rey que le admiraba y hubiera querido que se uniera a él.

con asombro hasta dónde puede llegar la altura del valor y el heroísmo de la paciencia. Citaré a Temístocles como ejemplo de este género. Pocos días antes de la batalla de Salamina, este guerrero, insultado en pleno consejo por el general de los lacedemonios, sólo contesta a sus amenazas con estas palabras: «*Golpea, | pero escucha.*» Añadiré a este ejemplo el de Timoleón⁸⁵; ha sido acusado de malversación y el pueblo está a punto de hacer pedazos a sus delatores. Pero detiene su furor diciéndoles: «¡Siracusanos! ¿Qué vais a hacer? Pensad que todo ciudadano tiene el derecho de acusarme. Movidos por el agradecimiento no vayáis a atacar esta libertad que me glorío de haberos entregado.»

Si la historia griega y romana está tan llena de estas heroicas hazañas, y si en vano recorreremos la historia del despotismo en busca de hechos parecidos, se debe a que en estos gobiernos el interés particular no va nunca ligado al interés público, a que en estos países, entre mil cualidades prefieren honrar la bajeza y recompensar la mediocridad (70). | A esta mediocridad se confía casi siempre la administración pública y se apartan de ella a las gentes de espíritu. Estas, se dice, demasiado inquietas, demasiado activas, alterarían la tranquilidad del Estado: tranquilidad comparable a este momento de silencio que, en la naturaleza, precede de inmediato a la tempestad. La tranquilidad de un Estado no es siempre prueba de la felicidad de los súbditos. En los gobiernos arbitrarios los hombres son como esos caballos que, apretados con el acial, sufren sin moverse las más crueles operaciones; el corcel en libertad se encabrita al primer golpe. La pasión de | gloria, desconocida en estas naciones, es la única que puede alimentar en el cuerpo político el suave fermento que lo vuelve sano y robusto y que desarrolla toda especie de virtudes y talentos. Por esto, los siglos más favorables a las letras han sido los más fértiles en grandes generales y en grandes políticos: un mismo sol vivifica los cedros y los plátanos.

Por lo demás, esta pasión de gloria que, divinizada por los paganos, ha recibido el homenaje de todas las repúblicas,

⁸⁵ Timoleón (410-336 a. de C.) fue un gran estadista griego. Fue enviado a Sicilia en socorro de Siracusa y obligó a Dionisio el Joven a abdicar. Una ola de republicanismó derrocó a todos los tiranos de Sicilia hostiles a Timoleón, quien organizó en Sicilia una democracia moderada y creó un consejo de seiscientos miembros. Tras considerar su obra cumplida, abdicó.

ha sido principalmente honrada en las repúblicas pobres y guerreras.

CAPÍTULO XXIII

Las naciones pobres han sido siempre más ávidas de gloria y más fecundas en grandes hombres que las naciones opulentas

| Parece que los héroes, en las repúblicas dedicadas al comercio, sólo se presentan para destruir la tiranía y desaparecer luego con ella. En los primeros momentos de la libertad de Holanda, Balzac dijo de sus habitantes «que merecían haber tenido a Dios por rey, puesto que no habían soportado tener a un rey por Dios». El suelo propio para la producción de grandes hombres se agota pronto en estas repúblicas. La gloria de Cartago, que desaparece | con Aníbal, es un ejemplo. El espíritu comercial destruye necesariamente el espíritu de la fuerza y el valor. «Los pueblos ricos, dice el mismo Balzac, se rigen por los discursos de la razón, que se orienta a lo útil, y no conforme a la enseñanza moral, que se propone lo honesto y lo azaroso.» 236 237

El valor virtuoso se conserva sólo en las naciones pobres. De todos los pueblos, los escitas eran tal vez los únicos que entonaban himnos a los dioses sin pedirles nunca ninguna gracia, pues estaban persuadidos, decían, de que nada le falta al hombre valiente. Sometidos a unos jefes cuyo poder era bastante grande, se mantenían independientes porque dejaban de obedecer al jefe en cuanto éste dejaba de obedecer las leyes. Las naciones ricas no son como la de los escitas, los cuales no tenían | otra necesidad que la gloria. 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. 238

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. Estas pueden ser alguna vez el premio de la especulación de la bajeza, del espionaje y, a menudo, del crimen; raramente son patrimonio de los hombres de más espíritu y de los más virtuosos. El amor a las riquezas no lleva, | pues, 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 (71); nada más raro que encontrar almas elevadas (72) en los imperios opulentos; los | ciudadanos contraen allí demasiadas necesidades. Quien las ha multiplicado ha entregado a la tiranía los rehenes de su bajeza y su cobardía. Sólo la virtud, que se contenta con poco, está al abrigo de la corrupción. Esta clase de virtud inspiró la respuesta que dio a un ministro inglés un noble que se había distinguido por su mérito. Teniendo la corte interés en atraérselo de su parte, Walpole va a visitarlo y le dice: «Vengo de parte del rey a aseguraros su protección, a manifestaros el sentimiento que tiene de no haber hecho todavía nada por vos y a ofrecereros un empleo más adecuado a vuestro mérito». «Milord, le replicó el noble inglés, antes de contestar a vuestro ofrecimiento, permitid que me haga traer la cena estando vos delante.» Le sirven inmediatamente un picadillo preparado con los restos de la | pierna de cordero que había tenido como almuerzo. Volviéndose entonces hacia Walpole, añadió: «Milord, ¿creéis que un hombre que se contenta con esta cena es alguien a quien la corte puede fácilmente conquistar? Explicad al rey lo que habéis visto; es la única respuesta que puedo darle». Un tal discurso parte de un carácter que sabe restringir el círculo de sus necesidades: ¿y cuántos hay en un país rico que sean capaces de resistir a la tentación continua de cosas supérfluas? La pobreza de una nación proporciona a la patria muchos hombres virtuosos a los que el lujo hubiera corrompido. «¡Oh filósofos!, exclamaba a menudo Sócrates, vosotros que representáis a los dioses sobre la tierra, sabed, como ellos, bastaros a vosotros mismos, contentaos con poco; sobre todo, no os arrastréis a importunar a los príncipes y a los | reyes.» «Nada hay más firme y más virtuoso, dijo Cicerón, que el carácter de los primeros sabios de Grecia. Ningún peligro los espantaba, ningún obs-

ráculo les desanimaba, ninguna consideración les hacía detenerse o les hacía sacrificar la verdad a la voluntad absoluta de los príncipes.» Pero estos filósofos habían nacido en un país pobre: por esto sus sucesores no conservaron siempre las mismas virtudes. Se ha reprochado a los filósofos de Alejandría el haber tenido demasiada complacencia con los príncipes, sus protectores, y el haber comprado con bajeza el ocio tranquilo que estos príncipes les permitían disfrutar. A propósito de esto exclamaba Plutarco: «¡Qué espectáculo más vergonzoso para la humanidad contemplar a los sabios prostituir sus elogios a las gentes bien situadas! Justamente son | las cortes de los reyes el escollo contra el cual naufragan la 243
sabiduría y la virtud. ¿Cómo no se dan cuenta los grandes de que aquellos que les cuentan sólo cosas frívolas los engañan? (73). La verdadera manera de servirlos es reprochándoles sus vicios y sus defectos y | enseñándoles que no les cuadra pasar 244
el tiempo en diversiones. Este es el único lenguaje digno de un hombre virtuoso; nunca en sus labios se instala la mentira o la adulación».

Estas palabras de Plutarco son, sin duda, muy bellas; pero son más una prueba de su amor por la virtud que de su conocimiento de la humanidad. Pasa lo mismo con Pitágoras: «Yo rehúso, decía, dar el nombre de filósofos a aquellos que ceden a la corrupción de la corte. Sólo son dignos de este nombre aquellos que están dispuestos a sacrificar ante los reyes su vida, sus riquezas, sus dignidades, sus familias e incluso su reputación. Mediante este amor por la verdad, añade Pitágoras, participamos de la divinidad y nos unimos con ella de | la manera más noble y más íntima». 245

Hombres como éstos no nacen bajo cualquier forma de gobierno. Un acopio tal de virtudes son efecto, o de un fanatismo religioso que se apaga rápidamente, o de una educación singular, o de una legislación. Los filósofos como éstos de los que hablan Plutarco y Pitágoras, han nacido en el seno de pueblos pobres y apasionados por la gloria.

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 ha- 246
lagadoramente como en las repúblicas pobres y guerreras.

CAPÍTULO XXIV

Prueba de esta verdad

Para quitarle a esta proposición cualquier aire de paradoja, bastará observar que los dos objetos más generales de deseo de los hombres son las riquezas y los honores. De estos dos objetos, pretenden con más avidez los honores cuando éstos son dispensados de una manera que halague el amor propio.

247 El deseo de obtenerlos convierte a los hombres en capaces de los mayores esfuerzos y, entonces, obran verdaderos prodigios. Ahora bien, estos honores no se reparten en ninguna parte con mayor justicia que entre los pueblos que, no teniendo más que esta moneda para pagar los servicios rendidos a la patria, tienen el mayor interés en valorarlos. Por esto las repúblicas pobres de Roma y de Grecia han dado más hombres grandes que todos los extensos y ricos imperios del Oriente.

248 En los pueblos opulentos y sometidos al despotismo se debe hacer, y se hace, poco caso de los honores como moneda. En efecto, si los honores reciben su valor por la manera como son administrados, y si en Oriente son los sultanes quienes los dispensan, se comprende que éstos a menudo los desacreditan por lo mal que eligen a sus destinatarios. Así, pues, en estos países los honores no son propiamente más que títulos; poco pueden halagar el orgullo puesto que raramente van unidos a la gloria, la cual no puede ser dispensada por los príncipes, sino por el pueblo, ya que la gloria no es más que la proclamación del reconocimiento público. 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 que las gentes en el poder, con razón, no se cuidan de utilizar.

Existe una región en América en donde, cuando un salvaje ha obtenido una victoria o ha conducido diestramente una negociación, en una asamblea de su nación le dicen: «Eres un hombre». Este elogio le incita más a las grandes acciones que todas las dignidades que en los estados despóticos son ofrecidas a aquellos que se distinguen por sus cualidades.

| Para comprender todo el desprecio que alguna vez recae sobre los honores por la manera ridícula como son administrados, basta con que recordemos el abuso que se hacía de ellos bajo el reinado de Claudio. Bajo este emperador, dice Plinio, un ciudadano mató un cuervo célebre por su habilidad; este ciudadano fue condenado a muerte. Se hizo a este pájaro unos funerales magníficos; un tocador de flauta precedía la cama sobre la cual el cuervo era llevado en andas por dos esclavos y cerraba la comitiva una infinidad de gentes de todas edades y sexo. A propósito de ello exclamaba Plinio: «¡Qué dirían nuestros antepasados si, en esta misma Roma en la que se enterraban a nuestros primeros reyes sin pompa, en la que no se ha vengado la muerte del destructor de Cartago y de Numancia, asistieran a las exequias de un cuervo!»

249

| Pero, se nos dirá, no obstante, en los países sometidos a un poder arbitrario los honores son algunas veces el premio al mérito. Sin duda sí, pero más a menudo lo son al vicio y al servilismo. Los honores son, en estos gobiernos, comparables a estos árboles dispersos por el desierto cuyos frutos, cogidos a veces por los pájaros, son más a menudo presa de la serpiente que desde el pie del árbol ha subido reptando hasta la cima.

250

Despreciados los honores, los servicios rendidos al Estado sólo se pagan con dinero. Ahora bien, una nación que paga sus deudas sólo con dinero se ve pronto sobrecargada de gastos. El Estado, empobrecido, se vuelve insolvente; entonces ya no hay recompensas para las virtudes y los talentos.

| Es inútil que se diga que los príncipes, iluminados por la necesidad, llegados a estos extremos usarían los honores como moneda. Si en las repúblicas pobres, en las que la nación entera es la dispensadora de las gracias, es fácil realzar el valor de estos honores, resulta muy difícil hacerlos valorar en un país despótico.

251

¡Cuánta honradez sería necesaria en aquellos que quisieran dar curso a esta moneda de los honores! ¡Qué fuerza de carácter se necesitaría para resistir a las intrigas de los cortesanos! ¡Qué discernimiento sería necesario para otorgar estos honores sólo a los grandes talentos y a las grandes virtudes y rehusarlos constantemente a estos hombres mediocres que los desacreditarían! ¡Qué finura de percepción para captar el momento exacto en el que, por haberse hecho

252 estos honores demasiado comunes, y no excitar | ya a los
ciudadanos a los mismos esfuerzos, han de ser creados otros
nuevos!

No pasa con los honores como con las riquezas. Si el
interés público prohíbe las refundiciones de monedas de oro
y plata, exige en cambio que se hagan con la moneda de los
honores cuando han perdido su valor, que sólo deben a la
opinión de los hombres.

Yo señalaría a este respecto que no podemos considerar
sin asombro la conducta de la mayoría de las naciones que
ocupan tantas personas en la administración de su hacienda y
no nombran ninguna para cuidar de la administración de los
honores. No obstante, nada sería más útil que la discusión
severa del mérito de aquéllos a los que se honra. ¿Por qué
253 las naciones no deberían tener un tribunal que, | mediante un
examen profundo y público, asegurara la realidad de las cuali-
dades que recompensa? ¿Qué gran valor no aportaría este
examen a los honores! ¿Qué deseo de merecerlos! ¿Qué
cambios tan felices no introduciría este deseo en la educa-
ción privada y, poco a poco, en la educación pública! Cam-
bios de los que tal vez dependen todas las diferencias que
observamos entre los pueblos.

Entre los viles y cobardes cortesanos de Antioco, ¡cuán-
tos hombres, si hubieran sido desde niños criados en Roma,
habrían, como Popilio, trazado alrededor del rey el círculo
del que no podía salir sin convertirse en esclavo o en ene-
migo de los romanos!

Después de haber probado que las grandes recompensas
hacen las grandes virtudes y que la sabia administración de
254 los honores es el lazo más fuerte que los | legisladores pue-
dan emplear para unir el interés particular al interés público
y formar unos ciudadanos virtuosos, tengo derecho, creo,
concluir que el amor o la indiferencia de algunos pueblos
por la virtud es efecto de la diferente forma de sus gobier-
nos. Ahora bien, lo que he dicho de la pasión de la virtud, a
la que he puesto de ejemplo, puede ser aplicado a cualquier
otra especie de pasión. Por tanto, no debe atribuirse a la
naturaleza el grado desigual de pasiones de que los distintos
pueblos parecen susceptibles.

Como última prueba de esta verdad, voy a mostrar cómo
la fuerza de nuestras pasiones es siempre proporcionada a la
fuerza de los medios empleados para excitarlas.

CAPITULO XXV

De la exacta proporción entre la fuerza de las pasiones y la magnitud de las recompensas que uno se propone por objetivo

| Para comprender toda la exactitud de esta proporción 255
hemos de recurrir a la historia. Empiezo con la de México.
Veo unos montones de oro que representan para los avariciosos españoles una riqueza superior a la que les habría procurado el pillaje de toda Europa. Animados por el deseo de apoderarse de este oro, estos mismos españoles abandonan sus bienes y sus familias; emprenden, bajo la dirección de Cortés, la conquista del Nuevo Mundo; luchan contra el clima, la necesidad, el número, la calidad, | y salen victoriosos 256
gracias a una valentía tan obstinada como impetuosa.

Todavía más exaltados por la sed del oro y aún más ávidos de riquezas, porque son aún más miserables, veo a los filibusteros pasar de los mares del norte a los del sur, atacar unas fortificaciones impenetrables, derrotar, con un puñado de hombres, a numerosos cuerpos de soldados disciplinados. Y a estos mismos filibusteros, después de haber arrasado las costas del sur, abrirse de nuevo paso hacia los mares del norte, superando, con increíbles esfuerzos, continuos combates y una valentía a toda prueba, los obstáculos que los hombres y la naturaleza les ofrecían a su regreso.

Si echo una mirada a los pueblos del norte, los primeros pueblos que se presentan a mi vista son los seguidores de Odín. Se hallan animados por la esperanza | de una recompensa imaginaria, pero la mayor de todas, desde el momento en que su credulidad las hace reales. Así, pues, al ser animados por una fe tan viva, manifiestan una valentía que, proporcionada a unas recompensas celestes, es todavía superior a la de los filibusteros. «Nuestros guerreros, deseosos de la muerte, dice uno de sus poetas, la buscan con afán: en los combates, heridos de muerte, se les ve caer, reír y morir.» Lo que confirma uno de sus reyes, llamado Sodbrog, cuando exclama en el campo de batalla: «Siento una alegría desconocida. Me muero: oigo la voz de Odín que me llama; las puertas de su palacio se abren; veo salir a unas jóvenes semidesnudas; una banda azul las ciñe y destaca la blancura de su seno; avanzan hacia mí | y me ofrecen para beber una 258

deliciosa cerveza en el cráneo ensangrentado de mis enemigos.»

Si pasamos ahora al sur, veo a Mahoma, creador de una religión parecida a la de Odín, decirse enviado del cielo y anunciar a los sarracenos que el Todopoderoso les ha entregado la tierra, que les hará preceder por el terror y la desolación, pero que es necesario merecer este dominio con el valor. Para exaltar su valentía, les enseña que el Eterno ha colocado un puente sobre el abismo de los infiernos. Este puente es más estrecho que el filo de una cimitarra. Después de la resurrección, el valiente lo franqueará con paso ligero y se elevará sobre la bóveda celeste; y el cobarde, precipitado desde este puente, *caerá en la boca de la horrible serpiente que habita la oscura caverna de la casa del humo*. Para confirmar
259 | la misión del profeta, sus discípulos añaden que, montado en Al-borak, ha recorrido los siete cielos, ha visto al ángel de la muerte y al gallo blanco que, los pies apoyados en el primer cielo, esconde la cabeza en el séptimo; que Mahoma ha partido la luna en dos, ha hecho brotar fuentes de sus dedos, ha concedido la palabra a las bestias, se ha hecho seguir por los bosques, saludar por las montañas (74); y que, amigo de
260 Dios, | les trae la ley que este Dios le ha dictado. Impresionados por estos relatos, los sarracenos dispensan a Mahoma unos oídos aún más crédulos por cuanto les hace una descripción de las más voluptuosas de la estancia celeste dedicada a los hombres valientes. Interesados por los placeres de los sentidos en la existencia de estos hermosos lugares, los
261 veo exaltados por la más viva creencia y, suspirando | continuamente por las huríes, lanzarse con furor sobre sus enemigos. «Guerreros, exclama durante el combate uno de sus generales llamado Ikrimach, veo estas hermosas jóvenes de ojos negros; son ochenta. Si una de ellas apareciera sobre la tierra, todos los reyes bajarían del trono para seguirla. Pero, ¿qué estoy viendo? Hay una que se adelanta. Va calzada con un coturno de oro; en una mano tiene un pañuelo de seda verde y en la otra una copa de topacio; me hace una seña con la cabeza diciendo: *venid aquí, amado mío...* ¡Esperadme, divina hurí! Voy a lanzarme contra los batallones de infieles, doy la muerte, la recibo y os doy alcance.»

Mientras los ojos crédulos de los sarracenos veían con
262 tanta claridad | a las huríes, la pasión de las conquistas, proporcionada a la magnitud de las recompensas que les espera-

ban, les animó con un valor superior al que inspira el amor de la patria. Esto fue causa de los mayores efectos y se les vio, en menos de un siglo, someter más pueblos que los romanos en seiscientos años.

También los griegos, superiores a los árabes en número, en disciplina, en armamento y en máquinas de guerra, huían ante ellos como las palomas a la vista del gavilán (75). | Aunque todas las naciones se hubieran unido, no habrían sido capaces de oponerles ninguna barrera eficaz. 263

Para hacerles frente hubiera sido necesario armar a los cristianos con el mismo espíritu con el que la ley de Mahoma animaba a los musulmanes: prometer el cielo y la palma | del martirio, como San Bernardo prometió en tiempo de las Cruzadas, a todo aquel que muriera combatiendo con los infieles. Proposición que el emperador Nicéforo hizo a los obispos reunidos en asamblea y que éstos, menos hábiles que San Bernardo, rechazaron conjuntamente (76). No supieron ver que esta negativa desalentaría a los griegos, favorecería la extinción del cristianismo | y los progresos de los sarracenos, a los que sólo era posible oponérseles con el dique de un celo igual a su fanatismo. Estos obispos continuaron atribuyendo las calamidades que desolaban el imperio a los crímenes de la nación, cuando cualquiera que tuviera alguna luz en su entendimiento habría descubierto que la causa era la ceguera de estos mismos prelados, los cuales, en tal coyuntura, podían ser considerados como el azote con el que el Cielo hería el imperio y como la plaga con la que lo afligía. 264 265

Los sorprendentes éxitos de los sarracenos eran una consecuencia tan directa de la fuerza de sus pasiones, y la fuerza de sus pasiones de los medios que se empleaban en encenderlas, que estos mismos árabes, estos guerreros tan peligrosos, ante los cuales la tierra temblaba y los ejércitos griegos huían dispersados como el polvo | ante los aquilones, temblaban ante la aparición de una secta musulmana llamada de los safrianos (77). Exaltados, como todos los reformadores, por un orgullo más fiero y una creencia más firme, los seguidores de esta secta tenían una visión más distinta de los placeres celestes que los otros musulmanes, a los que | la esperanza se los situaba en una lejanía más confusa. Estos feroces safrianos querían purgar la tierra de sus errores, iluminar o exterminar a las naciones, las cuales, al verlos, impresionadas por el terror o por la luz, debían desprenderse 266 267

de sus prejuicios o sus opiniones tan rápidamente como la flecha se desprende del arco que la dispara.

Lo que digo de los árabes y de los safricanos puede aplicarse a todas las naciones movidas por resortes religiosos; pues un mismo grado de credulidad produce en todos los pueblos el equilibrio entre su pasión y su valor.

268 Con respecto a otro tipo de pasiones, también un distinto grado de intensidad de las mismas, siempre ocasionado por la diversidad de gobierno y situación de los pueblos, | los determina, en la misma situación, a opciones muy diferentes.

269 Cuando Temístocles fue a percibir, a mano armada, importantes subsidios entre los ricos aliados de su república, estos aliados, cuenta Plutarco, se apresuraron a entregárselos, porque un temor proporcionado a las riquezas que aquél les podía arrebatar, les hacía dóciles a la voluntad de Atenas. Pero cuando este mismo Temístocles se dirigió a pueblos pobres y, desembarcado en la isla de Andros, hizo las mismas peticiones a los isleños, advirtiéndoles que iba acompañado de dos poderosas divinidades, la necesidad y la fuerza, las cuales eran muy persuasivas, los habitantes de Andros le contestaron: «Temístocles, nos someteríamos a tus órdenes, igual como los otros aliados, si | no estuviéramos nosotros también protegidos por dos divinidades tan poderosas como las tuyas, la indigencia y la desesperación, que no reconocen la fuerza.»

270 La intensidad de las pasiones depende, pues, o de los medios (78) que el legislador emplea para encenderlas, o de la situación en la que la | fortuna nos ha colocado. Cuanto más vivas son nuestras pasiones, tanto mayores son los efectos que producen. Por esto los éxitos, como lo prueba la historia, acompañan siempre a los pueblos animados por fuertes pasiones. Verdad muy poco conocida y cuya ignorancia se ha opuesto a los progresos que pudieran haberse
271 hecho en el arte | de inspirar las pasiones, arte hasta hoy desconocido incluso para estos políticos famosos que saben calcular bien los intereses y las fuerzas de un estado, pero que no han sabido ver los recursos extraordinarios que en momentos críticos pueden sacarse de las pasiones si se ha tenido el arte de encenderlas.

Los principios de este arte, tan ciertos como los de la geometría, parece que hasta ahora sólo han sido captados por los grandes hombres en la guerra o en la política. Acerca de

lo cual yo quisiera hacer notar que, si la virtud, el valor y, por consiguiente, las pasiones que animan a los soldados, contribuyen al éxito de las batallas tanto como el orden en el que han sido colocados, un tratado sobre el arte de inspirarlas sería tan útil para la instrucción de los generales como el excelente | Tratado del ilustre caballero Folard sobre la táctica (79). 272

Las pasiones del amor a la libertad y del odio por la esclavitud, unidas, contribuyeron, más que la habilidad de los ingenieros militares, a la célebre obstinación de los defensores de Abidos, de Sagunto, de Cartago, de Numancia y de Rodas.

Alejandro sobrepasó a casi todos los otros capitanes en el arte de excitar las pasiones. A este arte debió sus éxitos, atribuidos tantas veces, por gentes llamadas sensatas, | al azar o a una loca temeridad, porque no supieron ver los resortes casi invisibles que este héroe pulsó para obrar tantos prodigios. 273

La conclusión de este capítulo es que la fuerza de las pasiones es siempre proporcionada a la fuerza de los medios empleados para encenderlas. Ahora voy a examinar si estas mismas pasiones pueden, en todos los hombres comúnmente bien organizados, exaltarse hasta el punto de dotarlos de esta continuidad de atención que acompaña a la superioridad del espíritu.

CAPÍTULO XXVI

De qué grado de pasión son susceptibles los hombres

| Si, para fijar este grado, me traslado a las montañas de Abisinia, veo allí, a la orden de sus califas, hombres deseosos de | morir que se arrojan, los unos, contra la punta de puñales o de rocas, y los otros, al fondo del mar. Si bien no se les ha prometido más recompensa que los placeres celestiales ofrecidos a todos los musulmanes, la posesión les parece a aquéllos más segura; por consiguiente, sienten más intensamente el deseo de gozarlos y sus esfuerzos por merecerlos son mayores. 1
2

En ninguna otra parte se ha empleado tanto cuidado y tanto arte como en Abisinia para fortalecer la credulidad de estos ciegos y celosos ejecutores de la voluntad del príncipe. Las víctimas destinadas a este empleo no recibían, ni habrían recibido en ninguna otra parte, una educación más idónea para formar fanáticos. Transportados desde la más tierna infancia a un lugar apartado, desierto y primitivo del serrallo, allí extraviaban | su razón en las tinieblas de la fe musulmana, les anunciaban la misión, la ley de Mahora, los prodigios obrados por este profeta y la entera devoción que era debida a las órdenes del califa; allí les hacían las descripciones más voluptuosas del paraíso y excitaban en ellos la sed más ardiente de los placeres celestiales. Apenas alcanzaban aquella edad en que uno es pródigo de su ser, cuando, mediante deseos fogosos, la naturaleza manifiesta tanto la impaciencia como el poder que tiene de gozar de los más vivos deseos, entonces, para fortalecer la fe del joven e inflamarle con el fanatismo más violento, los sacerdotes, después de haber mezclado en su bebida un licor somnífero, le transportaban durante el sueño desde su triste morada hasta un bosquecillo encantador que tenían destinado a este uso.

4 | Allí, acostado sobre flores, rodeado por fuentes, reposa hasta el momento en que la aurora, al devolver al universo sus formas y colores, despierta todas las potencias productoras de la naturaleza y hace circular el amor por las venas de la juventud. Impresionado por la novedad de los objetos que le rodean, este joven dirige sus miradas a su alrededor y se detiene sobre unas mujeres encantadoras que su imaginación crédula transforma en huríes. Cómplices de la astucia de los sacerdotes, ellas están instruidas en el arte de seducir. El joven ve cómo se le acercan bailando; ellas gozan viendo su sorpresa; mediante mil juegos infantiles, excitan en él deseos desconocidos, oponen la débil barrera de un fingido pudor a la impaciencia de los deseos que ellas provocan y, por fin, cedan a su amor. Entonces, sustituyendo | estos juegos infantiles por arrebatadas caricias, le hacen caer, ebrio de amor, en este arrobamiento cuyas delicias el alma apenas puede soportar. A esta ebriedad sucede un sentimiento tranquilo, pero voluptuoso, que pronto es interrumpido por nuevos placeres hasta que, agotado su deseo, estas mismas mujeres le sientan a un delicioso banquete, le embriagan de nuevo y, durante el sueño, es transportado a su anterior morada. Allí

busca, al despertar, los objetos que lo han encantado y que, como una aparición ilusoria, han desaparecido de su vista. Sigue llamando a las huríes, pero sólo encuentra a su lado a los imanes. Les explica los sueños que le han fatigado. Al oír su relato, los imanes, con la frente apoyada en el suelo, exclaman: «¡Hijo mío, has sido elegido!, sin duda | nuestro santo profeta te ha arrebatado a los cielos, te ha hecho gozar de los placeres reservados a los fieles para fortificar tu fe y tu valor. Hazte, pues, merecedor de un tal favor mediante una devoción absoluta a las órdenes del califa.»

6

Con una educación parecida los derviches animaban en los ismaelitas ⁸⁶ las más firmes creencias; lograban insuflarles, me atrevería a decir, el odio a la vida y el amor a la muerte; les hacían ver la puerta de la muerte como la entrada a los placeres celestes y les inspiraban, finalmente, esa determinación valiente que durante unos instantes ha asombrado al universo.

Digo unos instantes, porque esta especie de valor desaparece pronto junto con la causa que la produce. De todas las pasiones, la del fanatismo, | que al estar fundada en el deseo de los placeres celestiales es, sin duda, la más fuerte, en cambio es siempre la menos duradera en un pueblo, porque el fanatismo se funda sobre unas ilusiones y seducciones cuyos cimientos va minando la razón insensiblemente. Así, los árabes, los abisinios y, generalmente, todos los pueblos mahometanos, perdieron, en el espacio de un siglo, toda la superioridad en valor que tenían sobre las otras naciones, por lo que fueron, en este aspecto, muy inferiores a los romanos.

7

El valor de estos últimos, excitado por la pasión del patriotismo y fundado en recompensas reales y temporales, hubiera perdurado siempre si el lujo no hubiera pasado a Roma con los despojos de Asia, si el deseo de riquezas no hubiera roto los lazos que unían | el interés personal con el interés general y no hubiera corrompido en este pueblo tanto las costumbres como la forma de gobierno.

8

No puedo menos que observar, a propósito de estas dos clases de valor, fundadas la una sobre el fanatismo de la

⁸⁶ Los derviches eran una secta de monjes mendicantes mahometanos. Los ismaelitas eran una secta de musulmanes chiítas que contaba con adeptos en Siria, Persia, Afganistán, África oriental y, sobre todo, en la India.

religión y la otra, sobre el amor a la patria, que esta última es la única que un legislador debe inspirar a sus conciudadanos. El valor fanático se debilita y se apaga pronto. Por otra parte, puesto que este valor tiene su origen en la ceguera y la superstición, en cuanto una nación ha perdido su fanatismo, sólo le queda su estupidez. Entonces se convierte en objeto del desprecio por parte de todos los pueblos, a los que es realmente inferior en todos los aspectos.

9 Muchas de las victorias que los cristianos han obtenido sobre los turcos se deben a la estupidez musulmana, pues por | su solo número, como dice el caballero Folard, serían enormemente peligrosos si hicieran algunos cambios en su orden de batalla, en su disciplina y en su armamento, si cambiaran el sable por la bayoneta y si pudieran, por fin, salir del embrutecimiento en el que sus creencias les retendrán siempre. Pues su religión, añade este ilustre autor, es propia para eternizar la estupidez y la incapacidad de esta nación.

10 He demostrado que las pasiones podían exaltarse en nosotros, me atrevería decir, hasta el paroxismo: verdad probada, tanto por el valor desesperado de los ismaelitas, como por las meditaciones de los gimnosofistas ⁸⁷, cuyo noviciado concluía sólo después de treinta y siete años de retiro, de estudio y de silencio, que por las bárbaras y continuadas mortificaciones de los faquires, por el furor vengador | de los japoneses (80), por los duelos de los europeos, y, en fin, por la firmeza de los gladiadores, de estos hombres tomados al azar, los cuales, heridos de muerte, caían y morían sobre la arena con el mismo valor con que habían combatido.

Todos los hombres, como me había propuesto probar, son en general susceptibles de un grado de pasión más que suficiente para hacerlos triunfar sobre su pereza y dotarlos de aquella continuidad en la atención que acompaña a la superioridad del espíritu.

11 La gran desigualdad de espíritu que apreciamos entre los hombres depende, pues, únicamente de la diferente | educación que reciben y del desconocido y diverso encadenamiento de las circunstancias en las que se encuentran colocados.

⁸⁷ Los gimnosofistas eran filósofos de India que Alejandro encontró en su expedición y que siempre permanecían desnudos.

En efecto, si todas las operaciones del espíritu se reducen a sentir, a rememorar y a observar las relaciones que estos diversos objetos tienen entre ellos y con nosotros, es evidente que, estando dotados todos los hombres, como acabo de demostrar, de la agudeza de los sentidos, de la extensión de la memoria y, finalmente, de la capacidad de atención necesarias para elevarse a las más altas ideas, no existiría entre los hombres comúnmente bien organizados (81) ninguno que, teniendo grandes cualidades, no pueda hacerse famoso.

| Yo añadiría, como una segunda demostración de esta verdad, que todos los falsos juicios, tal como he probado en mi primer Discurso, son efecto o de la ignorancia, o de las pasiones. De la ignorancia, cuando no tenemos en la memoria los objetos de la comparación de los que ha de resultar la verdad que se busca; de las pasiones, cuando están tan modificadas que tenemos interés en ver los objetos diferentes a como son. Ahora bien, estas dos únicas causas generales de nuestros errores son dos causas accidentales. En primer lugar, la ignorancia no es necesaria, no es efecto de ningún defecto de organización, pues, tal como he mostrado al principio de este discurso, no existe ningún hombre que no esté dotado de una memoria capaz de contener un número infinitamente superior | de objetos de los que exige el descubrimiento de las más altas verdades. Con respecto a las pasiones, puesto que las necesidades físicas son las únicas pasiones que nos han sido dadas inmediatamente por la naturaleza y ya que estas necesidades no engañan nunca, es también evidente que el defecto en la finura del espíritu no es efecto de un defecto en la organización, que todos tenemos el mismo poder de formarnos un mismo juicio sobre las mismas cosas. Luego, si vemos igual, es que tenemos igualdad de espíritu. Es, pues, cierto que la desigualdad de espíritu que se observa entre hombres a los que llamo comúnmente bien organizados no depende en absoluto del mayor o menor grado de su organización (82), sino de la educación diferente | que reciben, de las diversas circunstancias en las que se encuentran y, por fin, del poco hábito que tienen de pensar, del consecuente odio que | contraen en su primera juventud por una aplicación de la que serán incapaces en una edad más avanzada.

Por probable que sea esta opinión, como su novedad

podría aún sorprender, ya que resulta difícil desprenderse de los viejos prejuicios, y dado que la verdad de un sistema se prueba con la explicación de los fenómenos que dependen de él, en consecuencia con mis principios voy a demostrar en el capítulo siguiente, por qué encontramos tan poca gente de genio entre tantos hombres hechos todos para tenerlo.

CAPÍTULO XXVII

*De la relación entre los hechos y los principios establecidos
más arriba*

16 | La experiencia parece desmentir mis razonamientos y esta contradicción aparente puede convertir a mi opinión en sospechosa. Si todos los hombres, se nos dice, tuvieran una igual disposición del espíritu, ¿por qué en un reino compuesto de quince o dieciocho millones de almas vemos tan pocos hombres como a los Turenne, Rosny, Colbert, Descartes, Corneille, Molière, Quinault, Lebrun⁸⁸, considerados como la honra de su época y su país?

17 | Para resolver esta cuestión, examinemos la multitud de circunstancias | que han de concurrir de una manera absolutamente necesaria para que se forme un hombre ilustre en el género que sea; y habrá que confesar que los hombres se encuentran colocados tan raramente en esta feliz concurrencia de circunstancias, que los genios de primer orden han de ser por fuerza tan raros como son.

Imaginemos en Francia a dieciséis millones de almas dotadas de la mayor disposición de espíritu; imaginemos que el gobierno desee vivamente destacar estas disposiciones; si,

⁸⁸ Enrique de la Tour d'Auvergne, vizconde de Turenne (1611-1675), fue un ilustre mariscal francés.

Juan Bautista Colbert (1619-1683) era ministro de Hacienda de Luis XIV.

Philippe Quinault (1635-1688), dramaturgo, autor de *El fingido Alcibiades*, *Agripa*, *Astrate*, etc.

Sully, barón de Rosny, ministro de Enrique IV.

Ponce Denis Ecouchard Lebrun (1729-1807), poeta, autor de *Dos Odas sobre el Desastre de Lisboa*, *A Voltaire*, *A Buffon*, etc. Fue llamado Píndaro por su vocación precoz, su entusiasmo lírico y precisión didáctica.

Charles Le Brun (1619-1690), pintor, decorador de Versalles y del Louvre.

como la experiencia demuestra, los libros, los hombres y las ayudas propias para desarrollar en nosotros estas disposiciones sólo se encuentran en una ciudad rica, será entre las ochocientas mil almas que viven o han vivido largo tiempo en París (83) donde | hemos de buscar y podremos encontrar 18
estos hombres superiores en los diferentes géneros de ciencias y de artes. Pero, de estas ochocientas mil almas, si suprimimos, en primer lugar, a la mitad, es decir, a las mujeres, cuya educación y forma de vida se oponen al progreso que podrían hacer en las ciencias y en las artes; si restamos, además, a los niños, los viejos, los artesanos, | los trabajadores, los criados, 19
los monjes, los soldados, los comerciantes y, en general, a todos aquellos que, por su Estado, sus altos cargos, sus riquezas están sujetos a deberes o entregados a placeres que ocupan una parte de su tiempo; si, por fin, sólo consideramos al pequeño número de los que, colocados desde su juventud en este estado de mediocridad en el que la única pena que se tiene es la de no poder aliviar a todos los desgraciados, en el que, por otra parte, uno puede entregarse sin ninguna inquietud y por entero al estudio y a la meditación, seguro que este número no excederá de los seis mil. De estos seis mil no hay más que unos seiscientos animados del deseo de instruirse; de estos seiscientos no llegarán a la mitad los que se hallan animados por este deseo en un grado de exaltación capaz de fecundar en ellos las grandes ideas; no llegarán a cien los que, | al deseo de instruirse, unen la 20
constancia y la paciencia necesarias para perfeccionar su talento y reúnen así dos cualidades a las que la vanidad, demasiado impaciente para realizarse, impide casi siempre su alianza; en fin, no habrá más de cincuenta que, en su primera juventud, aplicados siempre al mismo género de estudio, insensibles siempre al amor y a la ambición, no hayan malgastado, en estudios demasiado diversos, en los placeres, o en las intrigas, unos momentos cuya pérdida es siempre irreparable para todo aquel que quiera hacerse superior en cualquier ciencia o cualquier arte. Ahora bien, de estos cincuenta, que divididos entre los diversos géneros de estudios darían uno o dos hombres para cada uno de ellos, si deduzco a los que no han leído las obras | ni han vivido con los 21
hombres más aptos para enseñarles y, de este número así reducido, resto además todos aquellos a los que la muerte, los reveses de fortuna u otros accidentes les han impedido el

progreso, tendré que afirmar que, en la forma actual de nuestro gobierno, el gran número de circunstancias cuyo concurso es absolutamente necesario para formar a los grandes hombres se opone a su proliferación, y que los hombres geniales han de ser tan raros como en realidad son ⁸⁹.

Por tanto, debemos buscar en la moral la verdadera causa de la desigualdad de espíritu. Entonces, para explicarnos la escasez o la abundancia de grandes hombres que se da en determinadas épocas y en determinados países, no podemos ya recurrir a las influencias atmosféricas, a la mayor o menor
22 distancia de | los climas soleados, ni a todos los razonamientos parecidos que, constantemente repetidos, han sido siempre desmentidos por la experiencia y por la historia.

Si las temperaturas de los diversos climas tuvieran tanta influencia sobre las almas y los espíritus, ¿por qué los romanos (84), tan grandes, tan audaces bajo el gobierno republicano, serían hoy tan blandos y afeminados? ¿Por qué estos
23 griegos y estos egipcios, antiguamente tan dignos | de estima por su espíritu y su virtud, que eran la admiración del mundo, son hoy despreciados? ¿Por qué estos asiáticos, tan valientes bajo el nombre de elamitas y tan cobardes y viles bajo el nombre de persas en tiempos de Alejandro, se convertirían bajo el nombre de partos en el terror de Roma en una época en la que los romanos no habían todavía perdido su valor y su disciplina? ⁹⁰ ¿Por qué los lacedemonios, los más valientes y virtuosos de Grecia, mientras observaban religiosamente las leyes de Licurgo, perdieron estas dos reputaciones cuando, después de la guerra del Peloponeso, el oro y el lujo se introdujo entre ellos? ¿Por qué los antiguos
24 catos ⁹¹, tan peligroso para los galos, no tienen ya el mismo valor? ¿Por qué los judíos, tan a menudo | derrotados por sus enemigos, mostraron bajo el gobierno de los macabeos un valor digno de las naciones más belicosas? ¿Por qué las ciencias y las artes, sucesivamente cultivadas y abandonadas

⁸⁹ Helvétius se desmarca de la teoría de los climas como instancia determinante de las desigualdades en los usos y costumbres de los pueblos. Helvétius apunta, sin duda, contra Montesquieu. (Ver el libro XIV del *De l'Esprit des Loix*, que trata «Des lois dans le rapport qu'elles ont avec la nature ou clima».) De todas formas aquí rompe Helvétius con lo dominante en la época, de Fénelon a Diderot, que reconocen la determinación geográfica.

⁹⁰ Los elamitas, habitantes de Elam, eran un pueblo al este del Tigris inferior, vecino de Asiria y de Babilonia.

Los partos eran un pueblo iránico que habitaba al sur del mar Caspio.

⁹¹ Los catos eran un pueblo germano perteneciente a la familia de los suevos. Se sublevaron contra Roma, pero fueron más tarde absorbidos por los francos.

por los diversos pueblos, han sucesivamente recorrido casi todos los climas?

En uno de los Diálogos de Luciano leemos: «No fue en Grecia, dijo la Filosofía, en donde fijé mi primera demora. En principio dirigí mis pasos hacia el Indo; y el indio, para escucharme, bajó humildemente de su elefante. De las Indias me dirigí hacia Etiopía; pasé luego a Egipto, y de Egipto pasé a Babilonia; me detuve en la Escitia y regresé por la Tracia. Hablé con Orfeo, y Orfeo me llevó a Grecia».

¿Por qué la filosofía | ha pasado de Grecia a la Hesperia, de la Hesperia a Constantinopla y a Arabia? ¿Y por qué, al volver de Arabia a Italia, ha encontrado asilo en Francia, en Inglaterra y hasta en el norte de Europa? ¿Por qué ya no encontramos un Foción en Atenas, un Pelópidas en Tebas, un Decio en Roma? La temperatura de sus climas no ha cambiado; ¿por qué, pues, tendríamos que atribuir la trasmigración de las artes, las ciencias, el valor y la virtud, a otras causas que no fueran las morales?

25

Estas causas nos explican un sinnúmero de fenómenos políticos que en vano se intenta explicar por la física. Tales son las conquistas de las gentes del norte, la esclavitud de los orientales, el genio alegórico de estas mismas naciones, la superioridad de ciertos pueblos en | cierto género de ciencias, superioridad que dejará de atribuirse, creo, a la diferente temperatura de los climas una vez que haya indicado rápidamente la causa de estos principales efectos.

26

CAPÍTULO XXVIII

De las conquistas de los pueblos del norte

Dicen que la causa física de las conquistas de los septentrionales es esa superioridad en el valor y en la fuerza con la que la naturaleza ha dotado a los pueblos del norte con preferencia a los del sur⁹². Nadie se ha opuesto a esta

⁹² De nuevo dialoga con Montesquieu, con su libro XVII, cap. VI, «Nouvelle cause physique de la servitude de l'Asie et de la liberté de l'Europe», del *De L'Esprit des Loix*.

opinión halagadora para las naciones de Europa, las cuales buscan casi todas su origen en los pueblos del norte; sin embargo, | para estar seguros de la verdad de una opinión tan halagadora, veamos si los septentrionales son realmente más valientes y más fuertes que los pueblos del sur. Para ello, sepamos antes qué es el valor y remontémosnos hasta los orígenes, los cuales pueden esclarecer una de las cuestiones más importantes de la moral y la política.

El valor es, en los animales, sólo el efecto de sus necesidades; en cuanto estas necesidades están satisfechas, se vuelven cobardes. El león hambriento ataca al hombre, el león harto lo huye. Una vez satisfecha el hambre del animal, el amor que todos los seres tienen por su conservación lo aleja de cualquier peligro. El valor en los animales es, pues, un efecto de sus necesidades. Si de los herbívoros decimos que son tímidos, es porque para alimentarse | no tienen necesidad de desafiar ningún peligro. Cuando tienen una necesidad, tienen valor: el ciervo en celo es tan furioso como un animal feroz.

Apliquemos al hombre lo que he dicho de los animales. La muerte va siempre precedida de dolores; la vida, siempre de algunos placeres. Estamos apegados a la vida por el miedo al dolor y por el amor al placer. Cuanto más feliz es la vida, más tememos perderla; de ahí el horror que experimentan en el momento de la muerte aquellos que viven en la abundancia. Por el contrario, cuanto más triste es la vida, menos se siente por abandonarla: este es el origen de la insensibilidad con la que el campesino espera la muerte.

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 es en nosotros más poderoso que el deseo de ser⁹³. Para alcanzar el objeto en cuya posesión ciframos nuestra felicidad, cada uno de nosotros es capaz de exponerse a peligros más o menos grandes, pero siempre proporcionados al deseo más o menos vivo que tenemos de poseer este objeto (85). Para carecer totalmente de valor sería necesario carecer por completo de deseos.

Los objetos de los deseos de los hombres son variados;

⁹³ Antes lo habíamos sugerido; ahora, Helvétius lo dice con sus propias palabras: el deseo de felicidad es superior al deseo de vida. Ahí rompe con Hobbes y, en general, con todo el naturalismo de su época.

éstos están animados por pasiones diferentes, como la avaricia, la ambición, el amor a la patria, a las mujeres, etc. Por consiguiente, el hombre capaz de las resoluciones | más atrevidas para satisfacer una cierta pasión, carecerá de valor cuando se trate de cualquier otra pasión. Mil veces se ha visto al filibustero, animado de un valor sobrehumano cuando se halla sostenido por la esperanza del botín, carecer de valor para vengar una afrenta. César, a quien ningún peligro espantaba cuando perseguía la gloria, montaba temblando en su carro y no se sentaba nunca sin recitar antes tres veces supersticiosamente un cierto verso que él creía había de impedirle volcar (86). El hombre tímido, que se asusta ante cualquier peligro, puede animarse de un desesperado valor si se trata de defender a su mujer, a su amante o a sus hijos. Es así, pues, como podemos explicar | una parte de los fenómenos del valor, y la razón por la cual un mismo hombre puede ser valiente o tímido según las diversas circunstancias en que se halla.

30

31

Después de haber probado que el valor es un efecto de nuestras pasiones, una fuerza que nos es comunicada por nuestras pasiones y que actúa sobre los obstáculos que el azar o el interés de los otros ponen a nuestra felicidad, conviene ahora, para prevenir cualquier objeción y proyectar más luz sobre un tema tan importante, distinguir dos especies de valor.

Existe uno al que yo llamo verdadero valor: consiste en ver el peligro tal cual es y afrontarlo. Existe otro que sólo tiene del primero los efectos. Esta clase de valor, común a casi todos los hombres, les hace desafiar los peligros porque | los ignoran, porque las pasiones les hacen fijar toda su atención sobre el objeto de sus deseos, escondiéndoles por lo menos una parte del peligro al que los exponen.

32

Para tener una medida exacta del verdadero valor de esta clase de gentes, habría que poder sustraerle toda la parte de peligro que las pasiones o los prejuicios les ocultan; y esta parte es ordinariamente muy considerable. Proponed el pillaje de una ciudad a este mismo soldado que se apresta al asalto con temor y la avaricia le hipnotizará, esperará con impaciencia la hora del ataque, el peligro desaparecerá; cuanto más ávido, más intrépido será. Otras muchas causas pueden producir el mismo efecto que la avaricia. El viejo soldado es valiente porque la costumbre de un peligro al que

33 ha escapado siempre anula el riesgo ante sus ojos; el soldado | victorioso ataca intrépido al enemigo porque no se espera que resista y cree que triunfará sin peligro. Este es osado porque se cree afortunado; aquél, porque se cree duro: un tercero, porque se cree hábil. Raramente, pues, se funda el valor en un verdadero desprecio de la muerte. Así, el hombre intrépido con la espada en la mano será a menudo pusilánime en un combate con pistola. Meted en un barco al soldado que desafía la muerte en el combate y en la tempestad la verá con horror porque sólo allí la ve realmente.

El valor es, a menudo, el efecto de una visión poco clara del peligro que se afronta, o de la total ignorancia de este mismo peligro. ¡Cuántos hombres hay que se asustan por el ruido del trueno y que temerían pasar la noche en un bosque
34 alejado de las carreteras importantes, | mientras que nadie tiene miedo de ir de noche de París a Versalles! Y, sin embargo, la torpeza de un postillón o el asalto de un asesino en una carretera importante son accidentes mucho más comunes, y por consiguiente mucho más de temer, que la descarga de un rayo o el encuentro con este mismo asesino en un bosque apartado. ¿Por qué el terror es más común en el primer caso que en el segundo? Es porque el brillo de los relámpagos y el ruido del trueno, así como la oscuridad de los bosques presentan a cada instante al espíritu la imagen de un peligro que no despierta la carretera de París a Versalles. Luego existen pocos hombres que resistan la presencia del peligro. Su aparición tiene sobre ellos tal poder, que se ha visto a hombres que, avergonzados por su cobardía, se han dado muerte por no ser capaces de vengarse de una afrenta.
35 | La presencia de su enemigo ahogaba en ellos la llamada del honor; para obedecerla era necesario que exaltando este sentimiento dentro de ellos mismos, aprovecharan un momento de exaltación para darse muerte, yo diría, sin darse cuenta. Por esto, para prevenir el efecto que produce en casi todos los hombres la visión del peligro, en la guerra, además de colocar a los soldados de una manera que dificulte su huida, se les exalta, en Asia con opio y en Europa con aguardiente y se les aturde, o con el ruido del tambor, o con los gritos que se les hace lanzar (87). | De esta manera, ocultándoles una parte del peligro al que se les expone, se logra equilibrar su temor con su amor por el honor. Lo que digo de los soldados vale también para los capitanes; entre los más va-

lientes hay pocos que, en la cama (88) o en el cadalso, contemplen | la muerte con una mirada tranquila. ¡Qué debilidad mostró en el suplicio este mariscal Biron⁹⁴, tan valiente en el combate!

37

Para soportar la presencia de la muerte hay que estar, o hastiado de la 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 librar 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. No es este el caso de los hombres que se dan muerte por hastío de la vida. Estos merecen tanto el nombre de sabios como el de valientes; la mayoría no tendrían valor para las torturas; no tienen bastante vitalidad y fuerza en sí mismos para soportar los dolores. El desprecio de la vida no es en ellos el efecto de una fuerte pasión, sino de la ausencia de pasiones; es el resultado de un cálculo por el cual se convencen de que vale más no ser que ser desgraciado. Ahora bien, esta disposición de su alma los hace incapaces de grandes cosas. El que siente hastío de la vida se ocupa poco de los asuntos de este mundo. Así, pues, entre tantos romanos que se han dado voluntariamente la muerte, ha habido pocos que se hayan atrevido, matando al tirano, | a hacer que su muerte fuera útil a la patria. En vano dirán que la guardia que rodeaba por todas partes el palacio del tirano les impedía el acceso: era el miedo al suplicio lo que desarmaba su brazo. Estos hombres se ahogan, se abren las venas, pero no se exponen a suplicios crueles: ningún motivo los mueve a ello.

38

39

Todas las extravagancias de esta clase de valor se explican por el miedo al dolor. Si el hombre bastante valiente para dispararse un tiro en la sien no se atreve a herirse con un estilete, si siente horror por ciertos tipos de muerte, este

⁹⁴ Se refiere a Carlos, duque de Biron, que conspiró, unido a España, contra Enrique IV y fue decapitado en 1602.

horror se funda en el temor, verdadero o falso, de un dolor mayor.

40 Los principios establecidos más arriba dan, creo, la solución a todas las cuestiones de este género y prueban | que el valor no es, como algunos pretenden, un efecto de la diferente temperatura de los climas, sino un efecto de las pasiones y de las necesidades comunes a todos los hombres. Los límites del tema de esta obra no me permiten hablar aquí de los diversos nombres dados al valor, tales como *bravura*, *intrepidez*, etc. Propiamente no son más que las distintas maneras con las que el valor se manifiesta.

Examinada esta cuestión, pasaré a la segunda. Se trata de saber si, como se dice, hay que atribuir las conquistas de los pueblos del norte a la fuerza y al vigor particular del que la naturaleza les ha dotado.

41 Para probar la verdad de esta opinión sería inútil recurrir a la experiencia. Nada hay | hasta el momento que indique al observador concienzudo que la naturaleza sea, en sus producciones del norte, más fuerte que en las del sur. Si el norte tiene sus osos blancos y sus uros, el Africa tiene sus leones, sus rinocerontes y sus elefantes. Nadie ha hecho luchar un determinado número de negros en la Costa de Oro o del Senegal con un mismo número de rusos o de finlandeses; nadie ha comparado su fuerza comparando los pesos que pudieran levantar. Estamos lejos de haber comprobado nada a este respecto, pues si yo quisiera combatir un prejuicio con otro prejuicio, opondría a todo lo que se dice acerca de la fuerza de las gentes del norte, el elogio que se hace de la de los turcos. No se puede fundar la opinión que se tiene de la fuerza y del valor de los septentrionales, más que en la historia de sus conquistas; pero, | entonces, todas las naciones pueden tener las mismas pretensiones, justificarlas con los mismos títulos y creerse igual dotadas por la naturaleza.

42 Recorramos la historia y veremos a los hunos, abandonar los Palus-Meótides⁹⁵ para apresar unas naciones situadas al norte de su país; veremos a los sarracenos bajar en tropel por las arenas ardientes de Arabia para vengar la tierra, domar a las naciones, triunfar en las Españas y llevar la desolación hasta el corazón de Francia; veremos a estos mismos sarracenos romper con mano victoriosa los estandartes

⁹⁵ Palus-Meótides era el antiguo nombre del mar de Azov.

de los cruzados; y a las naciones de Europa, en reiteradas tentativas, multiplicar en Palestina sus derrotas y su vergüenza. Si dirijo la mirada hacia otros países veo también confirmarse la verdad de mi opinión, | tanto por los triunfos de Tamerlán, el cual avanza conquistando desde orillas del Indo hasta las regiones heladas de Siberia, como por las conquistas de los incas, y por el valor de los egipcios, los cuales, considerados en tiempos de Ciro como los pueblos más valientes, se mostraron en la batalla de Tembreia ⁹⁶ a la altura de su reputación; y, finalmente, por estos romanos que llevaron sus armas victoriosas hasta Sarmacia y las Islas Británicas. Así, pues, si la victoria ha volado alternativamente del sur al norte y del norte a sur, si todos los pueblos han sido alternativamente conquistadores y conquistados, si, como la historia nos enseña, los pueblos septentrionales (89) no son menos sensibles a los ardores del sur que los pueblos meridionales lo son a la dureza de los fríos | del norte, y si hacen la guerra todos ellos con desventaja en los climas demasiado diferentes al suyo, es evidente que las conquistas de los septentrionales son absolutamente independientes de la particular temperatura de sus climas y que sería inútil buscar en la física la causa de un hecho que la moral explica de manera simple y natural.

43

44

Si el norte ha producido a los últimos conquistadores de Europa, se debe a que los pueblos duros y todavía salvajes (90), tal como lo eran entonces los septentrionales, | son, como ha hecho notar el caballero Folard, infinitamente más valientes y aptos | para la guerra que los pueblos criados en el lujo y la molicie y sometidos a un poder arbitrario, como lo eran (91) entonces los romanos. Bajo los últimos emperadores los romanos no eran ya aquel pueblo vencedor de los galos y de los germanos que todavía mantenía el sur bajo sus leyes: aquellos dueños del mundo sucumbían bajo las mismas virtudes que les habían hecho triunfar en el universo.

45

46

Pero, para sojuzgar el Asia, | se nos dice, sólo tuvieron que esclavizarla. La rapidez, les contestaré, con la que la conquistaron no prueba la cobardía de los pueblos del sur. ¿Qué ciudades del norte se han defendido con más obstinación que Marsella, Numancia, Sagunto o Rodas? En tiempos de Creso ¿no encontraron los romanos en los partos unos

47

⁹⁶ Tembreia es el nombre antiguo de las llanuras rusas entre el Vístula y el Volga.

enemigos dignos de ellos? Así pues, los romanos debieron a la esclavitud y a la molicie de los asiáticos la rapidez de sus éxitos.

48 Cuando Tácito dice que la monarquía de los partos es menos peligrosa para los romanos que la libertad de los germanos, es porque atribuye a la forma de gobierno de estos últimos la superioridad de su valor. Por tanto, se deben a causas morales, y no a la temperatura peculiar de los países | del norte, las conquistas de los septentrionales.

CAPÍTULO XXIX

De la esclavitud y del genio alegórico de los orientales

Impresionados tanto por la dureza del despotismo oriental como por la duradera y cobarde paciencia de los pueblos sometidos a este yugo odioso, los occidentales, orgullosos de su libertad, han recurrido a causas físicas para explicar este fenómeno político. Han sostenido que el Asia lujuriosa sólo engendraba a hombres sin fuerza, sin virtud, y que, entregados a deseos brutales, no habían nacido más que para la esclavitud. Han añadido que los países del sur sólo podían, por | consiguiente, adoptar una religión sensual.

49 Estas conjeturas son desmentidas por la experiencia y la historia. Sabemos que el Asia ha criado naciones muy belicosas; que el amor no ablanda el valor (92); que las naciones más sensibles a sus placeres, | a menudo han mostrado, como señalan Plutarco y Platón, la mayor bravura y el mayor valor; que el deseo ardiente de las mujeres no puede ser nunca considerado como prueba de la debilidad del temperamento de los asiáticos (93); y que, finalmente, mucho antes que Mahoma, Odín había establecido en las naciones más septentrionales una religión muy parecida a la del profeta del Oriente (94).

51 Obligados a abandonar esta opinión y a restituir, yo diría, el alma y el cuerpo a los asiáticos, se ha buscado | en la situación física de los pueblos de Oriente la causa de su servidumbre. En consecuencia, se ha visto el sur como una

extensa llanura cuya extensión proporcionaba a la tiranía los medios para retener a los pueblos en la esclavitud. Pero esta suposición no ha sido confirmada por la geografía. Se sabe que el sur de la tierra se halla por todas partes erizado de montañas; que el norte, al contrario, puede ser considerado como una extensa llanura desierta y poblada de bosques, como lo han sido probablemente en otros tiempos las llanuras de Asia.

Después de haber agotado inútilmente las causas físicas en busca de los cimientos del despotismo oriental, hay que recurrir a las causas morales y, por consiguiente, a la historia. Ella nos enseña que las naciones, al civilizarse, pierden insensiblemente | su valor, su virtud e, incluso, su amor por la libertad; que inmediatamente después de su formación, todas las sociedades se encaminan, según las circunstancias en que se encuentran, con una marcha más o menos rápida hacia la esclavitud. Luego, si los pueblos del sur fueron los primeros en reunirse en sociedad, deben haber sido por consiguiente los primeros en ser sometidos al despotismo puesto que este es el fin al que tiende cualquier forma de gobierno y la forma que cualquier Estado conserva hasta su total destrucción. 52

Ahora bien, dirán aquellos que creen que el mundo es más antiguo de lo que pensamos, ¿cómo es que todavía existen repúblicas sobre la tierra? Si toda la sociedad, les contestaremos, tiende al despotismo al civilizarse, todo poder despótico tiende a la despoblación. Las regiones sometidas a este poder, | sin cultivar y despobladas, se convierten, al cabo de los siglos en desiertos; las llanuras en las que se extendían inmensas ciudades, en las que se elevaban suntuosos edificios, se cubren poco a poco de bosques en los que se refugian algunas familias que insensiblemente van formando nuevas naciones salvajes; transformaciones que hacen que existan siempre repúblicas sobre la tierra. 53

A lo que acabo de decir añadiría tan sólo que si los pueblos del sur son los pueblos esclavos desde más antiguo y si las naciones de Europa, a excepción de los moscovitas, pueden ser consideradas como naciones libres, es porque estas naciones han sido civilizadas más recientemente; porque en tiempos de Tácito, los germanos y los galos eran todavía pueblos salvajes; y, a | menos que puedan esclavizar de una sola vez, por la fuerza de las armas, a una nación entera, sólo en el transcurso de varios siglos y con tentativas continuadas 54

55 pueden los tiranos sofocar insensiblemente en los corazones
el amor virtuoso que todos los hombres tienen naturalmente
por la libertad y humillar a las almas lo suficiente para
doblegarlas bajo la esclavitud. Una vez llegado a este punto,
un pueblo se vuelve incapaz de ningún acto de generosidad
(95). Si las | naciones del Asia son despreciadas por Europa,
se debe a que el tiempo las ha sometido a un despotismo
incompatible con una cierta elevación del alma. Este mismo
despotismo, destructor de toda clase de espíritu y de talento,
es causa de que todavía se considere la estupidez de ciertos
pueblos de Oriente como el efecto de un defecto de la
56 organización natural de sus hombres. Y, sin embargo, es fácil
ver que la diferencia externa que observamos, por ejemplo,
entre la fisonomía de un chino y un sueco, no puede tener
ninguna influencia en el espíritu; y que si todas nuestras
ideas, como ha demostrado Locke, proceden de los sentidos,
y puesto que los septentrionales no tienen un número de
57 sentidos superior al de los orientales, todos tienen, | por su
constitución física, las mismas disposiciones del espíritu.

Así pues, todas las diferencias de espíritu y de carácter
que descubrimos entre las naciones, deben ser atribuidas a la
diferente constitución de los imperios y, por consiguiente, a
causas morales. Por ejemplo, este genio alegórico de los
orientales, que constituye realmente el carácter distintivo de
sus obras, lo deben a la forma de su gobierno. En un país en
el que se han cultivado las ciencias, en el que todavía se
conserva el deseo de escribir, pero en el que sus habitantes
se hallan sometidos a un poder arbitrario, por lo que la
verdad sólo puede ser presentada bajo símbolos, es evidente
que los autores tienen que haberse acostumbrado insensible-
mente a pensar sólo en forma alegórica. Se dice que para
58 hacer | comprender 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 (96).

59 | Podría aportar miles de ejemplos de la forma alegórica
bajo la cual las ideas se presentan a los indios; voy a conten-

tarme con añadir un segundo. (No es necesario advertir, creo, que los escritores orientales tienen la costumbre de personificar cosas que nosotros | no nos atreveríamos a animar.) Se trata de tres cuentos personificados que conversan. A fe mía, dice uno de ellos, que hay sólo buena y mala suerte en este mundo. Todos nos desprecian; nadie nos cree, ¡ni siquiera la más insignificante odalisca! ¡Si nos hubiéramos llamado *historia!* | Bajo este nombre, añade el segundo, los sabios nos habrían consultado con respeto y confianza. En verdad, replica el tercero, si Visnú, Brahma o Mahoma me hubieran hecho y hubiera llevado el nombre de *religión*, no dejaría de ser yo un cuento absurdo y, sin embargo, la tierra me adoraría y temblaría ante mí; tal vez no encontraríamos ni una, entre las cabezas más sólidas, que osara afirmar que no me había creído.

Por estos ejemplos se puede comprender, creo yo, que la forma de gobierno a la que las naciones de Oriente deben tantas ingeniosas alegorías ha provocado en estas mismas naciones escasez de historiadores. En efecto, el género de la historia, que supone sin duda mucho espíritu, no lo exige más que | cualquier otro género literario. ¿Por qué, pues, entre tantos escritores hay tan pocos buenos historiadores? Porque para hacerse famoso en este género, no sólo es necesario que se den en él la feliz concurrencia de circunstancias propias para formar un gran hombre, sino que además ha de nacer en un país en el que se pueda impunemente practicar la virtud y decir la verdad. A ello se opone el despotismo, el cual cierra la boca de los historiadores (97), si su poder no se halla en esta cuestión limitado por algún prejuicio, alguna | superstición o algún organismo particular. Tal como en China, en donde funciona un tribunal de la historia; tribunal que hasta hoy se mantiene sordo tanto a los ruegos como a las amenazas de los reyes (98).

| Lo que digo de la historia puede decirse de la elocuencia. Si Italia fue tan fecunda en oradores, ello no fue debido a que, como ha sostenido la sabia imbecilidad de algunos pedantes de colegio, el suelo de Roma fuera más apto que el de | Lisboa o de Constantinopla para producir grandes oradores. Roma perdió al mismo tiempo su elocuencia y su libertad: sin embargo, ningún accidente que le hubiera sucedido a la tierra bajo los emperadores habría cambiado el clima de Roma. | ¿Por qué ha de atribuirse la escasez de oradores que

67 padecían entonces los romanos a otras causas que no fueran las morales, es decir, a los cambios que había sufrido su forma de gobierno? ¿Quién duda de que el despotismo, al obligar a los oradores a ejercitarse en temas de poca monta, agotó las fuentes de su elocuencia? (99). Su fuerza consiste principalmente en la grandeza de los temas que trata. Imaginemos que fuera necesario tanto espíritu para escribir el panegírico de Trajano como para componer las Catilinas. Moviéndonos dentro de la misma hipótesis, yo creo que, por el tema elegido, Plinio habría quedado en franca inferioridad frente a Cicerón. Este último, puesto que tenía que sacar a los romanos del sopor del que Catilina quería aprovecharse por sorpresa, necesitaba despertar en ellos las pasiones del odio y de la venganza. Un tema tan interesante para los dueños del mundo no podía menos que inclinarlos a premiar a Cicerón con la palma de la elocuencia.

68 Examinemos en qué se basan los reproches de barbarie y de estupidez que los griegos, los romanos y todos los europeos han hecho a los pueblos de Oriente. Desde el momento en que las naciones sólo han dado el nombre de espíritu al conjunto de las ideas que les son útiles y puesto que el despotismo ha prohibido en casi todo el Asia el estudio de la moral, de la metafísica, de la jurisprudencia, de la política y, en fin, de todas las ciencias interesantes para la humanidad, los orientales han de ser, por consiguiente, tratados de bárbaros y de estúpidos por los pueblos esclarecidos de Europa y merecer el eterno desprecio de las naciones libres y de la posteridad.

69

CAPÍTULO XXX

De la superioridad que algunos pueblos han tenido en varios géneros de ciencias

La situación física de Grecia es siempre la misma: ¿por qué los griegos de hoy son tan diferentes a los griegos de otras épocas? Es porque la forma de su gobierno ha cambiado; es porque, al igual que el agua toma la forma de los

recipientes que la contienen, el carácter de las naciones es susceptible de toda clase de formas; por esto en todos los países el genio del gobierno crea el genio de las naciones (100). | Luego, bajo la forma de república, ¿qué país podía ser más fecundo en capitanes, | en políticos, en héroes, que Grecia? Sin hablar de los hombres de estado, no es de extrañar que produjera | grandes filósofos un país en el que la filosofía era tan honrada y en el que el vencedor de Grecia, el rey Filipo, escribía a Aristóteles: «Si doy gracias a los dioses no es por haberme dado | un hijo; es por haberlo hecho nacer viviendo vos. Os encargo de su educación; espero que lo haréis digno de vos y de mí». Que otra carta más halagadora que la que Alejandro, el dueño del mundo, sentado sobre las ruinas del trono de Ciro, le escribe: «Me he enterado de que publicas tus tratados acroamáticos. ¿Qué superioridad me queda ahora sobre los demás hombres? Las altas enseñanzas que tú me has comunicado se harán comunes; y, sin embargo, tú sabías que yo prefiero superar a los hombres por la ciencia de las cosas sublimes, que por el poder. Adiós».

La filosofía no sólo era honrada en la persona de Aristóteles. Se sabe que Ptolomeo, rey de Egipto, | trató a Zenón como a un soberano y le envió embajadores que le representaran ante él; que los atenienses elevaron a este filósofo un mausoleo construido por suscripción popular, poco antes de la muerte de este mismo Zenón, Antígono, rey de Macedonia, le escribió: «Si la fortuna me ha elevado al más alto cargo, si yo os supero en grandeza, reconozco que vos me superáis en ciencia y en virtud. Venid a mi corte; seréis útil no sólo a un gran rey, sino también a toda la nación macedonia. Vos sabéis cuál es el poder del ejemplo sobre los pueblos: imitadores serviles de nuestras virtudes, el que las inspira a los príncipes, las da a los pueblos. Adiós». Xenón le contestó: «Aplaudo el noble ardor que os anima; es hermoso, en medio del fasto, de la pompa y de los placeres que rodean | a los reyes, desear además la ciencia y la virtud. Mi avanzada edad y la debilidad de mi salud no me permiten ir junto a vos; pero os envió a dos de mis discípulos. Prestad oído a sus enseñanzas: si los escucháis, os abrirán el camino de la sabiduría y de la verdadera felicidad. Adiós».

Por lo demás, los griegos prodigaron tales homenajes no sólo a la filosofía, sino a todas las artes. Un poeta era algo

tan precioso para Grecia, que, bajo pena de muerte y por una ley expresa, Atenas le prohibía embarcarse (101). Los lacedemonios, que algunos autores | se han complacido en pintárnoslos como hombres virtuosos, pero más groseros que espirituales, no eran menos sensibles que los otros griegos (102) a las bellezas de las artes y de las ciencias. Apasionados por la poesía, atraen hacia ellos a Arquíloco, Jenódamo, Jenócrito, Polimnesto, Sacados, | Perícrito, Frinis, Timoteo; tenían en gran estima las poesías de Terpandro, de Spondon y de Aleman y prohibían que los esclavos las cantaran porque, según ellos, era profanar las cosas divinas. No eran menos hábiles en el arte de razonar que en el arte de escribir sus pensamientos en verso. Decía Platón: «Cualquiera que converse con un lacedemonio, aunque sea el último de todos, podrá parecerle en un primer momento grosero, pero si entra en materia verá que este mismo hombre se expresa con una dignidad, una | precisión y una agudeza que convertirán sus palabras en otros tantos dardos penetrantes. Junto a él cualquier otro griego parecerá un niño que balbucea» (103). En efecto, desde su primera juventud se les enseñaba a hablar con elegancia y pureza. Se quería que a la verdad de los pensamientos unieran las gracias y todos los recursos de la expresión; que sus respuestas, siempre cortas y justas, tuvieran chispa y encanto. Los que por precipitación o por lentitud de espíritu, contestaban mal, o no contestaban, eran inmediatamente castigados. Un mal razonamiento era castigado en Esparta como si se tratara de una mala conducta: nada impresionaba más que la razón a este pueblo. Un lacedemonio, exento desde la cuna de los caprichos y de las cóleras de la infancia, al llegar a la juventud estaba libre | de todo temor; andaba confiado en la soledad y en la oscuridad. Menos supersticiosos que el resto de los griegos, los espartanos llevaban a su religión ante el tribunal de la razón.

¿Cómo no iban a brillar con todo su esplendor las ciencias y las artes en un país como Grecia, en el que se las honraba de una manera general y constante? Digo constante, adelantándome a la objeción de aquellos que pretenden, como el abate Dubois, que en ciertas épocas, como las de Augusto y de Luis XIV, soplan vientos que traen a los grandes hombres como bandadas de pájaros raros. A favor de esta teoría alegan las molestias que inútilmente se han tomado algunos soberanos (104) | para reanimar en su reino

las ciencias y las artes. Si los esfuerzos de estos príncipes han sido inútiles, ello es debido a que no han sido constantes. Después de varios siglos de ignorancia, el terreno de las artes y de las ciencias está tan salvaje e inculto que no puede dar en verdad grandes hombres hasta que varias generaciones de sabios lo hayan antes roturado. Este es el caso del siglo de Luis XIV, en el que sus grandes hombres debieron su superioridad a los | sabios que los habían precedido en el cultivo de las ciencias y las artes: cultivo al que estos mismos sabios se habían dado gracias al favor de nuestros reyes, como lo prueban las ordenanzas del 10 de mayo de 1543, en las que Francisco I hace *la más expresa prohibición de difamar y lanzar invectivas contra Aristóteles* (105), y los | versos que Carlos IX dirige a Ronsard (106). 81 82

A lo dicho añadiré todavía que, igual como estos fuegos de artificio, que lanzados al aire pueblan el cielo de estrellas, iluminan un instante el horizonte para desvanecerse y dejar a la naturaleza en una noche todavía más oscura, las artes y las ciencias en algunos | países no hacen más que brillar, desaparecer y abandonarlos a las tinieblas de la ignorancia. Las épocas más fecundas en grandes hombres van casi siempre seguidas por otra en la que las ciencias y las artes se cultivan menos felizmente. Para descubrir la causa no es a lo físico a la que hemos de recurrir; lo moral basta para revelárnosla. En efecto, como la admiración es siempre efecto de la sorpresa, cuanto más numerosos son los grandes hombres en una nación, menos se les estima, se les excita menos el sentimiento de emulación, y cuantos menos esfuerzos hacen para alcanzar la perfección quedan más lejos de ella. Después de una época como ésta, es necesario el abono de varios siglos de ignorancia para devolver a un país su fertilidad en grandes hombres. 83

| Parece, pues, que la superioridad en las ciencias y las artes de ciertos pueblos sobre los otros sólo puede atribuirse a causas morales, y que no existen naciones privilegiadas en virtud, en espíritu o en valor. La naturaleza a este respecto no ha hecho ningún reparto desigual de sus dones. En efecto, si la fuerza mayor o menor del espíritu dependiera de la diferente temperatura de cada país, sería imposible, vista la antigüedad del mundo, que la nación más favorecida no hubiera adquirido, mediante repetidos progresos, la superioridad sobre todas las demás. Pero, la consideración que en lo 84

85 tocante al espíritu han conseguido una tras otra las diversas naciones, el desprecio en el que sucesivamente han caído, prueban la poca influencia que el clima ha tenido en sus espíritus. Añadiré además que, si el lugar de | nacimiento tuviera una influencia decisiva sobre la extensión de nuestros conocimientos, las causas morales no podrían darnos sobre este asunto una explicación tan simple y tan natural de unos fenómenos que dependieran de lo físico. Acerca de lo cual yo haría notar que, si la peculiaridad de la tierra de cada país y las pequeñas diferencias que ésta pueda producir en la organización de la nación que lo habita no ha podido asegurar hasta el momento ninguna superioridad constante de un pueblo sobre otro, tampoco hay por qué sospechar que las pequeñas diferencias que puedan existir en la organización de los individuos que componen una nación tengan una influencia más apreciable en sus espíritus (107). Todo | concurre a probar la verdad de esta proposición. Parece que los problemas más complicados de este género que se presentan al espíritu, se resuelven con la aplicación de los principios que he establecido.

86 ¿Por qué los hombres mediocres reprochan a casi todos los hombres ilustres su conducta extraordinaria? Porque el genio no es un don de la naturaleza y un hombre que adopta un género de vida muy parecido al de los otros tiene un espíritu muy parecido al | suyo; porque el genio supone en un hombre una vida de estudio y aplicación, y una vida tan diferente de la corriente ha de parecer siempre ridícula. ¿Por qué el espíritu se da más comúnmente en este siglo que en el siglo precedente? ¿Y por qué el genio se da más raramente? ¿Por qué, como dice Pitágoras, vemos a tantas gentes empuñar el tirso y tan pocas que estén animadas por el espíritu del Dios que lo lleva? Es porque las gentes de letras se ven demasiado a menudo arrancadas de su gabinete por la necesidad y obligadas a lanzarse al mundo. Allí difunden sus conocimientos y forman a las gentes de espíritu; pero pierden en ello necesariamente un tiempo que, en la soledad y la meditación, habrían empleado en dar una mayor extensión a su genio. El hombre de letras es como un cuerpo que, 88 empujado con fuerza | entre otros cuerpos, pierde, al chocar con ellos, toda la fuerza que les comunica.

Las causas morales nos dan la explicación de todos los diversos fenómenos del espíritu y nos enseñan que al igual

que las partículas de fuego encerradas en la pólvora permanecen inactivas si no hay una chispa que las haga expandirse, el espíritu permanece también inactivo si no es puesto en movimiento por las pasiones; porque las pasiones pueden hacer de un estúpido un hombre de espíritu; porque lo debemos todo a la educación.

Si, como pretenden, el genio fuera un don de la naturaleza, ¿por qué no habría de haber, entre las personas que ocupan ciertos empleos, o entre los que nacen o han vivido mucho tiempo en provincias, alguien que sobresaliera en artes | como la poesía, la música o la pintura? ¿Por qué no podría el don del genio suplir, en las gentes que ocupan un empleo, la pérdida de algunos instantes del tiempo que el ejercicio de ciertos cargos exige y, en las gentes de provincias, la conversación de un pequeño número de gentes instruidas que, sólo se da en la capital? ¿Por qué un gran hombre sólo puede tener propiamente genio en el género en el que se ha aplicado durante mucho tiempo? ¿Cómo no ver que, si este hombre no mantiene en los otros géneros la misma superioridad, es porque en un arte que no ha constituido el objeto de sus meditaciones el hombre de genio no tiene más ventajas sobre los otros hombres que el hábito de la aplicación y el método de estudio? ¿Por qué razón, en fin, entre los grandes hombres los buenos ministros son | los más raros? Porque a las innumerables circunstancias cuyo concurso es necesario para formar un gran genio hay que añadir el concurso de las circunstancias propias para elevar este hombre de genio a un ministerio. Ahora bien, la reunión de estos dos concursos de circunstancias, muy difícil en todos los pueblos, es casi imposible en los países en los que el mérito solo no basta para elevar a los primeros puestos. Es por esto que, a excepción de los Jenófano, los Escipión, los Confucio, César, Aníbal, Licurgo y hasta tal vez unos cincuenta hombres de estado en todo el mundo, cuyo espíritu podría realmente sufrir el examen más riguroso, todos los otros, incluso algunos de los más célebres en la historia, cuyas acciones han tenido la mayor brillantez, no han sido, | por mucho que se elogie la extensión de sus conocimientos, 91
sino unos espíritus muy comunes. Deben su celebridad más a la fuerza de su carácter (108) que a la de su | espíritu. La 92
escasez de progresos en la legislación, la mediocridad de las diversas obras, casi desconocidas, que nos han dejado los

Augusto, Tiberio, Tito, Antonino, Adriano, Mauricio y Carlos V, y que compusieron en la materia en la que sobresalían, no hace sino probar esta opinión.

La conclusión general de este Discurso es que el genio es común, pero las circunstancias propias para desarrollarlo muy raras. Si se me permite comparar lo profano con lo sagrado, diré que en este género muchos son los llamados y pocos los escogidos.

93 La desigualdad de espíritu que se observa entre los hombres, depende, pues, del gobierno bajo el cual viven, de la época más o menos afortunada en la que nacen, de la educación | mejor o peor que reciben, del deseo más o menos vivo que tienen de distinguirse, o, por fin, de las ideas más o menos grandes o fecundas que son objeto de sus meditaciones.

94 El hombre de genio es tan sólo el producto de las circunstancias en las que este hombre se ha encontrado (109).
95 | Así pues, el arte de la educación consiste en colocar a los jóvenes en un concurso de circunstancias adecuadas para desarrollar en ellos el germen del espíritu y de la virtud. No me ha conducido a esta conclusión el amor por la paradoja, sino tan sólo el deseo de la felicidad | de los hombres. He visto que una buena educación difundiría conocimientos, virtudes y, por consiguiente, la felicidad en la sociedad; he visto que la creencia de que el genio y la virtud son puros dones de la naturaleza, se oponía al progreso | de la ciencia y de la educación y favorecía en esta cuestión la pereza y la negligencia. Con este objetivo, al examinar lo que podían sobre nosotros la naturaleza y la educación, me he dado cuenta de que la educación nos hacía lo que somos; por consiguiente
96 | he creído que era deber de un ciudadano anunciar una verdad propia para despertar la atención sobre los medios de perfeccionar esta misma educación. Para arrojar aún más luz sobre una materia tan importante, intentaré, en el Discurso siguiente, fijar de una manera precisa las ideas diferentes que se deben referir a los diversos nombres dados al espíritu.

NOTAS AL DISCURSO TERCERO

(1) En la *Année littéraire* leemos que Boileau, siendo niño, cuando jugaba en un corral, cayó. Con la caída se le remangó el vestido; un pavo le dio varios picotazos en una parte muy delicada. Boileau sufrió toda la vida las consecuencias de este accidente; éste fue tal vez el origen de la severidad de costumbres y de la escasez de sentimientos de que adolecen todas sus obras; y su sátira contra las mujeres, contra Lulli, Quinault y contra todas las poesías galantes.

Tal vez su antipatía por los pavos fue la causa de la secreta aversión que tuvo siempre por los jesuitas, que los introdujeron en Francia. Tal vez se deban a su accidente de infancia su sátira sobre el equívoco *, su admiración por Arnaud y su epístola sobre el amor de Dios; es ciertamente verdad que muy a menudo causas imperceptibles determinan la conducta de toda una vida y la ordenación de nuestras ideas.

(2) Durante la minoría de edad de Luis XIV, cuando el príncipe estaba a punto de retirarse a la Borgoña, cuenta Saint-Evremont que Turena le retuvo en París, salvando así a Francia. Sin embargo, una determinación tan importante, añade este ilustre autor, le dio menos gloria a este general que la derrota de quinientos caballeros. Es una gran verdad que cuesta mucho atribuir grandes efectos a unas causas que parecen tan alejadas y pequeñas.

(3) No pretendo hablar en este capítulo más que de hombres comúnmente bien organizados, a los que no falta ningún sentido, y que tampoco padecen la enfermedad de la locura ni de la idiotez, producidas la una por la falta de ilación de la memoria, y la otra, por la falta total de esta facultad.

(4) La memoria, dice Locke, es una plancha de cobre llena de signos grabados que el tiempo borra insensiblemente si no los repasa de vez en cuando con el buril.

(5) Se trata de una joven a la que el amor despierta y conduce antes del alba a una hondonada. Allí espera a su amante, encargado de ofrecer a la salida del sol un sacrificio a los dioses. Su alma, inspirada por la esperanza de una felicidad próxima, se entrega, en la espera, al placer de contemplar las bellezas de la naturaleza y de la salida del astro que ha de llevarle a su lado al objeto de su amor. Se expresa así:

«Dora ya el sol la copa de estos antiguos robles, y las aguas, que se precipitan por estos torrentes mugiendo entre las rocas, brillan con su luz. Veo ya la cumbre

* Se refiere a la *Sátira XII. Sobre el Equívoco* (1706), largo poema contra los jesuitas, quienes lo atacaron tras su *Epístola XII. Sobre el Amor de Dios*. N. T.

de estas montañas *velludas*, de donde avanzan estas bóvedas que medio colgadas en el aire ofrecen un refugio formidable al solitario que allí se retira. Noche, acaba de recoger tus velos. Fuegos fatuos que desviáis al viajero inseguro, retiraos a los barrancos pantanosos; y tú, Sol, dios de los cielos, que llenas el aire con un calor vivificante, que siembras las perlas del rocío sobre las flores de estos prados y das color a las variadas hermosuras de la naturaleza, recibe mi primer homenaje. Acelera tu curso: tu vuelta me anuncia la de mi amante. Libre de los piadosos cuidados que le retienen aún al pie de los altares, el amor va pronto a conducirlo hasta los míos. ¡Que todo se haga eco de mi alegría! ¡Que todo bendiga la salida del astro que nos ilumina! Flores, que encerráis en vuestro seno los olores que la noche fría condensa, abrid vuestros cálices; exhalad en el aire vuestros vapores olorosos. No sé si la voluptuosa embriaguez que llena mi alma embellece todo lo que mis ojos perciben; pero el riachuelo que serpentea alrededor de estos valles me encanta con su murmullo. El céfiro me acaricia con su soplo. Las plantas *ambarinas*, pisadas por mis pies, llevan a mi olfato bocanadas de perfumes. ¡Ah! si la felicidad se digna alguna vez a visitar la morada de los mortales, es sin duda a estos lugares adonde se retira... Pero, ¿qué secreta turbación me agita? Ya la impaciencia mezcla su veneno con las dulzuras de mi espera; ya el valle ha perdido sus bellezas. ¿Es, pues, tan pasajera la alegría? ¿Puede sernos quitada tan fácilmente como la ligera pelusa de estas plantas lo es por el soplo del céfiro? Es inútil que recurra a la esperanza engañosa: a cada instante crece mi turbación... ¡El no vendrá!... ¿Quién le retiene lejos de mí? ¿Qué deber hay más sagrado que el calmar las inquietudes de un amante?... Pero, ¿qué estoy diciendo? Huid, sospechas celosas que injuriáis su fidelidad y pretendéis apagar su amor! Si los celos crecen cerca del amor, lo aplastan si no se los arranca: es la hiedra que abraza la encina, pero deseca el tronco que le sirve de apoyo. Conozco demasiado a mi amante para dudar de su amor. El, como yo, ha buscado, lejos de la pompa de la corte, el refugio tranquilo del campo. La sencillez de mi corazón y de mi belleza le han impresionado; en vano mis voluptuosas rivales le llamarán a sus brazos. ¿Se dejará acaso seducir por los asaltos de una coquetería que empaña en las mejillas de una joven la nieve de la inocencia y el arrebol del pudor, y que las pinta con el blanco del artificio y con el afeite de la desvergüenza? ¿Qué puedo yo saber? Su desprecio por ella tal vez no sea más que una trampa para mí. ¿Puedo yo ignorar los prejuicios de los hombres, y el arte que emplean para seducirnos? Criados en el desprecio de nuestro sexo, no es a nosotras, sino a sus placeres lo que aman. ¡Qué crueles son! Han puesto entre las virtudes el furor bárbaro de la venganza y el amor arrebatado por la patria; pero nunca han considerado la fidelidad como una virtud. Abusan sin remordimientos de la inocencia. Su vanidad contempla a menudo complacida el espectáculo de nuestro dolor. Pero no; alejaos de mí, pensamientos odiosos; mi amante vendrá. Ya lo he experimentado mil veces: en cuanto lo veo, mi alma agitada se calma. Olvido a menudo motivos demasiado justos de queja; sólo junto a él puedo ser feliz... No obstante, si me traicionara, si en el momento en que mi amor le excusa consumara en los brazos de otra el crimen de la infidelidad: ¡que toda la naturaleza se arme para mi venganza! ¡Que muera!... Pero, ¿qué digo? Elementos, haced oídos sordos a mis gritos; tierra, no abras tus abismos profundos; deja que este monstruo ande el tiempo prescrito por encima de tu brillante superficie. Que siga cometiendo crímenes; que siga haciendo correr las lágrimas de las amantes demasiado crédulas. Y si el cielo las venga y lo castiga, que esto suceda, al menos, por el ruego de otra infortunada.»

(6) No se puede negar esta proposición sin admitir las ideas innatas.

(7) *Tantum series juncturaque pollet.* (Tal es la fuerza de una concatenación y un encadenamiento. N. T.)

(8) Hay que recordar siempre, como lo he dicho en mi segundo Discurso, que las ideas no son en sí mismas ni altas, ni grandes, ni pequeñas; que, a menudo, el descubrimiento de una idea que decimos pequeña no exige menos espíritu que el descubrimiento de una grande; que hace falta, a veces, el mismo espíritu para captar finamente el ridículo de un hombre, que para percibir el vicio de un gobierno; y que si damos preferentemente el nombre de grandes a los hallazgos del segundo

género, es porque sólo designamos con los epítetos de *altas*, *grandes* y *pequeñas* a aquellas ideas que son más o menos generalmente interesantes.

(9) Los hotentones no quieren ni razonar ni pensar: *Pensar*, dice, *es el azote de la vida*. ¡Cuántos hotentotes hay entre nosotros!

Estos pueblos están enteramente entregados a la pereza: para evitar toda clase de cuidados, de ocupaciones, se privan de todo lo que pueden prescindir. Los caribes tienen el mismo horror por pensar y por trabajar; se dejarían morir de hambre antes que hacer el cazabe o poner la olla a hervir. Sus mujeres lo hacen todo: ellos sólo trabajan, día sí, día no, dos horas la tierra, pasan el resto del tiempo soñando tendidos en sus hamacas. ¿Quiere alguien comprarles su lecho? Se lo venden por la mañana a buen precio; no se preocupan en pensar que van a necesitarlo por la noche.

(10) Comparando la marcha lenta del espíritu humano con el estado de perfección en que hoy se encuentran las artes y las ciencias podríamos tal vez hacer un cálculo de la antigüedad del mundo. Podríamos, desde este punto de vista, establecer un nuevo sistema de cronología por lo menos tan ingenioso como los que se han dado hasta el presente. Pero la ejecución de este plan exigiría mucha agudeza y sagacidad de espíritu por parte del que se aplicara a esta tarea.

(11) El tedio no es, por lo general, muy inventivo: no tiene un resorte bastante poderoso para hacernos adquirir grandes talentos. El tedio no produce ni un Licurgo, ni un Pelópidas, ni un Homero, ni un Arquímedes, ni un Milton; aunque podemos asegurar que no es por culpa de los que se aburren por lo que andamos escasos de grandes hombres. No obstante, este resorte puede obrar a menudo grandes efectos. Basta a veces con armar a los príncipes, entrenarlos en los combates y, cuando el éxito favorece sus primeros intentos, puede convertirlos en conquistadores. La guerra puede devenir una ocupación que con el hábito se convierte en necesaria. Carlos XII, el único de los héroes que fue siempre insensible a los placeres del amor y de la mesa, estuvo en parte determinado por este motivo. Pero si el tedio puede crear héroes de esta especie, no podrá en cambio crear nunca a un César o a un Cromwell: era necesaria una gran pasión para forzarles a hacer los esfuerzos de espíritu y de talento necesarios para franquear la distancia que los separaba del trono.

(12) La credulidad de los hombres es, en parte, efecto de su pereza. Creemos por hábito en una cosa absurda; sospechamos de su falsedad; pero, para cerciorarnos plenamente de ello, sería necesario someternos a la fatiga de la reflexión; queremos ahorrárnosla y preferimos creer a reflexionar. En esta disposición de ánimo, las pruebas convincentes de la falsedad de una opinión nos parecen siempre insuficientes. En cambio, no existen razonamientos o cuentos ridículos a los que no demos fe. Voy a citar un ejemplo sacado de un relato sobre el Tonquín del romano Marini. «Se quiso, cuenta este autor, dar una religión a los tonquineses; se eligió la del filósofo Rama, llamado Thic-ca en el Tonquín. He aquí el origen ridículo que le dan y en el que creen.

«Un día, la madre del dios Thic-ca vio en sueños un elefante blanco que se engendraba misteriosamente en su boca y le salía por el costado izquierdo. Terminado el sueño, éste se hace realidad; pare a Thic-ca. En cuanto ve la luz del día hace morir a su madre; da siete pasos mientras señala con un dedo el cielo y con otro la tierra; se jacta de ser el único santo tanto en el cielo como en la tierra. A los diecisiete años se casa con tres mujeres; a los diecinueve las abandona, lo mismo que a su hijo, y se retira a una montaña en donde dos demonios llamados *A-la-la* y *Ca-la-la*, le hacen de maestros. Se presenta a continuación al pueblo, que le recibe, no como a un doctor, sino en calidad de pagoda o de ídolo. Tiene ochenta mil discípulos, de entre los cuales escoge a quinientos, número que luego reduce a cien y más tarde a diez, los cuales son llamados los diez grandes. Esto es lo que les ha contado a los tonquineses y lo que ellos creen, a pesar de que una tradición secreta les advierte de que estos diez grandes eran los amigos y los confidentes del dios, los únicos a los que éste no engañó nunca, el cual, después de haber predicado su doctrina durante cuarenta y nueve años, sintiendo su fin próximo, reunió a todos los discípulos y les dijo: "Hasta hoy os he engañado; sólo

os he contado fábulas. La sola verdad que yo pueda enseñaros es la de que todo ha salido de la nada, y que todo debe volver a ella. Sin embargo, os aconsejo guardarme el secreto y someteros exteriormente a mi religión: es el único medio de mantener a los pueblos bajo vuestra dependencia". Esta confesión de Thic-ca en su lecho de muerte es bastante bien conocida por el Tonquín y, sin embargo, el culto de este impostor subsiste porque a la gente le gusta creer en lo que tiene el hábito de creer. Algunas sutilezas escolásticas, a las que la pereza continúa dando fuerza probatoria, han bastado a los discípulos de Thic-ca para lanzar algunas nubes sobre esta confesión y hacer que los tonquineses continúen con sus creencias. Estos mismos discípulos han escrito cinco mil volúmenes sobre la vida y la doctrina de este Thic-ca. Mantienen que ha hecho milagros; que inmediatamente después tomó sucesivamente ochenta mil formas diferentes, y que su última transmigración la hizo como un elefante blanco; y éste es el origen del respeto que se tiene en la India por este animal. De todos los títulos, el de rey del elefante blanco es el más estimado por los reyes. El rey del Siam lleva el nombre de rey del elefante blanco. Los discípulos de Thic-ca añaden que existen seis mundos; que morimos en este mundo sólo para renacer en otro; que el justo va pasando de uno a otro mundo y que después de este recorrido, el círculo se cierra y vuelve a renacer en este mundo, de donde sale por séptima vez, muy puro y perfecto; y que, llegado entonces al período último de la inmutabilidad, se halla en posesión de la cualidad de pagoda o de ídolo. Admiten la existencia de un paraíso y de un infierno, del cual pueden librarse, como en la mayoría de las falsas religiones, respetando a los bonzos, haciéndoles caridad y construyendo monasterios. Cuentan, a propósito del demonio, que éste tuvo un día una disputa con el ídolo del Tonquín acerca de cuál de los dos sería el dueño de la tierra. El demonio acordó con el ídolo que todo lo que éste metiera debajo de su vestido le pertenecería. El ídolo hizo confeccionar un vestido tan grande que con él cubrió toda la tierra, de forma que el demonio se vio obligado a retirarse al mar, de donde alguna vez vuelve, pero huye en cuanto ve la imagen del ídolo.

No sabemos si estos pueblos tuvieron en algún momento alguna noción confusa de nuestra religión; pero uno de los primeros artículos de la religión de Thic-ca es que hay un ídolo que salva a los hombres, ofreciéndose en reparación por sus pecados y que para mejor compartir las miserias de los hombres había tomado su naturaleza.

Según el relato de Kolbe, entre los hotentotes los hay que tienen la misma doctrina y creen que su Dios se hace visible a su nación tomando la forma del más bello de ellos. Pero la mayoría de los hotentotes califican este dogma de visión y consideran que metamorfosear a Dios en hombre es obligarle a representar un papel indigno de su majestad. Por otra parte, no le rinden ningún culto: dicen que Dios es bueno y no se preocupa por nuestros ruegos.

(13) Si con la palabra *rojo* comprendemos toda la gama de este color, que va del escarlata al color carne, imaginemos dos hombres, de los cuales uno sólo ha visto el escarlata y el otro el color carne; el primero dirá, con razón, que el rojo es un color vivo, mientras que el otro dirá que es un color delicado. Por el mismo motivo, dos hombres pueden, sin entenderse, pronunciar la palabra *querer*, ya que poseemos sólo esta palabra para expresar desde el más débil grado de voluntad hasta esta voluntad eficaz que triunfa contra todos los obstáculos. Pasa lo mismo con la palabra *pasión* y la palabra *espíritu*: su significado cambia según quien la pronuncia. Un hombre que es considerado como mediocre en un círculo social compuesto por gentes de poco espíritu, es seguramente un tonto, lo que no sucede, en cambio, con un hombre que pasa por mediocre entre gentes de primer orden; la elección de su círculo prueba su superioridad sobre los hombres ordinarios. Un retórico mediocre sería el primero en cualquier otra categoría.

(14) Este mismo Catón, en su retiro de Utica, contestó a los que le apremiaban para que consultara al oráculo de Júpiter Hamón: «Dejemos los oráculos a las mujeres, a los cobardes y a los ignorantes. El hombre valiente, independiente de los dioses, sabe vivir y morir por sí mismo: se presenta ante su destino, tanto si le conoce como si lo ignora».

César, raptado por unos piratas, conserva su audacia y los amenaza con la muerte a la que los condena por su abordaje.

(15) La pasión del deber también anima a la madre de Abd Allah * cuando su hijo, abandonado por sus amigos, asediado en un castillo y apremiado para que aceptara una capitulación honrosa que le ofrecían los sirios, le pidió consejo sobre qué partido debía tomar. Recibió esta respuesta: «Hijo mío, cuando tomaste las armas contra la dinastía de los Omeyas ¿creías haber tomado el partido de la justicia y de la virtud?... Sí, le contestó... Entonces, le replicó, ¿qué tienes que deliberar?, ¿no sabes tú que el que se rinde al miedo es un cobarde?, ¿quieres que los Omeyas te desprecien y que se diga de ti que teniendo que escoger entre la vida y tu deber preferiste la vida?»

Esta misma pasión por la gloria, en unos momentos en que el ejército romano, mal vestido y aterido de frío, está a punto de desbandarse, lleva en ayuda de Septimio Severo al filósofo Antíoco **, el cual se desnuda ante el ejército y se tira sobre un montón de nieve, con cuya acción logra volver a su deber a las tropas desmoralizadas.

Un día en que se quería convencer a Trasea de que obedeciera a Nerón, aquél dijo: «¡Cómo!, ¿para prolongar mi vida algunos días debería rebajarme hasta este punto? No. La muerte es una deuda: quiero pagarla como hombre libre y no como esclavo».

En una ocasión en la que, encolerizado, Vespasiano amenazó a Helvidio con la muerte, recibió esta respuesta: «¿Os he dicho acaso que fuera inmortal? Cumplid vuestro oficio de tirano matándome; yo cumpliré el de ciudadano recibiendo la muerte sin temblar.»

(16) Demócrito había nacido rico; pero no por ello creyó que tenía el derecho de despreciar el espíritu y vivir en una honorable estupidez.

(17) Misón, hijo del tirano de Chenes, renunció también al cetro de su padre; y, libre de toda carga, se retiró a lugares escarpados y solitarios donde, sin hablar nunca con nadie, se nutría de reflexiones profundas.

(18) Digo lo mismo de Gustavo. Cuando, a la cabeza de su ejército y de su artillería, aprovechando que el frío invernal había consolidado la superficie de las aguas, este héroe atraviesa mares helados para bajar hasta Seeland ***, tanto él como sus oficiales sabían que les hubieran podido fácilmente ofrecer resistencia a su descenso; pero él sabía mejor que ellos que una prudente temeridad confunde casi siempre la previsión de la gente corriente, que la audacia de las hazañas es a menudo garantía de su éxito, y que hay casos en los que la suprema prudencia es la suprema audacia.

(19) Sin embargo, son aquéllos los únicos que hacen avanzar al espíritu humano. Cuando no se trata de materia de gobierno, en la que las menores equivocaciones pueden influir sobre la felicidad o la desgracia de los pueblos, sino que se trata de las ciencias, incluso los errores de las gentes de genio merecen las alabanzas y el agradecimiento general; puesto que en materia de ciencia es necesario que una infinidad de gente se equivoque para que otros aciertén. Podemos aplicarles este verso de Marcial:

*Si nom errasset, fecerat ille minus *****

(20) Muchas veces, un pequeño bien presente basta para exaltar a una nación,

* La dinastía Omeya gobierna en los siglos VII y VIII. Abd Allah (772-764) fue tío del primer califa abasí abu-l-Abbas. Fue gobernador de Siria y pretendió suceder a su sobrino sin éxito. Antes luchó contra los Omeyas, venciendo a Marwan II en Zab, haciendo matar a ochenta de esta dinastía.

** Antíoco fue un filósofo griego del siglo I a. de c. Pasó por el escepticismo y luego por el eclecticismo de la Academia Nueva. Enseñó en Atenas y Roma. Fue maestro de Lúculo y Cicerón. N. T.

*** La mayor isla danesa, Sjaelland, donde está Copenhague. N. T.

**** Si no se hubiese equivocado, apenas hubiese progresado N. T.

la cual, en su ceguera, trata de enemigo del Estado al genio elevado que en este pequeño bien presente descubre grandes males futuros. Aplicándole el ominoso epíteto de *agorero* creen que la virtud castiga el vicio, cuando lo que pasa casi siempre es que la estupidez se burla de la inteligencia.

(21) Calígula hizo llenar de barro las ropas de Vespasiano por no haberse cuidado de hacer limpiar bien las calles.

(22) Es lo que ha hecho merecedor a Cromwell del siguiente epitafio:

*Aquí yace el destructor de un poder legítimo,
Hasta su último día el cielo le favoreció.
Sus virtudes le hacían merecedor de algo mejor
que de un cetro adquirido con un crimen.
¿Por qué destino, por qué extraña ley,
ha de ser el usurpador el que dé,
a los nacidos para llevar corona,
el ejemplo de las virtudes que debería tener un rey?*

(23) A propósito de esto, algunos filósofos han expuesto la paradoja de que los esclavos, obligados a los más duros trabajos corporales, tal vez gozaban en el reposo del espíritu de una compensación a sus penalidades, y que esta tranquilidad del espíritu convertía a menudo la condición del esclavo en igual en cuanto a felicidad a la de su dueño.

(24) Es la falta de pasiones lo que ocasiona la testarudez que se reprocha a las gentes obtusas. Su poca inteligencia prueba que no han tenido nunca el deseo de instruirse, o que, cuando menos, este deseo ha sido siempre muy débil y muy subordinado a la afición por la pereza. Ahora bien, el que no desea instruirse no tiene nunca motivos suficientes para cambiar de opinión; para ahorrarse la fatiga de la reflexión, ha de cerrar siempre los oídos a las representaciones de la razón; y la testarudez es en este caso efecto necesario de la pereza.

(25) En la ciudad de Bantam, los habitantes ofrecen las primicias de sus frutos al espíritu maligno y nada al gran Dios, el cual, dicen, es bueno y no necesita de estas ofrendas (ver Vincent le Blanc).

Los habitantes de Madagascar creen que el diablo es mucho más malo que Dios. Antes de comer hacen una ofrenda a Dios y otra al demonio. Empiezan por el diablo, echan un trozo al lado derecho y dicen: «Esto es para ti, señor diablo». Echan a continuación un trozo al lado izquierdo y dicen: «Esto es para ti, señor Dios». No le ofrecen ninguna oración. (*Recueil des Lettres édifiantes.*)

(26) Para intentar probar que no son los placeres físicos los que nos llevan a la ambición, tal vez se nos dirá que es comúnmente el deseo vago de felicidad el que nos abre su camino. Pero, contestaré: ¿en qué consiste este deseo vago de felicidad? Es un deseo que no se dirige a ningún objeto determinado: entonces me pregunto si el hombre que, sin amar a ninguna mujer en particular, le gustan todas las mujeres en general, no está animado por el deseo de los placeres físicos. Cuantas veces queramos molestarnos en descomponer el sentimiento impreciso del amor a la felicidad, encontraremos siempre el placer físico en el fondo del crisol. Pasa lo mismo con el ambicioso y con el avaro, quienes no desearían ávidamente el dinero si no pudieran cambiarlo por placeres o por el miedo de librarse de los dolores físicos. No tendrían por qué desear dinero en una ciudad como en Lacedemonia, donde el dinero no estuviera en curso.

(27) «El reposo, dice Tácito, es para los germanos una situación de violencia: suspiran sin cesar por la guerra, donde se hacen un nombre en poco tiempo y prefieren combatir que labrar.»

(28) La experiencia demuestra que, por lo general, los caracteres inclinados a privarse de ciertos placeres y adoptar las máximas y las prácticas austeras de una cierta devoción, son generalmente unos caracteres infelices. Es la única explicación de por qué tantos sectarios han podido aliar con la santidad y la dulzura de los principios de la religión tanta maldad y tanta intolerancia; intolerancia probada por tantas mortandades. Si la juventud, cuando uno no se opone a sus pasiones, es normalmente más humana y más generosa que la vejez, es porque las desgracias y

los achaques no la han endurecido todavía. El hombre de carácter feliz es alegre y bueno; es el único que dice:

Que todo el mundo se alegre aquí con mi alegría.

Pero el hombre desgraciado es malo. César decía hablando de Casio: «Desconfío de las gentes demacradas y delgadas; no así de los Antonios, esas gentes ocupadas únicamente en su placer; sus manos recogen flores y no afilan puñales». Esta observación de César es muy bella y de una aplicación más general de lo que se cree.

(29) La ambición es en ellos, yo diría, más bien una conveniencia de estado que una pasión fuerte a la que irritan los obstáculos y que triunfa sobre todo.

(30) No es que no existan otros motivos que puedan encender en nosotros el fuego de la ambición. En los países pobres, el deseo de subvenir a sus necesidades basta, como he dicho más arriba, para crear ambiciosos. En los países despóticos, el miedo del suplicio que nos puede hacer sufrir el capricho de un déspota puede también formar ambiciosos. Pero en los países civilizados, el deseo vago de felicidad, deseo que se reduce siempre, como ya hemos demostrado, a los placeres de los sentidos, es el que más comúnmente inspira el amor de las grandezas. Ahora bien, entre estos placeres, tengo sin duda el derecho de escoger el de las mujeres como el más vivo y poderoso de todos. Una prueba de que son los placeres de esta especie los que nos impulsan, es que la época en que somos susceptibles de adquirir grandes talentos y en que somos capaces de tomar estas resoluciones desesperadas que son a veces necesarias para escalar a los primeros puestos, es la de la primera juventud, es decir, aquella edad en la que las necesidades físicas se hacen sentir con mayor intensidad. Pero se nos dirá, ¡cuántos ancianos hay que pasan a ocupar con placer los grandes cargos! Sí, los aceptan, incluso los desean; pero este deseo no merece el nombre de pasión, puesto que ya no son capaces de estas empresas atrevidas y de estos prodigiosos esfuerzos del espíritu que caracterizan a la pasión. El viejo puede avanzar por hábito en el camino que se ha abierto en su juventud; pero no se abrirá ninguno nuevo.

(31) Los hombres están acostumbrados, por los principios de la buena educación, a confundir la idea de felicidad con la idea de estima. Pero, bajo el nombre de estima, en realidad sólo desean las ventajas que ésta procura.

(32) Se hace poco por merecer la estima en los países donde esto es estéril; pero allí donde la estima procura grandes beneficios, todos corren como Leónidas a defender con trescientos espartanos el paso de las Termópilas.

(33) Nos hemos cansado de repetir hasta la saciedad una vez tras otra que no hemos de considerar amigos a aquellos que movidos por una amistad interesada sólo nos aman por nuestro dinero. Esta clase de amistad no es ciertamente muy halagadora, pero no deja por ello de ser una amistad real. Los hombres aman, por ejemplo, en un inspector general el poder que tiene de obligar. En la mayoría de los hombres, el amor por la persona se identifica con el amor por el dinero. ¿Por qué deberíamos negar el nombre de amistad a esta clase de sentimiento? Nadie nos ama por nosotros mismos, sino por alguna causa; y ésta exige alguna otra. Un hombre está enamorado de una mujer, ¿diremos que no la ama porque ama en ella únicamente la belleza de sus ojos o el color de su tez? Pero se nos dirá, apenas el hombre rico empobrece, deja de ser amado. Sin duda es así. Pero si la viruela estropea el rostro de una mujer, generalmente romperemos con ella aunque esta ruptura no significa que no la hayamos amado mientras era hermosa. Si el amigo que gozaba de toda nuestra confianza y cuya alma, espíritu y carácter amábamos, se vuelve repentinamente ciego, sordo y mudo, lamentaremos la pérdida de nuestro amigo: respetaremos su momia, pero de hecho ya no lo amaremos, porque no es este hombre el que habíamos amado. ¿Un inspector general ha caído en desgracia? Ya no lo amaremos: es lo mismo que el amigo que se ha vuelto repentinamente ciego, sordo y mudo. Y, sin embargo, no deja de ser verdad que el hombre ávido de dinero había sentido mucho afecto por aquel que se lo podía procurar. Cualquiera que necesite dinero es un amigo nato del cargo de inspector general y del que lo ocupa. Su nombre puede ser inscrito en el inventario de los muebles y utensilios que pertene-

cen al cargo. Es nuestra vanidad la que nos impide aceptar bajo el nombre de amistad a la amistad interesada. En cuestión de amistad he de observar que la más sólida y duradera es generalmente la de las personas virtuosas; pero, a pesar de todo, también los desalmados son capaces de amistad. Si, como es forzoso convenir, la amistad no es más que un sentimiento que une dos hombres, sostener que no es posible la amistad entre los malvados es negar un hecho de los más auténticos. No puede dudarse de que dos conspiradores puedan, por ejemplo, estar ligados por la más viva amistad; Jaffier amara al capitán Jacques-Pierre; que Octavio, que no era ciertamente un hombre virtuoso, amara a Mecenas, el cual indudablemente era un alma débil. La fuerza de la amistad no se mide por la honradez de los dos amigos, sino por la fuerza del interés que los une.

(34) Una vez dadas las circunstancias en las que dos amigos han de encontrarse, y conocidos sus caracteres, no hay duda de que un hombre de espíritu, al predecir el momento en que estos dos hombres dejarán de ser útil el uno al otro, podrá calcular el momento exacto en que se producirá la ruptura, igual como el astrónomo predice un eclipse.

(35) No hay que confundir la amistad con los lazos de la costumbre, el respeto que tenemos por una amistad confesada y, en fin, este feliz pundonor, útil a la sociedad, que nos hace continuar viviendo con aquellos que llamamos nuestros amigos. Querríamos rendirles los mismos servicios que les habíamos rendido cuando sentíamos por ellos los más vivos sentimientos; pero, de hecho, su presencia ya no nos es necesaria y dejamos de amarlos.

(36) La amistad no es, como pretendían algunos, un sentimiento perpetuo de ternura, porque los hombres no hacen nada con continuidad. Entre los amigos más tiernos existen momentos de frialdad: la amistad es, pues, una sucesión continuada de sentimientos, de ternura y de frialdad en la que los de frialdad son muy raros.

(37) Hay que tener valor, y ser uno mismo capaz de amistad, para atreverse a dar una idea clara de la misma. Podemos por lo menos estar seguros de que sublevaremos en contra nuestra a los hipócritas de la amistad. Son como esos cobardes que siempre están contando sus hazañas. Que esos que se dicen capaces del sentimiento de la amistad lean el *Tozaris* de Luciano*; que se pregunten si son capaces de las acciones que la amistad hacía ejecutar a los escitas y a los griegos. Que se interroguen de buena fe y confesarán que en nuestros tiempos no se tiene ni la idea de esta especie de amistad. Asimismo, entre los escitas y los griegos, la amistad era colocada en el rango de las virtudes. Un escita no podía tener más que dos amigos; pero para ayudarlos estaba obligado a intentarlo todo. Bajo el nombre de amistad se incluía también el amor a la estima que los impulsaba. La sola amistad no hubiera tenido tanto valor.

(38) *Brave* significa entonces *hombre honrado*; como vestigio de este antiguo significado se dice aún hoy *un brave homme* para expresar un hombre leal y honrado.

En castellano, esta derivación de significados no está tan clara. N. T.

(39) En nuestro siglo, la amistad no exige casi ninguna cualidad. Una infinidad de personas se dicen ser amigos para ser alguna cosa en este mundo. Algunos se encargan superficialmente de los asuntos de los demás para huir del tedio de no tener nada que hacer; otros hacen favores, pero se los hacen pagar a sus agradecidos con el precio del aburrimiento y de la pérdida de su libertad; y otros, por fin, se creen muy dignos de amistad, porque ellos serán seguros guardianes de un depósito y porque tienen la virtud de la caja fuerte.

(40) Pues dice el proverbio, «hay que presumir de muchos amigos y confiar en pocos».

(41) Todos repiten, con Aristóteles, que no existen amigos; pero cada uno en particular afirma que él es un buen amigo. Para sostener dos proposiciones tan contradictorias, es necesario que en cuestión de amistad haya o no hipócritas o gentes que se desconocen a sí mismas.

* Luciano de Samasata (125-192) fue un fértil escritor. *Tazari*, *La Pantomima*, *Anarcosis*, son obras filosóficas suyas. N. T.

Estos últimos, como ya he dicho, se sublevarán contra algunas proposiciones de este capítulo. Esgrimirán su protesta en contra mía, pero desgraciadamente, la experiencia estará de mi parte.

(42) La menor equivocación que cometa es un pretexto suficiente para retirarle cualquier ayuda: se pretende que los desgraciados sean perfectos.

(43) Existen pocos hombres en este caso, y este poder de bastarse a sí mismo, que se dice es un atributo de la divinidad —por lo que hemos de respetarlo en ella— es considerado un vicio cuando lo encontramos en un hombre. Es así como se critica bajo un nombre lo que se admira bajo otro. ¡Cuántas veces no se le ha reprochado a Fontenelle, tildándolo de falto de sensibilidad, el poder que tenía de bastarse a sí mismo, es decir, de ser uno de los hombres más sabios y felices!

Si los poderosos de Madagascar hacen la guerra a todos sus vecinos que tienen más rebaños que ellos, sí repiten continuamente estas palabras: «Los que son más ricos y felices que nosotros son nuestros enemigos», podemos asegurar que, siguiendo su ejemplo, la mayor parte de los hombres hacen la guerra al sabio. Odian en él esta moderación del carácter que, limitando sus deseos a lo que posee, lo hace independiente de ellos, de cuya conducta esta moderación constituye una crítica. Miran esta independencia como el germen de todos los vicios, porque entienden que en ellos se secaría la fuente de la humanidad al mismo tiempo que la de las necesidades recíprocas.

Sin embargo, estos sabios han de ser muy apreciados por la sociedad. Si su extremada sabiduría los hace algunas veces indiferentes a la amistad de los particulares, les hace también, como lo prueba el ejemplo del abate de Saint-Pierre y de Fontenelle, difundir por la humanidad los sentimientos de amor que las vivas pasiones nos obligan a concentrar en un solo individuo. Al contrario de estos hombres que sólo son buenos porque son ingenuos y cuya bondad disminuye a medida que su espíritu se va ilustrando, el sabio, en cambio, es el único que puede ser constantemente bueno, porque es el único que conoce a los hombres. Su maldad no le irrita; sólo ve en ellos, como Demócrito, a unos locos o a unos niños contra los que sería ridículo enfadarse, y que son más dignos de compasión que de cólera. Los considera con los mismos ojos con los que un mecánico mira funcionar una máquina. Sin insultar a la humanidad, se lamenta de que la naturaleza haga depender la conservación de un ser de la destrucción de otro; de esa naturaleza que ordena al azor, en su busca de alimento, a lanzarse contra la paloma, a la paloma a devorar el insecto, haciendo de cada ser un asesino.

Si las leyes son los únicos jueces imperturbables, el sabio, en este aspecto, es comparable a las leyes. Su indiferencia es siempre justa y siempre imparcial; ha de ser considerada como una de las más grandes virtudes de un hombre que ocupa un alto cargo, porque una excesiva necesidad de amigos inclina siempre a cometer alguna injusticia.

Sólo el sabio puede, además, ser generoso, porque es independiente. Los que están ligados por lazos de utilidad recíproca no pueden ser liberales unos con otros. La amistad sólo hace intercambios; la independencia, donativos.

(44) Si amáramos a nuestro amigo por sí mismo, sólo tendríamos en cuenta su bienestar y no le reprocharíamos el tiempo que lleva sin vernos o escribirnos; parece, diríamos que tiene cosas más agradables en que ocuparse; y nos sentiríamos contentos por su felicidad.

(45) ¡Qué gran peligro no corrió David cuando, para conseguir a Michol, se comprometió a cortar y llevar a Saúl los prepucios de doscientos filisteos!

(46) Las mujeres, entre los gelones*, estaban obligadas por la ley a realizar todos los trabajos pesados, como construir casas, cultivar la tierra, pero en desagravio a sus penalidades, esta misma ley les concedía el agradable privilegio de poder acostarse con cualquier guerrero que les gustara. Las mujeres tenían en mucho aprecio esta ley. (Véase *Bardezanes*, citado por Eusebio en su *Preparación evangélica*.)

* Los gelones eran un pueblo de Escitia establecido entre el Don y el Volga. N. T.

Los floridianos tienen la receta de un brebaje muy fuerte y agradable que sólo dan a beber a los guerreros que se han destacado por hazañas de un gran valor. (*Recueil des Lettres édifiantes.*)

(47) En la escuela Vedanta, los brahmanes de esta secta enseñan que hay dos principios: uno positivo, el *yo*; otro negativo, al que llaman *maya*, es decir, *del yo*, es decir, *error*. La sabiduría consiste en librarse del *maya* persuadiéndose, con una aplicación constante, que se es el *ser único, eterno, infinito*. La llave de la liberación reside en estas palabras: *Yo soy el ser supremo*.

(48) *Secundum id quod amplius nos delectat operemur necesse est*, dice San Agustín. (Es necesario que actuemos según aquello que nos deleita mayormente. N. T.)

(49) En el harem, el gran señor hace guardar a sus mujeres, no por las virtudes meritorias, sino por la impotencia.

(50) Si hay hombres que parecen haber sacrificado su interés al interés público, es porque la idea de la virtud está unida, en una buena forma de gobierno, a la idea de felicidad, y la idea del vicio a la de desprecio, que, llevados por un sentimiento muy vivo, cuyo origen no se tiene siempre presente, realizan por este motivo unas acciones que a menudo son contrarias a su interés.

(51) Si los ladrones son tan fieles a los pactos establecidos entre ellos como la gente honrada, es porque el peligro común los une y les hace necesitarse los unos a los otros. Por este motivo liquidan tan escrupulosamente las deudas de juego, mientras que algunos, descaradamente, se declaran en bancarrota para sus acreedores. Ahora bien, si el interés hace obras a los maleantes como la virtud a la gente honrada, ¿quién duda de que manejando hábilmente el principio del interés, un legislador inteligente conseguiría inclinar a todos los hombres a la virtud?

(52) Si los suplicios en uso en casi todo el Oriente causan horror a la humanidad, es porque el déspota que los ordena se siente por encima de las leyes. Lo que no sucede en las repúblicas donde las leyes son siempre más benignas porque el que las establece se somete a ellas.

(53) Chardin, tomo V.

(54) *Histoire critique de la Philosophie*, por Deslandes.

(55) Véase la *Histoire critique de la Philosophie*.

(56) A pesar de la devoción de los chinos por sus gobernantes, devoción que ha llevado a varios miles de ellos a inmolarse sobre la tumba de sus soberanos, ¡cuántas revoluciones han sido ocasionadas en este imperio por la ambición, alimentada por la esperanza de un poder arbitrario! (Véase *Histoire des Huns*, por Guignes, artículo *China*.)

(57) Es por lo que la nación inglesa considera la libertad de prensa como el más preciado de sus privilegios.

(58) Si en el Parlamento de Inglaterra se ha citado la autoridad de Montesquieu, es porque Inglaterra es un país libre. Si en cuestión de leyes y de administración, el zar Pedro pedía consejo al famoso Leibniz, es porque un gran hombre puede consultar sin avergonzarse a otro gran hombre, lo que significa que los rusos, gracias a las relaciones que mantienen con otras naciones de Europa, pueden ser más ilustrados que los orientales.

(59) En una forma de gobierno muy diferente de la constitución oriental, entre nosotros, Luis XIII se queja en una de sus cartas del mariscal d'Ancre: «Me impide —dice— pasearme por París; sólo me permite el placer de la caza y pasearme por las Tullerías; a los oficiales de mi casa y a todos mis súbditos les está prohibido informarme de asuntos serios y de hablarme en privado». Parece que en todos los países se procura hacer a los príncipes poco dignos del trono al que su nacimiento les llama.

(60) No encontramos a ningún duque de Borgoña en Oriente. Este príncipe leía todos los libelos que se escribían en contra suya y en contra de Luis XIV. Quería estar informado y entendía que sólo el odio y la cólera se atreven algunas veces a decir la verdad a los reyes.

(61) Como los ciudadanos son muy desconocedores del bien público, casi todos los que elaboran los proyectos son, en estos países, o unos bribones que sólo miran a su utilidad particular, o unos espíritus mediocres incapaces de captar de una ojeada la larga cadena que mantiene unidas todas las partes del Estado. En consecuencia,

proponen unos proyectos siempre discordantes con el resto de la legislación de un pueblo. Por esto es raro que se atrevan a exponerlos en una obra a la mirada del público.

El hombre ilustrado constata que en estos gobiernos cualquier cambio es una nueva desgracia, porque no es posible seguir ningún plan, ya que la administración despótica lo corrompe todo. En estos gobiernos hay sólo una cosa útil que se puede hacer: la de ir cambiando insensiblemente la forma de los mismos. Por haberle faltado esta visión, el zar Pedro no ha podido hacer nada por la felicidad de su nación. Debía haber previsto que a un gran hombre sucede raramente otro gran hombre; que, no habiendo cambiado nada la constitución del imperio, los rusos, debido a la forma de su gobierno, pronto volverían a caer en la barbarie de la que él les había empezado a sacar.

(62) No veremos en Turquía a la ley castigar como en Escocia a un soberano por la injusticia cometida contra un súbdito. Al advenimiento de Malcolm al trono de Escocia, un señor le presenta la patente de sus privilegios, rogándole que los confirme, el rey la toma y la rasga. El señor lleva su queja al Parlamento y éste ordena que el rey, en el trono y en presencia de toda la corte, cosa con hilo y aguja la patente de este señor. (Tres Malcolm, I, II y III, llegaron a reyes de Escocia. N. T.)

(63) Supongamos que un visir cometa una falta en su administración; si esta falta perjudica a la comunidad, los pueblos protestan y el orgullo del visir se resiente. Lejos de volver sobre sus pasos y procurar calmar con una mejor conducta las justas quejas, sólo busca los medios de imponer el silencio a los ciudadanos. Estos medios por fuerza los irritan; las protestas aumentan; entonces no le queda al visir más que dos soluciones: o exponer el Estado a una revolución, o llevar el despotismo hasta este extremo que siempre anuncia la ruina de los imperios. Y es esta segunda solución que comúnmente adoptan los visires.

(64) El propio visir, a su vez, entra temblando al diván cuando asiste el sultán.

(65) En el momento en que trescientos espartanos defendían el paso de las Termópilas, unos fugitivos de Arcadia le explicaban a Jerges los juegos olímpicos, a lo que el rey replicó: «¡Contra qué hombres vamos a combatir! ¡Insensibles al interés, sólo son ávidos de gloria!»

(66) En la historia de Luis XI, Duclos * cuenta que los suizos, en número de 3.000, aguantaron el ataque del ejército del Delfín, compuesto de 14.000 franceses y 8.000 ingleses. Este combate fue librado cerca de Bottelen, y los suizos resultaron casi todos muertos.

En la batalla de Morgarten, 1.300 suizos pusieron en fuga al ejército del archiduque Leopoldo, compuesto de 20.000 hombres.

Cerca de Wesen, en el cantón de Glaris, 350 suizos derrotaron a 8.000 austríacos. Todos los años se celebra una conmemoración en el campo de batalla: un orador hace el panegírico y lee la lista de los trescientos cincuenta nombres.

(67) En esta unión reside el verdadero espíritu de las leyes.

(68) No sucede lo mismo en otros imperios de Oriente, donde los gobernantes sólo se preocupan de aumentar los impuestos y de oponerse a las sediciones. Por otra parte, nadie les exige que se ocupen de la felicidad de los pueblos de su provincia: su propio poder es, a este respecto, muy limitado.

(69) Por sus cartas vemos que el Cardenal Mazarino** comprendía todas las ventajas que tenía esta constitución del Estado. Temía que Inglaterra, si se convertía en república, se volvería peligrosa para sus vecinos. En una carta al señor Le Tellier, dice: «Don Luis y yo sabemos bien que Carlos II está fuera de los reinos que le pertenecen; pero, de todos los motivos que pueden impulsar a los reyes, nuestros

* Duclos (1704-1772) fue miembro de la Academia Francesa. Gran historiador, cuenta con obras como *Consideraciones sobre las costumbres de este siglo* (1751), *La regencia y el reinado de Luis XV* y *Memorias secretas*, ambas póstumas. N. T.

** Mazarino (1602-1661) fue el sucesor de Richelieu como primer ministro de Luis XIII y Luis XIV. N. T.

gobernantes, a intentar su restablecimiento, uno de los más fuertes es el de impedir que Inglaterra forme una república poderosa que, a continuación, causaría preocupación en sus vecinos».

(70) En estos países, el espíritu y los talentos sólo son honrados si se dan en grandes príncipes y en grandes ministros.

(71) Yo añadiría la felicidad. Lo que es imposible decir de los individuos puede decirse de los pueblos: que los más virtuosos son siempre los más felices, pero los más virtuosos no son los más ricos o los más negociantes.

(72) De todos los pueblos germánicos, los suetones, dice Tácito, son los únicos que, a ejemplo de los romanos, hacen caso de las riquezas y, como ellos, están sometidos al despotismo.

(73) Hubo, sin duda, un tiempo en el que las gentes de espíritu sólo tenían derecho a hablar a los príncipes para decirles cosas verdaderamente útiles. Por esto, los filósofos de la India sólo salían una vez al año de su retiro; era para presentarse al rey en su palacio. Allí cada uno manifestaba en voz alta sus reflexiones políticas sobre la administración y sugerían los cambios o las modificaciones que deberían aportarse a las leyes. Aquellos cuyas reflexiones eran consideradas por tres veces consecutivas falsas o poco importantes, perdían el derecho a hablar. (*Histoire critique de la Philosophie*, tomo II.)

(74) Se cuentan muchos otros milagros de Mahoma. Se dice que un camello reacio, habiéndolo visto desde lejos, fue a echarse a los pies de este profeta, el cual le acarició con la mano y le ordenó corregirse. Se cuenta que otra vez este mismo profeta sació a treinta mil hombres con el hígado de una oveja. El padre Maracio dice que es verdad y pretende que fue obra del demonio. Respecto a otros prodigios todavía más sorprendentes, tales como partir la luna, hacer danzar a las montañas, hacer hablar a las paletillas de los corderos asados, los musulmanes afirman que si lo hizo es porque unos prodigios tan extraordinarios y que superan toda la capacidad de superchería del género humano, son absolutamente necesarios para convertir a los espíritus fuertes, que son gentes siempre muy difíciles tocante a milagros.

Los persas, según refiere Chardin, creen que Fátima, la mujer de Mahoma, fue en vida arrebatada al cielo. Celebran su ascensión.

(75) El emperador Heraclio, sorprendido por las repetidas derrotas de sus ejércitos, manda reunir un consejo compuesto por más teólogos que hombres de Estado. Se exponen los males del imperio en aquel momento; se buscan las causas y concluyen, según los usos de aquellos tiempos, que los crímenes de la nación habían irritado al Todopoderoso, y que sólo se podría poner fin a tantos males por medio del ayuno, las lágrimas y los rezos.

Tomada esta resolución, el emperador no toma en cuenta los recursos que aún le quedaban después de tantos desastres; recursos que se le habrían presentado en seguida a su espíritu si hubiera sabido que el valor es sólo el efecto de las pasiones; que, después de la destrucción de la república, al no estar ya los romanos animados por el amor a la patria, poner a unos hombres sin pasiones a luchar con unos fanáticos era lo mismo que oponer unas tímidas ovejas a unos lobos furiosos.

(76) Alegaban a favor de su sentimiento la antigua disciplina de la Iglesia de Oriente y el tercer canon de la carta de San Basilio el Grande a Anfíloco. Esta carta decía que *todo soldado que mataba a un enemigo en combate, no podía durante tres años acercarse a la comunión*; de lo que se deduce que, si es beneficioso ser gobernados por un hombre ilustrado y virtuoso, nada resultaría a veces más peligroso que serlo por un santo.

(77) Estos africanos eran muy temidos. Adí, capitán de una gran reputación, había recibido la orden de atacar, con seiscientos hombres, a ciento veinte de estos fanáticos que se habían agrupado bajo las órdenes de un tal Ben-Nervan. El capitán Adí calculó que, deseosos de morir, cada uno de estos sectarios podría luchar con ventaja contra veinte árabes y que, puesto que esta vez la desigualdad en el valor no se hallaba compensada por la desigualdad en el número, no podía atreverse a un combate en el que la lucha de estos fanáticos había de resultar desigual por su extraordinario valor.

(78) Pequeños medios producen siempre pequeñas pasiones y pequeños efec-

tos; son necesarios grandes motivos para que nos exciten a grandes empresas atrevidas. La debilidad, más aún que la estupidez, eterniza los abusos en la mayoría de los gobiernos. No somos tan imbéciles como podríamos parecerlo a la posteridad. ¿No hay, por ejemplo, nadie que se aperciba de la absurdidad de la ley que prohíbe a los ciudadanos disponer de sus bienes antes de los veinticinco años y que, en cambio le permite a los cieciséis comprometer su libertad en un convento? Todos conocen el remedio a este mal, pero al mismo tiempo saben lo difícil que sería aplicarlo. ¡La de obstáculos que el interés de algún sector social pondría, a este respecto, al bien público! ¡Cuántos esfuerzos de valor y de espíritu, largos y penosos, qué constancia no supondría la ejecución de un tal proyecto! Para tentarlo a que lo hiciera, tal vez sería necesario que el hombre situado en el cargo adecuado fuera excitado por la esperanza de una gran gloria; y que pudiera enorgullecerse de ver cómo el reconocimiento público le levantaba en todas partes estatuas. No hemos de olvidar que en moral, lo mismo que en física y en mecánica, los efectos son siempre proporcionados a las causas.

(79) La disciplina, podríamos decir, no es más que el arte de inspirar a los soldados más miedo de sus oficiales que de los enemigos. Este miedo obra a menudo el efecto del valor; pero no puede resistir ante la feroz y obstinada valentía de un pueblo animado por el fanatismo o por un intenso amor a la patria.

(80) Se rajan el vientre en presencia del que los ha ofendido; y éste, so pena de infamia, se ve, asimismo, obligado a abrírselo.

(81) Es decir, aquellos en cuya organización no apreciamos ningún defecto, que son la mayoría.

(82) A propósito de este tema, quiero hacer notar que si el título de hombre de espíritu, tal como lo he demostrado en el segundo Discurso, no depende del número, ni de la sutileza, sino de la feliz elección de las ideas que presentamos ante el público; y si el azar, como prueba la experiencia, nos determina a unos estudios más o menos interesantes y elige para nosotros casi siempre los temas que trataremos, aquellos que consideran el espíritu como un don de la naturaleza están, en aquella misma suposición, obligados a convenir que el espíritu es más bien efecto del azar que de la excelencia de la organización; y que no se le puede considerar como un puro don de la naturaleza, a menos que con la palabra *naturaleza* entendamos el encadenamiento eterno y universal que une todos los sucesos del mundo y en el que la misma idea del azar se halla comprendida.

(83) Si recorremos la lista de los grandes veremos que los Molière, Quinault, Corneille, Condé, Pascal, Fontenelle, Malebranche, etc., para perfeccionar su espíritu han necesitado la ayuda de la capital; que los talentos aldeanos están siempre condenados a la mediocridad y que las musas, que con tanto afán buscan los bosques, las fuentes y los prados, no serían más que unas pueblerinas si de cuando en cuando no fueran a respirar el aire de las grandes ciudades.

(84) Aun confesando que los romanos actuales no se parecen a los antiguos, algunos pretenden que tienen de común el ser los dueños del mundo: «Si la antigua Roma, dicen, lo conquistó con sus virtudes y su valor, la Roma moderna lo ha reconquistado por medio de sus ardidés y sus artificios políticos, y el Papa Gregorio VII es el César de esta segunda Roma».

(85) La nación más valiente es, por esta razón, la nación en la que el valor es mejor recompensado y la cobardía más castigada.

(86) Véase la *Histoire critique de la Philosophie*.

(87) El mariscal de Sajonia, hablando de los prusianos, dice en sus *Réveries*, que la costumbre que tienen de cargar sus armas mientras van andando es buena. «Con esta ocupación, dice, el soldado se distrae y ve menos el peligro».

Hablando de un pueblo llamado *los Arios*, que se pintaban el cuerpo de manera pavorosa, ¿por qué, dice Tácito, en un combate los ojos son los primeros miembros vencidos? Porque un objeto nuevo destaca en la memoria del soldado de manera distinta la imagen de la muerte que sólo entreveía confusamente.

(88) Si los jóvenes muestran en general más valor en el lecho de muerte y más debilidad sobre el cadalso que los viejos es porque, en el primer caso, los jóvenes tienen más esperanza, y en el segundo tienen más que perder.

(89) Tácito dice que si los septentrionales soportan mejor el hambre y el frío que los meridionales, estos últimos soportan mejor que ellos la sed y el calor.

El mismo Tácito, en las *Costumbres de los Germanos*, dice que no soportan las fatigas de la guerra.

(90) Olaus Vornius, en sus *Antigüedades danesas*, confiesa que ha sacado la mayoría de sus conocimientos de las piedras de Dinamarca, es decir, de las inscripciones que estaban en ellas grabadas en caracteres rúnicos o góticos. Estas piedras formaban una serie de narraciones y de cronologías que constituían casi toda la biblioteca del norte.

Para conservar el recuerdo de algún acontecimiento, utilizaban piedras sin labrar de un extraordinario grosor: algunas eran tiradas desordenadamente; las otras, con cierta simetría. Vemos muchas de estas piedras en la llanura de Salisbury, en Inglaterra; servían de sepultura a los príncipes y a los héroes británicos, como lo prueba la gran cantidad de huesos y de armas que se han sacado.

(91) Si los galos, dice César, en otros tiempos más belicosos que los germanos, les ceden más tarde la gloria de las armas, es porque después de haber sido instruidos por los romanos en el comercio se han enriquecido y civilizado.

Lo que ha sucedido con los galos, dice Tácito, ha pasado luego con los britanos: estos dos pueblos han perdido su valor junto con su libertad.

(92) Los galos, dice Tácito, amaban a las mujeres y tenían por ellas la mayor veneración: las creían algo divino, las admitían en sus consejos y deliberaban con ellas acerca de cuestiones de Estado. Los germanos hacían lo mismo con las suyas; las decisiones de las mujeres eran tenidas por oráculos. Bajo Vespasiano, una *Velleda*, y antes que ella una *Aurinia* y muchas otras, se habían atraído la misma veneración. «Finalmente, dice Tácito, los germanos deben a la sociedad de las mujeres su valor en los combates y su sabiduría en los consejos.»

(93) Según el relato del caballero Beaujeau, los septentrionales han sido siempre muy sensibles a los placeres del amor. Ogerius, en *In Itinere Danicq*, dice lo mismo.

(94) Véase en el capítulo XXV el gran parecido de estas dos religiones.

(95) En estos países, la magnanimidad no triunfa nunca sobre la venganza. No veremos nunca en Turquía lo que hace algunos años se vio en Inglaterra. El príncipe Eduardo, perseguido por las tropas del rey, encuentra refugio en la casa de un noble. Este es acusado de haber dado asilo al pretendiente. Citado ante los jueces, aquél comparece y les dice: «Permitid que antes de sufrir vuestro interrogatorio os pregunte ¿cuál de vosotros, si el pretendiente se hubiera refugiado en su casa, habría sido lo bastante vil y cobarde para entregarlo?». Ante esta pregunta, el tribunal calla, se levanta y deja libre al acusado.

En Turquía no se ve al dueño de tierras ocuparse del bienestar de sus vasallos; un turco no establece en su hacienda ninguna fábrica; no soportará con velada satisfacción la insolencia de sus inferiores, insolencia que una fortuna súbita inspira casi siempre a aquellos que lo acusaban de ser demasiado bueno: «Si yo quisiera más respeto de mis vasallos, yo sé, lo mismo que vosotros, que la miseria tiene la voz humilde y tímida; pero yo quiero su felicidad y doy gracias al cielo porque su insolencia me proporciona ahora la seguridad de que son más ricos y más felices».

(96) Los visires, con trucos parecidos, han encontrado la manera de dar lecciones útiles a los soberanos. «Un rey de Persia, encolerizado, depuso a su gran-visir y puso a otro en su lugar; no obstante, como por otra parte estaba contento de los servicios del depuesto, le dijo que escogiera en sus estados un lugar que le gustara para pasar en él el resto de su vida y gozar con su familia de los beneficios que había recibido de él hasta entonces. El visir le constestó: «Yo no necesito ninguno de los bienes con los que vuestra majestad me ha colmado, os suplico de retirarlos; y si todavía queréis hacerme objeto de vuestras bondades, os pido con ahínco que me concedáis alguna aldea desierta para que yo pueda repoblarla y restablecerla con mis gentes por medio de mi trabajo, mis cuidados y mi ingenio». El rey ordenó buscar algunas aldeas en estas condiciones, pero después de buscar mucho, aquellos que habían recibido encargo volvieron a decirle que no habían encontrado ninguna. El rey se lo dijo al visir depuesto, el cual

contestó: «Ya sabía yo que no había ni un solo lugar arruinado en los países cuyo cuidado me había sido encomendado. Si os lo pedí fue para que vuestra majestad supiera en qué estado se los devolvía y para que los pusiera en manos de otro que pudiera darle tan buena cuenta de su gestión como yo mismo». Gallan (*Bons mots des Orientaux*).

(97) Si en estos países, el historiador no puede, sin exponerse a grandes peligros, nombrar a los traidores que en los siglos precedentes han vendido alguna vez a su patria, si se ve así obligado a sacrificar la verdad a la vanidad de unos descendientes a menudo tan culpables como sus antepasados; ¿cómo podría en este país un ministro hacer el bien público? ¿Cuántos obstáculos no pondrían a sus proyectos unas gentes poderosas, mucho más interesadas en la prolongación de un abuso que en la reputación de sus padres! ¿Cómo se atrevería uno a exigir en estos gobiernos virtudes a un ciudadano? ¿Cómo protestar contra la maldad de los hombres? Los hombres no son malos, es la legislación la que los convierte en tales al castigar a todo aquel que hace el bien y dice la verdad.

(98) El tribunal de la historia, dice Fréret, está compuesto por dos clases de historiadores. Unos están encargados de escribir lo que pasa fuera de palacio, es decir, todo lo que concierne a los asuntos generales; los otros, todo lo que pasa y se dice dentro, es decir, todos los hechos y los dichos del príncipe, de los ministros y de los funcionarios. Cada uno de los miembros de este tribunal escribe sobre una hoja aquello de lo que se ha enterado. La firma y la deposita, sin dejarla ver a sus cofrades, en un buzón colocado en medio de la sala en donde se reúnen. Para dar a conocer el espíritu de este tribunal, Fréret explica que un hombre llamado Tsu-chong hizo asesinar a Tchuang-chong, de quien era general (era para vengarse de la afrenta que este príncipe le había hecho al quitarle a su mujer). El tribunal de la historia hizo redactar una relación de este suceso y la archivó. El general, informado, destituyó al presidente, le condenó a muerte, hizo desaparecer la relación y nombró un nuevo presidente. Apenas éste se hubo instalado en su puesto, mandó hacer una nueva relación de este suceso para reemplazar la pérdida de la primera. El general, informado de este atrevimiento, suprimió el tribunal e hizo dar muerte a todos sus miembros. Inmediatamente, el imperio se inundó de escritos públicos en los que la conducta del general era descrita con los colores más sombríos. Este, temiendo una sedición, restableció el tribunal de la historia.

Los anales de la dinastía Tang cuentan otro hecho acerca del mismo tema. Ta-i-t-song, segundo emperador de la dinastía Tang, pidió un día al presidente de este mismo tribunal que le dejara ver las memorias destinadas a la historia de su reinado. «Señor, le dijo el presidente; pensad que nosotros hacemos una reseña exacta de los vicios y las virtudes de los soberanos; que dejaríamos de ser libres si vos persistierais en vuestra petición... ¡Vaya!, le contestó el emperador, así pues vos que me debéis todo lo que sois, vos que me sois tan adicto, informaríais a la posteridad de mis faltas si las cometiera?... No estaría en mi poder esconderlas, replicó el presidente. Sería con dolor que las anotaría; pero éste es el deber de mi cargo, el cual me obliga a informar a la posteridad incluso de la conversación que tenéis ahora conmigo.»

(99) El aire de libertad que Tácito respiró durante su primera juventud, bajo el régimen de Vespasiano, dio aliento a su alma. «Se convirtió, dice el abate de La Bletterie, en un hombre de genio; si hubiera venido al mundo durante el reinado de Nerón, no habría sido más que un hombre de espíritu.»

(100) Nada hay, por lo general, más ridículo que los retratos que se hacen de los distintos pueblos. Algunos pintan a su nación de acuerdo con el modelo de su sociedad y la hacen, en consecuencia, triste o alegre, grosera o espiritual. Me parece estar oyendo a estos simples a los que, al preguntarles cuál es en cuestión de cocina el gusto francés, contestan que en Francia sólo se guisa con aceite. Otros copian lo que han dicho mil escritores antes que ellos; no se han fijado jamás en los cambios que necesariamente aportan al carácter de una nación, los cambios que han sucedido en su administración y en sus costumbres. Se ha dicho que los franceses son alegres y lo repetirán hasta la eternidad. No se dan cuenta de que, habiendo las desgracias de la época obligado a los príncipes a imponer considera-

bles impuestos sobre los campos, la nación francesa no puede ser alegre, porque la clase campesina, que constituye por sí sola los dos tercios de la nación, se halla necesitada y la miseria no es nunca alegre; que, por lo que hace a las ciudades, la obligación que tenía la policía de pagar los días larderos una parte de las mascaradas de la puerta de San Antonio, no constituye una prueba de la alegría de los artesanos y los burgueses; que el espionaje puede ser útil para la seguridad de París, pero que, llevado un poco demasiado lejos, llena los espíritus de una desconfianza absolutamente contraria a la alegría, por el abuso que han podido cometer algunos de los que han sido encargados del mismo; que la juventud, al no querer frecuentar las tabernas, ha perdido parte de esta alegría que a menudo tiene necesidad de ser animada por el vino; y que, por fin, las reuniones de amigos, al excluir de ellas la alegría vulgar, han excluido a la verdadera. Por esto, la mayoría de los extranjeros encuentran a este respecto una gran diferencia entre el carácter de nuestra nación y el que se le atribuye. Si en alguna parte hay alegría en Francia es, ciertamente, los días de fiesta de los «Porcherons» * o en los bulevares: el pueblo se muestra demasiado prudente para que podamos considerarlo como un pueblo alegre. La alegría es siempre un poco licenciosa. Además, la alegría supone el bienestar, y el signo del bienestar de un pueblo es lo que algunos califican de insolencia, es decir, el conocimiento que un pueblo tiene de los derechos de la humanidad, o sea, de lo que el hombre debe al hombre: conocimiento al que jamás tiene acceso la pobreza tímida y atemorizada. El bienestar defiende sus derechos, la indigencia los cede.

(101) Un poeta es considerado en las islas Marianas como un hombre maravilloso. Este solo título lo hace digno del respeto de su nación.

(102) A decir verdad, sentían horror por la poesía que pudiera ablandar el valor. Arrojaron de Esparta a Arquiloco porque en sus versos había dicho que era más sabio huir que perecer arma en mano. Este exilio no era efecto de su indiferencia por la poesía, sino de su amor a la virtud. El trabajo que se tomó Licurgo en recoger las obras de Homero, la estatua que hizo levantar al Ris en el centro de Esparta y las leyes que dictó a los lacedemonios, prueba que la intención de este gran hombre no era la de hacer su pueblo un pueblo grosero.

(103) Los lacedemonios Cinetón, Dionisodoto, Areo y Quilón, uno de los siete sabios, se habían distinguido por el talento de sus versos. La poesía lacedemonia, dice Plutarco, simple, varonil, enérgica, estaba llena de estos rasgos de fuego propios para llevar a las almas el ardor y el valor.

(104) Los soberanos son propensos a pensar que con una palabra y una ley pueden cambiar de golpe el espíritu de una nación; convertir, por ejemplo, un pueblo cobarde y perezoso en un pueblo activo y valiente. Ignoran que las enfermedades que se desarrollan lentamente en los Estados tardan también en disiparse; y que en el cuerpo político, al igual que en el cuerpo humano, la impaciencia del príncipe, como la del enfermo, se oponen a veces a la curación.

(105) En las mejores épocas de la Iglesia, los libros de Aristóteles han sido elevados por algunos a la categoría de texto divino, y han colocado su retrato a la vista, junto con el de Jesucristo; algunos han proclamado, en sus publicaciones, que sin Aristóteles, la religión carecería de principios esclarecedores. Se le sacrificaron a varios críticos, entre ellos a Ramus **. Al haber hecho este filósofo imprimir un libro con el título de *Censura de Aristóteles*, todos los viejos doctores que, ignorantes por condición y obstinados por ignorancia, se creían por así decir arrojados de sus feudos, maquinaron contra Ramus y lo hicieron exiliar.

* Antiguo caserío al noroeste de París a cuyos merenderos acudía una multitud de gente los días festivos. N. T.

** Pierre de la Ramée («Petrus Ramus»), 1515-1572. El original cita la *Censure d'Aristote*. En realidad se trata de la obra *Animadversiones in dialecticam Aristotelis*, 1543).

(106) He aquí los versos que el monarca escribía al poeta:

*El arte de hacer versos, aunque alguien se indigne,
ha de ser más apreciado que el de reinar:
Tu lira, que arrebatada con sus dulces acordes,
te entrega esclavizado el espíritu de quienes yo sólo poseo el cuerpo;
te convierte en dueño y te sabe introducir
allí donde el más fiero tirano no puede dominar.*

(107) Si no es posible demostrar que, en rigor, la diferencia de organización no influye para nada sobre el espíritu de los hombres a los que llamo comúnmente bien organizados, al menos se puede asegurar que esta influencia es tan ligera que podemos considerarla como estas cantidades tan poco importantes que son despreciadas en los cálculos algebraicos; y que, además, se explica muy bien por las causas morales aquello que ha sido hasta el presente atribuido a lo físico, sin que pudiera explicarse por esta causa.

(108) Los caracteres fuertes, por esta razón a menudo injustos, son, en materia de política, aún más aptos para las grandes cosas que unos grandes espíritus sin carácter. Las empresas atrevidas, dice César, hay que ejecutarlas antes de someterlas a reflexión. No obstante, estos grandes caracteres son más comunes que los grandes espíritus. Una gran pasión, que basta para formar un gran carácter, es sólo un medio para adquirir un gran espíritu. Así, entre tres o cuatrocientos ministros o reyes es posible encontrar ordinariamente un gran carácter, mientras que no es seguro que entre dos o tres mil podamos encontrar un gran espíritu; suponiendo que no haya más genios verdaderamente legislativos que los de Minos, Confucio, Licurgo, etcétera.

(109) La opinión que yo sostengo, verdadero consuelo para la vanidad de la mayoría de los hombres, debería tener una favorable acogida. Según mis principios, no deberían atribuir la mediocridad de su espíritu a la causa, siempre humillante, de una organización menos perfecta, sino a la educación que han recibido y a las circunstancias en las que se han encontrado. Cualquier hombre mediocre tiene el derecho de pensar, conforme a mis principios, que si hubiera sido más favorecido por la fortuna, si hubiera nacido en un determinado siglo y en un determinado país, hubiera podido ser como estos grandes hombres cuyo genio no tiene más remedio que admirar. No obstante, a pesar de lo favorable que esta opinión es para la mediocridad de la mayoría de los hombres, en general no gusta, porque no hay ninguno que se crea mediocre y porque no hay ningún estúpido que no agradezca complacido cada día a la naturaleza por el cuidado especial que ésta ha dispensado a su organización. Por consiguiente, casi todos los hombres consideran paradojas aquellos principios que chocan abiertamente con sus pretensiones. Cualquier verdad que hiera el orgullo ha de luchar mucho tiempo contra este sentimiento antes de poder triunfar sobre él. Sólo somos justos cuando tenemos interés en serlo. Si el burgués exagera menos las ventajas de la cuna que el gran señor, si aprecia más su valor, no es porque sea más sensato: sus inferiores, demasiado a menudo tienen que lamentar la estúpida altivez de la que él acusa a los grandes señores. La exactitud de su juicio no es, pues, más que efecto de su vanidad; se debe sólo a que en este caso particular tiene interés de ser razonable. Todavía añadiría, a lo que he dicho más arriba, que los principios que he establecido, suponiéndolos verdaderos, encontrarán aún más oposición en todos aquellos que no los pueden aceptar sin abandonar antiguos prejuicios. Llegados a una cierta edad, la pereza nos indispone con toda idea nueva que nos exija la fatiga de la reflexión. Una idea nueva sólo encuentra partidarios entre aquellas gentes de espíritu que, demasiado jóvenes aún para haber detenido sus ideas, para haber sufrido el aguijón de la envidia, captan ávidamente la verdad allí donde la perciben. Sólo ellos, como ya he dicho, dan testimonio de la verdad, la presentan, la hacen penetrar y la establecen en el mundo; sólo de ellos puede el filósofo esperar algún elogio. La mayoría de los otros hombres son jueces corrompidos por la pereza o por la envidia.



DISCURSO CUARTO

De los diferentes nombres dados al espíritu

CAPÍTULO PRIMERO

Del genio

| Muchos autores han escrito sobre el genio. La mayor parte lo han considerado como un fuego, una inspiración, un entusiasmo divino, tomando estas metáforas como definiciones. 99

Por vagos que sean estos tipos de definiciones, la misma razón | que nos hace decir que el fuego es caliente e incluir entre sus propiedades el efecto que produce sobre nosotros, debe ser la que nos ha hecho dar el nombre de *fuego* a todas las ideas y sentimientos aptos para agitar nuestras pasiones y a encenderlas vivamente en nosotros mismos. 100

Pocos hombres han comprendido que estas metáforas, aplicables a ciertas especies de genios, tales como el de la poesía o de la elocuencia, no podían aplicarse a genios filosóficos ¹ tales como Locke y Newton.

Para tener una definición exacta de la palabra *genio* y, en general, de todos los diferentes nombres dados al espíritu, es necesario elevarse a ideas más generales y, para ello, prestar una extremada atención a los juicios del público.

El público sitúa en el mismo rango de los genios a los Descartes, los Newton, | los Locke, los Montesquieu, los Cor- 101

¹ En el original, «génies de réflexion». Si tenemos en cuenta que por «filosofía» no se entiende en el siglo XVIII un género literario definido por su objeto, sino el pensamiento, la reflexión que no reconoce otra autoridad que la razón y la experiencia, la traducción por «genios filosóficos» parece acertada y más precisa que «genios del pensamiento».

neille, los Molière, etc. El nombre de *genios* que da a hombres tan diferentes supone, pues, una cualidad común que caracteriza en ellos al genio.

Para reconocer esta cualidad, remontémonos a la etimología de la palabra *genio*, puesto que generalmente es en estas etimologías donde el público manifiesta con la mayor claridad las ideas que confiere a las palabras.

La de *genio* deriva de *gignere*, *gigno*, *doy a luz*, *produzco*; siempre supone *invención*: y ésta es la única cualidad que comparten todos los diferentes tipos de genio.

Las invenciones o los descubrimientos son de dos tipos. Algunas se deben al azar, como la brújula, la pólvora de cañón y, generalmente, casi todos los descubrimientos | que
102 hemos hecho en el campo de las artes.

Hay otros que debemos al genio. Y por el nombre de descubrimiento se debe entender entonces una nueva combinación, una nueva relación percibida entre ciertos objetos o ciertas ideas. Se obtiene el título de hombre de genio si las ideas resultantes de esta relación forman un gran conjunto, son fecundas en verdades e interesantes para la humanidad (1). Sin embargo, casi siempre es el azar quien elige por
103 nosotros los temas | de nuestras meditaciones. Así pues, juega un papel mucho más importante de lo que nos imaginamos en el éxito de los grandes hombres, ya que les suministra los temas más o menos interesantes que ellos tratan y es este mismo azar quien les hace nacer en un momento en el que estos grandes hombres pueden hacer época.

Para aclarar esta palabra *época*, es necesario observar que todo inventor en un arte o una ciencia a la que, por decirlo de alguna manera, saque de los pañales, se ve siempre superado por el hombre de espíritu que lo sigue en la misma carrera, y este segundo por un tercero y así en adelante, hasta que este arte haya hecho ciertos progresos. ¿Se llega a un punto donde este mismo arte puede recibir el último grado de perfección o, por lo menos, el grado necesario para constatar su perfección en un pueblo? Entonces, aquel que
104 se la da obtiene el título de genio | sin que por ello haya avanzado en algunos casos en una proporción mayor que lo hicieron aquellos que lo precedieron. Así pues, no basta tener genio para recibir este título.

Desde las tragedias de la Pasión a los poetas Hardy y

Rotrou, y hasta la *Marianne* de Tristan², el teatro francés adquiere sucesivamente una infinidad de grados de perfección. Corneille nace en un momento en que la perfección que él añade a dicho arte debe hacer época; Corneille es un genio (2).

| Con esta observación no pretendo en ningún momento 105
disminuir la gloria de este gran poeta, sino solamente demostrar que la ley de continuidad se observa siempre con precisión y que no hay saltos en la naturaleza (3). | También se 106
puede aplicar a las ciencias la observación hecha sobre el arte dramático.

Kepler encuentra la ley según la cual los cuerpos deben pesar los unos sobre los otros; Newton, por la aplicación feliz de la misma al sistema celeste, gracias a un cálculo muy ingenioso, asegura la existencia de dicha ley: Newton hace época y es situado en el rango de los genios.

Aristóteles, Gassendi, Montaigne, entrevén confusamente que es a nuestras sensaciones a las que debemos todas nuestras ideas; Locke aclara y profundiza este principio, constatando la verdad mediante una infinidad de aplicaciones, y Locke es un genio.

Es imposible que un gran hombre no sea siempre anunciado por otro gran hombre (4). Las obras | del genio son 107
parecidas a algunos de esos soberbios monumentos de la antigüedad que, realizadas por diversas generaciones de reyes, llevan el nombre de aquel que las termina.

Pero si el azar, es decir, la concatenación de los efectos cuyas causas ignoramos, juega un papel tan importante en la gloria de los hombres ilustres en el mundo de las artes y de la ciencia, si determina | el instante en el que debemos nacer 108
para hacer época y recibir el nombre de genio, ¡qué influencia no tendrá este mismo azar sobre la reputación de los hombres de Estado!

César y Mahoma han llenado la tierra de su renombre. Este último, en la mitad del universo, se ve respetado como el amigo de Dios; en la otra, se ve honrado como un gran

² Alexandre Hardy (1570-1632), dramaturgo francés, autor de *Marianne*, *El sacrificio de Dido*, etc. Contribuyó a fijar la forma de la tragedia clásica.

Jean de Rotrou (1609-1650), dramaturgo protegido por Richelieu. Autor de *Bélisaire*, *Saint Genest*, *Venceslas*.

François Tristan l'Hermite (1601-1655): autor de poemas *La lira del señor Tristán*, *Versos heroicos*, una obra autobiográfica novelada, *Los pleitos históricos*, y obras de teatro: *Marianne* (1636), *La muerte de Crispo*, *La muerte del Gran Osmán* y *El parásito*.

genio. Sin embargo, este Mahoma, simple comisionista de Arabia, sin letras, sin educación y en parte víctima él mismo del fanatismo que inspiraba, se había visto obligado, para componer la mediocre y ridícula obra llamada Corán, a recurrir a algunos monjes griegos. ¿Cómo no reconocer en un hombre así la obra del azar, que lo sitúa en el tiempo y las circunstancias en que se debía realizar la revolución, a la cual este hombre osado no hizo más que prestar su nombre?

¿Quién duda que este mismo azar, tan favorable a Mahoma, no haya contribuido también a la gloria de César? No es que yo pretenda recortar nada a las alabanzas debidas a este héroe; pero, de todos modos, Sila también había sojuzgado a los romanos. Los hechos de guerra no son nunca suficientemente contextualizados en la historia como para juzgar si César era realmente superior a Sertorius o a algún otro capitán parecido. Si es el único romano que ha sido comparado al vencedor de Darío, es porque ambos esclavizaron a un gran número de naciones. Si la gloria de César ha empañado la de casi todos los grandes capitanes de la república, es porque, con sus victorias, puso los cimientos del trono que Augusto consolidó (5); porque su dictadura fue la época de la servidumbre de los romanos y porque hizo una revolución en el universo cuyo estallido debió contribuir necesariamente a la celebridad que había merecido por sus grandes talentos.

Sea cual sea el papel que yo haga representar al azar, sea cual sea la parte que le corresponda en la reputación de los grandes hombres, el azar no hace más que favorecer a aquellos a los que anima el vivo deseo de la gloria.

Como ya he dicho, este deseo hace soportar sin pena la fatiga del estudio y la meditación. Dota al hombre de esta constancia de la atención necesaria para ilustrarse en el arte o la ciencia que sea. Es a este deseo al que se debe esta osadía del genio que cita ante el tribunal de la razón las opiniones, los prejuicios y los errores consagrados por el tiempo.

Es sólo este deseo el que, en las ciencias o las artes, nos eleva a verdades nuevas, o nos procura diversiones nuevas. En fin, este deseo es el alma del hombre de genio, la fuente de sus ridículos y de sus éxitos (6); éxito que ordinariamente se debe sólo a la terquedad con la que se concentra en un solo arte. Una ciencia basta para llenar toda la capacidad de un alma; además, ni hay ni puede haber un genio universal.

La longitud de las meditaciones necesarias para llegar a

ser superior | en un arte, comparada con el corto espacio de la vida, demuestra la imposibilidad de sobresalir en varios. 115

| Además, sólo hay una edad, la edad de las pasiones, en la que se puedan devorar las primeras dificultades que impiden el acceso a cada ciencia. Una vez superada esta edad se puede aprender a manejar con mayor destreza el útil del que se ha servido siempre, a desarrollar mejor las ideas, a presentarlas a la luz del día; pero ya no se es capaz de realizar los esfuerzos necesarios para descifrar un terreno nuevo. 116

El genio, sea del género que sea, es siempre el producto de una infinidad de combinaciones que sólo se llevan a cabo en la primera juventud.

Por lo demás, por *genio* no entiendo simplemente el genio de los descubrimientos en las ciencias, o invenciones en el contenido y en el plan³ de una obra literaria; hay, además, un genio de la expresión. Los principios del arte escrito siguen siendo oscuros e imperfectos; en este género hay tan pocas cosas establecidas que no se obtiene el título de gran escritor sin ser realmente inventor. 117

La Fontaine y Boileau han aportado poca invención al contenido de los temas que han tratado; sin embargo, tanto el uno como el otro han sido puestos, y con razón, entre las filas de los genios; el primero, por la ingenuidad, el sentimiento y el atractivo introducido en sus narraciones; el segundo, por la corrección, la fuerza y el estilo poético empleado en sus obras. Sean cuales sean los reproches que se hagan a Boileau, es obligado aceptar que al perfeccionar infinitamente el arte de la versificación ha merecido realmente el título de inventor.

Según los diversos géneros a los cuales uno se aplique, serán más o menos deseables uno u otro tipo de estas diferentes especies de genio. | En la poesía, por ejemplo, el genio de la expresión es, si se me permite decirlo, el genio imprescindible. El poeta épico más rico en la invención de fondos no es leído en absoluto si está privado del genio de la expresión; por el contrario, un poema bien versificado y lleno de belleza de detalles y de poesía, aunque carezca de invención, será siempre favorablemente acogido por el público. 118

³ En el original, «dans le fond et le plan d'un ouvrage». Expresiones usuales de nuestro lenguaje, como «fondo y forma», o «forma y contenido», traducen bien el sentido. Pero como Helvétius distingue luego la *expresión*, hemos preferido mantener la ambigüedad de *plan*, que igual significa proyecto, argumento o forma (estructural).

No es éste el caso de las obras filosóficas. En este tipo de obras, el mérito principal es el del fondo. Para instruir a los hombres es necesario o bien presentarles una nueva verdad, o bien mostrarles la relación que une verdades que les parecían aisladas. En el género educativo la belleza, la elegancia de la dicción y el acuerdo entre los detalles no son más que un mérito secundario. Además, | entre los modernos se han visto filósofos sin fuerza, sin gracia, incluso sin nitidez en la expresión, que obtenían una gran reputación. La oscuridad de sus escritos los pueden condenar al olvido durante cierto tiempo; pero acabarán saliendo de él. Tarde o temprano surge un espíritu penetrante y luminoso que, tomando las verdades contenidas en sus obras, las libera de la oscuridad que las recubre y las sabe exponer con claridad. Este espíritu luminoso comparte con los inventores el mérito y la gloria de sus descubrimientos. Es como un labrador que desentierra un tesoro y comparte con el propietario del terreno las riquezas que éste escondía.

Según lo que he dicho respecto a la invención de fondos y del genio de la expresión, resulta fácil explicar cómo un escritor ya célebre | puede componer malas obras. A este efecto, basta que escriba en un género donde el tipo de genio del que está dotado no juegue, por decirlo de alguna manera, más que un papel secundario. Este es el motivo por el cual el poeta célebre puede ser un mal filósofo y el excelente filósofo un poeta mediocre; por el cual, el novelista puede escribir mal la historia y el historiador ser un mal novelista.

La conclusión de este capítulo es que si el genio supone siempre invención, sin embargo, no toda invención supone el genio. Para obtener el título de hombre de genio es necesario que esta invención se refiera a objetos generales e interesantes para la humanidad; además, es necesario nacer en el momento en que, por sus talentos y sus descubrimientos, aquel que cultive las artes y las ciencias pueda hacer época en | el mundo del saber. El hombre de genio es, pues, en parte obra del azar; es el azar el que, siempre en acción, prepara los descubrimientos, acerca insensiblemente las verdades, siempre inútiles al estar demasiado alejadas las unas de las otras, y hace nacer al hombre de genio en el instante preciso en el que las verdades, ya acercadas, le dan unos principios generales y luminosos. El genio se apodera de

ellas, las presenta y alguna parte del imperio de las artes o de las ciencias se ve iluminado. El azar, pues, cumple cerca del genio el oficio de aquellos vientos que, dispersados hacia las cuatro partes del mundo, se cargan de las materias inflamables que componen los meteoros. Estas materias impulsadas vagamente por el aire no producen efecto alguno hasta que, por soplos contrarios, impulsadas | impetuosamente las unas 122 contra las otras, chocan en un punto; entonces, el relámpago se enciende y brilla, y el horizonte se ve iluminado.

CAPÍTULO II

De la imaginación y del sentimiento

La mayor parte de quienes, hasta el momento, han tratado sobre la imaginación o bien han restringido o han extendido demasiado el significado de esta palabra. Para relacionar una idea precisa a esta expresión, remontémonos a la etimología de la palabra *imaginación*: deriva del latín, *imago*, imagen.

Muchos han confundido la memoria con la imaginación. No se han dado cuenta de que no hay nunca palabras exactamente sinónimas; que la memoria consiste | en un recuerdo 123 neto de los objetos que se han presentado ante nosotros y la imaginación en una combinación, un montaje nuevo de imágenes, y una relación de conveniencias percibidas entre dichas imágenes y el sentimiento que se quiere despertar. ¿Se trata del terror? La imaginación da el ser a las esfinges, a las furias. ¿Es la sorpresa o la admiración? Entonces crea el jardín de las Hespérides, la isla encantada de Armida y el palacio de Atlántida⁴.

La imaginación (7) es, pues, la invención en materia de imágenes, lo que el espíritu es en materia de ideas.

⁴ Las Hespérides eran ninfas del poniente. Los antiguos localizaron el jardín de las Hespérides en el extremo del mundo occidental; cuando éste fue mejor conocido, se lo situó al pie del monte Atlas. Armida era una de las heroínas de la *Jerusalén libertada*, de Tasso. Seduce a Rinaldo y lo mantiene en un palacio apartado del ejército de los cruzados. Atlántida, continente legendario, situado por los antiguos al oeste de las columnas de Hércules, en el océano Atlántico. En el texto parece estar invertido, pues habla del palacio de Atlántida y de la isla de Armida.

124 | La memoria, que no es más que el recuerdo exacto de los objetos que se nos han presentado a nosotros, no se diferencia menos de la imaginación que un retrato de Luis XIV (8) pintado por Le Brun se diferencia de la composición sobre la conquista del Franco Condado.

De esta definición de la imaginación se deduce que se emplea únicamente en las descripciones, las pinturas y las decoraciones. En todos los demás casos, la imaginación sólo puede servir de ropaje a las ideas y a los sentimientos que se nos presentan. En otras épocas jugó un | papel más importante en el mundo; explicaba casi sola todos los fenómenos de la naturaleza. Era de la urna sobre la cual se apoyaba una náyade de donde salían los riachuelos que serpenteaban en las cañadas; los bosques y los llanos se cubrían de verdor por los cuidados de las dríadas y las napeas ⁵; las rocas, separadas de las montañas, eran movidas en los llanos por las orcadadas; eran los poderes del aire, bajo los nombres de genios o de demonios quienes desencadenaban los vientos y amontonaban las tormentas sobre los países que querían devastar. Si en Europa ya no se abandona a la imaginación la explicación de los fenómenos de la física; si no se la utiliza más que para verter un poco más de claridad y atractivo a los principios de las ciencias, y si se espera sólo de la experiencia la revelación de los secretos de la naturaleza, no | cabe pensar en que todas las naciones estén igualmente esclarecidas sobre este punto. La imaginación sigue siendo el filósofo de la India; es ella quien, en el Tonkín ⁶, ha fijado el instante de la formación de las perlas (9); y sigue siendo ella | la que poblando los elementos de semidioses, creando a placer demonios, genios, hadas y encantadores para explicar los fenómenos del mundo físico, se ha elevado a menudo, con ala audaz, | hasta su propio origen. Después de haber recorrido durante largo tiempo los desiertos inmensurables del espacio y de la eternidad, se ve finalmente obligada a detenerse en un punto. Una vez señalado este punto, el tiempo comienza. El aire, oscuro, espeso o espirituoso, que según el *Taautus* de los

125

126

127

128

⁵ Náyades: ninfas del elemento líquido. En su calidad de ninfas son de gran longevidad, pero mortales. La genealogía es variable: Homero las llama hijas de Zeus, pero en otros autores se las relaciona con el dios Océano. Con frecuencia pasaban por poseer virtudes curativas.

Dríadas son una categoría de ninfas de los árboles. Nacen con el árbol que protegen y comparten su destino.

Napeas posiblemente son divinidades protectoras de la infancia.

Orcadas u horcadadas: diosas protectoras de los juramentos; hijas del dios Orcos.

⁶ Tonquín o Tonkín es una región del Vietnam, golfo del mar de la China del Sur.

fenicios cubría el vasto abismo, está afectado de amor por sus propios principios; este amor produce una mezcla y esta mezcla recibe el nombre de *deseo*; este deseo concibe el *mud* o la corrupción acuosa; esta corrupción contiene el germen del universo y las semillas de todas las criaturas. Los animales inteligentes, bajo el nombre de *zofasemín*, o contempladores de los cielos, reciben el ser. El sol brilla, las tierras y los mares son calentados por sus rayos; ellos los reflejan y besan los aires; los vientos soplan, las nubes se levantan, | se golpean y de su golpe brotan los relámpagos y los truenos; sus estallidos despiertan a los animales inteligentes que, asustados, se mueven y huyen, los unos a las cuevas de la tierra y los otros a los abismos de los océanos.

129

La misma imaginación que, junto con algunos principios de una falsa filosofía, había descrito en Fenicia de este modo la formación del universo en otros países supo resolver sucesivamente el caos de otras mil maneras diferentes (10).

| En Grecia inspiró a Hesíodo | cuando, lleno de entusiasmo, | afirmó: «En el principio estaba el Caos, el negro Erebo y el Tártaro. Los tiempos todavía no existían cuando la Noche eterna que, sobre alas extendidas y pesadas, recorría las inmensas llanuras del espacio, se cierce de repente sobre el Erebo. Pone allí un huevo; el Erebo lo recibe en su seno, lo fecunda: surge el Amor. Se eleva sobre alas doradas y se une al Caos: esta unión da el ser a los cielos, a la tierra, a los dioses inmortales, a los hombres y a los animales. Ya Venus, concebida en el seno de los mares, se ha elevado sobre la superficie de las aguas; todos los cuerpos animados se detienen para contemplarla; todos los movimientos que el Amor había impreso vagamente en toda la naturaleza se dirigen hacia la belleza. Por vez primera | el orden, el equilibrio y el designo son conocidos en el universo».

130-131

132

133

He aquí, en el primer siglo de Grecia, de qué forma la imaginación construyó el palacio del mundo. Ahora, más sabia en sus concepciones, es a través del conocimiento de la historia presente de la tierra como se eleva al conocimiento de su formación. Instruida por una infinidad de errores, para explicar los fenómenos de la naturaleza no se aparta de la experiencia, no se abandona a sí misma más que en las descripciones y en las pinturas ⁷.

⁷ En realidad con «les descriptions et les tableaux», Helvétius se refiere a lo que hoy llamamos «literatura y artes plásticas».

Es entonces cuando puede crear esos seres y esas relaciones nuevas, que la poesía, por la precisión de sus giros, la magnificencia de la expresión y la propiedad de las palabras hace visible a los ojos de los lectores.

134 ¿Se trata de pinturas atrevidas? La imaginación | sabe que los cuadros más grandes, aunque sean los menos correctos, son los más dispuestos a impresionar; que se prefiere, a la luz dulce y pura de las lámparas encendidas delante de los altares, los chorros mezclados de fuego, ceniza y humo lanzados por el Etna.

 ¿Se trata de un cuadro voluptuoso? Es a Adonis a quien la imaginación conduce con Albani en medio de prados y bosques⁸. Venus aparece dormida sobre rosas, la diosa se despierta, el rubor del pudor cubre sus mejillas, un velo ligero oculta una parte de sus bellezas que el ardiente Adonis devora; toma la diosa, triunfa sobre su resistencia; el velo es arrancado con mano impaciente; Venus está desnuda; el alabastro de su cuerpo está expuesto a las miradas del deseo. Y en este momento, el cuadro queda vagamente terminado, para dejar a los caprichos y a las | fantasías variadas del amor la elección de las caricias y de las actitudes.

135 ¿Se trata de presentar un hecho sencillo bajo una imagen brillante, de enunciar, por ejemplo, la disensión que surge entre los ciudadanos? La imaginación representará la paz saliendo afligida de la ciudad, bajando sobre sus ojos el olivo que le ciñe la frente. Así, en la poesía, la imaginación sabe exponerlo todo bajo imágenes cortas, o bajo unas alegorías que en realidad no son más que metáforas prolongadas.

 En la filosofía, el uso que puede hacerse de ella es infinitamente más limitado; en este caso no sirve, como ya lo he dicho antes, más que para dar mayor claridad y belleza a los principios. Digo mayor claridad porque los hombres, que se entienden bastante bien cuando pronuncian palabras que
136 hagan referencia | a objetos sensibles, tales como *encina*, *océano*, *sol*, dejan de entenderse cuando pronuncian palabras como *belleza*, *justicia*, *virtud*, cuyo significado comprende un gran número de ideas. Les es casi imposible atribuir la misma serie de ideas a la misma palabra y de ahí provienen esas

⁸ Francesco Albani (1578-1660): pintor italiano, discípulo de Calvaert y Caracci. Cuadros suyos son *El rapto de Europa*, *Los cuatro elementos*, *La danza de los amores*, *El juicio de Paris* y *El tocador de Venus*.

Adonis: hermoso joven, amado por Venus.

disputas eternas y vivas que tan a menudo han ensangrentado la tierra.

La imaginación, que intenta revestir de imágenes sensibles las ideas abstractas y los principios de las ciencias, presta una gran claridad y belleza a la filosofía.

No embellece menos las obras del sentimiento. Cuando Ariosto conduce a Orlando a la gruta donde debe dirigirse Angélica, ¿con qué arte no decora dicha gruta? Por doquier hay inscripciones grabadas por el amor, lechos de césped dispuestos para | el placer; el murmullo de los riachuelos, el frescor del aire, los perfumes de las flores, todo se suma para excitar los deseos de Orlando. El poeta sabe que cuanto más placer prometa esa gruta embellecida, emborrachando el alma del héroe, tanto más violenta será su desesperación en cuanto conozca la traición de Angélica, y tanto más suscitará este cuadro, en el alma de los lectores, aquellos tiernos movimientos relacionados con sus propios placeres ⁹.

137

Finalizaré este pasaje sobre la imaginación con una fábula oriental, quizá incorrecta en ciertos aspectos, pero muy ingeniosa y muy apta para demostrar cómo la imaginación puede, algunas veces, prestar encanto al sentimiento. Se trata de un amante afortunado que, bajo el velo de una alegoría, atribuye ingeniosamente a su amante y al | amor que siente por ella las cualidades que se admiran en él:

138

«Un día estaba en el baño. Una tierra perfumada, de una mano amada, pasó a la mía. Le dije: ¿Eres el almizcle? ¿Eres el ámbar? Ella me respondió: No soy más que tierra corriente, pero he tenido alguna relación con la rosa; su virtud bienhechora me ha penetrado; sin ella no seguiría siendo más que tierra corriente (11).»

Creo que he determinado perfectamente lo que se debe entender por *imaginación* y enseñado el uso que de ella se puede hacer en las distintas artes. Ahora paso al sentimiento.

El momento en el que la pasión se despierta en nosotros con la mayor fuerza es a lo que | llamamos *sentimiento*. Por *pasión* no se entiende más que una continuidad de sentimientos de la misma especie. La pasión de un hombre por una

139

⁹ Ludovico Ariosto (1474-1532). Su poema épico *Orlando furioso*, luminoso y sereno, es la obra más representativa del Renacimiento italiano. (Su tema principal es la locura de Orlando quien, enamorado de la hermosa Angélica, la persigue y se ve envuelto en peligrosas aventuras, sin lograr vencer el desdén de la muchacha, que se enamora a su vez de un pobre soldado sarraceno herido, Medoro, cuyas heridas cura.)

mujer no es más que la duración de sus deseos y de sus sentimientos por esa misma mujer.

Una vez dada esta definición, para distinguir los sentimientos de las sensaciones y saber las distintas ideas que se deben atribuir a estas dos palabras que a veces se emplean confundidas conviene señalar que hay pasiones de dos tipos: unas que nos vienen dadas de forma inmediata por la naturaleza, tales como los deseos o las necesidades físicas de beber, comer, etc.; las otras que, no siéndonos dadas de forma inmediata por la naturaleza, suponen el establecimiento de las sociedades y que propiamente no son más que pasiones artificiales como la ambición, el orgullo, la pasión | por el
140 lujo, etc. De acuerdo con estas dos especies de pasiones, yo distinguiría dos especies de sentimientos. Unos tienen relación con las pasiones de la primera especie, es decir, con nuestras necesidades físicas, y reciben el nombre de sensaciones; los otros tienen relación con las pasiones artificiales y se conocen de forma más particular bajo el nombre de sentimientos. En este capítulo hablaremos de esta segunda especie ¹⁰.

Para formarse una idea clara, observaría que no hay hombre sin deseos, ni, por consiguiente, sin sentimientos; pero estos sentimientos pueden ser en ellos débiles o vivos. Cuando sólo se tienen sentimientos débiles se considera que se carece de ellos. Sólo se atribuye sentimiento a los hombres fuertemente afectados. ¿Se tiene miedo? Si este miedo
141 no nos | precipita en peligros mayores que los que se quieren evitar, si nuestro miedo calcula y razona ¹¹, nuestro miedo es débil y nunca se hablará de nosotros como de un hombre miedoso. Lo mismo que he dicho del sentimiento del miedo lo hago extensivo al amor y a la ambición.

El hombre debe estos movimientos fogosos y esos accesos a los que se les da el nombre de sentimiento sólo a pasiones bien determinadas.

Se está animado de estas pasiones cuando sólo un deseo reina en nuestra alma y manda imperiosamente a unos deseos subordinados. Quienquiera que ceda sucesivamente a

¹⁰ Los dos tipos de pasiones son habitualmente distinguidos en el siglo XVIII. (Ver, por ejemplo, el *Discours sur l'origine de l'inégalité* de Rousseau.) En cambio, es más original esta distinción entre *sensaciones* y *sentimientos* relacionados respectivamente con las pasiones naturales y artificiales o sociales.

¹¹ Deberá entenderse en el sentido de que nos permite pensar, no bloquea la razón y, a un tiempo, nos empuja a reflexionar, nos fuerza a calcular y razonar.

deseos diferentes se equivoca si se cree apasionado; toma los gustos por pasiones.

El despotismo, por decirlo de alguna manera, de un deseo al cual se subordinan todos los demás es en nosotros lo que caracteriza la pasión. Por tanto, hay pocos hombres apasionados y capaces de sentimientos vivos. 142

A menudo, incluso la moral de un pueblo y la constitución de un Estado se oponen al desarrollo de las pasiones y de los sentimientos. ¡Cuántos países hay en los que ciertas pasiones no se pueden manifestar, por lo menos mediante acciones! En un gobierno arbitrario, siempre sujeto a mil revoluciones, los grandes siempre son presa del fuego de la ambición, cosa que no ocurre en un Estado monárquico, donde las leyes están en vigor. En un Estado de este tipo, los hombres ambiciosos están encadenados y no se ve en ellos más que a intrigantes, a los que no voy a decorar con el título de ambiciosos. No se trata de que en este país no haya una infinidad de hombres con el germen de la ambición; pero, a menos que haya algunas circunstancias especiales, este germen muere sin desarrollarse. La ambición es, en esos hombres, comparable a esos fuegos subterráneos encendidos en las entrañas de la tierra: queman sin explosión, hasta que las aguas penetran en ellos y, rarificadas por el fuego, elevan, entreabren las montañas, estremeciendo los cimientos del mundo. 143

En aquellos países en los que el germen de ciertas pasiones y de ciertos sentimientos está ahogado, el público no las puede conocer y estudiar más que en las imágenes que dan los escritores célebres, y, principalmente, los poetas.

El sentimiento es el alma de la poesía, sobre todo de la poesía dramática. Antes de indicar los signos en los cuales se reconocen, en este género artístico los grandes pintores y los hombres de sentimiento, vale la pena observar que nunca se pintan bien las pasiones y los sentimientos, si uno mismo no es susceptible de ellos. ¿Se sitúa a un héroe en una situación adecuada para desarrollar en él toda la actividad de las pasiones? Para dar una imagen real, es necesario estar uno mismo afectado por los sentimientos cuyos efectos se describen en el personaje, hallando el modelo en sí mismo. Si un autor es un apasionado, jamás captará ese punto preciso que consigue el sentimiento y que él no alcanzará jamás 144

(12). Siempre se está más allá o más acá de una naturaleza fuerte.

145 | Además, para lograr éxito en este arte, no basta con ser en general susceptible de pasiones; es necesario, además, estar animado de aquella cuya imagen se quiere dar. Una especie de sentimiento en ningún caso nos hace adivinar otra. Siempre se expresa mal aquello que se siente débilmente. Corneille, cuya alma era más elevada que tierna, describe mejor a los grandes políticos que a los amantes.

En este género, la celebridad se otorga, principalmente, a la verdad de las imágenes. Sin embargo, sé que situaciones felices, máximas brillantes y versos elegantes han obtenido en el teatro, algunas veces, los mayores éxitos; pero, sea cual sea el mérito que supongan estos éxitos, este mérito no es, en el género dramático, más que un mérito secundario.

146 El verso con carácter es, en las | tragedias, el verso que mayor impresión causa sobre nosotros. ¿Quién no se siente emocionado en la escena donde Catilina, para responder a los reproches de asesinatos que le hace Lentulus, le dice:

*Cree que esos crímenes
Son de mi política, y no de mi corazón?*

.....
Obligado a doblegarse a la moral de sus cómplices,

«es necesario, añade, que un jefe de conjurados tome sucesivamente todos los caracteres. Si yo no tuviese más que hombres como Lentulus en mi partido»,

*Y si no estuviese lleno más que de hombres virtuosos,
No me sería difícil serlo aún más que ellos.*

¡Qué carácter encierran estos dos versos! ¡Qué mejor ¹² jefe de conjurados que un hombre bastante dueño de sí mismo como para ser a placer virtuoso o vicioso! ¡Qué ambición la del soberbio Catilina que puede, contra la inflexibilidad ordinaria de las pasiones, doblegar a todos los caracteres! | Una ambición así anuncia al destructor de Roma.

Versos semejantes sólo han sido inspirados por las pasiones. Quien no sea susceptible de ellas, debe renunciar a pintarlas. Pero, se podrá preguntar, ¿en qué señal el público, a menudo poco instruido respecto a lo que ocurre más allá o

¹² Hemos intercalado «mejor» para hacer inteligible el texto.

más acá de una naturaleza fuerte, reconocerá a los grandes pintores de los sentimientos? En la forma, contestaré yo, en cómo los expresa. A fuerza de meditaciones y de reminiscencias, un hombre de espíritu puede adivinar aproximadamente aquello que un amante debe hacer o decir en una tal situación; puede sustituir, por decirlo de alguna forma, el sentimiento *sentido* por el sentimiento *pensado*. Pero estaría en el caso de un pintor que, a raíz de una descripción que se le hubiese hecho de la belleza de una mujer y la imagen que de ella se hubiese formado, quisiese hacer su retrato; | posiblemente haría un cuadro hermoso, pero jamás un cuadro con parecido. El espíritu no adivinará jamás el lenguaje del sentimiento.

148

No hay nada más insípido para un anciano que la conversación de dos amantes. El hombre insensible, pero espiritual, está en el caso del anciano: el lenguaje simple del sentimiento le parece monótono y, a pesar suyo, intenta siempre animarlo con algún giro ingenioso, lo que revela en él la falta de sentimiento.

Cuando Peleo desafía la cólera del cielo, cuando los estallidos del trueno anuncian la presencia del dios rival y Tetis, intimidada, para calmar las sospechas de un amante celoso, le dice:

*Ve, buye; mostrarte que tengo miedo
Es ya decirte que te amo* (13):

| se percibe que el peligro en el que se encuentra Peleo es demasiado urgente, que Tetis no está en una situación demasiado tranquila como para que moldee con tanto ingenio su respuesta. Asustada por el dios que se acerca, el cual, con una palabra puede aniquilar a su amante, y presurosa de verlo marchar, no tiene más que el tiempo justo para gritarle que huya y que lo adora ¹³.

149

Toda frase ingeniosamente moldeada prueba al mismo tiempo espíritu y falta de sentimiento. El hombre agitado por una pasión, entregado por entero a lo que siente, no se ocupa en absoluto por la forma cómo lo expresa. Escoge la expresión más simple.

¹³ Peleo es un rey legendario de Yolco, hijo de Eaco y de la ninfa Eudeide. Tras una existencia errante y agitada, se apoderó del reino de Yolco y se unió en Pelión con la nereida Tetis. Con Tetis querían casarse Zeus y Poseidón, y lo hubiesen hecho si no hubiese anunciado Temis que quien se casase con ella tendría un hijo más poderoso que su padre. Le concedieron entonces al mortal Peleo.

150 | Cuando el Amor, llorando sobre las rodillas de Venus, le pide la gracia de Psique y la diosa se ríe de su dolor, el Amor le dice:

No me quejaría si pudiese morir ¹⁴.

Cuando Tito declara a Berenice que al fin el Destino ordena que se separen para no volver a verse jamás (14), Berenice añade:

¡Jamás!...! Qué horrible es esta palabra cuando se ama! ¹⁵.

151 Cuando Palmire dice a Séide que ha intentado en vano, | con sus plegarias, llegar a su raptor, Séide responde:

¿Quién es, pues, ese mortal insensible a tus lágrimas?

Estos versos, y generalmente todos los versos de sentimiento, serán siempre sencillos, tanto en sus giros como en su expresión. Pero el espíritu desprovisto de sentimiento nos aleja siempre de esta simplicidad; incluso me atrevo a decir | que algunas veces convierte el sentimiento en máxima.

152 A este respecto, ¿cómo no ser la víctima del espíritu? Lo propio del espíritu es observar, generalizar sus observaciones y extraer resultados o máximas. Habitado a este proceder, es prácticamente imposible que el hombre de espíritu que quiera pintar la pasión sin haber sentido el amor, no exprese, sin darse cuenta, el sentimiento en máxima. Fontenelle ha hecho decir a uno de sus pastores:

No se debe amar, cuando se tiene el corazón tierno;

idea que le es común con Quinault, que la expresa de forma totalmente diferente cuando hace decir a Atyrs:

*Si yo amase algún día, por desgracia,
Conozco bien a mi corazón,
Sería demasiado sensible.*

153 | Si Quinault no ha puesto en forma de máxima el senti-

¹⁴ Según la fábula de Apuleyo (*Metamorfosis*, s. II), Psique, bellísima doncella amada y raptada por Amor (Eros), fue condenada a vagar por la tierra perseguida por Venus, por intentar ver el rostro de su amante (Eros), desobedeciendo a sus órdenes. Habiendo quedado sumida en un sueño eterno en los Infiernos, Eros, todavía enamorado de ella, pidió permiso a Zeus, para casarse con una mortal, permiso que Zeus le concedió, después de obligar a Venus a reconciliarse con Psique.

¹⁵ *Berenice* es una tragedia en cinco actos de Jean Racine, representada por primera vez en 1670. La obra, inspirada en un pasaje de Suetonio, gira en torno a tres personajes y a sus relaciones amorosas. Tito, emperador de Roma, ha de renunciar al amor de Berenice, reina de Palestina, por exigencias de la política.

miento que agita a Atys, es porque sentía que un hombre fuertemente afectado no se divierte generalizando.

A este respecto, no ocurre lo mismo con la ambición como con el amor. En la ambición, el sentimiento se alía muy bien con el espíritu y la reflexión; la causa de esta diferencia va unida al objeto diferente que se proponen estas dos pasiones.

¿Qué desea un amante? Los favores de quien ama. Sin embargo, no es a la sublimidad de su espíritu, sino al exceso de su ternura a lo que se otorgan esos favores. El Amor con lágrimas y desesperado a los pies de una amante, es la elocuencia con más posibilidades de llegar hasta ella. Es el ímpetu del amante el que prepara y consigue esos instantes de debilidad que culminan su | felicidad. El espíritu no toma parte en el triunfo; el espíritu es extraño al sentimiento del amor. Además, el exceso de pasión de un amante promete mil placeres al objeto amado. No ocurre lo mismo con un ambicioso: la violencia de su ambición no promete placer alguno a sus cómplices. Si el trono es el objeto de sus deseos y si, para llegar hasta él, debe apoyarse en un partido poderoso, sería vano que extendiese ante los ojos de sus partidarios todo el exceso de su ambición: lo escucharían con indiferencia a menos que asignase a cada uno de ellos el lugar que deberá ocupar en el gobierno y les demostrase el interés que tienen en elevarlo. 154

Finalmente, el amante no depende más que del objeto amado; un solo instante asegura su felicidad. La reflexión no tiene tiempo de penetrar en un corazón tanto | más vivamente agitado cuanto más cerca está de obtener lo que desea. Pero el ambicioso tiene, para la ejecución de sus proyectos, continua necesidad de la ayuda de toda clase de hombres; para servirse de ellos útilmente es necesario conocerlos. Por otro lado, su éxito depende de unos proyectos manejados con arte y preparados tiempo atrás. ¿Cuánto espíritu no se necesita para trazarlos y seguirlos? El sentimiento de la ambición se alía, pues, necesariamente, con el espíritu y la reflexión. 155

El poeta dramático puede reflejar fielmente el carácter del ambicioso, poniendo de vez en cuando en su boca unos versos sentenciosos que, para llegar con fuerza al espectador, deben ser el resultado de un sentimiento vivo y de una reflexión profunda. Tales son los versos donde, para justifi-

156 car su audacia de presentarse al senado, | Catilina dice a Probus, que lo acusa de imprudencia:

*La imprudencia no está en la temeridad,
Está en un proyecto falso y mal planeado;
Pero, si está bien seguido, es un rasgo de prudencia
Ir alguna vez hasta la insolencia:
Y sé que para domar a los más imperiosos,
A menudo se necesita menos arte y más desprecio hacia ellos.*

Lo que he dicho acerca de la ambición indica en qué dosis diferentes, por decirlo de alguna manera, puede aliarse el espíritu con los distintos géneros de pasión.

Terminaré con esta observación: ni nuestra moral ni nuestra forma de gobierno nos permiten librarnos a fuertes pasiones, tales como la ambición y la venganza; generalmente no se cita, como pintores de los sentimientos, más que a los hombres sensibles a la ternura paternal o filial y en fin, al amor, que por esta razón ocupa casi solo el teatro francés.

CAPÍTULO III

Del espíritu

157 | El espíritu no es más que un conjunto de ideas y de combinaciones nuevas. Si en una ciencia o en un arte se hubiesen hecho todas las combinaciones posibles, no se podría aportar ni invención ni espíritu; se podría ser sabio en ese campo, pero no creador ¹⁶. Es evidente que si no quedasen descubrimientos por hacer en ningún campo, entonces todo sería ciencia y el espíritu sería imposible; nos habríamos remontado hasta el origen de las cosas. Una vez hemos llegado a los principios generales y simples, la ciencia de los

¹⁶ En el texto francés dice «spirituel», término difícil de traducir en su justo sentido. Traducir por «espiritual» tiene el inconveniente de las connotaciones en el uso actual de esta palabra; traducir por «inteligente» o «ingenioso» tampoco recogería el sentido. Más correcto sería «hombre de espíritu», pero en el texto generaría confusiones, a no ser que hablásemos de «científico con espíritu» o con «ingenio», lo cual es un poco rebuscado. Por eso traducimos «spirituel» por «creador», que recoge bien el sentido y sin perjuicio de que en otros momentos hayamos optado por un giro diferente.

hechos que nos ha elevado hasta allí no será más que una | ciencia fútil, y todas las bibliotecas donde se guardan todos estos hechos se convertirán en inútiles. Entonces, de todos los materiales de la política y de la legislación, es decir, de todas las historias, habríamos extraído, por ejemplo, la pequeña cantidad de principios que, adecuados para mantener entre los hombres la mayor igualdad posible, permitirían que un día naciese la mejor forma de gobierno. Lo mismo ocurriría con la física y, en general, con todas las ciencias. En esa situación, el espíritu humano, esparcido en una infinidad de obras diversas, sería condensado por una mano hábil en un pequeño volumen de principios, poco más o menos como los espíritus de las flores que cubren las grandes llanuras y que, gracias al arte del químico, quedan fácilmente concentrados en un jarro de esencias.

158

El espíritu humano, en realidad, está en | todos los campos de reflexión muy lejos del término que acabo de suponer. Admito con agrado que no nos veremos tan pronto reducidos a la triste necesidad de no ser más que sabios y que, gracias a la ignorancia humana, nos será permitido por mucho tiempo tener espíritu ¹⁷.

159

Así pues, el espíritu supone siempre invención. Pero, ¿qué diferencia, se dirá, entre esta especie de invención y la que nos permite obtener el título de *genio*? Para descubrirla, consultemos al público. En moral y en política honrará, por ejemplo, con el título de genio a Maquiavelo y al autor del *Espíritu de las Leyes*; en cambio, no dará más que el título de hombre de mucho espíritu a La Rochefoucauld y a La Bruyère. La única diferencia sensible que se observa entre estos dos tipos de hombres es que los primeros tratan de materias más importantes, | unen más verdades entre ellas y forman un conjunto mayor que los segundos. Ahora bien, la unión de un mayor número de verdades supone una mayor cantidad de combinaciones y, por consiguiente, un hombre más raro. Por otro lado, el público desea ver desde lo alto de un principio todas las consecuencias que se puede sacar

160

¹⁷ Nótese el constante cambio de matiz que Helvétius da al concepto «espíritu». En este capítulo ha comenzado definiéndolo como «conjunto de ideas y de combinaciones nuevas». Se distancia así el cap. I del I.^{er} Discurso, donde sólo decía «conjunto de ideas». Lo de «nuevas» introduce un matiz importante: el hombre de espíritu no es aquel que posee muchas ideas (este es el *sabio*), sino aquel que es capaz de producir nuevas. Pero, entonces, el «espíritu» es una potencia y las nuevas ideas su efecto. Reconocerlo así *claramente* es imposible a Helvétius, cuyo fenomenismo le hace desear toda facultad *oculta*.

de él: debe, pues, recompensar con un título superior como el de genio, a quienquiera que le procure esta ventaja, reuniendo una infinidad de verdades bajo el mismo punto de vista. Tal es, en el género filosófico, la diferencia sensible entre el genio y el espíritu.

En las artes se expresa con el nombre de *talento* eso que en las ciencias se designa con el nombre de *espíritu*; parece que la diferencia es más o menos la misma.

161 Cualquiera que se adapte a los grandes hombres que lo han precedido en la misma carrera y no los supere ni haya realizado un cierto número de obras buenas, es que no ha combinado ¹⁸ lo suficiente, no ha hecho los esfuerzos de espíritu necesarios ni dado bastantes pruebas de invención para merecer el título de genio. Por consiguiente, se sitúa en la lista de hombres de talento a los Regnard, los Vergier, los Campistron y los Fléchier, mientras que se cita como genios a los Molière, los La Fontaine, los Corneille y los Bossuet. Añadiría incluso, a este respecto, que a veces se niega al autor el título que se otorga a la obra. Un cuento, una tragedia, tienen un gran éxito; se puede decir de estas obras que están llenas de genio, sin atrevernos algunas veces a otorgar tal título al autor. Para conseguirlo se necesita, caso de La Fontaine, poseer en monedas, por decirlo de alguna
162 forma, el billete de una gran obra ¹⁹, o bien, como Corneille y Racine, haber compuesto un cierto número de excelentes tragedias.

El poema épico es, en la poesía, la única obra cuya extensión supone una medida suficiente de atención y de invención como para conferir a un hombre el título de genio.

Para terminar este capítulo me quedan dos observaciones por hacer. La primera es que en las artes no se designa con el nombre de espíritu a aquellos que, sin genio ni talento para un género, transportan a él las bellezas de otro; tales son, por ejemplo, las comedias de Fontenelle que, carentes del genio y del talento cómico, relumbran con algunas belle-

¹⁸ «Assez combiné». Aunque no suene muy bien en castellano hemos mantenido la traducción literal porque «combinar» es un concepto importante para Helvétius. Como buen empirista, el pensamiento, la imaginación, la memoria, es decir, todos los fenómenos de conciencia, son simples *combinaciones*, según reglas diferentes, de ideas-imágenes. La cantidad y la calidad de esas combinaciones determina los distintos tipos de hombres, los diversos géneros del espíritu, etcétera.

¹⁹ En el original, «avoir dans une infinité de petites pièces la monnaie d'un grand ouvrage». Hemos reajustado la metáfora pero el sentido es claro: o se poseen unos cuantos billetes o gran cantidad de monedas, es decir, unas cuantas grandes obras o una buena cantidad de pequeñas obras ingeniosas.

zas filosóficas. La segunda es que la invención pertenece de tal manera al espíritu | que hasta el momento no se ha designado con ninguno de los epítetos aplicables a los espíritus superiores a quienes realizan los trabajos útiles, pero cuyo ejercicio no exige nada de invención. La misma costumbre que da el epíteto de *bueno* al juez, al financiero (15), al matemático hábil, nos permite aplicar el de *sublime* al poeta, al legislador, al geómetra y al creador. El espíritu, pues, supone siempre invención. Esta invención, más elevada en el genio, abarca una mayor amplitud de miras; supone, por consiguiente, la tenacidad que triunfa sobre todas las dificultades | y el carácter temerario que se abre paso con rutas nuevas. 163 164

Tal es la diferencia entre el genio y el espíritu, y la idea general que se debe ligar a la palabra *espíritu*.

Una vez establecida esta diferencia, debo observar que nos vemos obligados, debido a la penuria de la lengua, a tomar esta expresión en mil acepciones distintas que no se distinguen más que por los calificativos que se unen a la palabra *espíritu*. Estos calificativos, dados siempre por el lector o el espectador, son siempre relativos a la impresión que sobre él ejercen cierto género de ideas.

Si se ha tratado tantas veces, y quizá sin éxito, este mismo tema, es porque no se ha considerado el espíritu bajo este punto de vista, porque se han tomado por cualidades reales y distintas los calificativos de *fino*, *fuerte*, | *luminoso*, etcétera, que se añaden a la palabra *espíritu*, en lugar de mirados como la expresión de los efectos diferentes que producen sobre nosotros los diversos tipos de ideas y las distintas formas de manifestarlas. Para disipar la oscuridad que rodea a este tema trataré en los capítulos siguientes de determinar con claridad las distintas ideas que se deben enlazar con los epítetos frecuentemente unidos a la palabra espíritu. 165

CAPÍTULO IV

Del espíritu sutil, del espíritu fuerte

166 En la física se da el nombre de *sutil* a aquello que se percibe con alguna dificultad. En la moral, es decir, en cuanto a ideas y sentimientos, se da el nombre de *sutil* a lo que se percibe con un cierto esfuerzo de espíritu y con una gran atención.

El avaro de Molière sospecha que su criado le ha robado; lo registra y, al no encontrar nada en sus bolsillos, le dice: «Devuélveme, sin que te tenga que registrar, lo que me has robado». Esta frase de Harpagón es sutil: está dentro del carácter de un avaro, pero era difícil descubrirla en él.

En la ópera de *Isis*, cuando la ninfa Io, para calmar los lamentos de Hiérax, le dice: «¿Son tratados vuestros rivales mejor que vos?», Hiérax le responde:

*El mal de mis rivales no iguala mi pena.
La dulce ilusión de una esperanza vana
No los hace caer de la cima de la felicidad.
Ninguno de ellos, como yo, ha perdido vuestro corazón:
Como ellos, a vuestro humor sereno
No estoy en absoluto acostumbrado.
¡Qué tormento dejar de agradecer,
Una vez probado el placer de ser amado!*

167 | Este sentimiento está en la naturaleza; pero es sutil, está escondido en el fondo del corazón de un amante desgraciado. Eran necesarios los ojos de Quinault para percibirlos.

168 Del sentimiento pasemos a las ideas finas. Por *idea sutil* se entiende una consecuencia hábilmente deducida de una idea general (16). Digo consecuencia porque una idea, desde el momento en que deviene fecunda en verdades, abandona el nombre de *idea sutil* para tomar el de *principio* o *idea general*. Se habla de *los principios* y no de *las ideas sutiles* de Aristóteles, de Descartes, de Locke y de Newton. Esto no quiere decir que para conseguir llegar, como estos filósofos, de observación en observación, a las ideas generales, no haya sido necesaria mucha sutileza de espíritu, es decir, mucha atención. La atención (permítaseme decirlo de pasada) es un microscopio que, aumentando ante nuestros ojos los objetos

sin deformarlos, permite percibir una infinidad de parecidos y de diferencias invisibles al ojo poco atento. El espíritu, en cualquier modalidad, no es propiamente más que un efecto de la atención.

Pero, para no desviarme del tema, observaré que toda idea y todo sentimiento cuyo descubrimiento suponga en un autor mucha sutileza y mucha atención no recibirá el nombre de *sutil*, si este sentimiento o esta idea están puestos en acción en una escena, o expresados mediante un giro simple y natural. El público no da el nombre de *sutil* a aquello que entiende sin esfuerzo. Con los epítetos | que une a la palabra 169 *espíritu* no designa jamás otra cosa que las impresiones que causan en él las ideas o los sentimientos que se le presentan.

Aclarado este hecho, se entiende, pues, por *idea sutil* una idea que escapa a la penetración de la mayor parte de los lectores; ahora bien, se les escapa cuando el autor se salta las ideas intermedias necesarias para hacer concebir la que les ofrece.

Tal es la frase que repetía a menudo Fontenelle: «Se destruirían casi todas las religiones (17) si se obligase a los que las profesan a amarse». Un hombre de espíritu complementa fácilmente las ideas intermedias que unen las dos proposiciones | encerradas en esta palabra (18): pero hay 170 pocos *hombres de espíritu*.

Se da también el nombre de *ideas sutiles* a las ideas comunicadas con un giro oscuro, enigmático y rebuscado. En este caso es menos al tipo de idea que no a la forma como se expresan a lo que se da el nombre de *sutil*.

En el elogio del cardenal | Dubois cuando, hablando del 171 cuidado que había puesto en la educación del duque de Orleans, regente, Fontenelle dijo «que aquel prelado había trabajado diariamente para hacerse inútil». Esta idea debe su finura a la oscuridad de la expresión.

En la ópera de *Tetis*, cuando esta diosa, para vengarse de | 172 Peleo al que cree infiel, dice:

Mi corazón se ha comprometido bajo la apariencia
[vana
De los fuegos que tú fingías por mí;
Pero yo quisiera castigarlo imponiéndome la pena
De amar a otro que no fueras tú:

es cierto que esta idea, y todas las de esta especie, no deben

el nombre de *sutiles* que se les suele dar, más que al giro enigmático bajo el cual se las presenta y, por consiguiente, al pequeño esfuerzo de espíritu necesario para captarlas. Ahora bien, un autor sólo escribe para hacerse comprender. Todo aquello que se opone a la claridad es un defecto de estilo; toda firma sutil ²⁰ de expresarse es viciosa (19); por tanto, es conveniente | prestar tanta más atención cara a expresar la
173 idea con un giro y una expresión simple y natural, cuanto |
174 más fina sea esta idea y pueda escapar con mayor facilidad a la sagacidad del lector.

Centremos nuestra atención ahora en el tipo de espíritu designado con el calificativo de *fuerte*.

Una idea fuerte es una idea interesante y dispuesta a causar sobre nosotros una impresión viva. Esta impresión puede ser efecto de la idea misma o de la forma como se exprese (20).

175 Una idea común | si es expresada de una forma o con una imagen sorprendente puede causarnos una impresión bastante fuerte. El abate Cartaut, por ejemplo, compara a Virgilio con Lucano: «Virgilio, dice, no es más que un cura educado en el ritual del templo; el carácter llorón, hipócrita y devoto de sus héroes deshonor al poeta; su entusiasmo parece no calentarse más que a la luz de las lámparas suspendidas delante de los altares, mientras que el audaz entusiasmo de Lucano parece encenderse a la luz del rayo.» A lo que nos golpea vivamente se designa mediante el epíteto de *fuerte*. Ahora bien, lo grande y lo fuerte tienen en común que causan sobre nosotros una viva impresión; por esto a menudo se los ha confundido.

176 Para fijar netamente las ideas diferentes que debemos formarnos de lo grande | y de lo fuerte, consideraré por separado lo que es grande y fuerte: 1) en las ideas; 2) en las imágenes; 3) en los sentimientos.

Una gran idea es, generalmente, una idea interesante; pero las ideas de esta especie no son siempre las que nos afectan vivamente. Los axiomas del pórtico y del liceo, interesantes para todos los hombres en general y, por consiguiente, para los atenienses, sin embargo, no les debían

²⁰ Aquí «sutil» debe entenderse como equivalente a «oscuro». Estamos traduciendo *esprit fin* e *idée fine* por «espíritu sutil» e «idea sutil». Helvétius se refiere al *esprit de finesse* que de por sí no es fácil de traducir al castellano. Para Helvétius la *finesse*, la sutileza, pertenece al «espíritu» (sea a la «idea», sea a la «facultad» que la produce) y nunca a la forma, o estilo literario.

causar la impresión de las arengas de Demóstenes cuando este orador les reprochaba su cobardía. «Os preguntáis el uno al otro, les decía, ¿habrá muerto Filipo? ¡Eh! ¿Qué os importa, atenienses, que viva o muera? Cuando el cielo os haya librado de él, pronto os haríais vosotros mismos otro Filipo.» | Si los atenienses se sorprendían más por el discurso de su orador que por los descubrimientos de sus filósofos, es porque Demóstenes les presentaba unas ideas más convenientes a su situación actual y, por consiguiente, más inmediatamente interesantes para ellos. 177

Ahora bien, los hombres, que en general no conocen más que la existencia del momento, se sentirán siempre más vivamente afectados por este tipo de ideas que por aquellas otras que, por la sola razón de que son grandes y generales, pertenecen menos directamente al estado donde se encuentra.

Estos fragmentos de elocuencia apropiados para llevar la emoción a las almas y estas arengas tan fuertes porque en ellas discuten los intereses actuales de un Estado, no tienen una utilidad tan extendida ni tan duradera | como los descubrimientos de un filósofo, ni pueden convenir a diferencia de éstos, en todos los tiempos y en todos los lugares. 178

En asunto de ideas, la única diferencia entre la grande y la fuerte es que una tiene un interés más general y la otra más vivo (21). ¿Se trata de esas hermosas imágenes, de esas descripciones o de esos cuadros hechos para conmocionar la imaginación? Lo fuerte y lo grande tienen en común que nos deben presentar objetos grandes.

Tamerlan y Cartouche son dos | bandidos; el uno roba con la ayuda de cuatrocientos mil hombres y el otro con cuatrocientos: el primero atrae nuestro respeto y el segundo nuestro desprecio (22). 179

Lo que digo de la moral lo aplico a lo físico. Todo aquello que por sí mismo es pequeño, o que se convierte en pequeño por la comparación que se establece con las cosas grandes, apenas causa en nosotros impresión alguna.

Imaginémonos a Alejandro en la actitud más heroica, en el momento en que se lanza sobre el enemigo. Si la imaginación coloca junto al héroe a uno de esos hijos de la tierra (23) que crece por año un codo de anchura | y tres o cuatro de altura, que puede colocar a Osa sobre Pélion²¹, Alejandro 180

²¹ Los Gigantes, hijos de Gea, en su lucha contra los dioses, pusieron el Osa sobre el Pelión —macizos montañosos de Grecia— para trepar al Olimpo.

es sólo una marioneta divertida y su furia es simplemente ridícula.

Pero si el fuerte es siempre grande, el grande no es siempre fuerte. Un decorado del templo del Destino, o de las fiestas del Cielo, puede ser grande, majestuoso e incluso sublime; pero nos afectará con menos fuerza que un decorado del tártaro. El cuadro de la gloria de los santos sorprende menos la imaginación que el juicio final de Miguel Angel.

181 Lo fuerte es, pues, el producto de lo grande | unido a lo terrible. Pero si todos los hombres son más sensibles al dolor que al placer, si el dolor violento hace callar a todo sentimiento agradable mientras que un placer vivo no puede ahogar en nosotros el sentimiento de un dolor violento, lo fuerte producirá en nosotros una impresión mayor: conmoverá con más fuerza el cuadro de los infiernos que el cuadro del Olimpo.

En cuanto a placeres, la imaginación, excitada por el deseo de una mayor felicidad, siempre es inventiva; siempre faltan algunos encantos en el último.

¿Se trata de lo terrible? La imaginación no tiene aquí el mismo interés en inventar; es menos laboriosa en este campo, pues el infierno resulta ya bastante terrible.

182 Tal es, en las representaciones y las descripciones poéticas, la diferencia entre lo grande y lo fuerte. Examinemos | a continuación si en los cuadros dramáticos y la pintura de las pasiones no se volvería a encontrar la misma diferencia entre estos dos géneros de espíritu.

En el género trágico se da el nombre de *fuerte* a toda pasión, a todo sentimiento que nos afecte muy vivamente, es decir, a todos aquellos en los que el espectador puede ser el juguete o la víctima.

Nadie está a cubierto de los golpes de la venganza y de los celos. La escena de Atreo que presenta a su hermano Tiestes una copa llena de la sangre de su hijo ²²; el furor de Rhadamiste que para sustraer los encantos de Zenobia a las miradas ávidas del vencedor la lleva ensangrentada al Araxe ²³,

²² Atreo, rey mítico de Micenas, destierra a su hermano Tiestes por haber intentado arrebatárle el trono. Más tarde, al descubrir la traición de su mujer Aérope, que prestó ayuda a Tiestes, la arroja al mar e invita a Tiestes a regresar. Le ofrece un banquete en el que sirve como comida a sus tres hijos: Aglao, Calileonte y Orcómeno.

²³ *Rhadamiste* es una tragedia de P. J. Crébillon (1711) inspirada en un pasaje de los *Anales* de Tácito. Rhadamiste se enamora de su prima Zenobia, prometida por su padre a otro hombre. Rhadamiste, furioso, mata a su tío y apuñala a Zenobia para sustraerla a su rival vencedor.

ofrecen a las miradas de los individuos particulares dos cuadros más terribles que el de un ambicioso que se sienta en el trono de su dueño.

| En este último cuadro las personas no ven nada peligroso para ellas. Ningún espectador es monarca. Las desgracias que a menudo ocasionan las revoluciones no son lo suficientemente inminentes como para aterrorizarlo: debe, pues, considerar el espectáculo con placer (24). Este espectáculo encanta a unos dejándoles | entrever, en los rangos más elevados, una inestabilidad de felicidad que proporciona una cierta igualdad en el cómputo global de todas las condiciones y consuela a los pequeños de la inferioridad de su estado; gusta a los otros en cuanto deja ver la inconstancia, con lo cual el deseo de alcanzar una condición mejor, a través de la inversión de los poderes, hace brillar ante sus ojos la esperanza de un estado más feliz al mostrar la posibilidad como algo cercano. Finalmente, entusiasma a la mayor parte de los hombres por la grandeza misma del cuadro que presenta y por 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, cuanto sus ideas o sus sentimientos son más análogos a los nuestros. Cada cual reconoce con placer en un 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, como los Anibal, Sylla, Sertorius y los César, quienes han de hacer triunfar a un pueblo cuyo destino marcará el del universo. Los objetos nos sorprenden siempre en proporción a su grandeza. Si se presenta en el teatro la conjura de Gênes o la de Roma, si se traza con una mano igualmente atrevida los caracteres del conde de | Fiesco y de Catilina; si se les da la misma fuerza, el mismo valor, el mismo espíritu y la misma elevación afirmo que el audaz Catilina se llevará casi toda nuestra admiración: la grandeza de su empresa se reflejará sobre su carácter, lo agrandará siempre a nuestros ojos y nuestra ilusión tomará su fuente en el deseo mismo de felicidad.

En efecto, nos creeremos tanto más felices cuanto más poderosos seamos, cuanto mayor sea el pueblo sobre el que reinemos, cuantos más hombres estén interesados en prevenir y satisfacer nuestros deseos y como únicos hombres libres sobre la tierra, más rodeados estemos por un universo de esclavos.

187 He ahí las causas principales del placer que nos proporciona la pintura de la ambición, de esta pasión que no debe el nombre de grande más que a los grandes cambios | que genera en la tierra.

Si alguna vez el amor ha ocasionado algunos similares; si ha decidido la batalla de Actium en favor de Octavio; si, en un siglo más próximo al nuestro, ha abierto a los moros las puertas de España y si ha hundido y elevado sucesivamente una infinidad de tronos, estas grandes revoluciones no son, sin embargo, efectos necesarios del amor, como lo son de la ambición.

188 Los deseos de grandeza y el amor a la patria, que se pueden ver como una ambición más virtuosa, han recibido también el nombre de grandes con preferencia a todas las otras pasiones; nombre que, transportado a los héroes que inspiran estas pasiones, ha sido luego otorgado a los Corneille y a los poetas célebres que los han representado. Sobre esto quisiera observar que la pasión | del amor no es menos difícil de representar que la de la ambición. Para manejar el carácter de Fedra con la misma destreza como lo ha hecho Racine no se necesitaban menos ideas, combinaciones y espíritu que para trazar, en *Rodogune*²⁴, el carácter de Cleopatra. Así pues, la obtención del nombre de grande se debe menos a la habilidad del artista que a la elección del tema.

De cuanto he dicho resulta que si los hombres son más sensibles al dolor que al placer, los objetos de temor y de terror deben afectarles, en el terreno de las ideas, de los cuadros y de las pasiones, con más fuerza que los objetos hechos para la sorpresa y la admiración general. Lo grande es, pues, en todo género, lo que sorprende universalmente; y lo fuerte, aquello que causa una impresión menos general, pero más viva.

189 | El descubrimiento de la brújula es, sin lugar a dudas,

²⁴ *Rodogune* es una tragedia de Corneille (1644-45). Obra complicada del último período de la tragedia corneilleana, en la que domina el carácter de Cleopatra, reina de Siria, cuyo odio y pasión de poder llegan hasta el delirio.

de una utilidad más general para la humanidad que el descubrimiento de una conjura; pero este último descubrimiento es infinitamente más interesante para la nación en la cual se conjura.

Una vez determinada la idea de lo fuerte, quisiera observar, ya que los hombres no pueden comunicarse las ideas más que mediante palabras, que si la fuerza de la expresión no responde a la del pensamiento, por muy fuerte que sea éste parecerá siempre débil, por lo menos a quienes no estén dotados de ese vigor de espíritu que suple a la debilidad de la expresión.

Ahora bien, para expresar con fuerza un pensamiento es necesario: 1. Expresarlo de forma clara y precisa (toda idea emitida mediante una expresión turbia es un objeto percibido a través de una niebla; | la impresión no es suficientemente clara como para ser fuerte). 2. Es necesario que este pensamiento, si es posible, esté revestido de una imagen y que la imagen esté calcada del pensamiento.

190

Efectivamente, puesto que todas nuestras ideas son un efecto de nuestras sensaciones, es a través del sentido como se deben transmitir nuestras ideas a los demás hombres; es necesario, como ya he dicho en el capítulo de la *imaginación*, hablar a los ojos para hacerse entender en el espíritu.

Para impresionarnos con fuerza, no basta con que una imagen esté exactamente calcada de una idea; también es necesario que sea grande sin ser gigantesca (25): | tal es la imagen empleada por el inmortal autor de *El Espíritu de las Leyes* cuando compara los déspotas con los salvajes que, *con el hacha en la mano, abaten el árbol cuyos frutos quieren coger*.

191

Es necesario, además, que esta gran imagen sea nueva o, al menos, que esté presentada de una forma nueva. Es la sorpresa, excitada por su novedad, la que, fijando toda nuestra atención sobre una idea, concede a ésta el tiempo necesario para causar sobre nosotros una mayor impresión.

Finalmente, se consigue el grado último de perfección en este género cuando la imagen bajo la cual se presenta una idea es una imagen de movimiento. | Este cuadro, siempre preferido al de un objeto inmóvil, excita en nosotros más sensaciones, causándonos en consecuencia una impresión más viva. Nos sorprende menos la calma que las tempestades del aire.

192

Por tanto, es a la imaginación a la que un autor debe en

gran parte la fuerza de su expresión; es con esta ayuda como consigue transmitir al alma de sus lectores todo el fuego de sus pensamientos. Si los ingleses, a este respecto, se atribuyen una gran superioridad sobre nosotros, se debe menos a la fuerza particular de su lengua que a la forma de su gobierno. Siempre se es fuerte en un estado libre, donde el hombre concibe los más altos pensamientos y los puede expresar tan vivamente como los concibe. No ocurre lo mismo en los Estados monárquicos: en estos países, el interés de ciertos cuerpos, | el de algunos poderosos determinados y, todavía con mayor frecuencia, una política pequeña y falsa, se oponen a los impulsos del genio. Cualquiera que en esos gobiernos se eleve hasta las grandes ideas, se verá a menudo forzado a silenciarlas o, por lo menos, obligado a reducir su fuerza mediante lo equívoco, lo enigmático y la debilidad de la expresión. Lord Chesterfield, en una carta dirigida al abate de Guasco, hablando del autor de *El Espíritu de las Leyes*, dice: «Es una lástima que el presidente Montesquieu, cohibido sin duda por el temor del ministerio, no haya tenido el valor de decirlo todo. Se percibe bien, a grandes rasgos, lo que piensa sobre ciertos temas; pero no se expresa ni con la suficiente claridad ni con la suficiente fuerza. Se habría sabido mucho mejor lo que pensaba si hubiese escrito | en Londres y hubiese nacido inglés.»

Sin embargo, esta falta de fuerza en la expresión no es en absoluto una falta de genio en la nación. En todas las actividades que, fútiles a los altos cargos del Estado, son abandonadas con desdén al genio, puedo citar mil pruebas de esta verdad. ¡Qué fuerza de expresión en ciertas oraciones de Bossuet y ciertas escenas de *Mahoma*²⁵, tragedia que, a pesar de algunas críticas, es una de las más hermosas obras del célebre Voltaire!

Termino con un fragmento del abate Cartaut, fragmento lleno de esa fuerza de expresión de la que no se cree susceptible a nuestra lengua. Se desvelan en él las causas de la superstición egipcia.

«¿Cómo no iba a ser éste el pueblo más supersticioso? | Egipto, dice, era un país de encantamiento; la imaginación siempre se veía vencida por las grandes máquinas de

²⁵ *Mahoma o el Fanatismo*, tragedia de Voltaire representada por primera vez en 1742 y prohibida después de la tercera representación. Voltaire representa a Mahoma como un tirano y un impostor, oponiéndole a Zópiro, que muere como mártir de la libertad.

lo maravilloso; por todas partes no había más que perspectivas de temor y de admiración. El príncipe era un objeto de sorpresa y de terror, semejante al rayo que, encerrado en lo profundo de las nubes, parece sonar con mayor grandeza y majestad; desde el fondo de sus laberintos y de su palacio, el monarca dictaba sus voluntades. Los reyes sólo se mostraban en el aparato terrible y formidable de un poder depositado en ellos de origen celeste. La muerte de los reyes era una apoteosis: la tierra se aplastaba bajo el peso de sus mausoleos. Dioses poderosos, Egipto estaba cubierto por ellos | de 196
soberbios obeliscos cargados de maravillosas inscripciones y de pirámides enormes cuya cima se perdía en los aires. Dioses bienhechores, habían excavado esos lagos que tranquilizaban orgullosamente a Egipto contra las desatenciones de la naturaleza.

«Aún más temibles que el trono y sus monarcas, los templos y sus pontífices asombraban aún más a la imaginación de los egipcios. En uno de esos templos estaba el coloso de Serapis. Ningún mortal osaba acercársele. La duración del mundo estaba ligada a la duración de ese coloso: quienquiera que hubiese roto ese talismán habría vuelto a sumir al universo en su primer caos. Sin límites para la credulidad, todo en Egipto era enigma, maravilla y misterio. Todos los templos pronunciaban | oráculos; todos los antros vomitaban horribles gritos; por todas partes se veían tripodes ²⁶ temblorosos, pitonisas furiosas, víctimas, sacerdotes, magos que, revestidos del poder de los dioses, estaban encargados de su venganza. 197

Los filósofos, armados contra la superstición, se levantaron contra ella. Pero muy pronto, embarcados en el laberinto de una metafísica demasiado abstracta, la disputa divide sus opiniones; el interés y el fanatismo sacan provecho; fecundan el caos de sus sistemas diferentes; surgen los pomposos misterios de Isis, Osiris y de Horus. Cubierta entonces de las tinieblas misteriosas y sublimes de la teología y de la religión, la impostura fue mal conocida; y si algunos egipcios la percibieron | a la luz incierta de la duda, la venganza, siempre suspendida sobre la cabeza de los indiscretos, cerró sus ojos a la luz y sus labios a la verdad. Los propios reyes que, 198

²⁶ El trípode era el asiento sagrado de tres patas sobre el que se colocaba la Pitia para emitir sus oráculos.

para ponerse al cubierto de todo insulto, de acuerdo con los sacerdotes, habían comenzado por evocar alrededor del trono el terror, la superstición y, a resultas, los fantasmas; los reyes, digo yo, acabaron por estar ellos mismos asustados. Muy pronto confiaron a los templos el depósito de los jóvenes príncipes. ¡Epoca fatal de la tiranía de los sacerdotes egipcios! No había ningún obstáculo que se pudiese oponer a su poder. Desde su infancia, los soberanos ciñeron el vendaje de la opinión; de libres e independientes como eran en tanto que no veían en esos sacerdotes más que bribones y entusiastas | pagados, se convirtieron en sus esclavos y víctimas. Imitadores de los reyes, los pueblos siguieron su ejemplo y todo Egipto se postró a los pies del pontífice y del altar de la superstición.»

Este magnífico cuadro del abate Cartaut demuestra, creo yo, que la debilidad de expresión que se nos reprocha y que, en determinados géneros se observa en nuestros escritos, no puede ser atribuido a la falta de genio de la nación.

CAPÍTULO V

Del espíritu ilustrado, del espíritu enciclopédico, del espíritu penetrante y del gusto

200 | Si se cree a ciertas personas, el genio es una especie de instinto que puede, a placer de quien lo tiene, operar en él las cosas más grandes. Ponen este instinto muy por debajo del espíritu ilustrado, al que toman como inteligencia universal. Esta opinión, sostenida por algunos hombres cultos e inteligentes, no está en absoluto adoptada por el público.

Para llegar a algunos resultados sobre este punto es necesario, creo yo, atribuir ideas precisas a la expresión *espíritu ilustrado*.

201 | En la física, la luz es un cuerpo cuya presencia hace visibles los cuerpos. El espíritu ilustrado, o de la luz, es el tipo de espíritu que hace visibles nuestras ideas al común de los lectores. Consiste en disponer de tal forma todas las ideas que concurren en demostrar una verdad que se haga

aprehensible. El título de espíritu ilustrado se otorga, por el reconocimiento del público, a aquel que le ilumina ²⁷.

Antes de Fontenelle, la mayor parte de los sabios, una vez habían escalado la cima escarpada de las ciencias, se encontraban aislados y privados de toda comunicación con los demás hombres. No habían allanado en absoluto la carrera de las ciencias ni abierto a la ignorancia un camino por donde avanzar. Fontenelle, a quien no considero aquí en absoluto bajo el aspecto que lo sitúa en el rango de los genios, fue uno de los primeros | que, por decirlo de alguna 202
manera, estableció un puente de comunicación entre la ciencia y la ignorancia. Se dio cuenta de que el propio ignorante podía recibir las semillas de todas las verdades, si bien, a este efecto, era necesario preparar su espíritu con habilidad; constató *«que una idea nueva era, por decirlo de alguna manera, una cuña que no se podía hacer entrar por el lado ancho»*. Se esforzó en presentar sus ideas con la mayor claridad. Lo consiguió: la turba de los espíritus mediocres se sintió iluminada de repente y el reconocimiento público le otorgó el título de espíritu ilustrado.

¿Qué se necesitaba para obrar un prodigio de este tipo? Simplemente, observar la marcha de los espíritus ordinarios; saber que en el universo todo nace y todo muere; que en el terreno de las ideas, la ignorancia se ve siempre obligada a ceder a la fuerza | inmensa de los progresos insensibles de la 203
luz, comparable a esas raíces finas que, insinuándose en las ranuras de las rocas, crecen hasta romperlas. Era también necesario comprender que la naturaleza no es más que un largo encadenamiento y que, con la ayuda de las ideas intermediarias, los espíritus mediocres podían ser elevados hasta las más altas ideas (26).

| El espíritu ilustrado no es, pues, más que el talento de 204
acercar los pensamientos los unos a los otros, de unir las ideas ya conocidas a las ideas menos comunes y de presentar dichas ideas mediante expresiones precisas y claras.

Este talento es a la filosofía lo que la versificación es a la poesía. Todo el arte del versificador consiste en | ofrecer con 205
fuerza y armonía los pensamientos de los poetas; todo el arte

²⁷ Al haber traducido «esprit de lumière» por «espíritu ilustrado» se oscurece un poco el sentido de esta reflexión. Pero traducir por «espíritu de luz» o «espíritu iluminado» no parece usual. De la misma manera, hemos traducido *esprit étendu* por «espíritu enciclopédico».

del espíritu de las luces es ofrecer con nitidez las ideas de los filósofos.

Sin excluir ni el genio ni la invención, estos dos talentos no los suponen. Si los Descartes, los Locke, los Hobbes y los Bacon han unido, bajo el espíritu ilustrado, el genio y la invención, no todos los hombres han tenido la misma suerte. El espíritu ilustrado a veces no es sino el intérprete del genio filosófico y el órgano por el cual comunica a los espíritus comunes las ideas que están muy por encima de su inteligencia.

206 Si a menudo se ha confundido el espíritu ilustrado con el genio se ha debido a que tanto el uno como el otro iluminan la humanidad y a que no se ha percibido con suficiente fuerza que el genio era el centro y el hogar de donde este tipo de espíritu sacaba las ideas | luminosas que luego reflejaba sobre la muchedumbre.

En las ciencias, el genio, semejante a un navegante atrevido, busca y descubre regiones desconocidas. Corresponde a los espíritus ilustrados arrastrar lentamente sobre sus pasos a su siglo y a la pesada masa de los espíritus comunes.

207 En las artes, el genio, menos al alcance de los espíritus ilustrados, es comparable al corcel soberbio que a paso rápido se hunde en el espesor de los bosques y franquea los matorrales y los barrancos. Ocupados sin cesar en observarlo y demasiado poco ágiles como para seguirlo en su carrera, los espíritus ilustrados lo esperan, por decirlo de alguna forma, en algún claro, lo entrevén allí y marcan algunos de los senderos que ha recorrido aunque nunca pueden determinar | más que una mínima cantidad de ellos.

En efecto, si en las artes tales como la elocuencia o la poesía el espíritu ilustrado pudiese dar todas las sutiles reglas de cuya observación resultan los poemas o discursos perfectos, la elocuencia y la poesía no serían ya artes de genio y cualquiera podría convertirse en gran poeta y gran orador de la misma manera como se convierte en buen matemático. Sólo el genio es capaz de hacer suyas todas esas reglas sutiles que le aseguran el éxito. La impotencia de los espíritus ilustrados para descubrirlas todas es la causa de su poco éxito en las artes, incluso en aquellas sobre las cuales han formulado a menudo unos excelentes preceptos. Satisfacen bien algunas de las condiciones necesarias para realizar una buena obra, pero omiten las principales.

Fontenelle, a quien cito para aclarar esta idea con | un 208
ejemplo, ha dictado en su poética, sin duda alguna, unos
excelentes preceptos. Sin embargo, como este hombre
no ha hablado en esa obra ni de la versificación ni del arte
de estimular las pasiones, es muy posible que observando las
sutiles reglas que prescribe no hubiese podido componer
más que algunas tragedias frías, si se hubiese dedicado a este
género.

De la diferencia establecida entre el genio y el espíritu
ilustrado se deduce que el género humano no debe a este
último tipo de espíritu ninguna clase de descubrimiento y
que los espíritus ilustrados no hacen retroceder los límites de
nuestras ideas.

Este tipo de espíritu es sólo un talento, un método de
transmitir nítidamente las ideas a los demás. A este respecto
quiero observar que todo hombre que se concentrase en un
arte | y se limitase a exponer con nitidez los principios de 209
ese arte, como, por ejemplo, la música o la pintura, no sería
contado entre los espíritus ilustrados.

Para obtener este título es necesario llevar la luz a un
género extremadamente interesante o iluminar un cierto
número de sujetos distintos. Lo que llamamos ilustración
supone casi siempre una cierta amplitud de conocimientos.
Por este motivo, un espíritu de este tipo debe llevarla in-
cluso a la gente ya iluminada y, en las conversaciones, lle-
varla al genio. Imaginemos a uno de estos espíritus ilustrados
en una asamblea de hombres célebres en artes o ciencias
distintas. Tanto si habla de pintura al poeta, como de filoso-
fía al pintor o de escultura al filósofo, expondrá sus princi-
pios con | una mayor precisión, desarrollará sus ideas con 210
mayor nitidez que esos hombres ilustres entre sí; obtendrá,
pues, su estima. Pero si este mismo hombre va a hablar de
pintura al pintor, de poesía al poeta o de filosofía al filósofo,
les parecerá un espíritu claro, pero limitado, y que habla
utilizando tópicos. Sólo hay un caso en el que los espíritus
ilustrados y enciclopédicos pueden contarse entre los genios:
cuando ciertas ciencias han sido suficientemente profundiza-
das, de modo que, al percibir las relaciones existentes entre
ellas, este tipo de espíritus las relacionan con principios
comunes y, por consiguiente, más generales.

Lo que he dicho establece una diferencia sensible entre
los espíritus penetrantes y los espíritus ilustrados: | éstos dan 211

una rápida visión de una infinidad de objetos; aquéllos por el contrario, se dedican a pocos objetos, pero profundizan en ellos, recorren en profundidad el espacio que los espíritus amplios recorren en superficie. La idea que atribuyo a la palabra *penetrante* concuerda con su etimología. Lo propio en este tipo de espíritu es ahondar en un sujeto. ¿Ha examinado este sujeto hasta una determinada profundidad? Entonces abandona el nombre de *penetrante* y toma el de *profundo*.

El espíritu profundo, o el genio de las ciencias, es tan sólo, según Formey ²⁸, el arte de reducir las ideas ya distintas a otras aún más simples y más nítidas hasta que, en este género, se haya alcanzado la última resolución posible. Quien supiera, añade Formey, hasta qué punto cada hombre ha llevado este análisis, tendría la escala | graduada de la profundidad de todos los espíritus.

De esta idea se deduce que el corto espacio de la vida no permite al hombre ser profundo en varios géneros; que se tiene menor extensión de espíritu cuanto más penetrante y profundo es, y que no existe el espíritu universal.

En cuanto al espíritu penetrante, quisiera observar que el público otorga este título sólo a los hombres ilustres que se ocupan de las ciencias en las cuales está más o menos iniciado; tales son la moral, la política, la metafísica, etc. Si se trata de pintura o de geometría, sólo se es penetrante a los ojos de la gente hábil en ese arte o en esa ciencia. El público, demasiado ignorante para apreciar en esos géneros la penetración de espíritu de un hombre, juzga sus obras y no aplica jamás | a su espíritu el epíteto de penetrante. Antes de alabar espera a que, con la solución de algunos problemas difíciles, o con la composición de cuadros sublimes, un hombre haya merecido el título de gran geómetra o de gran pintor.

Sólo añadiría una palabra a lo dicho: que la sagacidad y la penetración son dos tipos de espíritu de la misma naturaleza. Un hombre parece estar dotado de una gran sagacidad cuando, tras haber meditado largamente y teniendo habitualmente presentes en el espíritu los objetos que se tratan con más frecuencia en las conversaciones, ha conseguido captarlos y ha penetrado en ellos con vivacidad. La

²⁸ Jean Formey (1711-1757), polígrafo alemán. Fue pastor en las iglesias francesas de Brandeburgo y Berlín y, protegido por Federico I, ingresó en la Academia prusiana de la que llegó a ser secretario perpetuo. Dirigió la Biblioteca Germánica.

única diferencia entre la penetración y la sagacidad de espíritu consiste en que este último tipo de espíritu, que supone mayor rapidez de concepción, supone también estudios más recientes sobre aquellas cuestiones con las cuales se dan muestras de | sagacidad. Se tiene tanta más sagacidad en un género cuanto más profundamente y de manera nueva se ocupa uno de él. 214

Pasemos ahora al gusto: es el último objeto que me he propuesto examinar en este capítulo.

Tomado en su significación más extendida, el gusto es, en el campo de la literatura, el conocimiento de aquello que merece la estima de todos los hombres. Entre las artes y las ciencias hay algunas en las cuales el público adopta el sentimiento de la gente instruida y no pronuncia por sí mismo ningún juicio; tales son la geometría, la mecánica y ciertas partes de la física o de la pintura. En este tipo de artes o de ciencias, las únicas personas de gusto son las personas instruidas y el gusto, en estos géneros diversos, no es más que el conocimiento de lo verdaderamente bello.

| No ocurre lo mismo con esas obras de las cuales el público es o se cree juez: tales son los poemas, las novelas, las tragedias, los discursos morales o políticos, etc. En estos diversos géneros no se puede entender bajo la palabra *gusto* el conocimiento exacto de esa belleza apropiada para emocionar a los pueblos de todos los siglos y de todos los países, sino el conocimiento más particular de eso que gusta al público de una cierta nación. Hay dos formas de llegar a este conocimiento y, por tanto, dos especies distintas de gusto. Una, aquella a la que llamo *gusto acostumbrado*²⁹: éste es el de la mayor parte de comediantes, a los que un estudio diario de las ideas y de los sentimientos que agradan al público los convierte en muy buenos jueces de las obras de teatro y, sobre todo, de las piezas que se semejan a las piezas ya dadas. El otro tipo de gusto | es un *gusto razonado*: está fundado en un conocimiento profundo de la humanidad y del espíritu del siglo. Es en particular a los hombres dotados de este último tipo de gusto a los que corresponde juzgar las obras originales. Quien no tiene más que un *gusto acostumbrado* carece de gusto en el momento en que le faltan los objetos de comparación. Pero este *gusto razonado*, sin duda 215 216

²⁹ En el original, «goût d'habitude».

superior a lo que yo llamo *gusto acostumbrado* sólo se adquiere, como ya he dicho, a través de largos estudios del gusto del público y del arte o de la ciencia en la cual se pretende el título de hombre de gusto. Así pues, aplicando al gusto lo que he dicho del espíritu, se puede llegar a la conclusión de que no existe el gusto universal.

217 La única observación que me queda por hacer en el tema del gusto es que no siempre | los hombres ilustres son los mejores jueces en el mismo género en el que han tenido el mayor éxito.

¿Cuál es, se me puede preguntar, la causa de este fenómeno literario? Es, contestaré yo, que hay grandes escritores como hay grandes pintores: cada uno tiene su estilo. Crébillon³⁰, por ejemplo, expresará sus ideas con una fuerza, un calor, una energía que le son propios; Fontenelle las presentará con un orden, una claridad y un giro que le son particulares, y Voltaire las expresará con una imaginación, una nobleza y una elegancia continuas.

218 Ahora bien, cada uno de estos hombres ilustres, obligado por su gusto a ver su estilo como el mejor, prestará muy a menudo más atención al hombre mediocre que lo hace suyo que no al hombre de genio que se dota del suyo propio. De ahí los juicios diferentes | que emiten a menudo sobre una misma obra el escritor célebre y el público que, al no apreciar a los imitadores, quiere que un autor sea él mismo y no otro.

El hombre de espíritu que ha perfeccionado su gusto en un género sin haber ni compuesto ni adoptado un estilo en ese mismo género, en general suele tener el gusto más seguro que los grandes escritores. Ningún interés le causa ilusión ni le impide situarse en el punto de vista desde donde el público considera y juzga una obra.

³⁰ Prosper Jalyot Crébillon (1674-1762): autor de nueve tragedias, entre las que figuran *Electra*, *Semíramis*, *Catilina*...

CAPÍTULO VI

Del «*bel esprit*»³¹

| Aquello que gusta en todos los siglos y en todos los países es lo que llamamos lo bello. Pero, para formarse una idea más exacta y más precisa, quizá fuese necesario examinar lo que constituye lo bello en cada arte e incluso en cada sector de un arte. De este examen se podría deducir fácilmente la idea de una belleza común a todas las artes y a todas las ciencias, de donde se podría formar a continuación la idea abstracta y general de lo bello. 219

En esta palabra de *espíritu bello*, si el público une el epíteto de *bel* a la palabra *esprit*, no por eso es necesario otorgar a este epíteto la idea de esa | verdadera belleza que aún no hemos definido de forma clara. Reciben el nombre de espíritu bello especialmente aquellos que componen en las artes de recreo. Este tipo de espíritu es muy distinto al tipo instructivo. La instrucción es menos arbitraria. Se estiman igualmente los descubrimientos importantes en química, en física, en geometría, de igual utilidad para todas las naciones. No ocurre lo mismo con el *bel esprit*: la estima concebida hacia una obra de este tipo se debe modificar de forma distinta en los diversos pueblos, según la diferencia de su moral, de su forma de gobierno y del distinto estado en que se encuentran las artes y las ciencias. Así pues, cada nación confiere ideas distintas a la expresión de *bel esprit*. Pero como que no existe ninguna en la que no se compongan poemas, | novelas, tragedias, panegíricos o historias (27), obras, en fin, que ocupen al lector sin fatigarlo, tampoco existe una nación en la que no se conozca, aunque quizá bajo otro nombre, eso que nosotros llamamos *bel esprit*. 220

Quienquiera que, en nuestro país y en estos diversos géneros literarios, no alcancen el título de genio, queda incluido en la clase de los *beaux esprits* cuando une la gracia y la elegancia de la dicción a la feliz elección de las 221

³¹ En el original, «*bel esprit*». Es muy difícil traducir el sentido de esta expresión francesa en el siglo XVIII. Hubiéramos preferido traducirlo por «espíritu ingenioso», que se acerca, a nuestro entender, a ese sentido. Pero como Helvétius juega con la reflexión sobre lo «bello» hemos optado por conservar el francés *bel esprit*, para evitar la expresión «espíritu bello» que tan extraño suena en castellano. En la mayor parte de los casos, «*bel esprit*» es, para Helvétius, el literato; pero, claro está, también es posible un «*bel esprit*» en pintura, escultura, música... De igual modo hemos mantenido en este capítulo la expresión *bon esprit*, que significaría algo así como hombre inteligente, profundo, y quizás un tanto moralista.

222 ideas. Despréaux decía, hablando del elegante Racine: «No es más | que un *bel esprit* al que, con dificultad, he enseñado a hacer versos». No apoyo, claro está, el juicio de Despréaux acerca de Racine; pero creo poder llegar a la conclusión de que el *bel esprit* consiste principalmente en la claridad, el colorido de la expresión y el arte de exponer sus ideas, recibiendo el nombre de hermoso porque agrada y debe agradar al mayor número de personas.

223 En efecto, si, como remarca Vaugelas, es más juez de palabras que de ideas; y si los hombres son, en general, menos sensibles a la precisión de un razonamiento que a la belleza de una expresión (28), | el título de *bel esprit* debe otorgarse especialmente al arte del bien decir.

Según esta idea, podría llegarse a la conclusión de que el espíritu bello es el arte de decir sinsentidos con elegancia. Mi respuesta a esta conclusión es que una obra vacía de significados no sería más que una continuidad de sonidos armoniosos que no obtendrían estima alguna (29); y que, 224 además, el público no adorna con el título | de espíritu bello más que a aquellos cuyas obras están llenas de ideas grandes, finas o interesantes. No hay ninguna idea que no sea de la competencia del espíritu bello, si se exceptúan aquellas que, implicando demasiados estudios preliminares, no están al alcance de la gente del mundo.

Con esta respuesta no quiero atacar la gloria de los filósofos. El género filosófico supone, sin duda alguna, más investigaciones, más meditaciones, más ideas profundas e incluso un estilo de vida particular. En el mundo se aprende a expresar con corrección las propias ideas, pero éstas se adquieren en el retiro. En él se hacen una infinidad de observaciones acerca de las cosas; en cambio, en el mundo sólo se hacen en cuanto a la forma de presentarlas. Así pues, 225 en cuanto a la | profundidad de las ideas, los filósofos deben superar a los *beaux esprits*; pero a estos últimos se les exige tanta gracia y elegancia que las condiciones necesarias para merecer el título de filósofo o de *bel esprit* son quizá igualmente difíciles de satisfacer. Al menos parece que en estos dos géneros, los hombres ilustres son igualmente escasos. En efecto, para poder al mismo tiempo instruir y agradar ¡qué conocimiento no se necesita tanto de la propia lengua como del espíritu del siglo! ¡Qué gusto, para presentar las propias ideas de forma agradable! ¡Cuánto estudio

para disponerlas de forma que causen la mayor impresión en el alma y el espíritu del lector! ¡Cuántas observaciones para distinguir las situaciones que deben tratarse con una cierta extensión de las que, para ser percibidas, sólo necesitan ser presentadas! ¡Y qué arte, en fin, para unir siempre la | variedad al orden y a la claridad y, como dice Fontenelle, «para suscitar la curiosidad del espíritu, esquivar la pereza y prevenir su inconstancia!» 226

La dificultad de tener éxito en este género no cabe duda de que en parte se debe al poco caso que los espíritus bellos hacen en general de las obras de razonamiento puro. Si el hombre de pocas luces no percibe en la filosofía más que un amasijo de enigmas pueriles y misteriosos, y si odia en los filósofos los esfuerzos que se deben hacer para entenderlos, el espíritu bello no les es en absoluto más favorable. Por su parte odia en las obras de los filósofos la sequedad y la aridez del género instructivo. Demasiado ocupado por el *escribir bien*, y menos sensible al sentido (30) que a la elegancia | de la frase, no reconoce como bien pensadas más que a las ideas felizmente expresadas. La más mínima oscuridad le sorprende. Ignora que una idea profunda, por muy claramente que sea expresada, siempre resultará ininteligible para el lector común en la medida en que no se la pueda reducir a unas proposiciones extremadamente simples; y que ocurre con esas ideas profundas lo mismo que con esas aguas puras y claras cuya profundidad empaña su limpidez. 227

Por otro lado, entre esos *beaux esprits* | hay quienes, enemigos secretos de la filosofía, acreditan en su contra la opinión del hombre de pocas luces. Presos de una vanidad pequeña y ridícula, adoptan a este respecto el error popular y, sin apreciar la justicia, la fuerza, la profundidad y la novedad de los pensamientos, parecen olvidar que el arte del bien decir supone necesariamente que se tiene algo que decir y que, finalmente, el escritor elegante puede compararse al joyero, cuya habilidad se convierte en inútil si no tiene diamantes que montar. 228

Los sabios y los filósofos, por el contrario, entregados por completo a la búsqueda de hechos o ideas, ignoran a menudo las bellezas y las dificultades del arte de escribir. Por consiguiente, hacen poco caso al *bel esprit*, y su desprecio injusto hacia este tipo de espíritu se basa principalmente | en una gran falta de sensibilidad hacia el tipo de 229

ideas que forman parte de la composición de las obras del espíritu bello. Son todos poco más o menos como ese geómetra delante del cual alguien hacía una gran alabanza de la tragedia de *Ifigenia*. Este elogio pica su curiosidad; la pide, alguien se la presta, lee algunas escenas y la devuelve diciendo: «No sé qué hay de bello en esta obra; no demuestra nada».

El sabio abate de Longuerue estaba poco más o menos en el caso de ese geómetra. La poesía carecía de encantos para él; despreciaba tanto la grandiosidad de Corneille como la elegancia de Racine; según decía, había desterrado todos los poetas de su biblioteca (31).

230 | Para apreciar tanto el mérito de las ideas como el de la expresión es necesario, al igual que Platón y Montaigne, Bacon y Montesquieu y algunos de nuestros filósofos cuya modestia me impide citarlos, unir el arte de escribir con el arte del bien pensar; unión rara, que sólo se encuentra en los hombres de un gran genio.

231 Una vez señaladas las causas del desprecio respectivo que manifiestan los unos por los otros algunos sabios y algunos *beaux esprits*, debo indicar | las causas del desprecio en las que éstos caen y deben caer constantemente y más que cualquier otro tipo de espíritu.

232 El gusto de nuestro siglo por la filosofía llena a ésta de disertadores que, pesados, vulgares, fatigantes, están, sin embargo, llenos de admiración por la profundidad de sus juicios. Entre estos disertadores los hay que se expresan muy mal, y lo sospechan; saben que cada cual es juez de la elegancia y de la claridad de la expresión y que a este respecto es imposible engañar al público; se ven forzados, en interés de su vanidad, de renunciar al título de *bel esprit* para tomar el de *bon esprit*. ¿Cómo no iban a preferir este último título? Han oído decir que el *bon esprit* se expresa a veces de forma oscura. Se dan cuenta de que limitando | sus pretensiones al título de *bon esprit*, siempre podrán achacar la necesidad de sus razonamientos a la oscuridad de su expresión, que es el único medio seguro de librarse de ser considerados majaderos. De este modo se adueñan del título de *bon esprit* con avidez, ocultándose a sí mismos tanto como pueden que su falta de *bel esprit* es lo único que les da derecho al *bon esprit* y que escribir mal no es prueba de que se piense bien.

El juicio de semejantes hombres, por ricos o poderosos a menudo que sean (32), no impresionaría al público, si no fuera sostenido por la autoridad de ciertos filósofos quienes, ansiosos como los *beaux esprits* de una estima exclusiva, no se dan cuenta de que cada género artístico diferente tiene sus propios admiradores; de que por todas partes se encuentran más laureles que cabezas para coronar; de que no hay nación que no tenga a su disposición un fondo de estima suficiente para satisfacer todas las pretensiones de los hombres ilustres; y de que, en fin, inspirando desagrado por el *bel esprit*, se aviva contra todos los grandes escritores el desdén de estos hombres obtusos, quienes, interesados en despreciar el espíritu, engloban bajo el nombre *bel esprit* al que ni siquiera conocen, tanto a los sabios y los filósofos como, en general, a todo aquel que piense.

CAPÍTULO VII

Del espíritu del siglo

Este tipo de espíritu no contribuye en nada al progreso de las artes y las ciencias y no se incluiría en esta obra si no ocupara un lugar tan importante en la cabeza de una infinidad de gente.

En todos los lugares donde no se toma en consideración al pueblo, lo que se llama espíritu del siglo no es más que el espíritu de aquellos que deciden lo que de buen tono, es decir, de los hombres del gran mundo y la gente de la corte.

El hombre de la alta sociedad y el *bel esprit* se expresan tanto el uno como el otro con elegancia y pureza; ambos son, en general, más sensibles a lo que está *bien dicho* que a lo que está *bien pensado*. Sin embargo, no dicen ni deben decir las mismas cosas (33) porque se proponen objetos diferentes. El *bel esprit* ávido de estima pública, debe o bien presentar grandes cuadros, o bien ofrecer ideas interesantes para la humanidad o, al menos, para su nación. Por el contrario, el hombre de la alta sociedad, que no se da por satisfecho con la admiración de la gente de buen tono, sólo se

preocupa de ofrecer ideas agradables a lo que se llama la buena compañía.

236 He dicho en el segundo Discurso que no se podía hablar en la | alta sociedad más que de cosas o de personas; que la buena compañía es, en general, poco cultivada, que no se preocupa más que de las personas, que los halagos aburren a quienes no van dirigidos y hacen bostezar a los oyentes. Por eso, en estos círculos sólo se intenta interpretar malignamente las acciones de los hombres, descubrir sus puntos débiles, burlarse de ellos, bromear acerca de las cosas más serias, reírse de todo y, en fin, ridiculizar todas las ideas contrarias a las de la buena compañía. El espíritu de conversación se reduce, pues, al talento de denigrar agradablemente sobre todo en este siglo en que cada uno pretende tener espíritu y cree tener mucho, en que no se puede elogiar la superioridad de un hombre sin ofender la vanidad de todo
237 el mundo, en que se distingue | entre el hombre de mérito y el hombre mediocre sólo por el tipo de mal que se dice de él y en que se ha decidido, por así decirlo, dividir la nación en dos clases: una, la de las bestias, que es la más numerosa; la otra, la de los locos, que abarca a todos aquellos cuyos talentos no se pueden negar. Por otra parte, la maledicencia es ahora el único recurso que uno tiene para elogiarse a sí mismo y a su propio círculo social. Ahora bien, cada cual quiere alabarse; indiferentemente de que uno censure o apruebe, que hable o se calle, es siempre su propia apología la que hace: cada hombre es un orador que, con discursos o acciones, recita continuamente su panegírico. Hay dos maneras de alabarse: una, diciendo bien de sí; la otra, diciendo mal de los demás. Los Cicerón, los Horacio y, en general,
238 todos los | antiguos, más francos en sus pretensiones, se cubrían abiertamente de alabanzas que creían merecer. Nuestro siglo ha llegado a ser más delicado en este punto. Sólo a través del mal que se dice de los demás está permitido ahora elogiarse a sí mismo. Es burlándose de un necio como uno realza indirectamente su propio espíritu. Esta manera de alabarse es, sin duda, la más directamente opuesta a las buenas costumbres; es, sin embargo, la única que está de moda. Cualquiera que diga de sí el bien que piensa, es un orgulloso, todo el mundo lo rehúye. Cualquiera, por el contrario, que se alaba mediante el mal que dice de otro, es un hombre encantador, está rodeado de oyentes agradecidos,

comparten con él los elogios indirectos que hace de sí y no dejan de aplaudir las burlas que los libran de tener que apreciar a los demás. Parece que, en | general, la malignidad de la gente de la alta sociedad se debe menos a la intención de dañar que al deseo de vanagloriarse. Por eso, la indulgencia es fácil de ejercer no solamente hacia ellos, sino también hacia los espíritus obtusos cuyas intenciones son más odiosas. El hombre de mérito sabe que alguien acerca del cual no se dice nada malo es, en general, un hombre acerca del que no se puede decir tampoco nada bueno; el que no le gusta alabar ha sido, en general, poco alabado. Por eso no es ávido de elogio y considera la necesidad como una desgracia de la que dicha necesidad intenta siempre vengarse. «Prefiero que no se pruebe ningún hecho contra mí, decía un hombre con mucho espíritu; y aunque se diga, por otra parte, todo el mal que se quiera, no estaré enfadado; deo que los demás se diviertan». Pero si bien la filosofía | perdona la malignidad, no debe, no obstante, aplaudirla. Es a estos aplausos indiscretos a los que se debe tal cantidad de sinvergüenzas, quienes, en el fondo son algunas veces las mejores personas del mundo. Halagados por los elogios prodigados a la malignidad y por la reputación de espíritu que da, no saben estimar suficientemente su bondad natural; quieren hacerse temer por sus burlas. Desgraciadamente tienen el suficiente espíritu para lograrlo: empiezan fingiendo que son malos y permanecen malos por costumbre.

¡Oh, vosotros, quienes no habéis adquirido esta costumbre funesta, cerrad vuestros oídos a las alabanzas dedicadas a los recursos, rasgos satíricos, tanto más nocivos para la sociedad cuanto que son habituales en ella! Considerad las fuentes impuras (34) de donde | mana la maledicencia. Recordad que el gran hombre, indiferente a las ridiculeces de un individuo, | sólo se ocupa de cosas grandes; que un | viejo malvado le parece tan ridículo como un viejo encantador; que entre la gente de la alta sociedad, quienes están hechos para las cosas grandes pronto se hartan de ese tono burlón que horroriza a las demás naciones (35). Abandonadlo, pues, a los hombres obtusos: para ellos, la meledicencia es una necesidad. Enemigos natos de los espíritus superiores y celosos de una estima que se les niega, saben que, al igual que las malas hierbas que no brotan ni crecen | si no es sobre las ruinas de los palacios, no pueden elevarse más que sobre los

restos de las grandes reputaciones; por eso no se ocupan más que del cuidado de destruirlas.

245 Hay una multitud de hombres obtusos. Antaño uno era envidiado sólo por sus iguales; ahora, como todos aspiran al espíritu y creen tenerlo, casi todo el público se ha convertido en envidioso. Ya no se lee para cultivarse, sino para criticar. Ahora bien, no hay ninguna obra que pueda resistir contra esta disposición de los lectores. La mayor parte de ellos, ocupados en la búsqueda de los defectos de una obra, son como esos animales inmundos que se ven a veces en la ciudad buscando las alcantarillas. ¿Acaso se ignora todavía que no se necesita menos espíritu para percibir las bellezas
245 de una obra | que para advertir sus defectos; y que, en los libros, como decía un inglés, «hay que ir a la caza de las ideas y mostrar consideración al libro sólo si se vuelve con muchas»?

Todas las injusticias de este tipo son un efecto necesario de la necesidad. ¡Cuánta diferencia, a este respecto, entre el comportamiento del hombre de espíritu y la del hombre obtuso! Aquél aprovecha todo. Frecuentemente se les escapan a los hombres mediocres algunas verdades que los sabios captan: el hombre de espíritu, que lo sabe, escucha a aquéllos sin desagrado. No percibe, en general, en la conversación más que lo bueno, mientras que el hombre mediocre sólo escucha lo malo o lo ridículo.

246 Perpetuamente consciente de su ignorancia, el hombre de espíritu se cultiva mediante casi todos los libros; demasiado ignorante y demasiado vano para sentir la necesidad de | esclarecerse, el hombre obtuso, por el contrario, no logra instruirse con ninguna de las obras de sus contemporáneos; y para decir modestamente que lo sabe todo, dice que los libros no le enseñan nada (36). Incluso llega a sostener que todo ya ha sido dicho y pensado, que los autores no hacen más que repetirse y no difieren entre sí más que por la manera de expresarse. ¡Oh, envidiosos! ¿Acaso es a los antiguos a los que debemos la imprenta, la relojería, las lentes ³² o las bombas de incendio? ¿Quién sino Newton ha determinado las leyes de la gravedad, en el último siglo? ¿No nos ofrece la electricidad todos los días una infinidad de fenómenos nuevos? No hay, según tú, más descubrimientos por

³² En el original, «glaces». Pensamos que Helvétius se refiere a las lentes, es decir, al uso de los cristales en el microscopio, anteojos, etc.

hacer. | Pero incluso en la moral y en la política, donde 247
debería estar todo dicho, ¿se ha determinado el tipo de lujo
y de comercio más ventajoso para cada nación? ¿Acaso se
han fijado sus límites? ¿Se ha descubierto el medio de man-
tener en una nación el espíritu de comercio y el espíritu
militar a la vez? ¿Se ha indicado la forma de gobierno más
apropiada para hacer felices a los hombres? ¿Se ha escrito al
menos el relato de una buena legislación (37), tal como
podría establecerse en una | colonia en alguna costa desierta 248
de América?

El tiempo obsequia en cada siglo a los hombres con
algunas verdades; pero todavía le quedan muchos dones para
otorgarnos. Quedan, pues, por adquirir una infinidad de
ideas nuevas. El axioma de que *todo ya está dicho y pensado* es,
por tanto, un axioma falso, postulado primero por | la igno- 249
rancia, luego repetido por la envidia. No hay medio que el
envidioso, bajo la apariencia de justicia, no emplee para
denigrar al mérito. Se sabe, por ejemplo, que no hay verdad
aislada, que toda idea nueva se relaciona con algunas ideas
conocidas, con las cuales tiene necesariamente algunas seme-
janzas; | es, sin embargo, de estas semejanzas de las que 250
parte la envidia para acusar cotidianamente de plagio a nues-
tros contemporáneos ilustres (38). Cuando declama contra
los plagiarios dice que es para castigar los hurtos literarios y
vengar al público. Pero, | le responderíamos, si no consulta- 251
ras más que el interés público, tus declamaciones serían
menos exasperadas, te darías cuenta de que estos plagiarios,
sin duda menos estimables que la gente de genio, son tam-
bién muy útiles al público y de que una buena obra, para ser
ampliamente | conocida, debe ser expuesta por partes en una 252
infinidad de obras mediocres.

En efecto, si los hombres que componen la sociedad se
sitúan necesariamente en distintas clases, que tienen para oír
y para ver oídos y ojos diferentes, es evidente que el mismo
escritor, por mucho genio que tenga, no puede convenirles
en igual medida; son necesarios autores para todas las cla-
ses (39), unos Neuville | para predicar a la ciudad y unos 253
Bridaine para el campo³³. En moral como en política, ciertas
ideas no son universalmente admitidas y su evidencia no es
constatada, si no descienden de la más sublime filosofía hasta

³³ Jacques Bridaine (1701-1767). Director de las misiones reales instituidas para la conver-
sión de los protestantes. Autor de los *Cánticos Espirituales* y de los *Sermones*.

la poesía y de la poesía a la calle: sólo entonces llegan a ser lo suficientemente conocidas para ser útiles.

Por lo demás, esta envidia que toma con tanta frecuencia el nombre de justicia y de la que nadie está enteramente exento, no es el vicio de ningún estamento. No es, en general, activa y peligrosa más que en hombres obtusos y vanos. El hombre superior tiene muy pocos objetos que envidiar. En cuanto a la gente de la alta sociedad es demasiado frívola para obedecer mucho tiempo al mismo sentimiento; por otra parte, no odia el mérito, sobre todo el |
254 mérito literario, al cual incluso protege con frecuencia; su única aspiración es ser agradable en la conversación. En esta aspiración consiste propiamente el espíritu del siglo: por eso se emplea toda la imaginación para escapar al reproche de insipidez.

Si una mujer con poco espíritu parece enteramente ocupada en su perro y no le habla más que a él, el orgullo de los oyentes se siente ofendido y se la tacha de impertinente. Están en un error. Ella sabe que sólo se es algo en la sociedad cuando se han pronunciado muchas palabras (40), se han hecho muchos gestos y mucho ruido. Ocuparse de su
255 perro significa para ella menos un entretenimiento que un medio de ocultar | su mediocridad; recibe, a este respecto, muy buenos consejos de su amor propio que nos hace sacar casi siempre el mejor partido posible de nuestra estupidez.

Sólo añadiré unas palabras a lo que he dicho acerca del espíritu de un siglo: que es fácil representárselo bajo una imagen sensible. Encárguese con este objeto a un pintor hábil hacer, por ejemplo, los retratos alegóricos del espíritu de uno de los siglos de Grecia y del espíritu actual de nuestro pueblo. En el primer cuadro, ¿no se verá forzado a representar el espíritu mediante la figura de un hombre que con una mirada fija y el alma absorta en profundas meditaciones permanece en una actitud que se atribuye habitualmente a
256 las musas? En el segundo cuadro, | ¿no será necesario pintar el espíritu con los rasgos del dios de la burla, es decir, con el rostro de un hombre que observa todo con una risa maligna y una mirada burlona? Ahora bien, estos dos retratos tan diferentes nos proporcionarían con suficiente exactitud la diferencia entre el espíritu de los griegos y el nuestro. Acerca de lo cual observaré que, en cada siglo, un pintor ingenioso daría al espíritu una fisonomía diferente y la secuencia ale-

górica de semejantes retratos sería muy agradable y curiosa para la posteridad que, de un vistazo, podría apreciar la estima o el desprecio que en cada siglo se concedía al espíritu de cada nación.

CAPÍTULO VIII

Del espíritu recto (41)

| Para emitir siempre juicios rectos ³⁴ sobre las diferen- 1
tes ideas y opiniones de los hombres sería necesario | estar 2
libre de todas las pasiones que corrompen nuestro entendi-
miento; deberíamos tener habitualmente presentes en nues-
tra memoria las ideas que nos permitieran conocer todas las
verdades humanas y, para ello, habría que saberlo todo.
Nadie sabe todo: no se tiene un espíritu justo más que en
ciertos terrenos.

En el género dramático, por ejemplo, uno puede ser un
buen juez de la armonía de los versos, de la precisión y
fuerza de la expresión y, en fin, de todas las bellezas del
estilo; pero ser al mismo tiempo un juez malo de la exactitud
del argumento. Otro, por el contrario, conoce esta última
parte, pero no se da cuenta ni de la precisión, ni del acierto,
ni de la fuerza del sentimiento, de los que dependen la
verdad o la falsedad de los caracteres trágicos y el mérito
principal de las obras. Digo | el mérito principal, porque la 3
utilidad real y, por consiguiente, la principal belleza de este
género consiste en describir fielmente los efectos que pro-
ducen en nosotros las pasiones fuertes.

Por tanto, no se tiene propiamente rectitud de espíritu
más que en las ciencias o las artes sobre las cuales se ha más
o menos meditado.

No se puede, en consecuencia, dejar de reconocer, a
menos que se confundan el genio y el espíritu extenso y
profundo con el espíritu recto, que esta última clase de

³⁴ Hemos traducido «juste» por «recto». Nos ha parecido que usar «justo» podría introducir contenidos morales que no están en el «esprit juste» de Helvétius. En cambio, creemos que usar «preciso», «riguroso», etc., acentuaría el carácter técnico, lógico del concepto «juste», lo cual tampoco es correcto. En fin, «recto» nos parece un concepto más neutral.

espíritu no es más que un espíritu falso cuando se trata de proposiciones complicadas en las cuales la verdad es el resultado de gran número de combinaciones, cuando para ver bien hay que ver mucho y cuando la rectitud del espíritu depende de su extensión: por eso no se entiende, en general, por *espíritu recto* más que la clase de espíritu capaz de sacar conclusiones correctas y a veces nuevas | de las opiniones verdaderas o falsas que se le presenten.

Consecuentemente con esta definición, el espíritu recto contribuye poco al avance del espíritu humano; sin embargo, merece cierta estima. Quien partiendo de principios y opiniones admitidas, saca conclusiones siempre justas y a veces nuevas es un hombre raro entre los mortales. Incluso es más estimado por la gente mediocre que el espíritu superior quien, al incitar con demasiada frecuencia a los hombres al examen de los principios recibidos y al trasladarlos a regiones desconocidas, no sólo fatiga su pereza, sino que hiera su orgullo.

Por lo demás, por muy justas que sean las conclusiones que un hombre saque de un sentimiento o de un principio, creo | que, lejos de obtener el nombre de espíritu recto, tal hombre será considerado como un loco si este sentimiento o este principio parece ridículo o absurdo. Un indio chiflado se había imaginado que si orinaba inundaría todo el Vijayana-
gar. En consecuencia, este ciudadano virtuoso contenía siempre su orina; estaba dispuesto a perecer, cuando un médico, hombre de espíritu, entra asustado en su habitación: «Narsingpur está incendiada, dice; pronto no será más que un montón de cenizas, soltad vuestra orina». Al oír estas palabras, el buen indio orina, razona correctamente y pasa por loco ³⁵ (42).

Otro hombre | afectado de la misma locura, comparaba un día el número restringido de elegidos con el número prodigioso de hombres que el pecado precipita todos los días al infierno. «Si la ambición, la avaricia, la | lujuria, se decía a sí mismo, nos conducen a tantos crímenes, ¿por qué no dar muerte a los | niños antes de la edad del pecado? Con este crimen poblaré el cielo de bienaventurados: ofenderé sin duda al Padre eterno, me arriesgaré a caer en el abismo del infierno; | pero, en fin, salvaré hombres, seré como Curcio ³⁶

³⁵ Ver nota 45 del *Discurso* II.

³⁶ Ver nota 51 del *Discurso* III.

quien se arrojó al precipicio para salvar a Roma.» El asesinato de algunos niños fue la conclusión | justa que sacó de este razonamiento (43). 10

Si semejantes hombres son, en general, considerados como locos, no es únicamente porque apoyan sus razonamientos en principios falsos, sino en principios estimados falsos. En efecto, el teólogo chino que demuestra las nueve encarnaciones de Visnú ³⁷ y el mulsumán que, según el Corán, sostiene que la tierra está apoyada sobre los cuernos de un toro se fundan ciertamente sobre principios tan ridículos como los de este indio; sin embargo, tanto el uno como el otro serán, cada cual en su país, considerados como gente sensata. ¿Por qué lo serán? Porque sostienen opiniones que son generalmente admitidas. En materia de verdades religiosas, la razón es débil contra dos grandes misioneros, el ejemplo y el temor. Por otra parte, en todo país, los prejuicios | de los grandes son la ley de los pequeños. Este chino y este mulsumán pasarán, pues, por sabios, únicamente porque están *locos de la locura común*. Lo que digo de la locura, lo aplico a la necedad: es considerado necio sólo aquel que no comparte la necedad común. 11

Algunos aldeanos, se dice, construyeron un puente y grabaron en él esta inscripción: *Este puente está hecho aquí*. Otros, queriendo sacar a un hombre de un pozo en el que había caído, le pasan al cuello un nudo corredizo y lo sacan estrangulado. Si las necedades de esta especie suelen siempre provocar risa, ¿cómo escuchar seriamente, se dirá, los dogmas de los bonzos, los brahmanes y los monjes siameses, dogmas tan absurdos como la inscripción del puente? ¿Cómo se puede, sin reír, ver a los reyes, | los pueblos, los ministros e incluso a los grandes hombres prosternarse algunas veces a los pies de ídolos y mostrar la más profunda veneración por fábulas ridículas? ¿Cómo, al leer relatos de viajes, no nos ha extrañado ver que la existencia de brujos y magos es tan generalmente reconocida como la existencia de Dios y que pasa, en la mayor parte de las naciones, por estar igualmente demostrada? ¿Por qué razón, en fin, absurdidades diferentes, pero igualmente ridículas no producen sobre nosotros la misma impresión? Porque nos burlamos de buen grado de una necedad de la que nos creemos exentos; porque nadie 12

³⁷ Ver nota 103 del *Discurso* II.

13 repite, como el aldeano, *este puente está hecho aquí*; porque no es así cuando se trata de una absurdidad piadosa. Nadie que no se considere al abrigo de la ignorancia que ha | producido esa absurda creencia se atreve a reírse de sí mismo bajo el nombre de otro.

No es, a la absurdidad de un razonamiento, sino a la absurdidad de cierta clase de razonamientos a lo que se da el nombre de *necedad*. No se puede, por tanto, entender por esta palabra más que una ignorancia poco común. Por eso, a veces se da el nombre de necio a hombres a los que se atribuye al mismo tiempo un gran genio. La ciencia de las cosas comunes es la ciencia de la gente mediocre; y a veces, el hombre de genio es, a este respecto, de una ignorancia crasa. Investigador audaz de los primeros principios del arte o de la ciencia que cultiva y contento de captar algunas de estas verdades nuevas, primeras y generales, de donde se derivan una infinidad de verdades secundarias, descuida cualquier otra clase | de conocimiento. En cuanto sale del sendero luminoso que le traza el genio, cae en miles de errores, como Newton al comentar el *Apocalipsis*.

14 El genio esclarece algunas fanegas³⁸ de la noche inmensa que rodea a los espíritus mediocres; pero no esclarece todo. Comparo al hombre de genio con la columna que caminaba delante de los hebreos y que unas veces era oscura, otras veces, luminosa. El gran hombre, siempre superior en un arte, carece necesariamente de espíritu en muchos otros, a menos que se entienda aquí por *espíritu* la aptitud para instruirse que tal vez pueda ser considerada como un conocimiento iniciado. El gran hombre, por su hábito de aplicación, su método de estudiar y su capacidad de distinguir entre un medio-conocimiento y | un conocimiento completo tiene seguramente, a este respecto, una gran ventaja respecto al común de los hombres. Estos, al no haber adquirido el hábito de la meditación y no haber aprendido nada profundamente, ya se consideran lo suficientemente cultivados con tener un conocimiento superficial de las cosas. La ignorancia y la necedad creen con facilidad que lo saben todo: tanto una como la otra son siempre orgullosas. Sólo el gran hombre puede ser modesto.

³⁸ En el original, «arpents». El arpende es una medida agraria francesa, que equivale a unas 50 áreas. Hemos traducido por «fanega», medida equivalente a 64 áreas y, por tanto, aproximadamente equivalente al «arpent».

Limito el dominio del genio y muestro las fronteras dentro de las cuales la naturaleza lo obliga a encerrarse, a fin de que se vea con más evidencia que el espíritu recto, al ser muy inferior al genio, no puede, como se cree, emitir siempre juicios verdaderos sobre los diversos objetos de la razón. Semejante espíritu es imposible. Lo propio | del espíritu recto es sacar consecuencias correctas de las opiniones recibidas. Ahora bien, estas opiniones son falsas en su mayoría y el espíritu recto jamás se remonta al examen de estas opiniones; el espíritu justo no es frecuentemente más que el arte de razonar metódicamente falso. Tal vez esta clase de espíritu baste para formar un buen juez; pero jamás produce un gran hombre. Cualquiera que esté dotado de él, no sobresale, en general, en ningún arte o ciencia y no llega a ser digno de consideración por ningún talento. Se dirá que frecuentemente obtiene la estima de gente mediocre. Convengo en ello: pero su estima, al sugerirle una idea demasiado elevada de él mismo, llega a ser para él una fuente de errores; errores de los cuales es imposible librarlo. Puesto que, en fin, si el espejo, el consejero más educado | y discreto de todos los consejeros, no enseña a nadie hasta qué punto es feo, ¿quién podría desengañar a un hombre respecto a la opinión excesivamente elevada que tiene de sí mismo, sobre todo cuando esta opinión está apoyada por la estima de la mayor parte de los hombres de su entorno? Incluso es bastante modestia estimarse sólo de acuerdo con los elogios de los demás. De ahí proviene, sin embargo, la confianza ciega del espíritu recto en sus propias luces y su desprecio por los grandes hombres a quienes frecuentemente considera como visionarios, como espíritus dogmáticos y peleones (44). ¡Oh, espíritus rectos!, les diría, cuando tratáis de malas cabezas a estos grandes hombres quienes al menos son superiores en el género por el que | los admira el público, ¿que opinión creéis que puede tener el público de vosotros, cuyo espíritu no se extiende más allá de algunas pequeñas conclusiones sacadas de un principio verdadero o falso y cuyo descubrimiento es poco importante? Siempre en éxtasis ante vuestro pequeño mérito, diréis que no estáis sujetos a los errores de los hombres célebres. Sin duda, sí, porque es necesario correr o, al menos, caminar para caerse. Cuando os jactáis de la rectitud de vuestro espíritu, me parece oír a un lisiado sin piernas vanagloriarse de nunca dar un paso en

16

17

18

falso. Vuestra conducta, añadiréis, es a menudo más sabia que la de los hombres de genio. Sí, porque no tenéis dentro de vosotros este principio de vida y de pasiones que produce tanto los grandes vicios como las grandes virtudes y los grandes talentos. Pero ¿acaso sois | mejores? ¿Qué importa al público la buena o mala conducta de un hombre particular? Un hombre de genio, aunque tenga vicios, es más estimable que vosotros. En efecto, uno sirve a su patria o bien mediante la inocencia de sus costumbres y los ejemplos de virtud que da, o bien mediante las luces con las que la esclarece. De estas dos maneras de servir a la patria, la última, que sin duda pertenece más directamente al genio, es al mismo tiempo la que procura más ventajas al público. Los ejemplos de virtud que da un particular no son útiles más que a los pocos que componen su círculo social; por el contrario, las nuevas luces que este particular arroje sobre las artes y las ciencias beneficiarán al mundo entero. Ciertamente, el hombre de genio, aunque | no sea completamente probo, tendrá siempre más derecho que vosotros al reconocimiento público.

Las declamaciones de los espíritus rectos contra la gente de genio necesariamente impresionan durante algún tiempo a la multitud: nadie es más fácil de engañar. Si el español, al ver las gafas que siempre llevan sobre la nariz algunos de sus doctores, queda convencido de que estos doctores se han arruinado la vista en la lectura y de que son muy sabios; si se confunde todos los días la vivacidad del gesto con la del espíritu y la taciturnidad con profundidad, es normal creer también que la habitual gravedad de los espíritus rectos es un efecto de su sabiduría. Pero el prestigio se destruye y pronto uno recuerda que la gravedad, como dice la señorita de Scudéry, no es más que un truco del cuerpo para ocultar | los defectos del espíritu (45). Nadie más que estos espíritus rectos se dejan engañar por la gravedad que fingen. Por lo demás, que se crean sabios porque son serios, que estando inspirados por el orgullo y la envidia cuando desaprueban al genio se crean dirigidos por la justicia muestra que nadie, a este respecto, escapa al error. Estos errores de sentimiento son tan generales y tan frecuentes en todas las artes, que creo responder al deseo de mi lector al consagrar a este examen algunas páginas de esta obra.

CAPÍTULO IX

Confusión de sentimiento

| Al igual que el rayo de luz que se compone de un haz de rayos, todo sentimiento se compone de una infinidad de sentimientos que contribuyen a producir una determinada voluntad en nuestra alma y una determinada acción en nuestro cuerpo. Pocos hombres tienen el prisma necesario para descomponer este haz de sentimientos; por consiguiente, con frecuencia creemos que nos animan un sentimiento único o sentimientos diferentes de los que nos mueven. He aquí la causa de tantas equivocaciones de sentimiento y por qué ignoramos casi siempre los verdaderos motivos de nuestras acciones. 22

| A fin de que se comprenda mejor cuán difícil es escapar de estas confusiones de sentimiento, debo presentar algunos en los que caemos a causa de nuestra profunda ignorancia de nosotros mismos. 23

CAPÍTULO X

Cuán propensos somos a equivocarnos respecto a los motivos que nos determinan

Una madre adora a su hijo. Le quiere, dice, por él mismo. Sin embargo, se la responderá, no cuidáis de su educación y no sospecháis que una buena educación pueda contribuir infinitamente a su felicidad: ¿por qué no consultáis sobre este tema a | la gente de espíritu y no leéis ninguna de las obras escritas sobre esta materia? Porque sobre esta materia, replicará, creo saber tanto como los autores y sus obras. ¿Pero de dónde nace esta confianza en vuestras luces? 24
¿No será efecto de vuestra indiferencia? Un deseo impetuoso nos inspira siempre una desconfianza saludable de nosotros mismos. Si tenemos un pleito importante, nos dirigimos a procuradores, abogados, consultamos a muchos de ellos, leemos su alegaciones. Si padecemos de una languidez

que, sin cesar, nos rodea de las sombras y los horrores de la muerte, vemos a médicos, recogemos sus opiniones, leemos libros de medicina e incluso llegamos a ser un poco médicos. Así se actúa cuando se tiene mucho interés. Cuando se trata de la educación de vuestros hijos, si no sois | susceptibles de un interés como éste, es porque no los queréis por ellos mismos. Pero añadirá esta madre, ¿cuáles son entonces los motivos de mi ternura? Entre los padres y las madres, responderé, unos son afectados por el sentimiento de la postromanía: en sus hijos no aman más que a su propio nombre; otros están ansiosos de mandar y en sus hijos no aman más que a sus esclavos. El animal se separa de sus pequeños cuando ya no dependen de él a causa de su debilidad y el amor se apaga en casi todos los corazones cuando los hijos han alcanzado, por su edad o su estado, la independencia. Entonces, dice el poeta Saadi, el padre no ve en ellos más que herederos ávidos y ésta es la causa, añade este mismo poeta, del gran amor del abuelo por sus nietos: los | considera como los enemigos de sus enemigos.

Existen también padres y madres que no ven en sus hijos más que un juguete y una ocupación. La pérdida de este juguete les sería insoportable: pero ¿acaso su aflicción probaría que quieren a su hijo por él mismo? Todo el mundo conoce esta anécdota de la vida del señor de Lauzun. Estando en la Bastilla, sin libros, sin ocupación, víctima del aburrimiento, se le ocurre domesticar una araña. Es el único consuelo que le queda en su desgracia. El gobernador de la Bastilla, por una crueldad habitual en hombres acostumbrados a ver desgraciados (46), aplasta | esta araña. El prisionero siente una enorme pena. No hay madre a quien la muerte de su hijo afecte de un dolor más violento. Ahora bien, ¿de dónde proviene esta semejanza de sentimientos por objetos tan diferentes? De que en la pérdida de un hijo, como en la pérdida de una araña, no se llora más que el aburrimiento y la desocupación en los que se cae. Si las madres parecen, en general, más sensibles a la muerte de un hijo que los padres, distraídos por sus negocios o dedicados a satisfacer su ambición, no es porque las madres amen más tiernamente a sus hijos, sino porque | sufren una pérdida más difícil de colmar. Las equivocaciones de sentimiento son habituales en esta materia. En raras ocasiones se quiere a un hijo por él mismo. Este amor paterno (47) que | tanta gente exhibe y

del que se cree profundamente afectado, es frecuentemente efecto del sentimiento de posteromanía, del orgullo de mandar, o bien del temor al aburrimiento y la desocupación.

Una confusión de sentimientos parecido persuade a los devotos fanáticos de que su fervor religioso es el que los impulsa a odiar a los | filósofos y a incitar persecuciones contra ellos. Pero, se les dice, o bien la opinión que os indigna en la obra de un filósofo es falsa, o bien es verdadera. En el primer caso, animados por esta virtud apacible que supone la religión, podéis probarle filosóficamente su falsedad; incluso se lo debéis cristianamente. «No exigimos, dice San Pablo, una obediencia ciega; enseñamos, probamos, persuadimos.» En el segundo caso, es decir, si la opinión de este filósofo es verdadera, no puede ser contraria a la religión: creerlo sería una blasfemia. Dos verdades no pueden ser contradictorias y la verdad, dice el abate Fleury, jamás puede perjudicar a la verdad. Pero esta opinión, dirá el devoto fanático, no parece conciliarse con los | principios de la religión. ¿Creéis entonces, se le replicará, que todo lo que resiste a los esfuerzos de vuestro espíritu y lo que no podéis conciliar con los dogmas de vuestra religión, es realmente inconciliable con estos dogmas? ¿Acaso no sabéis que Galileo (48) fue indignamente arrastrado a las cárceles de la Inquisición por haber sostenido que el Sol estaba inmóvil en el centro del mundo; que | su sistema escandalizó al principio a los imbéciles y les pareció absolutamente contrario al texto de la Escritura que dice: *Detente, | Sol?* Sin embargo, hábiles teólogos han reconciliado desde entonces los principios de Galileo con los de la | religión. ¿Quién os asegura que un teólogo, más afortunado o esclarecido que vosotros, no allanará la contradicción que creéis percibir entre vuestra religión y la opinión que condenáis? ¿Quién os obliga a exponer, por una censura precipitada, si no a la religión al menos a sus ministros, al odio que incita a la persecución? ¿Por qué, siempre con ayuda de la fuerza y del | terror, queréis imponer silencio a la gente de genio y privar a la humanidad de las luces provechosas que éstos pueden procurarle?

Decís que obedecéis a la religión. Pero ésta os ordena desconfiar de vosotros mismos y amar al prójimo. Si no actuáis conformemente con estos principios no es, entonces, el espíritu de Dios el que os anima (49). Pero, diréis, ¿cuáles son entonces las divinidades que me inspiran? | La

pereza y el orgullo. Es la pereza, enemiga de todo esfuerzo del espíritu, la que os enfrenta contra opiniones que no podéis, sin estudio y sin algunos esfuerzos de atención, unir a los principios recibidos en las escuelas, pero que siendo filosóficamente demostradas, estas opiniones no pueden ser teológicamente falsas.

El orgullo, en general más exaltado en el santurrón que en cualquier otro hombre, le hace odiar en el hombre de genio al bienhechor de la humanidad y lo subleva contra verdades cuyo descubrimiento lo humillan.

37 La pereza y el orgullo, disfrazándose (50) | a sus ojos
bajo la apariencia del fervor (51), lo convierten en el perse-
38 guidor de los hombres | esclarecidos; y en Italia, España y
Portugal, forjan las cadenas, construyen las celdas y encien-
den las hogueras de la Inquisición.

Por lo demás, este mismo orgullo, tan temible en el devoto fanático al que empuja perseguir en todas las religio-
nes y en nombre del Altísimo a los hombres de genio,
incluso llega algunas veces a armar contra éstos a los altos
dignatarios.

A ejemplo de los fariseos que trataban de criminales a
quienes no adoptaban todas sus decisiones, ¡cuántos visires
tratan de enemigos de la nación a cuantos no aprueban cie-
gamente su conducta! Inducido a este error por una confusión
de sentimiento común a casi todos los hombres, no hay visir
que no confunda su interés con el interés de la nación, que
39 no sostenga, sin saberlo, que humillar su orgullo es | insultar
al público y censurar su conducta, por muchos miramientos
que se tengan, equivale a crear disturbios en el Estado.
Pero se les dirá, os engañáis a vosotros mismos y, en este
juicio, es el interés de vuestro orgullo y no el interés general
el que consultáis. ¿Acaso ignoráis que un ciudadano, si es
virtuoso, jamás verá con indiferencia los males que ocasiona
una mala administración? La legislación, que de todas las
ciencias es la más útil, ¿no debe, como cualquier otra ciencia,
perfeccionarse por los mismos medios? Ha sido mediante el
esclarecimiento de los errores de los Aristóteles, los Ave-
rroes, los Avicena y de todos los inventores en las ciencias y
en las artes como se las ha perfeccionado. Querer correr un
40 velo de silencio sobre las faltas de la administración es | ope-
narse a los progresos de la legislación y, por consiguiente,
a la felicidad de la humanidad. En este mismo orgullo, oculto a

vuestros ojos tras la máscara del bien público, el que os hace emitir el axioma de que una vez se ha cometido un error, el diván³⁹ debe seguir sosteniéndolo y de que la autoridad no debe doblegarse. Pero si el bien público es el objeto que se proponen todo gobierno y todo príncipe, ¿deben acaso emplear la autoridad para sostener un necedad? El axioma que establecéis sólo significa: He dado mi opinión y no quiero que al mostrar al príncipe la necesidad de cambiar de conducta vea con suficiente claridad que le he aconsejado mal.

Por lo demás, pocos hombres escapan a ilusiones de este tipo. ¡Cuánta gente se equivoca de buena fe, por no haberse examinado! Si bien hay algunos hombres para quienes los demás son como cuerpos diáfanos y quienes leen con igual facilidad, tanto en su propio interior como en el interior de los demás, su número es reducido. Para conocerse a uno mismo es necesario observarse, llevar a cabo un largo estudio de sí mismo. Los moralistas son casi los únicos interesados en este examen y la mayor parte de los hombres se ignoran.

¡Cuántos de aquellos que declaman con tanto arrebatado contra las singularidades de algunos hombres de espíritu, creen que les anima únicamente el espíritu de justicia y de verdad! Sin embargo, se les podría contestar, ¿por qué enfadarse con tanto furor contra una ridiculez que con frecuencia no perjudica a nadie? ¿Un hombre se hace el original? Reíos de ello, en buena hora: | es lo mismo que haríais frente a un hombre sin mérito. ¿Por qué no reaccionáis igual ante un hombre de espíritu? Porque en este caso es vuestro orgullo el que se siente herido debido a que la originalidad del hombre de mérito atrae la atención del público, lo fuerza a fijarse en él, a ocuparse sólo de él y así se olvida de vosotros. Este es vuestro principio secreto, tanto del respeto que fingís tener por las costumbres como de vuestro odio hacia lo singular.

Me diréis, tal vez: Lo extraordinario sorprende y aumenta la celebridad del hombre de espíritu; con ello, el simple y modesto mérito es menos estimado. Y es esta injusticia la que lo venga al desacreditar la singularidad. Pero ¿acaso la envidia, responderé, no os hace percibir afectación donde no la hay? En general, los hombres superiores | son poco pro-

³⁹ Helvétius habla del «visir» simbolizando en ellos a todos los ministros y gobernadores de cualquier Estado. Por ello se refiere al «diván». Ver nota 73 del *Discurso* III.

pensos a ella; un carácter perezoso y meditabundo puede tener singularidades; pero jamás las fingirá. La afectación de la singularidad es muy rara.

Para fingir ser un personaje singular, ¿de cuánta habilidad hay que estar dotado! ¿Cuánto conocimiento hemos de tener del mundo para elegir precisamente una ridiculez que no nos haga ni despreciables ni odiosos para los demás hombres, para adaptar esta ridiculez a nuestro carácter y hacerlo proporcionado a nuestro mérito! En fin, sólo con cierta dosis de genio está permitido hacer algo ridículo. ¿Se tiene suficiente genio? Hay que convenir en ello. Entonces, lejos de perjudicarnos, el ridículo nos es útil. Cuando Eneas desciende a los infiernos para ablandar al monstruo que hace guardia en sus puertas, este héroe se provee, por el consejo de la Sibila, de un | pastel que arroja a las fauces de Cerbero ⁴⁰. ¿Quién sabe si para apaciguar el odio de sus contemporáneos, el mérito no debe también tirar a las fauces de la envidia el pastel de una ridiculez? La prudencia lo exige e incluso la humanidad lo ordena. Si naciera un hombre perfecto, debería siempre, con algunas grandes necedades, ablandar el odio de sus conciudadanos. Es verdad que, a este respecto, se puede confiar en la naturaleza, que ha provisto a cada hombre de la suficiente dosis de defectos como para que sea soportable.

Una prueba certera de que es la envidia la que, bajo el nombre de justicia, se enfada contra las ridiculeces | de la gente de espíritu, nos lo ofrece el hecho de que no toda singularidad nos ofende. Una singularidad grosera y que halaga, por ejemplo, la vanidad del hombre mediocre haciéndole percibir en la gente de mérito ridiculeces de las que está exento, persuadiéndole de que la gente de espíritu está loca y de que sólo él es sabio, es una singularidad siempre muy adecuada para conciliarse con su benevolencia. Si un hombre de espíritu, por ejemplo, se viste de una manera singular, la mayor parte de los hombres que no distinguen entre la sabiduría y la locura y no la reconocen más que según el distintivo de una peluca más o menos larga, tomarán a este hombre por loco, se reirán de él, pero le querrán más. A cambio del placer que sienten en burlarse de él, ¡cuánta fama no le darán! No es posible burlarse con frecuencia de un

⁴⁰ Cerbero era el perro con tres cabezas que guardaba la puerta del Hades.

hombre sin hablar de él mucho. Ahora bien, lo que perdería a un necio aumenta la reputación de un hombre de mérito. No hay burla que no reconozca, e incluso tal vez | exagere, 46
su superioridad en el arte o la ciencia en que se distinga. Con sus declamaciones indignadas contribuye el envidioso, sin saberlo, a la gloria de la gente de mérito. ¡Cuánto reconocimiento te debo!, le dirá de buen grado el hombre de espíritu; ¡cuántos amigos me procura tu odio! El público no se ha equivocado largo tiempo respecto a los motivos de tu acritud: es el resplandor de mi reputación y no mi singularidad lo que te ofende. Si te atrevieras, fingirías ser singular como yo, pero sabes que una singularidad afectada es una insipidez en un hombre sin espíritu; tu instinto te advierte de que no tienes, o bien de que el público no te lo concede, el mérito necesario para fingir ser original. He aquí la verdadera causa de tu horror por la singularidad (52). Te pareces a estas | mujeres feas que claman, sin cesar, contra la indecencia de cualquier vestimenta nueva que resalta el talle y no perciben que es a su fealdad a la que deben su respeto por las antiguas modas. 47

Nuestra ridiculez nos está siempre oculta; sólo percibimos la de los demás. Relataré sobre este tema algo bastante divertido que ha ocurrido, según dicen, en nuestros días. El duque | de Lorraine ofrecía una gran comida a toda su corte; 48
se había servido la cena en un vestíbulo y este vestíbulo daba a un arriate. En mitad de la cena, una mujer cree ver una araña: se asusta, suelta un grito, se levanta de la mesa, huye al jardín y cae sobre el césped. En el momento de su caída, oye rodar a alguien a su lado; era el primer ministro del duque: «¡Ah, señor, | le dice ella, cuánto me tranquilizáis!, 49
¡cuánto os lo agradezco!, creía haber cometido una impertinencia. —¡Oh, señora, ¿quién podría resistir allí?, responde el ministro. Pero, dígame, ¿era muy grande? —¡Ah, Señor, era horrible. ¿Volaba —añade él— cerca de mí? —¿Qué quiere decir?, ¿volar?, ¿una araña? —¡Qué! ¿Es por una araña por lo que arma tanto jaleo? Vamos, señora, sois una loca; creí que se trataba de un murciélago». Este suceso es la historia de todos los hombres. No pueden soportar la propia ridiculez en otro, se injurian recíprocamente y en este mundo todo es una vanidad que se burla de otra. Por eso se está siempre tentado de exclamar, siguiendo a Salomón: *Todo es vanidad*. Es a la vanidad a la que debemos la mayor parte

50 de nuestras confusiones | de sentimiento. Pero, como es sobre todo en materia de consejos donde este tipo de equivocación es más fácilmente percibido, después de haber expuesto algunos de los errores adonde nos arroja la profunda ignorancia de nosotros mismos, es todavía útil mostrar los errores a los que esta misma ignorancia de nosotros mismos precipita a los otros.

CAPÍTULO XI

De los consejos

51 Todo hombre a quien se consulta cree siempre que sus consejos están dictados por la amistad. Los da y la mayor parte de la gente le cree bajo palabra, extraviada con demasiada frecuencia por una ciega confianza. No obstante, sería muy fácil desengañarnos respecto a este punto, puesto que,
52 | al fin, queremos a poca gente y nos gusta aconsejar a todo el mundo. ¿Cuál es la fuente de esta manía de aconsejar? Es nuestra vanidad. La locura de casi todo hombre es creerse sabio y mucho más sabio que su vecino; todo lo que confirma su opinión le gusta. Quien nos consulta agrada: su confesión de inferioridad es halagüeña. Además, ¡cuántas ocasiones nos ofrece el interés del consultante para hacer alarde de nuestras máximas, nuestras ideas, nuestros sentimientos, para hablar mucho y bien de nosotros! Por esta razón nadie deja de aprovechar la ocasión. Al ocuparnos más del interés de nuestra vanidad que del interés del consultante, frecuentemente éste se va sin haberse instruido ni esclarecido, y nuestros consejos no han sido más que nuestro panegírico. Casi siempre es la vanidad la que aconseja. Por eso |
52 queremos corregir a todo el mundo. A este respecto, dijo una vez un filósofo a uno de estos solícitos consejeros: «¿Cómo habría yo de corregirme de mis defectos, si tú no te corriges de la manía de corregir?». En efecto, si fuera sólo la amistad quien diera consejos, esta pasión, como toda pasión fuerte, nos esclarecería, nos haría conocer cuándo y cómo se debe aconsejar. En el caso de la ignorancia, sin duda todo consejo

es útil. Un abogado, un médico, un filósofo, un político pueden, cada uno en su ciencia, dar excelentes opiniones. Sobre cualquier otra cuestión, el consejo es inútil, incluso suele ser ridículo, porque en general uno siempre se propone a sí mismo como modelo. Si un ambicioso consulta a un hombre moderado y le cuenta sus | opiniones y sus proyectos, éste le dirá: abandonadlos, no os expongáis a innumerables peligros y penas y dedicaos a ocupaciones apacibles. Si tuviera que elegir entre pasiones y caracteres diferentes, le replicará el ambicioso, tal vez admitiría vuestra opinión; pero puesto que ya están dadas mis pasiones, formado mi carácter, adquiridas mis costumbres, se trata de sacar el mejor partido posible de ellos para mi felicidad. Es respecto a este punto sobre el que os consulto. Le sería inútil, añadiría que una vez formado el carácter es imposible cambiarlo, que los placeres de un hombre moderado serían insípidos para un ambicioso y que el ministro caído en desgracia se muere de aburrimiento. Por muchas razones que alegase, el hombre moderado le repetirá siempre: *No hay que ser ambicioso.* | Me parece escuchar a un médico diciendo a su enfermo: *Señor, no tengáis fiebre.* Los viejos emplearán el mismo lenguaje. Si un joven les consulta sobre la conducta que debería adoptar, le dirán que rehúya todo baile, todo espectáculo, toda asamblea de mujeres y todo entretenimiento frívolo; que se ocupe enteramente de su fortuna, que les imite. Pero les replicaría el joven: soy todavía muy sensible al placer, amo a las mujeres con furor, ¿cómo renunciar a ellas? Daos cuenta de que a mi edad este placer es una necesidad. Por muchas cosas que diga, un viejo jamás comprenderá que el goce de una mujer sea necesario para la felicidad de un hombre. Todo sentimiento que ya no se experimenta es un sentimiento cuya existencia no se admite. El viejo ya no busca | el placer, el placer ya no lo busca a él. Los objetos que lo preocupaban en su juventud se han alejado sin que se diese cuenta de su mirada. El hombre, entonces, es comparable al navío que navega hacia alta mar, que pierde insensiblemente de vista los objetos que lo mantenían atado a la costa y que él mismo pronto desaparece a sus ojos. Quien observa el ardor con el que cada cual se propone como modelo, cree ver nadadores esparcidos en un gran lago que, mientras son arrastrados por diversas corrientes, sacan la cabeza por encima del agua y gritan unos a

53

54

55

otros: síganme a mí; por este lado hay que salir del agua. El sabio, retenido con cadenas de bronce a la roca desde donde contempla su locura, dice: ¡Acaso no veis que, arrastrados por corrientes contrarias, no podéis salir del agua en el mismo lugar? Aconsejar | a un hombre que diga esto, haga lo otro equivale, en general, a no decir nada más que: yo actuaría de esta manera, yo diría tal cosa. Por eso, las palabras de Molière: *Sois experte*⁴¹ *en esta materia, señor Josse*, aplicado al orgullo de ponerse como ejemplo, es más general de lo que se cree. No hay necio que no haya deseado dirigir la conducta del hombre de mayor espíritu (53). Me parece ver al jefe de los nachés (54) que cada mañana sale de su cabaña al amanecer y señala con el dedo a su hermano el sol la ruta que debe seguir.

57 | Podría pensarse que, ciertamente, es posible que el consultado pueda equivocarse y sufrir la ilusión de atribuir a la amistad lo que no es en él más que el efecto de su vanidad; ahora bien, ¿cómo se transmite esta confusión a aquel que consulta? ¿Cómo no es esclarecido, a este respecto, por su interés? Ocurre que los hombres creen de buen grado que los demás toman interés por lo que nos concierne, cosa que no es realmente así; ocurre que la mayor parte de los hombres son débiles, no pueden conducirse por sí mismos, necesitan que se los empuje y es muy fácil, como la observación lo prueba, comunicar a tales hombres la alta opinión que uno tiene de sí. No ocurre lo mismo con un espíritu firme. Si consulta es porque ignora: sabe que, en cualquier otro caso y cuando se trata de su propia felicidad, únicamente a | sí mismo debe acudir. En efecto, si la bondad de un consejo depende de un conocimiento exacto del sentimiento o de la fuerza del sentimiento que afecta a un hombre, ¿quién puede aconsejarle mejor que él mismo? Si es el interés quien nos esclarece respecto a todos los objetos de nuestra investigación, ¿quién puede ser más esclarecido que nosotros respecto a nuestra propia felicidad? ¿Quién sabe si una vez que el carácter está formado y las costumbres adquiridas, cada cual no se conduce lo mejor posible incluso cuando parece más loco? Todo el mundo conoce la respuesta de un célebre oculista. Un campesino va a consultarle y lo encuentra a la mesa comiendo y bebiendo abundantemente. «¿Cómo debo

⁴¹ En el original, «vous êtes orfèvre».

cuidar mis ojos?», le pregunta el campesino. «Absteneos de beber vino», responde el oculista. «Pero, me parece, dice el campesino, acercándose a él, que vuestros ojos no son más sanos | que los míos y, sin embargo, bebéis?...». «Sí, es verdad, porque me gusta más beber que curarme.» ¡Cuánta gente hay cuya felicidad, como la de este oculista, depende de pasiones que pueden hundirlas en las más grandes desgracias y que, sin embargo, si se me permite la expresión, estarían locos si quisieran ser más sabios! Incluso existen hombres, como la experiencia (55) ya lo ha demostrado demasiadas veces, que han nacido para no poder conseguir la felicidad más que en acciones que los llevan a la plaza de la Grève ⁴². Pero podría contestarse que también existen hombres que, por falta de un sabio consejo, caen cotidianamente en las más burdas | faltas; un buen consejo podría, sin duda, permitirles evitarlas. Me parece que cometerían faltas más graves todavía si se entregasen indistintamente a los consejos de los demás: quien los sigue ciegamente tiene una conducta llena de inconsecuencias, en general más funesta que el exceso mismo de las pasiones.

59

60

Al abandonarse a su carácter, se ahorran al menos los esfuerzos inútiles de ofrecerle resistencia. Por fuerte que sea la tempestad, cuando se toma el viento en popa se soporta sin fatiga la impetuosidad de los mares; pero si se quiere luchar contra las olas, presentando blanco a la tempestad, no se encuentra por todas partes más que un mar bravo y fatigoso.

Consejos inconsiderados nos precipitan con demasiada frecuencia en | abismos de desgracia. Por eso se deberían recordar a menudo estas palabras de Sócrates: «Pueda yo, decía este filósofo, siempre en guardia contra mis maestros y mis amigos, conservar siempre mi alma en la tranquilidad y sólo obedecer a la razón, la mejor de las consejeras». Cualquiera que escuche la razón no solamente es sordo a los malos consejos, sino que sopesa también, en la balanza de la duda, los consejos de la gente que siendo respetable por su edad, sus dignidades y su mérito, pone, sin embargo, demasiada solemnidad en sus ocupaciones y, como el héroe de Cervantes, tiene algo de locura a la que quiere arrastrarnos. Los consejos son algunas veces útiles: cuando nos ayudan a

61

⁴² En el original «à la Grève». Helvétius se refiere, sin duda, a la Place de la Grève, donde tenían lugar las ejecuciones de los condenados a la pena de muerte.

mejor aconsejarnos a nosotros mismos. No es prudente pedir consejos, más que a la gente | sabia (56) que, al conocer la escasez y el valor de un buen consejo, da muy pocos. En efecto, para dar consejos útiles, ¡con qué cuidado hay que profundizar en el carácter de un hombre! ¡Cuánto conocimiento hay que tener de sus gustos, sus inclinaciones, los sentimientos que lo animan y la fuerza de estos sentimientos! ¡Cuánta agudeza es necesaria para presentir las faltas que quiere cometer con más fuerza que arrepentirse, para prever las circunstancias | en las que la suerte puede llegar a colocarlo y juzgar, por consiguiente, si tal defecto del que se querría corregirlo no se transformará en virtud en los puestos que probablemente llegue a ocupar! Este espantoso cuadro de dificultades hace que el hombre sabio sea muy reservado en materia de consejos. Por eso es a quienes no los dan nunca a los que hay que pedirlos: cualquier otro consejo debe ser sospechoso. Pero, ¿hay algún signo por el que puedan reconocerse los consejos del hombre sabio? Sí, sin duda lo hay. Cada pasión tiene un lenguaje diferente. Se puede, por tanto, por el enunciado de los consejos, reconocer el motivo que los da. En la mayor parte de los hombres, como lo he dicho más arriba, es el orgullo quien los dicta; y los consejos del orgullo, al ser siempre humillantes, casi nunca son seguidos. El orgullo | los da, el orgullo los rechaza. Es el yunque que resiste al martillo. El arte que enseña a apreciar los consejos que de todas las artes es tal vez el menos perfeccionado por los hombres, es absolutamente desconocido para el orgullo. Este no discute en absoluto. Sus consejos son decisiones y sus decisiones son la prueba de su ignorancia. Se disputa sobre lo que se sabe, se zanja lo que se ignora. Mortales, diría de buen grado el orgulloso, escuchadme: hablo yo, superior en espíritu a los demás hombres, creed y aplicad mi sabiduría, pues replicarme es ofenderme. Por eso, el que tiene un respeto profundo por sí mismo y resiste a sus consejos le parece un obstinado que necesita aduladores y no amigos. Soberbio, podríamos responder, ¿sobre quién debe caer este reproche, sino precisamente sobre ti mismo que con | tanta violencia te enfadas como aquellos que no halagan tu presunción con una deferencia ciega en tus decisiones? Date cuenta de que es el vicio del amor⁴³ el que salva

⁴³ En el original dice «humeur». Pero traduciendo por «humor» no sabemos encontrar sentido a la frase. Traduciendo por «amor», es decir, considerando que hay una errata en el

del vicio de la adulación. Por otra parte, ¿qué entiendes por este amor de la adulación que todos los hombres se reprochan recíprocamente y del que se acusa principalmente a los grandes y los reyes? Cada cual odia sin duda el halago si lo cree falso; no se quiere a los aduladores más que en calidad de admiradores sinceros. Si se los cree así es imposible no apreciarlos, puesto que cada cual se cree loable y quiere ser loado. Quien desdeña los elogios, sufre al menos que se le elogie por desdeñarlos. Cuando se odia al adulador es porque se lo reconoce como tal. En la adulación no es el halago, sino la falsedad, lo que molesta. Si | el hombre de espíritu parece menos sensible a los elogios, es porque percibe más a menudo su falsedad; pero si un adulador hábil lo elogia, persiste en elogiarlo y hasta mezcla algunas críticas a los elogios que le hace, el hombre de espíritu tarde o temprano será engañado. Desde el artesano hasta los príncipes, todo el mundo ama el elogio y, por consiguiente, la adulación hábil. Pero, se dirá, ¿acaso no se ha visto a reyes soportar con gratitud las duras reprensiones de un consejero virtuoso? Sí, sin duda, pero estos príncipes eran celosos de su gloria, estaban enamorados del bien público, su carácter les forzaba a llamar a su corte a hombres animados por esta misma pasión, es decir, hombres que no les dieran más que consejos favorables para el pueblo. Ahora bien, ya que semejantes consejeros elogian siempre al príncipe virtuoso | al menos por el objeto de su pasión, si bien no siempre lo elogian por los medios que elige para satisfacerla, una libertad como ésta no les ofende. Diré, además, que una verdad dura puede algunas veces halagar: es el mordisco de una amante.

66

67

Si un hombre se acerca a un avaro y le dice: sois un necio, invertís mal vuestro dinero; he aquí un empleo más útil que podéis hacer de él. Lejos de estar indignado por semejante franqueza, el avaro estará agradecido a su autor. Desaprobando la conducta del avaro, se le halaga en lo que más valora, es decir, en el objeto de su pasión. Ahora bien, lo que digo del avaro, puede aplicarse al rey virtuoso.

En cuanto al príncipe que no estuviera animado por el

texto, la frase sigue oscura pero se puede encontrar un sentido. Nos parece que Helvétius dice al orgulloso que, en el «amor a la adulación», la «adulación» no es miserable vicio cuando se la «ama», es decir, cuando se desea como la desean todos los hombres. Es justo o noble «amar a la adulación» cuando se cree al adulador sincero; en cambio, es deplorable vicio cuando se contenta con una adulación reconocida como falsa o forzada. Por eso no tiene sentido despreciar a quienes no nos adulan, o forzarles a reverenciarnos.

68 amor de la gloria ni del bien público, este príncipe no podría |
atraer a su corte más que hombres que, en relación con sus
gustos, sus prejuicios, sus opiniones, sus proyectos y sus pla-
ceres, pudieran esclarecerlo sobre el objeto de sus deseos.
Estaría rodeado por hombres viciosos a los cuales la venganza
pública da el nombre de aduladores (57). Todos los hombres
virtuosos huirán lejos de él. Exigir de él que los reúna al
69 lado de su trono sería pedirle lo imposible y querer un
efecto sin causa. Los tiranos y los grandes príncipes se deciden |
por el mismo motivo en la elección de sus amigos; sólo
difieren en cuanto a la pasión que los anima.

Todos los hombres quieren, pues, ser halagados y loados:
pero no todos quieren serlo de la misma manera y es única-
mente en este punto donde difieren entre ellos. El orgulloso
no está exento de este deseo: ¿qué prueba más fuerte de ello
que la altivez con la que decide y la sumisión ciega que
exige? No ocurre lo mismo con el hombre sabio: su amor
propio no se manifiesta de una manera insultante y, si da un
consejo, no exige obediencia. La sana razón siempre sospe-
cha de no haber considerado un objeto desde todos los
ángulos. Por eso, el enunciado de sus consejos es siempre
reconocible por alguna expresión de duda, que demuestra su
70 estado de ánimo. Así son estas frases: *Creo que debéis*
conduciros de esta manera; ésta es mi opinión; éstos son los motivos
sobre los que me fundo; pero no adoptéis nada sin examen, etc.
Es por esta manera de aconsejar por la que se reconoce al
hombre sabio; sólo él puede tener éxito con el hombre de
espíritu y si no tiene también éxito con la gente mediocre, es
porque ésta, a menudo insegura, quiere que se la saque de
su irresolución y se la convenza; confía más en la necedad
que decide con tono firme que en la sabiduría que habla
vacilante.

La amistad, cuando aconseja, toma poco a poco el tono
de la sabiduría; une solamente la expresión del sentimiento
con la de la duda. Cuando el amigo se resiste a sus opinio-
nes, cuando llega incluso a despreciarlas, entonces se deja
71 conocer mejor | y, después de haber hecho sus observaciones
exclama, como Píldes: *Vamos, señor, raptemos a Hermíone*⁴⁴.

⁴⁴ Helvétius se refiere a la tragedia *Andrómaca*, de Racine (Acto III, Escena I). Píldes habla con Orestes, quien querría raptar a Hermíome, hija del rey Menelao de Esparta, que ha sido desposada con Orestes y cedida a Neoptolomeo a cambio de su intervención en la guerra de Troya. En la tragedia *Adrómaca*, de Eurípides, Hermíone huye voluntariamente con Orestes; en la de Racine, al contrario, Hermíone sólo acepta a Orestes cuando Neoptolomeo la rechaza para recibir los favores de Andrómaca.

Cada pasión tiene sus giros, sus expresiones y su manera particular de expresarse; por eso, el hombre que mediante un análisis exacto de las frases y de las expresiones que emplean las diferentes pasiones, descubriera el signo por el que se las pueda reconocer, merecería sin duda infinitamente la gratitud pública. Sólo entonces se podría, en el haz de sentimientos que produce cada acto de nuestra voluntad, distinguir al menos el sentimiento que domina en nosotros. Hasta entonces, los hombres se ignorarán a sí mismos y caerán, en materia de sentimientos, en los errores más groseros.

CAPÍTULO XII

Del sentido común

| La diferencia entre el espíritu y el sentido común está en la causa que los produce: uno es efecto de las pasiones fuertes y el otro de la ausencia de estas pasiones. El hombre con sentido común no cae, en general, en ninguno de los errores a los que nos arrastran las pasiones; pero tampoco recibe ninguna de las iluminaciones que se deben exclusivamente a pasiones impetuosas. En las cosas corrientes de la vida, donde para ver bien basta mirar con una mirada indiferente, el hombre con sentido común no se equivoca en absoluto. Pero en cuanto se trata de cuestiones un poco complicadas, donde, para percibir y discernir lo | verdadero, es necesario algún esfuerzo de atención y alguna fatiga, el hombre con sentido común es ciego: privado de pasiones, se encuentra al mismo tiempo privado de ese coraje, de esa actividad del alma y de esa atención continua que podrían esclarecerle. El sentido común no supone ninguna invención ni, por consiguiente, ningún espíritu: y, si se me permite la expresión, donde termina el sentido común, ahí comienza el espíritu (58).

No se ha de concluir, sin embargo, que el sentido común sea tan común. Los hombres sin pasiones son escasos. El espíritu recto, que entre todas las clases de espíritu es indiscutiblemente el tipo más vecino al sentido común, tampoco

72

73

74 está exento de pasiones. Por otra parte, los necios no son menos | susceptibles de pasiones que el hombre de espíritu. Si todos aspiran al sentido común e incluso se otorgan el título, no se les cree bajo palabra. Fue el señor Diafoirus quien dijo: «Juzgaba por el peso de la imaginación de mi hijo, que tendría una buena facultad de juicio en el futuro». Se carece siempre de sentido común cuando se carece de espíritu para apoyar las propias pretensiones.

75 Si el cuerpo político es sano, la gente con sentido común puede ser llamada a los grandes puestos y ocuparlos dignamente. Si el Estado está atacado por alguna enfermedad, esta misma gente con sentido común llega entonces a ser muy peligrosa. La mediocridad conserva las cosas en el estado en que las encuentra. Deja todo como está. Su silencio impide los progresos del mal y se opone a los remedios eficaces que se | podrían aportar. No declara, en general, la enfermedad más que cuando ya es incurable. Respecto a esos empleados secundarios, que no están encargados de imaginar sino de ejecutar puntualmente, la mediocridad es muy adecuada para ellos. Las únicas faltas que cometen son las de ignorancia, las cuales en los puestos bajos tienen casi siempre poca importancia. En cuanto a su conducta particular, ésta no es hábil en absoluto, pero es siempre razonable. La ausencia de pasiones, interceptando todas las luces cuya fuente son las pasiones, les permite al mismo tiempo evitar todos los errores en los que las pasiones precipitan. La gente sensata es, en general, más feliz que los hombres entregados a pasiones fuertes; sin embargo, su indiferencia determina que sea menos | feliz que el hombre apacible que, habiendo nacido sensible, ha debilitado en él esta sensibilidad por la edad y las reflexiones. A éste le queda un corazón, y este corazón se abre todavía a las debilidades de los demás, su sensibilidad vuelve a animarse con ellos, en fin, goza de la felicidad de ser sensible sin ser menos feliz. De este modo, más amable a los ojos de todos, es más querido por sus conciudadanos que le agradecen sus debilidades.

76 Por escaso que sea el sentido común, las ventajas que procura son sólo personales; no se extienden a toda la humanidad. El hombre con sentido común no puede aspirar al reconocimiento público ni, por consiguiente, a la gloria. Pero la prudencia, se dirá, que sigue al sentido común, es una virtud que todas las naciones tienen interés en honrar. Esta

prudencia, responderé, tan elogiada | y algunas veces tan útil para los individuos particulares, no es para todo un pueblo una virtud tan deseable como se imagina. Entre los dones que el cielo puede otorgar a una nación, el don más funesto de todos sería indiscutiblemente la prudencia si el cielo la hiciera común a todos los ciudadanos. ¿Qué es, en efecto, el hombre prudente? Aquel que conserva de los males más lejanos una imagen lo suficientemente viva como para que compense en él la presencia de un placer que sería funesto. Ahora bien, supongamos que la prudencia desciende sobre todas las cabezas que componen una nación: ¿dónde encontrar, entonces, hombres que por cinco monedas al día se enfrenten en los combates a la muerte, las fatigas o las enfermedades? ¿Qué mujer se presentaría al altar del himeneo y se expondría al malestar de un embarazo, al peligro de un parto, al | humor y a las contradicciones de un marido, en fin, a las penas que ocasionan la muerte o la mala conducta de los hijos? ¿Qué hombre consecuente con los principios de su religión no despreciaría la existencia fugaz de los placeres de aquí abajo y, dedicado todo entero al cuidado de su salvación, no buscaría en una vida más austera el medio de aumentar la felicidad prometida a la santidad? ¿Qué hombre no elegiría, por consiguiente, el estado más perfecto, aquel en el cual su salvación correría menos riesgos? ¿Quién no preferiría la palma de la virginidad a los mirtos del amor y no iría a enterrarse en un monasterio (59)? Por tanto, sólo a la inconsecuencia | debe la posteridad su existencia. Es la presencia del placer, su espectáculo todopoderoso, el que desafía las desgracias lejanas y aniquila la previsión. A la imprudencia y a la locura ha encargado el cielo la conservación de los imperios y la duración del mundo. Parece que, al menos en la constitución actual de la mayor parte de los gobiernos, la prudencia sólo es deseable para un número muy pequeño de ciudadanos; que la razón, sinónimo de la palabra *sentido común* y elogiada por tanta gente, merece poca estima; que la sabiduría frecuentemente supuesta en la inacción y su infalibilidad aparente no son otra cosa que pura apatía. Reconoceré, sin embargo, que el | título de hombre con sentido común usurpado por una infinidad de gente no les pertenece de ninguna manera.

77

78

79

80

Si se dice de casi todos los necios que son gente con sentido común, ocurre con los necios, a este respecto, lo

mismo que con las mujeres feas que se mencionan siempre como buenas. Se elogia de buen grado el mérito de aquellos que no lo tienen, se los presenta a ellos bajo su lado más ventajoso y a los hombres superiores bajo su lado más desfavorable. ¡Cuánta gente prodiga los más grandes elogios al sentido común, al cual coloca y está forzado a colocar realmente por encima del espíritu! En efecto, cada cual, al querer estimarse con preferencia a los demás, y la gente mediocre, al sentirse más cerca del sentido común que del espíritu, tienden a hacer poco caso de éste, a considerarlo como un don fútil, y de ahí esta frase tan repetida | por la gente mediocre: *Sentido común vale más que espíritu y genio*. Frase con la cual cada uno de ellos quiere insinuar que en el fondo tiene más espíritu que ninguno de nuestros hombres célebres.

CAPÍTULO XIII

El espíritu de conducta

El objeto común del deseo de los hombres es la felicidad; y el espíritu de conducta no debería ser, por consiguiente, más que el arte de conseguir la felicidad. Tal vez nos hubiéramos formado esta idea, si la felicidad no hubiera parecido casi siempre menos un don del espíritu que un efecto de la sabiduría y de la moderación de nuestro carácter y nuestros deseos. Casi todos los hombres, | cansados por la tormenta de las pasiones o languideciendo en la calma del aburrimiento son comparables, unos al navío azotado por la tempestad del norte y otros al navío que la calma detiene en medio de los mares de la zona tórrida. Uno pide auxilio a la calma y el otro a los aquilones. Para navegar felizmente conviene estar empujado por un viento siempre igual. Pero todo lo que podría decir a este respecto sobre la felicidad no tendría ninguna relación con el tema que trato.

No se ha entendido hasta ahora por *espíritu de conducta* más que la clase de espíritu apropiada para guiar hacia los diversos objetos de fortuna que uno se propone.

En una república como la romana y en todo gobierno

donde es el pueblo el que otorga los favores, donde los honores | son el precio del mérito, el espíritu de conducta no es otra cosa más que el propio genio y el gran talento. No ocurre lo mismo en los gobiernos donde los favores están en las manos de algunos hombres cuya grandeza es independiente de la felicidad pública. En esos países, el espíritu de conducta no es más que el arte de prestar servicio o hacerse agradable a los que otorgan los favores; y, en tales casos, el logro de esta ventaja se debe menos al espíritu que al carácter propio.

83

La disposición más favorable y el don más necesario para tener éxito con los hombres importantes es un temperamento dócil frente a toda clase de caracteres y circunstancias. Aunque se esté desprovisto de espíritu, semejante carácter, ayudado por una posición favorable, es suficiente para hacer fortuna. Pero nada es más común, se dirá, que caracteres como éste; no hay nadie que no pueda | hacer fortuna y conciliarse con la benevolencia de un hombre importante convirtiéndose en ministro de sus placeres o en su espía. Por eso, la fortuna de los hombres se debe en gran parte al azar. Es el azar quien nos hace padre, esposo, amigo de la belleza que se ofrece y que agrada a su protector; es el azar quien nos coloca en casa de un hombre importante en el momento en que necesita un espía. «Quien no tiene honor ni carácter, decía el regente duque de Orleans, es un cortesano perfecto.» Consecuentemente con esta definición, hay que convenir en que lo perfecto, en este género, no es escaso más que en cuanto al carácter.

84

Pero si las grandes fortunas son, en general, la obra del azar y si el hombre no contribuye a ellas más que prestándose a las bajezas y las bribonerías que casi siempre son necesarias para alcanzarlas se ha de reconocer, sin embargo, | que el espíritu participa algunas veces en nuestra elevación. Quien se ha procurado un protector valiéndose de su osadía, por ejemplo; quien aprovechando el humor altivo de un alto cargo del Estado, se ha atraído las palabras bruscas que deshonran a aquel que las pronuncia y lo fuerzan a ser el protector del ofendido; tal hombre, digo, ha empleado espíritu e inventiva en su conducta. Ocurre lo mismo con quien se ha dado cuenta de que podía, en la casa de la gente poderosa, instituirse en blanco de sus bromas y venderles a este precio el derecho de despreciarle y reírse de él.

85

86 Quien aprovecha de este modo la vanidad de los demás para alcanzar sus fines, está dotado del espíritu de conducta. El hombre ducho en este arte se dirige constantemente hacia su interés, pero siempre | bajo la protección del interés de los demás. Ha de ser muy hábil sí, para alcanzar la meta que se propone, toma una ruta que parece alejarlo de ella. Es una manera de adormecer la envidia de sus rivales, que no se despierta hasta el momento en que ya no pueden obstaculizar sus proyectos. ¡Cuánta gente de espíritu, por tanto, ha fingido estar loca, se ha revestido de ridiculeces y ha afectado la mayor mediocridad ante sus superiores, los cuales, desgraciadamente, son demasiado fáciles de engañar por la gente vil cuyo carácter se presta a esta bajeza! ¡Cuántos hombres, por consiguiente, han alcanzado la más alta fortuna y debían realmente alcanzarla! En efecto, todos aquellos que no están animados de un amor extremo por la gloria, jamás pueden, en materia de mérito, amar a sus inferiores. Este afecto proviene de una vanidad común | a todos los hombres. Cada cual quiere ser loado; ahora bien, de todos estos elogios, el más halagüeño es indiscutiblemente el que nos prueba con más evidencia nuestra excelencia. ¡Cuánto reconocimiento debemos a aquellos que nos revelan defectos que, sin sernos nocivos, nos garantizan nuestra superioridad! De todas las adulaciones, ésta es la más hábil. En la propia corte de Alejandro, era peligroso aparentar ser muy gran hombre. «Hijo, hazte pequeño ante Alejandro, decía Parmenión a Filotas ⁴⁵; dale algunas veces el placer de reprenderte y recuerda que es a tu aparente inferioridad a lo que deberás su amistad.» ¡Cuántos Alejandro en este mundo tienen un odio secreto por los talentos superiores! (60). El hombre | 88 mediocre es el hombre querido. «Señor, decía un padre a su hijo, tenéis éxito en el gran mundo y creéis tener un gran mérito. Para humillar vuestro orgullo, sabed a qué cualidades debéis estos éxitos: habéis nacido sin vicios, ni virtudes, ni carácter; vuestras luces son cortas, vuestro espíritu obtuso. ¡Cuánto derecho tenéis, hijo mío, a la benevolencia de los hombres!».

⁴⁵ Parmenión (400-330 a. C.) fue un general macedonio, lugarteniente de Filipo y luego de Alejandro Magno. Gobernador de Media. Se opuso a la política oriental de Alejandro, quien lo hizo asesinar. También hizo lapidar a su hijo Filotas, por no haber revelado un complot que conocía y porque se oponía también a su política en Oriente.

| Por lo demás, por mucha ventaja que procure la mediocridad y por mucho acceso que dé a la fortuna, el espíritu, como lo he dicho más arriba, contribuye a veces a nuestra elevación. ¿Por qué, en cambio, el público no siente ninguna estima por esta clase de espíritu? Porque, responderé, ignora el detalle de las maniobras que emplea el intrigante y casi nunca puede saber si su elevación es efecto de lo que se llama espíritu de conducta o del azar. Por otra parte, el número de ideas necesarias para hacer fortuna no es inmenso. Se me dirá que, para engañar a los hombres, ¡cuánto conocimiento hay que tener! El intrigante, responderé, conoce perfectamente al hombre que necesita, pero no conoce en absoluto a los hombres. Entre el intrigante y el filósofo existe, a este respecto, la | misma diferencia que entre el mensajero y el geógrafo. El primero conoce, tal vez mejor que Danville, el sendero más corto para llegar a Versalles; pero, sin duda alguna, no conoce la superficie del globo terráqueo como este geógrafo. Si un hábil intrigante tiene que hablar en público, si se le lleva a una asamblea del pueblo, será allí tan torpe, tan desplazado y tan silencioso como lo sería en compañía de los poderosos el genio superior, quien, celoso de conocer el hombre de todos los siglos y todos los países, desdeña el conocimiento de un hombre determinado en particular. El intrigante no conoce, pues, a los hombres; y este conocimiento le sería inútil. Su objeto no es agradar al público, sino a alguna gente poderosa y a menudo obtusa; demasiado espíritu perjudicaría este proyecto. Para agradar a la gente mediocre, | deben cometerse 90 los errores comunes, someterse a las costumbres y parecerse a todo el mundo. El espíritu elevado no puede rebajarse hasta ahí. Prefiere ser el dique que se opone al torrente, aunque pueda ser derribado, que el ramo ligero que flota a merced de las aguas. Por otra parte, por mucha habilidad que emplee en enmascararse el hombre esclarecido, jamás se parecerá tan exactamente a un necio como un necio verdadero. Se está mucho más seguro de sí cuando se admiten errores como verdades que cuando se finge admitirlos. 91

El número de ideas que supone el espíritu de conducta tiene muy poca extensión; pero, aunque exigiese más, el público no tendría tampoco ninguna clase de estima por esta clase de espíritu. El intrigante se cree el centro de la naturaleza; relaciona todo exclusivamente con su interés, | no hace 92

nada para el público. Si alcanza los más altos puestos, goza de la consideración siempre vinculada al poder y sobre todo del amor que inspira, pero jamás puede alcanzar la celebridad, que debe considerarse como un don del reconocimiento general.

Añadiré que el propio espíritu que le permite alcanzarlo parece de golpe abandonarlo cuando ya ha llegado. No se eleva hasta los más altos puestos más que para deshonrarse, porque, en efecto, el espíritu de intriga necesario para llegar ahí no tiene nada en común con el espíritu de la extensión, la fuerza y la profundidad necesaria para ocuparlos dignamente. Por otra parte, el espíritu de conducta no se alía más que con cierta bajeza de carácter que hace al intrigante despreciable a los ojos del público.

- 93 | No es que no se pueda unir mucha intriga con mucha elevación de alma. Si, al ejemplo de Cromwell, un hombre quiere subir al trono, el poder, el resplandor de la corona y los placeres vinculados al dominio pueden, sin duda, ennoblecer a sus ojos la bajeza de sus tejemanejes, puesto que borran el horror de sus crímenes a los ojos de la posteridad, la cual lo incluye en el rango de los grandes hombres. Pero si, por una infinidad de intrigas, un hombre intenta elevarse a estos pequeños puestos que jamás pueden proporcionarle, en caso de ser mencionado por la historia, sino el nombre de tunante o de bribón, un hombre como éste, digo, se hace despreciable no solamente a los ojos de la gente honrada, sino también a los de la gente esclarecida. Es necesario ser un hombre pequeño para desear pequeñeces. Aquel que se encuentra
- 94 por | encima de las necesidades sin ser elevado a altos puestos por su condición, no puede tener otra necesidad que la de la gloria y no tiene otro partido que tomar, si es hombre de espíritu, que el de mostrarse siempre virtuoso.

El intrigante está obligado a renunciar a la estima pública. Pero, se dirá, está lo suficientemente resarcido por la felicidad que proporciona la gran fortuna. Se está equivocado, responderé, si se lo cree feliz. La felicidad no es en absoluto el patrimonio de los grandes puestos; depende únicamente de la adecuación feliz entre nuestro carácter y el estado y las circunstancias en las cuales la fortuna nos coloca. Ocurre con los hombres lo mismo que con las naciones; las más felices no son siempre las que desempeñan el mayor papel en el universo. ¡Qué nación es más afortunada que la nación suiza!

Al ejemplo de este | pueblo sabio, el hombre feliz no per- 95
turba en absoluto al mundo con sus intrigas; contento de sí,
no se ocupa de los demás, no se interpone en el camino del
ambicioso; el estudio llena una parte de sus días, vive poco
conocido y es la oscuridad de su felicidad lo único que
garantiza su seguridad. No ocurre lo mismo con el intrigante,
a quien venden caros los títulos con los que se le adorna.
¿Qué no exige un protector? El sacrificio perpetuo de la
voluntad de los pequeños es el único homenaje que lo ha-
laga. Semejante a Saturno, a Moloch ⁴⁶, a Teutates ⁴⁷, si se
atrevería no querría ser honrado más que por sacrificios
humanos. La pena que soporta el protegido es un espec-
táculo agradable para el protector, este espectáculo le advier-
te de su potencia y así concibe una idea más elevada de sí
mismo. Por eso, | la mayor parte de las naciones han vincu- 96
lado el signo del respeto a actividades molestas. El que
quiera abrirse paso a la fortuna por medio de la intriga, debe
sacrificarse a las humillaciones. Siempre inquieto, primero no
puede percibir la felicidad más que en la perspectiva de un
porvenir incierto; y es de la esperanza, ese sueño consolador
de los hombres despiertos y desgraciados, de la que puede
esperar su felicidad. Cuando por fin lo ha logrado, terminan
miles de disgustos. Entonces, para vengarse, es duro y cruel
hacia los desgraciados, les niega su ayuda, les reprocha su
miseria y cree, con este reproche, tener derecho a considerar
su inhumanidad como justicia y su fortuna como mérito. No
goza en absoluto del placer de persuadir. ¿Cómo asegurar 97
que la fortuna de un hombre es efecto de esta clase | de
espíritu de conducta, sobre todo en los países enteramente
despóticos, donde al más vil esclavo se hace visir, donde las
fortunas dependen de la voluntad del príncipe y de un capri-
cho momentáneo cuya causa él mismo no siempre percibe?
Los motivos que en estos casos determinan a los sultanes casi
siempre están ocultos. Los historiadores no relatan más que
los motivos aparentes, ignoran los verdaderos y, a este res-
pecto, se puede asegurar, según Fontenelle, que *la historia no
es más que una fábula convenida.*

⁴⁶ Saturno, dios romano de la agricultura, identificado con el Cronos griego. Muy popular en Africa por su identificación con algún dios indígena de origen fenicio emparentado a Baal. Moloch o Baal es la divinidad fenicia a la que eran ofrecidos sacrificios de niños.

⁴⁷ Teutates era el dios celta de la tribu, con Marte. Según Lactancio se le ofrecían sacrificios humanos.

En una comparación entre César y Pompeyo ⁴⁸, si Balzac dice, hablando de su fortuna:

Uno es el obrero y el otro la obra;

se ha de reconocer que hay pocos César y que, en los
98 gobiernos arbitrarios, el azar es casi el único | dios de la
fortuna. Todo depende del momento y de las circunstancias
en las cuales nos encontramos; y tal vez sea eso lo que ha
acreditado en Oriente el dogma de la fatalidad. Según los
musulmanes, el destino mantiene todo bajo su imperio: pone
a los reyes en el trono, los echa de ahí, colma su reino con
acontecimientos felices o infelices y causa la felicidad o el
infortunio de todos los mortales. Según ellos, la sabiduría y
la locura, los vicios y las virtudes de un hombre no cambian
99 en absoluto los decretos grabados en las tablas lumino-
sas (61) ⁴⁹. Para probar este | dogma y mostrar que, por
consiguiente, el más criminal no es siempre el más desgra-
ciado y que uno camina al suplicio por la misma ruta que
conduce a otro a la fortuna, los indios mahometanos cuentan
con una fábula bastante singular.

La necesidad, dicen, reunió antaño a cierto número de
hombres en los desiertos de Tartaria ⁵⁰. Privados de todo,
dijo uno, tenemos derecho a todo. La ley que nos despojó
de lo necesario para aumentar lo superfluo de algunos rajás
es una ley injusta. Acabemos con la injusticia. No hay más
contrato cuando la ventaja deja de ser recíproca. Hay que
arrebatar a nuestros opresores los bienes que nos han arreba-
tado. Después de estas palabras, el orador se calla; la asam-
blea aplaude frenéticamente este discurso; el proyecto es
100 noble y se quiere ejecutarlo. Se discuten los medios. Los |
más valientes se levantan los primeros. La fuerza, dicen, nos
ha quitado todo; por la fuerza hemos de recobrarlo todo. Si
nuestros rajás han quitado, por medio de sus vejaciones,
incluso lo necesario para el súbdito que les proporciona sus
bienes, su vida y sus penas, ¿por qué negar a nuestras nece-

⁴⁸ Cneo Pompeyo Magno (106-43 a. C.) compartió el primer triunvirato con César. Militar glorioso y administrador afortunado, no fue, sin embargo, políticamente astuto, comparado con el genio de César, quien fingía ser un gran señor poeta y libertino, fútil y pródigo, para ocultar su marcha hacia el poder absoluto. Engañó a Pompeyo pero no a Sila, quien lo desterró a Asia. Después de la muerte de Sila, Pompeyo fue incapaz de detenerlo y su lucha con César desembocó en una guerra civil (49-45 a. C.) en la que César le venció en Farsalia y Pompeyo fue asesinado al llegar fugitivo a Egipto.

⁴⁹ En el original, «tables de lumière».

⁵⁰ Tartaria es el antiguo nombre de una gran parte de Asia, correspondiente a Mongolia, Manchuria, Turquestán, Afganistán y la Siberia actual.

sidades lo que tiranos permiten a su injusticia? En los confines de estas regiones, los rajás comparten el beneficio de las caravanas mediante los presentes que exigen y saquean a hombres encadenados por la fuerza y por el temor. Menos injustos y más valientes que ellos, atacemos a hombres armados, que el valor decida y que nuestras riquezas sean al menos el precio de una virtud. Tenemos derecho a ello. El cielo, por el don de la valentía, designa a aquellos que quiere librar de las cadenas de la tiranía. Que el labrador, sin fuerza y sin coraje, | siembre, labre y recoja: ha cosechado para nosotros.

101

Asolemos, saqueemos las naciones. Consentimos todos, exclamaron aquellos que, más espirituales y menos audaces, temían exponerse a los peligros; pero no debamos nada a la fuerza y todo a la impostura. Recibamos sin peligro, de las manos de la credulidad, lo que tal vez en vano intentaríamos arrancar por la fuerza. Disfracémonos con el nombre y el hábito de los bonzos y brahmanes y recorramos la tierra: comprobaremos que ella proveerá apresuradamente a nuestras necesidades e incluso a nuestros placeres secretos.

Esta opción pareció cobarde y ruin a las almas orgullosas y valientes. La asamblea, dividida por opiniones, se separa. Unos se propagan en la India, el Tíbet y los confines de la China. Su frente es austera y su cuerpo macerado. Imponen respeto a los pueblos, les enseñan, | los convencen, dividen a las familias, hacen desheredar a los hijos apropiándose de los bienes. Se les ceden los terrenos, se construye en ellos templos, se les conceden rentas; usan el brazo del poderoso para doblegar al hombre esclarecido bajo el yugo de la superstición; someten, en fin, a todos los espíritus, manteniendo el cetro cuidadosamente escondido bajo los harapos de la miseria y las cenizas de la penitencia.

102

Durante este tiempo, sus antiguos y valientes compañeros, retirados a los desiertos, interceptan caravanas, las atacan a mano armada, las saquean y comparten entre ellos el botín. Un día en el cual, probablemente, el combate no les había favorecido, se coge a uno de estos bandoleros y se lo conduce a la ciudad más próxima, se monta el patíbulo, se le lleva al suplicio. | Caminaba con andar seguro, cuando encuentra a su paso, reconociéndolo bajo el hábito de brahmán, a uno de los que se habían separado de él en el desierto. El pueblo, con respeto, rodeaba al brahmán y lo transportaba

103

a su pagoda. El bandolero se detiene al verlo: ¡Dioses justos!, exclama; iguales en crimen, ¡qué diferencia entre nuestros destinos! Pero, ¿qué digo? ¡iguales en crimen! En un día, sin temor, sin peligro, sin coraje, ha hecho gemir a más viudas y huérfanos, ha quitado más riquezas al imperio de las que yo he robado en toda mi vida. Tuvo siempre dos vicios más que yo, la cobardía y la impostura. Sin embargo, a mí se me trata de granuja y a él se lo honra como a un santo; se me arrastra al patíbulo y se lo llevan a su pagoda; se me tortura, se lo adora.

104 | Es de este modo como los indios prueban que no hay más que suerte y desgracia en este mundo.

CAPÍTULO XIV

De las cualidades exclusivas del espíritu y del alma

Mi propósito en los capítulos precedentes era el de asociar ideas nítidas a los diversos nombres dados al espíritu. En éste me propongo examinar si hay talentos que deban excluirse unos a otros. Esta pregunta, se dirá, está respondida por los hechos: no se es superior en muchas artes a la vez; Newton no goza de consideración entre los poetas, ni Milton entre los geómetras; los versos de Leibniz son malos. Ni siquiera hay alguien | que, en un solo arte, como la poesía o la pintura, haya tenido éxito en todos los géneros. Corneille y Racine no han hecho nada en el terreno de lo cómico comparable a Molière; Miguel Angel no ha compuesto los cuadros de Albane, ni Albane ha pintado los de Jules Romains ⁵¹. El espíritu de los más grandes hombres parece, pues, encerrado en estrechos límites. Sin duda es así. Pero, ¿cuál es la causa de ello? ¿Es tiempo o espíritu lo que falta a los hombres para ilustrarse en diferentes géneros?

La marcha del espíritu humano, podría pensarse, debe ser

⁵¹ Sobre Albani ver nota 8 del *Discurso* IV.

Giulio Romano (1492-1546) fue un pintor y arquitecto italiano, colaborador y discípulo de Rafael y de Miguel Angel. Cuadros suyos son *La Virgen, Santa Ana y San José*. Construcción y decoración del palacio de Té.

la misma en todas las artes y todas las ciencias: todas las operaciones del espíritu se reducen a conocer las semejanzas y las diferencias que tienen entre ellos los diversos objetos. Es mediante la observación como nos elevamos en todos los géneros hasta | las ideas nuevas y generales que constatan nuestra superioridad. Todo gran físico, todo gran químico, habría podido llegar a ser gran geómetra, gran astrónomo, gran político y, en fin, sobresalir en todas las ciencias. Una vez aceptado este hecho, se concluirá, sin duda, que es la duración demasiado corta de la vida humana la que fuerza a los espíritus superiores a limitarse a un solo género. 106

Hay que convenir, sin embargo, en que existen talentos y cualidades que no poseen más que por exclusión de otros. Entre los hombres, unos son sensibles a la pasión de la gloria y no son susceptibles de ninguna otra especie de pasión; éstos pueden sobresalir en física, en jurisprudencia, en geometría y, en fin, en todas las ciencias donde no se trata más que de comparar ideas entre sí. | Cualquier otra pasión no haría más que distraerlos o precipitarlos en errores. Hay otros hombres susceptibles no solamente de la pasión de la gloria, sino también de una infinidad de otras pasiones; éstos pueden hacerse célebres en los diversos géneros en los que para tener éxito se necesita emocionar al público. 107

Tal es, por ejemplo, el género dramático. Pero para ser pintor de las pasiones es necesario, como ya lo he dicho, haberlas sentido intensamente: se ignora tanto el lenguaje de las pasiones que no se han experimentado como los sentimientos que éstas despiertan en nosotros. Por eso, en este género, la ignorancia produce siempre la mediocridad. Si Fontenelle tuviese que describir los caracteres de Rhadamiste⁵², de Bruto o de Catilina, este gran hombre se hubiese mantenido en este género por debajo | de lo mediocre. Una vez establecidos estos principios, concluyo que la pasión de la gloria es común a todos los hombres que se distinguen en cualquier género, puesto que sólo ella, como lo he probado, puede hacernos soportar la fatiga de pensar. Pero esta pasión, según las circunstancias en las cuales nos coloque la fortuna, puede unirse en nosotros con otras pasiones. Los hombres en los cuales se produce esta unión jamás tendrán grandes éxitos, si se dedican al estudio de una ciencia como, 108

⁵² Sobre Rhadamiste ver nota 23 de este *Discurso* IV.

por ejemplo, la moral, donde para ver bien es necesario ver con un ojo atento, pero indiferente: en este género es la indiferencia la que tiene en mano la balanza de la justicia. En los pleitos no son a las partes, sino al indiferente a quien se toma por juez. ¿Qué hombre que sea capaz de sentir un amor violento sabrá | apreciar el crimen de la infidelidad como Fontenelle?: «En una época, decía este filósofo, en la cual estaba muy enamorado, mi amante me abandona y toma otro amante. Me entero, me pongo furioso, voy a su casa, la agobio con reproches; me escucha y me dice riéndose: “Fontenelle, cuando os tomé, era indiscutiblemente placer lo que buscaba; ahora encuentro más placer con otro. ¿Debería preferir al menor placer? Sed justo y respondedme”. “A fe mía, dijo Fontenelle, tenéis razón; y si ya no soy vuestro amante, quiero al menos seguir siendo vuestro amigo”». Semejante respuesta suponía poco amor en Fontenelle. Las pasiones no razonan tan rectamente.

109
110 Se pueden distinguir dos géneros | diferentes de ciencias y artes, de los cuales uno supone un alma exenta de toda otra pasión que la de la gloria y otro, por el contrario, supone un alma susceptible de una infinidad de pasiones. Hay, pues, talentos excluyentes. La ignorancia de esta verdad es la fuente de mil injusticias. Si se espera de los hombres cualidades contradictorias, se les pide lo imposible: es como querer que la piedra arrojada permanezca suspendida en los aires y no obedezca a la ley de la gravedad.

Si un hombre, por ejemplo, como Fontenelle, contempla sin amargura la maldad de los hombres, si la considera como un efecto necesario del encadenamiento universal, si se subleva contra el crimen sin odiar al criminal, entonces se elogiará su moderación y, al mismo tiempo, se | lo acusará, por ejemplo, de demasiada tibieza en la amistad. No se comprende que esta misma ausencia de pasiones, a la cual debe la moderación que en él elogian, debe también hacerlo menos sensible a los encantos de la amistad.

111 Nada es más común que exigir de los hombres cualidades contradictorias. El amor ciego por la felicidad despierta en nosotros este deseo: se quiere ser siempre feliz y, por consiguiente, se desea que incluso los objetos tomen, en cada instante, la forma que nos fuera más agradable. Cuando se han visto diversas perfecciones en diferentes objetos, se quiere volver a encontrarlas reunidas en uno solo y gozar a

la vez de mil placeres. Con este propósito, incluso se pretende que la fruta tenga el resplandor del diamante, el olor de la rosa, el sabor del melocotón y la frescura de la granada. Es, pues, el amor ciego por | la felicidad, fuente de antojos ridículos, el que nos hace desear en los hombres cualidades absolutamente incompatibles. Para destruir en nosotros este germen de mil injusticias, conviene tratar este tema algo extensamente. Conforme con el fin que me propongo, el hecho de señalar tanto las cualidades absolutamente excluyentes como las que se encuentran reunidas en el mismo hombre demasiado raramente para tener derecho a desearlas, puede hacer a los hombres a la vez más esclarecidos e indulgentes. 112

Un padre quiere que su hijo reúna a la vez grandes talentos y la conducta más apacible. Pero, ¿os dais cuenta, le dirá, que deseáis en vuestro hijo cualidades casi contradictorias? Sabed que, si bien algún cúmulo de circunstancias las ha | reunido alguna vez en el mismo hombre, eso ocurre en muy raras ocasiones; que los grandes talentos suponen siempre grandes pasiones; que las grandes pasiones son el germen de mil desviaciones y que, por el contrario, lo que se llama *buena conducta* es casi siempre el efecto de la ausencia de pasiones y, por consiguiente, es patrimonio de la mediocridad. Son necesarias grandes pasiones para hacer algo grande en un género cualquiera. ¿Por qué tantos pequeños Catón, tan maravillosos en su temprana juventud, no son en su edad avanzada más que espíritus mediocres? ¿Por qué razón, en fin, todo está lleno de niños prometedores y hombres necios? Porque en la mayor parte de los gobiernos, los ciudadanos no están enardecidos por pasiones fuertes. | De acuerdo, dirá el padre, consiento en que mi hijo esté animado por ellas. Me basta con poder dirigir su actividad hacia ciertos objetos de estudio. Pero, le contestaría, ¿os dais cuenta hasta qué punto vuestro deseo es azaroso? Es como querer que un hombre con buenos ojos no perciba precisamente más que los objetos que vos le indiquéis. Antes de formar cualquier plan de educación, debéis estar de acuerdo con vos mismo y saber lo que más deseáis en vuestro hijo, o bien grandes talentos, o bien una conducta apacible. ¿Preferís la buena conducta? Pensad que un carácter apasionado sería para vuestro hijo un don funesto, sobre todo en los pueblos donde, por la constitución del gobierno, las pasiones no 113 114

siempre están dirigidas hacia la virtud; silenciad, pues, en él,
115 si es posible, todos los gérmenes de las pasiones. Pero, ¿será necesario, replicó el padre, renunciar al mismo tiempo a la esperanza de hacer de él un hombre de mérito? Sin lugar a dudas. Si no podéis resignaros a ello, devolvedle las pasiones; esforzaos por dirigirlas hacia cosas honradas; pero esperad verlo ejecutar grandes cosas y algunas veces cometer las más grandes faltas. Nada mediocre hay en el hombre apasionado y es el azar lo que determina casi siempre sus primeros pasos. Si los hombres apasionados se ilustran en las artes, si las ciencias conservan sobre ellos cierto dominio y si algunas veces tienen un comportamiento sabio, no ocurre lo mismo con aquellos hombres apasionados cuyo nacimiento, carácter, dignidades y riquezas llaman a los primeros puestos
116 de la sociedad. La buena o mala conducta de éstos está casi enteramente sometida al imperio del azar: según las circunstancias en las cuales éste los coloca y el momento que marca para su nacimiento, sus cualidades se transforman en vicios o en virtudes. El azar hace de ellos, según su grado, unos Apio o unos Decio⁵³. En la tragedia de Voltaire, César dice:

*Si no fuera el amo de los romanos, sería su vengador:
Si no fuera César, hubiese sido Bruto.*

Póngase, en el hijo del tonelero, espíritu, coraje, prudencia y actividad; entre los republicanos, donde el mérito militar abre la puerta de las grandezas, haríais de él un Temístocles, un Mario (62); en París no haréis de él más que un Cartouche⁵⁴.

117 | Si un hombre audaz, con iniciativa y capaz de una resolución desesperada nace en el momento en que el Estado, aislado por enemigos poderosos, parece sin recursos; si el éxito favorece sus empresas, es un semidiós; en cualquier otro momento, no es más que un furioso o un insensato.

Es a estos términos tan diferentes a los que nos conducen a menudo las mismas pasiones. He aquí el peligro al cual se expone el padre cuyos hijos son susceptibles de estas pasiones fuertes que tan a menudo cambian la faz del mundo. |
118 Es, en este caso, la conveniencia de su espíritu y de su

⁵³ Respecto a Apio, quizá se refiere a Claudio Apio, dictador y censor en 312 a. C., jefe de la oposición patricia intransigente; hizo construir la Vía Apia y el primer acueducto.

⁵⁴ Ver las notas 33, 34 y 64 del *Discurso* III, sobre Mario, Cartouche y Temistocles.

carácter con el lugar que ocupan la que los hace como son. Todo depende de esta conveniencia. Entre estos hombres ordinarios que por medio de servicios importantes no pueden hacerse útiles al universo, ni coronarse de gloria, ni pretender a la estima general, no hay ninguno que no hubiese sido útil a sus conciudadanos y no hubiese tenido derecho a su reconocimiento si se encontrara en el puesto que le conviene. Es a este respecto que La Fontaine ha dicho:

Un rey prudente y sabio

De sus menores súbditos sabe sacar algún provecho.

Supongamos, para dar un ejemplo, que está vacante un lugar de confianza. Hay que nombrar a alguien. El puesto exige un hombre seguro. El que se presenta tiene poco espíritu; además, es perezoso. No importa, dirá al que ha de nombrarlo, | dadle el puesto. La buena conciencia es a menudo perezosa. La actividad, cuando no es el efecto del amor por la gloria, es siempre sospechosa; el bribón, siempre agitado por remordimientos y temor, está sin cesar en acción. La vigilancia, dice Rousseau, es la virtud del vicio.

119

Se está a punto de ocupar un puesto que exige asiduidad. El que se propone es huraño, aburrido, importuno para la camaradería. Tanto mejor; la asiduidad será la virtud de su mal humor.

No me extenderé más sobre este tema y concluiré de lo que he dicho más arriba que un padre, al exigir de sus hijos que reúnan los mayores talentos con la conducta más apacible, piden que tengan dentro de sí el principio de los descarríos de la conducta y que, no obstante, no se descarríen.

| No menos injusto hacia los déspotas que el padre hacia sus hijos es, en todo Oriente, un pueblo que exige de sus sultanes tanto virtudes como muchas luces. Sin embargo, ¿qué demanda hay más injusta?, ¿ignoráis, podría decirse a estos pueblos, que las luces son el precio de muchos estudios y meditaciones? El estudio y la meditación son penosos. Se hacen, pues, todos los esfuerzos para sustraerse a ellos y se cede a la pereza, si no se está animado por un motivo lo suficientemente poderoso para triunfar. ¿Cuál puede ser este motivo? Sólo el deseo de gloria. Pero este deseo, como lo he probado en el tercer Discurso, está él mismo fundado sobre el deseo de los placeres físicos que la gloria y la estima

120

- 121 general procuran. Ahora bien, si el sultán, en cualidad de
déspota, goza de todos los placeres que la | gloria puede
prometer a los demás hombres, ese sultán no tendrá enton-
ces deseos; nada puede encender en él el amor por la gloria;
no tiene, por tanto, motivo suficiente para arriesgarse a las
molestias de los negocios y exponerse a esta fatiga de aten-
ción necesaria para esclarecerse. Exigir de él luces es querer
que los ríos suban hacia sus fuentes y pedir un efecto sin
causa. Toda la historia justifica esta verdad. Obsérvese la histo-
ria de la China. Se ven sucederse rápidamente las revolucio-
nes unas después de otras. El gran hombre que accede al
trono tiene como sucesores a príncipes nacidos en la púrpura
imperial quienes, al no tener los poderosos motivos de su
padre para ilustrarse, se quedan dormidos sobre el trono; y,
122 desde la tercera generación, la mayor parte descienden de él,
sin tener que reprocharse | más crimen que el de la pereza.
No relataré más que un ejemplo (63). Li-t-ching, hombre de
origen oscuro, empuña las armas contra el emperador
T-cong-ching, se pone a la cabeza de los descontentos, le-
vanta un ejército, camina sobre Pekín y la sorprende. La
emperatriz y las reinas se estrangulan; el emperador apuñala
a su hija, se retira a un lugar apartado de su palacio y allí,
antes de su muerte, escribe estas palabras sobre el faldón de
su toga: «He reinado durante dieciséis años; estoy destro-
nado y no veo en esta desgracia más que un castigo del cielo,
justamente irritado contra mi indolencia. No obstante, no
soy el único culpable; los grandes de mi corte lo son todavía
123 más que yo; son ellos | los que, sustrayéndome a los asuntos
del imperio, han cavado el abismo en el que caigo. ¿Con qué
cara me atreveré a comparecer ante mis antepasados? ¿Cómo
sostener sus reproches? ¡Oh, vosotros, quienes me reducís a
este estado horrible, tomad mi cuerpo, despedazadlo, lo con-
siento; pero perdonad a mi pobre pueblo: es inocente y ya lo
suficientemente desgraciado por haberme tenido durante
tanto tiempo de amo». Miles de pasajes semejantes, esparci-
dos en todas las historias, prueban que la molicie manda
sobre casi todos aquellos que nacen en posesión de un poder
arbitrario. La atmósfera alrededor de los tronos despóticos y
de los soberanos que se sientan en ellos parece llena de un
vapor letárgico que invade todas las facultades de su alma.
124 Por eso, no se cuentan entre los | grandes reyes más que
aquellos que se abren paso al trono o que se han instruido

durante mucho tiempo en la escuela de la desgracia. Las luces no se deben más que al interés que se tiene en adquirirlas.

¿Por qué los pequeños potentados son, en general, más hábiles que los déspotas más poderosos? Porque, por así decir, tienen todavía su fortuna por hacer; porque tienen que resistir con menos fuerzas a fuerzas superiores; porque viven en el perpetuo temor de verse despojados; porque su interés, más estrechamente vinculado al interés de sus súbditos, debe esclarecerles respecto a las diversas partes de su legislación. Por eso, se ocupan, en general, infinitamente más del cuidado de formar soldados, contraer alianzas, poblar y enriquecer sus provincias. Por eso, se podrían, consecuentemente con | lo que acabo de decir, elaborar en los diversos imperios del Oriente, mapas geográficos y políticos del mérito de los príncipes. Su inteligencia, medida según el criterio de su poder, disminuiría proporcionalmente a la extensión, a la fuerza de su imperio, a la dificultad de penetrar en él, en fin, a la autoridad más o menos absoluta que tuvieran sobre sus súbditos, es decir, al interés más o menos apremiante que tuvieran en ser esclarecidos. Esta tabla, una vez que estuviera calculada y comparada con la observación, daría seguramente resultados bastante justos: los sufíes y los mogoles, por ejemplo, estarían entre los príncipes más estúpidos, porque salvo en circunstancias singulares o por el azar de una buena educación, los más poderosos entre los hombres deben ser, en general, los menos esclarecidos.

125

| Exigir que un déspota de Oriente se ocupe de la felicidad de sus pueblos, que con una mano fuerte y brazo seguro lleve el timón del imperio, sería querer levantar con el brazo de Ganímedes⁵⁵ la maza de Hércules⁵⁶. Supongamos que un indio haga, a este respecto, algunos reproches a su sultán: ¿De qué te quejas?, le respondería éste. ¿Has podido exigir sin injusticia que fuese más esclarecido que tú mismo sobre tus propios intereses? Cuando me has revestido del poder supremo, ¿podías acaso creer que, olvidando los placeres por el penoso honor de hacerte feliz, mis sucesores y yo no íbamos a gozar de las ventajas debidas a la omnipotencia?

126

⁵⁵ Ganímedes era un joven bellísimo al que, según la mitología, raptó Zeus, en forma de águila, para hacerle copero de los dioses.

⁵⁶ Hércules es, en la leyenda, el más famoso de los héroes de la mitología griega. Simboliza la fuerza unida a la juventud.

127 Todo hombre se ama preferentemente a los demás; lo sabes. Exigir que, sordo a la voz de mi pereza, al grito de mis pasiones, los sacrifique a tus intereses, es querer el | trastorno de la naturaleza. ¿Cómo imaginar que, pudiendo todo, jamás quiera otra cosa que la justicia? El hombre apasionado por la estima pública, dirás tú, emplea de otro modo su poder; convengo en ello. Pero ¿qué me importa a mí la estima pública y la gloria? ¿Acaso existe algún placer concedido a las virtudes y negado al poder? Por otra parte, los hombres apasionados por la gloria son raros y no es ésta una pasión que pasa a sus sucesores. Había que haberlo previsto y darse cuenta de que armándose del poder arbitrario se rompía el nudo de una mutua dependencia que enlaza al soberano con el súbdito y separaba mi interés del suyo. Imprudente, por devolverme el cetro del despotismo; cobarde, por no atreverte a arrancármelo, sé castigado a la vez
128 por tu imprudencia y por tu cobardía. Sabe que si respiras es | porque te lo permito. Aprende que cada instante de tu vida es un favor. Vil esclavo, naces y vives para mis placeres. Encorvado bajo el peso de tu cadena, arrástrate a mis pies, languidece en la miseria. Muere. Te prohíbo incluso quejarte: éste es mi mejor placer.

Lo que digo de los sultanes puede en parte aplicarse a sus ministros; sus luces están, en general, en proporción con el interés que tienen en poseerlas. En los países donde el grito público puede destituirlos, necesitan de gran talento; lo adquieren. En los pueblos donde el público no tiene ni crédito ni consideración, se entregan, por el contrario, a la pereza y se contentan con la especie de mérito que hace fortuna en la corte; mérito absolutamente incompatible con los grandes talentos, por la oposición que se encuentra | entre el interés
129 de los cortesanos y el interés general. Ocurre a este respecto con los ministros lo mismo que con la gente de letras. Es una pretensión ridícula apuntar a la vez a la gloria y a las pensiones. Antes de componer, casi siempre es necesario optar entre la estima pública y la de los cortesanos. Conviene saber que, en la mayor parte de las cortes y sobre todo en las de Oriente, los hombres están desde la niñez envueltos e incomodados en los pañales del prejuicio y de una conveniencia arbitraria; que la mayor parte de los espíritus están bloqueados; que no pueden elevarse hasta lo grande; que todo hombre que nace y vive habitualmente cerca de los tronos

despóticos no puede, a este respecto, escapar al contagio general y no tiene nunca más que ideas simplistas.

Por eso, el verdadero mérito vive lejos de los palacios de los reyes. Los hombres de mérito no se acercan a ellos más que | en los tiempos desgraciados en que los príncipes están obligados a llamarles. En cualquier otro instante, sólo la necesidad podría atraerlos a la corte; y, en esta posición, hay pocos que conserven la misma fuerza, la misma elevación de alma y de espíritu. La necesidad está demasiado cerca del crimen. 130

Resulta de lo que acabo de decir, que es exactamente pedir lo imposible el exigir grandes talentos a aquellos que por su condición social y su posición, no pueden estar animados por pasiones fuertes. Pero ¡cuántas demandas parecidas no se hacen todos los días! Se grita contra la corrupción de las costumbres; es necesario, se dice, formar hombres virtuosos; y se quiere que los ciudadanos ardan de amor por la patria y que vean a la vez en silencio las desgracias que ocasiona una mala legislación. No se | dan cuenta de que es como exigir de un avaro que no grite «al ladrón» cuando le roban su tesoro. No se dan cuenta de que en ciertos países, los que se llaman gente sabia no pueden ser sino gente indiferente al bien público y, por consiguiente, hombres sin virtudes. Así, como lo probaré en el capítulo siguiente, con una injusticia semejante se pide a los hombres talentos y cualidades que costumbres contrarias hacen incompatibles. 131

CAPÍTULO XV

De la injusticia del público a este respecto

| Se exige que un jinete, acostumbrado a dirigir la punta de su pie hacia la montura de su caballo, esté tan bien hecho como un bailarín de la Opera; se pretende que un filósofo, únicamente ocupado en ideas importantes y generales, escriba como una mujer del gran mundo o incluso que sea superior a ella en un género como, por ejemplo, el género epistolar, donde para escribir bien hay que decir naderías 132

de una manera agradable. No se es consciente de que tal cosa equivale a pedir la reunión de talentos casi excluyentes; que
133 no hay mujer de espíritu, como la experiencia lo prueba, | que no tenga a este respecto una gran superioridad sobre los más célebres filósofos.

Con la misma injusticia se exige que un hombre que jamás ha leído ni estudiado y que ha pasado treinta años de su vida en la disipación, llegue a ser de repente capaz de estudio y de meditación. Convendría, no obstante, saber que es a la costumbre de meditación a la que se debe la capacidad de meditar; que esta misma capacidad se pierde cuando se deja de emplear. En efecto, si un hombre, aunque esté acostumbrado al trabajo y la reflexión, se encuentra de repente encargado de una parte demasiado grande de la administración, mil objetos diferentes desfilarán rápidamente ante él: si sólo puede echar un vistazo superficial sobre cada
134 asunto, es necesario por esta razón que al cabo de cierto tiempo este hombre llegue a ser | incapaz de una atención prolongada e intensa. Por eso nadie tiene derecho a exigir de los altos cargos administrativos semejante atención. No le corresponde a él penetrar hasta los primeros principios de la moral y la política; descubrir, por ejemplo, hasta qué punto el lujo es útil; qué cambios introducirá este lujo en las costumbres y los Estados; qué tipo de comercio conviene fomentar más; por qué leyes se puede, en la misma nación, conciliar el espíritu del comercio con el espíritu militar y hacerla a la vez rica en el interior y temible en el exterior. Para resolver semejantes problemas se necesita tiempo libre y hábito de meditar. Ahora bien, ¿cómo pensar mucho cuando es necesario actuar? No se debe, pues, exigir al alto
135 funcionario este espíritu de invención que supone grandes | meditaciones. Lo que se tiene derecho a exigir de él es un espíritu justo, vivo, penetrante y que, en las materias debatidas por los políticos y los filósofos, sea afectado por lo verdadero, lo capte con fuerza y sea lo suficientemente fértil en recursos para llevar hasta la ejecución los proyectos que adopta. Por esta razón debe unir a este género de espíritu un carácter firme y una constancia a toda prueba. El pueblo no siempre agradece suficientemente los beneficios que recibe de los encargados de la administración. Ingrato por ignorancia, desconoce el coraje necesario para hacer el bien y triunfar sobre los obstáculos que el interés personal (64) pone a la

felicidad general. Por eso, el coraje esclarecido por la probidad | es el principal mérito de los cargos administrativos. Es 136
inútil jactarse de encontrar en ellos cierta profundidad de conocimiento; no se pueden tener conocimientos profundos más que en las materias sobre las cuales han meditado antes de llegar a los grandes empleos; ahora bien, estas materias son necesariamente pocas. Que se observe, para convencerse de ello, la vida de aquellos que se destinan a los | altos 137
cargos. Salen a los dieciséis o diecisiete años del colegio, aprenden a montar a caballo, a hacer sus ejercicios: pasan dos o tres años tanto en las academias como en las escuelas de Derecho. Una vez terminado el Derecho, compran un cargo. Para ocupar este cargo, no es necesario instruirse acerca del derecho natural, del derecho de gente, del derecho público, sino consagrar todo | su tiempo al examen de 138
algunos procedimientos particulares. Pasan de ahí al gobierno de alguna provincia donde, sobrecargados por el detalle cotidiano y cansados por las audiencias, no tienen tiempo para meditar. Ascienden luego a puestos superiores y no encuentran en sí, en fin, después de treinta años de ejercicio, más que el mismo fondo de ideas que tenían a los veinte o veintidós años. Sobre lo cual observaré que los viajes a las naciones vecinas, que permiten comparar las diferencias en la forma del gobierno, en la legislación, el genio, el comercio y las costumbres de los pueblos, serían tal vez más apropiados para formar hombres de Estado que la educación actual que se les da. Terminaré este capítulo con el artículo de *los hombres de genio*, porque es principalmente a ellos | a quienes 139
exigen talentos y cualidades excluyentes.

Dos causas igualmente potentes nos llevan a esta injusticia: una, como lo he dicho más arriba, es el amor ciego por nuestra felicidad; la otra es la envidia.

¿Quién no ha condenado en el cardenal Richelieu ese amor excesivo de gloria que lo hacía ávido de toda clase de éxito? ¿Quién no se ha burlado del ardor con el cual, si se cree a Dumarier (65), deseaba su canonización y de la orden dada, en consecuencia, a sus confesores de publicar por todas partes que jamás había pecado mortalmente? En fin, ¿quién no ha reído al enterarse de que, en ese mismo instante, apasionado por el deseo de sobresalir | tanto en poesía 140
como en política, este cardenal hiciera pedir a Corneille que le cediera *El Cid*? No obstante, a este amor a la gloria tantas

veces condenado debía sus grandes talentos para la administración. Si desde entonces no se ha visto a ningún ministro pretender a tantas clases de gloria es porque todavía no tenemos más que un solo cardenal Richelieu. Querer concentrar en un solo deseo la acción de pasiones fuertes e imaginarse que un hombre profundamente apasionado por la gloria se contenta con una sola especie de éxito, cuando cree poder obtenerla en muchos géneros, es querer que una tierra excelente no produzca más que una sola especie de fruto. Cualquiera que ame la gloria con fuerza, siente interiormente que el éxito de los proyectos políticos depende algunas veces del
141 azar y a menudo de la ineptitud de | aquellos con los cuales trata; quiere entonces una gloria más personal. Ahora bien, sin una altivez ridícula y estúpida no puede desdeñar la gloria de las letras, a la cual han aspirado los más grandes príncipes y los más grandes héroes. La mayor parte de ellos, sin contentarse con inmortalizarse por sus acciones, han querido también inmortalizarse por sus escritos y, al menos, dejar a la posteridad preceptos sobre la ciencia militar o política en la cual han sobresalido. ¿Cómo no haberlo querido? Estos grandes hombres amaban la gloria; y no se es ávido, sin desear comunicar a los hombres ideas que deben hacernos todavía más estimables a sus ojos. ¡Cuántas pruebas de esta verdad esparcidas en todas las historias! Son los Jenofonte, Alejandro, Aníbal,
142 Hannón, los Escipión, César, Cicerón, Augusto, | Trajano, los Antonino, Conmeno, Isabel, Carlos V, Richelieu, Montecucculi, Dugay-Trouin, el conde de Sajonia, quienes, por sus escritos, quieren esclarecer al mundo sombreando sus cabezas con diferentes especies de laureles ⁵⁷. Si actualmente no se concibe cómo hombres encargados de la administración del mundo encontraban aun tiempo para pensar y escribir, responderé que era posible porque los negocios son cortos cuando no se pierde uno en los detalles y los capta por sus verdaderos principios. Si bien no todos los grandes hombres han escrito obras, todos al menos han protegido al hombre ilustre en las letras y todos han tenido necesariamente que

⁵⁷ Conmeno es una dinastía que reinó en el Imperio bizantino de 1075 a 1185. Comprende seis soberanos: Isaac, Alejo I, Juan II, Manuel I, Alejo II, Andrónico I.

Montecuccoli fue un mariscal italiano, autor de varios tratados sobre el arte militar, como el *Tratado de la Guerra* (1642), *Arte Militar* (1653), *De la Guerra con el Turco en Hungría* (1670). Dugay-Trouin (1673-1736) fue un corsario y capitán francés. Tras su victoria en 1697, con un escuadrón de cinco naves corsarias, sobre tres naves de guerra holandesas que escoltaban a 10 naves de comercio, Luis XIV lo hizo capitán de la marina real. Escribió sus *Memorias*.

protegerlo, porque, enamorados de la gloria, sabían que son los grandes escritores quienes la dan. Por eso, Carlos V había fundado academias antes de Richelieu; | por eso se ha visto al fiero Atila reunir él mismo a su lado a sabios de todas las artes; al califa Harún Al-Rasid ⁵⁸ componer su corte de sabios y a Tamerlán establecer la academia de Samarcanda. ¡Qué acogida hacía al mérito Trajano! Bajo su reino estaba permitido decir todo, pensar todo y escribir todo, porque los escritores, sorprendidos por el resplandor de sus virtudes y sus talentos, no podían ser más que sus panegiristas. Muy diferentes en esto fueron los Nerón, Calígula, Domiciano, que, por la razón contraria, imponían silencio a la gente esclarecida, la cual en sus escritos no habrían transmitido a la posteridad más que la vergüenza y los crímenes de estos tiranos.

143

He puesto de relieve, en los ejemplos de más arriba, que el mismo deseo de gloria al que los grandes hombres | deben su superioridad puede, en materia de espíritu, hacerles a veces aspirar a la monarquía universal. Sería posible, sin duda, unir más modestia a los talentos: estas cualidades no son exclusivas por naturaleza; pero lo son en algunos hombres. Hay gente a quienes no se les podría arrancar esta orgullosa opinión de ellos mismos sin ahogar el germen de su espíritu. Es un defecto, y la envidia se aprovecha de él para desprestigiar al mérito. Se complace en desmenuzar a los hombres, segura de encontrarles siempre algún lado desfavorable bajo el cual se los pueda presentar al público. Se olvida con bastante frecuencia que ocurre con los hombres lo mismo que con sus obras; hay que juzgarles globalmente; se olvida que no hay nada perfecto sobre la tierra y que en cada hombre, si se designara con cintas | de colores diferentes las virtudes y los defectos de su espíritu y de su carácter, no se encontraría ninguno que no estuviera abigarrado con estos dos colores. Los grandes hombres son como las minas ricas donde, no obstante, el oro se encuentra mezclado con el plomo. Sería necesario, pues, que el envidioso se dijera algunas veces a sí mismo: si me fuera posible envilecer este oro a los ojos del público, ¿qué caso harían de mí que no soy más que una mina de plomo? Pero el envidioso será siempre sordo a semejantes consejos. Hábil en captar los

144

145

⁵⁸ Sobre Harún-al-Rashid ver nota 69 del *Discurso* III.

menores defectos de los hombres de genio, ¡cuántas veces los ha acusado de no ser en sus maneras tan agradables como los hombres del gran mundo! No quiere recordar, como he dicho antes, que semejante a esos animales que se retiran a los desiertos | la mayor parte de la gente de genio vive en el aislamiento y que es en el silencio de la soledad cuando las verdades se revelan a sus ojos. Ahora bien, todo hombre cuyo género de vida le arroja a un particular encadenamiento de circunstancias, y que contempla los objetos bajo una faz nueva, no puede tener en el espíritu ni las cualidades, ni los defectos comunes a los hombres ordinarios. ¿Por qué el francés se parece más al francés que al alemán y mucho más al alemán que al chino? Porque estas dos naciones ⁵⁹, por la educación que se les da y el parecido de los objetos que se les presenta, tienen entre ellas infinitamente más relación de la que tienen con los chinos. Somos únicamente lo que nos hacen los objetos que nos rodean. Querer que un hombre que ve otros objetos y | lleva una vida diferente de la mía tenga las mismas ideas que yo, es exigir contradicciones, es pedir que un palo no tenga dos extremos.

¡Cuántas injusticias de esta especie no se cometen contra los hombres de genio! ¿Cuántas veces no se los ha acusado de necedad, al mismo tiempo que demostraban la más alta sabiduría? No es que la gente de genio, como lo dice Aristóteles, no tenga a menudo algo de locura. Son, por ejemplo, propensos a conceder demasiada importancia (66) al arte que cultivan. | Por otra parte, las grandes pasiones, que supone el genio, pueden algunas veces extraviarlos en su conducta; pero este germen de sus errores lo es también de sus luces. Los hombres fríos, sin pasiones ni talentos, no caen en los descarríos del hombre apasionado. Pero no hay que imaginar, aunque su vanidad quiera persuadirnos | de ello, que antes de tomar una decisión calculan, con las fichas en la mano, las ventajas y los inconvenientes. Para tal cosa, sería necesario que los hombres no estuvieran determinados en su conducta más que por la reflexión; y la experiencia nos enseña que lo están siempre por el sentimiento y que, a este respecto, la gente fría son hombres. Para convencerse de ello, supóngase que uno de estos hombres sea mordido por

⁵⁹ Aquí, «nación» debe entenderse como «pueblo», algo así como «sociedad civil». Por ello puede hablarse de la educación que «on leur donne»: es el Estado ahora diferenciado de la nación, el que determina el modo de ser de ésta.

un perro rabioso. Le mandan al mar y le suben a una barca que debe ser hundida. Le dicen que no corre ningún riesgo, que está seguro, que debe saber que, en este caso, el miedo es totalmente irrazonable. Hunden la barca. La reflexión ya no actúa sobre él; el sentimiento del temor se apodera de su alma y es a este temor ridículo a lo que debe su curación. Por consiguiente, la reflexión está tanto en la gente fría como en los demás | hombres, sometida al sentimiento. Si la gente fría no es propensa a descarríos tan frecuentes como el hombre apasionado, es porque tiene en ella menos principios de movimiento; en efecto, sólo a la debilidad de sus pasiones debe su sabiduría. Sin embargo, ¡qué alta estima tienen de sí mismos! ¡Qué respeto creen inspirar en el público, el cual no los deja gozar en su círculo social del título de hombres sensatos y no los cita como locos por el mero hecho de que jamás los menciona! ¿Cómo pueden sin vergüenza pasar así su vida al acecho de las ridiculeces de los demás? Si descubren ridiculeces en el hombre de genio, o si este hombre comete la falta más ligera como, por ejemplo, considerar demasiado valiosos los favores de una mujer, ¡qué triunfo para ellos! Se otorgan el | derecho de despreciarle. Sin embargo, si en los bosques, las soledades y los peligros, el temor ha exagerado a menudo la grandeza del riesgo, ¿por qué el amor no ha de exagerar los placeres como el temor exagera los peligros? ¿Ignora acaso que sólo uno mismo es el justo apreciador de su placer; que al estar animados los hombres por pasiones diferentes, los mismos objetos no pueden conservar el mismo valor a ojos diferentes; que sólo el sentimiento puede juzgar el sentimiento; y que querer citarlo al tribunal de una razón fría es reunir la asamblea del imperio para conocer casos de conciencia? Deberían darse cuenta de que antes de juzgar las acciones de los hombres de genio es necesario al menos saber cuáles son los motivos que los determinan, es decir, | la fuerza por la cual están arrastrados. Ahora bien, para este objeto es imprescindible conocer tanto la potencia de las pasiones como el grado de coraje necesario para resistirlas.

Pero todo hombre que se detiene en este examen pronto se da cuenta de que sólo las pasiones pueden combatir contra las pasiones y de que la gente razonable que se dice vencedora de ellas da a gustos muy débiles el nombre de pasiones para otorgarse así los honores del triunfo. De hecho

no resisten en absoluto a las pasiones, sino que escapan a ellas. La sabiduría no es en ellos efecto de la luz, sino una indiferencia comparable a los desiertos igualmente estériles en placeres como en penas. Por eso no son felices. La ausencia de desgracia es la única felicidad de la que gozan; y la clase de razón que los guía sobre el mar de la vida humana no | les hace evitar los escollos más que apartándolos sin cesar de la isla afortunada del placer. El cielo sólo arma a los hombres fríos de un escudo para resistir y no de una espada para conquistar.

Que la razón nos dirija en las acciones importantes de la vida: lo admito; pero que se abandonen al menos los detalles a los propios gustos y pasiones. Quien consultara la razón para todo estaría sin cesar ocupado en calcular lo que debe hacer y no haría jamás nada; tendría siempre bajo sus ojos la posibilidad de todas las desgracias que lo rodean. La pena y la molestia cotidiana de semejante cálculo serían tal vez más temibles que los males a los cuales puede sustraernos ⁶⁰.

Por lo demás, por muchos reproches que se haga a la gente de espíritu, por muy cuidadoso que sea el deseo de degradar a la gente de genio y el esfuerzo por descubrir en ellos | defectos personales y poco importantes que pudieran empañar el resplandor de su gloria, éstos deben ser insensibles a semejantes ataques y comprender que a menudo son las trampas que les tiende la envidia, para alejarlos del estudio. ¿Qué importa que se consideren como un crimen sus inatenciones? Deben saber que la mayor parte de estas pequeñas atenciones tan recomendadas han sido inventadas por ociosos, para ocupar su aburrimiento y su ociosidad; que no hay hombre dotado de una atención suficiente para ilustrarse en las ciencias y las artes, si la divide en una infinidad de pequeñas atenciones particulares; que, por otra parte, al no proporcionar esta cortesía, a la cual se da el nombre de atención ⁶¹, ninguna ventaja a las naciones, es de interés

⁶⁰ Sorprende que un discurso tan radicalmente racionalista y mecanicista como el de Helvétius, que llega a reducir el genio o cualquier pasión o sentimiento, a simple efecto de un orden casual, lleve a decir que dejemos un poco de lado la razón. El, que con Hobbes ha reducido la razón a cálculo y que incluso ha descrito la «razón» del juego de las pasiones como cálculo espontáneo, oculto, subconsciente, cara a la maximización de placer, ahora nos viene a decir que dejemos que ese cálculo se realice ciegamente, espontáneamente, en vez de introducir la frialdad a la razón. Aquí, Helvétius anticipa a Nietzsche y, sobre todo, al romanticismo.

⁶¹ Helvétius juega con el término «attention». Por un lado es «atención» en el sentido de observación sostenida, de constancia y fijeza en la reflexión: es la atención necesaria al hombre sabio; por otro lado, «atención» se usa en el sentido de «hombre atento», es decir, cumplido, que practica las reglas de urbanidad, que practica con rigor el ritual social, la *cortesía*.

público que un sabio haga un descubrimiento | más y cincuenta visitas menos. No puedo dejar de relatar sobre este tema un hecho bastante gracioso ocurrido, según se dice, en París. Un hombre de letras tenía como vecino a uno de estos ociosos tan inoportunos en la sociedad, quien, aburrido de sí mismo, sube un día a la casa del hombre de letras. Este lo recibe maravillosamente, se aburre con él de la manera más humana, hasta el momento en que, cansado de bostezar en el mismo lugar, nuestro ocioso va a otro lado a pasear su aburrimiento. Se va, el hombre de letras vuelve al trabajo, se olvida del aburrido. Algunos días después es acusado de no haber devuelto la visita que había recibido; es tachado de maleducado. Se entera y va a su vez a casa del aburrido: «Señor, le dice, he tenido noticias de que os quejáis de mí; no obstante, | lo sabéis, es el aburrimiento de vos mismo el que os ha conducido a mi casa. Os he recibido lo mejor que he podido, yo que no me aburría; sois, pues, vos quien me debe algo a mí y soy yo a quien se tacha de mala educación. Sed vos mismo juez de mi comportamiento y considerad si debéis poner fin a quejas que no prueban otra cosa sino que no tengo, al contrario que vos, necesidad de visitas, la inhumanidad de aburrir a mi prójimo y la injusticia de murmurar acerca de él después de haberlo aburrido». ¡Cuánta gente a la que puede aplicarse la misma respuesta! ¡Cuántos ociosos exigen, en los hombres de mérito, atenciones y talentos incompatibles con sus ocupaciones y se sorprenden pidiéndoles contradicciones!

Un hombre ha pasado su vida en los negocios; los negocios de los que se ha | ocupado lo han vuelto circunspecto. Si este hombre asiste a la alta sociedad, se pretende que tenga una actitud de libertad que el constreñimiento de su condición social le ha hecho perder. Otro hombre tiene un carácter abierto; nos ha agradado por su franqueza, se le exige que, cambiando de golpe de carácter, llegue a ser circunspecto en el momento preciso en que se lo desea. Se quiere siempre lo imposible. Hay, sin duda, una sal neutra que amalgama algunas veces, al menos en los hombres, todas las cualidades que no son absolutamente contradictorias. Sé que un cúmulo singular de circunstancias puede doblegarnos a costumbres opuestas, pero es un milagro y no se debe contar con milagros. En general, se puede asegurar que todo se relaciona en el carácter de los hombres; que las cualidades

158 están enlazadas a los defectos | y que incluso hay algunos vicios del espíritu vinculados a ciertas condiciones sociales. Si un hombre ocupa un puesto importante, si tiene diariamente cien negocios que juzgar, si sus juicios son sin apelación, si jamás es contradicho, es necesario que al cabo de cierto tiempo el orgullo penetre en su alma y que tenga la más grande confianza en sus luces. No ocurrirá lo mismo a un hombre cuyas opiniones sean debatidas por sus iguales y contradichas en un consejo, o bien a un sabio que, habiéndose equivocado sobre materias que ha examinado seriamente, habrá adquirido el hábito de la suspensión de espíritu (67), suspensión que, | fundada sobre una desconfianza saludable en nuestras luces, penetra hasta esas verdades ocultas que el vistazo superficial del orgullo raramente percibe. Parece que el conocimiento de la verdad sea el precio de esta sabia desconfianza en sí mismo. El hombre que se resiste a la duda es propenso a mil errores: él mismo ha puesto el límite de su espíritu. Se preguntaba un día a uno de los hombres más sabios de Persia cómo había adquirido tantos conocimientos. «Preguntando sin pena, respondió, lo que no sabía.» Interrogando un día a un filósofo, dice el poeta Saadí, le urgía para que me dijera de quién había aprendido tanto: *De ciegos*, me respondió, | *que no levantan el pie sin haber antes sondeado con su bastón el terreno sobre el cual van a apoyarlo.*

160 Lo que he dicho sobre las cualidades exclusivas bien por su naturaleza o bien por costumbres contrarias, basta para mi propósito. Se trata ahora de mostrar cuál puede ser la utilidad de este conocimiento. La principal es que cada uno aprende a sacar el mejor partido posible de su espíritu: ésta es la cuestión que trataré en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO XVI

Método para descubrir el género de estudio más apropiado

161 | Para conocer el talento propio es necesario examinar qué especie de objetos el azar y la educación han grabado en

nuestra memoria y qué grado de pasión se tiene por la gloria. Teniendo en cuenta esta doble combinación, se puede determinar el género de estudio al cual uno debe dedicarse. No hay hombre enteramente desprovisto de conocimientos. Según se tengan en la memoria más hechos físicos que de historia, más imágenes que sentimientos, se tendrá más o menos aptitud para la física, | la política o la poesía. ¿Un hombre se dedica a este último arte? Podrá llegar a ser tanto mejor pintor en un género cuando mejor provisto esté el almacén de su memoria de los objetos que entran en la composición de cierta especie de descripciones. Un poeta nace en los ásperos climas del norte que atraviesan con veloz vuelo ⁶² los negros huracanes; su ojo no goza de valles risueños; no conoce más que el eterno invierno que, con los cabellos blanqueados por las escarchas, reina sobre áridos desiertos; los ecos no le repiten más que los aullidos de los osos; no ve más que nieves, hielos amontonados y pinos tan viejos como la tierra, que cubren con sus ramas muertas los lagos que bañan sus raíces. Otro poeta nace, por el contrario, bajo el clima afortunado de Italia; el aire es | puro, la tierra está cubierta de flores, los céfiros agitan dulcemente con su soplo la cima de bosques fragantes; ve los riachuelos, plateados por mil meandros, que interrumpen el verde demasiado uniforme de las praderas; ve a la naturaleza y a las artes unirse para decorar las ciudades y los campos. Todo parece hecho para el placer de los ojos y la embriaguez de los sentidos. ¿Acaso se puede dudar de que, de estos dos poetas, el último pinte cuadros más agradables y el primero cuadros más tremendos y más espantosos? Sin embargo, ni el uno ni el otro poeta compondrán tales cuadros si no están animados de una pasión fuerte por la gloria. 162

Los objetos que el azar y la educación graban en nuestra memoria son, en verdad, la materia prima del espíritu; pero esta materia queda muerta y sin acción hasta el momento en que | las pasiones la ponen en fermentación. Es entonces cuando produce una composición nueva de ideas, de imágenes o de sentimientos, a los cuales se da el nombre de genio, de espíritu o de talento. 164

Después de haber reconocido cuántos y qué tipos de objetos se han depositado en el almacén de la memoria,

⁶² En el original, «d'une aile rapide».

antes de decidirnos por ningún género de estudio hemos de constatar hasta qué grado somos sensibles a la gloria. Somos propensos a errar sobre este punto y damos de buen grado el nombre de pasiones a simples gustos; sin embargo, como ya lo he dicho, nada es más fácil de distinguir. Estamos apasionados cuando estamos animados por un solo deseo y cuando todos nuestros pensamientos y nuestras acciones están subordinados a este deseo. Tenemos solamente gustos cuando | nuestra alma está dividida entre una infinidad de deseos más o menos iguales. Cuanto más numerosos son estos deseos, más moderados son nuestros gustos; por el contrario, cuanto menos variados son los deseos, más se aproximan a la unidad, y más impetuosos y propensos a transformarse en pasiones son nuestros gustos. Es, pues, la unidad o, al menos, la preeminencia de un deseo sobre los demás, la que identifica la pasión. Una vez constatada la pasión hay que conocer su fuerza y, para ello, examinar los grados de entusiasmo que tenemos por los grandes hombres. En la temprana juventud, ésta es una medida bastante exacta de nuestro amor por la gloria. Digo en la temprana juventud, porque entonces, al ser más susceptibles de pasiones, nos entregamos de mejor grado a su entusiasmo. Por otra parte, no tenemos todavía motivos para envilecer el mérito y los talentos; | podemos tener la esperanza de que un día se estime en nosotros lo que se estima en los demás. No ocurre lo mismo con los adultos. Cualquiera que alcance una cierta edad sin tener ningún mérito, hará siempre alarde de desprecio por los talentos para consolarse de no tener ninguno. Para ser juez del mérito, se ha de juzgarlo sin interés y, por consiguiente, no haber experimentado todavía el sentimiento de envidia. Se es poco susceptible de ella en la temprana juventud: por eso, la gente joven ve a los grandes hombres más o menos con el mismo ojo con el que los verá la posteridad. Por eso es necesario, en general, renunciar a la estima de los hombres de la misma edad y esperar sólo la de la gente joven. Por el elogio de éstos podemos apreciar más o menos nuestro propio mérito; y por el elogio que hacen de los grandes hombres, se puede apreciar el de ellos mismos. Puesto que | no se estima nunca en los demás más que las ideas análogas a las propias, el respeto que se tiene por el espíritu es siempre proporcionado al espíritu que se tiene. No celebramos a los grandes hombres más que cuando esta-

mos hechos para serlo. ¿Por qué César lloraba deteniéndose ante el busto de Alejandro? Porque era César. ¿Por qué ya no se llora ante este mismo busto? Porque ya no hay Césares.

Se puede, pues, según el grado de estima otorgado a los grandes hombres, medir el grado de pasión que se tiene por la gloria y decidir, en consecuencia, en cuanto a la elección de los estudios. La elección es siempre buena cuando, en cualquier género, la fuerza de las pasiones está en proporción a la dificultad de tener éxito en él. Ahora bien, es tanto más difícil tener éxito en un género, cuanto más hombres se han dedicado a este género y lo han perfeccionado. Nada más audaz que entrar en la carrera en la que se han ilustrado los Corneille, los Racine, los Voltaire y los Crébillon ⁶³. Para distinguirse en ella, hay que ser capaz de los más grandes esfuerzos de espíritu y, por consiguiente, estar animado de la más fuerte pasión por la gloria. Quien no es susceptible de este extremo grado de pasión no debe concursar contra semejantes rivales, sino dedicarse a géneros de estudio en los cuales sea más fácil tener éxito. Hay géneros de esta especie: en física, por ejemplo, hay terrenos incultos y materias sobre las cuales los grandes genios, ocupados al principio en objetos más interesantes, no han echado más que un vistazo superficial. En este género y en todos los semejantes, los descubrimientos y los éxitos están al alcance de casi todos los espíritus; y son los únicos a los cuales puedan pretender las pasiones débiles. Quien no está ebrio de amor por la gloria, debe buscarla en los senderos poco frecuentados y evitar las rutas recorridas por la gente esclarecida. Su mérito, al ser comparados con el de estos grandes hombres, se aniquilaría, y el público prevenido le negaría incluso la estima que se merece.

168

169

La reputación de un hombre débilmente apasionado depende, pues, de la habilidad con la cual evita que se lo compare con aquellos que, al arder con una pasión más fuerte por la gloria, han hecho mayores esfuerzos de espíritu. Por medio de esta habilidad, el hombre que estando débilmente apasionado ha adquirido, no obstante, en su juventud cierta costumbre de trabajo y de meditación, puede algunas veces con muy poco espíritu obtener una reputación bastante grande. Parece que, para sacar el mejor partido posible

170

⁶³ Sobre Crébillon ver nota 30 del *Discurso* IV.

de su espíritu, el cuidado principal que se ha de tener es el de comparar el grado de pasión por el que se está animado con el grado de pasión que supone el género de estudio al que se dedica. Cualquiera que, a este respecto, sea un observador preciso de sí mismo, escapa a mil errores donde cae algunas veces la gente de mérito. No emprenderá, por ejemplo, un nuevo género de estudio en el momento en que la edad disminuye en él el ardor de las pasiones. Se dará cuenta de que recorriendo sucesivamente diferentes géneros de ciencias o de artes, no podrá ser más que un hombre universalmente mediocre; de que esta universalidad es un escollo al cual conduce la vanidad y contra el cual hace naufragar frecuentemente a la | gente de espíritu; y de que, en fin, sólo en la temprana juventud se está dotado de esta atención infatigable que profundiza hasta los primeros principios de un arte o de una ciencia: verdad importante cuya ignorancia detiene a menudo al genio en su marcha y se opone al progreso de las ciencias. Es necesario, para captarla, recordar que el amor por la gloria, como lo he probado en mi tercer Discurso, está encendido en nuestros corazones por el amor de los placeres físicos; que este amor no se hace sentir profundamente más que en la temprana juventud; que es, por consiguiente, en la primavera de la vida cuando somos susceptibles del más violento amor por la gloria. Es entonces cuando sentimos en nosotros los gérmenes ardientes de virtudes y talentos. La fuerza y la salud que circulan en nuestras venas, llevan el sentimiento | de la inmortalidad; los años parecen transcurrir con la lentitud de siglos; sabemos pero no sentimos que hemos de morir y somos todavía más ardientes en buscar la estima de la posteridad. No ocurre lo mismo cuando la edad entibia en nosotros las pasiones. Percibimos entonces en la lejanía los abismos de la muerte: las sombras del óbito, mezclándose con los rayos de la gloria, empañan su resplandor. El universo cambia de forma a nuestros ojos; dejamos de sentir interés por él; ya no hacemos nada importante. Si todavía seguimos la carrera donde el amor de la gloria nos había hecho entrar al principio, es porque nos abandonamos a la costumbre; porque la costumbre se ha fortalecido, mientras que las pasiones se han debilitado. Por otra parte, tememos el aburrimiento y, para sustraernos a él, continuamos cultivando la ciencia cuyas ideas | familiares se combinan sin pena en nuestro espíritu; pero seremos incapa-

ces de la intensa atención que exige un nuevo género de estudio. Cuando hemos alcanzado la edad de treinta y cinco años, ya no haremos un gran geómetra de un gran poeta, de un gran poeta un gran químico, de un gran químico un gran político. Si a esta edad se eleva un hombre a un alto cargo; si las ideas que ya están grabadas en su memoria no tienen ninguna relación con las ideas que exige el puesto que ocupa, o bien este puesto pedirá poco espíritu y talento, o bien este hombre desempeñará mal sus funciones.

Entre los magistrados, con frecuencia demasiado concentrados en la discusión de intereses particulares, ¿hay alguno que haya podido, con superioridad, ocupar los más altos cargos sin haber hecho secretamente profundos estudios en relación con | el puesto que ocupa? El hombre que descuida estos estudios no asciende a los puestos más que para deshonrarse. ¿Se trata de un hombre de carácter entero y despótico? Los proyectos que emprenderá serán duros, locos y siempre perjudiciales al bien público. ¿Tiene un carácter apacible, amigo del bien público? No se atreverá a emprender nada. ¿Cómo se arriesgaría a cambios en la administración? No se anda con paso firme por caminos desconocidos y cortados por mil precipicios. La firmeza y el coraje del espíritu se deben siempre a su extensión. El hombre fecundo en medios para ejecutar sus proyectos es audaz en sus concepciones; por el contrario, el hombre estéril en recursos adquiere necesariamente una costumbre de timidez que la necesidad confunde a menudo con la sabiduría. | Si bien es muy peligroso retocar con demasiada frecuencia la máquina del gobierno, sé también que hay momentos en que la máquina se detiene si no se provee de nuevos resortes. El obrero ignorante no se atreve a reformarla, y la máquina se destruye por sí misma. No ocurre lo mismo con el obrero hábil que sabe conservarla reparándola con una mano audaz. Pero la audacia sabia supone un estudio profundo de la ciencia del gobierno, estudio agotador del que no somos capaces más que en la temprana juventud y tal vez en los países donde la estima pública nos promete muchas ventajas. Por todas partes donde esta estima es estéril en placeres, no crecen grandes talentos. El pequeño número de hombres ilustrados que el azar de una excelente educación o un cúmulo singular de circunstancias hacen | deseosos de esta estima, desertan en ese caso de su patria, y este exilio voluntario

presagia su ruina, semejantes a esas águilas cuya huida anuncia la próxima caída del roble antiguo sobre el cual descansaban.

He dicho bastante sobre este tema. Concluiré de los principios establecidos en este capítulo que lo que se llama *espíritu* es en nosotros el producto de los objetos grabados en nuestro recuerdo y de estos mismos objetos puestos en fermentación por el amor a la gloria.

177 Como ya lo he dicho, solamente combinando la especie de objetos que el azar y la educación han grabado en nuestra memoria, con la intensidad de la pasión que se tiene por la gloria se puede realmente conocer tanto la fuerza como el género de nuestro espíritu. Quien se observa escrupulosamente, a este respecto, se encuentra más o menos en la misma situación que los químicos hábiles | quienes, una vez que se les muestran las materias con las que se ha cargado el matraz y la temperatura a que se someterá, predicen de antemano el resultado de la operación. A lo cual añadiré que si hay un arte de despertar en nosotros pasiones fuertes, si hay medios fáciles para llenar la memoria de un joven con cierta clase de ideas y objetos habrá, por consiguiente, métodos seguros para formar hombres de genio. Este conocimiento de la naturaleza del espíritu puede ser muy útil para aquellos hombres animados por el deseo de ilustrarse. Puede suministrarles los medios; enseñarles, por ejemplo, a no dispersar su atención sobre una infinidad de objetos diferentes, sino, a concentrarla enteramente sobre las ideas y los objetos relacionados con el género en el cual quieren sobresalir. No
178 es que sea necesario, | a este respecto, tener demasiado escrupulo: no se es profundo en un género si no se han hecho incursiones en todos los géneros análogos al que se cultiva. Incluso conviene detenerse algún tiempo en los primeros principios de diversas ciencias. Es útil seguir la marcha uniforme del espíritu humano en los diferentes géneros de ciencias y de artes, al igual que considerar el encadenamiento universal que enlaza todas las ideas de los hombres. Este estudio da más fuerza y extensión al espíritu; pero no hay que dedicarle más que cierto tiempo y dirigir la atención principalmente hacia los detalles del arte o de la ciencia que uno mismo cultiva. Quien no siente por sus estudios más que una curiosidad indiscreta alcanza raramente la gloria. Si
179 un escultor, por ejemplo, se siente igualmente atraído | hacia

el estudio de la escultura que hacia el de la política y, por consiguiente, graba en su memoria ideas que no tienen entre sí ninguna relación, este escultor será seguramente menos hábil y menos célebre que si siempre hubiese grabado en su memoria objetos análogos al arte que ejerce y no hubiese reunido, por así decir, en él dos hombres que no pueden ni comunicarse sus ideas ni charlar juntos ⁶⁴.

Por lo demás, este conocimiento del espíritu, sin duda útil para los individuos particulares, puede serlo todavía más para el público, puede esclarecer a los cargos administrativos sobre la ciencia de la elección y hacerles distinguir en cada género al hombre superior. Lo reconocerán, en primer lugar, según la especie de objetos de los que este hombre se ha ocupado; y, en segundo lugar, según la pasión | que tiene por la gloria, pasión cuya fuerza, como ya lo he dicho, está siempre en proporción con el gusto que se tiene por el espíritu y casi siempre con el mérito de aquellos que componen nuestro ambiente social ⁶⁵. 180

Quien no ama ni estima a aquellos quienes por acciones u obras han obtenido la estima general, es con seguridad un hombre sin mérito. La poca analogía entre las ideas de un necio y de un hombre de espíritu rompe entre ellos toda

⁶⁴ El análisis de Helvétius se monta sobre tres ejes de difícil articulación. Uno de ellos es el presupuesto empirista sentado por Hobbes de la uniformidad de la naturaleza humana en cuanto a las pasiones, sentimientos y pensamientos (aunque se diferencien en cuanto al objeto. Ver la «Introducción a *Leriathan*). Es el presupuesto que permite hablar del hombre en general cuando se afirma que no hay adecuación entre los fenómenos de la conciencia y el comportamiento (imposibilidad de conocer al hombre por sus acciones) y cuando, además, se tienen razonables dudas de un método inductivo que sólo podría observar un número limitado, escaso, de hombres, siempre en circunstancias determinadas y siempre miembros de sociedades determinadas (razonable duda de la validez de la inducción generalizada). Sólo si se pone la uniformidad de los hombres en cuanto a pasiones, etc., observándose uno a sí mismo —introspección—, pues podemos ser sinceros con nosotros, al conocernos, conocemos a los demás. Otro eje de análisis, que en parte traiciona el anterior —aunque se usa para «ejemplificarlo»— es el recurso a observaciones o anécdotas históricas, consideradas tópicas, para desde ellas elevarse a la imaginación del espíritu que las ha originado. En fin, un tercer eje es el traamiento racionalista-mecanicista que, poniendo subrepticamente la extensión en los fenómenos de la conciencia, puede aplicar a éstos las reglas de impenetrabilidad de ocupación de un lugar, de suma y resta... Aquí se ve este supuesto: las ideas ocupan un lugar, son espaciales y, por tanto, unas excluyen a las otras... Estos tres ejes de análisis, convenientemente articulados, desplazándose en cuanto a su dominancia y subordinación, genera este trenzado a la vez frágil y duro del discurso de Helvétius.

⁶⁵ En el original, «societé». Helvétius usa pocas veces este término (excepto en esta página, donde aparece tres o cuatro veces) y siempre en el sentido de «sociedad particular», es decir, círculo, negocio, ambiente social, tertulias, etc. En este caso tendría sentido traducir por «sociedad». Pero Helvétius no considera en rigor que el amor a la gloria sea generado por la «sociedad», sino más bien por «aquellos» que la dirigen, por esa «gente de mundo» que incluye tanto al «gran mundo» (a su vez formado por la nobleza y la burguesía adinerada, la alta sociedad) como al mundo ilustrado, a la república de las artes y las letras, que en la vida cotidiana tiene conexiones con aquél, pero no en simbiosis, sino bien diferenciado y, a veces, excluido. Ese «ambiente social» y el «mérito de aquellos que lo componen» es el que mide y determina la pasión de gloria.

relación. En materia de mérito, es signo de anatema el estar a gusto en los círculos de la gente mediocre.

181 Después de haber considerado el espíritu desde tan diversas perspectivas, tal vez debería intentar trazar el proyecto de una buena educación. Tal vez un tratado completo sobre esta materia debería ser la conclusión de mi | obra. Si me niego a este trabajo es porque, aun suponiendo que pudiese indicar realmente los medios de hacer a los hombres mejores, es evidente que en nuestras costumbres actuales sería casi imposible emplear estos medios. Me contentaré, por tanto, con echar un vistazo rápido sobre lo que se llama *educación*.

CAPÍTULO XVII

De la educación

El arte de formar hombres está, en todo país, tan estrechamente enlazado con la forma del gobierno que tal vez no sea posible hacer ningún cambio considerable en la educación pública sin hacer cambios en la constitución misma de los Estados.

182 | El arte de la educación no es otra cosa que el conocimiento de los medios apropiados para formar cuerpos más robustos y fuertes, espíritus más esclarecidos y almas más virtuosas. En cuanto al primer objeto de la educación, hay que seguir el ejemplo de los griegos, puesto que respetaban los ejercicios del cuerpo hasta el punto de que estos ejercicios formaban parte de su medicina. En cuanto a los medios para esclarecer a los espíritus y para hacer a las almas más fuertes y más virtuosas, tras haber aclarado ya tanto la importancia de la elección de los objetos que se graban en su memoria como la facilidad con la cual se pueden encender en nosotros pasiones fuertes y dirigir las al bien general, creo haber indicado suficientemente al lector esclarecido el plan que se habría de seguir para perfeccionar la educación pública.

183 | En este sentido, existe tan poco interés en cualquier idea de reforma, que no vale la pena entrar en detalles

siempre aburridos cuando son inútiles. Me contentaré con anotar que no se está dispuesto, en este género, ni siquiera a la reforma de los abusos más groseros y más fáciles de corregir. ¿Quién duda, por ejemplo, de que para valer todo lo que uno puede valer, debe hacer de su tiempo la mejor distribución posible? ¿Quién duda de que los éxitos se deben en gran parte a la economía con la que se los maneje? ¿Y qué hombre, convencido de esta verdad, no percibe al primer golpe de vista las reestructuraciones que a este respecto se podrían hacer en la educación pública?

Se debe, por ejemplo, consagrar algún tiempo al estudio razonado de la lengua nacional. ¿Qué más absurdo que perder de ocho a diez años en | el estudio de una lengua muerta, y que se olvida inmediatamente después del final de las clases porque no tiene en el curso de la vida casi ningún uso? Es inútil decir que si se retiene durante tan largo tiempo a los jóvenes en los colegios, no es tanto para que aprendan latín, como para hacerles adquirir la costumbre del trabajo y la aplicación. Para someterles a esta costumbre ¿no se les podría proponer un estudio menos ingrato, menos desalentador? ¿No se teme apagar o embotar en ellos esta curiosidad natural que en la temprana juventud nos hace arder con el deseo de aprender? ¿Cuánto se fortalecería este deseo si, en la edad en la que no se está todavía distraído por grandes pasiones, se sustituyera el insípido estudio de las palabras por el de la física, la historia, las | matemáticas, la moral, la poesía, etc.! El estudio de las lenguas muertas, se replicará, cumple en parte con este objeto: hace necesario traducir y explicar a los autores y enriquece, por consiguiente, los conocimientos de los jóvenes con todas las ideas contenidas en las mejores obras de la antigüedad. Pero, responderé, ¿hay algo más ridículo que consagrar muchos años en grabar en la memoria algunos acontecimientos o algunas ideas que se pueden, con ayuda de las traducciones, grabar en dos o tres meses? La única ventaja que puede obtenerse de ocho o diez años de estudio es el conocimiento hartamente incierto de estas sutilezas de la expresión latina que se pierden en una traducción. Digo hartamente incierta, puesto que, al fin, por mucho que estudie un hombre la lengua latina, | jamás la conocerá tan perfectamente como conoce su propia lengua. Ahora bien, si entre nuestros sabios hay muy pocos que sean sensibles a la belleza de la expresión francesa,

184

185

186

¿puede imaginarse que sean más afortunados cuando se trata de una expresión latina? ¿No hay motivos para sospechar que su ciencia, a este respecto, no está fundada más que sobre nuestra ignorancia, nuestra credulidad y su audacia, y que si pudieran evocarse los manes de Horacio, de Virgilio y de Cicerón, los más bellos discursos de nuestros retóricos les parecerían escritos en una jerga ininteligible? No me detendré, sin embargo, en esta sospecha; y convendré, si se quiere, en que al salir de sus clases, un joven está muy instruido de las sutilezas de la expresión latina. Pero, aun en este supuesto, | preguntaré si se debe pagar este conocimiento al precio de ocho o diez años de trabajo y si, en la temprana juventud, en la edad en que la curiosidad no está combatida por ninguna pasión, cuando se es, por consiguiente, más capaz de aplicación, estos ocho o diez años consumidos en el estudio de las palabras no serían mejor empleados en el estudio de las cosas, y especialmente de cosas análogas al puesto que probablemente se vaya a ocupar. No es que adopte las máximas demasiado austeras de aquellos que creen que un joven debe únicamente limitarse a los estudios convenientes a su condición. La educación de un joven debe adecuarse a las diferentes profesiones que pueda ejercer. El genio quiere ser libre. Incluso hay conocimientos que todo ciudadano debe tener: así, el conocimiento tanto de los principios | de la moral como de las leyes de su país. Todo lo que pediría es que se grabaran principalmente en la memoria de un joven ideas y objetos relativos a la profesión que probablemente tenga. ¡Qué absurdo dar exactamente la misma educación a tres hombres, de los cuales uno debe ejercer un pequeño empleo de finanzas y los otros dos los primeros puestos del ejército, de la magistratura de la administración! ¿Es posible sin estupefacción verlos ocuparse de los mismos estudios hasta los dieciséis o diecisiete años, es decir, hasta el momento en que entran en el mundo y que, distraídos por los placeres, a menudo llegan a ser incapaces de aplicación?

Cualquiera que examine las ideas que se graban en la memoria de los jóvenes y compare su educación con | su condición, la encuentra tan loca como hubiera sido la de los griegos, si no hubieran dedicado más que un maestro de flauta a aquellos que mandaban a los juegos olímpicos para disputar el premio de lucha o de carrera.

Pero se dirá: si se puede hacer un empleo mucho mejor del tiempo consagrado a la educación ¿por qué no se intenta hacerlo? ¿A qué causa atribuir la indiferencia en la cual se permanece a este respecto? ¿Por qué se pone, desde la niñez, el lápiz entre las manos del dibujante? ¿Por qué se colocan, a esta edad, los dedos del músico sobre el mando de su violín? ¿Por qué tanto uno como otro de estos artistas recibe una educación adecuada al arte que ha de ejercer, mientras que se descuida la educación de los príncipes, de los nobles y, en general, de todos aquéllos cuyo nacimiento los destina a los altos | cargos? ¿Acaso se ignora que las virtudes y, sobre todo, las luces de los grandes influyen sobre la felicidad o la desgracia de las naciones? ¿Por qué, entonces, abandonar al azar una parte tan esencial de la administración? Responderé que no se debe a que falten en los colegios una infinidad de gente esclarecida que conozcan igualmente tanto los vicios de la educación como los remedios que se puedan aportar; pero ¿qué pueden hacer sin la ayuda del gobierno? Ahora bien, los gobiernos deben ocuparse poco del cuidado de la educación pública. No cabe, a este respecto, comparar los grandes imperios con las pequeñas repúblicas. En los grandes imperios, se siente raramente la necesidad urgente de un gran hombre: los grandes Estados se sostienen por su propia masa. No ocurre lo mismo con una república como, por ejemplo, | la de Lacedemonia, que estaba forzada a sostener con un puñado de ciudadanos el peso enorme de los ejércitos de Asia. Esparta no debía su conservación más que a los grandes hombres que nacían sucesivamente para defenderla. Por eso, siempre ocupada en el cuidado de formar nuevos grandes hombres, era a la educación pública a la que debía dirigirse principalmente la atención del gobierno. En los grandes Estados se está raramente expuesto a semejantes peligros y no se toman las mismas precauciones para asegurarse contra ello. La necesidad más o menos urgente de una cosa es, en cada género, la exacta medida de los esfuerzos de espíritu que se hacen para procurarla. Pero, se dirá, no hay Estado, entre los más poderosos, que no experimente alguna vez la necesidad de grandes hombres. Sin duda alguna. Pero al no ser esta necesidad | 190
habitual, no se tiene el cuidado de prevenirla. La previsión no es en absoluto la virtud de los grandes Estados. Los altos cargos del Estado están encargados de demasiados asuntos 191
192

para poder preocuparse de la educación pública; y la educación es descuidada. Por otra parte, ¡cuántos obstáculos pone el interés personal, en los grandes imperios, a la producción de gente con genio! Se pueden formar hombres instruidos; nadie impide aprovechar los primeros años, para grabar en la memoria de los jóvenes ideas y objetos relativos a los cargos que pueden ocupar; pero jamás se formará a hombres con genio, porque estas ideas y estos objetos son estériles si el amor por la gloria no los fecunda. Para que este amor se encienda en nosotros, es necesario que la gloria, como el dinero, pueda intercambiarse por una infinidad de placeres, y que los honores sean el precio del mérito. Ahora bien, el interés de los poderosos no les permite hacer una distribución tan justa: no quieren acostumar al ciudadano a considerar los favores como una deuda que pagan al talento. En consecuencia, conceden raramente favores al mérito; se dan cuenta de que obtendrán tanto más reconocimiento de sus agradecidos, cuanto menos dignos sean éstos de sus favores. La injusticia preside a menudo la distribución de los favores y el amor por la gloria debe apagarse en todos los corazones.

Estas son, en los grandes imperios, las causas principales, tanto de la escasez de grandes hombres como de la indiferencia con la cual se los considera y, en fin, del poco cuidado que se dedica a la educación pública. En los Estados monárquicos, como la mayor parte de los Estados de Europa, estos obstáculos no son invencibles; pero llegan a serlo en los gobiernos absolutamente despóticos, como los gobiernos orientales. ¿Qué medio hay, en estos países, de perfeccionar la educación? No hay educación sin meta, y la única que puede proponerse es, como ya lo he señalado, hacer a los ciudadanos más fuertes, más esclarecidos, más virtuosos y, en fin, más apropiados para contribuir a la felicidad de la sociedad en la cual viven. Ahora bien, en los gobiernos arbitrarios, la oposición que los déspotas creen percibir entre su interés y el interés general no les permite adoptar un sistema tan conforme con la utilidad pública. En estos países no hay, pues, ninguna meta de educación, ni, por consiguiente, educación. Sería inútil reducirla solamente a los medios de agradar a los soberanos: ¡qué educación es esa, cuyo proyecto estaría trazado según el conocimiento siempre imperfecto de las costumbres de un príncipe que puede o morir o cambiar

de carácter antes del final de una educación! En estos países, sólo después de haber perfeccionado la educación de los soberanos se podría útilmente trabajar en la reforma de la educación pública. Pero un tratado sobre esta materia debería, sin duda, ir precedido por una obra más difícil de hacer, en el cual se examinaría si es posible levantar los poderosos obstáculos que los intereses personales pondrán siempre a la buena educación de los reyes. Creo que este problema moral, en los gobiernos | arbitrarios como los de Oriente, es un problema insoluble. Demasiado contentos de reinar en nombre de su amor, los visires retendrán siempre a los sultanes en una ignorancia vergonzosa y casi invencible: apartarán lejos de él al hombre que pudiera esclarecerle. Ahora bien, una vez abandonada de este modo la educación de los príncipes al azar, ¿qué cuidado se puede tener con la de los particulares? Un padre desea la educación de su hijo. Sabe que ni los conocimientos, ni los talentos, ni las virtudes, le abrirán jamás el camino de la fortuna; que los príncipes nunca creen necesitar a hombres esclarecidos y sabios. No pedirá, pues, a sus hijos, ni conocimientos, ni talentos; sentirá, aunque sea confusamente, que en semejantes gobiernos no se puede ser | impunemente virtuoso. Todos los preceptos de su moral entre sí, no pueden dar a sus hijos ideas claras de la virtud. Temería, en este género, los preceptos demasiado severos y demasiado precisos. Intuye que una virtud rígida perjudicaría a su fortuna y que si dos cosas, como dice Pitágoras, hacen a un hombre semejante a los dioses, la de hacer el bien público y la de decir la verdad, aquel que se educara sobre el modelo de los dioses, seguramente sería maltratado por los hombres.

He aquí la fuente de la contradicción que se encuentra entre los preceptos morales que, incluso en los países sometidos al despotismo, se está obligado por la costumbre a dar a sus hijos y la conducta que se les prescribe. Un padre les dice en general y en máxima: | *Sed virtuosos*. Pero les dice en los detalles y sin saberlo: *No tengáis ninguna fe en estas máximas; sed bribones tímidos y prudentes y no tengáis, como dice Molière, más honradez que la necesaria para no ser colgados*. Ahora bien, en semejante gobierno, ¿cómo se perfeccionaría esta parte misma de la educación que consiste en hacer a los hombres más fuertemente virtuosos? No hay padre que, sin caer en contradicción consigo mismo, pueda

responder a los argumentos apremiantes que un hijo virtuoso podría hacerle sobre este tema.

199 Para esclarecer esta verdad con un ejemplo, supóngase que, bajo el título de bajá, un padre destina a su hijo a gobernador de una provincia. Dispuesto a tomar cargo de este pueblo, su hijo le dice: Padre, los principios de virtud
200 que he adquirido | en mi infancia han germinado en mi alma. Voy a gobernar a los hombres: de su felicidad haré mi única ocupación. No prestaré al rico un oído más favorable que al pobre; sordo a las amenazas del opresor poderoso, escucharé siempre la queja del débil oprimido y la justicia presidirá todos mis juicios. —¡Oh, hijo, qué bien sienta el entusiasmo de la virtud a la juventud! Pero la edad y la prudencia os enseñarán a moderarlo. Sin duda hay que ser justos; sin embargo, ¡a qué ridiculeces no vais a exponeros!, ¡a cuántas pequeñas injusticias no tendréis que prestaros! Si alguna vez sois forzado a rechazar a los grandes, ¡cuántos favores, hijo mío, deben acompañar a vuestro rechazo! ¡Por elevado que
201 estéis, una palabra del Sultán | os puede degradar y confundiros entre la multitud de los más viles esclavos; el odio de un eunuco o un icoglan puede perderos; pensad en llevarlos con tientos... ¡Yo!, ¿llevar con tientos la injusticia? No, padre. La sublime Puerta exige a menudo de los pueblos un tributo demasiado oneroso; no me prestaré a sus opiniones. Sé que un hombre no debe al Estado más que en proporción al interés que debe tener en su conservación; que no debe nada al infortunio y que incluso la buena posición que soporta los impuestos debe lo que exige la sabia economía y no la prodigalidad. Esclareceré sobre este punto al diván... —Abandonad este proyecto, hijo. Vuestros propósitos serían vanos, habríais de obedecer de todas maneras... —¡Obedecer! no, sino devolver al Sultán el puesto con el que me ha honrado... —¡Oh, hijo! un entusiasmo loco | os extravía. Os perderéis y los pueblos no serán aliviados; el diván nombraría en vuestro lugar a un hombre menos humano que gobernaría con más dureza... —Sí, sin duda, la injusticia se comería, pero no sería yo su instrumento. El hombre virtuoso encargado de una administración o hace el bien o se retira; el hombre todavía más virtuoso y más sensible a las miserias de sus conciudadanos, se arranca del seno de las ciudades, se refugia en los desiertos, en los bosques, entre los salvajes, huyendo del odioso espectáculo de la tiranía, y del espectácu-

lo aún más aflictivo de la desgracia de sus iguales. Así es la conducta de la virtud. No tendré, decís vos, imitadores; lo ignoro. La ambición secretamente os asegura y mi virtud me hace dudar de ello. Pero quiero, en efecto, que mi ejemplo no sea | seguido: el musulmán que anunció el primero la ley del divino profeta y desafió los furores de los tiranos, ¿acaso tuvo cuidado, al caminar hacia la tortura, de si era seguido por otros mártires? La verdad hablaba a su corazón; éste le debía un testimonio auténtico. Y se lo daba. ¿Se debe menos a la humanidad que a la religión? y ¿son más sagrados los dogmas que las virtudes? Pero soportad que os interroge a mi vez. Si me asociara con los árabes que saquean nuestras caravanas, no podría decirme a mí mismo, tanto si me separo de estos bandoleros como si vivo con ellos, las caravanas no dejarán de ser atacadas; viviendo con el árabe, apaciguaré sus costumbres, me opondré al menos a las crueldades inútiles que ejerce sobre el viajero. Me beneficiaré sin aumentar la desgracia pública. Este razonamiento es el vuestro. Y si | ni 203 mi nación, ni vosotros mismos, podéis aprobarlo ¿por qué entonces permitirme, bajo el nombre de bajá, lo que me prohibís bajo el de árabe? ¡Oh, padre! mis ojos se abren al fin; lo veo, la virtud no habita los Estados despóticos y la ambición silencia en vosotros el grito de la equidad. No puedo caminar hacia las grandezas pisoteando bajo mis pies la justicia. Mi virtud traiciona vuestras esperanzas; mi virtud llega a ser odiosa para vosotros y vuestra esperanza engañada le da el nombre de locura. Sin embargo, aún me dirijo a vos; sondead el abismo de vuestra alma y respondedme. Si inmolara la justicia a mis gustos, a mis placeres, a los caprichos de una odalisca, ¿con qué fuerza me recordaríais entonces estas máximas austeras de virtud aprendidas en mi infancia! ¿Por qué vuestro ardiente interés se entibia | cuando se trata de esta misma virtud a las órdenes de un sultán o de un visir? 204 Me atreveré a enseñároslo: porque el resplandor de mi grandeza, precio indigno de una cobarde obediencia, debe reflejarse sobre vos. Entonces, desconocéis el crimen; y, si lo reconocéis, pongo por testigo vuestra verdad, lo consideraréis como un deber para mí.

Se ve que, acuciado por tales razonamientos, sería muy difícil que un padre no percibiera una contradicción manifiesta entre los principios de una sana moral y la conducta que prescribe a su hijo. Estaría forzado a convenir en que, al

205 desear la elevación de este mismo hijo, ha deseado de una manera implícita y confusa, que sólo atento a su grandeza, este hijo sacrificase hasta la justicia. Ahora bien, en estos gobiernos asiáticos, donde del fango de la servilidad se saca al esclavo que debe mandar a los demás esclavos, este deseo debe ser común a todos los padres. ¿Qué hombre trataría entonces, en estos imperios, de trazar el proyecto de una educación virtuosa que nadie daría a sus hijos? ¡Qué manía de pretender formar almas magnánimas en países donde los hombres son viciosos no porque, en general, sean malos, sino porque la recompensa llega a ser el precio del crimen y el castigo el precio de la virtud! ¿Qué se puede esperar, en fin, en este género de la educación de un pueblo en el cual no se puede citar como honrados más que a los hombres dispuestos a serlo si la forma del gobierno se prestara a ello; donde, por otra parte, al no estar nadie animado por la fuerte pasión del bien público, no pueden darse hombres verdaderamente virtuosos? 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; pero hay que convenir al mismo tiempo que la ejecución sería tanto más difícil cuanto más se acercase la constitución monárquica a la forma del despotismo, o cuanto más corruptas fuesen las costumbres.

206 No me extenderé más sobre este tema y me contentaré con recordar al ciudadano diligente que quisiera formar hombres más virtuosos y más esclarecidos que 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.

207 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.

NOTAS AL DISCURSO CUARTO

(1) La originalidad en las ideas no basta para merecer el título de genio; es necesario, además, que estas ideas nuevas sean o bien bellas o bien generales o bien extremadamente interesantes. En este punto difiere la obra genial de la obra original principalmente caracterizada por su singularidad.

(2) No es que la tragedia no pudiera ser perfeccionada después de Corneille. De hecho, Racine ha probado que se podía escribir con más elegancia; Crébillon, que se podía aportar más ardor; y Voltaire ha enseñado indiscutiblemente que se hubiera podido introducir en ella más fasto y espectáculo si el teatro, siempre lleno de espectadores, no se hubiese opuesto absolutamente a este tipo de belleza tan conocida por los griegos.

(3) Existen en este género miles de fuentes de ilusiones. Supongamos que un hombre sepa perfectamente una lengua extranjera, por ejemplo, el español. Si los escritores españoles son superiores a nosotros en el arte dramático, el autor francés que se beneficie de la lectura de sus obras, por poco que supere a sus modelos parecerá un hombre extraordinario a sus compatriotas ignorantes. Quedarán convencidos de que ha elevado este arte a un grado de perfección al que parecía imposible en un principio que pudiera elevarlo el espíritu humano.

(4) Hasta podría decir acompañado por algunos grandes hombres. El que observa el espíritu humano ve en cada siglo cinco o seis hombres de espíritu girar en torno al descubrimiento que hace el hombre de genio. Si es éste el que conserva el honor, se debe a que el descubrimiento es más fecundo entre sus manos que en las manos de cualquier otro y a que según la manera diferente en que los hombres sacan provecho de un principio o de un descubrimiento, siempre se ve a quién pertenece este principio o descubrimiento.

(5) No pretendo que César no haya sido uno de los grandes generales. Lo fue incluso para el severo juicio de Maquiavelo, quien borra de la lista de los capitanes a todos aquellos que con pequeños ejércitos no hayan ejecutado grandes y nuevas hazañas.

Añade este ilustre autor: «Como los grandes poetas que para inspirarse toman a Homero como modelo y se preguntan, al escribir: *¿Habéis pensado, se hubiese expresado Homero como yo?*, es necesario, del mismo modo, que un gran general admire a un gran capitán de la Antigüedad e imite a Escipión y Ziska, de los cuales uno se había propuesto a Ciro y el otro a Aníbal como modelo.»

(6) Todo hombre absorto en meditaciones profundas, ocupado en ideas grandes y generales, vive tanto en el olvido de estos cuidados como en la ignorancia de las costumbres que constituyen la ciencia de la gente de la alta sociedad. Por eso, casi siempre les parece ridícula. Poca gente del gran mundo se da cuenta de que conocer las cosas pequeñas supone casi siempre ignorar las grandes, que todo hombre que lleve la vida de todo el mundo no tiene más que las ideas comunes en el mundo, que un hombre como éste no se libra de la mediocridad y que, en fin, un deseo impetuoso de gloria agota en el hombre de genio cualquier clase de deseo que no abra su alma a la pasión de esclarecerse.

Anaxágoras es un ejemplo de ello. Fue apremiado una vez por sus amigos a poner orden en sus negocios y sacrificarles algunas horas de su tiempo: «¡Oh, amigos!, les respondió, me pedís lo imposible. ¿Cómo repartir mi tiempo entre mis negocios y mis estudios, si prefiero una gota de sabiduría a toneladas de riquezas?».

A Corneille le animaba sin duda el mismo sentimiento, cuando un joven al que había concedido la mano de su hija y a quien el estado de sus negocios obligaba a romper esta unión, vino por la mañana a su casa, penetró en su despacho y le dijo: «Vengo, señor, para retirar mi promesa y exponeros los motivos de mi conducta...» «¡Eh, señor!, replicó Corneille, ¿no podríais, sin interrumpirme, hablar de todo esto a mi mujer? Subid a sus habitaciones: yo no entiendo nada de todos esos asuntos.» Apenas hay hombre de genio acerca del cual no se pueda contar una anecdota semejante. Un sirviente corre asustado al despacho del sabio Budé y le dice que la casa está incendiada: «¡Pues bien!, responde éste, avisad a mi mujer: yo no me meto en los quehaceres domésticos».

El placer del estudio no soporta ninguna distracción. Al aislamiento en el cual este gusto retiene a los hombres ilustres se deben estas costumbres simples y estas respuestas inesperadas e ingenuas, que tan frecuentemente suministran pretextos a la gente mediocre para ridiculizar al genio. Contaré a este respecto dos pullas del célebre La Fontaine. Uno de sus amigos, que se empeña en su conversación, le presta un día su San Pablo. La Fontaine lo lee con avidez; pero, muy dulce y muy humano de nacimiento, es herido por la aparente dureza de los escritos del apóstol. Cierra el libro, lo devuelve a su amigo y le dice: «Os devuelvo vuestro libro; este San Pablo no es mi tipo». Es la misma ingenuidad con que, comparando un día a San Agustín con Rabelais, exclamaba La Fontaine: «¡Cómo la gente con buen gusto puede preferir la lectura de un San Agustín a la de este Rebalais tan divertido e ingenuo!».

Todo hombre que se concentra en el estudio de objetos interesantes vive aislado en medio del mundo. Es siempre él mismo y jamás imita a los demás; debe, pues, parecerles casi siempre ridículo.

(7) No merece realmente el nombre de hombre imaginativo más que aquel que expresa sus ideas por imágenes. Es verdad que, en la conversación, se confunde casi siempre la imaginación con la ingeniosidad y la pasión. Es fácil, sin embargo, distinguir entre el hombre apasionado y el hombre imaginativo, puesto que siempre es por falta de imaginación por lo que un excelente poeta en la tragedia o la comedia no es con frecuencia más que un poeta mediocre en la épica o la lírica.

(8) Cabe recordar que Luis XIV aparece pintado en este cuadro.

(9) La imaginación, sostenida por alguna tradición oscura y ridícula, enseña sobre este tema que un rey del Tonquín, gran mago, había forjado un arco de oro puro. Todas las flechas disparadas por este arco causaban la muerte; armado de este arco, él solo derrotaba a un ejército entero. Un rey vecino le ataca con un ejército numeroso y sucumbe a la potencia de este arma, es vencido, hace un tratado y obtiene como esposa para su hijo a la hija del rey vencedor. En la embriaguez de las primeras noches, el nuevo esposo suplica a su mujer que sustituya el arco mágico de su padre por un arco absolutamente parecido. El amor imprudente se lo promete, ejecuta su promesa y no sospecha el crimen. Pero en cuanto el yerno se arma del arco maravilloso, se subleva contra su suegro, lo derrota y lo fuerza a huir con su hija a deshabitadas costas del mar. En ellas, un demonio se aparece al rey del Tonquín y le da a conocer al autor de sus infortunios. El padre, indignado,

agarra a su hija y desenvaina su cimitarra. Ella protesta en vano por su inocencia, el padre permanece inflexible. Le predice, entonces, que las gotas de su sangre se transformarán en perlas cuya blancura atestiguará a los siglos venideros su imprudencia y su inocencia. Ella calla, el padre la hiere, la sangre corre y comienza la metamorfosis. En esta costa manchada por este parricidio es, todavía, donde se pescan las más bellas perlas.

(10) Asegura al reino de Lao que la tierra y el cielo son eternos. Dieciséis mundos terrestres están sometidos al nuestro y los más elevados son los más deliciosos. Una llama desprendida cada treinta y seis mil años de los abismos del firmamento envuelve la tierra como la corteza abraza el tronco y la reduce a agua. La naturaleza, convertida por algunos instantes a este estado, es revivificada por un genio del primer cielo. Desciende sobre las alas del viento; su soplo hace correr las aguas y la tierra húmeda se seca, las llanuras y los bosques se cubren de verde y la tierra vuelve a su primera forma.

En el último desorden que precedió al siglo de Xaca, cuenran los habitantes de Lao, un mandarín llamado Pontabobamy-suan descendió a la superficie de las aguas. Una flor flotaba sobre su inmensidad; el mandarín la percibe y la parte con un golpe de su cimitarra. Por medio de una sutil metamorfosis, la flor desprendida de su tallo se transforma en mujer; jamás la naturaleza había producido algo tan bello. El mandarín, enamorado ardientemente de ella, le declara su ternura. El amor de la virginidad vuelve a la mujer insensible ante las lágrimas de su amante. El mandarín respeta su virtud; pero, al no poder dejar de contemplarla, se pone a alguna distancia de ella. Desde allí se lanzan recíprocamente miradas ardientes cuya influencia es tal que la mujer concibe y pare sin perder su virginidad. Para proveer a la alimentación de los nuevos habitantes de la tierra, el mandarín hace que las aguas se retiren, excava valles, eleva montañas y vive entre los hombres hasta que, en fin, cansado de su estancia sobre la tierra, vuela hacia el cielo. Pero sus puertas le permanecen cerradas hasta que no haya padecido, en el mundo terrenal, una larga y dura penitencia. Así es el cuadro poético que la imaginación nos ofrece en el reino de Lao de la generación de los seres. Las descripciones que los diferentes pueblos han hecho de esta generación han variado en grandiosidad y rareza, pero siempre han sido dadas por la imaginación.

(11) Ver el *Gulistán* o *El Imperio de las Rosas*, de Saadí.

(12) En las obras de teatro, nada es más habitual que provocar sentimientos con el espíritu. ¿Se desea describir la virtud? Se hace ejecutar al héroe acciones que no le permiten realizar los motivos que le conducen a la virtud. Son pocos los poetas dramaturgos exentos de este defecto.

(13) Si en estos versos de Ovidio:

Pignora certa petis, do pignora certa timendo,

(Me pides garantías verdaderas y yo te doy estas garantías verdaderas basadas en mi temor. N. T.).

el Sol dice más o menos la misma cosa a Faetón, su hijo, es porque Faetón no ha subido a su carro ni, por consiguiente, está en el momento del peligro.

(14) En la tragedia inglesa de *Cleopatra*. Octavia se reúne con Antonio. Es bella; todavía puede gustarle a Antonio; Cleopatra lo teme y Antonio la tranquiliza. «¡Cuánta diferencia hay, le dice, entre Octavia y Cleopatra!» «¡Oh, amante mío!, repite ella, ¡cuánta diferencia entre mi situación y la suya! Octavia es hoy despreciada; pero Octavia es tu mujer. La esperanza inmortal habita su alma, seca sus lágrimas, le consuela en su desgracia. Mañana, el matrimonio puede volver a ponerte en sus brazos. ¿Cuál es, por el contrario, mi destino? Si el amor se calla un instante en tu corazón, no me quedará ninguna esperanza. No puedo, como ella, gemir al lado del que amo, esperar enternecerlo, enorgullecerme de su retorno, en un solo instante de indiferencia todo queda aniquilado para mí. El espacio inmenso y la eternidad me separarían para siempre de ti.»

(15) No digo que los buenos jueces y los buenos financieros no tengan espíritu; digo solamente que no es en calidad de jueces o de financieros que tienen espíritu, a menos que se confundan la cualidad de juez con la de legislador.

(16) Las obras de Fontenelle suministran miles de ejemplos de ello.

(17) Lo que puede ser verdad para las falsas religiones no es aplicable a la nuestra, que nos manda amar al prójimo.

(18) Ocurre lo mismo con estas otras palabras de Fontenelle: «Escribiendo, decía, siempre he intentado entenderme». Pocas personas comprenden realmente estas palabras de Fontenelle. No advierten, como él, toda la importancia de un precepto cuya observación es tan difícil. Sin mencionar a los espíritus ordinarios, ¡cuántos hombres, entre los Malebranche, los Leibniz y los más grandes filósofos, al no aplicarse estas palabras de Fontenelle no han intentado entenderse, descomponer sus principios, reducirlos a proposiciones simples y siempre claras, a las cuales nunca se llega sin saber si se entiende o no se entiende! Se han apoyado sobre principios vagos, cuya oscuridad es siempre sospechosa para cualquiera que tenga las palabras de Fontenelle habitualmente presentes en su espíritu. Por no haber investigado, si se me permite la expresión, incluso el terreno virgen, el inmenso edificio de su sistema ha ido derrumbándose, a medida que lo construían.

(19) Sé que los giros sutiles tienen a sus partidarios. Lo que todo el mundo entiende fácilmente, dirán, todo el mundo cree haberlo pensado; la claridad de la expresión es, pues, una torpeza del autor; siempre es necesario esparcir algunas nubes sobre sus pensamientos. Halagados por haber traspasado esta nube impenetrable para el común de los lectores y por percibir una verdad a través de la oscuridad de la expresión, miles de gentes elogian con tanto más entusiasmos esta manera de escribir cuanto que, bajo el pretexto de elogiar al autor, elogian su propia perspicacia. Es un hecho seguro. Pero sostengo que es necesario desdeñar semejantes elogios y resistir al deseo de merecerlos. Cuando un pensamiento es expresado sutilmente al principio hay poca gente que lo entienda. Ahora bien, en cuanto se ha adivinado el enigma de la expresión, este pensamiento es reducido, por la gente de espíritu, a su valor intrínseco y puesto muy por debajo de este mismo valor por la gente mediocre. Avergonzados de su falta de perspicacia, se les ve siempre vengar con un desprecio injusto la ofensa que ha hecho la sutileza de un giro a la sagacidad de su espíritu.

(20) En Persia se distingue con los epítetos de *pintores* o de *escultores* entre poetas de diferentes fuerzas y se dice, por consiguiente, un *poeta pintor* o un *poeta escultor*.

(21) Decimos a veces que un razonamiento es fuerte cuando se trata de un objeto interesante para nosotros. Por eso, no se da este nombre a las demostraciones de la geometría que, entre todos los razonamientos, son indiscutiblemente los más fuertes.

(22) Todo deviene ridículo sin la fuerza: todo se ennoblece con ella. ¡Cuánta diferencia entre la bribonería de un contrabandista y la de Carlos V!

(23) A los ojos de este gigante, incluso ese César que decía: *Veni, vidi, vici*. y cuyas conquistas eran tan rápidas, parecería arrastrarse sobre la tierra con la lentitud de una estrella de mar o de un caracol.

(24) A esta causa debe atribuirse en parte la admiración por las calamidades de la tierra, por los guerreros cuyo valor derriba los imperios y cambia la faz del mundo. Se lee su historia con placer; pero se temería nacer en sus tiempos. Ocurre con estos conquistadores como con las nubes negras, surcadas de relámpagos; el rayo que parte de sus flancos hace añicos, al estallar, los árboles y las rocas. Visto de cerca, este espectáculo hiela de espanto; visto desde lejos, llena de admiración.

(25) La excesiva grandeza de una imagen a veces la ridiculiza. Cuando el salmista dice que «las montañas saltan como carneros», esta gran imagen nos impresiona poco, porque pocos hombres poseen una imaginación lo suficientemente fuerte para concebir un cuadro claro y vívido de montañas como cabritos.

(26) No hay nada que los hombres no puedan entender. Por complicada que sea una proposición, se puede, mediante la ayuda del análisis, descomponerla en algunas proposiciones simples; y estas proposiciones llegarán a ser evidentes cuando se acerque el *sí* al *no*, es decir, cuando un hombre pueda negarlas sin caer en contradicción consigo mismo y sin decir a la vez que la misma cosa *es* y *no es*. Toda verdad puede reducirse a este término y, cuando se reduce a él, no quedan

ojos que permanezcan cerrados a la luz. ¡Pero cuánto tiempo y cuántas observaciones son necesarias para llevar el análisis hasta este punto y reducir las verdades a proposiciones tan simples! Este es el trabajo de todos los siglos y de todos los espíritus. No veo en los sabios más que hombres sin cesar ocupados en acercar el sí del no; mientras que el público espera que, mediante esta aproximación de ideas, le permitan, en cada arte o ciencia, captar las verdades que le proponen.

(27) No hablo de las historias escritas en el género instructivo, como los *Anales* de Tácito, que, al estar llenas de ideas profundas de moral y de política y no poder ser leídas sin dedicarles esfuerzos de atención, no pueden, en consecuencia, ser tan generalmente apreciadas y entendidas.

(28) Referiré sobre este tema las palabras de Malherbe. Estaba en el lecho de su muerte. Su confesor, para inspirarle más fervor y resignación, le describía las alegrías del paraíso. Empleaba expresiones toscas y turbias. Una vez terminó la exposición, dijo al enfermo: «Pues bien, ¿sentís un gran deseo de gozar de estos placeres celestes?...». «¡Ah señor, respondió Malherbe, no me habléis más, vuestro mal estilo me quita las ganas.»

(29) Un hombre ya no sería citado como hombre de espíritu por haber hecho un madrigal o un soneto.

(30) Nada es más triste para alguien que no se exprese con estilo que ser juzgado por *beaux esprits* o semiespíritus. No toman en cuenta sus ideas; lo juzgan según sus palabras. Por superior que sea realmente a aquellos que lo tratan de imbécil, no corregirá su juicio; nunca dejará de ser considerado por ellos como un necio.

(31) Existen, decía este mismo abad de Longuerue, dos obras sobre Homero que son más valiosas que el propio Homero: la primera es *Antiquitates Homericae*; y la segunda es *Homeri Gnomologia per Duportum*. El que haya leído estos dos libros ha leído todo lo bueno de Homero y no ha tenido que soportar el aburrimiento de sus relatos inverosímiles.

(32) En general, los que han cultivado sin éxito las artes y las ciencias, si son elevados a altos cargos, llegan a ser los más crueles enemigos de la gente de letras. Para censurar a ésta, se ponen a la cabeza de los necios; querrían aniquilar el género de espíritu en el que no han tenido éxito. Se puede decir que, en letras como en religión, los apóstatas son los más grandes perseguidores.

(33) Miles de anécdotas agradables en la conversación serían insípidas en la lectura: «El lector, dice Boileau, quiere sacar provecho de su entretenimiento.»

(34) El uno maldice porque es ignorante y ocioso; el otro, porque al ser aburrido, charlatán y lleno de manías, turbado por los menores defectos, es habitualmente infeliz: a su carácter más que a su espíritu debe sus bromas. *Facit indignatio tersum*. (La indignación genera la poesía. N. T.).

Un tercero es atrabiliario de nacimiento; maldice a los hombres porque no ve en ellos más que enemigos. ¡Qué doloroso es vivir perpetuamente con los objetos de su odio! Se jacta de no ser engañado; no ve en los hombres más que bribones y malvados disfrazados; lo dice y a menudo tiene razón, pero, en fin, a veces se equivoca. Ahora bien, pregunto si no se es igualmente engañado, cuando se toma el vicio por virtud que cuando la virtud por vicio. La edad feliz es aquella en la que se cree en los amigos y los amantes. ¡Desgraciado aquel que no aprende a ser prudente por experiencia! La desconfianza preceptiva es el signo certero de un corazón depravado y un carácter infeliz. ¿Quién sabe si el más insensato entre los hombres no es aquel que para no ser engañado por amigos se expone al suplicio de una desconfianza perpetua? También se murmura para hacer alarde de espíritu. Con ello se muestra que el espíritu satírico no es más que el espíritu de los que carecen de espíritu. ¿Qué es, en efecto, un espíritu que no existe más que por las ridiculeces de los demás y un talento en el que no se puede sobresalir sin que el elogio del espíritu se convierta en la sátira del corazón? ¿Cómo enorgullecerse de éxitos en un arte en el cual, si se conserva alguna virtud, sería necesario ruborizarse cada día ante estas bromas que halagan nuestra vanidad y a las que ésta desdeñaría si fuera más esclarecida?

(35) Sólo en Francia, en el seno de la alta sociedad se considera como hombre

de espíritu a quien carece de sentido común. Por eso, el extranjero, siempre preparado a quitarnos a un gran general, un escritor ilustre, un célebre artista, un manufacturero hábil jamás nos quitará a un hombre de buen tono. Ahora bien, ¿qué clase de espíritu es éste que ninguna nación desea?

(36) El sabio, dice el proverbio persa, sabe y cuestiona; pero el ignorante no sabe ni siquiera qué es preguntar.

(37) Ni siquiera en este género se entienden los principios que se repiten todos los días. *Castigar y recompensar* es un axioma. Todo el mundo conoce las palabras, pero pocos hombres conocen su sentido. Quien percibiera su sentido en toda su extensión resolvería por la aplicación de este principio, el problema de una legislación perfecta. ¡Cuántas cosas como éstas se cree saber y se repite todos los días sin entender! ¡Qué diferente significado tienen las mismas palabras en diversas bocas!

Se cuenta de una chica con reputación de santa que pasaba días enteros orando. El obispo se entera y va a verla: «¿Cuáles son estas largas oraciones a las que dedicáis vuestros días?», le pregunta. «Recito el *Padrenuestro*», le dice la chica. «El *Padrenuestro*, repite el obispo, es sin duda una excelente oración; pero, en fin, un *Padrenuestro* se dice rápido.» «¡Oh, Monseñor! ¡Cuántas ideas de la grandeza, de la potencia, de la bondad de Dios, contienen estas dos únicas palabras: ¡*Pater noster!* Hay en ellas para una semana de meditación.»

Podría decir lo mismo de algunos proverbios; los comparo con madejas enredadas: si se tiene un extremo se puede devanar toda la moral y la política; pero son necesarias manos muy hábiles para esta obra.

(38) Con el nombre de amor, Hesíodo, por ejemplo, nos da aproximadamente la idea de atracción; pero en este poeta se trataba de una idea vaga. Por el contrario, en Newton, es el resultado de combinaciones y cálculos nuevos. Newton es, pues, su inventor. Opino acerca de Locke lo mismo que acerca de Newton. Cuando Aristóteles dijo: *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* (Nada hay en el intelecto que no estuviera antes en los sentidos N. T.), seguramente no relacionaba con este axioma las mismas ideas que Locke. Esta idea era en el filósofo griego, a lo sumo, la intuición de un descubrimiento que había que hacer y cuyo honor pertenece por entero al filósofo inglés. Sólo por envidia creemos encontrar en los antiguos todos los descubrimientos modernos. Una frase vacía de sentido o, al menos, ininteligible con anterioridad a estos descubrimientos basta para denunciar a gritos un plagio. En cambio, no se dice que percibir en una obra un principio que nadie había aún percibido es propiamente hacer un descubrimiento, ni siquiera que este descubrimiento supone haber efectuado numerosas observaciones que conducían a este principio; ni tampoco que quien une un gran número de ideas bajo el mismo punto de vista es un hombre de genio y un inventor.

(39) Relataré sobre este tema un hecho bastante gracioso. Un hombre se hizo presentar a un magistrado, hombre éste de gran espíritu: «¿A qué os dedicáis?», le pregunta el magistrado. «Hago libros», responde el hombre. «Pero ninguno de sus libros me ha llegado.» «Ya lo creo, responde el autor. No hago nada para París. En cuanto una de mis obras está impresa, mando la edición a América; no compongo más que para las colonias.»

(40) Es a este respecto que los persas dicen: «Oigo el ruido de la muela, pero no veo la harina.»

(41) En un sentido amplio, el espíritu recto sería el espíritu universal. No se trata de esta clase de espíritu en este capítulo; tomo aquí esta palabra en la acepción más común.

(42) Capital de Vijayanagar.

(43) Dicese que ocurrió hace algunos años en Prusia un hecho más o menos parecido. Dos hombres muy piadosos vivían en la amistad más íntima. Uno de ellos cumple con sus deberes religiosos y se encuentra con su amigo al salir de la iglesia. Le dice: «Creo, tanto como un cristiano puede creerlo, encontrarme en estado de gracia.» «¡Qué!, le responde su amigo, ¿en este estado no temerás la muerte?» «No creo poder estar en mejor disposición», replica aquél. En cuanto

suelta estas palabras, su amigo lo hiere, lo mata y ese asesinato le parece el resultado justo de una fe viva y una amistad sincera.

Los espíritus rectos considerarían la costumbre que se tenía antaño de decidir acerca de la justicia o la injusticia de una causa por medio de las armas, como una costumbre muy bien establecida. Les parecía la conclusión correcta de estas dos proposiciones: *Nada ocurre más que por orden de Dios y Dios no puede permitir la injusticia*. «Cuando se producía una disputa acerca de la propiedad de unos fondos, o sobre la condición de una persona, si el derecho no estaba claramente a favor de uno o de otro se tomaban dos paladines para esclarecerlo. Cuando el emperador Otón, hacia el año 968, consultó a dos doctos para saber si la sucesión debía efectuarse en línea directa y puesto que tenían opiniones diferentes, nombró a dos valientes caballeros para decidir con las armas este asunto de derecho. Al sacar ventaja aquel que sostenía la representación, el emperador ordenó que ésta se efectuara así desde entonces en adelante.» (*Memorias de la Academia de Inscripciones y Bellas Letras*, t. XV.)

Podría citar aquí, de las *Memorias de la Academia de las Inscripciones*, muchos otros ejemplos de diferentes pruebas, llamadas en estos tiempos de ignorancia *juicio de Dios*. Me limito, pues, a la prueba del agua fría que se practicaba del siguiente modo: «Después de algunas oraciones pronunciadas ante el paciente, se ataba su mano derecha con su pie izquierdo y su mano izquierda con su pie derecho y en esta posición se lo tiraba al agua. Si flotaba, se lo trataba de criminal; si se hundía, era declarado inocente. Con este criterio debían encontrarse pocos culpables, puesto que un hombre, al no poder hacer ningún movimiento y siendo su volumen superior en peso* a un volumen igual de agua, debe necesariamente hundirse. Sin duda no se ignoraba un principio de estática tan simple, de una experiencia tan común; pero la simplicidad de estos tiempos esperaba siempre un milagro que el cielo no podía negarles para darles a conocer la verdad.» (Ibid.)

(44) Decir de un hombre que es una mala cabeza equivale con frecuencia a decir, sin saberlo, que tiene más espíritu que nosotros.

(45) El asno, dice sobre este tema Montaigne, es el más serio de los animales.

(46) La costumbre de ver a desgraciados hace a los hombres crueles y malvados. Inútilmente dicen que son crueles con pesar y que el deber les impone la obligación de ser duros. Todo hombre que por el interés de la justicia puede, como el verdugo, matar con sangre fría a su semejante, lo masacraría seguramente también por su interés, si no temiera el patíbulo.

(47) Lo que digo del amor paterno puede aplicarse a este amor metafísico tan elogiado en nuestras antiguas novelas. Somos propensos, en este género literario, a muchos errores de sentimiento. Cuando imaginamos, por ejemplo, no querer más que el alma de una mujer, seguramente es sólo a su cuerpo al que queremos; y, a este respecto, somos capaces de todo para satisfacer tanto nuestras necesidades como nuestra curiosidad. La prueba de esta verdad es la poca sensibilidad de la mayor parte de los espectadores en el teatro por la ternura de dos esposos mientras que estos mismos espectadores son profundamente conmovidos por el amor entre dos jóvenes. ¿Qué es lo que produce en ellos esta diferencia de sentimiento si no son los sentimientos diferentes que ellos mismos han experimentado en estas dos situaciones? La mayor parte de ellos ha comprobado que si bien se hace todo por los favores deseados, se hace muy poco por los favores obtenidos; que en materia de amor, una vez satisfecha esta curiosidad, es fácil consolarse de la pérdida de una mujer infiel y que, entonces, la desgracia de un amante es muy soportable. De ahí concluyo que el amor sólo puede ser un deseo disfrazado de goce.

(48) Los perseguidores de Galileo creyeron, sin duda, que les animaba el celo de la religión y fueron engañados por esta creencia. Confesaré, sin embargo, que si se hubieran examinado escrupulosamente y si se hubieran preguntado por qué la Iglesia se reservaba el derecho de castigar con el horrible suplicio del fuego los errores de un hombre, mientras daba al crimen un asilo inviolable al lado de los

* En el original dice sólo «supérieur».

altares y se declaraba, por así decir, la protectora de los asesinos; si se hubieran además preguntado por qué esta misma Iglesia parecía favorecer, por su tolerancia, los crímenes de esos padres que mutilan sin piedad al niño a quien, en los templos, los conciertos y el teatro, consagran al placer de algunos oídos delicados; y si, en fin, se hubiesen dado cuenta de que los mismos eclesiásticos animaban a este crimen a los padres desnaturalizados, al permitir que estas víctimas infortunadas fueran recibidas y empleadas en las iglesias, entonces necesariamente hubieran convenido en que el fervor religioso no era el único sentimiento que los animaba. Hubieran advertido que hacían del templo el refugio del crimen solamente para conservar, por este medio, mayor influencia sobre una infinidad de hombres que respetarían a los monjes como los únicos protectores que pudiesen sustraerlos al rigor de las leyes; y habrían comprendido que castigaban en Galileo el descubrimiento de un nuevo sistema para vengarse de la injuria involuntaria que les hacía un gran hombre que, al esclarecer a la humanidad, al parecer más instruido que los eclesiásticos, podía disminuir la influencia de éstos sobre el pueblo. Es verdad que incluso en Italia se recuerda con horror el tratamiento que la Inquisición infligió a este filósofo. Citaré como prueba de esta verdad un fragmento de un poema del cura Benedetto Menzini. Este poema, impreso y vendido públicamente en Florencia, está citado en el *Journal Etranger (Diario Extranjero)*. El poeta se dirige a los inquisidores que condenaron a Galileo: «¡Cuánta ceguera os ofuscaba cuando arrastrasteis indignamente a este gran hombre a vuestras celdas! ¿Es éste el espíritu pacífico que os recomendó el santo apóstol que murió en el exilio en Patmos? No, fuisteis siempre sordos a sus preceptos. Persigamos a los sabios: ésta es vuestra máxima. Humanos orgullosos, bajo una fachada que sólo respira humildad vosotros que habláis con un tono tan dulce, vosotros que mancháis vuestras manos con sangre, ¡qué funesto demonio os ha introducido entre nosotros!».

(49) Si el mismo devoto fanático, apacible en la China y cruel en Lisboa, predica en los diversos países la tolerancia o la persecución, según sea más o menos poderoso, ¡cómo conciliar conductas tan contradictorias con el espíritu del Evangelio y no darse cuenta de que bajo el nombre de la religión es el orgullo de mandar el que los inspira!

(50) Excepto la lujuria, que de todos los pecados es el menos nocivo para la humanidad, pero que consiste en un acto que no podemos disimularnos, nos engañamos en todo lo demás. Todos los vicios se transforman para nosotros en virtudes. El deseo de grandeza pasa por elevación del alma, la avaricia por economía, la maledicencia por amor de la verdad y el temperamento por un celo loable. De este modo, la mayor parte de estas pasiones se unen, en general, con la beatería.

(51) Los teólogos que creían que los papas tenían el derecho a disponer de los tronos, se imaginaban que les animaba el puro fervor religioso. No comprendían que un motivo secreto de ambición se mezclaba con la santidad de sus intenciones; que el único medio de mandar a los reyes era consagrar la opinión que daba al papa el derecho de destituirlos en caso de herejía. Ahora bien, siendo los eclesiásticos los únicos jueces de la herejía, la corte de Roma, dice el abate de Longuerue, encontraba heréticos a sus ojos a todos los príncipes que le disgustaban.

(52) A la misma causa debe atribuirse el amor a la probidad del que casi todos los necios hacen alarde, cuando dicen: «Rehuimos a la gente de espíritu; es mala compañía; son hombres peligrosos». Pero, se les dirá, la Iglesia, la corte, la magistratura, la finanza no producen menos hombres reprobables que las academias; la mayor parte de la gente de letras ni siquiera es capaz de hacer bribonerías. Por otra parte, el deseo de estima que supone siempre el amor al estudio les sirve, a este respecto, de protección. Entre la gente de letras, pocos hay cuya probidad no sea constatada por algún acto de virtud. Pero incluso suponiendo que fuesen tan bribones como los necios, las cualidades del espíritu pueden compensar en ellos los vicios del corazón; en cambio, el necio no ofrece ningún resarcimiento. ¿Por qué, entonces, rehuir a la gente de espíritu? Porque su presencia humilla y porque se confunde en sí mismo el amor por la virtud con lo que no es más que aversión por los hombres superiores.»

(53) Quien no es jinete no da consejos sobre el arte de domar caballos. Pero no

somos tan desconfiados en materia de moral; sin haberla estudiado, nos creemos muy sabios y en condiciones de aconsejar a todo el mundo.

(54) Pueblos salvajes.

(55) Si, como dice Pascal, la costumbre es una segunda y tal vez una primera naturaleza, es necesario reconocer que, una vez adquirida la costumbre del crimen, se cometerán crímenes toda la vida.

(56) Cada siglo no produce más que cinco o seis hombres de esta especie y, sin embargo, en moral como en medicina, consultamos a la criada. No decimos que la moral, como cualquier otra ciencia, exige mucho estudio y mucha meditación. Todos creemos conocerla, porque no hay escuela pública donde podamos aprenderla.

(57) «La mayor parte de los príncipes, dice el poeta Saadí, son tan indiferentes a los buenos consejos, necesitan en tan raras ocasiones amigos virtuosos, que es siempre signo de calamidad pública el que estos hombres aparezcan en la corte. Por eso no son llamados más que en situaciones extremas y cuando el Estado ha quedado ya sin recursos.»

(58) Nótese que distingo aquí entre el *espíritu* y, el *sentido común*, que se confunden algunas veces en el uso ordinario.

(59) Cuando se trataba en China de saber si se permitiría a los misioneros predicar libremente la religión cristiana, se dice que los letrados, reunidos con este motivo, no vieron en ello ningún peligro. No prevenían, dicen, que una religión en la cual el celibato era el estado más perfecto pudiera extenderse mucho.

(60) Todo el mundo conoce esta anécdota de un cortesano de Manuel de Portugal. Se le encargó redactar un despacho. El príncipe compuso otro sobre el mismo tema, comparó los dos y encontró el del cortesano mejor; se lo dijo. El cortesano no le responde más que con una profunda reverencia y corre a despedirse de su mejor amigo: «Ya no tengo nada que hacer en la corte, le dice; el rey sabe que tengo más espíritu que él».

(61) Los musulmanes creen que todo lo que debe ocurrir hasta el final del mundo está escrito sobre una tabla de luz, llamada *Loub*, con una pluma de fuego, llamada *Calam-azer*; y la escritura que está encima se llama *Caza* o *Cadar*, es decir, *predestinación inevitable*.

(62) Lu-cong-pang, fundador de la dinastía de los Han, fue primero jefe de ladrones. Se adueñó de un fuerte, se vinculó al servicio de T-cou, llegó a ser general de los ejércitos, derrotó a los T-sin, se adueñó de muchas ciudades, tomó el título de rey, combatió y desarmó a los príncipes rebeldes contra el imperio, restableció la calma en China, más por su clemencia que por su valor, fue reconocido como emperador y citado en la historia de los chinos como uno de los príncipes más ilustres.

(63) Ver la *Historia de los Hunos*, por el señor de Guignes, tomo I, p. 174:

(64) Cuando acababa de nombrar a un ministro, uno de los primeros funcionarios de Versalles, hombre de mucho espíritu, le dijo: «Amad el bien, pues ahora estáis en condiciones de hacerlo. Se os presentarán miles de proyectos útiles para el público: procurad su éxito, pero no emprenderéis nada antes de comprobar que la ejecución de estos proyectos exige pocos fondos, poco cuidado y poca probidad. Si el dinero que exige el éxito de uno de estos proyectos es considerable, los asuntos que se os presentarán de improviso no os permitirán dedicarle los fondos necesarios y perderéis vuestra apuesta. Si el éxito depende de la vigilancia y de la probidad de vuestros empleados, temed que se os haga presión en cuanto a la elección de los asuntos. Pensad, por otra parte, que estaréis rodeado de bribones; que es necesario reconocerlos de un vistazo certero; y que la primera ciencia, pero al mismo tiempo la más difícil para un ministro, es la ciencia de las elecciones.»

(65) Ver sus *Memorias para servir a la Historia de Holanda*, en el artículo de *Grotius*.

(66) A menudo tienen por ellos mismos una estima exclusiva. Incluso entre aquellos que sólo se distinguen en las artes más frívolas, hay quienes piensan que en su país no hay nada bien hecho aparte de lo que ellos hacen. No puedo dejar de relatar, a este respecto, una anécdota bastante graciosa, atribuida a Marcel. Un bailarín inglés muy célebre llega a París y va a ver a Marcel: «Vengo, le dice, a

rendiros un homenaje que os debe toda la gente de nuestro arte; soportad que baile ante vos y que aproveche vuestros consejos...». «Con mucho gusto, le dice Marcel». En seguida, el inglés ejecuta unos pasos muy difíciles y hace miles de trenzados. Marcel lo mira y exclama de repente: «Señor, en los demás países se salta y sólo se baila en París. Pero, desgraciadamente, no se hace bien más que esto. ¡Pobre reino!

(67) Sería tal vez deseable que antes de acceder a los grandes puestos, los hombres destinados a cumplir estas funciones escribieran alguna obra. Sentirían mejor la dificultad de hacer el bien; aprenderían a desconfiar de sus luces y, aplicando a los asuntos esta desconfianza, los examinarían con más atención.

INDICE

INTRODUCCION	7
DEL ESPIRITU	83
DISCURSO PRIMERO: DEL ESPIRITU EN SI MISMO	89
DISCURSO SEGUNDO: DEL ESPIRITU CON RELACION A LA SOCIEDAD	127
DISCURSO TERCERO: SOBRE SI EL ESPIRITU DEBE SER CONSIDERADO UN DON DE LA NATURALEZA O UN EFECTO DE LA EDUCACION	283
DISCURSO CUARTO: DE LOS DIFERENTES NOMBRES DA- DOS AL ESPIRITU	449

Un solo libro, el *Del Espíritu*, bastó para colocar a un aprendiz de poeta y aficionado a la Filosofía en el centro de la vida cultural de la «república de las letras» y en el principal objetivo de persecución de la censura eclesiástica y política. Del Rey al Papa, de los obispos a los magistrados, del Parlamento a la Facultad de Teología, todos vieron en este libro la mejor y más audaz condensación del *espíritu ilustrado*. En la única obra publicada en vida de Claude Adrien D'Helvetius se creyó ver el más radical ataque a la religión y a las buenas costumbres, a la Iglesia y al Estado, o sea, al Antiguo Régimen.

Pero, al mismo tiempo, el *Del Espíritu* forzó a los hombres de letras, a los *philosophes*, a un ejercicio de coherencia. Voltaire, Rousseau, D'Holbach, Diderot..., todos se vieron obligados a revisar sus posiciones y definir su actitud ante el texto de Helvetius. Su radicalismo obligó a todos a afilar sus armas —filosóficas, jurídicas o políticas— y situarse en el límite. Y de esta manera cumplió la mejor y más noble función de un texto filosófico: forzar la clarificación y la conciencia de sí.

La edición castellana ha sido preparada por J. M. Bermudo, profesor de Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea en la Universidad de Barcelona. Ha tomado como base la edición de Didot (1975), teniendo presentes la de Arkstée et Merkus (1761 y 1776) y la de Durand (1794).



22951