

SÍNTESE I POLÍTICA:
INTRODUCCIÓ AL PROBLEMA ENTRE
EXPERIÈNCIA I DEFINICIÓ
EN LA FILOSOFIA DE SPINOZA (I)

Joan GONZÀLEZ i Àfrica JÓDAR

El nom més adequat sota el qual podria englobar-se el que presentem a continuació és el de “materials de treball”. Materials de treball per començar a treballar (els lectors interessats en la qüestió) en la direcció de plantejar-se l’important problema que les més recents interpretacions de l’espinozisme han deixat obert sobre la qüestió del “tot” de l’espinozisme, i la problemàtica i complicada articulació que entre política, ètica, metafísica i epistemologia aquest “tot” sembla oferir. “Materials de treball” ens situa amb humilitat davant problemes molt complexos, i vol convidar el lector al treball de pensar problemes, més que no pas al de trobar solucions massa ràpides. En aquest sentit, pensem que la publicació de “materials” d’aquest tipus acostuma a ser sovint una assignatura pendent al nostre país. Convidar el lector a la lectura d’uns “materials”, i no d’unes “tesis” acabades en forma d’article, pot semblar a primera vista menys cortès, però és filosòficament la més gran de les cortesies. Com deia Heidegger, la forma de salutació pròpia dels filòsofs és la pregunta.

El context més ampli de la reconstrucció de la modernitat com a projecte possible requereix primer el context més petit de la reconstrucció de les seves parts. Amb aquests “materials de treball” volem donar indicacions i meditacions útils per a la reconstrucció possible del lloc de Spinoza en el laberint de la modernitat. A aquest efecte, el treball es presenta acompanyat de traduccions de textos importants i indicacions bibliogràfiques d’interès, que justifiquen “llocs” importants en els desplaçaments de la qüestió¹.

Podem situar el primer canvi històric important en la manera de presentar el “tot” de la filosofia de Spinoza en els treballs de Leo Strauss. A mode d’introducció, els nostres “materials” començaran per una breu referència a la interpretació que de Spinoza fa aquest pensador. L’obra de Strauss és de les primeres en qüestionar la centralitat que històricament havia ocupat l’*Ètica* en el projecte filosòfico-polític de Spinoza. La clau del desplaçament té a veure, per Strauss, en l’original i complicada relació que Spinoza sembla plantejar entre la filosofia i la política, relació

1. Seguirem la notació següent, acceptada majoritàriament: TTP (*Tractat teològico-polític*), TP (*Tractat polític*), TIE (*Tractatus de Intellectus Emendatione*), PPC (*Principia Philosophiae Cartesianae*), CM (*Cogitata Metaphysica*), Ep (*Epistolae*), E (*Ètica*).

que sovint se'ns hauria amagat, obnubilats com haurien estat alguns intèrprets per la magnitud, profunditat i només aparent centralitat de l'Ètica. Una col·locació massa ràpida del problema en la perspectiva del "tot" de l'espinozisme (motivada per un context polític agitat en el cas de Strauss) hauria negligit a veure, des del nostre punt de vista, aspectes molt importants de la qüestió, com per exemple el marc epistemològic, *inseparable en tot moment en l'obra de Spinoza del problema polític*, de la relació entre experiència i definició, com tot seguit passarem a veure. D'altra banda, Strauss actuava mogut, a més de per un context polític molt determinat, que veurem, per contrarrestar la tradició històrica de les interpretacions de Spinoza, que per ell havien negligit a veure l'aspecte del context i rerefons polític de les seves teories metafísiques en les variacions de la seva escriptura. Una interpretació centrada només en l'Ètica oferiria el problema (que Strauss va saber veure bé) de presentar un espinozisme molt obert en quant a les lectures polítiques que d'ell se'n podien fer². Tot intentant seguir aquell axioma de "presentar junt el que es presenta junt", amb aquests materials de treball ens proposem veure la qüestió del "tot" de l'espinozisme entre metafísica, epistemologia i política, precisament guiant-nos per la unitat possible que es pot trobar en el "tot" dels textos referents a la qüestió de la relació entre experiència i definició. Per poder dur a terme això, hem dividit aquests materials en dues parts. La primera part, que presentem aquí, constarà de la introducció i presentació de la problemàtica, i de la traducció dels textos fonamentals pel treball sobre la qüestió que proposem. La segona part inclourà el comentari detingut dels textos i l'esbos d'una hipòtesi plausible d'interpretació del problema.

El context de l'aproximació straussiana a l'espinozisme

Leo Strauss, en un text essencial per a la comprensió de la seva trajectòria general i els motius profunds que la guiaven, rememorava després de molts anys de la redacció de la seva primera obra (la seva tesi doctoral)³ que el motor d'aquesta havia estat "*una necessitat d'examinar el Tractat teològic-polític tot atenent a la qüestió de si vertaderament Spinoza havia portat a terme la refutació de l'ortodòxia*"⁴. Aquesta necessitat s'inseria per Strauss en

2. Vegeu sinó les posteriors apropiacions de l'Ètica des del marxisme (Negri), o des de la postmodernitat (Deleuze), que tenen com a base, tant una com altra, ni més ni menys que el problema del qual nosaltres volem partir aquí: el problema de la relació entre experiència i definició. L'inici brusc de l'Ètica, sense introducció, porta a ambdós a interpretar aquesta relació des de la productivitat geomètrica de les definicions sobre l'experiència (per Negri, productivitat revolucionària; per Deleuze, creació de la realitat). Però la interpretació política de Strauss, com veurem, s'allunyarà molt clarament d'interpretacions "productives" i apostarà per, subratllant sobretot la lectura del TTP, mostrar el mètode geomètric com una forma de "retòrica liberal".

3. Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, Akademie-Verlag 1930, disponible també en la traducció anglesa d'E. M. Sinclair, *Spinoza's critique of religion*, University of Chicago Press 1962, que inclou un prefaci a la traducció del propi Leo Strauss en el qual resumeix els objectius generals de la seva obra a la llum dels seus orígens, i del qual extraiem el comentari.

4. *Spinoza's critique of religion*, p. 26.

el marc de la profunda polèmica política que sobre el “cas Spinoza” es va donar en el si de la comunitat jueva germànica dels anys 20 entre Hermann Cohen (el fundador de l’escola neokantiana de Marburg) i els jueus germànics partidaris de la revocació de l’excomunió⁵. La tendència general en la celebració de Spinoza per part dels jueus alemanys, a la que s’oposaria frontalment Cohen, provenia tant del sector del “judaisme de la Torah” o “espiritual” com del sector del “judaisme de la nació” o “pragmàtico-polític”. Strauss ironitzava sobre la manca de significació profunda d’aquesta celebració sorollosa en la següent sentència: “*Dos motius impulsaven els jueus germànics a celebrar Spinoza. El primer era el seu reconegut i benèfic influx sobre la humanitat i, només després, sobre els jueus. El segon era el seu reconegut i benèfic influx sobre els jueus i, només després, sobre la humanitat*”⁶. Sota aquesta actitud, en la qual tothom quedava bé, palpitava, com explica Strauss, la problemàtica posició política dels jueus germànics a la feble democràcia liberal de l’Alemanya d’entreguerres. Ara bé, serà la crítica que Cohen efectuarà sobre les diverses maniobres propagandístiques del “cas Spinoza”, en la seva (per Strauss) pròpia inexactitud i incomprensió final del “cas Spinoza”, la que farà començar la reflexió de Leo Strauss sobre aquesta qüestió.

L’argumentació de Cohen en defensa de la ratificació de l’excomunió es basava, tanmateix, tant en una possible revocació per part del “judaisme espiritual de la Torah” com respecte al “judaisme de la nació i de la cultura”. El primer tindria la seva culminació *refinada* en el “nou pensament” de Franz Rosenzweig⁷; el segon començaria a reclutar els joves estudiants jueus alemanys cap al sionisme polític. Cohen no podrà entendre que aquella tendència que culminarà en el “nou pensament” de Rosenzweig, orientat a la consideració de la religiositat jueva fonamentalment com a *experiència* i, en tant que experiència, no precisament estancable o delimitable a una cultura, no vegi que la crítica spinoziana és una crítica que al TTP s’acaba estenent, més enllà de la crítica a la llei mosaica, a *qualsevol forma de religiositat*, i per tant, d’“experiència religiosa”. Per aquest fet, la interpretació segons la qual Spinoza carregaria només contra la forma de religiositat arcaica de la “lletra” en el marc d’un simple conflicte polític amb la legalitat de l’Estat, i no tant amb una “religiositat espiritual” encarnada pel Nou Testament, quedaria absolutament fora de lloc. El “nou pensament” de Rosenzweig no podria mai apel·lar, segons Cohen, a una possible revocació de l’excomunió de Spinoza, perquè ell ma-

5. La polèmica es va iniciar arran d’un acte de celebració de Spinoza per part dels jueus alemanys en el qual es reclamava la revocació de la seva excomunió. Cohen va parlar molt durament contra aquesta tendència: va referir irònicament que l’acte no suposava només una revocació de l’excomunió, sino més aviat s’orientava cap a una “canonització” entusiasta de Spinoza totalment absurda. La posició de Strauss és crítica amb les dues parts: l’anàlisi de la crítica de Cohen per Strauss no presenta un balanç final totalment positiu, però per altra banda es mostra escèptic sobre les raons d’aquell repenti entusiasme per Spinoza, atribuït a causes polítiques massa lluny de poder comprendre l’abast del problema de la posició de Spinoza en el laberint de la modernitat.

6. *Spinoza’s critique of religion*, p. 15.

7. Sobre la posició de Strauss entre Cohen i Rosenzweig respecte al “problema de Spinoza”, cal considerar com a important el fet que la seva tesi doctoral estigui dedicada a la memòria de Rosenzweig.

teix entraria dintre de les categories de la crítica spinoziana. Per l'altra banda, la banda del "judaisme de la nació i de la cultura", Spinoza és presentat per Cohen com *un traïdor en particular del poble jueu*. Cohen mostra com Spinoza s'expressa al TTP des d'un punt de vista cristià "contra" el judaisme; Spinoza humilia el judaisme tot relegant-lo a una visió carnal i particularista que ordena menysprear l'enemic, enfront un cristianisme universalitzant i espiritualista. Segons Cohen, per Spinoza la llei mosaica és una llei nacional d'un grup subversiu sense nació; el Déu de Moisès és un Déu tribal i, per si fos poc, corpori. La tendència "cristiana" del TTP vindria fonamentada en el fet que el cristianisme no implicaria una legalitat que entrés potencialment en conflicte amb la legalitat de l'Estat. Crist és un mestre, no un legislador. Per això, el cristianisme podria ser abraçat per Spinoza per la seva funció reguladora del comportament que es mou en un marc en principi lliure de conflictes legals. No cal esforçar-se molt per a comprovar que la crítica coheniana és contradictòria, i es dirigeix cap a dues direccions oposades, acusant Spinoza per les dues bandes (polític-nacional i religiosa) alhora. Cohen es pot permetre criticar durament qualsevol intent de proposar la revocació de l'excomunió de Spinoza tant des d'una perspectiva com des d'una altra (tant des de la "liberalment correcta", en sintonia amb la direcció que culminarà refinadament en el "nou pensament" rosenzweignià com a sistema filosòfic i, per tant, en sintonia amb la cultura germànica i la "filosofia", per una banda, com des de la nacionalsionista, apropiadora d'una figura "universal" pel nacionalisme jueu, per l'altra) en tant que *la contradicció més flagrant es trobaria ja al mateix si del TTP en multitud d'exemples i formes*. Cohen arriba a dir en algun moment que "no hi ha home cabal capaç d'entendre, i no diem de superar, les contradiccions del TTP"; i acaba emplaçant el "cas Spinoza" a alguna explicació psicològica basada en algun ressentiment o odi difícilment argumentable seguint un fil lògic⁸.

La detallada reconstrucció històrico-textual del TTP per mostrar l'errònia valoració coheniana ja va estar feta precisament per Leo Strauss, l'objectiu del llibre del qual estava determinat en bona mesura per aquesta fita. La irresoluble "incoherència" spinoziana *dintre de la interioritat mateixa del TTP* és el motiu inicial de la reflexió de Strauss, orientada en la necessitat abans explicitada: *dil·lucidar si el TTP ha portat a terme una refutació efectiva de l'ortodòxia; no ja l'ortodòxia jueva, sinó de tota forma d'ortodòxia religiosa*. Cohen dóna per sentat que això ha estat així. No ens interessen ara els resultats de la investigació straussiana, interna al TTP, i que haurien de ser objecte d'un estudi més acurat. El que ens interessa és cridar l'atenció sobre una curiosa concessió que Strauss atorga a la crítica de Cohen, i que serà decisiva en l'avaluació final de la qüestió de la crítica spinoziana a l'ortodòxia: la d'haver deixat totalment de banda l'examen de l'*Ètica* en la possible resolució de la qüestió. En aquest punt, Strauss felicita Cohen per aquest "mèrit metòdic", preceptiu per a qualsevol investigació posterior sobre la crítica spinoziana a l'ortodòxia. El fet

8. Per veure la posició de Cohen, veg: *Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum*, a *Hermann Cohens Jüdische Schriften*, ed. Bruno Strauss, III 290-372; també Ernst Simon, "Zu Hermann Cohens Spinoza-Auflassung", a *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 1935, 181-194.

d'aquesta felicitació rau en què el famós problema de la incoherència spinoziana no és per Strauss, com molt usualment s'acostuma a dir, un problema d'incoherència "política" entre l'Ètica com a sistema filosòfic "esotèric" i el TTP com a manifest polític "exotèric"; és, al contrari, un problema sobre la contradicció interna al TTP entre la crítica a l'ortodòxia jueva i les suposades concessions al cristianisme com a traços d'una possible "ortodòxia correcta" i "reguladora" des d'un punt de vista polític i d'organització de l'Estat. Sota la qüestió d'aquesta contradicció del TTP, per Strauss, no es trobaria tant el contingut esotèric de l'Ètica (no podria estar efectivament, com veurem més endavant) com la complexa situació política de l'Holanda del XVII⁹. Podríem dir que l'estatut de l'Ètica està ja a "una banda" de la qüestió, una banda que no inclou la problemàtica del TTP sota si mateixa. Més aviat seria a l'inrevés, la inclusió es donaria de l'Ètica al problema del TTP que la interpretació de Spinoza provoca, segons Strauss. Com diu Strauss, respecte a la qüestió política de la refutació de l'ortodòxia, l'Ètica no tindria res a dir en tant que parteix de "premisses explícites l'acceptació de les quals no només redueix l'ortodòxia practicant a l'absurd, sinó fins i tot també al propi judaisme entès a la manera de Cohen o Rosenzweig; a primera vista, les premisses donen la impressió de ser arbitràries peticions de principi. No són evidents en si mateixes, però es pretén que es facin evidents a través dels seus pressumptes resultats"¹⁰. La qüestió de l'Ètica formularia doncs la següent pregunta: "és l'ordenació clara i distinta (de l'Ètica) en quant a tal verdadera, o es tracta només d'una hipòtesi plausible?"¹¹. Respondre aquesta pregunta implica respondre a la complicada i clàssica qüestió de la significació i abast del mètode geomètric emprat per Spinoza en la seva gran obra. L'horitzó del TTP és tot un altre: aquí Spinoza parteix de premisses atorgades als creients en la revelació, i que estan ja funcionant operativament en l'ordenació de la vida de les ciutats. Les premisses de les que parteix el TTP com a principis de la revelació són, d'aquesta manera, premisses de la situació humana, en tant que traduïbles a unes determinades normes de comportament dels ciutadans de l'Estat. I el mètode del TTP serà, donat el seu origen com a premisses de la situació humana, la "refutació, en base a l'escriptura, dels teologoumena formulats per les autoritats tradicionals"¹² l'acceptació dels quals implica aquells comportaments, mitjançant el que podríem anomenar el sentit comú. Les premisses del TTP són premisses del camp dels "costums" que tenen en la seva solidificació històrica tradicional la seva justificació com a punt de partença. El problema de l'Ètica rau primer, per contra, en analitzar el paper que la mediació geomètrica juga respecte al seu propi contingut.

Cal considerar com la posició de Strauss d'arraconar la qüestió de l'Ètica en una altra problemàtica (la de la "virtualitat" o "realitat" de l'ordenació del "tot") comporta una recol·locació de les "peces" de la

9. Sobretot el rerafons de la polèmica política entre els partidaris de Jan DeWitt i els partidaris dels Orange, que portarà a l'assassinat, el 1672, de DeWitt, assassinat que indignarà Spinoza fins al punt de manifestar-se públicament contra els Orange.

10. *Spinoza's critique of religion*, p. 28.

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*

filosofia spinoziana: la centralitat se'ns eixamplaria des del seu suposat centre a l'Ètica com a "obra magna" del sistema spinozià a una posició no determinada en la "lletra" de l'espinozisme però que suposaria l'espai "entre" el TTP i l'Ètica. Aquest espai seria la centralitat pròpia de la filosofia de Spinoza com el seu "esperit", considerat per Strauss com "el primer pensador en ser liberal i demòcrata del XVII", i el "fundador de la democràcia liberal"¹³: l'espai entre la "introducció a la filosofia" que suposa el TTP com a proclamació de la "llibertat de filosofar" i la "filosofia mateixa" de l'Ètica. Així, en la filosofia de Spinoza (ara en el sentit "ampli" segons la "nova centralitat", no en el sentit del contingut de l'Ètica), no hi hauria cap lloc per l'establiment d'una nova "ortodòxia de la filosofia", no només perquè aquesta expressió és ja contradictòria en si mateixa, sinó perquè l'Ètica no oferiria de cap de les maneres en el seu sistema una *colonització filosòfica de les premisses de la situació*. Que la filosofia spinoziana es totalitzi des de l'Ètica com a "sistema filosòfic" determinat seria des d'aquesta perspectiva un error en la recepció de l'espinozisme; el coneixement filosòfic de l'Ètica se'ns revelaria per Strauss com una "part" d'una teoria política més ampla sobre la relació entre la filosofia i l'Estat, teoria *sota* la qual aquell coneixement es troba i que comportaria l'autèntic "tot" de l'espinozisme en les diverses variacions de l'escriptura spinoziana. Aquesta teoria seria "mostrada", no tematitzada, en l'elecció del mètode *more geometrico*, que possibilita l'espai "entre" les premisses de la situació del TTP i les premisses hipotètiques de l'Ètica. Ara bé, *tota aquesta concepció només és possible si Strauss ha escollit correctament en la qüestió que ha sorgit més amunt com la "qüestió de l'Ètica": ¿és l'ordenació clara i distinta de l'Ètica en quant a tal verdadera o es tracta només d'una hipòtesi plausible?* Strauss es veu obligat a escollir per la segona opció, tal i com es representa ell el "tot" de la filosofia spinozista. En tant que l'Ètica no presenta cap lligam *explícit* amb les "premisses de la situació", s'ha de moure en un terreny merament hipotètic. En cas contrari, no hi hauria lloc per la proclamació d'una "llibertat de filosofar" introduïda per un "Tractat teològic-polític", sinó només per la divulgació de l'Ètica com a sistema que en la comprensió del lligam que traça amb les premisses de la situació (les definicions) derrocaria directament l'ortodòxia en la filosofia (i en la filosofia de Spinoza)¹⁴.

Per una banda, Strauss té raó en un primer moment en negar qualsevol intent d'aquesta perspectiva en la obra spinoziana. Aquest seria el somni de Hegel, no de Spinoza¹⁵. La lectura productiva, en principi, homogeneïtzaria Spinoza perillosament amb les postures sobre la posició

13. *Spinoza's critique of religion*, p. 16.

14. En aquest conflicte, ja tenim fixat el problema interpretatiu central de l'espinozisme: les lectures "liberals" de la utilització del mètode geomètric en filosofia, per una banda, i les lectures "productives" o "generatives", per l'altra (l'adjectiu el fem servir nosaltres), que, des de perspectives molt diverses (Negri, Deleuze, etc.) presenten, com veurem, la significació del mètode com a "productor" del "tot" pensat. Aquests intèrprets creuen que la raó geomètrica, produint els seus conceptes pel procediment sintètic, arriba des de la racionalitat de l'ordenació a una necessitat analítica que és *productiva* de la perspectiva del "tot".

15. El model de la narrativa idealista hegeliana és el model de la *Bildungsroman*, o novel·la de formació: el personatge (el lector en aquest cas) es va formant, reproduint en el seu esperit la trajectòria del sistema a mida que aquest va evolucionant *des de les premisses de la*

de la filosofia a l'Estat de Hegel, i diluiria la diferència de Spinoza amb la Il·lustració, que a Strauss li interessa subratllar. L'objectiu de l'*Ètica* no seria per a Strauss en absolut l'educació del gènere humà. Simplement, el que es proposa al TTP (la crítica de l'ortodòxia) com a introducció a la filosofia estaria separat del que es proposa com a "filosofia" (la *proposta* concreta d'ordenació del "tot"), i entre ambdós no hi hauria en absolut una relació d'implicació. Això comportaria, segons Strauss entén de Spinoza, que l'elecció entre ortodòxia i filosofia és una decisió darrerament "moral", no teòrica.

La interpretació de Strauss presenta, però, un problema que volem començar subratllant: els seus estudis han obviat completament els textos que avui considerariem sota l'etiqueta d'"epistemològics". Això, creiem, permet a Strauss un "excés" en la interpretació liberal de Spinoza. Per "epistemologia spinoziana" no ens estariem referint aquí ara a la doctrina dels gèneres del coneixement de l'*Ètica*, que formaria part del "sistema", i per tant ocuparia la banda de la "filosofia" respecte a la centralitat "liberal" de l'espinozisme, sinó dos textos que l'anàlisi straussiana passa per alt, i que poden ser decisius respecte a la qüestió de l'*Ètica*: el TIE i la correspondència; més concretament les "cartes de la definició". Strauss aniria massa de pressa, en la nostra opinió, al classificar aquests senzillament de la banda de la "filosofia" en el nou "tot" de l'espinozisme per ell establert, i incloure'ls en el mateix terreny que l'*Ètica* al tractar temes usuals de la "filosofia especulativa"¹⁶. L'inici del TIE, sense anar més lluny, arrenca clarament des de "premisses de la situació" (concretament l'experiència vital de "desencant de la vida" i de proposta d'una recerca) i s'obre a una teoria de la definició inacabada. La definició com a forma de la cognoscitivitat humana, per altra banda, és el començament de l'*Ètica*. Tot i la il·legitimitat d'establir una connexió primera clara entre ambdós textos, almenys el tema hauria de ser considerat més detalladament, o més a poc a poc del que ho fa Strauss, des de la possibilitat que se'ns tracés una connexió indirecta de l'*Ètica* amb l'horitzó de l'experiència que no es mogui en el simple nivell de la seva autoproducció sintètica. Altre text en el qual la problemàtica de la situació de definició se'ns mostra com a clau en el lligam entre filosofia i vida serien les "cartes de la definició", que ens mostren la problemàtica de la qüestió en un context dialògic¹⁷. Tot això no pot ser directament obviat en la que

situació (la descripció de l'experiència) a la comprensió de la filosofia. Per això Hegel rebutja tan fortament aquella divisió entre una "filosofia per un públic ja amb opinions filosòfiques" amb el qual el que s'ha de fer és apropar-lo a la vertadera filosofia, i una "filosofia per un públic sense opinions filosòfiques que es guia per les opinions comunes", amb el qual el que s'hauria de fer és introduir-lo a la filosofia: aquesta divisió no té per a Hegel cap sentit en tant que a l'hora d'ensenyar la "verdadera filosofia" l'estatut de les "opinions filosòfiques" és, en tant que "opinions", el mateix que el de les "opinions comunes". És la contradicció de la pròpia expressió "opinió filosòfica" la que igualaria l'"snob" filosòfic al més rural dels homes a l'hora d'ensenyar-li la vertadera filosofia. Per això la *Fenomenologia de l'esperit* havia de ser la guia única, en el seu esperit de *Bildungsroman* filosòfica, cap a la veritat, en tant que la seva forma s'identifica amb el seu contingut i aquest amb el de la veritat. No hi ha lloc en el hegelianisme (almenys això creu Hegel) per a "estratègies comunicatives".

16. El TIE és, a aquests efectes, absolutament absent de les anàlisis straussianes, així com les "cartes de la definició".

17. Les "correspondències" dels filòsofs no tenien al XVII caràcter de privacitat. Eren divulgades i comentades en els cercles intel·lectuals de la època.

per Strauss era la “qüestió de l'Ètica”: *¿és l'ordenació clara i distinta de l'Ètica en quant a tal verdadera o es tracta només d'una hipòtesi plausible?* Si aquestes exposicions de l'epistemologia espinoziana, que tenen un lligam clar amb les “premisses de la situació” i són referents a la “definició” com a forma habitual de la cognoscitivitat humana, tenen quelcom a veure amb les definicions de l'Ètica, i amb el pla geomètric de l'Ètica, potser ens caldrà revisar la posició segons la qual l'Ètica no seria per a Spinoza més que una hipòtesi plausible basada en “premisses hipotètiques” i “peticions de principi” i que respectaria així els principis “liberals”. I també segons això, ens caldria reconsiderar la significació que Strauss atorga a la utilització del mètode geomètric en l'Ètica com a “retòrica liberal”.

En tot cas, cal veure, com a mínim, que la significació del mètode *more geometrico* en filosofia, que Strauss té com a mètode “liberal” (en no referir a les “premisses de la situació”), *no es correspon amb la significació primera sota la qual el XVII en general i Spinoza en particular estan emprant aquest mètode*. La significació primera del mètode geomètric no seria en principi la de pretendre la fidelitat a una posició “liberal”, en tant que es manté com a principi la “distància” de les “premisses de la situació” com a “experiència personal”. En principi, hauríem de posar entre parèntesi la tesi que sostindria que l’“esperit” de la síntesi en Spinoza recau en la “retribució” liberal de la filosofia a l'Estat que “liberalment” l'ha permès filosofar; creiem a aquest respecte, en canvi, que Descartes s'hauria acostat més que Strauss a la significació política del mètode: com afirma en el famós text de les Respostes a les segones objeccions, “... la síntesi es serveix d'una llarga sèrie de definicions, postulats (petitionum), axiomes, teoremes i problemes de manera que, si es nega quelcom dels conseqüents, de seguida es mostra que es conté en els antecedents, i així força el lector, per oposat i pertinax que sigui, a donar el seu assentiment”. La significació del mètode geomètric és la d’“esclafar” una “oposició pertinax” seguint un procediment consistent en mostrar la contradicció entre uns antecedents que han d'haver estat prèviament acceptats (malgrat que això no ho digui Descartes en aquest text) i el rebuig “moral” o “situacional” d'uns conseqüents que es seguien lògicament d'aquella acceptació primera. La incoherència lògica, però també vital, entre l'acceptació dels antecedents i el rebuig dels conseqüents és l'essència de la didàctica sintètica en ordre a un alliberament de l'ortodòxia o del que sigui. La no-acceptació dels antecedents és així el límit de la didàctica sintètica. El “pes” de la qüestió recau doncs en aquella “acceptació dels antecedents”; o més ben dit, *en el lligam dels antecedents amb la situació humana*.¹⁸ La sobreaccentuació straussiana del liberalisme spinozià (del que, per altra banda, no dubtem ni un sol mo-

18. Aquests antecedents no són simplement i indistintament “premisses”, com diu Strauss. Es componen “concretament” de definicions, axiomes i postulats, i pot ser molt important distingir això en cada cas pels seus noms, en tant que cadascun d'ells representa el substrat d'una operació cognoscitiva realitzada en el món de la vida (la definició és un “fixar” l'èsser de la cosa des de la vaguetat necessària en la qual el flux del temps ens la recol·loca constantment; l'axioma és l'establiment de les relacions ideals, no de l'èsser, sino en l'èsser, com ho mostra la impossibilitat d'utilització del verb copulatiu en un ús axiomàtic, etc.). Cal recollir doncs la idea que senyala Deleuze sobre la “necessitat d'un llarg estudi sobre els procediments formals de l'Ètica i del rol de cada element (definicions, axiomes, postulats, etc)” (*Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Apèndix 1, p. 339).

ment) en la redistribució del “tot” de la filosofia de Spinoza ens sembla una projecció de tesis straussianes a la filosofia de Spinoza, en tant que prescindeix absolutament del plantejament d’una qüestió *que si era central per Spinoza, com és la del lligam entre situació i definició com a problema epistemològic-polític*. Strauss suavitza l’element violent de la didàctica sintètica espinozista en ordre a desplaçar la centralitat de la filosofia spinoziana a un espai “no determinat” en la lletra de l’obra de Spinoza, que és l’espai del liberalisme¹⁹.

L’excessiva polarització entre TTP i *Ètica* se’ns presentarà potser com la clau a l’hora de comprendre una lectura de Spinoza com la de Strauss²⁰. L’anàlisi detallada sobre aquesta qüestió és el que ens proposem dur a terme en aquesta investigació. Sota la seva dilucidació ens podrem plantejar la qüestió de l’*Ètica*, que és la qüestió cabdal a l’hora d’interpretar el “tot” de l’espinozisme (¿és l’ordenació de la *Ètica* una verdadera ordenació del “tot” o només una hipotètica ordenació del “tot”, condemnada com a tal a conivir amb l’ortodòxia a la ciutat i elucidant-se en una decisió personal, no teòrica sinó “moral”?) i, d’aquesta manera, replantejar-nos l’exclusió o participació de l’*Ètica* en la qüestió de si Spinoza ha dut a terme o no (o ha pretès dur a terme) una crítica efectiva de “tota” ortodòxia, exclusió per la qual Strauss havia felicitat a Cohen.

Els textos

Per respondre a la qüestió anunciada, proposem la lectura d’alguns textos poc habituals en els estudis sobre la política de Spinoza; textos considerats, des de divisions que a vegades creen més problemes que no pas en solucionen, com “epistemològics”. Els textos que proposem seran totes les “cartes sobre la definició”, alguns fragments del *Tractatus de Intellectus Emendatione*²¹, el prefaci de Louis Meyer als *Principia* i el primer capítol del *Tractat Politic*. Començarem per la correspondència Spinoza-DeVries, no casualment, sino perquè DeVries és l’únic que interroga “directament” Spinoza precisament sobre la qüestió que nosaltres volem aclarir: la qüestió de la *natura de la definició*. L’expressió es troba ja a Hobbes²², i refereix a la consideració sobre l’estatut epistemològic del coneixement definicional. En la propera segona part d’aquests “materials” mostrarem com la lectura i comentari d’aquests textos pot fer llum a la problemàtica sobre el “tot” de l’espinozisme, i presentarem una hipòtesi unitària d’interpretació.

19. L’anàlisi busca, per altra banda, *la universalitat de l’antecedent des del món en tant que viscut*. Com veurem, això serà un problema, potser no a l’hora de fonamentar una física, però sí a l’hora de fonamentar una ciència política. El límit de l’anàlisi es presentarà, per Spinoza, en la política com a bressol de la pròpia situació de la meditació filosòfica, impossibilitant a aquesta per fer una ciència sobre aquella.

20. Strauss es podria recolzar en el fet, clar i constatable, que ambdues obres són les úniques publicades en vida de Spinoza. Però això no treu el valor de les obres concomitants a aquestes i que han jugat un paper fonamental en la seva elaboració, com és el cas del TIE sobre l’*Ètica*.

21. Hi ha traducció catalana a Ed. Laia, col·lecció de textos filosòfics, trad. de J. Medina.

22. Hobbes, *De corpore*, part VI.

CORRESPONDÈNCIA

EPÍSTOLA VIII
A l'Il·lustríssim Senyor
B.[aruch] d.[e] S.[pinoza]

Al més íntegre dels amics,

Ja fa molt que he desitjat encoratjadament fer-vos d'una vegada una visita; tanmateix, el moment i el llarg hivern no m'han estat propicis. Algun cop em planyo de la meua sort, perquè la distància s'interposa entre nosaltres i ens separa l'un de l'altre des de fa tant de temps. Què n'és d'afortunat, sí, afortunadíssim, el vostre company Casuari, qui, en romandre sota el mateix sostre, pot tenir l'oportunitat de discutir amb vós sobre les més interessants qüestions tot esmorzant, sopant i passejant. Tanmateix, bo i que els nostres cossos es trobin separats d'un llarg temps ençà, molt freqüentment us presenteu vós al meu ànim, sobretot quan em dedico als vostres escrits i els medito a les meves mans. No obstant això, car a nosaltres, els membres del Col·legi, no se'ns apareix tot com a suficientment clar (per aquesta raó l'hem reorganitzat), i per tal que no considereu que no me'n recordo de vós, m'he decidit a escriure aquesta carta.

Quant al Col·legi, s'ha organitzat de la següent manera: un de nosaltres (quan arriba el seu torn) llegeix i ofereix una explicació segons el seu parer; a continuació, en fa una demostració d'acord amb l'ordre i el seguit de les vostres proposicions. Llavors, si ocorre que algú no pot satisfer un altre, decidirem que era oportú prendre'n nota i escriure-us per tal que, si fos possible, ens ho aclariu; i així, guiats per vós, puguem defensar la veritat contra els supersticiosament religiosos i cristians, i resistir l'atac del món sencer. Per cert, després de llegir i explicar les definicions, no totes ens quedaren clares o no arribarem a la mateixa opinió sobre la natura de la definició. A causa de la vostra absència, hem consultat un cert autor, un matemàtic anomenat Borelli, el qual, quan fa menció de la natura de la definició, de l'axioma i del postulat, també es refereix a l'opinió d'altres sobre aquesta qüestió. La seva és la següent: "Les definicions són emprades a la demostració com a premisses. Per això, cal que ens siguin conegudes amb evidència; altrament, hom no pot adquirir a partir d'elles un coneixement científic i evidentíssim." I a un altre lloc: "No s'ha d'escollir a la lleugera, sinó amb molta cura, la raó de l'estructura o la propietat essencial, primera i més coneguda d'un objecte. Puix si l'estructura i la propietat esmentada fossin impossibles, llavors no s'obté una definició científica. Com si algú digués: dues línies rectes que comprenen un espai s'anomenen figurals. Aquesta és una definició del no-ésser i impossible. Per això, més bé se'n deduiria la ignorància que la ciència. A més, si l'estructura o propietat esmentada és certament possible i vertadera, però dubtosa i desconeguda per nosaltres, llavors la definició no serà correcta, puix les conclusions originades d'allò desconegut o dubtós esdevindrien tan incertes com dubtoses; i per això mateix, donaran lloc a conjectures o opinions, però no pas a una ciència certa." De la seva opinió sembla que dissenteix Tacquet, qui, com vós ja

sabeu, afirma que hom pot deduir directament una conclusió vertadera d'una proposició falsa. En canvi, Clavi, al parer del qual també es refereix Borelli, diu així: "Les definicions són vocables tècnics, i no cal justificar perquè una cosa és definida d'aquesta manera o d'aquesta altra, sinó que és suficient no afirmar mai que la cosa definida convé a quelcom sense demostrar primer que la definició donada convé a allò mateix." Així doncs, Borelli vol que la definició d'una cosa hagi de constar de la propietat o estructura primera, essencial, vertadera i més coneguda per nosaltres. Clavi, per la seva part, sosté que no és important que sigui la primera o més coneguda, vertadera o no, a condició que de la definició que donem hom no afirmi que convé a alguna cosa sense demostrar, de bon començament, que la definició donada li convé. Nosaltres optàrem més aviat per l'opinió de Borelli, però no sabem si vós seríeu d'acord amb totes dues o cap. Per tant, car la natura de la definició, que es considera entre els principis de la demostració, ens ha mogut a diverses discrepàncies; i ja que, si l'ànim no s'allibera d'aquestes dificultats, tampoc no ho farà d'aquelles que se'n deriven, desitjariem encoratjadament que ens escrivíssiu sobre la vostra opinió en relació a aquesta qüestió, si així no destorbem gaire els vostres nombrosos assumptes i us ho permet el vostre lleure. A més, ens agradaria saber quina és la diferència entre els axiomes i les definicions. Per la seva part, Borelli no admet que n'hi hagi si no és quant al nom, si bé tinc la convicció que vós teniu una altra opinió.

D'altra banda, la tercera definició no ens ha resultat suficientment clara. Com a exemple, adduí aquell que vós m'explicàreu a L'Hàia, a saber: hom pot considerar una cosa de dues maneres, segons si mateixa o segons la seva relació amb una altra cosa; verbigràcia, l'enteniment, que pot ser considerat adés com a pensament, adés com a compost d'idees. Així i tot, no apreciem bé en què consisteix aquesta distinció, puix jutgem que, si concebem correctament el pensament cal comprendre'l sota la forma d'idees, ja que, si en llevem totes les idees, el destruiríem. A causa d'això, i com l'exemple no ens resulta suficientment clar, fins ara aquest assumpte ha romàs obscur en certa manera i necessitem més explicacions. Finalment, a l'escolí tercer de la proposició vuitena, hom pot llegir just al començament: "D'això se segueix que, tot i que dos atributs es concebin com a realment distints (l'un independentment de l'altre), no constitueixen per això dos ens o dues substàncies diferents; la qual cosa radica en el fet que és propi de la natura de la substància que tots els seus atributs, vull dir, cada un per separat siguin concebuts per si mateixos, ja que existiren a la vegada en la substància." Així sembla que vós suposeu que la natura de la substància està constituïda d'aital manera que pot tenir diversos atributs, la qual cosa àdhuc no s'ha demostrat, si és que no us referiu a la cinquena definició de la substància absolutament infinita o Déu. Altrament, si afirmés que cada substància té solament un atribut, i tingués la idea de dos atributs, podria concloure correctament que, on hi ha dos atributs diferents, hi ha dues substàncies diferents. Sobre aquest assumpte us preguem una explicació més clara.

Així mateix, us agraeixo profundament els vostres escrits, que m'han estat enviats mitjançant P. Balling, i que m'han proporcionat gran alegria, sobretot l'escolí de la proposició dinou. Si des d'aquí pogués servir-

vos en alguna cosa a l'abast del meu poder, estic a la vostra disposició des del moment en què m'ho feu saber. He començat a assistir a una escola d'anatomia, i ja he acabat la meitat del curs; quan l'hagi finalitzat, en començaré un altre de química, i així recorreré tota la medicina, segons el vostre consell. Tot desitjant i esperant la vostra resposta, us saluda el vostre més fidel amic,

Simon J. De Vries. Amsterdam, a 24 de febrer de 1663.

EPÍSTOLA IX

Al molt docte jove
Simon de Vries
d. S.

(Resposta a la precedent)

Estimat amic,

He rebut la vostra carta llargament desitjada, per la qual, i pel vostre afecte vers mi, us dono les més grans mercès. No menys molesta per a mi que per a vós ha estat la vostra llarga absència; tanmateix, m'alegra que les meves lucubracions siguin útils per a vós i els nostres amics. Així, tot i que no us trobeu a prop, us parlo des de la meua absència. I no envegeu Casari. Ningú no és més odiós per mi, i de ningú no he intentat guardar-me més que d'ell; per aquesta raó, voldria avisar a tots els nostres coneguts i a vós que no li comuniqueu les meves opinions fins que no arribi a una edat més madura. Àdhuc és massa jove i poc constant, i més interessat en la novetat que en la veritat. No obstant això, espero que ell mateix corregirà aquests defectes juvenils en uns pocs anys. De fet, pel que puc jutjar del seu enginy, ho tinc per bastant cert, i per això les seves dots m'obliguen a estimar-me'l.

Quant a les qüestions plantejades en el vostre Col·legi (prou sàviament instituït), em sembla que vosaltres dubteu a propòsit d'elles perquè no distingiu entre els gèneres de la definició, a saber: la definició que serveix per explicar la cosa, de la qual solament es busca l'essència, i només d'ella es dubta; i la definició que és proposada per ser merament examinada. Puix aquella ha de ser vertadera ja que té un objecte determinat; aquesta, tanmateix, no ho exigeix. Verbigràcia, si algú em demana la descripció del temple de Salomó, li he de proporcionar la descripció vertadera del temple si no desitjo merament parlotejar amb ell. Tanmateix, si jo he concebut en la meua ment un temple que vull edificar, de la descripció del qual concloc que dec adquirir tal terreny i tants milers de maons i d'altres materials, ¿pot algú amb una ment sana dir-me que ho he conclòs malament, que potser he arribat a una definició falsa? O pot algú exigir-me que provi la meua definició? Sense dubte, aquesta persona no m'ha dit altra cosa sinó que no he concebut allò que he concebut, o m'exigirà que provi que he concebut allò que he concebut, la qual cosa és segurament una broma.

Degut a això, o bé la definició explica la cosa com és fora de l'enteniment, i llavors ha de ser vertadera, i no difereix de la proposició o de l'axioma si no és quant al fet que tracta solament de les essències de les coses o de llurs afeccions, mentre que aquests són més amplis, i

s'estenen a les veritats eternes²³; o bé la definició explica la cosa segons és concebuda per nosaltres o pot ser concebuda, i llavors en això difereix de la proposició i de l'axioma, ja que no exigeix, com l'axioma, ser concebuda com a vertadera, sinó en general, ser concebuda. Per això és una definició dolenta aquella que no es concebeix. Per tal que ho enteneu, prendré l'exemple de Borelli: que algú anomeni figurals dues línies rectes que comprenen un espai.

Si algú entén per línia recta allò que tothom entén per línia corba, llavors la definició és bona (per aquesta definició s'entendria una figura com * o similars), a condició que després no l'entenguí com una figura quadrada o d'altres. No obstant això, si per línia recta entén allò que comunament entenem, llavors és clarament inconcebible, i per aquesta raó no és cap definició. Tot això ha estat confós per Borelli, l'opinió del qual sou més inclinats a acceptar. Hi afegeixo un altre exemple, el mateix que adduíreu al final. Si afirmo que cadascuna de les substàncies té només un atribut, això és una mera proposició i li cal una demostració. Tanmateix, si afirmo que per substància entenc allò que consta d'un sol atribut, això serà una bona definició, a condició que els ens que constin de diversos atributs siguin distingits amb un nom diferent de substància. D'altra banda, quant a allò que afirmeu, que no he demostrat que la substància o ens pot tenir diversos atributs, potser no heu volgut atendre a les meves demostracions. N'adduí dues. Segons la primera, res no és més evident per nosaltres que el fet que concebim cada un dels ens sota algun atribut, i quanta més realitat o ésser té un ens, més atributs li hem d'atorgar; d'aquí que l'ens absolutament infinit ha de ser definit, etc. Segons la segona, que jo considero palmària, quants més atributs li dono a un ens, estic més obligat a assignar-li existència. Val a dir, el concep com a més vertader, la qual cosa succeiria certament al contrari si hagués imaginat una quimera o quelcom semblant.

23. Aquest paràgraf és prou confús a l'original llatí. D'aquesta epístola trobem dues versions: la del propi Spinoza, més llarga, i el resum que en feren els membres del Col·legi. El text de Spinoza és el següent: "Quare definitio vel explicat rem prout est extra intellectum et tum, vera debet esse et a propositione vel axiome non differt nisi quod illa tantum circa rerum essentias rerumve affectionum versatur, haec vero latius, nempe ad aeternas veritates etiam se extendat." El problema consisteix en interpretar el pronom "haec". Aquest pronom és, en principi, un nominatiu neutre plural, i hauria de fer referència a "propositione vel axiome", segons la correlació "illa...haec" ("illa" substituiria "definitio"), i tot tenint en compte que "axioma" és considerat com a un substantiu neutre. Per tant, "haec" és plural perquè es refereix a dos elements ("propositio" i "axioma"), i és neutre perquè "axioma" ho és (igual que adoptem el masculí per generalitzar quan tenim heterogeneïtat de gèneres en un conjunt d'elements al qual ens referim en un determinat discurs). Tanmateix, sembla que els col·legiants no fan aquesta interpretació del pronom "haec", ja que en la seva versió resumida el canvien pel pronom neutre singular "hoc". Malgrat això, no seria aventurat considerar que ho fan senzillament per tal que resulti més clara la referència a "axioma", que és neutre, i per tal de corregir la correspondència amb l'adjectiu comparatiu "latius", que és neutre singular (ja que Spinoza hauria d'haver utilitzat "latiora", donat que en aquesta oració nominal disposa un subjecte neutre plural). És important observar això, perquè les traduccions castellanques (F. Sánchez Estop, A. Domínguez) tradueixen l'oració com si fos l'enteniment el que fos extensiu fins a les veritats eternes, cosa que per Spinoza seria òbvia. El que diu el text és, reforçant la distinció dels gèneres de la definició, que *la proposició i l'axioma s'estenen a les veritats eternes*, cosa que, per tant, en el context de la comparació, *no fa la definició com a principi*. Obviament l'enteniment, que comprèn tots els principis de la demostració (tant les definicions com les proposicions i els axiomes), és el màxim d'extensiu, però el text de Spinoza aquí no està dient això.

D'altra banda, quant al que afirmeu, que no concebeu el pensament si no és sota la forma d'idees, ja que si lleveu totes les idees, destruïu el pensament, crec que això us succeeix perquè, mentre vosaltres, coses evidentment pensants, ho feu, deixeu de banda tots els vostres pensaments i conceptes. Per això, no és sorprenent que després d'haver deixat de banda tots els vostres pensaments, no us quedi res que hagi de ser pensat. Tanmateix, pel que fa a aquest assumpte, trobo que he demostrat prou clarament i evident que l'intel·lecte, malgrat que infinit, pertany a la natura naturada, i no a la natura naturant.

Finalment, no veig què importa això per comprendre la tercera definició, ni tampoc per què suposa un obstacle. Puix aquesta definició, com us vaig explicar si no m'equivoco, diu així: "Per substància entenc allò que és en si i és concebut per si, val a dir, que el concepte del qual no implica el concepte d'una altra cosa. Per atribut entenc el mateix, excepte que es diu atribut respecte de l'intel·lecte que atribueix tal natura determinada a la substància." Penso que aquesta definició explica prou clarament què vull entendre per substància o atribut. No obstant això, voleu, la qual cosa és mínimament necessària, que us expliqui amb un exemple de quina manera una i la mateixa cosa pot ser designada amb dos noms. Per tal de no semblar parc, adduiré dos exemples. Segons el primer, per Israel entenc el tercer patriarca, i el mateix entenc per Jacob; aquest nom li fou imposat perquè havia agafat al seu germà pels talons. D'acord al segon, per "pla" vull entendre allò que reflecteix els radis de llum sense cap variació; el mateix entenc per "blanc", excepte que "blanc" es diu de l'home que mira el pla, etc.

EPÍSTOLA X

Al doctíssim jove
Simon de Vries
B. d. S.

Esguardat amic,

Em demaneu: necessitem de l'experiència per conèixer, o bé ja la definició d'un atribut és vertadera? A això responc que mai no necessitem de l'experiència, si no és per a tot allò que no es pot concloure de la definició de la cosa, com, verbigràcia, l'existència dels modes, la qual, en efecte, no pot ser conculsa de la definició de la cosa. I, certament, no és necessària per a tot allò l'existència del qual no es distingeix de la seva essència; i que per això es conclou de la seva definició. Efectivament, l'experiència no ens ho podrà mostrar mai: puix l'experiència no mostra l'essència de cap cosa, sinó que a allò que com a molt pot arribar és a determinar la nostra ment a pensar només en les essències de certes coses. Per tant, com que l'experiència dels atributs no difereix de llur essència, no la podem comprendre mitjançant cap experiència.

Ara bé, quant al que demaneu: són les coses o les afeccions de les coses veritats eternes?, ho afirmo totalment. Si objecteu per què no les anomeno veritats eternes, llavors responc que per tal de distingir-les, com fan tots habitualment, d'aquelles que no expliquen la cosa ni l'afecció de la cosa, com verbigràcia, "res no prové del no-res". Aquesta, dic, i d'altres

proposicions semblants, són anomenades de manera absoluta veritats eternes, i això vol dir únicament que les proposicions d'aquest tipus no tenen lloc fora de la ment, etc.

EPÍSTOLA LIX

Al molt eminent i molt enginyós filòsof
B. d. S.
Ehenfried Walther von Tschirnaus

Molt eminent senyor,

Quan obtindrem el vostre mètode per tal de dirigir rectament la nostra raó en l'adquisició del coneixement de les veritats desconegudes, així com les vostres nocions generals sobre la física? M'he assabentat que ja fa un temps que vós hi heu fet grans progressos. D'allò primer ja tingué notícies abans; allò segon, ho he après dels lemes afegits a la segona part de l'Ètica, amb els quals es resolen fàcilment nombroses dificultats de la física. Si el vostre lleure i l'ocasió us ho permeten, us demano humilment la verdadera definició del moviment, així com la seva explicació; i ja que l'extensió, concebuda per si mateixa, és indivisible, immutable, etc., ¿de quina manera podem deduir a priori la possibilitat de sorgiment de tantes i tan nombroses varietats, i, en conseqüència, l'existència de la figura en les partícules d'un cos, que, d'altra banda, són distintes en cada cos, i diferents de les figures de les parts que constitueixen la forma d'un altre cos? Vós mateix en persona m'heu indicat el mètode que feu servir en la indagació de les veritats encara no conegudes. Tinc constància que aquest mètode és en gran mesura excel·lent, i molt fàcil pel que jo he entès; i puc afirmar que mercès a la seva única observància he fet grans progressos en matemàtiques. En això m'agradaria que em confiéssiu la verdadera definició d'idea adequada, verdadera, falsa, fictícia i dubtosa. He intentat esbrinar la diferència entre idea verdadera i adequada; fins ara, però, no he descobert més que, quan he investigat la cosa, i un cert concepte o idea (per a esbrinar, a més, si aquesta idea verdadera és la idea adequada de la cosa), he intentat descobrir per mi mateix quina és la causa d'aquesta idea o d'aquest concepte; un cop coneguda, m'he proposat quina és, al seu torn, la causa d'aquest concepte, i així he continuat inquirint per les causes de les idees fins que n'he obtingut una tal la causa de la qual sembla que no es pot buscar més enrera, solament que, entre totes les idees possibles que tinc, únicament aquesta d'elles existeix. Així, si verbigràcia ens demanem en què consisteix el vertader origen dels nostres errors, Descartes respondrà que oferim el nostre assentiment a coses percebudes encara sense claredat; tanmateix, malgrat que aquesta sigui la verdadera idea en relació a l'origen dels nostres errors, àdhuc no podré determinar tot allò necessari de saber sobre la cosa, si no en tinc la idea adequada. Per a assolir-la, intento esbrinar de bell nou la causa d'aquest concepte, val a dir, per què, efectivament, succeeix que donem el nostre assentiment a coses encara no clarament enteses, i responc que això s'esdevé per defecte del nostre coneixement; després, no es pot anar més enllà inquirint quina és la causa de la nostra ignorància sobre algunes coses, i així em sembla que he detectat la idea adequada dels nostres

errors. Mentrestant, car resulta que moltes coses expressades d'infinites maneres tenen la seva idea adequada, i de qualsevol idea adequada es pot deduir tot allò que es pot saber de la cosa, tot i que s'obtingui més fàcilment d'una idea que d'altra, us demano, doncs, si hi ha alguna manera de conèixer si hem de fer servir una idea ans que d'altra. Així, verbigràcia, la idea adequada del cercle consisteix en la igualtat dels radis, i també consisteix en infinits rectangles iguals entre si formats per segments de dues línies, i així endavant. Per tant, té infinites expressions, cadascuna de les quals explica adequadament la natura del cercle, i malgrat que sigui possible deduir de cadascuna d'elles tot el que es pot saber sobre el cercle, és molt més fàcil a partir d'una d'elles que a partir de l'altra. Així mateix, si algú considera les ordenades de les corbes, deduirà moltes coses tocant a llurs dimensions, però resulta més fàcil si considerem les tangents, etc. Amb tot això us he volgut indicar fins on he arribat en aquesta disquisició, el perfeccionament de la qual espero, o la seva esmena si m'equivoco en alguna cosa; i no menys espero la tan desitjada definició. Adéu.

5 de gener de 1675

EPÍSTOLA LX

Al més noble i docte senyor

E. W. Tschirnaus

Resposta a la precedent.

Molt noble senyor,

Entre la idea vertadera i la idea adequada no reconec cap altra diferència que no sigui que el terme "vertader" solament concerneix a la conveniència de la idea amb el seu objecte (*ideatum*), mentre que el terme "adequat" concerneix a la natura de la idea en si mateixa. Així, doncs, no hi ha, en efecte, cap diferència entre la idea vertadera i l'adequada, tret d'aquesta relació extrínseca. D'altra banda, per a poder saber de quina d'entre les moltes idees de la cosa es poden deduir totes les propietats de l'objecte, únicament em fixo en això, que la idea de la cosa o definició expressi la causa eficient. Verbigràcia, per a investigar les propietats del cercle, em demano si d'aquesta idea del cercle, a saber, que consta d'infinits rectangles, podem deduir totes les seves propietats. Em demano, doncs, si aquesta idea implica la causa eficient del cercle; i com no és així, em pregunto això altre, si el cercle és un espai descrit per una línia, amb un dels seus punts fix i l'altre mòbil. Com aquesta definició ja expressa la causa eficient, sé que en puc deduir totes les propietats del cercle, etc. De la mateixa manera, quan defineixo Déu com l'Ens summament perfecte, car aquesta definició no expressa la causa eficient (entenc per causa eficient tant la interna com l'externa), no podré expressar a partir d'ella totes les propietats de Déu; així, quan defineixo Déu com l'Ens, etc., vegeu la Definició 6a de la part 1a de l'Ètica.

Tocant a la resta de qüestions, el moviment i tot el que es refereix al mètode, com encara no ho tinc escrit ordenadament, ho reservo per a una altra ocasió.

Quant allò que afirmeu, que aquell qui considera les ordenades de les corbes, en dedueix moltes coses tocant a les seves dimensions, malgrat que amb més facilitat si es consideren les tangents, etc.; jo sostinc el contrari, que tot considerant les tangents és més difícil de deduir moltes altres coses que ho és considerant les ordenades en correcta disposició. I determino rotundament que, d'algunes propietats d'una cosa (sigui qual-sevol la idea donada) és més fàcil deduir algunes coses, i és més difícil deduir-ne d'altres (pel que fa a tot allò de la natura de la cosa). Considero, però, que s'ha de tenir en compte el següent, que s'ha d'aconseguir una idea tal que d'ella es puguin obtenir totes les propietats, com es deia més amunt. Puix d'aquesta manera, es deduirà totes les propietats d'una cosa; i se'n segueix necessàriament que les últimes seràn més difícils que les primeres, etc.

PREFACI ALS PRINCIPIS DE FILOSOFIA DE DESCARTES

Ludovic Meier a l'amable lector

Aquells qui volen saber més que la plebs, són del parer comú que el mètode dels matemàtics en la investigació i transmissió de les ciències, mitjançant el qual es demostren les conclusions a partir de les definicions, els postulats i els axiomes, és la manera òptima i més segura d'indagar i mostrar la veritat. I sense dubte és justament així. En efecte, donat que no es pot derivar o extreure cap coneixement cert i segur de quelcom desconegut sinó de coses prèviament conegudes amb certesa, això ha de ser necessàriament procurat des d'una base per tal de col·locar després al damunt com a fonament estable tot l'edifici del coneixement humà amb la finalitat que no s'enfonsi per si mateix o caigui a baix al més mínim embat. Ara bé, per a ningú que solament hagi saludat aquesta noble disciplina des de la porta no podrà ser dubtós que les nocions amb el nom de definicions, postulats i axiomes han de rebre el títol de fonamentals. En efecte, les definicions no són més que explicacions molt clares dels termes i els noms amb els quals són designades les coses que anem a tractar. D'altra banda, els postulats i els axiomes o nocions comunes de l'ànima són fins a aital punt enunciacions clares i evidents que ningú que només hagi entès aquest vocabulari correctament no pot negar-hi de cap manera el seu consentiment.

Tanmateix, malgrat que això es consideri així, tret de les matemàtiques cap disciplina és composta mitjançant aquest mètode, sinó amb un altre quasi totalment diferent segons el qual es resol tot assumpte amb definicions i divisions encadenades entre si en un continu, i amb explicacions i preguntes per tot arreu. En efecte, gairebé tots aquells que dirigeixen el seu ànim a elaborar i redactar les ciències jutjaran, com àdhuc ho fan molts, que aquest mètode és propi de les disciplines matemàtiques, i que totes les restants el rebutgen i menyspreen. D'on resulta que no demostren amb raons apodíctiques cap qüestió que treuen a consideració, sinó que només intenten afegir verosimilituds i arguments probables; i en conseqüència porten a terme una enorme barreja de grossos llibres, en els quals no trobareu res de cert o estable, sinó tot ple de disputes i discrepàncies. Allò que és confirmat per un amb alguns raonaments fluixos i lleugers, molt aviat és refutat, abatut i destruït per altre amb les mateixes armes; fins a aital punt que, àvida la ment de la veritat immutable, quan creia haver aconseguit pels seus afanys un lloc tranquil que pogués travessar amb rumb segur i propici, i una vegada creuat, gaudir del desitjat port del coneixement, es veu vacil·lar, sacsejada i arrossegada, en la impetuosa mar de les opinions, envoltada per tot arreu per marejades de tensions i onades incessants d'incertituds sense esperança d'alliberar-se'n.

No han mancat, però, aquells qui han considerat aquestes coses d'altra manera, i afligits per la miserosa sort de la filosofia, s'han allunyat d'aquest camí comú i freqüentat per tothom de mostrar les ciències, i n'han pres un de nou molt ardu i ple de nombroses dificultats per tal de deixar a la posteritat, a més de les matemàtiques, les altres parts de la filosofia de-

mostrades mitjançant aquest mètode i amb certitud matemàtica. Alguns d'aquells escriviren en aquesta disposició la filosofia ja acceptada i ensenyada habitualment a les escoles, i d'altres, la nova filosofia aconseguida amb els seus esforços, i la presentaren al món literari. I tot i que aquesta tasca fou empresa per molts sense èxit durant molt de temps, sorgí el llum més esplèndid del nostre segle, René Descartes, el qual, després d'haver extret amb un nou mètode de les tenebres a la llum tot el que havia estat inaccessible als antics en matemàtiques, i tot el que àdhuc podia mancar als seus coetanis, descobrí els fonaments fermes de la filosofia, sobre els quals, com ell mateix demostrà, es pot construir la més gran quantitat de veritats amb l'ordre i la certitud matemàtiques; la qual cosa es mostra més clara que la llum meridiana a tots aquells que han aplicat assíduament el seu ànim als seus escrits mai no suficientment lloats.

I per bé que els escrits filosòfics d'aquest el més noble i més incomparable dels homes continguin l'ordre i el mode matemàtic de la demostració, tanmateix no es troben redactats d'acord a la manera comuna i usual en els *Elements* d'Euclides i en els altres geòmetres, segons la qual les proposicions i les seves demostracions es subjuguen a les definicions, postulats i axiomes prèviament exposats; sinó que es troben escrits amb un mètode diferent d'aquell, que ell mateix anomena *analític*, camí vertader i òptim per ensenyar. En efecte, a les *Respostes a les Segones Objecions*, reconeix dues maneres de demostració apodíctica: una per anàlisi, *la qual mostra la via vertadera mitjançant la qual es descobreix la cosa metòdicament, i com si fos a priori, etc*; i també una altra per síntesi, *que utilitza un llarg seguit de definicions, postulats, axiomes, teoremes i problemes, de manera que, si quelcom és negat dels conseqüents, immediatament mostra que és contingut en els antecedents, i així obté l'assentiment del lector, encara que aquest s'oposi obstinadament, etc*.

Tanmateix, malgrat que es pugui trobar en tots dos mètodes de demostració una certitud que estigui fora de tota mena de dubte, no són igual d'útils i convenients per a tothom. En efecte, molts inexperts en les ciències matemàtiques i així mateix ignorants del mètode sintètic, en el qual són redactades, i de l'analític, en el qual són inventades, són incapços de comprendre per si mateixos les qüestions apodícticament demostrades que tracten aquests llibres, i molt menys d'ensenyar-les a d'altres. D'on resulta que molts d'aquells que, bé arrossegats per un cec impuls, bé conduïts per l'autoritat d'altres, s'han donat el nom de cartesians, únicament han imprès en la seva memòria les seves opinions i dogmes; i quan la conversa hi cau, tan sols saben parlotejar, dir-ne molt i no demostrar-ne res, de la mateixa manera que abans, i encara avui dia, era habitual entre els devots de la filosofia peripatètica. Per la qual cosa, i amb la finalitat de donar-los algun ajut, sovint he desitjat que un expert en els mètodes sintètic i analític, molt versat en els escrits de Descartes, i profund coneixedor de la seva filosofia, emprengués aquesta tasca, i volgués demostrar segons el mètode sintètic i familiar als geòmetres allò que Descartes havia escrit segons el mètode analític. Mal que sigui conscient de la meua feblesa i inferioritat per a una feina tal, jo mateix esgaurdí l'acompliment de l'empresa, i fins i to l'emprengué; tanmateix, d'altres ocupacions en què em distrec freqüentment impediren que la dugués a terme.

Ha resultat molt grat per mi, doncs, assabentar-me pel nostre autor que ha dictat a un deixeble seu, mentre li ensenyava la filosofia de Descartes, tota la segona part dels *Principis*, i part de la tercera, demostrades amb l'ordre geomètric, així com les qüestions importants i més difícils que s'han tractat agitadament en *Metafísica*, àdhuc no aclarides per Descartes; i que havia accedit finalment als precis i pressions dels seus amics per tal que sortís a la llum aquest treball un cop augmentat i corregit. Així mateix, jo també aproví aquesta decisió, i a la vegada li oferí de cor el meu ajut si li calia per tal de portar a terme la publicació; fins i tot li aconsellí i li pregué que a més redactés la primera part dels *Principis* en el mateix ordre i que la situés davant de les altres, a fi que amb aital disposició pogués ser tot millor entès des del començament i agradés més. Així doncs, com que li semblà que aquestes raons eren molt fonamentades, no volgué oposar-se als precis dels seus amics ni a la utilitat dels lectors. Degut al fet que ell viu al camp, lluny de la ciutat, i no pot ser aquí en persona, encarregà a la meua cura la tasca d'edició i tot allò tocant a la impressió.

Aquestes són, estimat lector, les qüestions que t'oferim en aquest opuscle: la primera i la segona part dels *Principis de Filosofia de Descartes*, juntament amb un fragment de la tercera part, a les quals afegim els *Pensaments Metafísics* del nostre autor com a apèndix. Tanmateix, quan parlem de la primera part dels *Principis*, com assegura el títol de l'opuscle, no volem que s'entengui igual que si mostrarem tot el que ha estat dit per Descartes mitjançant el mètode geomètric; sinó que hom ha agafat la denominació del més important, i hom ha extret les qüestions principals que tenen a veure amb la metafísica i que Descartes ha tractat en les seves *Meditacions* (tota la resta de qüestions, que són consideracions lògiques, i que han estat narrades i examinades únicament des d'un punt de vista històric, hom les ha deixades de banda). Així mateix, per tal que li resultés més senzill, l'autor ha transcrit aquí literalment tot allò que Descartes havia disposat segons el mètode geomètric a les *Respostes a les Segones Objecions*, bo i posant en primer lloc totes les seves definicions i introduint les seves proposicions entre les de Descartes. Tanmateix, no col·locà els axiomes a continuació de les definicions, sinó just després de la quarta proposició, tot modificant el seu ordre a fi que la demostració fos més fàcil, i ometent alguns axiomes que no necessitava. Si bé al nostre autor, i a més nosaltres li hem dit que ho fés, no li ha passat inadvertit que aquests axiomes poden ser demostrats com a teoremes (ja ho afirmà el mateix Descartes al postulat setè), i que podrien rebre més apropiadament el nom de proposicions, assumptes més importants en què es troba enfeinat no li han deixat més que dues setmanes de repòs, en les quals hagué d'acabar aquesta obreta, i a causa d'això no ha pogut satisfer el nostre desig i el seu. Solament ha donat una breu explicació que pugui servir com a demostració, i ha deixat per un altre moment una de més extensa i completa a tots els efectes, si potser es realitza una nova impressió després que aquesta s'hagi exhaurit. Per tal que augmenti aquesta obreta, intentarem que acabi tota la tercera part sobre el món visible, de la qual solament hem afegit un fragment, ja que l'autor ha posat aquí el final del seu ensenyament i nosaltres no hem volgut privar-ne al lector, per poc que sigui. Amb la finalitat que tot això es dugui a terme en el

mode correcte, en la segona part s'han d'espargir aquí i allà algunes proposicions sobre la natura i propietats dels fluids, la qual cosa intentaré amb totes les meves forces que l'autor faci quan arribi el moment.

No només el nostre autor s'allunya molt freqüentment de Descartes en la disposició dels axiomes i en llur explicació, sinó també en la demostració de les mateixes proposicions i de la resta de conclusions, i així mateix fa servir proves molt diferents de les de Descartes. Que ningú no entengui això com si volgués corregir el molt il·lustre Descartes en aquestes qüestions, sinó que consideri que el nostre autor ha actuat amb la finalitat de poder conservar millor el seu ordre ja acceptat i no augmentar gaire el número d'axiomes. A causa d'això, s'ha vist obligat a demostrar moltíssimes qüestions que Descartes proposà sense cap demostració, i afegir-ne d'altres que havia omès completament.

D'altra banda, m'agradaria que s'atengués al fet que en les parts primera i segona dels *Principis*, i en el fragment de la tercera, així com en els seus *Pensaments Metafísics*, el nostre autor ha col·locat únicament les opinions i demostracions de Descartes segons es troben en els seus escrits o com havien de ser deduïdes legítimament dels fonaments establerts per ell. Posat que havia promès a un deixeble seu ensenyar-li la filosofia de Descartes, prengué com a deure religiós allunyar-se'n l'ample d'una ungl²⁴ i no dictar-li res que no respongués als seus dogmes o que li fos contrari.

Per la qual cosa ningú no podrà considerar que aquí el nostre autor només en mostra els seus o els que ell aprova. Puix, en efecte, tot i que esguarda que alguns són vertaders, i confessa que d'altres són afegits per ell, n'hi ha molts que rebutja com a falsos, i sobre els quals té una opinió molt diferent. En relació a això, i per donar solament un exemple entre molts, em referiré al que s'afirma sobre la voluntat a l'Escoli de la Proposició 15a de la primera part dels *Principis* i al capítol 12è de la segona part de l'Apèndix, malgrat que sembli estar provat amb força esforç i aparat. En efecte, el nostre autor no considera que sigui diferent de l'intel·lecte, i molt menys que estigui dotada de llibertat. Descartes, certament, com és manifestat a la part quarta del *Discurs del Mètode* i a la segona de les *Meditacions*, tan sols suposa, però no prova, que la ment humana sigui substància absolutament pensant. Contràriament, el nostre autor admet sense cap dubte que en la natura de les coses existeix una substància pensant, però nega que constitueixi l'essència de la ment humana, i estableix que, de la mateixa manera que l'extensió no es troba determinada per cap límit, tampoc el pensament no està determinat per cap límit; i igualment, de la mateixa manera que el cos humà no és absolutament, sinó que és extensió determinada de forma fixa pel moviment i el repòs segons les lleis de la natura extensa, la mens o ànima humana no és absolutament, sinó que és pensament determinat de forma fixa per idees segons les lleis de la natura del pensament, i així es conclou que l'ànima es dóna necessàriament en el moment que el cos humà comença a existir. A partir d'aquesta definició, el nostre autor considera que no és difícil demostrar que la voluntat no es distingeix de l'intel·lecte, i molt menys que

24. És a dir, ni una mica.

està dotada de llibertat com afegix Descartes. Encara més, la mateixa facultat d'afirmar i negar és totalment fictícia, i afirmar o negar no són res més que idees. La resta de facultats, com l'intel·lecte, el desig, etc., s'han de situar entre les ficcions o almenys entre aquelles nocions que els homes s'han format perquè conceben les coses de manera abstracta, com són la humanitat, la lapideïtat, etc., i d'altres del mateix tipus.

Tampoc no m'ha de passar per alt de cap de les maneres que s'ha d'entendre en el mateix sentit, és a dir, segons l'opinió de Descartes, el que es repeteix en alguns llocs: *això o allò supera la capacitat humana*. No s'ha d'entendre com si el nostre autor proferís aitals coses de la seva pròpia opinió. Ell considera que totes aquestes qüestions, així com d'altres més sublims i subtils, no només poden ser concebudes clarament i distinta per nosaltres, sinó que poden ser explicades de la manera més adequada si almenys l'intel·lecte humà és conduït vers la investigació de la veritat i el coneixement de les coses per altra via que la que fou oberta i aplanada per Descartes. A més, els fonaments de les ciències descoberts per Descartes sobre els quals les ha edificades, no són suficients a fi d'explicar i resoldre totes les qüestions més difícils que sorgeixen en metafísica, sinó que se'n requereixen d'altres si volem elevar el nostre intel·lecte vers la cimera del coneixement.

Finalment, i ja per finalitzar aquest prefaci, volem que els lectors no ignorin que tots aquests tractats no són publicats amb cap altra fi que investigar i propagar la veritat, a més d'incitar els homes a l'estudi de la vertadera i pura filosofia; i que tots, abans de disposar-se a la lectura, s'aprestin, segons els nostres consells, a inserir als seus llocs allò que ha estat omès, i a corregir els errors tipogràfics que s'hi han lliscat, per tal de ser capaços d'obtenir-ne el fruit abundant que a tothom desitgem encoratjadament. Puix enmig d'aitals errors n'hi ha alguns que poden posar algun obstacle que impedeixi percebre la força de la demostració i la recta ment del nostre autor, com fàcilment ho descobrirà qualsevol que els inspeccioni.

TRACTAT POLÍTIC

En què es demostra de quina manera una societat, en la qual hi ha un Estat monàrquic, així com aquella on governen els millors, ha de ser instituïda, per tal que no degeneri en una tirania i es mantinguin inviolades la pau i la llibertat dels ciutadans.

CARTA DE L'AUTOR A UN AMIC

Que molt bé pot servir per encapçalar, com a prefaci, aquest Tractat Polític.

Amic predilecte,

La vostra amable carta m'ha estat entregada ahir. Us agraeixo sincerament l'interès que mostreu per mi. Aprofitaria l'ocasió, etc.; si no fos perquè estic ocupat en una altra qüestió que considero més útil, i que crec que serà més del vostre gust, com és l'elaboració del Tractat Polític, que a suggerència vostra he començat fa un temps. D'aquest tractat, els sis primers capítols ja són acabats. El primer conté una mena d'introducció al mateix; el segon tracta del dret natural; el tercer, del dret dels poders supremes; el quart, de quines qüestions polítiques depenen del govern d'aquests poders supremes; el cinquè, quin és el fi que la societat pot considerar com a últim i suprem; i el sisè, de quina manera ha de ser governat l'Estat monàrquic per tal que no degeneri en una tirania. En aquests moments em dedico al capítol setè, en el qual demostro metòdicament tots els elements del capítol sisè, relatiu a l'ordre de la monarquia ben organitzada. Posteriorment, tractaré l'Estat aristocràtic i el popular, i finalment, la qüestió de la llei i d'altres qüestions particulars tocant a la política. Amb això, us desitjo que estiguen molt bé, etc.

Queda clar quin era el projecte de l'autor, però impossibilitat per una malaltia, i a causa de la seva sobtada mort, solament dugué a terme fins el final de l'aristocràcia, com el propi lector comprovarà.

CAPÍTOL PRIMER

1.- Els afectes, les conseqüències dels quals patim, són concebuts pels filòsofs com a vicis en què els homes ensopeguen per la seva culpa. Per aquest motiu els filòsofs acostumen a riure's d'ells o a queixar-se'n, a criticar-los o fins i tot (aquells qui volen semblar més sants) a detestar-los. Així creuen fer una obra divina i assolir el cim de la saviesa quan han après de moltes maneres a lloar una naturalesa que no existeix enlloc, i a atacar amb els seus discursos la que realment existeix. Conceben doncs els homes no com són, sinó com ells voldrien que fossin. D'on resulta que hagin escrit la majoria de vegades una sàtira en comptes d'una ètica, i que mai no hagin concebut una política que pogués ser duta a terme a la pràctica, sinó una altra que, o bé es tindria per una quimera, o bé solament podria ser establerta en aquell país d'Utopia o en el segle daurat dels poetes, val a dir, allà on ja no caldria. Així doncs, com d'entre totes les ciències que tenen aplicació, hom creu que la teoria política és la més allunyada de la seva pràctica, hom considera que ningú és menys idoni per regir l'Estat que els teòrics o els filòsofs.

2.- Hom acostuma a creure, però, que els polítics posen trampes contra els homes, més que no pas els ajuden, i hom els considera més astuts que no pas savis. Certament, l'experiència els ha ensenyat que, mentre hi hagi homes, hi haurà vicis, i per tant, s'esforcen en prevenir la malícia humana mitjançant les seves arts, que l'experiència ha mostrat durant molt de temps amb profit, i que els homes acostumen a exercir quan són conduïts més bé per la por que no pas per la raó. Així semblen oposar-se a la religió, sobretot als teòlegs, els quals creuen que el poder suprem ha de tractar els assumptes públics segons les mateixes regles de la pietat que ha de guardar l'home privat. No obstant això, hom no pot dubtar que els propis polítics han escrit sobre les qüestions polítiques amb molta més fortuna que no pas els filòsofs. Posat que tingueren l'experiència com a mestra, no ensenyaren res que fos allunyat de la pràctica.

3.- I estic plenament convençut que l'experiència ha mostrat tots els tipus d'organització política que poden ser concebuts per tal que els homes visquin en concòrdia; i al mateix temps, els mitjans pels quals la multitud és dirigida i mantinguda dins d'uns certs límits. De manera que no crec que poguem pensar alguna cosa sobre aquest assumpte que s'aparti de l'experiència o la pràctica i que àdhuc no hagi estat experimentat i provat. Puix els homes són d'aital manera que no poden viure fora de qualsevol dret comú. D'altra banda, els drets comuns i els afers públics han estat organitzats i instituïts per homes molt aguts, astuts i avisats. Per això, difícilment és creïble que nosaltres poguem concebre alguna cosa que sigui útil a la societat en general que no hagi sorgit en alguna situació o ocasió, i que no hagin vist els homes que es dediquen als afers públics, i que vetllen per llur pròpia seguretat.

4.- Així doncs, quan he aplicat el meu ànim a la política, no m'he proposat mostrar res de nou o d'inaudit, sinó demostrar de forma certa i indubitable, o deduir de la pròpia condició de la natura humana, solament allò que concorda màximament amb la pràctica. Així, per tal d'investigar tot allò relatiu a aquesta ciència amb la mateixa llibertat d'esperit que acostumem a emprar en les qüestions matemàtiques, he posat cura a fi d'evitar de fer burla, lamentar o menysprear les accions humanes, i més bé d'entendre-les, d'aital manera que no he contemplat els afectes humans, com ara l'amor, l'odi, la ira, l'enveja, la glòria, la misericòrdia i la resta d'afeccions de l'ànima, com a vicis de la natura humana, sinó com a propietats que li pertanyen a ella mateixa com a la natura de l'aire la calor, el fred, la tempesta, el tro i d'altres coses de la mateixa classe. I bé que aquestes coses siguin incòmodes, també són necessàries i tenen causes determinades, mitjançant les quals intentem conèixer llur natura, i la ment gaudeix de la seva contemplació vertadera com ho fa amb el coneixement d'aquelles coses que són agradables als sentits.

5.- En efecte, és cert, i hem demostrat veritablement a la nostra Ètica, que els homes es troben necessàriament sotmesos als afectes, i que són constituïts d'aital manera que tenen compassió d'aquells qui es troben en la desgràcia, i envegen aquells qui es troben en la fortuna, i que són més inclinats a la venjança que a la misericòrdia; i a més, que cadascun desitja que la resta visqui segons el seu propi criteri, i que aprovi allò que ell mateix aprova, i que repudii allò que ell mateix repudia. D'on resulta que, així com tots per igual volen ser els primers, arriben a confrontacions i

s'esforcen per tal d'oprimir-se els uns als altres; i aquell qui surt victoriós es gloria més d'haver perjudicat l'altre, que d'haver-se beneficiat ell mateix. I malgrat que tots estan persuadits del fet que la religió ensenya contràriament que cadascun estimi el seu proïsme com a ell mateix, val a dir, que defensi el dret de l'altre igual que el seu propi, hem mostrat tanmateix que aquest ensenyament té poca persuasió sobre els afectes. Certament, té validesa en l'article de la mort, quan la malaltia ha vençut fins i tot els afectes, i l'home jau inerm; o bé en els temples, on els homes no exerceixen cap comerç entre ells; però no pas al Palau de Justícia ni a la Cort Reial, on serien summament necessaris. A més, hem mostrat que la raó té sense dubte molt poder per tal de contenir els afectes i moderar-los. Però al mateix temps, hem vist que el camí que mostra la pròpia raó es molt ardu. De manera que aquells qui s'hagin persuadit que es pot induir la multitud, o aquells qui es troben imbuïts en els afers públics, perquè visquin amb l'únic precepte de la raó, somnien amb el segle daurat dels poetes, o amb una faula.

6.- Així doncs, un Estat la salut del qual depèn de la bona fe d'algú, i els afers del qual no poden ser administrats correctament si aquells qui se n'encarreguen no volen actuar rectament, serà mínimament estable. Tanmateix, per tal que pugui persistir, els afers públics han de ser organitzats de manera que aquells qui els administren, ja es deixin portar per la raó, ja pels afectes, no puguin ser induïts a tenir mala fe o a actuar amb retorciments. Per a la seguretat de l'Estat, no és important què indueix els homes a administrar correctament les coses a condició que siguin ben administrades. En efecte, la llibertat d'esperit o la fortalesa són virtuts privades, mentre que la virtut de l'estat és la seguretat.

7.- Finalment, posat que tots els homes, ja siguin bàrbars, ja cultivats, es reuneixen per tot arreu segons uns costums, i formen alguna mena de societat organitzada, les causes i els fonaments naturals de l'Estat no hauran de ser obtinguts de les demostracions de la raó, sinó que han de ser deduïts de la natura comuna dels homes, o de la seva condició, la qual cosa em proposo dur a terme en el capítol següent.

