

# Siglo Dieciocho



AAES 18

Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII

*Siglo  
Dieciocho*



## SIGLO DIECIOCHO

REVISTA DE LA ASOCIACIÓN ARGENTINA DE ESTUDIOS DEL SIGLO XVIII

**Director:** Fernando Bahr (CONICET, CIF-INEO, Univ. Nac. del Litoral)

**Secretaria de redacción:** Natalia Zorrilla (CONICET, Univ. de Buenos Aires)

### **Comité Editorial:**

Ricardo Cattaneo (Univ. Nac. del Litoral, Univ. Nac. de Entre Ríos)

Leandro Guerrero (CONICET, UNQ, Univ. de Buenos Aires)

Miguel Herszenbaun (CONICET, UNIPE, Univ. de Buenos Aires)

Luciana Martínez (CONICET, Univ. Nac. de Rosario)

Esteban Ponce (CONICET, IHUCSO, Univ. Nac. del Litoral)

Adrián Ratto (CONICET, CIF-INEO, Univ. de Buenos Aires)

Manuel Tizziani (CONICET, IHUCSO, Univ. Nac. del Litoral)

Asesor Técnico OJS: Rafael Barrera Oro (Univ. de Buenos Aires)

### **Comité Asesor:**

Jean-Christophe Abramovici (Sorbonne Université)

Marc-André Bernier (Université du Québec à Trois-Rivières)

Karin de Boer (University of Leuven)

Mario Caimi (Universidad de Buenos Aires-CONICET)

Penelope J. Corfield (Royal Holloway, University of London)

Robert Darnton (Harvard University)

Heiner Klemme (Martin Luther University Halle-Wittenberg)

Myrtille Méricam-Bourdet (IHRIM, ENS-Lyon)

Angelica Nuzzo (City University of New York)

Susana Seguin (IHRIM, ENS-Lyon, Université Montpellier III)

Gianni Paganini (Universita del Piemonte Orientale)

Caroline Warman (Oxford University)



*Siglo Dieciocho* es una revista de periodicidad anual, constituida a fin de oficiarse como el órgano de publicación de la Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII. De naturaleza pluridisciplinar, *Siglo Dieciocho* se propone publicar trabajos originales e inéditos que examinen algún aspecto de la cultura del siglo XVIII. Se reciben contribuciones en las áreas de la filosofía, la literatura y las letras, la historia, la música, el derecho, la economía y otras disciplinas provenientes de las artes, humanidades y ciencias sociales, valorándose especialmente aquellos estudios de enfoque interdisciplinario. La revista se dirige a la comunidad académica abocada al estudio del siglo XVIII, aunque puede resultar de interés a un público más amplio toda vez que sus contenidos contribuyan a la comprensión de nuestro presente.

**Propietario-Editor:** AAES18 (Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII)

**Personería Jurídica** N° 782/2013

**Correspondencia:** Asociación [aaes18@gmail.com](mailto:aaes18@gmail.com)

**Revista** [siglo.dieciocho@gmail.com](mailto:siglo.dieciocho@gmail.com)

**Dirección postal:** Mocoví 5942 (Santa Fe, Argentina, C.P. 3001)

**Imagen de Tapa:** [commons.wikimedia.org](https://commons.wikimedia.org)

# ÍNDICE

## Dossier:

Editorial.....	9
ARAGÃO ZANINETTI, PRISCILA, A natureza no tempo e a formação do mundo civil em Vico .....	13
DELA BANDERA ARCO JR., MAURO, Origen y alteración en el pensamiento antropológico de Rousseau .....	33
FERNANDES NETO E SILVA, LOURENÇO, Condillac's method between physics and metaphysics .....	57
FRAGELLI, ISABEL, A morfologia natural em Kant e Buffon .....	83
GALVÃO, DARIO, La rationalité animale: David Hume sur l'humain et l'animal.....	103
KAWAUCHE, THOMAZ, La religión civil como contraveneno .....	125
LOURENÇO, CIRO, “La loca ciencia de los hombres”: la idea de verdad y la crítica de Rousseau en el <i>Discurso sobre las ciencias y las artes</i> .....	145
PIMENTA, PEDRO & CARNICERO DE CASTRO, CLARA, Diderot ou la métaphysique au crible de la physiologie .....	167
RODRIGUES DE ÁVILA, FÁBIO, O materialismo de Holbach e a neurobiologia contemporânea: algumas reflexões .....	187
VARGAS, THIAGO, Anatomizing the invisible: moral philosophy and economics in Mandeville's thought .....	209

## Varia:

MCKENNA, ANTONY & MORI, GIANLUCA, <i>Les Réflexions morales et métaphysiques: un texte clé dans l'évolution de la libre pensée entre le XVIIe et le XVIIIe siècle</i> .....	233
---	-----

## Reseñas:

MAZZUCA, PAULA, De Olaso, Ezequiel (2019). <i>Escepticismo e Ilustración. La crisis pirrónica de Hume y Rousseau</i> . Buenos Aires: Centro de Investigaciones Filosóficas .....	265
GUTIÉRREZ SUMILLERA, ROCÍO, Del Olmo, Ismael (2018). <i>‘Legio’: Posesión diabólica y exorcismo en la Europa de los siglos XVI y XVII</i> . Zaragoza: Institución Fernando el Católico.....	268

GUERRERO, LEANDRO, Udi, Juliana (2019). *Locke, propiedad privada y redistribución*.  
Bernal: Universidad Nacional de Quilmes .....273

PAOLUCCI, MARIELA, Zammito, John H. (2018). *The Gestation of German Biology: Philosophy  
and Physiology from Stahl to Schelling*. Chicago/London: University of Chicago Press.....282

**Traducciones:**

LAURSEN, JOHN CHRISTIAN & MANNIES, WHITNEY.

Diderot y Diez: complejizando la Ilustración radical.

Traducido por Bahr, Fernando & Guerrero, Leandro .....293

**SIGLO DIECIOCHO**

REVISTA DE LA ASOCIACIÓN ARGENTINA DE ESTUDIOS DEL SIGLO XVIII

## **Dossier temático**

“Historia y Naturaleza: I Encuentro Argentina-Brasil  
sobre estudios del siglo XVIII”

*Siglo  
Dieciocho*

A decorative flourish consisting of a horizontal line with a ribbon-like end on the left and a quill pen on the right. The quill is positioned vertically, with its nib pointing downwards and its feathered part extending upwards and to the right. The entire graphic is rendered in a light gray, outlined style.



## Editorial

Durante el mes de octubre del 2020, tuvo lugar el evento académico “Historia y Naturaleza: I Encuentro Argentina-Brasil sobre estudios del siglo XVIII”, organizado por la Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII y por la Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII. Se realizaron cinco sesiones (bajo una modalidad virtual) para celebrar el 250 aniversario de la publicación del *Sistema de la Naturaleza*, del barón d’Holbach, y de la *Historia de las dos Indias*, del abate Raynal. El evento reunió a varios y varias especialistas en el siglo XVIII de Brasil y de Argentina, quienes realizaron diversas presentaciones sobre autores y autoras del período. Los trabajos que forman parte de este dossier surgen de las presentaciones realizadas en este I Encuentro, las cuales fueron extendidas y transformadas en artículos.

Se produjo durante este evento un intenso y enriquecedor intercambio de ideas, continuidad del diálogo previamente establecido por los dos equipos en ocasiones anteriores. La diversidad de perspectivas también se hizo evidente en la variedad de tradiciones filosóficas abordadas en el Encuentro y reflejadas en el dossier. A través de la revisión crítica de autores como Bayle, Hume y Mandeville descubrimos elementos de sus filosofías hasta ahora menos conocidos que nos permiten observar la obra de estos pensadores desde una nueva óptica. En este sentido, además, ciertas presentaciones se concentraron en examinar obras menos estudiadas de figuras como Diderot o Kant con este mismo fin. Al estudio de las voces más resonantes del período, como, por ejemplo, Rousseau, se le sumó el análisis de textos de filósofas menos exploradas hasta el momento, como Émilie Du Châtelet y Olympe de Gouges u obras feministas cuya autoría todavía no ha sido fehacientemente establecida (y que podría ser incluso colectiva), como sucede con *An Essay in Defense of the Female Sex*. También de autores cuyo rol en el período, aunque central, no ha sido suficientemente reconocido, como Fontenelle, Condillac y Lessing.

En el Encuentro se presentaron además trabajos cuya perspectiva comparativa nos permite recorrer los vínculos entre distintas tradiciones nacionales, como la francesa y la alemana. Ciertas exposiciones demostraron, a su vez, un marcado interés por poner de manifiesto las repercusiones de autores ilustrados (como d'Holbach) en la ciencia contemporánea. Se exploraron en diversas presentaciones distintos dominios del pensamiento y la acción, no solamente el filosófico, sino también el religioso y el mítico como sucede en el caso de Vico y de Meslier. Otros trabajos se propusieron enfatizar la importancia de los circuitos clandestinos de circulación de las ideas en el período y su expresión. Tanto las problemáticas teóricas como las prácticas fueron abordadas durante las discusiones suscitadas en el evento.

El dossier completo, producto de las presentaciones realizadas en el I Encuentro, fue dividido en dos volúmenes, cuya integración se da gracias a la asociación internacional establecida entre las revistas académicas *Siglo Dieciocho* y *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. Mientras que el volumen de la revista argentina pone a disposición de los lectores y las lectoras los artículos de los investigadores e investigadoras de Brasil, la edición brasileña ofrece al público los trabajos de los investigadores e investigadoras de Argentina. Desde ya, invitamos a todos y todas a visitar ambas publicaciones para que tengan un panorama abarcador y un acceso integral a los resultados del evento.

El presente volumen de *Siglo Dieciocho* cuenta con un artículo de Pedro Pimenta y Clara Carnicero de Castro sobre el materialismo de Diderot, un trabajo de Ciro Lourenço sobre la valoración de las ciencias en la obra de Rousseau y otro, de Dario Galvão, acerca de la cuestión de la racionalidad en Hume. Thomaz Kawauche aborda el problema de la religión civil en Rousseau y Priscila Aragão Zaninetti, la relación entre la naturaleza humana y el mundo civil en Vico. Por otra parte, el trabajo de Thiago Vargas examina la *Fábula de las abejas*, de Mandeville, y Lourenço Fernandes Neto e Silva, la cuestión de la organización del conocimiento en Condillac. Por último, Fábio Rodrigues de Ávila indaga el *Sistema de la naturaleza*, de Holbach, a la luz de una serie de discusiones actuales en el terreno de la neurociencia, mientras que Mauro de la Bandera examina la problemática relación entre

naturaleza humana e historia en Rousseau e Isabel Fragelli, la historia natural en Kant y Buffon.

Finalmente, además del patrocinio realizado por la ABES18 y la AAES18, la reunión entre ambos países fue posible gracias al apoyo del Programa de Posgraduación en Filosofía de la FFLCH-USP y de las revistas *Siglo Dieciocho* y *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, las cuales publican los volúmenes complementarios presentados aquí al público. Ambas publicaciones desean agradecer a las profesoras y profesores coordinadores del evento: Fernando Bahr (CONICET, CIF-INEO, UNL), Maria das Graças de Souza (USP), María Susana Seguin (IHRIM, ENS-Lyon, Univ. Montpellier III, IUF) y Pedro Paulo Pimenta (USP). Estos avales refuerzan el compromiso y el fortalecimiento de los lazos entre las instituciones académicas brasileñas y argentinas dedicadas a los estudios filosóficos y humanísticos de la Modernidad.

¡Deseamos a todas y todos una excelente lectura!

Dario Galvão, Adrián Ratto, Thiago Vargas y Natalia Zorrilla

*Siglo  
Dieciocho*

A decorative flourish consisting of a horizontal line with a ribbon-like end on the left and a quill pen on the right. The quill is positioned vertically, with its tip pointing downwards and its base resting on the horizontal line. The text "Siglo Dieciocho" is written in a cursive script above the flourish.

# A NATUREZA NO TEMPO E A FORMAÇÃO DO MUNDO CIVIL EM VICO<sup>1\*</sup>

## NATURE IN TIME AND THE FORMATION OF THE CIVIL WORLD IN VICO

Priscila Aragão Zaninetti

*Universidade de São Paulo*  
aragaoprz@gmail.com

### Resumo

Constituída mediante o desenvolvimento e o exercício de instituições celebradas pela coletividade –as religiões e seus ritos matrimoniais e funerários– a natureza humana é, para Vico, a resultante de um processo continuamente inacabado e suscetível a perder-se. Isso porque, a barbárie consistiria no estado de coisas cujo abandono, apesar de suscitar o início daquele processo e, portanto, a origem da natureza humana, não perdura definitivamente. A barbárie, nesse sentido, parece espreitar cada um dos estágios do processo de humanização ou como um passado, mais ou menos recente, que ainda deixa vestígios ou como um futuro, cada vez mais eminente, que sobrepõe a circularidade à linha do tempo. De qualquer maneira, é somente na dimensão desse tempo, curiosamente, linear e circular, que a natureza humana pode surgir e, não sem fadigas, deve ser conservada. É somente no tempo que, analogamente, o mundo civil –campo de ação próprio dos homens– pode ser fundado e deve ser mantido. Dito isso, o presente artigo pretende examinar a concepção de natureza humana, apresentada por Vico na *Ciência Nova*, através daquilo que permitiria o retorno ao momento originário tanto de tal natureza quanto do mundo civil, isto é, a análise crítica da obra homérica.

**Palavras-chave:** Herói, História, Homero, Natureza, Vico.

### Abstract

Constituted through the development of institutions celebrated by the collectivity –religions and their matrimonial and funeral rituals–, human nature is, for Vico, the result of a process that is continuously unfinished and susceptible to disappearing. This is because barbarism would consist of the state of affairs that cannot be permanently abandoned, despite giving rise to the beginning of that process and, therefore, the origin of human nature. Barbarism, in this sense, seems to peek at each stage of the humanization process, either as a form of the past, more or less recent, that still leaves traces or as a form of the future, increasingly eminent, where circularity and the timeline overlap. In any case, it is only in the dimension of that time, curiously, linear and circular, that human nature can emerge and must be preserved. It is only in time that, analogously, the civil world –the field of action proper to men– can be founded and must be maintained. The present article intends to examine the conception of human nature, presented by Vico in *New Science*, through what would allow the return to the original moment both of that nature and of the civil world: the critical analysis of the Homeric work.

**Key-words:** Hero, History, Homer, Nature, Vico.

---

<sup>1\*</sup> Recibido el 18/04/2021. Aprobado el 28/06/2021. Publicado el 30/07/2021.

O resgate de Heitor narrado por Homero no último Canto da *Iliada* é mencionado por Vico na *Ciência Nova*, sobretudo no terceiro livro da obra, intitulado “Da Descoberta do Verdadeiro Homero”<sup>2</sup>. Cantado pelo poeta, aquele resgate está inserido em uma sequência de acontecimentos que remontam desde as partes iniciais da epopeia e, portanto, desde a ofensa infligida por Agamêmnon a Aquiles; mas que conduzem, também, até o funeral de Heitor nos últimos versos da obra. No entanto, mesmo tomada isoladamente, a narrativa da ida de Príamo à tenda de Aquiles para suplicar-lhe o cadáver insepulto do seu filho, parece já suficiente para informar sobre aspectos importantes da ética aristocrática homérica e, de maneira extensiva, sobre formulações do ideal de humanidade grega, tais como, a grandeza heroica assente na figura sobre-humana e colérica de Aquiles, e as virtudes da nobreza explicitadas na figura humana, na ocasião, insultada e desesperada, de Príamo. Mais ainda, tal narrativa parece informar sobre a necessária observação das leis divinas que determinariam, nesse caso, a celebração das devidas honras fúnebres e, então, o sepultamento do corpo ultrajado de Heitor. Objeto do confronto dialógico entre o herói aqueu e o rei troiano, a observação dessa lei seria a demonstração da justa reverência aos deuses, mas não somente isso, seria também, a demonstração da justa reverência aos anciãos, já que Príamo fora descrito como um velho monarca, da branca barba e da nívea cabeça (Homero, 2015: XXIV, 515)<sup>3</sup>. É esse Príamo, cuja magnanimidade o torna comparável aos deuses, (Homero, 2015: XXIV, 551) que, ajoelhado diante do assassino do seu filho, afirma:

“(…) Sê reverente aos eternos, Aquiles; de mim tem piedade;  
pensa em teu pai, também velho; bem mais infeliz sou do que ele,  
pois chego agora a fazer o que nunca mortal fez na terra:  
beijo-te as mãos, estas mãos que a meus filhos a Morte levaram.”  
Grande saudade do pai no Pelida o discurso desperta;  
toma das mãos do monarca, afastando-o de si com brandura.  
Ambos choravam; o velho, lembrado de Heitor valoroso,  
num soluçar convulsivo, de Aquiles aos pés enrolado,

---

<sup>2</sup> O presente artigo é um trabalho desenvolvido a partir da comunicação apresentada no evento *I Encontro Argentina-Brasil sobre estudos do século XVIII/História y naturaleza: I Encuentro Argentina-Brasil sobre estudios del siglo XVIII*. Além disso, este artigo integra a pesquisa, correspondente ao processo 2019/07998-3, financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e intitulada *Tempo e história na Ciência Nova de Giambattista Vico*.

<sup>3</sup> As referências à *Iliada* informam, na sequência do ano de publicação da edição adotada, o número do Canto no qual a passagem citada está inserida e, posteriormente, a numeração dos versos adotada pela tradução de Carlos Alberto Nunes.

que, ora o pai velho chorava, ora a perda do amigo dileto,  
Pátroclo; o choro dos dois pela tenda bem-feita ressoava.  
(Homero, 2015: XXIV, 503-511)

A passagem compõe um dos mais belos trechos da obra e retrata Aquiles e Príamo, embora distintos do ponto de vista de suas naturezas divina e humana, em um episódio no qual estariam igualmente dominados por violentas paixões. Ambos choram um choro que ressoa pela tenda do acampamento de guerra. Assim, no espaço que reúne honrosos e viris guerreiros, Aquiles lamenta a recordação de seu pai, suscitada pela imagem de Príamo, a perda de Pátroclo e os destinos da existência miserável e da morte prematura, concedidos pelos deuses, respectivamente, aos mortais e a si mesmo. Príamo, por sua vez, lamenta a morte de Heitor, “entre os homens pequenos um nune glorioso, que parecia ser filho de um deus, não de um homem terreno” (Homero, 2015: XXIV, 257-258), bem como a morte, também em batalha, de seus outros filhos fortes e, conseqüentemente, os então já inevitáveis incêndio e saque de Tróia. No entanto, inserido no fio da trama, esse episódio específico carrega consigo os conteúdos expostos anteriormente e estará ainda entrelaçado nos acontecimentos finais da narrativa. Dessa maneira, arrebatados naquele momento pela dor, o jovem herói e o velho monarca dão também demonstrações de piedade<sup>4</sup>, por exemplo, quando Príamo apresenta, diante dos chefes troianos reunidos, satisfações a favor de Helena, considerada por estes últimos como a causa da ruína da cidade (Homero, 2015: III, 164 e ss.). Ou ainda, quando Aquiles decide retornar à guerra, apesar da ofensa infligida por Agamêmnon, para vingar a morte de Pátroclo e, portanto, honrar as altas virtudes desse seu “amigo que acima de todos estimava” (Homero, 2015: XVIII, 81). Mas, também, quando Príamo e Aquiles admiram-se silenciosamente e mutuamente tanto pela “imponência e estatura” do primeiro quanto pela “nobre aparência” (Homero, 2015: XXIV, 629 e 631) do segundo, durante a ceia oferecida por Aquiles em sua tenda, mediante a qual assumem

---

<sup>4</sup> A concepção de *piedade*, elaborada tanto pelo pensamento grego da Antiguidade quanto pelo pensamento do próprio Vico, bastante mais complexa do que talvez façam parecer as menções do presente artigo, exige um estudo específico e demorado. Por ora, assumiremos a estabilidade do conteúdo de tal concepção que, em ambos os pensamentos, versaria acerca da glorificação dos feitos divinos e nobres, uma vez que essas duas ordens se confundiriam na ética aristocrática, também presente em ambos. Para Jaeger, cuja obra trata sobretudo daquele primeiro pensamento, “(...) a essência da piedade e o culto grego exprimem-se no fato de honrar a divindade. Ser piedoso quer dizer ‘honrar a divindade’. Honrar os Deuses e os homens pela sua *arete* é próprio do Homem primitivo” (Jaeger, 2001: 32). Para Vico, por sua vez, cujas proposições do pensamento são frequentemente expostas no entremeio das narrativas históricas, a piedade seria o respeito e o temor à justiça que, por exemplo, ensinara Deucalião aos gregos, encontrados por Orfeu “ainda como animais selvagens” (Vico, 2005: 79).

compromissos recíprocos. E, finalmente, para encerrar a sequência de exemplos com aquele que talvez seja o mais importante para o que aqui se pretende, a demonstração de piedade do herói aqueu quando, mesmo acometido pelas dores atrozes da perda e pela impetuosidade da juventude ávida por glória, acolhe as súplicas de Príamo, entrega o cadáver de Heitor ao pai e, assim, concede ao herói troiano as devidas celebrações fúnebres.

O mesmo não ocorre na *Ciência Nova*. Narrado por Vico, o resgate de Heitor está circunscrito ao momento preciso em que Aquiles e Príamo compartilham a ceia na tenda do herói. Sem antes e sem depois, a passagem carrega consigo não os conteúdos entrelaçados da trama narrativa, mas a autoridade do documento histórico que, fragmentado e autônomo, estabelece o argumento geral a partir do dado particular. Desse modo, a multiplicidade predicativa das sucessivas descrições homéricas cede lugar à regularidade propositiva das análises viquianas e, portanto, os traços distintivos das figuras retratadas deixam de dar provas da excelência individual para dar provas da natureza humana em processo de constituição. Ora sob o domínio das paixões ora senhores das mais elevadas virtudes, mas, sobretudo, protagonistas de feitos memoráveis, o Aquiles e o Príamo erigidos por Homero testemunham, é verdade, os valores éticos fundamentais de suas ordens sociais. No entanto, a *arete* guerreira da antiga nobreza aprecia as expressões de força e coragem de uma natureza humana considerada já constituída, fixa e imutável. Tal imutabilidade, inclusive, decorrente da estreita relação entre antropologia e cosmologia no pensamento grego, parece ser justamente o pressuposto lógico que estabelece a base originária comum a partir da qual alguns e poucos homens reclamam para si o louvor à conduta que os destaca dos demais e vulgares.

De novo, o mesmo não poderia ser afirmado acerca da perspectiva viquiana daquela narrativa. Estabelecida como a obra que demonstra os princípios da *natureza comum das nações*, a *Ciência Nova* admite a mudança no detalhe e, portanto, uma concepção de natureza humana desenvolvida no tempo. Nesses termos, o Aquiles e o Príamo erigidos por Vico testemunham um determinado estágio do processo de constituição da natureza humana, precisamente aquele no qual a proximidade com a barbárie mantém, em alguma medida, ainda semelhantes as bestas e os homens. Formulado de outra maneira, a narrativa homérica do resgate de Heitor, sob a perspectiva –a bem dizer, bastante pessoal– de Vico, consistiria no documento histórico cuja análise possibilitara a demonstração da natureza



feroz dos primeiros homens. Para tanto, ou seja, para que a violência daqueles que teriam sido “recentemente acolhidos na humanidade” (Vico, 2005: 32)<sup>5</sup> seja atestada como o traço distintivo não somente da ordem social à qual pertencem, mas também da natureza humana que compartilham, é preciso constatá-lo com a regularidade própria do que fora histórico e ontologicamente sedimentado<sup>6</sup>. Sendo assim, as ações de Aquiles e Príamo transcorrem conforme um campo limitado de possibilidades cuja extensão abrange manifestações nuançadas de uma mesma conduta. Tais ações seriam, portanto, apenas e marcadamente violentas, os efeitos observáveis de uma natureza humana engendrada sob o sentimento impetuoso de urgência que acompanharia as necessidades mais elementares dos primeiros tempos.

Diante disso, porém, faz-se necessário ainda precisar alguns pontos abordados até aqui para que seja possível dar andamento à exposição. Dissemos que a narrativa viquiana do resgate de Heitor pretende estabelecer a ferocidade constitutiva da natureza humana nos seus primeiros estágios de desenvolvimento. Temporalmente próxima à barbárie, essa natureza conservara traços remanescentes daquela que a antecede —a natureza bestial— e a constatação de tal conservação seria decorrente de uma análise detida (justamente aquela estabelecida na *Ciência Nova*) da obra homérica assumida como documento histórico. Acerca das concepções de *história* e, mais especificamente, de *documento histórico* apresentadas por Vico, em sua obra magna, trataremos adiante. Por ora, se faz necessário deixar assente, primeiro, a relação de dependência argumentativa, na obra viquiana, entre a circunscrição material e interpretativa da passagem que relata o resgate de Heitor e a circunscrição moral da natureza humana, nos primeiros estágios de sua constituição, à conduta colérica de

---

<sup>5</sup> As referências numéricas, posteriores ao ano de publicação da edição (2005), feitas à *Ciência Nova*, remetem ao sistema de numeração de parágrafos usado na tradução de Jorge Vaz de Carvalho e publicada pela Fundação Calouste Gulbenkian. Tal sistema corresponde àquele estabelecido por Fausto Nicolini e presente na edição da *Opere* organizada por ele e publicada pela editora Riccardo Ricciardi e consultada, na elaboração do presente artigo, a título de análise comparativa entre a mencionada tradução e o texto original viquiano. Outro esclarecimento: para evitar a repetição de referências a uma mesma passagem, quando elas forem sequenciais no corpo do texto, será adotada a indicação entre vírgulas com uma única referência, entre parênteses, ao final do trecho.

<sup>6</sup> Sobre a determinação propriamente histórica do fundamento ontológico formulado por Vico, na *Ciência Nova*, é bastante esclarecedor o artigo de Marco Vanzulli, “La natura humana nella *Scienza Nuova* di Vico”, no qual o autor chama atenção para o fato de que a ciência viquiana consistiria em uma “ontologia do nascimento”, já que “pretende identificar o momento ontológico-epistemológico da formação da *natureza das coisas*” na complexa dinâmica de desenvolvimento concreto e ideal das nações. Cf. Vanzulli (2010: 204). Daqui por diante, devem ser consideradas de nossa autoria as citações traduzidas de textos e obras em língua estrangeira para as quais não forem indicadas as respectivas edições brasileiras nas “Referências bibliográficas”.

Aquiles e Príamo. Como procuramos mostrar, na *Ilíada*, tais figuras dão provas também de uma piedade que, para Vico, não seria condizente à rudeza física e mental daqueles homens tão avizinados às bestas.

Isso não quer dizer, porém, e esse é o segundo ponto que deve ficar assente, que a *Ciência Nova* remeta, no decorrer dos seus mil cento e nove longos parágrafos, exclusivamente, à tal passagem da obra homérica. Pelo contrário, não somente a *Ilíada* mas também a *Odisséia* recebem de Vico, não raro, a alcunha de serem “dois grandes tesouros dos costumes da mais antiga Grécia” (Vico, 2005: 904), a partir dos quais seria possível remontar aos verdadeiros princípios históricos e filosóficos do mundo civil. Alçados a tal estatuto, aqueles dois poemas, e ainda tantos outros “fragmentos da antiguidade” (Vico, 2005: 357), constituem o próprio objeto de investigação da ciência cujo estabelecimento e aplicação correspondem, justamente, ao projeto da *Ciência Nova*. No entanto, ainda sobre esse ponto, é importante ressaltar a devida dimensão de tal projeto: com pretensões notada e explicitamente científicas, à obra viquiana competiria também refutar grande parte da tradição historiográfica e filosófica que, ao atribuir a tais fragmentos uma sabedoria antiga equivalente à contemporânea, teria cometido o equívoco de desconsiderar o ritmo processual dos desenvolvimentos, recíprocos entre si, do mundo civil e da mente humana. Nesses termos, alçar aqueles dois poemas homéricos ao estatuto de objeto da investigação histórica e, além deles, também as criações materiais e ideais legadas por hebreus, caldeus, citas, fenícios, egípcios, e romanos, bem como, pelas chamadas “nações do mundo novo” (Vico, 2005: 334), seria a decorrência metodológica dos princípios então estabelecidos pela ciência viquiana; mas, não somente isso, seria sobretudo a recondução de tais fragmentos ao lugar que lhes é próprio<sup>7</sup>.

Reconduzidos à esfera do saber, os poemas homéricos informariam acerca da natureza heroica que permanecera, até o momento, segundo Vico, desconhecida pois aqueles que dela se ocuparam, atribuíram-lhe os traços distintivos da sua própria natureza

---

<sup>7</sup> O projeto viquiano de estabelecer uma nova ciência contempla, portanto, a proposição dos fundamentos com os quais seria possível refutar determinada tradição historiográfica e filosófica. Assim como contempla, também, a proposição dos *fundamentos do certo* que, complementares aos *fundamentos do verdadeiro*, possibilitariam “ver, de fato, este mundo de nações tal como o meditamos em ideia” (Vico, 2005: 163). Os “fragmentos da antiguidade”, sobre os quais tratamos no parágrafo correspondente a essa nota, compõem o primeiro conjunto de fundamentos que, segundo Vico, teriam sido “até agora inúteis para a ciência porque tinham jazido miseráveis, mutilados e deslocados, trarão grandes luzes, uma vez tersos, recompostos e colocados nos seus lugares” (Vico, 2005: 357).

civilizada. Como procuramos mostrar, porém, essa recondução não se realiza sem que ocorram, também, alterações importantes tanto na estrutura quanto no sentido de tais poemas e, aliás, algo semelhante poderia ser dito, se não da totalidade, então, da maior parte das alusões documentais apresentadas na *Ciência Nova*. De qualquer modo, a apropriação viquiana das narrativas históricas, bem como, a inexatidão manifesta das frequentes referências feitas pelo filósofo a diversas obras e autores parecem constituir, de maneira decisiva, as matérias<sup>8</sup> sobre as quais estaria estabelecida a ciência viquiana. Mas, se a denúncia da imprecisão interpretativa em relação tanto à história quanto à filosofia pode, em algum contexto, ser considerada suficiente para determinar a invalidação integral de uma tese ou mesmo de um conjunto de teses, tal denúncia parece ser especialmente insuficiente no caso da *Ciência Nova*. Isso porque, engendrada para fundamentar cientificamente a “procura da verdade sobre os autores das nações mesmas” (Vico, 2005: 7), essa obra viquiana reivindicaria para si a inovadora investigação tanto do ponto de vista do objeto –a fundação do mundo civil– quanto do ponto de vista do procedimento para conhecê-lo –o exame das elaborações humanas pré-rationais– e, assim, parece obter a chancela daquilo que se lança ao pioneirismo.

Dito isso, é necessário deixar assente, antes de retomar a exposição, o terceiro e último ponto acerca da comparação entre a narrativa homérica e a perspectiva viquiana do resgate de Heitor. Procuramos mostrar que, embora exprima os valores éticos fundamentais das ordens sociais envolvidas e, de maneira geral, a convicção na imutabilidade da natureza humana, a narrativa homérica parece assegurar aos homens um campo de ação amplo o bastante para abrigar manifestações diversas e mesmo antagônicas daqueles que retrata. Procuramos mostrar, também, que o campo de ação humana estabelecido por Vico, na *Ciência Nova*, abrange apenas as variações possíveis das mesmas constantes propriedades, as quais, constitutivas de cada um dos estágios do processo de desenvolvimento da humanidade, seriam demonstradas pela ciência viquiana que, ao

---

<sup>8</sup> *Matéria e forma* são os termos empregados por Vico, na *Ciência Nova*, para anunciar a segunda seção da obra, intitulada “Dos Elementos”, na qual são estabelecidos os princípios de tal ciência. Nesse contexto, as *matérias* –importante notar, referenciadas no plural– teriam já sido expostas anteriormente, sobretudo, na seção “Anotações à Tábua Cronológica” e consistem no conteúdo propriamente histórico abarcado pela investigação viquiana. Ao passo que, a *forma* de tais matérias consiste, afirma Vico, nos “axiomas ou dignidades, tanto filosóficas como filológicas” que serão, naquela segunda seção, anunciadas juntamente com “algumas poucas perguntas, racionais e discretas, com umas tantas definições clarificadoras; que, como o sangue através do corpo animado, assim devem percorrê-la e animá-la por dentro em tudo o que esta Ciência reflete sobre a natureza comum das nações” (Vico, 2005: 119).

remontar às origens de tal processo, descobrira as suas regularidades. Sendo assim, na narrativa do resgate de Heitor, sob a perspectiva especificamente viquiana, Aquiles e Príamo agiriam conforme as propriedades constitutivas de suas naturezas heroicas e, portanto, dariam demonstrações variadas apenas da rudeza mental e física atribuída aos estágios iniciais da humanidade em desenvolvimento. Interessante notar, então, que, comparativamente à narrativa homérica, a narrativa viquiana daquele resgate circunscrevera a descrição do acontecimento a limites episódicos, as manifestações da moralidade heroica à cólera e aos seus afins, mas não somente isso, também a natureza feroz dos primeiros tempos propriamente a Aquiles.

Está claro, porém, que esse nosso último passo argumentativo, talvez mais do que outros, inspira alguma cautela devido à afirmação dos aspectos de certa maneira restritivos das concepções viquianas, implicadas entre si, de *natureza* e *natureza heroica*. Afirmar tais aspectos poderia, inclusive, comprometer a reivindicada cientificidade do projeto viquiano ao, pelo menos à primeira vista, tornar o objeto de investigação da *Ciência Nova* cada vez menos abrangente. Nesses termos, seria possível afirmar, no limite, que os princípios teóricos e metodológicos<sup>9</sup>, nos quais aquela ciência estaria amparada, teriam sido elaborados e aplicados para cumprir uma função meramente hermenêutica de excertos históricos ou filosóficos, da natureza confiada aos seus personagens ou às suas alegorias, das ações e da conduta daqueles considerados grandes homens ou heróis. Não se trata disso e os próximos passos argumentativos deste artigo procuram elucidar tal sentença.

Não se trata, portanto, de imputar ao próprio aparato teórico e metodológico da ciência viquiana o aspecto restrito de *uma das* matérias que abarca, já que tal aparato teria sido elaborado justamente para possibilitar uma investigação científica compatível ao ritmo

---

<sup>9</sup> Bastante relevante e, a bem dizer, frequente entre os estudiosos da obra viquiana, sobretudo da *Ciência Nova*, é o tema da separação, mais ou menos acentuada, entre o aparato teórico e metodológico e o conteúdo propriamente histórico estabelecida na obra magna do filósofo. Ao tema concorrem as questões –talvez ainda mais polêmicas– tanto dos pretensos arcaísmos ou modernidades atribuídos ao pensamento de Vico quanto da própria validade da já citada reivindicação do filósofo pela cientificidade da sua obra. Tal separação, por exemplo, para Caponigri, em *Time & Idea*, teria sido feita, apenas, de maneira parcial na *Ciência Nova* e “constitui prova *prima facie*, entretanto, da convicção de Vico de que a distinção pode e deve ser feita” (Caponigri, 1953: 4). Para Pompa, por sua vez, a verificação de tal separação distinguiu o seu próprio trabalho, *Vico: A Study of the “New Science”*, daqueles que o antecederam, na medida em que, ao contrário dos demais estudiosos, teria atentado para a o esforço do filósofo em “reconstruir as histórias de algumas das principais nações antigas conhecidas por ele e tentar dar conta dos principais pressupostos filosóficos e teóricos nessa reconstrução” (Pompa, 1990: 1).

processual dos desenvolvimentos humanos. E nos primeiros começos do mundo civil, pretende demonstrar a *Ciência Nova*, aqueles que deram início ao processo de desenvolvimento da humanidade foram ferozes e orgulhosos, tais como Aquiles, e não sábios e virtuosos, tais como Cipião (Vico, 2005: 191). No entanto, foram tais como o Aquiles descrito especificamente naquela obra, o qual, como procuramos mostrar antes, difere do herói descrito na *Iliada*, por dar demonstrações apenas da sua suscetibilidade às paixões. O herói viquiano não demonstra qualquer piedade por Príamo. Esse rei, por sua vez, apesar de também pertencer à ordem da nobreza e, portanto, supostamente compartilhar da mesma natureza heroica de Aquiles, é descrito de maneira secundária, desempenhando o papel de *paciente* da impetuosidade e da ferocidade cujo *agente* seria, de maneira própria, o aqueu. Desse modo, não somente as demonstrações de piedade atribuídas a Aquiles, mas também aquelas atribuídas a Príamo, tanto em relação à Helena quanto ao assassino do seu filho, para manter os mesmos exemplos, deixaram de ser elencadas na perspectiva viquiana do resgate de Heitor: Aquiles retornara à batalha, segundo Vico, não para honrar as virtudes do amigo morto, mas pela disposição à violência e à crueldade proporcionadas pelo terror da guerra; assim como não lhe suscitara nenhuma admiração ou recordação de saudade a figura nobre de Príamo, mas tão só aqueles constantes sentimentos que o impediram de prestar os devidos louvores aos seus pares e que, finalmente, o arrastaram à morte prematura.

Importante notar, ainda, que mesmo o aspecto reconciliatório do encontro entre o herói aqueu e o rei troiano, explicitado na narrativa homérica como demonstração da piedade e, portanto, da observação das leis divinas tanto por parte de um quanto de outro, deixa de ser elencado na perspectiva viquiana de tal narrativa. Nesse encontro, descrito na *Ciência Nova*, a magnanimidade de Aquiles sobrepõe a de Príamo e consiste, não na grandeza piedosa que recomenda as justas reverências aos pares, aos anciãos e aos deuses, mas na grandeza ainda disforme que, do ponto de vista físico, domina pela força das armas e, do ponto de vista moral, é dominada pelas paixões. Nesses termos, a ceia na tenda de Aquiles seria decorrência, não da admiração mútua entre homens igualmente nobres, mas de uma *concessão* –aliás, pouco duradoura– do herói que, assim, demonstrara o seu domínio sobre Príamo e, portanto, a impetuosidade distintiva da sua natureza. Nos termos de Vico, então, aquela ceia seria um acontecimento –atribuído sobretudo a Aquiles– que, devidamente analisado, demonstraria a natureza colérica dos homens dos primeiros tempos.

Para essa devida análise, como procuramos mostrar, concorre a recondução dos fragmentos históricos ao campo do saber, mas, ainda, a reunião e a explicitação de tais fragmentos conforme os estágios correspondentes da investigação científica e do processo de desenvolvimento da humanidade. É nessa estrutura expositiva, ao invés daquela epopeica, que a narrativa do resgate de Heitor está inserida na *Ciência Nova*, ou seja, listada entre outros fragmentos mobilizados para o mesmo propósito. Sendo assim, no estágio da investigação que, em tal obra, pretende atestar a ferocidade da natureza humana ainda nascente, contariam também como provas, para citar apenas aquelas que compõe a passagem à qual temos nos referido: a narrativa biográfica de Cola di Rienzo, publicada em meados de 1357 e, portanto, durante a “barbárie regressada” da Idade Média; a narrativa da *Odisseia* acerca da exaltada recepção de Ulisses na corte de Alcínoo, rei dos feácios e o sacrifício da “infeliz e belíssima donzela real Políxene” (Vico, 2005: 786), antes pertencente à casa real de Príamo, mas convertida em escrava com a queda de Troia. Essas narrativas, então, assim como aquela do resgate de Heitor e ainda tantas mais, reunidas mediante a aplicação de um critério específico de seleção –nesse caso, os traços distintivos da natureza heroica– já não integram as suas respectivas tramas, mas as matérias constitutivas da *Ciência Nova*. Feitas tais considerações, vejamos a passagem na letra do próprio filósofo:

Como aquele acontecimento de Aquiles, que recebe na sua tenda Príamo (o qual, de noite, com a escolta de Mercúrio, pelo meio do acampamento dos Gregos, tinha vindo junto dele, completamente só, para resgatar o cadáver de Heitor, como dissemos noutra ocasião<sup>10</sup>) e o admite a jantar consigo; e, devido a um só dito que não foi do seu agrado, que inadvertidamente o infelicíssimo pai deixou escapar da boca pela piedade para com um filho tão valoroso – esquecido das santíssimas leis da hospitalidade (...) exaltado numa cólera bestial, troveja sobre ele “querer cortar-lhe a cabeça” (Vico, 2005: 786).

O Aquiles erigido por Vico *admitira* receber em sua tenda um rei humilhado. Esse Príamo precisa da escolta divina, anda sorrateiro à noite pelo acampamento, chega sozinho na tenda e está vulnerável ao herói, já que em decorrência da mera alusão às virtudes de

---

<sup>10</sup> Não somente citada recorrentemente, a obra homérica –*Ilíada* e *Odisseia*– constitui, como procuramos mostrar antes, a matéria, isto é, o conteúdo propriamente histórico investigado pela *Ciência Nova*. Sendo assim, à narrativa do resgate de Heitor Vico recorre, em tal obra, ainda algumas vezes além dessa aqui exposta, mas, em todas elas o objetivo parece ser o mesmo de estabelecer os costumes da natureza heroica. Cf. Vico (2005: 667, 781, 797 e 801).

Heitor recebera a ameaça de uma morte brutal. Nesse sentido, a “cólera bestial” demonstrada por Aquiles em decorrência de tal alusão seria, portanto, o traço distintivo da humanidade em seus primeiros estágios de desenvolvimento, ou melhor, a propriedade constitutiva, e historicamente sedimentada, da natureza heroica nos inícios do mundo civil. No entanto, a conduta colérica de Aquiles teria sido suscitada, apenas inicialmente, por aquela alusão a Heitor, pois, a bem dizer, assim necessariamente agem os heróis diante das diversas circunstâncias, ou seja, de acordo com a ferocidade dos deuses que imaginam e dos quais reclamam a própria descendência. Como Júpiter, seu pai, Aquiles tropeça a sua cólera sobre aqueles que estão à sua mercê, sobre Príamo tropeça “querer cortar-lhe a cabeça” e, assim, manifesta a sua incapacidade de se comover “pela muita e grave miséria de tal rei, nem pela piedade de tal pai, nem pela veneração de alguém tão velho” (Vico, 2005: 786). O herói de Vico é boçal, cruel, feroz e orgulhoso. É Aquiles, o temido guerreiro cujo retorno à batalha decide a vitória. Mas é, também, Hércules –herói político (Vico, 2005: 3)– o domador das primeiras terras (Vico, 2005: 14), que ateou fogo na selva nemeia para transformá-la em campo cultivado. E, ainda, Rômulo que abriu um refúgio no Lácio e ali fundou Roma (Vico, 2005: 160). Dito de uma só vez, o herói de Vico é, não um homem verdadeiro –Aquiles, Hércules e Rômulo enquanto indivíduos singulares– mas, *caracteres poéticos*, ou seja, dados concretos e particulares dilatados, no espaço e no tempo, em retratos ideais.

Contidos em tais retratos, ao invés de intermediados pela imitação ou pela convenção em suas referências, os dados das experiências humanas que estabelecem a razão comum dos caracteres poéticos –as demonstrações de força e impiedade que formaram Aquiles, de domínio e cultivo das terras que formaram Hércules e do ato fundante das cidades que formou Rômulo– conferem às fábulas a veracidade requerida a uma investigação científica. Em outras palavras, às primeiras fábulas deveriam ser creditadas, segundo Vico, as verdades cabíveis aos primeiros desenvolvimentos da racionalidade humana e, portanto, a identificação com as histórias dos primeiros povos, pois tais elaborações encerram em si a dimensão mental das dinâmicas concretas então vigentes. O Aquiles erigido pelo filósofo, embora distinto do herói apresentado pela narrativa homérica, é precisamente aquele que estabelece os caracteres poéticos “com os quais naturalmente pensaram e falaram os primeiros povos” (Vico, 2005: 412). Nesse sentido, o Aquiles apresentado na *Ciência Nova* e, então, segundo Vico, agora devidamente investigado, explicita a sabedoria poética e rudimentar que, uniformemente observável

entre os fundadores do gênero humano das diversas e singulares nações, formara os Aquiles durante aquele estágio de desenvolvimento, percorrido por todas elas, no qual a força se sobrepõe à piedade.

Sendo assim, a regularidade dos processos de desenvolvimento, correspondentes entre si, da mente humana e do mundo civil, que teria sido descoberta por uma investigação que remontara às origens fabulosas da humanidade, suscitara a formação dos vários Aquiles sobre os quais nos informam os fragmentos da Antiguidade. Mas, suscitara também, a formação dos Hércules, dos Rômulos e, ainda, dos Júpiteres, dos Mercúrios Trimegistros, dos Sólon (Vico, 2005: 200 e 416), ou seja, de todas as outras elaborações em “verdades de ideia” (Vico, 2005: 205) dos eventos que inauguram e dão continuidade ao processo de constituição do mundo civil. Isso não quer dizer, porém, é preciso insistir nesse ponto, que tais caracteres sejam *alegorias* das experiências humanas na concepção postulada, por exemplo, por Dante, para quem o alegórico era *um dos* sentidos do texto, precisamente aquele que “se esconde sob o manto das fábulas e é uma verdade oculta sob bela mentira” (Alighieri, 1997: 104). Assim concebida, a alegoria supõe, não somente, a separação entre a verdade e a fábula, mas ainda, a fábula como um véu, uma imagem que encobre o conceito, muitas vezes mediante fraude ou artifício. Nesses termos, então, caberia ao próprio poeta cuja atividade produziu esse sentido alegórico, ou ao teólogo, ou ainda ao historiador –seja ele filósofo ou não– identificar essa separação e, portanto, desvelar o verdadeiro subjacente ao fabuloso. Bom, esses não parecem ser os termos com os quais podemos entender a concepção viquiana de *caracteres poéticos*. Aquiles, Hércules e Rômulo, para citar os mesmos três, talvez não tenham sido nunca homens verdadeiros, indivíduos singulares, mas são traços de homens, fatos e instituições que, historicamente condicionados, foram universalizados pela mente humana imaginativa dos primeiros tempos.

Diante do exposto, devemos insistir também neste ponto: a operação de universalização da qual decorrem os *caracteres poéticos* consiste, não na *abstração* pelo intelecto de propriedades gerais do objeto, mas na *ampliação* pela fantasia de aspectos positivos de uma determinada experiência histórica. Sendo assim, os Aquiles fantasiados pelos primeiros homens, assim como os demais caracteres poéticos –também chamados *universais fantásticos*– constituem, afirma o filósofo, a “essência das fábulas” (Vico, 2005: 209) e nascem da necessidade natural atribuída por Vico à mente humana de exprimir-se diante da



vida social. De tal necessidade natural nascem, primeiro, os *caracteres poéticos* da mitologia e não os *caracteres vulgares* da prosa e, se se quer, os *universais fantásticos* da faculdade poética e não os *universais filosóficos* da metafísica, porque a mente humana foi, afirma Vico, engenhosa antes de crítica (Vico, 2005: 498). Esse primado da imaginação sobre a razão do ponto de vista epistemológico corresponde às etapas iniciais de constituição do mundo civil do ponto de vista histórico-sociológico e, estabelecida uma tal correspondência, a Vico será possível afirmar que os fundadores das nações foram poetas e não filósofos. Não somente isso, mas também que “as primeiras fábulas deviam conter verdades civis e, por isso, ter sido as histórias dos primeiros povos” (Vico, 2005: 198).

Não se trata, somente, de admitir a historicidade das fábulas. O proposto por Vico na *Ciência Nova* é ainda mais interessante, inclusive se considerado o contexto cultural e intelectual em que a obra está inserida: se por um lado, a tradição racionalista de matriz cartesiana relega, de maneira geral, a história ao âmbito daquilo que é somente verossímil, ou mesmo, falso<sup>11</sup>; por outro lado, as tentativas de fundamentar cientificamente a disciplina parecem submetê-la, ao menos para parte da Idade Moderna, a métodos como o de Voltaire em que a convicção na autoridade do documento escrito está conservada e suscita a elaboração de uma concepção bastante restrita de *história*. Basta lembrarmos que na *Enciclopédia* de Diderot e d’Alembert, o verbete “História”, publicado em 1765 e, portanto, cerca de apenas duas décadas depois da *Ciência Nova* de Vico, estabeleceu a seguinte definição: “a história é o relato dos fatos dados como verdadeiros, ao contrário da fábula, que é o relato dos fatos dados como falsos” (Voltaire, 2007: 3)<sup>12</sup>. Assim definidas, uma em contraposição à outra sob o critério da verdade, e ambas intermediadas pelo relato, história

---

<sup>11</sup> Ainda que talvez seja insuficiente tentar explicar a tradição do pensamento pela sua matriz teórica, mencionaremos sucintamente uma passagem da filosofia cartesiana que pode contribuir para a compreensão da mudança estabelecida pelo projeto viquiano da *Ciência Nova*: ao narrar aquilo que denominara “história do meu espírito”, Descartes, no *Discurso do Método*, enuncia a sua decepção pessoal com o programa de estudos, então vigente, que abrangia a Gramática, a Poesia, a História e a Retórica. Tais disciplinas, às quais teria se dedicado durante toda a infância, agora, afirma o filósofo, quando “acolhido na categoria dos doutos”, suscitaram-lhe o embaraço das dúvidas e dos erros. O proveito tirado do estudo dessas disciplinas consistiria, somente, continua o filósofo, em “ter descoberto cada vez mais a minha ignorância”. A descoberta do erro, no âmbito da consciência, assume função metódica, no âmbito da ciência, mediante a elaboração e aplicação do princípio de evidência que demonstraria a impossibilidade de obter conhecimentos claros e distintos, não somente a partir daquelas disciplinas, mas de todo o estudo que esteja atrelado a faculdades sensíveis (memória, imaginação e sensação). Sobre isso, cfr. *Discurso do Método*, Primeira Parte. Referência específica da nota: Descartes (1986: 42).

<sup>12</sup> Verbetes publicados, em edição brasileira, na obra *A filosofia da história*, elencada na bibliografia deste artigo.

e fábula estariam igualmente submetidas ao método voltairiano de pesquisa que pretende desvencilhar a primeira da segunda e, assim, conservar para a posteridade somente as elaborações humanas consideradas devidamente racionais.

No entanto, para Vico, as elaborações racionais remontariam somente uma pequena parte do processo de constituição da humanidade e do mundo civil. Além disso, tomar isoladamente tais elaborações, como parece propor os métodos intelectualistas de pesquisa histórica, teria ocasionado aquele conhecimento inadequado dos primeiros tempos, denunciado pelo filósofo napolitano, na medida em que contribuíra para a redução dos desenvolvimentos humanos ao estágio da civilidade. Sendo assim, considerada sob a perspectiva do referido contexto cultural e intelectual, a admissão viquiana da historicidade das fábulas consiste, portanto, em recusar, ao menos parcialmente, o programa da tradição cartesiana tão vigente na Nápoles vivenciada por Vico<sup>13</sup>. Mas consiste, também, em ampliar a concepção de *documento histórico* que, na *Ciência Nova*, passa a abranger não apenas as tradições orais e míticas, como ainda, fragmentos de objetos e monumentos pré-históricos, além, é claro, as próprias instituições civis, os costumes, as línguas e, portanto, os desdobramentos ideais e materiais que constituem o processo de desenvolvimento da natureza humana.

Considerada, por sua vez, sob a perspectiva da estrutura argumentativa interna à *Ciência Nova*, a admissão da historicidade das fábulas apresenta implicações igualmente interessantes e, a bem dizer, bastante relevantes para o objeto central deste artigo. Dada a pertinência de tais implicações para o exame da concepção de natureza humana elaborada por Vico e, de maneira mais específica, da acepção eminentemente histórica que essa concepção apresenta, a parte final da nossa exposição se ocupará em elucidá-las. Para tanto, retracemos rapidamente o caminho percorrido até aqui: partimos de uma abordagem comparativa das narrativas homérica e viquiana do resgate de Heitor, pois, explicitar as diferenças entre uma e outra parece contribuir para a ressalva das especificidades do Aquiles da *Ciência Nova*. De modo geral, tais especificidades concernem à descrição da constância e uniformidade das ações impiedosas do herói e, portanto, ao estabelecimento das propriedades constitutivas da natureza humana nos seus estágios iniciais de desenvolvimento. A esse duplo movimento argumentativo da exposição viquiana –análise

---

<sup>13</sup> Para uma abordagem biográfica do contexto histórico vivenciado por Vico, cfr. Nicolini (1992). Para uma abordagem autobiográfica-intelectual, Vico (2017).

poético-histórica e fundamentação ontológico-epistemológica— vale destacar novamente, estruturante do próprio projeto da *Ciência Nova*; seria concernente a concepção de *caracteres poéticos* que denota tanto o elemento essencial da fábula quanto o momento e as circunstâncias do processo de constituição da humanidade e do mundo civil. Diante disso, não pudemos deixar de considerar, por sua vez, as concepções viquianas de *história* e *documento histórico*, já que a fábula passara a integrar essa esfera teórica e, assim, devido à pretensão científica da teoria da história elaborada por Vico, passara a integrar também a esfera do saber científico e verdadeiro.

O exposto até aqui, porém, não tratou suficientemente dos estratos argumentativos que, partes integrantes da *Ciência Nova*, teriam sido alcançados por aquela admissão da historicidade da fábula. A tal falta da exposição atribuímos ainda uma outra: procuramos mostrar que, alçados ao estatuto de objeto de investigação histórico-científica, os poemas homéricos atestariam as propriedades da natureza heroica e, portanto, os princípios bárbaros da humanidade e do mundo civil. Procuramos também mostrar a acepção histórica da natureza heroica, tal como a concebera Vico, na medida em que abordamos o traço distintivo dessa natureza —a ferocidade— como uma propriedade sedimentada pelas condições do tempo, também ferozes, e mentalmente elaborada nos caracteres poéticos. No entanto, historicamente condicionado, o processo de constituição da humanidade não poderia estar encerrado nesse estágio. Os fundadores das nações foram os Aquiles, os Hércules e os Rômulos, mas, o desenvolvimento do gênero humano, na *Ciência Nova*, começa antes deles e continua ainda depois.

Sendo assim, busquemos a partir de agora sanar essas faltas. As primeiras fábulas, afirmara Vico em trecho já citado, *deviam* conter verdades civis e, portanto, *deviam* ter sido as histórias dos primeiros povos. Assim formulada, a afirmação parece mesmo indicar a adoção de um “paradigma do desenvolvimento natural segundo sequências necessárias”, como sugere Enrico Nuzzo, mas de tal adoção não decorre que o tempo da concepção viquiana de história seja o “ritmo assentado na trajetória natural de todo ser orgânico” (Nuzzo, 2013: 321), como também sugere o autor. Isso porque, ainda que igualmente determinados por sequências necessárias, *mundo civil* e *mundo físico*, no contexto do pensamento viquiano da *Ciência Nova*, não poderiam ser inteiramente identificados um ao outro. Em tal contexto, os desenvolvimentos concernentes ao mundo civil —campo de ação propriamente humano— estariam assentados em sequências que se tornaram necessárias e, portanto, naturais no transcorrer do tempo. Nesse sentido, o natural ao gênero humano

seria aquilo que, historicamente constituído, condiciona processos necessários à esfera do contingente. Dito de outro modo, aquela necessidade indicada no princípio que estabeleceu a historicidade e a veracidade das fábulas decorre, não da adequação do modelo de sucessão natural proveniente do mundo físico ao mundo civil, mas do próprio conteúdo que as compõem: deve ser verdadeiro, na esfera específica de constituição do mundo civil, que os homens tenham sido inicialmente ferozes como os Aquiles sobre os quais informam os fragmentos da Antiguidade, porque, afirma Vico:

Não poderia nascer de um ânimo humanizado e compadecido por alguma filosofia aquela truculência e ferocidade de estilo com que descreve tantas, tão variadas e sanguinárias batalhas, tantas, tão diferentes e todas de maneiras tão extravagantemente crudelíssimas espécies de matanças, que constituem particularmente toda a sublimidade da *Iliada* (Vico, 2005: 785).

As coisas são tais e não outras entre os desenvolvimentos historicamente condicionados, porque deles os homens detêm a autoria e *fazem* o seu próprio mundo mediante o exercício da violência precisamente como relatam as fábulas. Mas, se o elemento essencial dessas fábulas, como dissemos, os caracteres poéticos, atestam a sabedoria poética dos fundadores das nações, não parece possível afirmar que o estágio epistemológico e histórico-sociológico, no qual foram formados e sobre o qual testemunham, perdurara ao longo do tempo. Afinal, as nações não são, apenas e perpetuamente, constituídas pelos Aquiles, Hércules e Rômulos e Vico, ele mesmo, assevera o desenvolvimento da humanidade ao fazer frequentes referências à “delicadeza das nossas naturezas” (Vico, 2005: 670), às “naturezas humanas civilizadas” (Vico, 2005: 338) de sua contemporaneidade e, inclusive, ao fato de que “nos nossos tempos, os nobres armam-se, nos torneios, com as lanças que, primeiro, utilizaram nas guerras” (Vico, 2005: 562). Distinta da natureza heroica e, agora, propriamente humana, a natureza civilizada da época vivenciada por Vico passa a ser constituída pela delicadeza, essa “virtude diminuta” (Vico, 2005: 822) desprezada (devido a uma discrepância, no limite, ontológica) pela grandeza disforme e impiedosa das épocas anteriores. A contemporaneidade da natureza civilizada daria provas, portanto, da continuidade do processo de desenvolvimento da humanidade e, justamente por esse constatado aspecto contínuo, anunciaria para um futuro

cada vez mais próximo a dissolução de tal civilidade e, então, o eminente advento da natureza constituída por “todos os vícios próprios de vilíssimos escravos” (Vico, 2005: 1005).

Renunciar à investigação desses outros estágios através dos quais transcorre o desenvolvimento da natureza humana seria, não somente, naquela atualidade, desconsiderar o observável –as demonstrações de civilidade nos aperfeiçoamentos dos costumes, das leis e das obras filosóficas– seria, também, mais uma vez comprometer a reivindicada cientificidade do projeto viquiano, já que, empenhado em demonstrar as regularidades do processo de constituição da humanidade, tal projeto deve abarcar inteiramente o longo prazo percorrido por esse processo. Em outras palavras, caso se ocupasse apenas da natureza heroica, à investigação histórico-científica empreendida na *Ciência Nova* não seria possível demonstrar os princípios universais e eternos da natureza comum das nações, devemos lembrar, objeto central da obra. Sendo assim, embora seja preciso reconhecer que parte considerável dessa obra está mobilizada para o exame dos documentos históricos situados cronologicamente por Vico no estágio de desenvolvimento concernente à natureza heroica, é também preciso ressaltar que o tempo da concepção viquiana de história, ou melhor, um dos diversos tempos que parecem estrutura-la consiste na divisão, inspirada naquela estabelecida por Marco Terêncio Varrão<sup>14</sup>, do “tempo do mundo” (Vico, 2005: 31) em *idade dos deuses, idade dos heróis e idade dos homens*.

Considerada essa divisão temporal varroniana, as obras homéricas seriam correspondentes à segunda idade do mundo –a idade dos heróis– com a qual, portanto, esteve ocupado o presente artigo. Para abordar as duas outras idades e, assim, tentar elucidar o processo de constituição da natureza humana e do mundo civil, ao longo do curso percorrido pelas nações, tal como o concebera Vico na *Ciência Nova*, concentraremos nos próximos e últimos parágrafos uma exposição, como feita anteriormente, tanto do ponto de vista epistemológico quanto histórico-sociológico, acerca da idade dos deuses quanto da idade dos homens.

Visto que a segunda idade do mundo civil é retratada idealmente pelos descendentes dos deuses, a primeira idade –anterior à dos heróis– o será pelos próprios deuses, os quais, segundo se reputava, conviviam na terra com os homens (Vico, 2015:

---

<sup>14</sup> Referido por Vico como “o mais douto escritor da antiguidade romana”, Varrão teria dividido o tempo do mundo em *tempos fabulosos, tempos obscuros e tempo histórico* “na sua grande obra intitulada *Rerum divinarum et humanarum*, que se perdeu” (Vico, 2005: 6).

464). E o exame das histórias dessa idade –fabulosas como as heroicas– nos informa, ainda, que é o tempo dos vários Júpiteres os quais, afirma Vico, “surpreendem os filólogos, porque toda a nação possuiu um” (Vico, 2015: 380), mas também de Diana e Vênus. É o tempo, portanto, em que os homens de mente ainda mais imaginativa do que a dos seus sucessores, “acreditaram viver sob governos divinos” (Vico, 2015: 31) e viveram, de fato, sob os governos teocráticos nos quais o direito está assentado na compreensão e na observação dos auspícios. Cridos como ordens divinas, tais auspícios estabelecem a distinção social (mas também ontológica) entre aqueles que os observam ou não. São os primeiros, portanto, que fixados em grutas por temor às divindades, formam as famílias com “uniões carnis pudicas” (Vico, 2005: 505) –os matrimônios naturais, anteriores aos solenes dos heróis– e sepultam os mortos em lugar apropriado para torná-los religiosos. Os outros, aqueles que não observam as ordens divinas, conservam, portanto, a natureza feroz própria à barbárie e são, afirma Vico, “homens de aspecto e bestas brutas nos costumes” (Vico, 2005: 566) que, dispersos pelas florestas, contraem relações meramente carnis e fortuitas, e além disso, quando mortos, seus cadáveres restam insepultos para serem devorados pelos corvos e pelos cães.

É somente na última idade –a idade dos homens– que os traços distintivos das naturezas constituídas nos tempos anteriores são dissolvidos e isso porque, afirma Vico, nessa idade “todos reconheceram serem iguais em natureza humana” (Vico, 2015: 464). Decorrente de tal reconhecimento, foram estabelecidas as duas formas de governos propriamente humanos: as repúblicas populares e as monarquias. É o tempo dos Sete sábios da Grécia e, portanto, de Sólon que ordenara a liberdade popular em Atenas e, também, de Tales de Mileto, que iniciara a filosofia com a física. É o tempo, portanto, do direito assentado nas exigências da razão, as quais determinam não a conservação dos bens privados, mas a ampliação do bem público mediante a ordenação de leis universais que progressivamente rompem as remanescentes ordens aristocráticas. Tais leis que versam, sobretudo, acerca do direito aos matrimônios solenes e às sucessões testamentárias consistem, portanto, no devido exercício da coletividade que, finalmente, conduzira os homens à sua verdadeira e própria natureza, ou seja, à natureza reconhecida igualmente racional nas práticas e instituições civis.

O sepultamento, assim como a religião e o matrimônio seriam, portanto, os princípios universais e eternos da natureza comum das nações, observados em cada uma

das três idades do mundo civil e demonstrados pela investigação histórica empreendida na *Ciência Nova*. Sendo assim, considerada a trajetória que tais nações percorrem ao longo daquelas três idades do tempo do mundo e, ainda, considerado o aspecto determinante dessas práticas civis para o andamento do processo de constituição da humanidade, talvez somente agora seja possível compreender a ênfase dada pela perspectiva viquiana a trechos específicos da narrativa homérica do resgate de Heitor: à observação das leis –divinas ou humanas– que recomendam a celebração das devidas honras fúnebres estaria condicionada a própria continuidade do desenvolvimento da natureza humana. Tomada como o documento histórico que ao tratar de Aquiles e Príamo, tratara dos universais que testemunham verdadeiramente acerca daqueles que os formaram, aquela precisa passagem transcorre em um momento que, em alguma medida, contrai em si todos os anteriores e os posteriores. Na decisão do herói, cuja natureza corresponde à de todos os Aquiles da sua idade, convergem os acontecimentos do passado e do futuro, já que constitui, não somente a demonstração particular de piedade ou impiedade, mas o próprio curso do humanizar-se.

### Referências bibliográficas

- Alighieri, D. (1997). Il Convivio. En *Opere minori*. F. Chiappelli & E. Fenzi (eds.). Turim: UTET.
- Caponigri, A. R. (1953). *Time and Idea: the theory of history in Giambattista Vico*. London: Routledge & K. Paul.
- Descartes, R. (1986). *Discurso do Método*. J. Gama (trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- Homero (2015). *Iliada*. C. A. Nunes (trad.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira. Edição brasileira.
- Jaeger, W. (2001). *Paidéia: a formação do homem grego*. A. M. Parreira (trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- Nicolini, F. (1992). *La giovinezza di Giambattista Vico*. Bologna: Il Mulino.
- Nuzzo, E. (2013). *Metafore e luoghi della filosofia. Scritti teorici e storiografici*. Roma: Storia e Letteratura.
- Pompa, L. (1990). *Vico: a study of the "New Science"*. Nova York: Cambridge University Press.
- Vanzulli, M. (2010). La natura umana nella "Scienza Nuova" di Vico. *Quaderni Materialisti*, 9, 197-207.
- Vico, G. (2017). *Vida escrita por si mesmo*. A. C. Santos (trad.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. Edição portuguesa.
- Vico, G. (2005). *Ciência Nova*. J. Vaz de Carvalho (trad.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. Edição portuguesa.
- Vico, G. (1953). *Opere*. F. Nicolini (ed.). Milano-Napoli: Riccardo Ricciardi (La Letteratura italiana; Storia e testi, vol. 43).

Aragão Zaninetti, P. (2021). A natureza no tempo e a formação do mundo civil em Vico. *Siglo Dieciocho*, 2, 13-32.

Voltaire (2007). *A filosofia da história*. E. Brandão (trad.). São Paulo: Martins Fontes.

### **CV de la autora**

Priscila Aragão Zaninetti é doutoranda no Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP). Possui mestrado (2018) e graduação (2014) em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos, com mobilidade acadêmica pelo Erasmus Mundus na Universidad de Buenos Aires (UBA). No mestrado, desenvolveu pesquisa com auxílio CAPES na área de Filosofia Moderna, mais especificamente, sobre as concepções de *história* e *filosofia da história* em Voltaire. Atualmente desenvolve pesquisa, com bolsa FAPESP, sobre as concepções históricas e temporais em Giambattista Vico.



# ORIGEN Y ALTERACIÓN EN EL PENSAMIENTO ANTROPOLÓGICO DE ROUSSEAU<sup>1\*</sup>

## *ORIGIN AND ALTERATION IN ROUSSEAU'S ANTHROPOLOGICAL THOUGHT*

Mauro Dela Bandera Arco Jr.

*Universidade Federal do Acre (UFAC)*

maurodelabandera@yahoo.com.br

### **Resumen**

En la antropología de Rousseau, se puede leer la diversificación física y cultural humana a partir de la idea de degeneración y desviación de una naturaleza originaria. Pero también es posible abordar tal antropología en clave positiva como la afirmación de la variedad humana, independientemente de una referencia a un modelo originario. Así, el pensamiento antropológico de Rousseau se mueve entre dos polos distintos e igualmente válidos: el juicio histórico y el saber etnográfico. Si el primero se basa en un modelo único y originario de ser humano, que paulatina e históricamente se degeneraría y se corrompería, el último multiplica los orígenes de modo tal que logra afirmar positivamente las diferencias, explicándolas como tales. Uno se constituye en escala de medición, otro como un antídoto contra el etnocentrismo. El objetivo de este texto consiste en presentar sobre todo este último polo. En él, la diversidad física y cultural se afirma como tal, sin la necesidad de jerarquizar una u otra sociedad ubicada en un punto determinado del tiempo y del espacio de acuerdo con su "pureza". La diversidad no haría referencia ya a la corrupción, sino a los diversos caminos asumidos y recorridos por los grupos humanos, según los tiempos y las circunstancias experimentados.

**Palabras clave:** Rousseau, Filosofía de las luces, Antropología, Origen, Alteración.

### **Abstract**

Human physical and cultural diversification can be read in Rousseau's anthropology through the lens of the idea of degeneration and the deviation of an original nature. However, it can also be seen, in a positive way, as the affirmation of human variety, regardless of its link to an original model. Thus, Rousseau's anthropological thought moves between two distinct and equally valid poles: historical judgment and ethnographic knowledge. If the first one is based on a unique and original model of human being that gradually and historically degenerates and becomes corrupted, the latter multiplies the origins in order to positively affirm the differences among men. One constitutes a scale of measurement, the other is an antidote against ethnocentrism. The main objective of this article is to present the last pole. In it, physical and cultural diversity affirms itself as such, with no need to establish as superior this or that society located at a specific point in time and space due to its alleged purity. Diversity would no longer indicate corruption, rather the various paths assumed and taken by human groups according to the times and circumstances experienced.

**Keywords:** Rousseau, Enlightenment, Anthropology, Origin, Alteration.

---

<sup>1\*</sup> Recibido el 18/12/2020. Aprobado el 25/06/2021. Publicado el 30/07/2021.

### **Tipo primitivo-deflexivo**

Entre los intérpretes de Rousseau, hay una tendencia a observar su concepción de ser humano basándose en un elemento estático originario, una naturaleza humana fija y homogénea que paulatinamente se corrompería en el curso de la historia en virtud de las adquisiciones técnico-cognitivas y del desarrollo económico, social y político. Sus textos proyectarían así una lógica de tipo primitivo-deflexivo. De un lado, existiría un tipo primero y, de otro, la(s) historia(s) de las alteraciones y de los desvíos, es decir, la degeneración del modelo originario.

El propio Rousseau sugiere esta lectura. Basta que se recuerden las dos frases que abren el libro I de *Emilio*: “Todo sale perfecto de manos del autor de la naturaleza; en las del hombre todo degenera” (Rousseau, IV, 1969: 245; Rousseau, 2008: 35)<sup>2</sup>. O incluso el famoso ejemplo de la estatua en el *Discurso sobre la desigualdad*, desfigurada por una serie de factores (Rousseau, III, 1964: 122).

La naturaleza queda absuelta en el proceso que juzga la historia humana. Ella es inocente. El ser humano fue creado bueno y, por lo tanto, algo más lo corrompió, algo no inscripto en su naturaleza, de modo que lo malo sería solo algo que le adviene, un hecho histórico, algo exterior que cambia y pervierte la naturaleza humana, ahogándola. De una bondad natural se pasa a una maldad adquirida, es decir, a una corrupción y una degeneración del origen.

Se nota la fecundidad de esa lectura de tipo primitivo-deflexivo en tres ejemplos singulares: i) la cuestión de la dieta alimentaria humana, ii) la teoría lingüística y iii) la teoría de la historia.

### **I. Dieta alimentaria humana**

No es por casualidad que el *Discurso sobre la desigualdad* presenta la transición entre el tipo de alimentación originario y su degeneración o desvío. En la primera parte del *Discurso*, Rousseau imagina un estado de naturaleza en el que los humanos vivirían en determinadas

---

<sup>2</sup> Se citarán las obras de Rousseau indicando el tomo, año de publicación del tomo en cuestión y página correspondiente haciendo referencia a las *Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau* (1959-1995, Bibliothèque de la Pléiade). Las traducciones son propias salvo cuando se indica la referencia bibliográfica de la obra traducida de Rousseau en cuestión.

condiciones que no los pondrían en relación unos con otros y, por lo tanto, no les impondrían obligaciones y deberes recíprocos. Afirmado la dispersión y el aislamiento absoluto, Rousseau pretende criticar a los defensores de la sociabilidad natural. Además, la argumentación de Rousseau busca refutar a Hobbes. En este cuadro, la defensa de una dieta compuesta exclusivamente de frutas, verduras y raíces se presenta como una defensa del carácter pacífico del estado de naturaleza. El autor del *Emilio* y tantos otros pensadores del siglo XVIII consideran cierto que “los que mucha carne comen son” en general “más crueles y feroces que los otros hombres” (Rousseau, IV, 1969: 411; Rousseau, 2008: 225). Para Rousseau, contrariamente al pensamiento de Hobbes, el ser humano no es naturalmente belicoso y la prueba de tal hipótesis es su nula disposición a nutrirse de alimentos cárnicos. Por eso, en diversas notas que componen el *Discurso*, el autor echa mano de la anatomía comparada y demás disciplinas con el fin de probar que el ser humano sería naturalmente vegetariano. La organización fisiológica de los intestinos, la dentición, el bipedismo, los senos y el número de hijos por embarazo darían fe de esta disposición dietética. Por lo tanto, los seres humanos deberían ser natural y originariamente puestos al lado de los animales herbívoros (Rousseau, III, 1964: 198-199). El abandono de esta dieta sería una señal segura del advenimiento de la maldad y de la belicosidad, una adquisición que pervierte la naturaleza humana al abrir espacio a la violencia.

## II. Teoría lingüística

La historia lingüístico-musical presentada en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* se mueve entre dos silencios, uno que precedió el estallido de las palabras y otro que se impuso por la violencia de las cosas. Entre la inexistencia y la imposibilidad de la expresión vocal, Rousseau presenta el tipo de lengua primitiva, originaria y perfectamente musical. Música y lengua formaban un todo originario y cohesivo, de modo que ya no se sabía, escribe Rousseau en la *Carta a M. Burney*, hasta qué punto se hacía “cantar la lengua y hablar la música” (Rousseau, V, 1995: 445). En el *Ensayo*, el autor afirma que se “cantaría en lugar de hablar” (Rousseau, V, 1995: 383). Luego entran en juego las alteraciones y las desviaciones de este tipo, la degeneración y corrupción de este modelo lingüístico-musical originario. Una vez detallados los elementos distintivos de la lengua acentuada y su naturaleza, de duración meramente ficcional, Rousseau cuenta que las lenguas reales se alejan de este ideal en virtud del exceso de consonantes y de articulaciones, de la armonización, del

Dela Bandera Arco Jr., M. (2021). Origen y alteración en el pensamiento antropológico de Rousseau. *Siglo Dieciocho*, 2, 33-55.

desvanecimiento de la imitación musical, de la invención de la escritura, de los desarrollos de la razón, de los perfeccionamientos técnico-cognitivos y de las alteraciones históricas, sociales, económicas y políticas. Con esto, Rousseau describe en el *Principio de la melodía*, “el canto se convirtió gradualmente en un arte totalmente escindido de la lengua” (Rousseau, 1987: 461), lo que representa una degeneración para el autor. La lengua se hizo, agrega el *Ensayo*, “más justa y menos enamorada”, “no habla más al corazón sino a la razón” (Rousseau, V, 1995: 384).

### III. Teoría de la historia

Los ejemplos hasta aquí propuestos corroboran la tesis de que la teoría de la historia de Rousseau opera según la lógica de la caída (Starobinski, 1991: 23-24), es decir, dicha teoría está basada en un elemento estático originario, una naturaleza humana fija que paulatinamente se corrompería en virtud de las adquisiciones técnico-cognitivas y del desarrollo económico, social y político. Ambas narrativas hipotéticas de Rousseau presentan esa lógica, de modo que el punto final del *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, en el que “las sociedades adquirieron su última forma” (Rousseau, V, 1995: 428), armoniza con la conclusión del *Discurso sobre la desigualdad*, el último grado de la desigualdad representado por el Estado formado por señor y esclavos (Rousseau, III, 1964: 191). En el *Discurso*, Rousseau presenta la historia de la “funesta casualidad” o, según el vocabulario de La Boétie, del “*malencontre*” (La Boétie, 1999: 19) que estableció de modo indeleble la realidad de la desigualdad moral y política. De un lado estaría la naturaleza humana pura y original, de otro, la naturaleza humana impoluta, degenerada y corrupta. La primera es definida como el tiempo estable de inocencia, del tranquilo reino primitivo, antiguo, salvaje; la segunda es vista como la actividad culpable, el destino de la historia de la depravación actual, moderna, civilizada. Si el ser humano del puro estado de naturaleza vivía “en sí mismo”, en adelante “el hombre sociable, siempre fuera de sí, vive solo para la opinión de los otros” (Rousseau, III, 1964: 193). Si antaño la libertad y la independencia naturales marcaron la existencia humana, actualmente la servidumbre y la dependencia civil señalan de manera más apropiada la condición humana.

Los tres ejemplos aquí propuestos operan desde dos polos de estatutos ontológicos distintos: el origen es natural y la alteración es artificial. Hay que instituir el puro estado de

naturaleza y, a partir de él, juzgar por contraste la condición actual del ser humano y el fenómeno social. Basado en el ideal formulado de estado de naturaleza, de dieta originaria o de lengua primigenia, se busca construir una crítica del presente, considerado como una alteración y un alejamiento del modelo paradigmático: la desigualdad y la dependencia, la agresividad debida al consumo de carne y las lenguas procedentes del desarrollo técnico-social, todos son ejemplos que certificarían la degeneración actual de la sociedad. Así, aunque el mentado origen no tenga lugar en la historia, sería preciso definirlo para que sea tomado como la referencia desde la cual se podrá juzgar la condición actual del ser humano, objetivo mayor de Rousseau (Rousseau, III, 1964: 123).

### **Límites a la lectura de tipo primitivo-deflexivo**

Desde este marco interpretativo, ¿cómo comprender entonces la diversidad física y cultural de los seres humanos? Si nos fiáramos integralmente en la lectura de tipo primitivo-deflexivo, ella no sería más que una simple degeneración.

Para Rousseau, los individuos que se asemejan al tipo primitivo originario (en sí inasequible) no son los europeos de las regiones templadas que habitan entre los paralelos 40° y 50° de latitud norte, sino las poblaciones salvajes o no-europeas. El europeo ya no es visto como el modelo primitivo de belleza, virtud y buena constitución. Tampoco lo que más se acerca a ese ideal, sino el más alejado de ese origen. Sin embargo, la aparición originaria de la lengua fría, articulada y del ser humano septentrional cuestiona la lectura de tipo primitivo-deflexivo, ya que este ser humano y esta lengua pueden considerarse como fenómenos corrompidos desde su nacimiento, bajo el riesgo de pensar que la antropología de Rousseau se resuelve plenamente en un modelo en el que solo en determinadas regiones geográficas, sobre todo las del sur, el ser humano podrá ser verdadera y efectivamente humano y favorable a la buena expresión cultural (lingüístico-musical). Rousseau no solo invierte los polos de la dicotomía salvaje/civilizado, sino que también cuestiona la propia validez de la comparación al decir que no hay compatibilidad entre una y otra sociedad, dado que los procesos que las formaron son distintos.

Por un lado, si bien hay en sus textos del autor un juicio histórico sobre el estado presente, por el otro, no hay propiamente modos falsos y verdaderos de estar en el mundo, según la antropología de Rousseau. No se puede afirmar una cultura como la única

verdadera y digna de vivir, ignorando las otras o negándoles el mismo estatuto por ser distintas. Sin embargo, tampoco hay un relativismo radical, según el cual todo estaría permitido. Para no dejar lugar a dudas, el juicio en relación al presente desde un parámetro de medida ideal y abstracto (sin tener en cuenta las fuerzas singulares que producen la diversidad empírica) está presente en los escritos del autor. En otras palabras, sirve como un freno beneficioso al posible relativismo y como un criterio normativo para el establecimiento de juicios comparativos.

Los pueblos del norte no están deslegitimados o descartados de la historia. Rousseau deslegitima justamente la universalización de una concepción particular y el punto de vista “nórdico” sobre el ser humano y la humanidad. El rechazo del etnocentrismo se produce porque ninguna acepción particular de humano puede imponerse como norma de la humanidad, tampoco como principio de constitución de un sistema jurídico, social, epistemológico, cultural, etc. La antropología de Rousseau consiste en rechazar la identificación obligatoria de una cultura con la naturaleza o con lo universal. En sus textos, como señala Bento Prado, el proyecto de universalidad aparece sólo “como ideológico, práctica antropofágica de una conciencia singular o de una determinada cultura” (Prado Júnior, 2008: 317). Lo que se revela con esta aparente voluntad de universalidad sería antes bien la particularidad de una consciencia histórica y local.

Dicho esto, Rousseau hace un intento por comprender cómo se formó cada modo de vida, incluso el nórdico. Comprender la formación de las distintas singularidades humanas se convierte en la cuestión fundamental para orientar sus reflexiones antropológicas. Para eso, la elección metodológica del autor pasa por la multiplicación de los orígenes, pues esto se convierte en un medio para hacer frente a la tendencia generalizada –presente sobre todo el pensamiento eurocéntrico– de proceder como si los criterios y valores específicos de una cultura o grupo tuvieran un alcance y una validez universales. En este sentido, no basta con denunciar el nivel de corrupción y de alejamiento de cada agrupamiento humano en relación al parámetro originario previamente establecido. Es preciso, además, observar, señalar, mapear e inventariar las diferencias y las variaciones de la naturaleza humana, ofreciendo las razones objetivas de su inconstancia.

## **Crítica de la inmutabilidad de la naturaleza humana**

Reflexionar sobre la posibilidad de *otra* lectura de la diversidad humana implica la formulación de otra hipótesis básica, distinta de la lectura de tipo primitivo-deflexivo, que remitía al supuesto carácter inmutable y unitario de la naturaleza humana.

Ello sería posible si se atiende a lo que plantea Rousseau sobre la alteración y el desarrollo. La génesis de esta variabilidad está arraigada en dos atributos que distinguen a la humanidad de la animalidad: la libertad y la perfectibilidad. Los seres humanos son perfectibles y agentes libres no relegados al instinto, mientras los animales están condenados a seguir el instinto fijo de su especie y a permanecer siempre idénticos a sí mismos.

Estas dos cualidades ontológicas suponen una concepción de naturaleza humana que es irremediamente cambiante. Si la libertad se ubica en el centro absoluto, la perfectibilidad, a su vez, se inscribe en un plan relativo, está sujeta al mundo y al tiempo. Sin ella, los humanos seguramente sucumbirían, dado que para sobrevivir necesitan vencer constantemente las alteraciones del medio ambiente, las condiciones adversas (siempre renovadas) de la existencia y los obstáculos que la naturaleza les impone. Luego, la perfectibilidad actúa como mediadora necesaria entre la naturaleza y el desarrollo histórico-cultural. Aunque no sean idénticas, la perfectibilidad se asocia a la libertad como un índice y un síntoma. Si la libertad se define como la apertura al campo de lo posible, la perfectibilidad representa la realización concreta de tales posibilidades. Si la existencia humana se caracteriza por su constante movimiento, se puede considerar la perfectibilidad como la aparición histórica de la libertad.

Si bien Rousseau define una noción puntual de naturaleza humana, nunca la califica de inmutable. Su objetivo, por el contrario, es demostrar precisamente la variabilidad de esta naturaleza. Sólo se puede comprender la unidad de la naturaleza humana como una forma vacía, un punto de partida necesario, pero puramente teórico, ya que de hecho este se inscribe en la variación. Los seres humanos cambian según las épocas y los lugares, de modo que no se puede decir del parisiense lo que definitivamente se podría aducir sobre el ginebrino, y lo que se dice del europeo no sería admisible respecto del indígena americano. Todo esto sugiere la existencia de una naturaleza humana en cuyo interior se impone una comprensión de las transformaciones y alteraciones. Por lo tanto, esta naturaleza no es incompatible con el hecho de transformarse irremediamente, así que el

autor rompe con toda idea de estabilidad. Luego, el ser humano tiene una naturaleza sujeta a variaciones, no una naturaleza estable. Por lo tanto, es en el cambio y en la alteración que se debe comprender al ser humano. La perfectibilidad y la libertad muestran que no se puede comprender el ser humano como un ser dotado de una naturaleza inmóvil y fija.

### **La no disociación entre historia humana e historia natural**

Un principio general anunciado en el texto *Idea del método para la composición de un libro* nos da la clave para la comprensión del pensamiento antropológico de Rousseau. Según este principio, se debe examinar al ser humano a través de sus relaciones, lo que involucra tanto las relaciones intersubjetivas como aquellas establecidas con la naturaleza y el medio ambiente (Rousseau, II, 1961: 1244-1245). El ser humano está íntimamente vinculado a sus condiciones materiales de existencia, siendo imposible reflexionar sobre él sin que se contemplen tales condiciones en el análisis. En síntesis, si la historia humana se funde con la historia natural, ninguna teoría sobre el ser humano puede prescindir de las relaciones efectivas de este con el mundo.

Ese principio es tan general que sigue siendo válido incluso para el hombre del puro estado de naturaleza. Todo ser humano –incluso el hombre del estado de naturaleza– y todos los fenómenos humanos reflejan condiciones materiales de existencia. En este sentido, no basta solo con llegar al ser humano del estado de naturaleza a través de un desnudamiento antropológico (meditativo o ficcional) o de la regresión analítica de inspiración condillaquiana; no es suficiente alcanzar el “espíritu humano tomado en sí mismo y considerado como individuo”, pues los conocimientos provenientes de allí serían, en las palabras de Rousseau, “oscuros e inciertos” (Rousseau, II, 1961: 1245). El ser humano del estado de naturaleza tiene ciertamente una función análoga y una equivalencia metodológica en relación a la estatua de Condillac en el *Tratado de las sensaciones* (1755). Ambos autores anteponen el original a lo histórico, de modo que el retorno a los orígenes sirve para construir la genealogía de las adquisiciones y de los desarrollos humanos. Sin embargo, el ser humano del estado de naturaleza está desde el inicio inserto en el mundo y tal inserción implica consecuencias nada despreciables para la comprensión del origen. Por lo tanto, es imprescindible tener en cuenta las condiciones materiales vinculadas a la existencia humana. En esta perspectiva, el ser humano en estado de naturaleza exige como



condición de su existencia (aunque más no sea teóricamente) una tierra pródiga o condiciones materiales favorables para la subsistencia vida. Por eso, inspirándose en las páginas de la *Historia natural* de Buffon (2007a: 458-459), Rousseau elabora ella imagen de una edad de abundancia, de una naturaleza siempre fértil, nunca deficitaria y capaz de generar excedentes de manera continua.

El postulado antropológico inicial de Rousseau, según el cual el ser humano en estado de naturaleza es un ser aislado e independiente que sigue una dieta herbívora y habla (o canta) una lengua primigenia acentuada y musical, solo es posible en cierto tipo de entorno material. En otras palabras, solo se permite plantear la hipótesis de que el ser humano, sin el auxilio del otro, siga una dieta compuesta exclusivamente de vegetales o hable una lengua perfectamente musical imaginando un medio ambiente adecuado o favorable a esto, o sea, un estado de abundancia.

La perennidad uniforme que debe suponerse aquí respecto del estado de naturaleza es la condición de posibilidad para el establecimiento de la hipótesis de una naturaleza humana estática y también homogénea. Si el estado de naturaleza es fijo e inmutable, del mismo modo lo será la naturaleza humana. Sin embargo, el vínculo del ser humano con el medio ambiente (en sus diversos paisajes) impide la definición fija y unívoca de la noción de naturaleza humana.

Si se piensa en la ficción del hombre del estado de naturaleza, su existencia (teórica) solo será posible una vez satisfechas las condiciones materiales mínimas. Estas condiciones son la fertilidad o abundancia natural de la tierra y la primavera perpetua sin trastornos ni reveses, derivadas según las hipótesis de las teorías de la Tierra del periodo en una etapa muy específica en la formación del planeta Tierra, desprovista de una duración permanente. Cualquier perturbación en estas condiciones iniciales produce sucesivas metamorfosis en la naturaleza humana y, consecuentemente, diversidad física y cultural. En otras palabras, es posible hablar del ser humano y sus distintas formas de expresión sólo si reflexionamos previamente sobre sus condiciones materiales de existencia: la fuerza modeladora de la naturaleza, las catástrofes naturales, la demografía, las acciones antrópicas, los desarrollos económicos, políticos y sociales.

Si los humanos nacieran todos en el mismo lugar y si toda la Tierra tuviera originalmente condiciones materiales homogéneas e inagotables se podría pensar en un discurso único sobre el origen y en una naturaleza humana inmutable, homogénea. Sin

embargo, los dos supuestos iniciales de Rousseau (lugar único de origen y fertilidad natural) son anulados por los accidentes naturales y por el crecimiento demográfico. El crecimiento poblacional, una vez que altera la fertilidad de la tierra, obliga a la migración humana; por su parte, la catástrofe y los accidentes naturales alteran la superficie del globo terrestre y hacen que la homogeneidad de la primavera perpetua se convierta en heterogeneidad.

1) El primer supuesto afirma que los hombres habrían nacido todos en un mismo lugar, un lugar originario. El capítulo VII del *Ensayo* ilustra este inicio absoluto: “el género humano nace en los países cálidos, se extiende a los fríos; es ahí que él se multiplica y luego vuelve a los países cálidos” (Rousseau, V, 1995: 394). Estas olas migratorias se producen, subraya el autor en el capítulo II, debido a que el “efecto natural de las primeras necesidades no fue acercar los hombres sino alejarlos”, y que “esto era necesario para que la especie se extendiera y que la tierra se poblara rápidamente; sin eso el género humano se hubiese amontonado en un sólo rincón del mundo, dejando a todo resto desierto” (Rousseau, V, 1995: 380). Algo semejante pasa en el *Discurso*. En él, Rousseau describe cómo se produce el proceso de desertificación: el crecimiento poblacional altera y perturba el lugar originario de nacimiento de los hombres, haciendo que ellos migren hacia otros lugares diferentes del originario. Pues, cuanto más hombres consuman los alimentos de la tierra, menor será la cantidad de materiales orgánicos depositados en su superficie y, consecuentemente, menor será la cantidad de alimentos y más desequilibrada será la balanza entre consumo y recursos disponibles. Una vez dispersos por el mundo, los seres humanos adquirieron hábitos convenientes y compatibles con sus nuevos ambientes. En este sentido, es posible distinguir a los habitantes de las costas de aquellas poblaciones ubicadas en tierra firme: los hombres se alimentaban de pescado a lo largo de las costas y de la caza en los bosques. Y así sucesivamente, si pensamos en otros biomas o medios ambientales. La búsqueda de otros alimentos, la diversificación de los modos de ser y la multiplicación de las relaciones con la naturaleza (recolección, caza, pesca, etc.) no surgieron inmediatamente debido al crecimiento demográfico sino a una adecuación a las (y una reflexión sobre las) situaciones materiales de existencia de dichos ambientes y lugares. En otras palabras, la adaptación a condiciones geográficas varias y la internalización de las distintas condiciones experimentadas llevaron a los seres humanos a identificar el mejor alimento.

2) El segundo supuesto afirma que toda la tierra estaría bajo una “primavera perpetua” (Rousseau, V, 1995: 400), dotada de una fertilidad generalizada, lo que proporcionaría una homogeneidad originaria en las condiciones materiales de existencia. En el *Discurso sobre la desigualdad*, se presenta el estado de naturaleza como aquel “en el que todas las cosas tienden a caminar de una manera bastante uniforme y en el que la faz de la tierra no se sujeta a estos cambios abruptos y continuos” (Rousseau, III, 1964: 136). En el mismo texto, más adelante, agrega que en dicho estado reina “la sencillez y la uniformidad de la vida animal y salvaje, en el que todos se nutren de los mismos alimentos, viven de la misma manera y hacen exactamente las mismas cosas” (Rousseau, III, 1964: 160-161). Sin embargo, no habría diversificación de los modos de ser y multiplicación de las relaciones con la naturaleza sin desplazamientos y olas migratorias. De allí adviene la importancia de los accidentes naturales que hacen que la homogeneidad de la primavera perpetua de la edad de oro no esté más presente en el globo terrestre.

El *Discurso sobre la desigualdad* presenta estos accidentes como las “grandes inundaciones o temblores de tierra”, que “cercaron de agua o de precipicios las regiones habitadas”, y las “revoluciones del globo”, que “separaron y cortaron en islas las porciones continentales” (Rousseau, III, 1964: 168-169). La misma imagen de los “accidentes de la naturaleza” (diluvios, erupciones volcánicas, actividades sísmicas, incendios) aparece tanto en el *Ensayo* –la “tradición de las desgracias de la tierra” (Rousseau, V, 1995: 402)– como en el texto *La influencia de los climas sobre la civilización* (Rousseau, III, 1964: 533). En estos textos, Rousseau trae a colación además la idea de catástrofe. Para el autor, la homogeneidad del paraíso terrestre que retuvo al hombre en su indolencia originaria termina con una especie de *arremetida demiúrgica*. Tal es la inscripción de la catástrofe en el corazón del *Ensayo*: quién inclinó con el dedo el eje del globo terrestre fue el responsable de la catástrofe y del estrechamiento de los lazos sociales indispensables para el surgimiento de las lenguas (Rousseau, V, 1995: 401). Debido a una catástrofe circunstancial y contingente – que podría no haber ocurrido jamás– se alteró la propia dinámica del globo terrestre, lo que provocó la alteración de su topografía. En lugar de la unidad de la primavera perpetua, la catástrofe pone en escena la dualidad de principios, la polaridad de los lugares y los orígenes, el Norte y el Sur, las revoluciones de las estaciones del año que de alguna forma cambian el clima, produciendo la alternancia (frío-calor). Con esto, Rousseau introduce las diferencias espacial y temporal en sus reflexiones, lo cual transforma la topografía y el

clima de la Tierra y, consecuentemente, alterando así el registro de origen homogéneo en el que los seres humanos alguna vez se habrían inscrito.

De ese modo, la alteración y la diversificación de las condiciones materiales de existencia introducen en el discurso rousseauiano sobre el origen otras tantas narrativas posibles. Ello anula, a su vez, el discurso unitario sobre el ser humano del puro estado de naturaleza, dejando el paso libre hacia la diversidad. Aunque se pueda pensar de modo conjetural en un ser humano que escape indemne a las causas físicas que conforman las identidades y las diferencias (un ser puro y neutro, sin coloración ni fisionomía bien definidas), es menester conceder que distintas causas actúan continuamente para variar la constitución humana y producir toda la multiplicidad observada de conformaciones físicas, de costumbres, lenguas, pasiones, regímenes alimentarios, modos de vida y sistemas culturales. Si no fuera una ficción, se podría incluso suponer que el hombre en estado de naturaleza (visto como paradigmático) no es más que una de muchas posibilidades existentes. Todo eso en virtud del propio principio antropológico establecido por el autor, según el cual hay que inscribir el ser humano en su red de relaciones.

Los modelos de lengua primigenia, de dieta originaria y del primer ser humano están contruidos sobre la suposición de dichas condiciones materiales de existencia. La cuestión entonces es saber si las condiciones materiales necesarias o adecuadas para la producción del ser humano (ficticio) originario verdaderamente existieron. Entendemos que Rousseau daría una respuesta en última instancia negativa a esta cuestión. Quizás jamás haya existido una “primavera perpetua (*Ensayo*), tampoco cielos clementes y terrenos pródigos esparcidos en otros sitios (*Discurso sobre la desigualdad*), lo cual sería un testimonio contundente del carácter ficcional tanto del hombre natural como de tal medio ambiente considerados como homogéneos.

La insistencia de Rousseau en ir a la caza del ser humano puro y no alterado por los avatares de la historia quizás revele tan solo la imposibilidad de encontrarlo. Lévi-Strauss parece apuntar haber conocido o visto ese humano salido directamente de las manos de la naturaleza entre los Nambiquara: “yo había buscado una sociedad reducida a su más simple expresión. La de los Nambiquara lo era hasta el punto de que allí sólo se encontraban hombres” (Lévi-Strauss, 1957: 337). De allí que afirmó haber sido más afortunado que Rousseau, pues en medio de los Nambiquara había encontrado el humano tan buscado, el humano en estado natural. Sin embargo, Lévi-Strauss no es ingenuo. Sabe

que los Nambiquara no son ejemplos del ser humano natural, tampoco revelan un pasado arcaico original o un grado (casi) cero de la cultura. Pues la comunidad de los Nambiquara está ya marcada por la alteración, muy posiblemente habiendo sido conducida a su situación actual por la “historia particular” de sus condiciones de existencia y sus modos de establecer relaciones con los elementos externos. Sabe también que, a los ojos de Rousseau, cualquier ser humano o agrupación humana observada por viajeros o etnólogos ya está lejos del estado de naturaleza y, por tanto, ya ha sido modificada por sus diversas relaciones con el mundo humano y natural. Por ello, sostiene ser ridículo acusar a Rousseau de glorificar el estado de naturaleza (Lévi-Strauss, 1957: 369). De este modo, aunque algunas sociedades parezcan muy primitivas a los ojos del observador, incluida la de los Nambiquara, “la historia de cada una de ellas, si la conociéramos, explicaría mejor su condición particular que la hipótesis de ser vestigios de su nivel más arcaico” (Lévi-Strauss, 2008: 122).

### **El fundamento económico del debate antropológico**

Tan pronto viene al mundo, el ser humano encuentra condiciones variables de existencia, cuya fuerza formadora es de origen variable. Por esto, la cuestión sobre los orígenes de la diversidad físico-cultural humana se plantea en términos económicos en los textos de Rousseau. Tal como escribe el autor en el fragmento sobre los climas, “todo se reduce primeramente a la subsistencia, es por ahí que el hombre se apega a todo lo que le rodea. Él depende de todo y se convierte en todo de lo que él depende y lo impulsa a ser” (Rousseau, III, 1964: 530). En igual sentido se expresa en el *Ensayo* cuando afirma: “es evidente que todo se relaciona en su principio con los medios de subvenir a las necesidades. Y en cuanto a aquellos medios que agrupan a los hombres, están determinados por el clima y por la naturaleza del suelo” (Rousseau, V, 1995: 400).

En tanto Rousseau adscribe un fundamento económico a su discurso antropológico, es necesario releer los tres ejemplos iniciales, subrayando un viraje en el interés del autor. En efecto, Rousseau deja de lado el tema de la degeneración de un modelo originario para atender a la variación de origen casi infinita de la naturaleza humana, basada en: i) las dietas alimentarias, ii) las teorías lingüísticas y, por fin, iii) las teorías de la historia.

## **I. Dietas alimentarias**

El fundamento económico emerge desde el inicio de las narrativas de Rousseau. El caso de las dietas alimentarias es significativo pues, al criticar los intentos de fijar el comportamiento humano, Rousseau defiende la tesis de la variabilidad de la naturaleza humana a través de la perfectibilidad. Aunque la configuración física del ser humano nos lleve a asociarlo a los animales herbívoros, el hombre es libre para consentir o rechazar “la voz de la naturaleza”, pudiendo perfeccionarse y establecer para sí nuevos regímenes alimentarios más apropiados para satisfacer las necesidades que experimenta. De ello se desprende que no es legítimo elegir un régimen por encima de otros en el caso humano, ni concluir que su naturaleza conlleva una disposición originaria absolutamente herbívora. En este sentido, el debate fisiológico pierde su centralidad (el que principalmente aparezca en notas ya es, en este sentido, muy revelador). Las disposiciones fisiológicas son opacadas por un discurso de orden eminentemente económico. El régimen herbívoro es sólo uno entre otros casos de dietas alimentarias, el cual adquiere relevancia cuando se supone un estado de fertilidad natural de la Tierra, es decir, ciertas condiciones materiales de existencia. Por lo tanto, el hecho de alimentarse de plantas no está determinado por cierta “fisiología natural” del hombre sino que se debe al acceso que este tiene a la abundancia del mundo vegetal. Según las razones de Rousseau, con una economía natural sobreproductiva y con excedentes vegetales se afirma consecuentemente la idea de una alimentación en base a ello, lo cual prevalecería sobre el consumo de carne (Assouly, 2016: 354). Una vez alterada esa condición material homogénea de existencia del estado de naturaleza (la fertilidad y la abundancia derivadas de la balanza siempre positiva de alimentos), otras dietas surgirán naturalmente sin que esto represente una degeneración del humano o un alejamiento de la pureza originaria de su naturaleza.

## II. Teorías lingüísticas

Es cierto que el autor deseó una única génesis posible, es decir, un único origen. Pero él se vio obligado a multiplicar los orígenes justamente para dar cuenta de la diversidad cultural humana. No por casualidad hay dos tesis opuestas en el *Ensayo*: mientras una supone las pasiones como origen único de las lenguas (capítulos I a VII), la otra afirma un origen desdoblado por la oposición mutua entre pasiones y necesidades (capítulos VIII a XI). En esta segunda tesis, Rousseau declara la existencia de dos lenguas de orígenes distintos: las lenguas del norte y las lenguas del sur. Las primeras son, sobre todo, lenguas que surgen de la necesidad, mientras que las últimas surgen fundamentalmente de la pasión.

Este cambio se entiende una vez que se comprende cómo inciden en el proceso de socialización las distintas necesidades que van afectando a los seres humanos; se generan a partir de ellas diferentes tipos de agrupaciones humanas, pasiones distintas y, consecuentemente, orígenes variables para lenguas y culturas. En el *Emilio*, Rousseau señala: “No es indiferente el país para la cultura” de los seres humanos, pues en el norte ellos “consumen mucho (...) en un terreno ingrato”, mientras en la línea ecuatorial consumen “poco en un terreno feraz” (Rousseau, IV, 1969: 267; Rousseau, 2008: 60). Del mismo modo, en el *Discurso* afirma: en general, “los pueblos del norte son más industriosos que los ecuatoriales porque aquellos pueden pasar menos tiempo sin serlo, como si la naturaleza quisiera igualar las cosas, dándoles al espíritu la fertilidad que la naturaleza rechaza a la tierra” (Rousseau, III, 1964: 144). Más abajo señala: “la diferencia de terrenos, de climas, de estaciones los obligó a una adaptación en su manera de vivir” (Rousseau, III, 1964: 165).

Todo esto prueba que la fertilidad generalizada y los cielos clementes de la primavera perpetua no tienen lugar en una historia natural del globo terrestre. Más aun, no se hacen presentes ni siquiera en el sur, en donde los seres humanos solo necesitan recoger los medios para su subsistencia. Al contrario de lo que sucede en las regiones fértiles y bien irrigadas, el calor y la aridez del sur conducen a los seres humanos a las fuentes de agua, tal como ilustra el fragmento del *Ensayo* sobre las “primeras fiestas”. No hay una inversión completa en relación a los pueblos del norte, pues los habitantes de las regiones áridas se reúnen para satisfacer las necesidades comunes. Aunque presentan diferencias respecto de los grados de necesidad que los afectan, los seres humanos del norte, tanto como los del sur son estimulados a reunirse para poder colmar sus necesidades. Por el contrario, las

zonas pródigas dotadas de una fertilidad desfavorable para el surgimiento de las necesidades no contribuyen a que los seres humanos se unan en comunidad como estrategia para lograr su subsistencia.

En ese marco, las agrupaciones ubicadas en regiones calientes tienen lenguas “vivas, sonoras, acentuadas, elocuentes”, en tanto son sociedades en donde prima la abundancia o, al menos, un menor grado de escasez. El poco tiempo dedicado al trabajo hace que estas sociedades sean más ociosas, siendo sus necesidades materiales más fáciles de satisfacer y sus integrantes más proclives a la pasión amorosa. Mientras que las regiones frías del norte, caracterizadas por una mayor escasez, disponen de lenguas “sordas, rudas, articuladas, ruidosas, monótonas y límpidas”, dado que sus habitantes tienen a menudo más inquietudes y dificultades que alegrías que comunicar. No es que los hombres de norte se encuentren desprovistos de pasiones. Ellos las tienen en una variedad distinta que los del sur, debido a una mayor necesidad de socialización. Mientras que las lenguas del sur nacen de una demanda de amor (*aimez-moi*), pues son las pasiones las que desatan las primeras voces, las lenguas del norte nacen de una demanda de ayuda, de una llamada de socorro (*aidez-moi*). En suma, la pluralidad inscripta en el título del *Ensayo* señala costumbres distintas propias de cada lengua: unas expresan originalmente la pasión, otras, la necesidad. En esta perspectiva, el norte (y su cultura) no representa una degeneración de una lengua primigenia sin más, ni es un término al que se llega desde un sólo origen concebible (el meridional). Rousseau reconoce que el norte es otra representación del origen, distinta de la del sur, y ambas tienen su validez.

Ninguna lengua es sustancialmente del sur o del norte, al igual que ninguna sociedad es absolutamente una sociedad de abundancia o escasez. A este respecto, la discusión sobre la música italiana y la francesa –que es en definitiva una discusión lingüística– es significativa. En la *Carta sobre la música francesa*, Rousseau asigna al italiano moderno la musicalidad que, en el *Ensayo*, es un atributo inherente a la lengua originaria. Sin embargo, en el *Ensayo* el autor asevera que: “las lenguas modernas de Europa están todas más o menos en el mismo caso. [...] La lengua italiana, al igual que la francesa, no es en sí misma una lengua musical” (Rousseau, V, 1995: 392). Para comprender la diferencia del lugar ocupado por la música italiana en los dos textos, se debe tener en cuenta que el *Ensayo* presenta una visión más general, en la que la lengua italiana se asemeja a la nórdica si se la compara con otras lenguas orientales, tales como el árabe y el persa. En cambio, la



argumentación de la *Carta* presenta las lenguas italiana y francesa como no derivadas de una posición absoluta (García, 2008: 90-91). El italiano se ubica más al sur y el francés más al norte, lo que sugiere que cada lengua ocupa solo una posición relativa. Por todo ello, es necesario prestar atención a cierta economía de la naturaleza y no universalizar una condición material de existencia particular –una tendencia recurrente, habitual, de los seres humanos a encontrar en su entorno las causas de todo lo que les acontece–, tal como sugiere un fragmento del *Ensayo*, en el que el autor critica el etnocentrismo europeo: “el gran defecto de los europeos consiste en filosofar siempre sobre los orígenes de las cosas según lo que sucede a su alrededor” (Rousseau, V, 1995: 394).

Esto sugiere que el deseo de un único origen existe en el discurso del autor pero se diluye a lo largo de la obra de Rousseau. En su lugar, plantea un juego de orígenes diversos regulado por una lógica de alteración, de modo que el concepto de origen sólo ocupe una función relativa dentro de un sistema que sitúa en sí una multiplicidad de orígenes (Derrida, 1967, 345).

### III. Teorías de la historia

El movimiento del lenguaje reproduce a su modo el de la historia de la humanidad. En el dominio de la historia humana, Rousseau también había deseado narrar efectivamente una historia única marcada por la caída y por el paso de la libertad a la servidumbre. En el *Discurso sobre la desigualdad*, la historia humana concluye con “un nuevo estado de naturaleza”. Este es, sin embargo, “distinto de aquel por el que empezamos”, ya que es “fruto de un exceso de corrupción” humana y marcado por el desorden político y moral (Rousseau, III, 1964: 191). Como el movimiento de la historia humana se muestra indisoluble del movimiento de la historia de la naturaleza, es evidente que la propia naturaleza fluye hacia un nuevo estado de homogeneidad distinto del inicial: si el primer estado de naturaleza estaba marcado por la idea de abundancia generalizada, el último estará marcado por la esterilidad producida por la acción antrópica.

El mismo movimiento de homogeneización se manifiesta tanto en el *Discurso sobre la desigualdad* (Rousseau, III, 1964: 208) como en la sección dedicada a los viajes en el *Emilio* (Rousseau, IV, 1969: 829-830). En estos textos, el autor aborda el proceso continuo de dilución de los caracteres nacionales. La civilización, en el ámbito mundial, se expande cada

vez más hacia todos los rincones de la Tierra, diluyendo las innumerables pequeñas diferencias debido al comercio constante entre los pueblos, al mestizaje, a las acciones antrópicas, etc. Para Rousseau, los procesos de la mundialización naciente y de la constante estandarización en los modos de vida de los hombres obligan a la disolución de sus idiosincrasias, volviendo las costumbres e incluso el aspecto físico de los pueblos cada vez más uniformes. La ola civilizadora iría invadiendo gradualmente el inmenso, diverso y complejo continente multicultural, siendo esta invasión análoga al aumento del nivel de los océanos. La analogía no está fuera de lugar; en el noveno capítulo del *Ensayo* Rousseau sugiere, muy probablemente por influencia de Buffon (Buffon, 2007a: 840), que el mundo sería nivelado por la acción de las aguas – con la diferencia nada sutil de que la acción humana detiene en el *Ensayo* el movimiento natural de homogeneización producido por las aguas, mientras en el *Discurso* y en el *Emilio* ella es directamente responsable de la homogeneización de los terrenos o paisajes.

Pocas islas de sociedades humanas permanecen sobre la superficie, separadas por enormes extensiones de un océano demasiado homogéneo. Sin embargo, es cierto que la teoría antropológica de Rousseau deja abierta la posibilidad del surgimiento de nuevas diferencias, nuevas originalidades, en formas que no podemos tampoco imaginar. Nadie está pues en condiciones de asegurar definitivamente el término al que el ser humano podría llegar en este proceso transformativo. Aunque el fin sea el mismo para todos los pueblos y aunque en el fin de la historia narrada todos los seres humanos se corrompan, los puntos de partida (los orígenes) y los caminos recorridos por cada uno de ellos son radicalmente distintos. Si es verdad que Rousseau afirma, en el capítulo X del *Ensayo*, que “con el tiempo todos los hombres se vuelven semejantes”, también señala que “el orden de sus progresos es distinto” (Rousseau, V, 1995: 407). En efecto, aunque las sociedades proyecten, al fin y al cabo, una imagen homogénea de sus historias, llegan a eso por vías distintas y ello debe ser tenido en cuenta en la investigación antropológica.

No está fuera de lugar distinguir en Rousseau los procesos formadores de las sociedades europeas –con sus diferencias– de otras formas de socialización humanas, como las sociedades amerindias, por ejemplo. Tal distinción puede ser justificada metodológicamente recurriendo a la diferenciación realizada por Clastres, de dos tipos principales de sociedades, a saber: aquellas sin Estado y aquellas con Estado. En algunos lugares los seres humanos experimentan la distinción entre dominantes y dominados, entre

gobernantes y gobernados, o incluso entre señor y esclavos. Para Rousseau, fueron la metalurgia y la agricultura a gran escala, sobre todo el hierro y el cultivo del trigo –ambos abundantes en Europa– los que llevaron al lento advenimiento de la idea de propiedad, a la división del trabajo, a la desigualdad social y al establecimiento del Estado. Sin embargo, la realidad del Estado no es inexorable, y los trabajos de Clastres son ejemplares en “precisar las condiciones de su no aparición” (Clastres, 2003: 222). De hecho, existen distintos grupos humanos cuya forma de organización social se opone a la instauración de la servidumbre y a la división entre los que mandan y los que obedecen, es decir, rechazan el nacimiento del Estado. Prueba de ello son quizás las decenas de pueblos aislados existentes en el mundo que rechazan constante y voluntariamente, no por desconocimiento, el contacto con el Estado.

Ninguna de las llamadas “sociedades salvajes” muestra al ser humano en su integridad originalmente natural, debido a que ya están distinguidas y marcadas por la cultura. Los pueblos conocidos están lejos del primer estado de naturaleza, y los amerindios, tales como figuran en el *Discurso sobre la desigualdad*, se encuentran a “término medio” entre el puro estado de naturaleza y la civilización, la “juventud del mundo”. No hay aquí un proto-evolucionismo. Al contrario, Rousseau considera que existen, en las sociedades ubicadas en la juventud del mundo, procesos profundos de relaciones tanto con el medio social como con la naturaleza, expresiones complejas de sistemas lingüístico-musicales, además de la interdicción del incesto, señal definitiva y mayor de la presencia de cultura. Está claro, afirma Lévi-Strauss refiriéndose a Rousseau, “que ese estado medio no es de modo algún un estado primitivo”, pues supone “cierta dosis de progreso; y que ninguna sociedad descrita presenta la imagen de eso” (Lévi-Strauss, 1957: 370). Las sociedades amerindias no se ubican en un pasado superado por las formas europeas de sociedad. Al contrario, les son contemporáneas y, por eso, reflejan procesos distintos y específicos de formación social. Aunque el curso histórico de estas sociedades a menudo escape al análisis, ellas no son definitivamente pueblos sin historia que permanecieron congeladas en el tiempo, como si fueran fósiles vivos o ventanas a un pasado perdido.

Rousseau reconoce que tales sociedades no constituyen formas incompletas de humanidad, sino que, por el contrario, son otras formas de existencia social, en posesión de una consistencia y de una lógica propias. El que ciertos pueblos no llegaran a tener un Estado, no se debió a una incapacidad, retraso o inferioridad cultural, sino al hecho de que no lo necesitaban.

A la diversidad geográfica corresponde una pluralidad real de modelos de origen para las lenguas, para las agrupaciones humanas que las utilizan, bien como para otros tipos de manifestaciones culturales, como las dietas alimentarias. Lo que Rousseau nos hizo ver es, como señala Mosconi, que “la cuestión del origen admite respuestas singulares que implican, en cada caso, el análisis, bajo todos los aspectos, de cierta relación de los hombres con sus condiciones de existencia” (Mosconi, 1966: 83). Los distintos medios de subsistencia disponibles influyen directamente en los cambios que atraviesan los seres humanos y, consecuentemente, en la formación de las sociedades. Estas influencias se realizan en el corazón de cada comunidad de manera diferenciada a través de un proceso singular que solo es posible comprender si se realiza un análisis completo de una situación histórica, teniendo en cuenta todos los elementos constitutivos del modo de vida de los hombres y, fundamentalmente, las relaciones efectivas entre el humano y la naturaleza.

De este modo se alcanza el siguiente marco (general) de la antropología de Rousseau, compuesto por las siguientes tesis:

1) Al ser humano natural se asocian ciertas condiciones materiales de existencia. Las variedades humanas y distinciones culturales no están presentes en el marco teórico-ficticio de los seres humanos de los tiempos primigenios, en la medida en que ellos vivirían hipotéticamente en condiciones bastante homogéneas. Pues, si las condiciones son las mismas en todos los lugares, entonces los humanos también serían homogéneos.

2) A las variedades encontradas en la especie humana se asocian condiciones materiales de existencia diversas. Siendo distintas las condiciones de existencia en cada rincón de la Tierra, distintos serán los individuos y grupos humanos. Por lo tanto, el origen septentrional de la lengua y del humano es solo uno de los tantos modelos naturales posibles a los que se puede acceder mediante la reflexión antropológica.

### **Consideraciones finales**

A pesar de la fuerza y pertinencia de la lectura de tipo primitivo-deflexivo –parece que nunca está demás reiterar algo que ha sido validado por el propio Rousseau–, la lógica del desvío no es la única ni la mejor expresión del pensamiento antropológico del autor. Leer a Rousseau en clave analítica, esto es, buscar el origen del humano y su desvío (o

degradación) no parece ser muy adecuado cuando se trata de comprender la diversidad humana. Las diferencias humanas no indican pura y exclusivamente la degeneración de una naturaleza humana única y homogénea. Pues no hay en Rousseau un marco único en el que se inscriban originariamente las condiciones materiales de existencia y desde las cuales se pueda pensar, por un lado, al ser humano natural originario y, por otro, al ser humano alterado. Es importante destacar entonces la transición de una estructura de origen homogénea hacia otras estructuras heterogéneas. Todo ser humano refleja en su constitución las condiciones materiales de existencia y, en tanto estas condiciones varían en cada lugar, no es posible concebir una condición natural de existencia fija y elevarla como norma o patrón unitario. Luego, la naturaleza humana no resulta ser estática ni inmutable. Ella nos da la pauta de que el ser humano no está teleológicamente condicionado a desarrollarse de una única manera. Ella es, más bien –y eso la hace más interesante–, lo que en el humano se altera, aquello que lo explica mas solo indirectamente.

Rousseau señala la inconstancia de la naturaleza humana y ofrece las razones objetivas de sus variaciones. Tales razones se apoyan en un registro de las transformaciones de la naturaleza, la cual deja de ser considerada como un reducto immaculado de pureza. Si la inconstancia de la naturaleza humana va de mano de la inestabilidad de la noción de naturaleza en Rousseau y si la historia humana aparece íntimamente asociada a la historia natural, de ello se sigue que lo que es el ser humano se explica únicamente teniendo en cuenta sus relaciones con el mundo y con la naturaleza, como parte de un universo en constante transformación. Con esto, la dicotomía entre origen primitivo y alteración corruptora deja de tener sentido.

Las reflexiones antropológicas de Rousseau sugieren un marco en el que no se puede admitir ninguna naturaleza fija. Luego, la cuestión del origen único se diluye en una profusión de orígenes distintos e igualmente posibles. Los orígenes se multiplican de modo tal que reafirman la diversidad por sí misma, sin que las bases teóricas del planteo (sea el estado de naturaleza, sea el ser humano del puro estado de naturaleza, sea la lengua primigenia o la dieta originaria) tengan lugar o importancia. Si en la lectura de tipo primitivo-deflexivo la diversidad implicaba un alejamiento progresivo del origen, dando lugar a la posibilidad de un origen y una subsiguiente alteración, en este otro modelo de

Dela Bandera Arco Jr., M. (2021). Origen y alteración en el pensamiento antropológico de Rousseau. *Siglo Dieciocho*, 2, 33-55.

interpretación, la diversidad expresa precisamente la ausencia de ese origen. Hay entonces alteración o alteraciones de origen originaria(s)<sup>3</sup>.

## Bibliografía

- Assouly, O. (2016). *Les nourritures de Jean-Jacques Rousseau: cuisine, goût et appétit*. Paris: Classiques Garnier.
- Buffon (2007a). *Histoire naturelle*. Tome I. Paris: H. Champion.
- Buffon (2007b). *Œuvres*. Paris: Gallimard. Bibliothèque de la Pléiade.
- Clastres, P. (2003). *A sociedade contra o estado*. T. Santiago (trad.). São Paulo: Cosac Naify.
- Derrida, J. (1967). *De la Grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit.
- Garcia, D. (2008). *A música sob a perspectiva crítica de Rousseau: uma análise da carta sobre a música francesa*. Disertación (Maestría en Filosofía). Unicamp, Campinas/SP.
- La Boétie. (1999). *Discurso da servidão voluntária*. L. Garcia dos Santos (trad.). São Paulo: Brasiliense.
- Lévi-Strauss, C. (2008). *A noção de arcaísmo em etnologia. Antropologia estrutural*. B. Perrone-Moisés (trad.). São Paulo: Cosac Naify.
- Lévi-Strauss, C. (1957). *Tristes Trópicos*. W. Martins (trad.). São Paulo: Editora Anhembi.
- Mosconi, J. (1966). Analyse et genèse: regards sur la théorie du devenir de l'entendement au XVIIIème siècle. *Cahiers pour l'Analyse*, 4 (2): 52–88.
- Prado Júnior, B. (2008). *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. C. Prado (trad.). São Paulo: Cosac Naify.
- Rousseau, J.-J. (2008). *Emílio, o de la educación*. México: Universidad Veracruzana.
- Rousseau, J.-J. (1987). Du Principe de la mélodie ou réponse aux erreurs sur la musique (436-482). In: Wokler, R., *Rousseau on society, politics, music and language: an historical interpretation of his early writings*. New York: Garland.
- Rousseau, J.-J. (1959-1995). *Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*. B. Gagnebin et M. Raymond (eds.). Paris: Gallimard. 5 volumes. Bibliothèque de la Pléiade.
- Starobinski, J. (1991). *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. M. L. Machado (trad.). São Paulo: Companhia das Letras.

---

<sup>3</sup> Traducido del portugués al español por Diego Scalada.

### **CV del autor**

Mauro Dela Bandera es profesor de filosofía en la Universidad Federal de Acre (Ufac - Brasil). Trabaja en los campos de filosofía política y antropología, con énfasis en historia de la filosofía moderna y filosofía amerindia.

*Siglo  
Dieciocho*

A decorative flourish consisting of a horizontal line with a ribbon-like end on the left and a quill pen on the right. The quill is positioned vertically, with its tip resting on the line. The text "Siglo Dieciocho" is written in a cursive font above the line.



# CONDILLAC'S METHOD BETWEEN PHYSICS AND METAPHYSICS<sup>1\*</sup>

## *EL MÉTODO DE CONDILLAC ENTRE LA FÍSICA Y LA METAFÍSICA*

Lourenço Fernandes Neto e Silva

*Universidade de São Paulo*

lourenco.silva@usp.br

### **Abstract**

In this article we analyze the general organization of knowledge proposed by Condillac's method. The most general field of knowledge is here equivalent to the discipline of natural history; the first subdivision of this general field is distributed between physics and metaphysics. We assess the meaning of this division taking into account the theory of knowledge advanced by the author, comparing it briefly with the Baconian, Lockean and Encyclopedic theses. In Condillac's new framework, the notion of a division of knowledge acquires a new meaning as he affirms a different kind of relationship between disciplines in this new regime. In order to do this, Condillac elaborates an innovative notion of logical reciprocity drawn from the discussions within the fields of natural philosophy and theology. The result amounts to an early methodological defense of what would today be called "the Humanities".

**Keywords:** Method, Taxonomy, Physics, Metaphysics, Condillac.

### **Resumen**

En este trabajo analizamos la organización general del conocimiento propuesta por el método de Condillac. El campo más general del conocimiento equivale aquí a la disciplina de la historia natural; la primera subdivisión de este campo general se distribuye entre la física y la metafísica. Evaluamos lo que significa esta división respecto de la teoría del conocimiento avanzada por el autor, comparándola brevemente con las propuestas baconianas, lockeanas y enciclopédicas. En el nuevo marco de Condillac, el significado mismo de la división del saber adquiere un sentido nuevo, y en este nuevo régimen se afirma un tipo de relación diferente entre las disciplinas. Para ello, Condillac elabora una fecunda noción de reciprocidad lógica extraída de las discusiones de la filosofía natural y de la teología. El resultado equivale a una temprana defensa metodológica de lo que llamaríamos "las humanidades".

**Palabras clave:** Método, Taxonomía, Física, Metafísica, Condillac.

---

<sup>1\*</sup> Recibido el 01/04/2021. Aprobado el 25/06/2021. Publicado el 30/07/2021.

The history of disciplinary divisions is an important part of the history of ideas about science and method. Whether we talk about the medieval genre of the *divisio scientiarum*, the organization of the curriculum from the Middle Ages to modernity, or the way in which geometry and arithmetic converge to form an ideal *mathesis universalis*, it is certain that the relationship between disciplines is fundamental to the history of knowledge. In an encyclopedic context, whose very aim is to provide a general and useful classification of all human knowledge, the question is not a small one. Diderot and d'Alembert were aware of these problems and discuss them in order to assemble their figurative picture of human knowledge, establishing as references to their work salient authors of the previous century, such as Bacon, Locke and Leibniz. The *Encyclopédie's* proposal, however, does not offer the only possible solution to the problem. In this article, we will outline some basic problems concerning the issue of the classification of knowledge during the eighteenth century. We seek to reconstruct the solution offered by the Abbé de Condillac's method, which was extremely influential during the last decades of the century.

Accordingly, it is reasonable to characterize Condillac's philosophy as a kind of "alternative encyclopedism" because, while he retains the encyclopedic goals of a complete circuit (*cyclo*) of all human knowledge, he also proposes an innovative account of the very logical notion of circuit. The form of a logical circuit, as a property of all knowledge, is revealed textually in the relationship between Physics and Metaphysics as elaborated in the Introduction to his *Art of Reasoning*. This article will offer a detailed commentary on the assumptions and problems at play in this concept of circularity, which Condillac explains in the following quotation:

There is really only one science and that is the history of nature: a science too vast for us and of which we can only grasp a few branches. Either we observe facts, or we combine abstract ideas. Thus the history of nature is divided into the science of sensible truths, physics and the science of abstract truths, metaphysics.

When I consider the history of nature as a science of sensible truths and as a science of abstract truths, it is because I am only concerned with the main objects with which we can occupy ourselves. Whatever the subject of our studies, abstract reasoning is necessary to grasp the relations between sensible ideas; and sensible ideas are necessary to form abstract ideas and to determine them. Thus we see that, from the very first division, the sciences fit into each other: they also lend each other mutual help and it is in vain that philosophers try to put barriers between them.

It is very reasonable for narrow-minded people like ourselves to consider each one separately; but it would be ridiculous to conclude that it is in their nature to be separate. It must always be remembered that there is really only one science and if we can grasp truths that seem to be detached from one another, it is because we are unaware of the link that unites them into a whole.

Of all the sciences, metaphysics is the one that best embraces all the objects of our knowledge; it is at the same time the science of sensible truths and the science of abstract truths. Science of sensible truths, because it is the science of what is sensible in us, as physics is the science of what is sensible outside. Science of abstract truths, because it is the one that discovers the principles, that forms the systems and that provides all the methods of reasoning. Mathematics themselves are only a branch of it. It therefore presides over all our knowledge and this prerogative is due to it: for if it is necessary to treat the sciences in relation to our way of conceiving, it is up to metaphysics, which alone knows the human mind, to lead us in the study of each. Everything is, in certain respects, within its competence. It is the most abstract science; it raises us beyond what we see and feel; it raises us to God and it forms that science which we call physico-theology (Condillac, 1947: I, 619, a34-b45)<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> “Introduction”, in *The Art of Reasoning*. Condillac’s works are referred to according to the 1947-51 French edition of his *Works*. Volume is followed by page number, column (A, B) and number of lines. Unless indicated otherwise, the translations of the cited passages of Condillac’s works are our own: “Il n’y a proprement qu’une science, c’est l’histoire de la nature: science trop vaste pour nous, et dont nous ne pouvons saisir que quelques branches.

Ou nous observons des faits, ou nous combinons des idées abstraites. Ainsi l’histoire de la nature se divise en science de vérités sensibles, la physique; et en science de vérités abstraites; la métaphysique.

Quand je distingue l’histoire de la nature en science de vérités sensibles, et en science de vérités abstraites, c’est que je n’ai égard qu’aux principaux objets dont nous pouvons nous occuper. Quel que soit le sujet de nos études, les raisonnemens abstraits sont nécessaires pour saisir les rapports des idées sensibles; et les idées sensibles sont nécessaires pour se faire des idées abstraites, et pour les déterminer. Ainsi on voit que, dès la première division, les sciences rentrent les unes dans les autres: aussi se prêtent-elles des secours mutuels, et c’est en vain que les philosophes tentent de mettre des barrières entre elles. Il est très-raisonnable à des esprits bornés comme nous, de les considérer chacune à part; mais il seroit ridicule de conclure qu’il est de leur nature d’être séparées. Il faut toujours se souvenir qu’il n’y a proprement qu’une science et si nous connoissons des vérités qui nous paroissent détachées les unes des autres, c’est que nous ignorons le lien qui les réunit dans un tout.

La métaphysique est de toutes les sciences celle qui embrasse le mieux tous les objets de notre connoissance; elle est tout-à-la-fois science de vérités sensibles, et science de vérités abstraites. Science de vérités sensibles, parce qu’elle est la science de ce qu’il y a de sensible en nous, comme la physique est la science de ce qu’il y a de sensible au-dehors: science de vérités abstraites, parce que c’est elle qui découvre les principes, qui forme les systèmes, et qui donne toutes les méthodes de raisonnement. Les mathématiques mêmes n’en sont qu’une branche.

Elle préside donc sur toutes nos connoissances, et cette prérogative lui est due: car s’il est nécessaire de traiter les sciences relativement à notre manière de concevoir, c’est à la métaphysique, qui seule connoît l’esprit humain, à nous conduire dans l’étude de chacune. Tout est, à certains égards, de son ressort. Elle est la science la plus abstraite; elle nous élève au-delà de ce que nous voyons et sentons; elle nous élève jusqu’à Dieu, et elle forme cette science que nous appelons théologie naturelle”.

We would like to make explicit the nature of the circular logical relationship that is established between the two maximal divisions of natural history, namely physics and metaphysics. In order to do so, it is not enough to review methodological problems of taxonomy; it will also be necessary to revisit some aspects of the history of physics at the end of the seventeenth century and the ways in which it resonated across the eighteenth century in general and in Condillac's conception of metaphysics in particular. Regarding this conceptual imbroglio, it is necessary to comment on theology's situation amidst the other disciplines in this new arrangement. In the following sections, we will examine two central aspects of Condillac's method: the question of the general organization of knowledge and the logical function of reciprocity as a model of the internal articulations of this organization.

## **I. Newtonian physics and the legitimization of the reciprocal relationship**

The "Newtonian triumph" is an unavoidable milestone in the history of physics during the Enlightenment. However, our understanding of the significance of this event is somewhat distant from that of the *philosophes* of the 18th century. Newton provides a model of reciprocity in the third law of motion as a mutual relation between two masses, which entails two identical forces of opposite directions. This model will be transferred to many other regions of knowledge. Unlike Descartes, Newton maintains, regarding collisions, that a relation of strict reciprocity does not have a prioritized antecedent pole; rather, both (antecedent and consequent) are equal in this respect. The sun in the Newtonian system is no longer the king that unilaterally coordinates the motion of the planets, sweeping them with its vortex. Rather, gravitation is one single kind of universal and reciprocal relationship that is proportional to the distribution of masses in space; and if the sun appears as the main determinant, this is only because its mass is many times greater than that of other bodies in the system. Relationships, however, remain logically reciprocal. The earth attracts the sun as much as the sun attracts the earth. The consequences of this change do not seem to have been emphasized by many of our textbooks on the history of science but they will have important repercussions in eighteenth-century discussions.

The admission of a strict reciprocity between all the portions of mass that make up the universe requires the admission of a kind of action at a distance (Hesse, 1965). What matters in Newtonian physics is not the initiative of a *singular* mass portion but rather the systemic relations between *all* mass portions at the same time. The admission that this force acts at every moment of continuous time with the same instantaneous global “presence” had led Newton to develop calculus as the mathematical instrument necessary to describe this interaction. At the same time, it brought about the famous three-body problem, widely known by the philosophers of the following century. From this perspective, what matters are no longer bodies taken as individuals; what matters is the system taken as a whole. Newton calls the integration of this whole an “Aethereal Medium” (1718: 327). Whether this medium is considered material or not is of little interest to us here, for the issue varies among later authors and could be controversial among commentators even with respect to Newton’s philosophy. In any case, the *logical* consideration of the *complete set* of relations is given priority here over any singular phenomenon. The system is given priority over the parts. The emphasis lies on the whole.

Recent studies on the historiography of science show that early modern thinkers tend to retrieve several of the metaphysical principles of Ancient philosophies for their own systems (Funkenstein, 2019). As for Newtonian physics, a compromise between Stoic and Epicurean physics can be understood there (Dobbs, 1991). The systemic point of view would be analogous to the *pneuma* as a principle of Stoic physics, which reappears in Newton’s “medium”. As for matter, which is supposed to be composed of atoms, it expresses an Epicurean principle. Bodies, therefore, are understood as composed of atoms; but atoms unite according to a general gravitational force (to which other kinds of force could be added) that pervades the universe through ether. This metaphysical foundation had been inherited from the alchemical tradition, present in the context of the Royal Society, even if Cartesianism had momentarily weakened it. It is by careful observation of a series of “crucial phenomena” of action at a distance, such as magnetism, chemical relations and physiological phenomena (Westfall, 1971: 335), that Newton begins to admit a general force of integration of the universe, which he will call allegorically a “sensory” of God, since it guarantees that His powers are present throughout the universe. There are many studies that show the experimental origin of the legitimation of this idea for Newton. Boyle’s *Treatise on Nitre*, for example, recognizes in this substance a fixed part and a volatile part (Zaterka, 2004: 171). Here, Nitre as a substance is understood as the emergent result

of the interaction of its two sub-parts. The fixed part is qualitatively distinct from the volatile part, because each has properties of its own; and the union of the two is qualitatively distinct from any of the two parts of which it is composed because it acquires new properties. This relationship between the parts is not that of an aggregate, it is a mixture, "mixture", that is, an emergent phenomenon (Bensaude-Vincent, 2008: 51-64). Against materialism, the experimental method can only work with the aggregate by supposition, because the very origin of experimental knowledge is perception, itself considered as a kind of physiological mixture from which things individuate. At the time, physiology and chemistry amount to the same discipline.

Therefore, without the notions of the whole and the medium we cannot conceive gravitational force. This position implies that the immediate integration of the universe is possible due to something that is beyond the strictly mechanical, an idea that will later be transferred to the method of other sciences, such as physiology and more generally metaphysics, after the Newtonian success (Duchesneau, 1982).

The developments of Leibnizian dynamics, although not strictly reconcilable with Newton's theses, nevertheless confirm what has been said so far with respect to the preponderance of the reciprocal logical relationship for the constitution of a system. Where Newton saw a strictly reciprocal relationship in his notion of force, Leibniz will also seek to see the universe from the point of view of a complete system given beforehand by God, which is called pre-established harmony. The same influences in both cases (the chymical doctrine of matter, of Stoic inspiration) promote a holistic outlook. The mathematical modeling of a simultaneous global perspective that unfolds temporally by the continuous application of a law (i.e., at infinitesimal intervals) leads Leibniz to develop calculus in parallel with Newton. However, Leibniz does not attribute this to ether. For this philosopher, it is the conservation of the amount of living force (*vis viva*) in the universe that would explain the physical presence of something virtual, not immediately expressed in terms of matter and motion but rather in terms of force or vigour (Desmaizeaux, 1740: 3). In both cases, the logical problem of integrating the parts into the same whole becomes pressing. Consequently, different metaphysical systems and philosophies at the time tackle this issue in their own terms: ether, harmony, occasionalism (Malebranche), etc. What we find here is the general problem of the communication of substances. During the course of the century, the perspectives of different authors will tend to be reconciled in a unified

physical theory, a “leibnizo-newtonianism” (Rey, 2013). However, 17th-century authors are well aware of the theological implications of this debate.

## II. A short detour: Theology

The question surrounding what exactly makes up the ultimate integration of the universe is not classified as strictly pertaining to physics by the authors we have hitherto discussed. According to the disciplinary organization in place, these questions fall within the domains of metaphysics and theology. The Leibniz-Clarke dispute is immediate evidence of the importance of this theological problem. While this episode attests to the conscious presence of Epicurean and Stoic inspirations (for each of the authors often ascribe one of these positions to their opponent), it is certain that none of the modern authors want to fully recover any of the ancient doctrines. Both Epicureans and Stoics imagined a universe without transcendence and in the confrontation between Leibniz and the Newtonian Clarke, both of them Christians who admit divine transcendence, one finds the very relation between immanence and transcendence to be central. Here, the Newtonians resort to the ether or the “divine sensory” as a concept that guarantees a certain immediate co-presence of the whole universe to itself. Leibniz, on the other hand, preferred to resort to divine design and its harmony. In any case, we see the accuracy of Funkenstein’s thesis concerning the historical influence of theological debates on the physical theses of modernity: the emphasis on a “Stoic” ideal, concerning homogeneity and the perspective of the whole is, in these letters, in agreement with other aspects of the Christian doctrine<sup>3</sup>.

However, the eighteenth century will choose to unburden itself of this kind of theological dispute. But far from that clearer and more polemical rupture with the theological discipline for which Diderot is well-known, Condillac’s strategy is much more subtle. It is nonetheless equally effective in neutralizing theological influence over discussions within natural philosophy. For the abbot, theology diverges from all other human knowledge regarding its source. For if human knowledge is derived entirely from the senses (and in this it follows the “experimental method” via Locke and Newton), theology is said to be *revealed* knowledge and therefore cannot be verified or discussed

---

<sup>3</sup> See Funkenstein (2018: chapter 2, section B3).

within natural philosophy. Condillac rejects the traditional confusion between the disciplines of theology and metaphysics:

The first defect of peripatetic scholasticism, as of pure scholasticism, is to have made only one science [out] of philosophy and theology. For if sound philosophy is based solely on experience and if sound theology must draw only from scripture and tradition, it is obvious that these two sciences, having a different origin, must be treated separately. They are not opposites but they cannot be confused. What confusion, then, must their mixture not produce, when one employs an absurd philosophy, without principle and without method? (Condillac, 1947: II, 183, b5-22)<sup>4</sup>.

The particular issues of knowledge of the perceptual world were already somewhat excluded from theological discussions in the experimental tradition stemming from Bacon. Newton, for example, does not resort to divine design to legitimize particular aspects of his astronomical discoveries such as gravitational force. This is because, from his theological point of view, God's designs are unknowable. Thus, God created gravitation as inversely proportional to the square of the distance, which is something that can be only experimentally verified; for He could have done it in any other way He wanted. The argument from design, based on the complexity and wonder of natural phenomena, inspired, during the transition to the 18th century, the appearance of several texts of "physico-theology" –a movement Condillac refers to in the text cited at the beginning of this article as "natural theology". In this context, the universe is something marvelous that legitimizes all objects of study through devotional admiration of the spectacle of nature. All study of nature could be thus considered to be indirect devotion to the intelligence of the creator (Daston & Park, 1998: 337).

Condillac finds in nature itself a slimmed-down theology, very close to Voltairian deism, which is able to accommodate revealed theology without fully affirming it. Condillac's strategy consists in recognizing that the senses are incapable of completely

---

<sup>4</sup> *Modern History*, book XX, chapter 3. "Le premier défaut de la scholastique péripatéticienne, comme de la scholastique pure, est de n'avoir fait qu'une science de la philosophie et de la théologie. Car si la saine philosophie est uniquement fondée sur l'expérience, et si la saine théologie ne doit puiser que dans l'écriture et dans la tradition, il est évident que ces deux sciences, ayant une origine différente, doivent être traitées séparément. Elles ne sont pas contraires, mais elles ne sauroient se confondre. Quelle confusion ne doit donc pas produire leur mélange, lorsqu'on emploie une philosophie absurde, sans principe et sans méthode?"



providing certain and necessary knowledge and in protocolarily turning to theology in order to be able to move from the *observation* of the constancy of a phenomenon to its metaphysical *necessity*. Thus, the soul (the object of metaphysics) feels continuously but this does not in itself imply that it feels by necessity. Only theology can make this passage, which consists only in the modal transition of something that is already continuously found in experience. Therefore, metaphysics for Condillac is exclusively experimental and provisional, while all passage to general and immutable laws lies within the domain of theology. In practice, the two disciplines should harmonize, for the natural order created by the divine order is good; but the autonomy of metaphysics is here guaranteed, while theology remains detached from positive phenomena.

Unlike the English, Leibniz did resort in his correspondence with Clarke to theological arguments in order to defend his thesis of the conservation of the amount of living force in the universe, subsidizing it with arguments about divine perfection. About half a century after that episode, in the second half of the 18th century, this theological question had already lapsed. For Condillac, the theses coming from ecclesiastical authorities have no longer any use in the sciences but they remain professed in his philosophy without actually being followed. If theology is the only knowledge that does not start from experience, it does not directly interfere with an experimentally constituted system. The coherence between theology and natural history is assumed, asserted and even confirmed by him but never explored. Ideally, metaphysics and theology will come together harmonically, without one having to transfer any of its theses to the other. Condillac employs this strategy to protect himself from public censorship, something at which the abbot is more successful than Diderot. Thus, theology aside, let us see what features Condillac's metaphysics acquires.

### **III. Metaphysics as the ultimate disciplinary integration**

Condillac's metaphysics is not linked to theology or its sources. It will become the discipline "that best embraces all the objects of our knowledge [qui embrasse le mieux tous les objets de notre connoissance]" (Condillac, 1947: I, 619, b20-22). To understand this, we still see the fixed idea of an encompassing unity, a general system of all thoughts. They report to a single discipline because, according to Condillac, they all concern sensation.

One can understand mid-eighteenth-century physics as a combination and as a result of discussions stemming from at least two authors, Newton and Leibniz. Similarly, eighteenth-century metaphysics must draw on more than one source. In Condillac's case, commentators emphasize on Locke's influence, although it has been clear for some time now that Leibniz's theses have a concurrent relevance in the constitution of his philosophy. The juxtaposition of Newton and Locke as the physical and metaphysical aspects of a single English doctrine had been successfully accomplished by Voltaire in his *Letters on the English* (1733), where the author opposes it to Leibniz's doctrine.

In Locke, questions regarding knowledge had become a problem concerning the agreement between ideas (1741: iv, 1), given the closed character of personal identity that brings together, by memory, present and past representations (1741: ii, 27). The metaphor of the white sheet of paper, characterizing memory as the support of all representations, is well-known. This unity, however, had no metaphysical guarantee in Lockean philosophy, given the English philosopher's speculations on the possibility that matter could think. On this point and once again avoiding quarrels, Condillac aligned himself with Leibniz to say that the soul is, indeed, a substance. Keeping the Lockean experimental perspective (that of the continuous perception of mnemonic solidarity among representations), the abbot advances, by the same strategy of neutralization applied to theology, the thesis that the soul is an eternal essence. However, this substance that the soul is, whose model is Leibniz's monad as is made explicit in *Les Monadés* (Condillac, 1994), can only be known by experience after the Fall, which means that to all intents and purposes it is just like personal identity as conceived by Locke. The difference here is that the Leibnizian perspective on a systematics of representations, that is, of the soul taken as a whole, will be also maintained. As a final result, metaphysics or the knowledge of the human soul will become a history of the development of its ideas, as Locke wanted but from a more systemic perspective of the correlations that are established, as in Leibniz. Condillac therefore wishes, since his first work, to make a *tabula rasa* out of the monad. The result is the conception of the soul as the integrity of a perceptual field that unfolds itself.

Just like the monad, the soul is the true substantial unity, of which sensations are only modes. Only the integrity of the soul's experiences can stand as the point of view from which to understand the relations that are internally established within it. Here, again following Leibniz, the virtual appears as a kind of potentiality of the soul, from which it

draws its own representations, enclosed within itself. This potentiality appears, for those who experience it, as an appetite, that is, a necessity or a lack [*besoin*] which motivates action. The appearance of said lack or necessity will be linked to the material situation of the physiological body with which this soul is associated, in hunger for example. From the metaphysical point of view, lack is a “generic tensor” (Kossovitch, 2011: 100) between sensations, whose properties are always relative, since they always concern the whole of the system. The nature of this whole is given and unknowable and therefore referred to theology. From the experimental point of view, however, the soul is only known through its effects. This primitive and inexplicable unity, though immediately ascertainable, is called by Condillac “the principle of connection of ideas” [*principe de la liaison des idées*]. Here, we are still searching for the constitution of the whole as a system and conceiving the whole as the only possible nexus for the explanation of the phenomena of perception and thought.

Yet another source of some of these reflections is what has been called by commentators a “sensualist aesthetics”, focused on the role of the spectator. In front of a painting, the eye knows how to distinguish the different parts that compose it and then recompose the general nexus that is portrayed in the work. The relationship between the whole and the parts is here reconstituted by the eye’s movement when observing a painting or a real landscape. What matters in this process are the viewer’s passionate motivations which drive the gaze, so that the understanding and interpretation of a painting depend on both affective and cognitive aspects of experience. This was present in Malebranche, in Bernard Lamy, in Du Bos but also in Leibniz. In fact, according to the Leibnizian principle of the identity of indiscernibles, things are considered incontrovertibly singular. But this means, for Condillac, that the gathering of these singularities under the same view, in the same simultaneous frame, can only be accomplished by the primitive gathering of the spirit, that is, by the principle of connection of ideas. The soul, therefore, is nothing but the *ensemble* of sensations that present themselves to it and which it remembers. The term *set*, today, is fundamental to logic; in the *Encyclopédie*, the corresponding French term *ensemble* is a term that comes from the visual arts vocabulary and refers to the harmonic composition of paintings.

A white sheet of paper, or the hidden canvas that is not revealed behind the inks: two images for the support of representation. These are two metaphors for the soul’s assimilative principle. There is nothing that can be thought by a person without that thought taking part amidst all the other thoughts that constitute and have constituted it.

The occurrence of a thought or a perception for the soul is its inclusion in the set of representations that constitute its memory. Thus, the representations are continuously brought back to the encompassing unity of the system, which is taken as its condition. For Condillac, this function of a *background* or foundation [*fonds*] appears explicitly since the *Essay on the Origin of Human Knowledge* as the unifying factor of experiences. His favorite metaphor, however, remains the “moving picture” [*tableau mouvant*]<sup>5</sup>. In this way, it matters little whether there are bodies outside the soul, or whether the world is actually reducible to thought. One can only reach the objects of physics through the preliminary conditions of metaphysics, that is, through sensible experience. As a general science of the sensible, that is, of everything that presents itself to the soul, metaphysics will be the ultimate discipline, the most general systemic unity possible. All knowledge, from any discipline, will be considered a part of it. We will now see how it is further distributed and divided.

#### **IV. Problems of taxonomy: Bacon, Locke, *Encyclopedia***

The problems concerning the division of knowledge according to the *Encyclopedia* are well known, inherited in general terms from Bacon's tripartition into History, Poetry and Philosophy. Nevertheless, the Encyclopedists do not follow the Baconian division too strictly: even though they preserve the tripartition, they propose a change in the priority among the disciplines in question (Malherbe, 1994). Bacon recognized three faculties: the first would be Memory, to which corresponds History, a type of knowledge that aims to collect observations and facts about everything that exists. Memory therefore records. Among the subdivisions of history, there is natural history, responsible for collecting and organizing the facts of nature, a human history that does the same with human facts and that also comprises an ecclesiastical history, etc. The second faculty would be Reason, to which Philosophy corresponds. Reason puts in order the facts that history has recorded. The priority of history with respect to philosophy is due to the elements being understood as prior with respect to their potential arrangements or assemblages. Hence, the facts must first be established by history so that they can then be put in order, a task assigned to philosophy in the general sense, which also includes “physics” or natural philosophy. The

---

<sup>5</sup> *Fonds*: Condillac (1947: I, 50, a20). *Essay*, I, V, §6. *Tableau mouvant*: (1947: I, 249, a47). *Treatise on Sensations*, I, 11.

third faculty would be Imagination, which reorders or rather disorganizes the elements brought together by Reason; it corresponds to Poetry, which primarily aims at producing works of art which bring pleasure to mankind. Poetry will also require facts already established by history and ordered by philosophy, so that the artist may then reorder them with verisimilitude. The Encyclopedists, on the contrary, place reason as prior to history and in this they depart from Lord Verulam's original conception.

Condillac will not follow Bacon to the letter either, although he keenly agrees with many of his observations. At the same time, Condillac responds to the encyclopedic division. There are several articles in the *Encyclopédie* that refer to the abbot directly or indirectly and he is close to various contributors of the project, such as Diderot, although both seem to have definitively distanced themselves from each other throughout the 1750s. The quotation at the beginning of this article shows that the abbot's conceptions of the global partition of knowledge do not match Bacon's or the Encyclopedists'. Condillac has his own conception of this general systematics and we understand that its main attribute is the emphasis placed on the unity of the system: "There is only one science and that is the history of nature [Il n'y a proprement qu'une science, c'est l'histoire de la nature]" (Condillac, 1947: I, 619, a34-37). In that passage, taken from his last philosophy, there is therefore only one faculty for all knowledge and that is memory. It records facts regardless of the taxonomies into which they may be organized: there is only one function that records facts, whether natural or human. Condillac elsewhere notes that Bacon's subdivisions were too numerous to be useful (Condillac, 1947: II, 230, b17-19)<sup>6</sup>.

Bacon belongs to the (post-)ramist tradition, a logical tradition which divides knowledge between contents and forms, in the form of boxes of boxes that proliferate indefinitely<sup>7</sup>. This entails a fundamental methodological division between the elements, on the one hand and their arrangements, on the other, which corresponds to the division, borrowed from rhetoric, between invention and disposition. This is why history has priority: it finds the elements of knowledge (*inventio*), while the other two are concerned with arranging them (*dispositio*)<sup>8</sup>. Ong among others has shown that the *Sylva sylvarum*, for example, are understood as a great inventory of observations, that is, they provide the materials, whose privileged metaphor is the virgin forest, *sylva*, before it is cut down and

---

<sup>6</sup> *Modern History*, book XX, chapter 12.

<sup>7</sup> See Ong (1958: 116-121); and Serres (1972).

<sup>8</sup> See Bacon, *The Advancement of Learning*, Book V.

transformed by art. As for Condillac, there is in his philosophy a continuous and irresolvable tension that affects the whole system from the beginning, a tension that presents itself since the *Essay* between the “*matériaux*” (materials) of knowledge and their “*mise en œuvre*” (employment)<sup>9</sup>. For these two poles are considered simultaneously necessary: the elements must be logically prior to the arrangements; yet every experience is already arranged by the principle of the connection of ideas. The priority of the materials is the priority of the elements in relation to the whole. Conversely, the priority of their arrangement is the priority of the whole over the parts. The two theses must be sustained at the same time, for the relationship is reciprocal; but this creates a tension at the very core of the system, which must not be understood as a contradiction but rather as the original constitution of the logical tools for constructing any system whatsoever.

The fundamental function of a storehouse of knowledge had already been fulfilled by the principle of the connection of ideas since the *Essay* of 1746. According to Condillac, it is not possible to compare this tree that I see today with another one that I saw yesterday without there being a kind of *substratum* that preserves these representations, that is, my soul (Condillac, 1994: 134). Knowledge requires a solidary function of mutual relations, which makes present observations permeable to past memories<sup>10</sup>. If his first work was concerned at length with discriminating the faculties of the soul, i.e., perception, attention, imagination, memory, in his late philosophy the function of connecting ideas is identified with memory, furthermore by a conscious choice of economy of the notions that make up the system. The single principle will also be a single faculty. The later works depart in this respect from his early writings. In contrast, the later works, among them *The Art of Reasoning*, emphasize on operative unity, a single function that continuously brings together all lived experiences. As the producer of an inventory of notions, this memory function becomes the sole operation of the soul, rendering the Baconian or Encyclopedic tripartition of faculties useless and arbitrary.

The disciplinary division proposed by Locke at the end of his own *Essay* (IV, 21) will also be unified by Condillac. According to the English philosopher, knowledge could be usefully divided between that which refers to Physics, i.e., to things, to Practice, i.e., to human notions concerning actions and to “*Semeiotikē*”, a doctrine of signs, i.e., knowledge

---

<sup>9</sup> Condillac (1947: I, 6, b18-23). *Essay*, I, I, 1, §5 and passim.

<sup>10</sup> Condillac (1947: I, 766, a6-16). *The Art of Thinking*, II, 3.

about the instruments that constitute knowledge. From Condillac's perspective, the division still holds and one can clearly see the persistence of the distinction between Physics and Practice in his approach to the "definitions of thing" (Physics) and "definitions of word" (Practice)<sup>11</sup>. But what used to be the third part of the division, semiotics, now takes on the role of the all-encompassing whole. Definitions are connected through a metaphysical substratum and thus Locke's division is not followed to the letter. Everything leads back to the encompassing and articulating function of metaphysics.

It is known however that Condillac's sensualism lumps all metaphysical functions together in *perception*, not in memory, an observation which would make it difficult to accept what has been proposed so far. Nevertheless, there is no contradiction here. Reading his Grammar, we find one of the most important arrangements of his last philosophy: the assimilation between perception and affirmation<sup>12</sup>. To clarify this point, the division between sensible ideas and intellectual ideas comes to our rescue<sup>13</sup>. A remembrance will be considered exactly the same thing as a present sensation as far as its content is concerned. While consciously perceived, a sensation is a sensible idea. While registered and remembered, it becomes, by this transformation, an intellectual idea. There is no difference in content between the two, even though at the same time their difference is complete. What the intellectual idea acquires is only the possibility of repeating itself and nothing more. As repeatable, the intellectual idea takes part in the simultaneous system of knowledge; as a mere unrepeatable and forgotten experience, the sensible-only perception (which is not yet an idea) is outside the retrospective reach of the soul and takes no part in the system. Therefore, all ideas that form the system of knowledge are memories, whether sensible or intellectual; and memory as thought-gathering is the only faculty for knowledge, whose proper realm is natural history. It is interesting to see, in the Condillaquian equation between perception and affirmation as two expressions of the same judgment, a historically important manifestation of the logical principle of idempotence<sup>14</sup>.

History is considered *natural* because there is no division between nature and artifice. The unifying perspective that Condillac chooses to assume takes all phenomena as

---

<sup>11</sup> Condillac (1947: I, 748). *The Art of Thinking*, I, 10.

<sup>12</sup> Condillac (1947: I, 437-438, b37-a2). *Grammar*, I, 4.

<sup>13</sup> Condillac (1947: I, 334, b32-41). *Extrait raisonné du Traité des Sensations: Précis de la quatrième partie*.

<sup>14</sup> Even though Nuchelmans (1984) does not say it explicitly, one may well take his analysis of Condillac's logic (chapter 9.1: 174-180) as an opinion in this direction.

solidary and indifferent to watertight and definitive classification. Things are all natural because they occur according to the laws of nature, referred to the Creator's plan. At the same time, the human soul is endowed with its own activity, so that all its products are artificial. All things are therefore seen as simultaneously natural and artificial. Nature itself must be understood only in analogy to artifice, while human artifice must all the time be referred to the natural laws on which it depends. Memory itself is natural or artificial, depending on whether we wish to see it as a consequence of natural laws or as a product of human activity. But if human activity itself is the consequence of natural laws, the distinction becomes inessential. Every fact, therefore, is natural in the trivial sense that it does not contradict the laws of nature imposed by God. The distinction between nature and artifice does not establish a real division.

These observations do not yet solve the problems concerning the order of knowledge. They rather describe the pre-existence of an open and permeable field that must be ordered, that is, they merely pose the problem. Condillac's truly original maneuver will therefore be found in the logical form of interaction amidst the first subdivision of this overarching field, that is, the distinction between physics and metaphysics.

## **V. Physics and Metaphysics in Condillac's method**

The division of knowledge necessarily starts from natural history, understood as the observation of facts that are recorded by memory-aids. Since these facts are only grasped because they are recorded by memory and are therefore the purview of metaphysics, the latter can at the same time be understood as the most global division of knowledge. We saw in the quotation at the beginning of this article, however, that Condillac affirms the distinction between physics and metaphysics, albeit a relative one, constituted by the logical relation of reciprocity. Let us finally see how it is done.

The soul gathers sensations but it can only observe itself through them. According to Condillac, the spirit is opaque to itself, as Malebranche would have it. But the external bodies are opaque to it as well. Since Locke, sensation is already a relation and therefore it does not exclusively concern the body or the soul: it is rather a kind of bridge or balance reached between the two poles and is relative at the same time to both. If this is so,



sensation is the object of physics when it refers to external bodies, that is, when one thinks of bodies as organic systems where the physiological functions necessary for a sensation are developed; but it is also the object of metaphysics when one thinks of the ineluctable principle of reunion between sensations described above, without which these sensations would not form a single whole, rendering them imperceptible to one's spirit. Condillac thinks of Haller's description of the strictly reciprocal physiological relationship between sensibility and irritability (1755)<sup>15</sup>.

Thought and matter: the distinction between soul and body is understood as a representational late individuation of both poles out of the original reciprocal relation. This means that, for perception, the relation is prior to the poles that produce it. Therefore, the arrangement is from this point of view prior to the materials, which will only be obtained by analysis later. From this open field in which sensations appear, one slowly begins to distribute them: some will report to the "outside" and others will report to the "inside". The distinction is not given from the start, it is rather slowly constructed, as we see in the second part of the *Treatise on Sensations*. Touch is the sense that provides the general idea of distinction, because it organizes things "one outside the other" [*les unes hors des autres*]. In the sensation of solidity, one finds boundaries to one's own body and thus representation is split into two reciprocal parts. The logical form of this distinction between the world and the self is analogous to that between physics and metaphysics.

The Dictionary of Synonyms makes the distinction between a contingent connection and a fundamental connection explicit:

LIAISON. s.f. Lien. That which serves to hold several things together. But the connection is part of bound things and forms one body of them, one whole: The link, on the contrary, is quite different from the things bound [by it] and only prevents them from separating, or puts them in dependence to each other<sup>16</sup>.

The background function taken by the soul fulfills the *liaison*, the connecting principle of ideas. The relations we find between objects and between notions amidst the

---

<sup>15</sup> Condillac (1947: I, 346b, note 1). *Treatise on Animals*, I, 4.

<sup>16</sup> Dictionnaire de Synonymes, "Liaison". "LIAISON. s.f. Lien. Ce qui sert à tenir plusieurs choses ensemble. Mais la liaison fait partie des choses liées, et elle en forme un seul corps, un seul tout: Le lien, au contraire est tout différent des choses liées, et il empêche seulement qu'elles ne se séparent, ou il les met les unes dans la dépendance des autres (Condillac, 1947: III, 358)".

general field that is the soul, however, are only links (*liens*). Given the preliminary metaphysical connection that is the condition of perception itself, human knowledge then strives to constitute the links between the ideas and the facts that present themselves.

It is perhaps surprising that such a logical relation of strict reciprocity is not itself taken from logic. This relationship comes rather from grammar: it is an *anti-strophe*. “In Grammar or elocution, antistrophe or epistrophe means conversion. E.g. if after saying *the jack of such a master*, we add and *the master of such a jack*, this last sentence is an antistrophe, a sentence turned from the first” (*Encyclopédie*, art. Anti-Strophe, by Du Marsais)<sup>17</sup>. Therefore, to everything physical corresponds something metaphysical and vice versa. The logical form of this antistrophic relationship will make it possible to subdivide knowledge without ever losing sight of the original unity from which it arises. If one sees two different bodies before oneself, it is because they have already been unified by the perceptual field of one's soul. They are therefore equally thinkable as two, when one thinks of them in their singularity, or as one, when one refers them to one's perception. If this were not so, they would not be seen together, because it is only possible to see those things that have been preliminarily unified by perception. There is no arrangement without elements; at the same time, there are no elements that do not present themselves as already arranged. It is necessary that the elements had already formed a system, by an original fact of metaphysical order, in order to be able to distribute them systematically in a coherent form.

The antistrophic relation is further analogous to the grammatical relation itself: “What is Grammar? It is a system of words which represents the system of ideas in the mind, when we wish to communicate them in the order and with the relations which we apperceive [Qu'est-ce que la Grammaire? C'est un système de mots qui représente le système des idées dans l'esprit, lorsque nous les voulons communiquer dans l'ordre et avec les rapports que nous appercevons]” (Condillac, 1947: I, 421, b7-b14)<sup>18</sup>. The relationship is therefore not only between elements but between entire systems. There is a single original foundational system that splits into two and places them in antistrophic relation: the system of words and the system of ideas. These two systems, taken together, form a single one. We can then consider them alternatively as a single system or as two distinct systems, according to our circumstantial objectives.

---

<sup>17</sup> Cf. *Encyclopédie*, vol. I, 516b-517a:

<http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v1-2227-0/>

<sup>18</sup> *Cours d'Études*: “Motif des leçons préliminaires”.

The relationship between physics and metaphysics –implemented throughout Condillac’s work– may sound at first glance counterintuitive or worse, contradictory. This is, in fact, the way in which Condillac’s doctrine was described in the French intellectual environment a few years into the 19th century. Against this simplistic, superficial and politically interested interpretation, we propose here to portray this architecture neither as contradictory nor as hesitant. By taking up some fundamental points of the abbot’s conceptions, the construction seems to us perfectly coherent and capable of accommodating all kinds of knowledge, including those that have not yet been completely clarified and arranged in a “geometric”, synthetic and apodictic order and even those that could never be so (Belaval, 1952).

The relation between the whole and the parts, in which the whole or the arrangement is the seat of metaphysics and the parts or the observed facts are part of physics, remains antistrophic. There is rather a metaphorical relation between systems: the order of perceptions is imitated by the order of propositions. We can therefore say that there is a kind of “syntactic emulation” between the two. A proposition is true when it reproduces precisely the order that was already there, before it was formulated, among the sensations themselves. Intellectual ideas must repeat the order of sensible ideas. The basic logical unit is not the term but the judgment as a whole, for here again the relation is prior to the poles. This further means that on the plane of sensible ideas the judgment is already there, even without expression; the statement that makes the judgment explicit, if true, merely repeats on the plane of words what was already given on the plane of perception. When a judgment comes to be expressed as an affirmation, it remains identical to the perception. This is the form that Condillac gives to the leibnizian idempotence principle<sup>19</sup>.

Since every proposition has the form “A is B”, A and B are individuals obtained by abstraction after the pre-existence of the relation “is”, which expresses the primitive union of the perceptual field. The copula, however, is always partial, since it is relative to the judging spirit. When one says “A is B”, one is not saying that “A is completely coincident with B” because A and B are each unavoidably singular. Every proposition about the world is therefore an improper, partial, metaphorical assimilation, relative to the limitation of our knowledge and sensibility. Relations are only fully identical when they refer exclusively to

---

<sup>19</sup> The principle of idempotence, commonly traced back to Leibniz, is better known as Boole’s law and often expressed as  $x^2 = x$ . Here, it could mean that a judgment in perception ( $x$ ) and its doubling by affirmation ( $x^2$ ) amount to the same thing.

intellectual ideas, which is the case in domains such as morality, mathematics and metaphysics. We thus see how it is possible that mathematics be considered “only a branch” of metaphysics but also that equations are but exact antistrophes. Rather, metaphysics is organized as grammar and algebra itself is only a language. This is laid out very clearly throughout *The Language of Calculus*, whose introduction already presents the following (perfect) antistrophe: “Every language is an analytical method and every analytical method is a language” (Condillac, 1947: II, 419, a1-3)<sup>20</sup>.

Now, we know that words are not things. Just as the proposition “A is B” can only signify a partial assimilation, words are tools for picturing things. But there is mutual mobility on the part of each of the two poles and this is why it was possible to distinguish between them in the first place. On the one hand, we make movements to obtain sensations; on the other hand, the individual at the beginning of their life slowly learned to regulate their movements out of sensations of pleasure and pain. Now, for us, as adults who have learned to speak, words have already contaminated perception, just as perception once inspired words. In the origin, the system of sensations was supposedly an indistinguishable whole; but soon the sensation-elements appear and with them the judgments that situate them reciprocally to each other. Thus, new orders discovered between sensations demand new expressions and the methods of expression (signs of any kind, always sensations in any case) reorganize perceptions. These two systems are both composed of transformed sensations and could be understood as first and second order sensations. This distinction between first and second order, however, is inessential, given the principle of idempotence. The constituted relationship is a two-way one. Between the two systems, there is therefore a kind of dialectic without synthesis, a perpetual tension that will never be resolved as long as there are passions, which correspond antistrophically to the physiological functioning of the living body.

## VI. Conclusion

What is thus the distinction between the different regions of human knowledge for Condillac? It is not a distribution of *objects* exclusive to each science but a distinction between different *aspects* that coexist in the same thing. The soul corresponds to a primitive

---

<sup>20</sup> *La Langue des calculs*, “Objet de cet ouvrage”.

and physiological union of the body; body and soul exist after the Fall only antistrophically<sup>21</sup>. Physiological organization is relative to the integration of the universe expressed by the laws of nature, which in turn requires a primitive intelligent union that produces it, which Condillac calls God. The relationship is original; only later the poles are individuated as aspects of it. The same thing, sensation, is at the same time physical under one aspect and metaphysical under another. The distribution of the aspects of things that exist outwardly, on the plane of extension, will constitute the different parts of physics. The distribution of the aspects of things that exist inwardly, on the metaphysical planes of the sensible space of touch and of the virtual space of memory, will constitute the different parts of metaphysics.

Condillac's reduction to a single principle is therefore contrary to "reductionism" in the contemporary sense. Physics is not understood as mechanics, for it concerns the entire field of natural philosophy, which includes mechanical, chemical, vital and so many other phenomena, as yet undiscovered or never to be discovered. Condillac finds in the optical phenomenon of reflection a metaphor to express the methodological imperative to never lose sight of the original unity underlying all knowledge:

The limits that we raise to circumscribe each science intercept the light and necessarily cast shadows. Let us remove the limits, at once the shadows dissipate; the light which spreads freely, reflects from above the objects we observe, to fall on those we wish to observe; and by these reflections all become illuminated (Condillac, 1947: II, 391, b34-49)<sup>22</sup>.

This transfer of observations takes place by comparison. When it comes to the transfer of observations from one field of knowledge to another, it is called an *application*; Condillac's doctrine becomes a method of the generalized search for the fruitful application of different regions of knowledge to one another. In the French *Encyclopedia*, the entries on "Application" retain this generality but still refer mainly to the application of a branch of mathematics to some other field. Condillac, however, insists on a more general

---

<sup>21</sup> Condillac (1947: I, 718, b1-31). *The Art of Thinking*, I, 1.

<sup>22</sup> *Discours de réception de l'abbé de Condillac à l'Académie Française*, le 22 décembre 1768. "Les limites que nous élevons pour circonscrire chaque science, interceptent la lumière et jettent nécessairement des ombres. Enlevons les limites, aussitôt les ombres se dissipent ; la lumière qui se répand librement, réfléchit de dessus les objets que nous observons, pour retomber sur ceux que nous voulons observer ; et par ces reflets tous s'éclairent".

semiotic aspect which also embraces symbolic, poetic and rhetorical instruments, as much as mathematical ones. If the requirement of exactness imposes greater value on algebra, usefulness remains possible in all fields. The general form of the antistrophe allows us to think both on the rhetoric of logic and on the logic of rhetoric.

A given object does not belong to any specific science. But it is possible to apply to any given object the different sets of disciplinary knowledge: those of mechanics, those of chemistry, those of grammar, etc. It is also possible, therefore, to create hybrid sciences. By making everything dependent on metaphysics, a kind of natural semiotics is consecrated as the foundation of all cognitive arrangements. This method, as valid indifferently for knowledge about the world and for knowledge about representations, can therefore be seen as an early methodological and coherent defense of the knowledge now classed as the humanities<sup>23</sup>. The union of all knowledge under this scheme ends in a kind of multiperspectivism and only the ideal union of all perspectives would be complete knowledge. Such complete knowledge, however, is impossible, for the original union, whether that of the body, of the soul, of nature, or of God, is inexhaustible. This logical configuration is no longer a tree of unequivocal divisions in the manner of the traditional ideal but already assumes without a doubt and more clearly than the encyclopedic arrangement the features of what would be called in contemporary philosophy a rhizome<sup>24</sup>.

Hence, what matters from a methodological point of view is only to collect aspects of interest in search of nexuses between phenomena and nothing more:

Today, some physicists, especially chemists, are only interested in collecting phenomena, because they have recognized that it is necessary to embrace the effects of nature and to discover their mutual dependence, before posing principles that explain them. The example of their predecessors has served as a lesson to them; they want to at least avoid the errors in which the mania for systems has led. How much it

---

<sup>23</sup> A similar argument is successfully deployed by Bertrand (2010) in a comparison between Condillac and Hume.

<sup>24</sup> "A midway solution between the tree and the rhizome was the one proposed by the Encyclopedists of the Enlightenment. Trying to transform the tree into a map, the 18th-century encyclopedia, the *Encyclopédie* of Diderot and of d'Alembert, in fact made the rhizome thinkable" (Eco, 1984: 82).

would be wished that the rest of the philosophers [had] imitated them!  
(Condillac, 1947: I, 127, a6-17)<sup>25</sup>.

The praise of the chemical knowledge of Condillac's time, not yet systematized by Lavoisier's *Elementary Treatise*, leads to the praise of observation: patterns will emerge naturally through careful inspection and continuous recording. In this unavoidably human knowledge, therefore, everything is ultimately known through natural history. We invite the reader to come back to the quotation from the beginning with these considerations in mind.

## Bibliography

- Belaval, Y. (1952). La crise de la géométrisation de l'univers dans la philosophie des Lumières. *Revue Internationale de Philosophie*, 21 (3), 337-355.
- Bensaude-Vincent, B. (2008). *Matière à penser: Essais d'histoire et de philosophie de la chimie*. Nanterre: Presses universitaires de Paris Nanterre. <http://books.openedition.org/pupo/1281> . Date s'accès: 31/03/2021.
- Bensaude-Vincent, B. & Lequan, M. (2010). Chimie et philosophie au 18<sup>e</sup> siècle. *Dix-Huitième Siècle*, 42(1), 397–416.
- Bertrand, A. (2010). Naturalisme et scepticisme: Hume Vs. Condillac (47-59). Dans Cohen-Halimi, M. & L'Heuillet, H. (orgs.), *Comment peut-on être sceptique? Hommage à Didier Deleule*. Paris: Honoré Champion.
- Canguilhem, G. (1989). *La Connaissance de la vie*. Paris: Vrin.
- Condillac, E. B. (1947-51). *Œuvres philosophiques*. G. Le Roy (éd.). Paris: Presses Universitaires de France.
- Condillac, E. B. (1994). *Les Monadés*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Daston, L. & Park, K. (1998). *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*. New York: Zone Books.

---

<sup>25</sup> *Treatise on Systems*, chapter 2. “Aujourd’hui, quelques physiciens, les chimistes surtout, s’attachent uniquement à recueillir des phénomènes, parce qu’ils ont reconnu qu’il faut embrasser les effets de la nature, et en découvrir la dépendance mutuelle, avant de poser des principes qui les expliquent. L’exemple de leurs prédécesseurs leur a servi de leçon ; ils veulent au moins éviter les erreurs où la manie des systèmes a entraîné. Qu’il serait à souhaiter que le reste des philosophes les imitat!”.

- Fernandes Neto e Silva, L. (2021). Condillac's method between physics and metaphysics. *Siglo Dieciocho*, 2, 57-81.
- Desmaizeaux, P. (org.) (1740). *Recueil de Diverses Pièces par Mrs. Leibniz, Clarke, Newton et autres Auteurs célèbres*. Tome I. Amsterdam: chez François Changuion.  
<https://archive.org/details/recueildediverse00desm/page/n6/mode/2up>
- Diderot, D. & D'Alembert, J. (éds.) (1751-1772). *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. 17 vols. Paris. <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/>
- Duchesneau, F. (1982). *La physiologie des Lumières*. Haia: M. Nijhoff.
- Dobbs, B. J. T. (1991). Stoic and Epicurean doctrines in Newton's system of the world (221-238). In: Osler, M. J. (ed.), *Atoms, Pneuma and Tranquility*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Eco, U. (1984). *Semiotics and the Philosophy of Language*. Bloomington: Indiana University Press.
- Funkenstein, A. (2018). *Theology and Scientific Imagination*. Princeton: Princeton University Press.
- Haller, A. (1755). *Dissertation sur les Parties Irritables et Sensibles des Animaux*. Lausanne: Chez Marc-Michel Bousquet et comp.
- Hesse, M. (1965). *Forces and Fields: the concept of action at a distance in the history of physics*. Totowa, NJ: Littlefield, Adams & Co.
- Kossovitch, L. (2011). *Condillac Lúcido e Translúcido*. São Paulo: Ateliê Editorial.
- Locke, J. (1741 [1690]). *An Essay Concerning Human Understanding*. London: Thomas Basset.
- Malherbe, M. (1994). Bacon, Diderot et l'ordre encyclopédique. *Revue de Synthèse*, 115 (1-2), 13-37.
- Newman, W. (2006). *Atoms and Alchemy: Chemistry and the experimental origins of the scientific revolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- Newton, I. (1718). *Opticks* (2nd edition). London: W. and J. Innys, Printers to the royal Society.
- Nuchelmans, G. (1984). *Judgment and Proposition: from Descartes to Kant*. Amsterdam: North-Holland Publishing Co.
- Ong, W. J. (1958). *Ramus, Method and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason*. Harvard: Harvard University Press.
- Rey, A. (2013). Le leibnizo-newtonianisme : la construction d'une philosophie naturelle complexe dans la première moitié du 18e siècle. La méthode d'Émilie du Châtelet entre hypothèses et expériences. *Dix-Huitième Siècle*, 45(1), 115–129.
- Serres, M. (1972). Les traductions de l'arbre. Dans *Hermès III, La Traduction*. Paris: Minuit.
- Voltaire (1733). *Letters concerning the English nation*. London : C. Davis and A. Lyon.  
<https://archive.org/details/lettersconcernin00volutoft/page/n17/mode/2up>. Date d'accès: 30/03/2021.



Westfall, R. (1971). *Force in Newton's Physics: the Science of Dynamics in the Seventeenth Century*. New York: Macdonald, London and Elsevier.

Zaterka, L. (2004). *A filosofia experimental na Inglaterra do século XVII: Francis Bacon e Robert Boyle*. São Paulo: Humanitas.

### **CV del autor**

Lourenço Fernandes Neto e Silva holds a PhD in Philosophy from the University of São Paulo (thesis supervisor: Pedro Paulo Pimenta). His research deals with issues of scientific method and the relationship between the disciplines, in areas such as semiotics, rhetoric, anthropology and history, especially from the perspective of Étienne de Condillac. His doctoral studies included a research stay at the University of Paris I - Panthéon Sorbonne, under the supervision of Laurent Jaffro. He is a member of the Brazilian Association of Eighteenth-Century Studies.

*Siglo  
Dieciocho*



# A MORFOLOGIA NATURAL EM KANT E BUFFON<sup>1\*</sup>

## NATURAL MORPHOLOGY IN KANT AND BUFFON

Isabel C. Fragelli

*Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP)*

belfragelli@gmail.com

### Resumo

No século XVIII, ao mesmo tempo em que a física de Newton se consolidava no continente europeu, a história natural ressurgia como uma ciência voltada sobretudo para a investigação do *particular* na natureza. Se a primeira visava o conhecimento das *leis gerais* dos fenômenos; a última tinha, por objeto, a “prodigiosa multidão” dos seres naturais, em toda diversidade de suas formas. Buffon inspirou-se no empirismo eminente da época para afirmar que o naturalista deveria partir da observação dessas formas e prosseguir, de maneira indutiva, a conhecimentos cada vez mais elevados. Todo e qualquer sistema natural deveria ser rejeitado, segundo ele, pois não passavam de construções artificiais da razão. A história natural deveria, portanto, dada a dimensão indeterminável de seu objeto, avançar indefinidamente em sua extensão, permanecendo uma ciência sempre aberta. Contrapondo-se a essa ideia, Kant afirmará que a concepção sistemática da natureza é uma exigência posta pela própria razão, não podendo, portanto, ser rejeitada pelo naturalista. No interior de sua filosofia transcendental, ele buscará uma maneira de reabilitar seu emprego na história natural, sem, contudo, desrespeitar as exigências antidogmáticas estabelecidas pela crítica.

**Palavras-chave:** Buffon, Kant, História natural, Morfologia.

### Abstract

During the 18th century, while Newton’s mechanical physics was consolidated in Europe, natural history (re)emerged as a science focused on the knowledge of the *particular* in nature. Whereas the former investigated the general laws of phenomena, the latter researched the “prodigious multitude” of natural beings in all the diversity of their forms. Buffon was inspired by the empiricism of his time and thus believed that the naturalist should observe these forms and proceed inductively to abstract knowledge. Every natural system should be rejected, according to him, since they were nothing but artificial constructions of reason. Given the indeterminable dimension of its object, natural history should advance indefinitely in its extension, remaining an open science. In contrast, Kant affirms that a systematic conception of nature is required by reason itself, and cannot therefore be rejected by the researcher. In his transcendental philosophy, he tries to rehabilitate its role in natural history, without disavowing the anti-dogmatic demands of the critique.

**Keywords:** Buffon, Kant, Natural history, Morphology.

---

<sup>1\*</sup> Recibido el 16/03/2021. Aprobado el 28/06/2021. Publicado el 30/07/2021.

As grandes transformações que marcaram o pensamento moderno na transição do século XVII para o XVIII promoveram, entre outras coisas, o reflorescimento de uma antiga ciência: a história natural. Desde sua origem nas obras de Aristóteles, passando pela monumental *Naturalis Historia*, de Plínio, e, já no Renascimento, pelas notáveis contribuições de autores como Gessner e Aldrovandi, a história natural foi sempre compreendida como uma ciência empírica descritiva, cujo objeto não era outro senão a natureza inteira, em toda a diversidade de seres que a compõem. No século de Galileu e Descartes, porém, o advento do mecanicismo tornou supérflua a atenção dada a essa diversidade. Para o racionalista francês, por exemplo, a verdadeira ciência natural não é aquela que considera os corpos segundo suas “qualidades particulares”, mas aquela que os investiga segundo suas propriedades geométricas (lembrando que a matéria, para Descartes, é mera extensão). O mecanicismo, como se sabe, difundiu-se amplamente no pensamento do século XVIII, tendo encontrado, na obra de Newton, a expressão do verdadeiro ideal da ciência moderna, não mais subordinada à investigação metafísica das causas e à lógica dos grandes sistemas (como em Descartes e, também, em Leibniz), mas solidamente fundamentada nos dados da experiência e na razão indutiva. Para essa tradição mecanicista da ciência natural (sem desconsiderar, é claro, as grandes diferenças existentes entre seus autores), que tinha, por objetivo, o conhecimento das “leis gerais” que regem os fenômenos, fazia-se irrelevante a investigação do particular na natureza. A partir do século XVIII, reconhece-se bem que, se à ciência física caberá descobrir essas leis gerais com base na matemática, à história natural caberá, por sua vez, conhecer e determinar a especificidade de cada um dos seres que a natureza produz. Nesse sentido, a função do naturalista será a de observar detalhadamente esses seres, comparar suas formas, sempre atentando para suas semelhanças e diferenças em relação às dos outros seres, e, por fim, julgar se é possível ou não os organizar em espécies, classes, gêneros etc.

É curioso notar que, embora Newton não tenha, ele mesmo, se ocupado da natureza como um naturalista, o método e os conceitos de sua física constituíram, no século das Luzes, o verdadeiro paradigma da história natural (no interior da qual podemos incluir as ciências da vida, tais como a fisiologia, a medicina, a embriologia etc., muitas vezes compreendidas sob o conceito amplo daquela ciência). A importância dada à experiência como ponto de partida do conhecimento, a postura agnóstica em relação à investigação da “causa primeira” dos fenômenos observados, e até mesmo o emprego

heurístico da noção de “força” para tornar possível a investigação das leis desses fenômenos, foram sendo interiorizados pelos naturalistas da época, à medida que a obra de Newton se tornava cada vez mais influente no continente europeu. Centrado nessa forte repercussão do newtonianismo, o empirismo eminente da concepção de ciência do século XVIII foi, sem dúvida, aquilo que possibilitou o renascimento da história natural. Para os novos naturalistas, que já não poderiam ignorar as verdadeiras conquistas do mecanicismo, tratava-se, agora, de determinar a especificidade dessa ciência e de fundá-la no espírito da modernidade, distinguindo-a da física, mas inspirando-se em suas recentes conquistas.

### **I. O empirismo de Buffon**

Foi a essa tarefa, justamente, que o grande naturalista francês, Georges-Louis Leclerc, conhecido como o Conde de Buffon, dedicou praticamente toda sua carreira de cientista e pesquisador. Ao longo do tempo em que trabalhou como intendente do Jardim do Rei de Paris (atual Museu de História Natural de Paris), Buffon se esforçou constantemente para promover as atividades de pesquisa no interior da instituição, ao mesmo tempo em que elaborou, como resultado de suas próprias pesquisas, os trinta e seis volumes que compõem sua grande obra, a *História natural, geral e particular, com a descrição do gabinete do Rei* (escrita em conjunto com o naturalista J-M. Daubenton). Trata-se de um empreendimento vastíssimo, que reúne não apenas meras descrições dos seres da natureza, sempre presentes na história natural, mas também inúmeras reflexões do autor a respeito dos objetivos, do método, e até mesmo do estilo mais adequados a essa ciência. Em seu famoso *Primeiro Discurso*, Buffon defenderá que “a história natural é a origem das outras ciências físicas e a mãe de todas as artes” (Buffon, 2007: 45). Ele critica o emprego “abusivo” de abstrações matemáticas aos objetos da ciência da natureza, afirmando, em diversas ocasiões, que a realidade natural não pode ser inteiramente reduzida ao cálculo. “Há pouquíssimos objetos em Física<sup>2</sup> aos quais as ciências abstratas possam ser aplicadas tão vantajosamente” (Buffon, 2007: 64), ele diz, sendo estes precisamente aqueles aos quais Newton se dedicou com maior atenção: os da Astronomia e os da Óptica. Em todos os outros casos, e sobretudo quando tratamos de objetos “demasiadamente complicados”, “cujas

---

<sup>2</sup> A física é compreendida, aqui, como a ciência natural em geral.

propriedades não conhecemos o suficiente para poder medi-las”, a aplicação das matemáticas produzirá uma série de inconvenientes para o conhecimento:

Em tais casos, vemo-nos obrigados a fazer suposições invariavelmente contrárias à Natureza, a despojar o objeto da maioria de suas qualidades e criar uma entidade abstrata, sem qualquer correspondência com o ser real. Após termos aplicado exaustivamente o raciocínio e o cálculo às relações e propriedades desse ser abstrato, chegamos a uma conclusão igualmente abstrata, e transportamos esse resultado ideal para o objeto real, produzindo uma infinidade de conseqüências e equívocos (Buffon, 2007: 64).

Buffon, porém, iniciou sua carreira científica nas ciências matemáticas e jamais escondeu sua enorme admiração por Newton. Ele aderiu desde cedo aos princípios da *filosofia natural*, reconhecendo que as “causas primeiras” sempre permanecerão desconhecidas para nós, admitindo a teoria da gravitação universal e sugerindo que muitos fenômenos (como, por exemplo, aqueles associados à geração e reprodução dos seres vivos) poderiam ser explicados por meio da atuação de determinadas “forças” na natureza. Curiosamente, no que concerne à separação entre ciência e religião –tema central para um pensador do século das Luzes–, Buffon dará um passo além em relação a Newton. Embora Newton assuma um certo agnosticismo quando se trata de explicar o funcionamento atual da natureza segundo determinadas leis (uma vez que deixa em segundo plano a investigação das causas primeiras), suas considerações a respeito da gênese do universo não abandonam a perspectiva teleológica criacionista. Em outras palavras: a teoria da gravitação pode explicar a disposição e o movimento dos planetas tais como observados no presente, mas ela nada diz a respeito da origem dos mesmos. Nesse caso, Newton reconhece que a precisão de uma tal disposição dos astros no espaço - que não se situam nem tão próximos uns dos outros, a ponto de se chocarem entre si, nem tão distantes, a ponto de impedir que entrem em órbita –não poderia ser justificada de outro modo senão por meio da ação divina. Por esse motivo, ele admite a Criação como um fato estabelecido:

Este sistema belíssimo do sol, planetas e cometas só pode ter surgido do conselho e do domínio de um Ser inteligente e poderoso. E se as estrelas fixas são centros de outros sistemas similares, estes, sendo formados por

um conselho sábio semelhante, devem estar todos sujeitos ao domínio de Alguém, especialmente porque a luz das estrelas fixas é da mesma natureza que a luz do sol, e de cada sistema a luz passa para todos os outros sistemas. E pra evitar que os sistemas das estrelas fixas caíssem um sobre o outro por suas gravidades, ele colocou estes sistemas a imensas distâncias entre si (Newton, 2012: 328)<sup>3</sup>.

Buffon, por sua vez, propõe uma explicação para a gênese do sistema solar que não depende da intervenção divina, mas se fundamenta nas próprias leis mecânicas da natureza (afastando ainda mais da ciência o recurso à causalidade final). Essa explicação reconhece que o impulso inicial do movimento (ou a causa deste) teria sido comunicado aos astros pelas mãos de Deus, mas que, a partir desse momento, a formação do sistema ocorreria apenas por meio de uma série de causas físicas, ou mecânicas, obedecendo aos princípios da teoria gravitacional de Newton. Buffon nos apresenta, então, a hipótese na qual se baseia sua teoria: a de que um cometa teria se chocado obliquamente com o Sol de tal modo que partes de sua matéria (líquida, por causa do calor) teriam se desprendido e, devido a esse caráter oblíquo do choque, assumido um movimento rotatório responsável por conferir-lhes sua forma esférica, bem como suas trajetórias específicas ao redor do sol. Aos poucos, essa matéria ainda líquida teria se resfriado, solidificado e formado a estrutura atual de cada um dos planetas. No ensaio *Da formação dos planetas*, no qual essa hipótese é formulada, o autor afirma:

Pode-se concluir, com uma verossimilhança muito grande, que os planetas receberam seu movimento de impulsão de um só golpe. Uma vez alcançada essa probabilidade, que equivale quase a uma certeza, procurarei saber qual corpo em movimento pode ter realizado esse choque e produzido esse feito, e observo que apenas os cometas são capazes de comunicar um movimento tão grande a corpos tão amplos (Buffon, 2007: 112).

Assim, quando Buffon se torna um naturalista, ele não deixa de reconhecer o valor e a importância da física mecânica. A física e a história natural possuem, segundo ele, objetivos distintos: enquanto a primeira deverá descobrir as *leis gerais* dos fenômenos naturais, à segunda caberá investigar os seres da natureza tal como eles se apresentam na

---

<sup>3</sup> Ver, a esse respeito: Buffon (2007: 1423), notas sobre o ensaio *De la formation des planètes*.

Fragelli, I. (2021). A morfologia natural em Kant e Buffon. *Siglo Dieciocho*, 2, 83-102.

natureza, isto é, em sua *particularidade*. É nesse sentido que a tarefa do naturalista é anterior à do físico, cabendo-lhe apresentar a natureza “real”, ou os “fatos” aos quais este último poderá aplicar, com ou sem sucesso, o cálculo. O objeto da história natural, se não é infinito, é inumerável: ele consiste na “prodigiosa multidão” de seres que compõe a totalidade empírica da natureza:

A História Natural, tomada em sua extensão plena, é uma história imensa, que abarca todos os objetos que o Universo nos oferece. Essa prodigiosa multidão de quadrúpedes, pássaros, peixes, insetos, plantas, minerais etc. oferece à curiosidade do espírito humano um vasto espetáculo, cujo conjunto é tão grande, que parece ser, e de fato é, inesgotável nos detalhes (Buffon, 2007: 29).

Um dos pontos mais marcantes da teoria de Buffon, de clara afinidade com o espírito newtoniano das Luzes, é sua aversão aos sistemas. Segundo ele, todo sistema é um produto da razão humana e, enquanto tal, sua relação com a realidade natural será sempre artificial. Embora sejamos naturalmente inclinados, por nossa razão, a atribuir ordem e uniformidade à natureza, é preciso reconhecer que esta última não nos apresenta outra coisa senão uma enorme variedade de objetos, cujas relações muitas vezes não somos capazes de compreender. Buffon critica, portanto, os naturalistas que pretendem “ordenar” e “classificar” os seres segundo determinados princípios completamente arbitrários, afirmando que não devemos atribuir à natureza qualquer tipo de ordem que ela mesma não nos tenha ensinado. Em botânica, por exemplo, o princípio de classificação dos vegetais era comumente estabelecido em função da escolha, sempre arbitrária, de um “caractere específico” dos mesmos, tais como a forma das folhas, a quantidade de pétalas, a quantidade de estames (como faz Lineu) etc. Buffon argumenta que a determinação desses caracteres é sempre muito incerta, uma vez que alguns deles podem variar muito de uma planta para outra, e até mesmo em uma mesma planta, o que decerto enfraquece, se não anula, o argumento de uma tal classificação. No que diz respeito aos animais, Buffon questiona o método de Lineu para a divisão dos quadrúpedes por meio das seguintes considerações:



Ele [Lineu] divide a classe dos quadrúpedes em cinco ordens: *anthropomorpha*, *ferae*, *glires*, *jumenta* e *pecora*. Essas ordens conteriam, segundo ele, todos os animais quadrúpedes. Mas a própria exposição e enumeração dessas cinco ordens mostra que essa divisão é não somente arbitrária, como também muito mal elaborada, visto que o autor inclui, na primeira ordem, o homem, o macaco, a preguiça e o lagarto escamoso. Passemos à segunda ordem, que ele chama de *Ferae*, ou animais ferozes, onde ele começa pelo leão e o tigre, continua com o gato, a doninha, a lontra, a foca, o cachorro, o urso, o texugo, e termina com o ouriço, a toupeira e o morcego. Quem poderia imaginar que o nome *ferae*, em latim, *animais selvagens*, ou *ferozes*, em francês, poderia alguma vez ser dado ao morcego, à toupeira, ao ouriço? Ou que animais domésticos, como o cachorro e o gato, fossem feras selvagens? Além da falta de bom senso, existe aí um equívoco no uso das palavras. Vejamos agora a terceira ordem, dos leirões, que, para o Sr. Lineu, inclui o porco-espinho, a lebre, o esquilo, o castor e os ratos; conheço apenas uma espécie de ratos que seja um leirão. A quarta ordem é a dos *jumenta*, ou bestas de carga, como o elefante, o hipopótamo, o musaranho, o cavalo e o porco, reunião que, de tão gratuita e bizarra, parece ter sido concebida para ter esse efeito. Por fim, a quinta ordem, dos *pecora*, ou gado, compreende o camelo, o cervo, o bode, o carneiro e o boi; mas quão diferentes não são o camelo e o carneiro, o cervo e o bode? E que razão haveria para afirmar que são animais de mesma ordem, se não for pela vontade de criar ordens, e, à custa de mantê-las pouco numerosas, incluir nelas animais de toda espécie? (Buffon, 2007: 51).

Esse tipo de sistemas, conclui Buffon, “não é uma ciência, e não passa de uma convenção, ou de uma língua arbitrária”, da qual “não resulta qualquer conhecimento real”. A verdade é que todas as ordens, gêneros e classes existem apenas em nossa imaginação: na natureza, diz ele, “não há nada além de indivíduos” (Buffon, 2007: 37).

Para não dizer “todas”, Buffon aceitará a consideração de um tipo de classificação dos seres: aquele que diz respeito à espécie. Quanto às outras, elas não existem senão “em nossa imaginação”. Isso porque, nos seres considerados como pertencentes a uma mesma espécie, o que se observa é a conservação de uma mesma forma ao longo de muitas gerações de indivíduos, por meio da reprodução de indivíduos férteis. A experiência nos induz, assim, a considerar que esses descendentes férteis pertencem todos a um mesmo grupo (denominado uma *espécie*), e que a própria natureza assim se organiza (isto é, em espécies distintas de seres).

É claro que essa última consideração já apresenta um conhecimento mais geral, que extrapola a matéria das simples descrições dos seres naturais. Para alcançar esses

conhecimentos “mais gerais”, dirá Buffon, o naturalista deverá rejeitar qualquer idéia pré-concebida, partindo sempre da observação: “deve-se começar por ver muito, e rever com frequência”, ele afirma. Esse olhar atento e “desinteressado”, que não apreende outra coisa senão indivíduos no interior da natureza, lhe permitirá “mobilier a cabeça com ideias e fatos”, que poderão, em seguida, ser comparados e relacionados entre si. Somente assim o espírito poderá “caminhar por si mesmo, conhecer por si mesmo, assegurar-se das coisas sem o auxílio de outrem e formar, sozinho, a primeira cadeia de representação da ordem de suas ideias” (Buffon, 2007: 31). Afinal, o objetivo da história natural, como o de qualquer outra ciência, é sempre o de alcançar conhecimentos cada vez mais elevados:

É preciso tentar elevar-se a algo mais grandioso e ainda mais digno de nossa ocupação, a saber, a combinação de observações, a generalização dos fatos, sua ligação em conjunto pela força das analogias, para tentar chegar ao elevado grau de conhecimentos a partir do qual se torna possível julgar os efeitos particulares como dependentes de efeitos mais gerais, comparar a Natureza consigo mesma em suas operações, e, por fim, abrir rotas para o aperfeiçoamento das diferentes partes da Física (Buffon, 2007: 58).

A partir disso, pode-se compreender a intenção expressa pelo autor de elaborar tanto a história *particular* de cada coisa quanto a história *geral* da natureza considerada como um todo. A primeira se ocupa de cada classe determinada de seres (não é, portanto, a história de um indivíduo), tais como os insetos, os metais, os quadrúpedes etc.; já a segunda deve apresentar as observações mais gerais das investigações particulares. Tomada em seu conjunto, portanto, a história natural deve combinar a visão de um “gênio ardente, que tudo abarca em um só golpe de vista”, com um “instinto laborioso, que se prende apenas a um ponto” (Buffon, 2007: 30). Ora, no que diz respeito ao método, sabemos que ela é uma ciência indutiva, que deve partir da observação (e não de qualquer princípio pré-estabelecido pela razão) e alçar-se progressivamente a generalizações “cada vez maiores”. Nesse sentido, o objetivo da história natural deve ser o de buscar essa espécie de “visão sinóptica” reservada ao gênio, capaz de abarcar a totalidade (entendida como o conjunto de todos dos particulares), algo que, evidentemente, apenas por aproximação se consegue alcançar. À medida que as experiências se multiplicam (e as histórias particulares também), mais ampla, ou mais geral é a perspectiva do investigador, mas isso não significa, é claro,

que essa “generalização” chegaria um dia a seu termo, no qual se revelariam os segredos da natureza. Pode-se dizer, em certo sentido, que é a própria consciência dos limites do conhecimento humano, tal como expressa por Buffon, que torna a *História Natural* um projeto tão vasto e, na verdade, impossível de ser concluído pelo autor.

O leitor logo perceberá que o Primeiro Discurso, concebido não propriamente como um discurso do *método*, mas da “*maneira* de estudar e tratar a história natural”, faz uma clara alusão ao *Discurso do Método*, de Descartes. O texto precede os três ensaios nos quais se verá a aplicação desse “método”, quais sejam, o Segundo Discurso, o Da formação dos planetas e a História dos animais, do mesmo modo como o *Discurso do Método* precede os ensaios A Dióptrica, Os Meteoros e A Geometria. Como se pode notar, Buffon subordina essa forma de exposição a seus próprios interesses, uma vez que apresenta, no Primeiro Discurso, uma ampla crítica tanto aos “métodos” quanto aos “sistemas”, opondo-lhes um outro método, ou melhor, uma *maneira* de proceder nas ciências que seja mais “natural” e “histórica”. Segundo ele, nós somos naturalmente inclinados a atribuir ordem e uniformidade à natureza, embora aquilo que ela nos apresenta não seja outra coisa senão uma enorme variedade de fenômenos inapreensíveis em sua totalidade, que muitas vezes parecem contraditórios entre si e cujas causas primeiras jamais nos serão reveladas. Julgamos que a natureza procede do mesmo modo “linear”, por assim dizer, de nosso espírito limitado, mas ela, ao contrário, “não dá um só passo que não seja em todos os sentidos”, percorrendo e preenchendo, “simultaneamente, as três dimensões”<sup>4</sup>:

Vê-se claramente que é impossível conceber um sistema geral, um método perfeito, não apenas para a história natural como um todo, mas mesmo para uma de suas ramificações; pois, para se fazer um sistema, um arranjo, em suma, um método geral, é preciso que tudo esteja aí compreendido; é preciso dividir esse todo em classes, separar essas classes em gêneros, subdividir esses gêneros em espécies, e tudo isso segundo uma ordem na qual entra necessariamente o arbitrário (Buffon: 2007: 35).

O “método natural”, defendido por Buffon contra o “método artificial” dos classificadores, deverá ser o mais intuitivo para nós. Por exemplo: se o cavalo, o cachorro, o boi etc. são-nos os seres mais familiares, por nos serem os mais úteis e necessários, eles

---

<sup>4</sup> Cf. o ensaio do autor intitulado *Nomenclature des singes*.

Fragelli, I. (2021). A morfologia natural em Kant e Buffon. *Siglo Dieciocho*, 2, 83-102.

deverão ser conhecidos antes de outros, tais como os répteis e os insetos, que nos são mais estranhos e distantes. Em seguida, o naturalista deverá voltar-se para os seres que, mesmo não lhe sendo tão familiares, compartilham com ele o mesmo clima. Somente depois disso, deverá tratar daqueles que habitam outros climas; e assim por diante. Isso porque, se toda ordem racional é arbitrária, restará ao naturalista seguir os princípios do verdadeiro empirismo, limitando-se a realizar induções e avançando sempre segundo os critérios mais “intuitivos” (tais como os de semelhança e contiguidade).

Ora, ao observarmos esses princípios no interior da *História Natural*, não nos surpreende que ela seja uma obra tão extensa e, além disso, tenha permanecido inacabada. Os trinta e seis volumes que a compõem contam apenas com as partes sobre os quadrúpedes, os pássaros, os minerais e as rochas. As partes que tratam dos peixes, répteis, anfíbios, vegetais etc. não foram concluídas pelo autor, tendo sido posteriormente editadas por colaboradores (em especial, por Lapeyère). Com efeito, Buffon reconhece, logo na abertura do Primeiro Discurso, a dimensão incomensurável da obra a ser empreendida:

Uma única parte da História Natural, como a história dos insetos ou a das plantas, é suficiente para ocupar muitos homens; e tudo o que os mais hábeis observadores são capazes de oferecer, após anos de trabalho, são esboços bastante imperfeitos da multidão de objetos que se apresentam nas ramificações particulares da História Natural, aos quais com afincado dedicaram todos os seus esforços (Buffon, 2007: 29).

É certo que, pelas vias da experiência, a tarefa de abarcar a totalidade empírica da natureza se mostra infinita. É por isso que a história natural de Buffon jamais poderá reduzir-se ao trabalho de um único homem: ela será, em verdade, uma ciência em constante processo de elaboração, ou uma obra sempre aberta, composta, ao longo do tempo, por inúmeros pesquisadores. Nesse sentido, será interessante notarmos o modo como Kant procurará solucionar essa “abertura” da ciência buffoniana. No interior de sua filosofia crítica, ele buscará um meio de permitir à história natural uma elaboração sistemática de seus saberes que não implique uma imposição dogmática de uma ordem racional à natureza, e que, desse modo, não fira os limites da experiência, a única verdadeira fonte de conhecimento.

## II. O sistema da natureza na filosofia transcendental de Kant

No capítulo sobre a Arquitetônica da razão pura, na primeira *Crítica*, Kant define o que ele entende por um sistema. A arquitetônica da razão, ele diz, é a “arte dos sistemas”, isto é, a arte por meio da qual a razão transforma os conhecimentos que, apenas reunidos, formam um “agregado”, em um todo ordenado segundo um princípio (ou uma ideia). Nas primeiras linhas do referido capítulo, Kant afirma:

Por *sistema* entendo a unidade de conhecimentos diversos sob uma ideia. Esta é o conceito racional da forma de um todo, na medida em que nele se determinam *a priori* tanto o âmbito do diverso como o lugar respectivo das partes. O conceito científico da razão contém assim o fim e a forma do todo que é correspondente a um tal fim. A unidade do fim a que se reportam todas as partes, ao mesmo tempo que se reportam umas às outras na ideia desse fim, faz com que cada parte não possa faltar no conhecimento das restantes e que não possa ter lugar nenhuma adição accidental, ou nenhuma grandeza indeterminada da perfeição, que não tenha os seus limites determinados *a priori* (Kant, 2001: 657, KrV A832/B860).

O sistema, diz Kant, não pode crescer “externamente” (isto é, por adição de partes novas, a partir do exterior), mas apenas “internamente” (tal como um organismo, que cresce em tamanho sem, com isso, sofrer alterações em sua forma). Nele, há um fim, ou uma ideia do todo estabelecida *a priori*, por meio da qual se determina o arranjo das partes. Como Kant nos mostra ao longo da primeira *Crítica*, o entendimento não possui o conceito de fim, motivo pelo qual será preciso recorrer à faculdade da razão para que um conjunto de conhecimentos possa ser sistematizado. É preciso ressaltar que a razão não opera, aqui, de maneira constitutiva, mas apenas de maneira regulativa, isto é: ela não determina os objetos por meio de suas ideias, mas apenas orienta os conceitos do entendimento no sentido daquela unidade sistemática. Apenas desse modo a razão deve ultrapassar os limites da série de condições da experiência, nos quais se encerra o domínio do entendimento (tal como o autor pretende já ter mostrado anteriormente, no capítulo das Antinomias):

A razão nunca se reporta diretamente a um objeto, mas simplesmente ao entendimento e, por intermédio deste, ao seu próprio uso empírico; não *cria*, pois, conceitos (de objetos), apenas os *ordena* e lhes comunica aquela unidade que podem ter na sua maior extensão possível, isto é, em relação

Fragelli, I. (2021). A morfologia natural em Kant e Buffon. *Siglo Dieciocho*, 2, 83-102.

à totalidade das séries, à qual não visa o entendimento, que se ocupa unicamente do encadeamento pelo qual se constituem, segundo conceitos, a *série* de condições. A razão tem, pois, como objeto, apenas o entendimento e o seu emprego conforme a um fim (Kant, 2001: 534, KrV A643/B671).

Mas, antes de compreendermos como Kant concebe a possibilidade de um sistema da natureza, é preciso observarmos em que sentido o particular apresenta, segundo ele, um problema para o conhecimento. Ainda de acordo com a primeira *Crítica*, o entendimento é a faculdade responsável por formular as leis que regem os fenômenos naturais, por meio de seus conceitos puros. Ora, sendo ele uma faculdade meramente discursiva (a saber, que opera apenas *mediatamente*, por conceitos, e não *imediatamente*, por intuição), suas leis são apenas “leis gerais” que, assim sendo, são incapazes de determinar o particular na natureza. É nesse sentido que, segundo Kant, a enorme diversidade de leis empíricas, bem como a infinita heterogeneidade de formas naturais em conformidade com essas leis, será, para o entendimento, sempre algo contingente:

Nosso entendimento é uma faculdade dos conceitos, isto é, um entendimento discursivo, para o qual, evidentemente, têm que ser contingentes a variedade e a diversidade do particular que lhe pode ser dado na natureza e subsumido sob seus conceitos (Kant, 2016: 302/ KU, Ak. V 406, §77).

Para apreender os objetos nos diversos modos, formas, etc. com que eles podem aparecer na natureza, a razão humana precisa recorrer à sensibilidade. Esta última nos apresenta esses objetos apenas por partes, segundo as formas puras da intuição - o espaço e o tempo. Como explica P. Huneman, em *Métaphysique et biologie*, “nós certamente possuímos o conceito de *retângulo*, mas não saberíamos de modo algum deduzir, a partir dele, os corpos retangulares que poderíamos encontrar no mundo” (Huneman, 2008: 372). É por esse motivo que, pelo caminho da experiência, é impossível à razão humana conceber sistematicamente a totalidade *empírica* da natureza. Essa tarefa resultaria em uma progressiva acumulação de conhecimentos particulares que, juntos, não formariam um sistema, mas um mero “agregado” de partes. Se a razão de fato pretende pensar essa totalidade de alguma maneira (isto é, a totalidade natural não apenas segundo leis gerais, mas segundo leis

empíricas, ou particulares), sistematizando aquilo que o entendimento deixa indeterminado por suas leis gerais e abstratas, ela precisará encontrar em si mesma um princípio para uma tal organização do particular. Kant reconhece, portanto, que o sistema da natureza não é algo que a própria natureza ensina à nossa faculdade de conhecimento, por meio da experiência, mas é uma obra da própria razão. Assim, se é verdade que a ciência não pode extrapolar os limites da experiência, então é o uso regulativo da razão que nos permitirá *pensar* a natureza “como se” ela tivesse uma organização sistemática, ainda que, enquanto tal, não se possa propriamente *conhecê-la*.

No capítulo do Apêndice à Dialética Transcendental, da primeira *Crítica*, Kant nos apresenta os três princípios formulados pela razão para construir esse sistema: 1) o princípio da *homogeneidade*, que supõe que o diverso na natureza se ordena sob gêneros sempre superiores; 2) o da *especificação*, que diz o contrário, isto é, que a natureza se diversifica em espécies e subespécies cada vez mais variadas; 3) e o princípio da *continuidade*, que ordena uma passagem contínua e gradual de uma espécie a outra, sem interrupções (“a natureza não dá saltos”). Podemos observar que os dois primeiros são opostos e interdependentes, enquanto o terceiro é uma consequência dessa reunião entre ambos. Kant nos explica que a unidade sistemática da natureza necessita desses três princípios na medida em que eles garantem 1) a *unidade* (o homogêneo), impedindo a dispersão na diversidade; 2) a *diversidade*, que restringe a tendência à uniformidade; e 3) a *continuidade* entre os seres, que subscreve uma na outra:

A primeira lei impede, pois, a dispersão na multiplicidade de diversos gêneros originários e recomenda a homogeneidade; a segunda, por sua vez, restringe esse pendor para a uniformidade e impõe a distinção das subespécies, antes de nos voltarmos para os indivíduos com o nosso conceito geral. A terceira reúne ambas, reescrevendo a homogeneidade na máxima diversidade pela passagem gradual de uma espécie para a outra (Kant, 2001: 544, KrV A660/B688).

Com efeito, o conhecimento constitui-se a partir da relação entre diversidade e unidade. O que a razão faz, por meio desses princípios regulativos, é pressupor para o entendimento que a própria natureza se organiza dessa maneira, isto é, permitindo a unidade na diversidade, e vice-versa. Uma tal pressuposição será necessária para a própria atividade do entendimento:

Só há entendimento possível para nós se supusermos diferenças na natureza, assim como também só o há sob condição dos objetos da natureza serem homogêneos, porque a diversidade daquilo que pode ser compreendido num conceito é precisamente o que constitui o uso desse conceito e a ocupação do entendimento (Kant, 2001: 542, KrV A657/B685).

Sem nos determos longamente nas especificidades do Apêndice da primeira *Crítica*, será mais importante, para nós, mostrar como esse problema retorna na *Crítica da Faculdade de Julgar*, na qual a ideia de um sistema da natureza será elaborada pela faculdade de julgar reflexionante. Nessa obra, como sabemos, Kant nos mostra de que modo a faculdade de julgar opera uma mediação entre as outras faculdades superiores de conhecimento: o entendimento (a faculdade de conhecimento) e a razão (a faculdade dos fins). A faculdade de julgar, segundo Kant, é aqui reflexionante, e não determinante. O juízo reflexionante é aquele que parte do particular e busca o universal, ou a regra; o juízo determinante faz o contrário, isto é, parte do universal, ou de uma lei já dada por outra faculdade, e procura aplicá-la ao particular:

Juízo em geral é a faculdade de pensar o particular como contido no universal. Se é dado o universal (a regra, o princípio, a lei), sob o qual o Juízo subsume o particular (também quando ele, como Juízo transcendental, indica as condições de acordo com as quais se pode unicamente subsumir sob tal universal), então o Juízo é *determinante*. Mas sendo dado apenas o particular, para o qual o Juízo deve encontrar o universal, o Juízo é então meramente *reflexionante* (Kant, 1995: 106 / KU Ak. V: 179).

Kant entende que, em uma ciência como a história natural, cujo objeto é precisamente o particular na natureza, o juízo reflexionante assume um papel fundamental. Mas a faculdade de julgar não atua sem um princípio transcendental próprio, o qual, de acordo com a função dessa faculdade no interior do sistema proposto pela crítica, deverá pautar a articulação entre o entendimento e a razão (ou seja, entre os conceitos da natureza e a ideia de fim). Assim, esse princípio não será outro senão aquele que afirma que *a natureza pode ser pensada segundo fins*. Se o entendimento concebe a natureza apenas como um



mecanismo regulado por “leis gerais”, a faculdade de julgar permite, agora, que ela seja pensada como “arte”, ou como “técnica”, nas quais sempre está em jogo a ideia de fim:

Entendo, portanto, por *finalidade absoluta* das formas da natureza aquela configuração exterior ou mesmo a constituição interior das mesmas, que são de tal índole, que, no fundamento de sua possibilidade, tem de ser posta uma Ideia das mesmas em nosso Juízo. Pois finalidade é uma legalidade do contingente, como tal. A natureza procede, quanto a seus produtos como agregados, *mecanicamente*, como mera *natureza*: mas, quanto aos mesmos como sistemas, por exemplo, as formações cristalinas, a variada configuração das flores ou a constituição interna dos vegetais e animais, *tecnicamente*, isto é, ao mesmo tempo como *arte*. A distinção destes dois modos de julgar os seres da natureza é feita meramente pelo Juízo *reflexionante*, que pode perfeitamente e talvez também seja obrigado a deixá-la ocorrer - algo que o *determinante* (sob princípios da razão) não lhe concederia, quanto à possibilidade do próprio objeto, e talvez preferisse saber tudo reduzido ao modo-de-explicação mecânico (Kant, 1995: 53 / EE<sup>5</sup>, Ak. XX: 217).

No percurso argumentativo da terceira *Crítica*, é a observação dos organismos vivos na natureza que revela à razão esse trabalho da faculdade de julgar reflexionante. O problema que essa observação coloca para a razão teórica reside no fato de que o organismo é um ser natural (um *particular*) cujo funcionamento interno não pode ser explicado por meio dos princípios do entendimento, isto é, segundo leis mecânicas. De acordo com a *Crítica da Razão Pura*, o domínio da experiência possível, ao qual está restrito todo conhecimento científico da natureza, é determinado pelos conceitos da faculdade do entendimento (as categorias), nas quais se fundamentam as “leis gerais” da natureza. Ora, entre esses conceitos, está o de causalidade, compreendida como causalidade *eficiente*, tal como Kant a define no §65 da terceira *Crítica*:

A conexão causal, na medida em que só é pensada pelo entendimento, é uma conexão que constitui uma série (de causas e efeitos) sempre descendente; e as próprias coisas que, como efeitos, pressupõem outras coisas como causas, não podem ser ao mesmo tempo, reciprocamente, causas destas. Esta conexão causal é denominada conexão das causas eficientes (*nexus effectivus*) (Kant, 2016: 268 / KU, Ak. V 372, §65).

---

<sup>5</sup> *Erste Einleitung, Kritik der Urteilskraft.*

Segundo Kant, o funcionamento dos seres vivos não pode ser visto como um simples mecanismo, pois esses seres são *organizados*: “Um produto organizado da natureza é aquele em que tudo é fim e, reciprocamente, meio. Nada nele é em vão, sem finalidade ou atribuível a um mecanismo cego da natureza” (Kant, 2016: 271 / KU, Ak. V 376). O organismo é, assim, o que Kant entende por um “fim da natureza”: “Uma coisa existe como fim da natureza se é *causa e efeito por si mesma*” (Kant, 2016: 266 / KU, Ak. V 370). Isso deixa claro que, para compreender esse objeto, a razão humana não pode prescindir do conceito de fim, ou de uma *causa final*, pertencente à faculdade da razão, e não à do entendimento, tal como mencionamos mais acima. O problema é que a razão tampouco é capaz, por meio de seu conceito de *causa final*, de conceber essa simultaneidade entre fim e meio, ou entre causa e efeito, que se observa no organismo vivo. A causalidade final, quando empregada para justificar um objeto existente no mundo empírico, terá de ser sempre compreendida como uma causalidade *técnica*, segundo a qual o objeto é visto como produto (um efeito, ou fim) de uma ideia ou conceito (a causa) anterior a ele. Nesse sentido, assim como a causalidade eficiente, ela também conserva a exterioridade entre a causa e o efeito. A conclusão que se extrai disso é a de que, em última análise, o organismo não pode ser propriamente compreendido pela razão humana nem a partir do entendimento (segundo o conceito de uma causalidade eficiente), nem a partir da razão (segundo o conceito de uma causalidade final).

A solução apresentada por Kant para esse problema teórico é, como sabemos, a de apreender o organismo a partir do princípio do juízo teleológico reflexionante. Pois, embora a razão não possa explicar propriamente esse objeto, ela não deixa de buscar, em suas próprias faculdades, uma maneira de ao menos *pensá-lo* segundo princípios racionais. Essa maneira não pode ser outra, segundo o autor, senão aquela que se faz por meio de uma analogia (decerto bastante “remota”) com a causalidade técnica, ou seja: o organismo deverá ser pensado, por meio do juízo reflexionante, *como se* ele fosse o produto de uma “técnica” própria da natureza. Não se trata, com isso, de *determiná-lo*, ou *conhecê-lo* enquanto tal: Kant ressalta que a razão emprega aqui o conceito de fim apenas para *refletir* a respeito desse objeto, mas que essa reflexão de forma alguma amplia nossos conhecimentos acerca do mesmo.

Na terceira *Crítica*, ao admitirmos o caráter indispensável dessa analogia, a elaboração de um sistema da natureza segundo leis particulares se justifica no interior da

filosofia transcendental. Pois afirmar que a natureza opera *tecnicamente* (ou, se preferirmos, *artisticamente*) significa afirmar que ela *se especifica a si mesma*, isto é, que ela produz seus seres de acordo com conceitos gerais que determinam a organização particular de cada um deles. Somente isso nos permitirá compreender que os seres naturais, em toda diversidade morfológica que apresentam ao observador, podem ser subsumidos a conceitos mais universais de espécies, classes, gêneros etc. Kant assim o explica:

Ora, é claro que o Juízo reflexionante não pode, segundo sua natureza, compreender a *classificação* da natureza inteira segundo suas diferenças empíricas, se não pressupõe que a natureza mesma *especifica* suas leis transcendentais segundo algum princípio. E esse princípio não pode ser nenhum outro que não o da adequação à faculdade do próprio Juízo, de, na incomensurável diversidade das coisas segundo leis empíricas possíveis, encontrar suficiente parentesco destas, para trazê-las sob conceitos empíricos (classes) e estes sob leis mais universais (gêneros superiores), e assim poder chegar a um sistema empírico da natureza. - E, assim como uma tal classificação não é um conhecimento da experiência comum, mas um conhecimento artificial, assim a natureza, na medida em que é pensada de tal modo que se especifica segundo um tal princípio, é também considerada como *arte*, e o Juízo, portanto, traz necessariamente consigo, *a priori*, um princípio da técnica da natureza, que se distingue de sua *nomotética* segundo leis transcendentais do entendimento, por esta poder fazer valer seu princípio como lei, mas aquela apenas como pressuposição necessária (Kant, 1995: 51 / EE, Ak. XX: 215).

Kant retoma, então, o que já havia sido dito no Apêndice da *Crítica da Razão Pura*: que, numa concepção sistemática da natureza, o princípio de homogeneidade, ou de *classificação* (aquele que ascende do particular ao universal, chamado, no Apêndice, de princípio da *homogeneidade*) pressupõe o princípio da *especificação* (aquele segundo o qual a própria natureza *se especifica*, ou se organiza em gêneros, classes, espécies etc., como se fosse dotada de uma arte própria). Afinal, é a combinação entre a ideia de que a natureza se especifica e a nossa possibilidade de classificar seus seres (segundo aquelas categorias) que nos conduz à ideia de que ela está organizada sistematicamente, e de que, portanto, essa “enorme diversidade de formas” que observamos não constitui um mero “agregado” de indivíduos. A respeito da ideia de sistema, Kant afirma, na Primeira Introdução à terceira *Crítica*:

Fragelli, I. (2021). A morfologia natural em Kant e Buffon. *Siglo Dieciocho*, 2, 83-102.

A forma lógica de um sistema consiste meramente na divisão de conceitos universais dados (tais como é aqui o de uma natureza em geral), pela qual se pensa o particular (aqui o empírico) com sua diferença, como contido sob o universal, segundo um certo princípio. E disto faz parte, se procede empiricamente e se remonta do particular ao universal, uma *classificação* do diverso, isto é, uma comparação de várias classes entre si, das quais cada uma fica sob um conceito determinado; e também, ao contrário, se começa do conceito universal, para descer ao particular por divisão completa, a ação se chama *especificação* do diverso sob um conceito dado (Kant, 1995: 50/ EE, Ak. XX: 214).

Como ele sempre reitera, essa ideia que fundamenta o sistema da natureza segundo leis particulares serve apenas para o princípio do juízo *reflexionante*, ou seja, serve para a *reflexão* sobre a natureza, e não para *determinar* algo a seu respeito. Ela não é, portanto, um conhecimento que se tem da natureza, embora seja exigida para orientar a ciência segundo o princípio *a priori* da sua unidade sistemática. Em outra passagem da Introdução, Kant diz:

É uma *pressuposição* transcendental subjetivamente necessária que aquela inquietante disparidade sem limite de leis empíricas e aquela heterogeneidade de formas naturais não convém à natureza, mas, pelo contrário, que esta, pela afinidade das leis particulares sob as mais universais, se qualifique a uma experiência, como sistema empírico (Kant, 1995: 45/ EE, Ak. XX: 209).

Assim, a fim de solucionar a permanente “abertura” da história natural compreendida como uma ciência empírica indutiva, como ilustra a grande obra de Buffon, Kant recorre ao transcendental. Como vimos, ele reconhece, junto com os empiristas, que a observação e a experiência não nos permitem conhecer qualquer tipo de organização sistemática da diversidade natural; mas deles se separa ao afirmar que essa ordenação sistemática é necessária para a história natural pelo fato de ser, antes de tudo, exigida pela própria razão. Quando Kant conclui seu sistema, na *Crítica da faculdade de julgar*, é o juízo reflexionante que lhe permite resolver as limitações da razão teórica sem desrespeitar as condições que lhe foram atribuídas pela filosofia crítica, encontrando, em sua filosofia transcendental, uma maneira não de conhecer, mas de ao menos *pensar* a natureza “como se” ela se organizasse a si mesma segundo fins (ou como se ela possuísse “uma arte” própria). Interpretá-la dessa maneira deverá ser o ponto de partida do naturalista, o fio

condutor que o guiará na investigação da incomensurável variedade morfológica que se observa no universo natural.

### Referencias bibliográficas

- Buffon (2007). *Œuvres*. Montbard: Éditions Gallimard.
- Huneman, P. (2008). *Métaphysique et biologie. Kant et la constitution du concept d'organisme*. Paris: Éditions Kimé.
- Kant, I. (2016). *Crítica da faculdade de julgar*. Petrópolis: Vozes / Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco.
- Kant, I. (2001). *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundações Calouste Gulbenkian.
- Kant, I. (1995). *Duas introduções à crítica do juízo*. São Paulo: Iluminuras.
- Kant, I. (1900ff.). *Gesammelte Schriften*. Bd 1-22 (hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen). Berlin: Walter de Gruyter.
- Marques, A. (1987). *Organismo e Sistema em Kant*. Lisboa: Editorial Presença.
- Marques, U. (2012). *Kant e a Biologia*. São Paulo: Barcarolla.
- Marques, U. (2007) Kant e a epigênese: a propósito do “inato”. *Scientiae Studia*, 5 (4), 453-470.
- Mensch, J. (2015). *Kant's organicism. Epigenesis and the development of critical philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Newton, I. (2012). *Princípios matemáticos de filosofia natural*. São Paulo: Edusp.
- Pimenta, P. (2018). *A trama da natureza: organismo e finalidade na época da ilustração*. São Paulo: Unesp.

### CV de la autora

Isabel Fragelli é doutora em filosofia pela Universidade de São Paulo. Realizou estágio de pesquisa na Universidade Paris 1 - Panthéon-Sorbonne (França) (2014/2015) e desenvolveu pesquisa de Pós-Doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2016 a 2019). Foi professora substituta do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (2015/2016). Seu trabalho concentra-se na área de História da Filosofia Moderna, com ênfase no estudo da filosofia alemã dos séculos XVII e XVIII.

Fragelli, I. (2021). A morfologia natural em Kant e Buffon.  
*Siglo Dieciocho*, 2, 83-102.

É autora de artigos acadêmicos e tradutora do francês e do alemão. Atualmente, dedica-se à investigação das relações entre filosofia e ciências naturais no pensamento moderno.

**LA RATIONALITÉ ANIMALE:  
DAVID HUME SUR L'HUMAIN ET L'ANIMAL<sup>1\*</sup>**

*ANIMAL REASONING:  
DAVID HUME'S POSITION ON HUMAN AND ANIMAL MINDS<sup>2</sup>*

Dario Galvão

*Université de São Paulo et Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne*  
dario.galvao@gmail.com

**Résumé**

Le XVIII<sup>e</sup> siècle a vu une intégration progressive des réflexions sur les animaux dans les textes philosophiques, de telle sorte que l'animal devient l'instrument méthodologique pour penser la nature humaine même. Si Hume ne s'est pas consacré à une étude spécifique sur les animaux, il a pourtant écrit des sections entières sur la raison et la passion chez les animaux. Dans le sillage de Montaigne ou de Plutarque, il a même soutenu une parité de principes entre raison humaine et raison animale. Dans ce texte, nous souhaitons comprendre comment l'animal a pu exercer un rôle dans l'enquête de Hume au sujet de l'entendement humain. Pour cela, nous examinons à la fois les arguments déployés dans ses écrits pour établir la parité entre l'humain et l'animal, et comment cette parité permet d'éclairer un aspect important de la rationalité dans la philosophie humiennne, qui est sa connexion intime avec un monde foncièrement animal, où plaisir et satisfaction des besoins exercent un rôle crucial.

**Mots clés:** Animalité; Rationalité; Intelligence animale; Empirisme; Imagination.

**Abstract**

The 18th century saw a progressive integration of diverse reflections on animals within philosophical thought, such that the animal became a methodological tool for thinking about human nature itself. Although Hume did not compose an essay solely on animals, he wrote entire sections on the reason and the passions of animals. Similar to Montaigne or Plutarch he indicated that the principles undergirding human reason and animal reason were on a par. In this article, we seek to understand the role that animals may have played within Hume's enquiry regarding human understanding. To this end, we examine the arguments which support the parity between human and animal beings in his writings, and how they shed light on an important aspect of the character of rationality in Humean philosophy, namely, its intimate connection with a universe that is fundamentally animal, in which pleasure and the meeting of needs play a crucial role.

**Keywords:** Animality; Rationality; Animal intelligence; Empiricism; Imagination.

---

<sup>1\*</sup> Recibido el 01/04/2021. Aprobado el 24/06/2021. Publicado el 30/07/2021.

<sup>2</sup> Je remercie la *Sao Paulo Research Foundation* (Fapesp) dont le soutien à la recherche a rendu possible l'écriture de cet article (grant #2018/03829-0). Je remercie en outre les membres du PHARE (Paris 1- Panthéon Sorbonne) ainsi que les participants au Colloque Histoire et Nature/Argentine-Brésil pour leurs précieux commentaires et réflexions lors de la présentation des deux versions préliminaires du texte.

De nombreuses études rendent compte du foisonnement d'idées généré par la question de l'animal au siècle des Lumières. Tel est le cas du volume de la prestigieuse revue *Dix-huitième siècle* consacré au thème (Berchtold & Guichet [dirs.], 2010). Certains affirment même qu'à aucun autre siècle l'animal n'a été l'objet d'une si intense réflexion. Jean-Luc Guichet est bien de cet avis: jamais, avance-t-il, l'animal ni la nature humaine n'ont été autant problématisés qu'au siècle des Lumières. Signe, d'après lui, de l'interdépendance entre ces deux questions<sup>3</sup>. Guichet explore cette interdépendance dans sa thèse sur l'homme et l'animal chez Rousseau, montrant que l'animal est utilisé comme "expérience épistémologique" pour penser l'homme. Comme il argumente tant dans sa thèse que dans une série d'articles, cette utilisation est également opérée par les matérialistes français et les sensualistes dont en particulier Condillac<sup>4</sup>. Guichet ne traite pas les œuvres de Hume qu'il ne mentionne que ponctuellement. Toutefois, ses textes nous fournissent un horizon approprié pour interroger la présence de l'animal dans les investigations sur l'entendement chez Hume.

Une série d'importantes études ont certes déjà indiqué le caractère animal de la raison chez Hume, soulignant même, dans certains cas, l'identification entre raison et instinct comme paradigme interprétatif de son œuvre. Nous trouvons ce type d'interprétation, par exemple, dans l'ouvrage classique de Norman Kemp Smith (1941), et chez des auteurs plus récents, tels qu'Annette Baier (1991), Jean-Pierre Cléro (1998), Frédéric Brahami (2003) et Alessandra Attanasio (2002). Sans perdre de vue ces études, nous proposons ici une analyse plus spécifique de l'argumentation de Hume en faveur de la raison animale, pour montrer comment une telle argumentation peut éclairer le rôle de l'animal dans la science de la nature humaine du philosophe écossais.

Comme nous le verrons, la preuve humienne de la raison animale est de nature analogique. C'est à travers l'analogie entre les actions humaines et les actions animales qu'une parité de principes concernant l'esprit sera instaurée. Il arrive pourtant qu'une fois instaurée cette parité, la preuve de la raison animale a comme effet additionnel la resignification des principes de la nature humaine même. Précisément en ce sens, nous montrerons d'abord comment la prise en considération du comportement animal oblige le

---

<sup>3</sup> Voir Guichet (2006). Outre Guichet, on signale les classiques Hastings, *Man and beast in French Thought of Eighteenth Century* (1936) et Fontenay, *Le silence des bêtes* (1998) où la philosophe considère le problème à partir de l'Antiquité.

<sup>4</sup> Voir, par exemple, Guichet (2010).



philosophe à concevoir, derrière ce comportement même, un esprit animal analogue à l'esprit humain. Puis, nous verrons qu'une fois transférée aux animaux, la raison humaine est resignifiée, en ce qu'elle intègre des notions souvent associées au monde animal, d'où son identification aux instincts. Ainsi, notre analyse s'articule en deux étapes: "de l'humain à l'animal" et "de l'animal à l'humain".

## **I. De l'humain à l'animal: la preuve analogique de la raison chez les animaux**

Lorsqu'on parle d'analogie dans la philosophie de Hume, vient aussitôt à l'esprit sa célèbre critique du théisme défendu par Cléanthe dans les *Dialogues sur la religion naturelle*. Philon, le sceptique, mène une série d'attaques contre Cléanthe selon lequel l'ordre dans la nature serait analogue à celui des productions techniques humaines. D'où faudrait-il affirmer, d'après Cléanthe, qu'il y a une intelligence derrière la nature, de même qu'il y a une intelligence humaine derrière une horloge ou une maison. Sous cette perspective, tout ajustement observé dans la nature, tel que celui des parties d'un corps vivant, serait le fruit d'une technique divine attribuée à un dieu artisan. C'est là, comme le montre Hurlbutt (1985), un volet de ladite religion naturelle formulée par les philosophes disciples de Newton à la Royal Society.

Pour Philon, Cléanthe pèche par son anthropomorphisme, puisqu'il privilégie l'analogie entre l'homme et la nature sur d'autres qui, chacune à sa manière, pourraient expliquer différemment l'ordre que nous trouvons dans la nature. Philon pense, par exemple, à la comparaison fournie par les anciens entre le monde et l'animal. D'après lui, cette comparaison aurait en effet plus d'un avantage, comme celui de permettre la conception d'une intelligence qui serait intrinsèque à la nature<sup>5</sup>.

En dépit de ces avantages, Philon est moins intéressé à prouver la supériorité d'une analogie sur l'autre qu'à démontrer, quelle que soit l'analogie, l'impossibilité d'appréhender les principes ultimes censés expliquer l'ordre que nous trouvons dans la nature. La distance entre les objets comparés serait telle que nulle inférence établie sur la base de cette comparaison ne pourrait être valable. De manière générale, on comprend que l'homme ne

---

<sup>5</sup> Voir la partie VI des *Dialogues sur la religion naturelle* de Hume. Pour une approche didactique de la dispute entre Philon et Cléanthe et le rôle de l'analogie, voir Barker (1989).

pourra jamais expliquer ces principes ultimes à partir d'un objet, quel qu'il soit, horloge ou animal, à la portée de son expérience.

Il est important de comprendre que la divergence entre Philon et Cléanthe ne vient pas du fait que le raisonnement du second est basé sur une analogie, mais de la faiblesse même d'une telle analogie. Mais nos deux interlocuteurs partagent une vérité: toutes les connaissances sur la nature sont basées sur l'expérience et, de ce fait, sur des analogies. Puisque nulle essence immuable ne serait accessible à l'esprit humain –ou, pour le dire avec Hume, puisque l'examen d'une perception isolée ne révèle jamais une “connexion réelle” entre cette perception et une autre– la connaissance des expériences passées ne peut être transférée à un fait particulier, présent ou futur, qu'à travers des analogies. Ainsi la solidité d'une inférence est-elle déterminée par le degré de similitude qui relie l'événement présent ou futur avec l'événement passé. Plus la similitude est forte, plus forte est aussi l'analogie; et, par conséquent, plus sûre en est la connaissance.

L'exacte similitude des cas nous donne la parfaite assurance d'un événement semblable; et jamais une évidence plus forte n'est désirée ni recherchée. Mais partout où vous vous écartez, si peu que ce soit, de la similitude des cas, vous diminuez proportionnellement l'évidence et vous pouvez finir par la réduire à une très faible *analogie*, qui est de l'aveu général sujette à l'erreur et à l'incertitude (Hume, 2005: 119, désormais *Dialogues*).

Cette règle est tout aussi valable pour les inférences dont nous sommes les plus assurés, comme celle que le soleil se lèvera demain ou que cet ordinateur tombera si on le pousse de la table. Toutes les affirmations concernant la nature ne seront pas aussi assurées. Toutefois, cela ne veut pas dire que la similitude doit être complète (comme dans ces deux exemples) pour considérer forte l'analogie, et valable la connaissance.

Tel est bien le cas, selon Hume, de l'existence de la raison animale. Son argumentation se fonde sur l'analogie entre les hommes et les animaux, précisément à partir des actions observées dans le règne animal. La similitude entre les actions des hommes et celles des animaux est d'après lui si forte que “la première action du premier animal choisi nous fournira un argument incontestable” (Hume, 1995: 209, désormais *Traité*) pour la doctrine qui admet la raison chez les animaux. Fort de cette considération, Hume peut

alors affirmer: “aucune vérité ne me paraît plus évidente que celle-ci: les animaux sont doués de pensée et de raison, *tout comme les hommes*” (*Traité* 209, nous soulignons).

En écrivant “tout comme les hommes”, le philosophe laisse voir non seulement l’importance que l’analogie aura dans son argumentation, mais aussi la démarche par laquelle il concevra la raison animale à partir de la raison humaine. La raison animale, nous le verrons plus loin, est le produit d’une inférence qui a comme prémisse la constatation de la raison humaine. Hume accomplit ici avec les animaux ce que Cléanthe aurait aimé accomplir avec l’intelligence divine, c’est-à-dire penser l’inaccessible à partir de l’accessible, autrement dit, connaître l’inconnu à partir du connu.

Face à cela, ne devrions-nous pas admettre que Hume tombe sous la critique formulée par son propre personnage, Philon accusant Cléanthe d’anthropomorphisme ? Anthropomorphisme ou non, il est plutôt aisé de voir que la critique de Philon ne s’applique pas à la raison animale humaine. D’abord, le degré de ressemblance, ou plutôt de dissemblance, entre les objets comparés est résolument différent; ensuite, les animaux sont observables dans l’expérience, ce qui n’est pas le cas de la nature telle qu’elle est évoquée par Cléanthe –l’ordre général de l’univers–, dont la disproportion par rapport aux hommes, comme l’observe Philon, excède les limites des facultés humaines (*Dialogues* 28)<sup>6</sup>.

Le recours à l’analogie pour prouver l’existence d’une raison animale s’inspire des sciences du corps de l’époque, en particulier de l’anatomie et de la physiologie. Hume défend l’extrapolation, dans le domaine mental, d’un procédé anatomique selon lequel les principes d’espèces différentes sont étudiés en recourant à l’analogie. Cela signifie qu’à partir de l’étude d’espèces différentes, les principes vérifiés par les observations relatives à une espèce donnée laissent supposer que de tels principes agissent également chez d’autres espèces, voire chez tous les animaux. À ce propos, dans les *Dialogues sur la religion naturelle* (1779), Hume mobilise, à travers Philon, le cas exemplaire de la circulation:

Après avoir fait l’expérience de la circulation du sang dans les créatures humaines, nous ne doutons pas qu’elle ait lieu en *Titus* et *Mævius*; mais de ce que le sang circule chez les grenouilles et les poissons, l’analogie ne

---

<sup>6</sup> Dans *Kant et la fin de la métaphysique*, Lebrun examine le “symbolisme analogique”, notion utilisée par Kant, dans la *Critique de la faculté de juger* (1790), pour dépasser les limites de l’analogie technique soulevées par Hume. L’obstacle à l’analogie, souligne Lebrun dans ce texte, va au-delà de la ressemblance, s’agissant d’une différence ontologique entre les termes comparés (les objets de l’expérience et la cause de la totalité de ces objets).

fournit qu'une présomption, forte à vrai dire, que la même chose a lieu chez les hommes et les autres animaux. Le raisonnement analogique est beaucoup plus faible quand nous inférons la circulation de la sève dans les végétaux, à partir de l'expérience que nous avons de la circulation du sang des animaux; et ceux qui ont suivi hâtivement cette analogie imparfaite, des expériences plus précises ont montré qu'ils se sont trompés (*Dialogues* 119).

À une extrémité se trouve l'analogie concernant les individus d'une même espèce. La similitude est dans ce cas si importante que le raisonnement analogique se réalise sans aucune difficulté: il n'est pas nécessaire que la circulation soit vérifiée expérimentalement chez tous les êtres humains pour que nous ayons la certitude qu'elle opère en chacun d'eux. À l'autre extrémité, en revanche, il y a une analogie faible qui prétend dépasser le règne animal et s'étendre au règne végétal<sup>7</sup>. Enfin, entre les deux extrémités, nous avons une analogie qui englobe les différentes espèces du règne animal. Celle-ci n'a pas la force de la première, mais elle n'en est pas moins valable: pour Hume, dès lors qu'est confirmée la supposition selon laquelle la circulation a lieu également chez les poissons et les grenouilles (supposition avancée par Philon), se forme alors une "forte présomption que le même principe" (Hume, 2006: 175, désormais *Enquête*) opère chez tous les animaux. C'est sur cette unité du règne animal que Hume fonde sa proposition d'extrapoler dans le domaine de l'esprit les procédés analogiques pratiqués en anatomie, en intégrant de nouveaux éléments comme les idées et les passions.

On peut pousser plus loin ces remarques par analogie, même dans la science dont nous traitons actuellement; une théorie qui nous sert à expliquer les opérations de l'entendement, ou l'origine et la connexion des passions humaines, acquerra un surcroît d'autorité si nous trouvons que la même théorie est nécessaire pour expliquer les mêmes phénomènes chez tous les autres êtres animés (*Enquête* 175).

En quoi Hume est-il autorisé à proposer cette extrapolation? Dans un cadre matérialiste, le lien ontologique entre esprit et corps semble laisser la voie libre: tant sur le versant mécaniciste de La Mettrie que sur celui vitaliste de Diderot, il semble tout à fait aisé (au moins sur le plan méthodologique) de considérer les analogies anatomiques pertinentes

---

<sup>7</sup> L'analogie est réfutée par Stephen Hales en 1716. Berkeley consacre d'importants passages à cette discussion dans *Siris: A Chain of Philosophical Reflections and Inquiries* (1744: 41).

aussi dans le domaine mental<sup>8</sup>. Mais Hume n'est pas matérialiste. Il admet facilement l'existence de certains rapports de causalité entre l'esprit et le corps ("Il est certain que l'esprit, dans ses perceptions, doit commencer quelque part<sup>9</sup>"), même s'il considère que nous ne pouvons jamais les connaître. Pour le philosophe, l'origine de l'esprit se rapporte à des causes naturelles et physiques telles que le corps ou les organes sensoriels. Toutefois, cela ne signifie pas que l'explication des opérations mentales peut découler de l'investigation des fibres ou des tissus corporels. Cela est un idéal propre à la philosophie matérialiste, et même empiriste: nous le retrouvons chez Locke, mais pas chez Hume<sup>10</sup>. Sans tomber dans le dualisme<sup>11</sup>, pour le philosophe écossais la différence entre les phénomènes, dans les deux cas, est telle que la philosophie n'a guère d'intérêt à investiguer la causalité pouvant exister entre esprit et corps<sup>12</sup>.

De ce fait, la contribution de l'anatomie n'est envisageable que sous une perspective strictement méthodologique: la comparaison et l'analogie entre différentes espèces comme moyen d'une investigation scientifique. Quant aux phénomènes autorisant le recours au raisonnement analogique dans le domaine de l'esprit, ils appartiennent à une autre dimension de l'expérience: non au corps (pour l'instant<sup>13</sup>), mais à l'action des animaux. C'est précisément à travers l'observation de leurs actions que la raison, au départ attestée chez les humains, est attribuée aux animaux. Sur le plan méthodologique tout se passe comme dans l'anatomie: d'abord, la vérification de la similitude entre les différentes espèces; ensuite, le raisonnement analogique ou la conjecture qu'il s'agit du même principe; et enfin, l'acceptation de ce même principe pour les différentes espèces.

En adaptant des moyens à des fins, nous avons conscience d'être nous-mêmes guidés par la raison et l'intention, et de ne pas accomplir sans le savoir ni sans le vouloir ces actions qui tendent à assurer notre propre conservation, à obtenir le plaisir et à éviter la douleur. Par conséquent,

---

<sup>8</sup> Sur Diderot, La Mettrie et le matérialisme français, voir Graças de Souza (2002).

<sup>9</sup> Voir aussi: "Les impressions originales ou impressions de sensation sont telles qu'elles naissent dans l'âme, sans perceptions qui les précèdent, de la constitution du corps, des esprits animaux ou de l'application des objets aux organes extérieurs" (Hume, 1991: 109).

<sup>10</sup> Cf. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, 2, 33, 6.

<sup>11</sup> L'inhérence de l'esprit au corps chez Hume est analogique et non ontologique.

<sup>12</sup> "Un objet qui appuie sur une partie de notre corps rencontre une résistance, et cette résistance, par le mouvement qu'elle communique aux nerfs et aux esprits animaux, transmet une certaine sensation à l'esprit, mais il ne s'ensuit pas que les sensations, le mouvement et la résistance se ressemblent en aucune manière" (*Traité* 318).

<sup>13</sup> Des études comme celle de Didier Deleule (1979) et celle de Wright (1983) montrent comment la philosophie humienne peut être ancrée dans les sciences du corps de l'époque.

lorsque nous voyons d'autres créatures, en des millions de cas, accomplir des actions semblables et les diriger vers des fins semblables, tous nos principes de raison et tous nos principes de probabilité nous poussent avec une force invincible à croire à l'existence d'une cause semblable. Il n'est pas besoin, à mon sens, d'illustrer cet argument par l'énumération de cas particuliers. L'attention la plus légère nous en fournira plus qu'il n'est nécessaire. La ressemblance entre les actions des animaux et celles des hommes est si complète sur ce point que la première action venue du premier animal qu'il nous plaira de choisir nous offrira un argument incontestable en faveur de la présente doctrine (*Traité* 254).

Hume part d'un constat unanime: tous les hommes sont doués de raison. S'il ne juge pas nécessaire d'approfondir ce sujet, il faut pourtant noter qu'un tel fait établi, si l'on considère l'argumentation du philosophe, doit lui aussi être envisagé comme le fruit d'un procédé analogique (comme le raisonnement qui transfère la raison aux animaux). Ici, comme dans le cas de la circulation du sang chez Titius et Mœvius, la similitude est si forte que l'analogie s'impose, de sorte qu'une éventuelle objection paraîtrait même absurde. Or, la raison des autres hommes est aussi inaccessible que la raison des animaux, ce que Hume n'ignore sans doute pas<sup>14</sup>.

Voyons maintenant comment se produit le passage de l'homme à l'animal: nous constatons d'abord un principe qui agit chez tous les hommes; ensuite, nous observons une similitude entre les hommes et les animaux; enfin, face à cette similitude, nous sommes amenés à attribuer aux derniers ce principe que nous trouvons chez les premiers, même si nous n'y avons pas directement accès chez les animaux. Le chaînon qui permet le transfert du principe se fonde sur les actions, ou sur le comportement animal.

Pour Hume, les animaux tout comme les hommes agissent en vue de leur propre conservation: cherchant le plaisir et évitant la douleur, ils adaptent les moyens aux fins. C'est précisément cette adaptation qui indique l'existence de la raison animale. En outre, précise Hume, elle n'est en rien hasardeuse, elle est le fruit de raisonnements. Reprenons un des exemples fournis par Hume: nous ne mettons pas notre main au feu car nous savons que, si nous le faisons, nous nous brûlerons. Nous adaptons alors le moyen (tenir notre main éloignée du feu, ou encore éviter le bord d'un précipice) pour favoriser la présence du plaisir et l'absence de douleur, autrement dit pour nous préserver. Ce type d'adaptation

---

<sup>14</sup> Cf. *Traité* 2.2.11. En ce sens, dans ses lettres des années 1760 sur les animaux, Le Roy suggère que si l'on doute de la raison des animaux, on doit également douter de la raison des hommes (Le Roy, 1994, 118).

serait, selon Hume, guidée par un principe, à savoir la raison et le dessein (*design*). Ainsi, raison et *design* sont conçus comme causes à la fois de nos actions et de l'adaptation des moyens aux fins.

D'après Hume, la raison animale est conçue grâce à ce rapport de causalité. À travers l'analogie entre les hommes et les animaux, *nous sommes poussés* à leur attribuer la même relation causale, ce qui implique de concevoir qu'ils sont doués de pensée et de raison. Si je vois chez les hommes un certain principe qui est la cause de certaines actions et de l'adaptation, lorsque je me tourne vers les animaux, il suffit de constater un effet semblable pour que l'esprit soit *conduit* à une cause semblable. C'est ainsi que Hume conçoit toute relation causale: étant donnée une expérience antérieure, il suffit de voir apparaître la cause pour que l'effet soit naturellement introduit dans l'esprit ou, comme dans le cas présent, il suffit de voir apparaître l'effet pour que la cause soit introduite. Le rapport de causalité accompagne le rapport de similitude et, comme résultat, l'analogie *s'impose* à la pensée: "tous nos principes de raison et tous nos principes de probabilité nous poussent avec une force invincible à croire à l'existence d'une cause semblable" (*Traité* 254).

L'expression "force invincible" n'est pas purement rhétorique. Cet aspect de l'argumentation de Hume en faveur de la raison animale s'accorde à son système sur la nature de l'entendement humain, dont le fondement réside dans l'imagination. Considérant que tous les raisonnements se fondent sur des analogies, il faut comprendre qu'il y a des analogies plus "naturelles" que d'autres, c'est-à-dire qu'elles viennent à l'esprit plus facilement, s'enracinant ainsi dans la pensée.

Plus les objets de comparaison sont semblables, plus naturelle sera l'analogie et par conséquent, plus de force et de vivacité aura l'objet introduit –dans le cas présent, la raison des animaux. Cette dernière est, sous cette perspective, un *belief* profondément enraciné dans l'esprit<sup>15</sup>. C'est sur cette toile de fond que la similitude entre hommes et animaux peut acquérir le statut d'un "argument incontestable" (*Traité* 255)<sup>16</sup>, comme l'écrit Hume. Bien sûr, il ne s'agit pas là de suggérer que la force de la conception suffirait à prouver la réalité de tel ou tel objet. Comme l'observe Wright, cette force justifie, chez Hume, l'existence du *belief*, mais cela n'implique pas nécessairement qu'elle "confère un *insight* réel au sujet de la

---

<sup>15</sup> Sur l'idée de "deep root", cf. *Traité* 298.

<sup>16</sup> "Sans cette qualité par laquelle l'esprit avive certaines idées plus que d'autres (qualité apparemment si insignifiante et si peu fondée en raison), nous ne pourrions jamais donner notre assentiment à aucun argument, ni porter nos vues au-delà du petit nombre d'objets présents à nos sens" (*Traité* 358).

nature de la réalité” (Wright, 1983: 39). Aussi, continue Wright, le *belief* doit-il être corrigé par la raison. En effet, dans le cas présent, la raison semble avoir le rôle de confirmer l'analogie, qui s'impose à la pensée. En tout cas, la preuve de l'existence de la pensée et de la raison chez les animaux dans la philosophie humienne est étroitement liée à la force avec laquelle nous cette existence même est conçue.

La plausibilité de cette analogie a été centrale dans le débat autour de la rationalité animale au XVIII<sup>e</sup> siècle. Buffon, par exemple, considère que l'analogie entre l'homme et l'animal, bien que totalement valable concernant le corps, ne peut être appliquée à l'esprit. Or, pour le naturaliste comme pour Descartes avant lui, c'est bien ce que nous sommes naturellement enclins à faire, mais cette tendance dénote un préjugé qu'il faut éviter à tout prix. Si dans le comportement animal, soutiennent les deux penseurs, les actions peuvent être semblables, les causes seraient par contre de nature totalement distincte. Mais il faut noter: l'influence cartésienne chez Buffon doit être examinée avec précaution, car l'analogie se manifeste (au sens de faire son apparition) de manière singulière dans divers textes de *l'Histoire naturelle*<sup>17</sup>.

Chez Hume, cette analogie instaure, avant toute chose, une parité de raison entre hommes et animaux, cela signifie qu'en dépit des différences, la raison humaine comme celle animale reposent sur les mêmes principes. Au départ, il y a l'imagination –rien ne diffère alors entre l'homme et l'animal. Qu'est-ce qui change donc ? Selon Hume, un esprit est plus “large” qu'un autre, ou a plus de “force de réflexion et de pénétration”: par-là, le philosophe indique la capacité de l'esprit de composer des relations. Si comme les humains, les animaux réalisent des inférences de cause et d'effet, les premiers sont toutefois capables d'identifier des relations plus complexes et de considérer un univers de variables plus vaste. En d'autres termes, il n'y a pas de hiérarchie quant aux principes, mais quant à la complexité. Voilà qui laisse penser, non par hasard, à la hiérarchie que l'on retrouve dans les travaux sur la conformation organique des matérialistes français de l'époque: la supériorité humaine y est affirmée en termes de complexité, mais tous les niveaux de complexité sont fondés sur des principes organiques.

En somme, les facultés intellectuelles des animaux sont conçues à travers les facultés intellectuelles que les hommes reconnaissent en eux-mêmes. De ce point de vue,

---

<sup>17</sup> Voir, par exemple, Roger (1989).



les animaux seraient des miroirs de l'homme; toutefois il y a bien, dans ce miroir même, une relation hiérarchique –aussi n'est-il pas surprenant de voir les animaux souvent évoqués aux côtés des enfants.

Cependant, on ne peut considérer cette transposition des facultés humaines aux animaux sans convoquer un autre aspect majeur de la philosophie humienne qui est, dans une certaine mesure, *inverse*: ce sont alors les facultés humaines qui acquièrent des traits animaux. Pour bien le saisir, soulignons qu'il y a une dimension critique derrière ce qui semble n'être que simple confirmation ou autorité additionnelle (*Enquête* 175) entre raison animale et raison humaine. En effet, dans les sections du *Traité* et de *l'Investigation* consacrées à la raison animale, on voit que l'analogie, dans la mesure où elle confère pensée et raison aux animaux, contribue à la consolidation d'une position critique à l'égard de la raison humaine elle-même.

Par le recours aux animaux, Hume critique les systèmes philosophiques qui, selon ses mots, supposent une "subtilité et un raffinement de pensée" excessifs, par rapport non seulement aux animaux, mais aussi aux enfants et aux personnes ordinaires de notre propre espèce (*Traité* 255). Un tel excès, suggère Hume, outre qu'il alimente l'erreur dans l'élucidation de la nature humaine, révèle une tendance de l'homme à surestimer sa nature – ce que n'ont d'ailleurs pas manqué de dénoncer Montaigne et certains philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle, comme Diderot et Holbach<sup>18</sup>. Il faudrait donc remplacer une conception enflée de raison par une autre plus appropriée.

Nous retrouvons cette posture méthodologique dans la section du *Traité* consacrée à la raison animale: pour qu'une hypothèse sur les opérations mentales communes aux hommes et aux animaux soit vraie, il faut qu'elle puisse être appliquée aux uns comme aux autres, sans quoi cette hypothèse est nécessairement fautive (*Traité* 255). Ainsi, plus que d'une simple transposition des facultés humaines aux animaux, il s'agit avant tout de considérer l'entendement humain sous une perspective plus large, c'est-à-dire comme une espèce à l'intérieur d'un même genre, et ce genre serait l'entendement animal. D'où l'inversion évoquée plus haut: le transfert des facultés animales à l'homme. Car il ne s'agit pas seulement du transfert d'un système d'entendement de l'homme à l'animal, mais de la

---

<sup>18</sup> Montaigne, Diderot et Holbach, pour n'en citer que trois, imputent à la vanité humaine les erreurs métaphysiques commises autour de la conception d'homme. Voir Diderot (1951: 34) et Holbach (1820: 157).

formulation d'un système dont les principes, puisque diminués, ne nuisent pas aux exigences d'un empirisme rigoureux.

Cette inversion, illustrée ici par la dimension critique inhérente à ce qui semble n'être que simple confirmation ou "surcroît d'autorité", deviendra encore plus claire au fil de notre développement. Pour cela, il faut voir comment s'effondre, dans la philosophie de Hume, la dichotomie entre raison et instinct séparant traditionnellement le comportement humain de celui animal.

## **II. De l'animal à l'humain: la fin de la dichotomie entre raison et instinct**

L'étude de la raison animale déplace l'investigation de l'entendement d'un univers froid: dans son cabinet, le philosophe réfléchit au sujet des lois qui règlent ses pensées (début du *Traité*, quand Hume s'exprime sur la différence entre idée et impression), vers un autre univers, celui de l'action: l'animal affronte des obstacles et des menaces, il doit trouver des solutions pour satisfaire ses besoins. Autrement dit, l'entendement devient *intelligence animale*, par excellence une intelligence de la préservation de soi, recherchant le plaisir et fuyant la douleur.

À la différence de défenseurs de l'automatisme, en bon empiriste, Hume voit derrière les actions animales des savoirs qui dérivent de l'expérience. Ceci vaut à la fois pour les actions les plus simples: un cheval, habitué aux champs, apprend la limite de la hauteur d'un obstacle qu'il peut sauter –et les plus complexes: un lévrier, plus vieux et expérimenté, abandonne aux plus jeunes la partie plus pénible de la chasse, et se place stratégiquement pour la mise à mort de la proie. Ce sont là, dans l'un comme l'autre cas, des raisonnements qui opèrent par le moyen de l'habitude, ou sous le terme actuel, par induction: l'animal extrapole dans la situation présente une relation de cause et effet qu'il a observé à maintes reprises dans le passé. Si l'on pouvait entrer dans la tête du cheval confronté à l'obstacle, on entendrait: "cet obstacle est semblable à ceux que j'ai déjà surmontés à plusieurs reprises, il est donc très probable que je le surmonte encore cette fois". Ceci est tant de fois répété que cela devient habituel, et l'inférence se produit à l'insu même de l'animal.

Hume fournit un autre exemple: “Du ton de la voix, le chien infère la colère de son maître et prévoit qu’il sera puni. D’après une certaine sensation qui affecte son odorat, il juge que le gibier n’est pas loin de lui” (*Traité* 256). Dans ce cas, on voit bien que l’entendement se manifeste comme l’instrument par lequel l’animal est capable de rechercher le plaisir et d’éviter la douleur. Tant l’imminence du châtement que la proximité de la proie sont des informations importantes quant à la préservation de l’animal et appartiennent au domaine de l’action. Tout comme dans le cas du cheval, ces raisonnements opèrent par habitude: rien dans le ton de la voix du maître ne permet de s’attendre à un châtement, si ce n’est l’association de ces deux éléments répétés dans le passé. L’empirisme trouve sa place dans le monde animal. “Faites que vos coups suivent un signe ou un mouvement pendant quelque temps, et ensuite un autre: il [le chien] en tirera successivement des conclusions différentes, selon son expérience la plus récente” (*Traité* 256).

Le rapport entre rationalité et plaisir atteint son point culminant dans les sections sur la raison des animaux, lorsque Hume identifie raison et instinct. Si, dans les exemples cités ci-dessus, l’entendement se manifeste comme outil d’obtention du plaisir, à partir de l’identification à l’instinct, le plaisir, tout comme l’ensemble de l’univers dans lequel l’animal lutte pour assurer sa survie, semblent s’enraciner dans la nature même de l’entendement. Il serait alors impossible de définir l’entendement sans prendre en compte cette guerre dans la nature. Je ne peux pas, d’abord, examiner ce qu’est l’entendement, pour ensuite le repérer chez les animaux.

Pour souligner cette dimension plus profonde où le plaisir conditionne l’entendement, reprenons l’exemple du chien. L’inférence qui part du ton de la voix de son maître et l’amène à conclure au châtement imminent est un raisonnement qui permet à l’animal d’éviter (ou de tenter d’éviter) la douleur. Ici, le plaisir se manifeste dans le cadre d’une action dite extérieure. Or, l’association produite par habitude entre le ton de la voix et le châtement met en jeu un plaisir qui est propre aux actions internes de l’esprit, et concerne la fluidité de pensée ou la satisfaction de l’imagination. Donc, le raisonnement habituel, avant même de servir d’outil pour la recherche du plaisir, présuppose déjà l’expérience de sensations agréables et désagréables. C’est là une fluidité de l’esprit qui, tout comme l’instinct, “agit en nous à notre insu” et “dont dépend toute la conduite de la vie” (*Enquête* 179).

Les associations de perceptions sont, dans la philosophie humienne, les principes les plus profonds auxquels nous avons accès pour expliquer l'esprit. Aussi peut-on raisonnablement affirmer que de tels principes ne peuvent être effectivement élucidés sans prendre en considération le monde animal. L'identification entre raison et instinct, comme le montre la citation suivante, concerne les associations d'idées et l'enchaînement de la pensée qui se déroule dans l'esprit.

À considérer la chose comme il le faut, la raison n'est qu'un instinct merveilleux et inintelligible présent dans notre âme, qui nous conduit à travers un certain enchaînement d'idées qu'il dote de qualités particulières, en fonction de leurs situations et relations particulières (*Traité* 257).

Concevoir la rationalité comme instinct permet de saisir la portée philosophique de divers passages où Hume affirme le plaisir et la douleur comme fondements de l'esprit humain. Dans le *Traité*, par exemple, Hume soutient qu'il y a "une perception de la douleur et du plaisir implantée dans l'esprit humain comme le ressort le plus puissant et le principe moteur de toutes ses actions" (*Traité* 186). On pourrait, il est vrai, ne voir dans ces dernières que des actions dites externes, mais on passerait alors à côté d'une dimension fondamentale de la proposition. Un autre exemple, toujours dans le *Traité*, nous rapproche un peu plus de notre objet, puisqu'il se réfère aux actions *de l'esprit*<sup>19</sup>.

Ce rôle crucial du plaisir chez Hume semble analogue à celui que Luiz Roberto Monzani retrouve dans la philosophie de Condillac. Pour Monzani, Condillac marque un véritable tournant de la modernité en ce qu'il énonce le "rôle constituant exercé par le plaisir dans la structuration et la constitution de la subjectivité" (Monzani 1993: 22)<sup>20</sup>. Cela semble aussi être le cas chez Hume, si l'on considère que la systématisme de l'esprit dérive des associations de perceptions<sup>21</sup>, et que ces associations, a-t-on observé, expriment un mode de satisfaction. Pour le comprendre, il faut noter que l'imagination "se satisfait" de l'association d'idées. Là où l'habitude est plus enracinée, plus fluide est l'association et plus

---

<sup>19</sup> Voir l'ouverture de la troisième partie du troisième livre du *Traité*.

<sup>20</sup> Dans son étude aboutissant à cette position, Monzani (1993) convoque d'autres philosophes, notamment Hobbes et Malebranche. Quant à la place réservée à Hume, l'auteur s'en tient à la querelle du luxe, sans se pencher sur la théorie de l'imagination.

<sup>21</sup> Voir par exemple, la section de l'identité personnelle dans le *Traité*.

facile et plus naturel pour l'imagination est le passage entre deux perceptions. Dans ce cas, une sensation agréable est provoquée.

Quand l'esprit n'atteint pas ses objets avec aisance et sans effort, les mêmes principes n'ont pas le même effet que si la conception des idées est plus naturelle, et l'imagination éprouve une sensation qui est hors de proportions avec celle qui naît de ses jugements et opinions ordinaires. L'attention atteint ses limites, l'attitude de l'esprit est malaisée [...] (*Traité* 267).

L'imagination, précise Hume, n'a pas seulement des sensations, elle peine, elle s'efforce. Plus l'effort est grand, plus faible est l'influence de la conception imprimée sur le cours de la pensée. L'influence de chaque pensée se définit par la manière dont s'articulent ses perceptions, de sorte qu'il y a une "préférence" pour les chemins plus faciles à parcourir. Il y a un mode naturel de concevoir les idées, et cette naturalité est précisément le résultat de l'établissement graduel des associations à travers l'habitude.

Rien d'étonnant, donc, à ce que la conviction qui naît d'un raisonnement subtil diminue à proportion des efforts que fait l'imagination pour pénétrer ce raisonnement et en concevoir tous les éléments. La croyance, étant une conception vive, ne saurait jamais être complète si elle ne se fonde pas sur quelque chose d'aisé et de naturel (*Traité* 186).

Considérant que la croyance est une conception vivace, elle ne peut avoir d'autre origine que cette naturalité de l'imagination. La force d'une conception donnée dépendra de la fluidité avec laquelle s'articule la succession de perceptions qui précède cette conception et dont elle est l'effet. Plus grand sera l'effort nécessaire pour la transition, plus faible sera la vivacité communiquée et, par conséquent, plus faible sera la présence à l'esprit du terme final<sup>22</sup>.

Prenons l'exemple de la causalité: c'est la fluidité entre la perception du feu et l'idée de brûlure qui explique l'introduction d'une idée à partir d'une autre. L'inclination à penser à la brûlure quand je pense au feu existe, car il y a une relation établie entre les deux idées. La fluidité entre les perceptions explique pourquoi, entre toutes les perceptions pouvant surgir, c'est la brûlure qui s'introduit et non pas une autre quelconque. Cette inclination

---

<sup>22</sup> Pour Olivier Brunet, les croyances sont issues d'un "travail instinctif de l'imagination sous l'influence de l'habitude" (Brunet, 1965: 416).

ainsi produite écarte toute sorte de doute: si j'approche ma main trop près du feu, je me brûlerai assurément. Notons que l'inférence est réalisée grâce à la préférence de l'imagination pour la voie la plus facile. En somme, c'est la production d'une sensation particulière dans l'imagination qui explique un cours de pensée déterminé lequel est responsable de l'inférence causale. L'inférence se produit car, d'une certaine manière, l'imagination se satisfait de la transition. Sans quoi ni le chien, ni l'homme ne seraient capables d'éviter le feu.

On observe dans l'imagination une tendance au facile, au fluide –au plaisir, si l'on veut– et une aversion pour ce qui exige de l'effort et ce qui est désagréable. Ce sont les conceptions exigeant le moins d'effort qui marquent l'esprit et résistent le mieux aux courants inverses. En ce sens, Hume souligne-t-il, ce ne sont pas des arguments compliqués qui forgent, chez les enfants et les personnes en général, les opinions les plus consolidées<sup>23</sup>. Celles-ci ont leur origine dans une sorte de principe du plaisir<sup>24</sup>. Voilà qui est bien différent d'un calcul du plaisir et de la douleur produit par l'entendement: au contraire, c'est l'entendement qui devra être expliqué à travers ces tendances de l'imagination.

Ainsi l'enthousiasme de Hume face à “la rapidité avec laquelle l'imagination suggère ses idées et les présente à l'instant même où elles deviennent nécessaires ou utiles” (*Traité* 69) ne nous surprendra pas. Rien d'étonnant non plus à ce qu'il affirme que les principes de l'association sont “le fondement de toutes nos pensées et de toutes nos actions, de sorte que leur disparition conduirait immédiatement la nature humaine à la ruine et à sa propre perte” (*Traité* 312). L'association d'idées se rattache manifestement au principe du plaisir, mais aussi à l'autoconservation, ou “les exigences de la vie”, selon l'expression de Didier Deleule dans son œuvre sur Hume (Deleule 1979: 68)<sup>25</sup>. Et Hume ne

---

<sup>23</sup> “En vérité, même si les philosophes s'imaginent qu'ils peuvent avancer des arguments très convaincants pour établir la croyance à des objets indépendants de l'esprit, il est évident que ces arguments ne sont connus que de bien peu de gens, et que ce n'est pas sur eux que les enfants, les paysans et la plus grande partie de l'humanité se fondent pour attribuer des objets à certaines impressions et les refuser à d'autres” (*Traité* 276).

<sup>24</sup> Dans son article “Tendência e realidade em Hume e Freud” (1972), João Paulo Monteiro présente une articulation possible entre Hume et Freud à partir des concepts de principe de plaisir et de principe de réalité. L'auteur cherche à montrer l'aspect fondamental d'un principe de plaisir analogue dans la philosophie de Hume, dont l'entendement d'ailleurs serait un effet. Bento Prado Jr. (1980) livre un commentaire de cet article, opposant plaisir et habitude à partir de sa lecture de Deleuze.

<sup>25</sup> Cet aspect de la philosophie humienne a été l'objet de lectures diverses: Brunet, par exemple, signale une “urgence vitale” (1965: 436); de son côté, Malherbe parle de “l'effort de vie” (2001:

manquera d'ailleurs pas de rappeler à plusieurs reprises que "la conduite de la vie" dépend de l'activité de l'imagination (ex. EHU 9.6; SB 108).

Ce sont les exigences immédiates de l'expérience qui façonnent le raisonnement du chien, mais aussi son propre esprit: l'habitude, qui permet l'établissement d'un système, se révèle (alors) comme une véritable force de la nature. L'habitude, écrit Hume dans la section du *Traité* consacrée aux animaux, "n'est que l'un des principes de la nature et elle tire toute sa force de cette origine" (*Traité* 257).

De même que dans le corps animal, les parties ou les organes s'influencent mutuellement pour pallier un défaut et préserver la santé du corps comme un tout, dans l'imagination aussi, les perceptions s'influencent les unes les autres pour conserver leur santé, ou *vigueur* de l'esprit<sup>26</sup> selon l'expression fréquemment employée dans le texte. Gardant toujours à l'esprit la limite épistémologique entre philosophie et anatomie, bien soulignée par Hume, on ne peut pas ne pas penser que la raison, sondée à travers les animaux, est chez ce philosophe *une sorte d'organe* physiologique, dont l'exercice est indispensable pour la survie de l'individu. Enfin, sans retomber dans le matérialisme, on peut voir ici une certaine adhésion de Hume à la notion, alors en usage, d'"économie animale" telle qu'elle est définie dans l'article homonyme de l'Encyclopédie, à savoir "l'ensemble des fonctions et des mouvements qui entretiennent la vie des animaux"<sup>27</sup>. Voilà ce que, Pimenta explique-t-il, "les êtres organisés semblent proposer à l'observateur attentif: l'inhérence de l'esprit au corps, du principe intellectuel à l'économie animale" (Pimenta 2018: 79)<sup>28</sup>.

---

231). Soulignons en outre l'interprétation de Gilles Deleuze pour qui la subjectivité humienne est essentiellement pratique (2014: 117).

<sup>26</sup> Rappelons que le concept de vivacité est central dans la théorie de l'esprit chez Hume, et sert à distinguer une idée d'une impression (l'idée n'est qu'une impression qui a perdu sa force et sa vivacité, il n'y a pas de différence de nature, mais de degré de vivacité). Ce n'est pas un hasard si Michaud interprète la systématisation des perceptions à partir d'une "économie de circulation de vivacité" (1983: 121).

<sup>27</sup> Article "Économie Animale", Diderot & D'Alembert, *Encyclopédie*, v. III, 267.

<sup>28</sup> Chimiste et physiologiste ami de Hume, Cullen est critiqué par ses contemporains car il inclut l'esprit dans le champ de la physiologie. Il présente ses *Institutions of medicine* comme la doctrine expliquant les conditions du corps et de l'esprit nécessaire pour la vie et la santé (*Institutions of medicine*. Part I, Physiology [1772], 3rd ed. [Edinburgh, 1785], prop. 4). D'après ses critiques, Cullen commettrait l'erreur d'introduire la métaphysique dans la physiologie. Pour sa défense, le physiologiste cite Hume.

### III. Considérations finales

Si prendre en considération le comportement animal permet à Hume de démontrer l'existence de la raison animale et de transférer aux animaux des facultés censées caractériser l'espèce humaine (la raison et la pensée), un tel transfert ne laisse pourtant pas indemne la conception de ces facultés mêmes. Considérées sous le point de vue animal, celles-ci sont pour ainsi dire intégrées à la nature. Cela signifie que la rationalité s'éloigne de la conception traditionnelle, rapportée à une entité ontologique spirituelle dont la nature et l'existence seraient indépendantes des perceptions dans l'expérience. Le statut de la rationalité est resignifié à partir des animaux et, dans une certaine mesure, il est placé sur le même plan que les instincts, ce qui touche la conception même de l'être humain.

Il faut souligner qu'identifier raison et instinct, chez Hume, n'implique pas de réfuter l'existence d'une raison humaine subtile et raffinée. En effet, rappelant ce qui a été dit plus haut, dissoudre la dichotomie ne signifie pas rejeter la conception d'une raison perfectible à travers l'expérience. Pensons, par exemple, aux raisonnements déductifs de l'entendement souvent formulés au moyen d'arguments complexes<sup>29</sup>. C'est encore ici l'analogie entre l'expérience passée et présente, principe lié à la conservation de l'individu, qui fonde la connaissance. Wright le souligne en observant que, chez Hume, si l'on trouve bien la distinction entre le "raisonnement irréflecti" et le "raisonnement expérimental scientifique et réfléchi", les conditions de vérité de ce dernier se fondent sur les principes naturels et mécaniques de l'imagination (Wright 1983: 22).

La dissolution de la dichotomie ne signifie pas le "rabaissement" de la raison qu'il s'agit de resignifier en révisant ses principes et, de ce fait, son statut. Contrairement aux systèmes dans et selon lesquels la raison trop subtile et trop raffinée ignore les animaux et les humains ordinaires<sup>30</sup>, chez Hume, ces qualités cessent d'exprimer la nature d'un soi-disant fondement de la pensée, pour se manifester à travers une certaine complexification de l'imagination, selon les besoins de l'être vivant, considérant les impératifs auxquels il est soumis. Cette notion de complexification semble trouver un écho dans la notion de complexification organique, à partir de laquelle des matérialistes comme La Mettrie et

---

<sup>29</sup> En ce sens, Hume peut opposer la raison et le raisonnement expérimental, ou la raison et l'imagination, ou encore la raison et la nature, toujours avec l'objectif de souligner la fragilité des "déductions fallacieuses de la raison" (*Enquête* 118) face à la force de la nature.

<sup>30</sup> *Traité* 255.



Diderot distinguent l'homme de l'animal et, plus généralement, les différentes espèces<sup>31</sup>. Pour Hume comme pour les matérialistes, il s'agit d'affirmer une ressemblance de principes: c'est alors en termes de degré, et non de nature, qu'il faudra saisir les différences.

#### IV. Références bibliographiques

- Attanasio, A. (2002). *Gli istinti della ragione. Cognizioni, motivazioni, azioni nel "Trattato della natura umana" di Hume*. Napoli: Bibliopolis.
- Baier, A. (1991). *A Progress of Sentiments*. Harvard: Harvard University Press.
- Barker, S. (1989). Reasoning by Analogy in Hume's Dialogues. *Informal Logic*, XI (3), 173-184.
- Berchtold, J.; Guichet, J.-L. (dirs.). (2010). L'animal des Lumières. *Dix-huitième siècle*, 42.
- Berkeley, G. (1744). *Siris: A Chain of Philosophical Reflections and Inquiries. Works*, vol. V. London: C. Hitch and C. Davis.
- Brahami, F. (2003). *Introduction au Traité de la nature humaine*. Paris: PUF.
- Brunet, O. (1965). *Philosophie et esthétique chez David Hume*. Paris: A. G. Nizet.
- Buffon, G.-L. Leclerc de. (1749). *Histoire naturelle de l'homme. Histoire naturelle, générale et particulière*, t. II. Paris: Imprimerie royale.
- Cléro, J.-P. (1998). *Hume. Une philosophie des contradictions*. Paris: Vrin.
- Charrak, A. (2003). *Empirisme et métaphysique. L' "Essai sur l'origine des connaissances humaines" de Condillac*. Paris: Vrin.
- Condillac, É. Bonnot de (2004). *Traité des animaux*. Paris: Vrin.
- Deleule, D. (1979). *Hume et la naissance du libéralisme économique*. Paris: Aubier.
- Deleuze, G. (2014). *Empirisme et subjectivité*. Paris: PUF.
- Diderot. (1951). *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*. Paris: Éditions Gallimard.
- Diderot & D'Alembert (éds.) (1751-1772). *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. 17 vols. Paris.
- Fontenay, É. de. (1998). *Le silence des bêtes*. Paris: Fayard.

---

<sup>31</sup> "L'organisation est le premier mérite de l'homme; c'est en vain que tous les auteurs de morale ne mettent point au rang des qualités estimables celles qu'on tient de la Nature" (La Mettrie, 1981: 169). Ensuite, La Mettrie souligne le rôle de l'instruction, le "cerveau le mieux construit, sans elle [l'instruction] le serait en pure perte" (La Mettrie, 1981: 170).

- Galvão, D. (2021). La rationalité animale: David Hume sur l'humain et l'animal. *Siglo Veintiuno*, 2, 103-123.
- Graças de Souza, M. (2002). *Natureza e ilustração: sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo: Editora Unesp.
- Guichet, J.-L. (2011). *Problématiques animales. Théorie de la connaissance, anthropologie, éthique et droit*. Paris: PUF.
- Guichet, J.-L. (2010). Âme des bêtes et matérialisme au XVIII<sup>e</sup> siècle. Dans Guichet, J.-L. (dir.), *De L'Animal-machine à l'âme des machines. Querelles biomécaniques de l'âme (xvii<sup>e</sup>-xx<sup>e</sup> siècle)*. Paris: Publications de la Sorbonne.
- Guichet, J.-L. (2006). *Rousseau, l'animal et l'homme. L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Hastings, H. (1936). *Man and beast in French Thought of the Eighteenth Century*. London: Oxford University Press.
- Hume, D. (2006). *An Inquiry Concerning Human Understanding / Enquête sur l'entendement humain*. A. Leroy (trad.). Paris: Flammarion.
- Hume, D. (2005). *Dialogues Concerning Natural Religion / Dialogues sur la religion naturelle*. M. Malherbe (trad.). Paris: Vrin.
- Hume, D. (1995). *Treatise of Human Nature / Traité de la nature humaine*. Livre I et Appendice. P. Baranger et P. Saltel (trad.). Paris: Flammarion.
- Hume, D. (1991). *Treatise of Human Nature / Traité de la nature humaine*. Livre II. Les passions. J.-P. Cléro (trad.). Paris: Flammarion.
- Holbach, P.-H. T., baron d' (1820). *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*. Paris.
- La Mettrie, J. Offray de (1981). *L'Homme-machine*. Paris: Éditions Denoël/ Gonthier.
- Le Roy, Ch.-G. (1994). *Lettres sur les animaux*. E. Anderson (éd.). Oxford: The Voltaire Foundation.
- Locke, J. (2008). *An Essay concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press.
- Malherbe, M. (2001). *La philosophie empiriste de David Hume*. Paris: Vrin.
- Michaud, Y. (1983). *Hume et la fin de la philosophie*. Paris: PUF.
- Montaigne, M. de. (1989). *Apologie de Raymond Sebond*. Les Essais. Paris: Éditions Champion.
- Monteiro, J. P. (1972). Tendência e realidade em Hume e Freud. *Discurso*, 3 (3), 141-154.
- Monzani, L. R. (1995). *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Editora da Unicamp.

- Monzani, L. R. (1993). O empirismo na radicalidade. Introdução à leitura do *Tratado das Sensações*. Em Condillac. Étienne B. de., *Tratado das sensações*. D. Bottmann (trad.). Campinas: Editora da Unicamp.
- Pimenta, P. P. G. (2018). *A trama da natureza: organismo e finalidade na época da ilustração*. São Paulo: Editora Unesp.
- Prado Jr., B. (1980). Hume, Freud e Skinner. (Em torno de um parágrafo de G. Deleuze). *Discurso*, 12, 7-28.
- Roger, J. (1989). *Buffon, un philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard.
- Wright, J. P. (1983). *The Sceptical Realism of David Hume*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

### **CV de l'auteur**

Doctorant en Philosophie en Cotutelle à l'Université de Sao Paulo et à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Licence et Master en Philosophie à l'Université de Sao Paulo. Recherche de Master et de Doctorat financée par Fapesp. Membre du corps éditorial de la *Revista Discurso* du Département de Philosophie de l'USP et membre des laboratoires de recherche PHARE (Paris 1) et Philosophie de la Nature (USP). Membre de l'Association Brésilienne d'Études du XVIIème siècle et de la Société Britannique pour l'Histoire des Sciences. Thèmes de recherche: Hume, philosophie et histoire naturelle au XVIIIe siècle; animalité; identité personnelle.

*Siglo  
Dieciocho*

A decorative flourish consisting of a horizontal line with a ribbon-like end on the left and a quill pen on the right. The quill is positioned vertically, with its tip pointing downwards and its base resting on the horizontal line. The text "Siglo Dieciocho" is written in a cursive script above the flourish.

# LA RELIGIÓN CIVIL COMO CONTRAVENENO<sup>1\*</sup>

## *CIVIL RELIGION AS COUNTER-POISON<sup>2</sup>*

Thomaz Kawauche

*Universidade Federal de São Paulo*

kawauche@gmail.com

### **Resumen**

Este artículo indaga, desde el punto de vista de los saberes médicos del siglo XVIII, la relación que Rousseau establece entre la religión civil, los “sentimientos de sociabilidad” y el supuesto de la “segunda naturaleza”. De este modo, examina el problema de las costumbres convenientes a los miembros del orden civil buscando comprenderlo, por una parte, a la luz de la tesis del perfeccionamiento de la especie humana defendida por médicos de la tradición de la higiene social del siglo XVIII, y, por otra parte, en el ámbito de la reflexión de Rousseau sobre el amor propio en sus escritos sobre la moral y la política. El apéndice aclara el modelo de teatro que emplea Rousseau para reflexionar sobre las facultades humanas.

**Palabras clave:** Higiene, Medicina, Moral, Política, Religión.

### **Abstract**

This article aims to study the relationship established by Rousseau between Civil Religion, “les sentiments de sociabilité”, and the premise of “second nature”, taking into account the point of view of eighteenth-century medical knowledge. We explore the problem of identifying and determining which habits are convenient for members of the civil order, examining it, on the one hand, in connection to the thesis of the human species improvement defended by physicians of the eighteenth-century social hygiene tradition, and on the other hand, in relation to Rousseau’s reflections on self-love in his writings on morals and politics. The appendix clarifies the model of theatre that Rousseau employs to reflect on human faculties.

**Keywords:** Hygiene, Medicine, Morals, Politics, Religion.

---

<sup>1\*</sup> Recibido el 21/12/2020. Aprobado el 25/06/2021. Publicado el 30/07/2021.

<sup>2</sup> Versión del texto al español por Carina de Luca.

Este artículo se propone indagar la relación entre los “sentimientos de sociabilidad” y los dogmas de la religión civil de Rousseau desde el punto de vista de las ciencias modernas, particularmente desde el punto de vista de los saberes médicos del siglo XVIII que adoptan la premisa de la “segunda naturaleza”. La metodología empleada en el abordaje del tema busca concertar las perspectivas de la historia de los conceptos y de la historia de la filosofía. Sin embargo, antes que examinemos la cuestión de su articulación en los escritos de Rousseau, se hace necesario ubicarla de modo más abarcador en su marco histórico.

Que Jean-Jacques Rousseau se haya referido a los “sentimientos de sociabilidad” justamente en el capítulo sobre la religión civil del *Contrato social* no parece haber sido comentado lo suficiente por los especialistas<sup>3</sup>. Veamos el contexto en el cual la locución se nos presenta: “Hay, pues, una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos corresponde fijar al soberano, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel” (Rousseau, 1975: 163)<sup>4</sup>.

En lengua francesa, la primera mención del concepto de “sentimientos de sociabilidad” se remonta a las traducciones que Jean Barbeyrac hizo de los tratados de Grotius y Pufendorf sobre derecho natural (Grotius, 1724: 11, t. I, *Discours préliminaire*, § XIV; Pufendorf, 1706: 178, t. I, lib. II, cap. 3, § 15). Barbeyrac utiliza la expresión “*sentimens de sociabilité*” para traducir los términos latinos derivados de ‘*socialis*’ y ‘*socialitas*’. El significado, tanto en latín como en francés, es de una inclinación o una disposición natural del ser humano para establecer relaciones sociales. Antes de que la utilizara Rousseau, encontramos esa locución –que es notable por su rareza en el siglo XVIII– solamente en el *Código de la naturaleza* de Morelly (1755), también con sentido de inclinación, o sea, una tendencia natural a la sociabilidad.

La dificultad para comprender los “sentimientos de sociabilidad” empieza con el problema de la polisemia de ‘sentimiento’. Todos saben que el abanico de acepciones de

---

<sup>3</sup> Digno de mención es el libro de Géraldine Lèpan, *Jean-Jacques Rousseau et le patriotisme* (2007), en el cual los “sentimientos de sociabilidad” son interpretados desde el punto de vista del amor a la patria.

<sup>4</sup> “Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d’être bon citoyen ni sujet fidèle” (Rousseau, 1964c: 468). Las traducciones al español del *Contrato social* y de *Emilio* utilizadas en este artículo son mencionadas en las referencias bibliográficas.

‘*sentiment*’ es bastante amplio en la filosofía moderna. La palabra puede significar: percepción física, afecto del alma, emoción, impresión, intuición e, incluso, opinión – siempre con la idea de un conocimiento que no puede ser lógicamente demostrado por el raciocinio ni tampoco comunicado a través de un discurso claro. Además de todas esas acepciones, hay otra que es la más importante, para el análisis de este artículo, en el siglo XVIII: ‘sentimiento’ pasa a significar también *principio moral*. Nos ocuparemos de esta última acepción desde el punto de vista de la teoría contractual del pensador ginebrino.

Rousseau puede inscribirse en un linaje de pensadores de la historia de la filosofía que, entre los siglos XVII y XVIII, combinan el léxico de la moral y el léxico del sentimiento. A este linaje pertenecen, por ejemplo, Malebranche y Condillac, para citar solamente dos nombres emblemáticos. Debemos tener en cuenta que Malebranche, en el *Éclaircissement* 11 de *La recherche de la vérité*, afirma que no conocemos el alma por ideas claras, sino por “*conscience*” y por “*sentiment intérieur*” (Malebranche, 2004: 318). Condillac, a su vez, en el *Essai sur l’origine des connaissances humaines*, escribe que ‘*perception*’ (palabra perteneciente al mismo campo semántico de ‘*sentiment*’) y ‘*conscience*’ se refieren a la misma operación, pero con nombres distintos (Condillac, 2018: 57). Ahora bien, es conocido el origen de esta sinonimia entre la facultad de la consciencia y lo que luego se denominó “*sentiment intérieur*”. Ella se remonta (me refiero al momento en que obtiene efectiva legitimidad) a la traducción francesa que Pierre Coste hace del *Ensayo sobre el entendimiento humano* de John Locke (1972). Más específicamente, sabemos que el problema de la confusión entre el conocimiento racional y el saber intuitivo gira alrededor de la equivalencia hecha por Coste entre ‘*consciousness*’ y ‘*con-Science*’, con sentido de ‘*sentiment intérieur*’ para el lector del francés (Balibar, 1998; Kawauche, 2020).

Sin adentrarnos en la polémica que involucra este hecho lingüístico, nos interesa considerar que, en sus escritos sobre moral y política, Rousseau hace uso sistemático de expresiones con la palabra *sentimiento* –“*sentiment de justice*”, “*sentiment de la nature*” y “*sentiment de liberté*”, por ejemplo. Estas expresiones pueden inscribirse en el mismo campo semántico en el cual se entiende el sentimiento como motor de las acciones virtuosas. En el caso de Rousseau, podemos incluso hablar del sentimiento como principio moral *por excelencia*, teniendo en cuenta que, en el *Emilio*, nuestro autor es categórico al afirmar el primado de aquel en relación a la razón en materia de juicio moral: “Los actos de la conciencia no son juicios, sino sentimientos” (Rousseau, 1982: 334; 1969: 599). Dicho esto, pasaremos a hacer un breve análisis de la expresión “sentimientos de sociabilidad”.

No es difícil verificar que en los escritos políticos de Rousseau, cuando refiere a la sociabilidad, el supuesto adoptado es siempre la de la *segunda naturaleza*<sup>5</sup>. En el *Contrato social*, Rousseau se refiere a la segunda naturaleza como una *representación intermedia* entre la naturaleza primera y las acciones humanas. Allí se trata de un artificio del pensamiento para orientar la investigación científica –lo que hoy los epistemólogos denominan *artefacto*, *modelo abstracto*, *experiencia del pensamiento*, etc.–, semejante a la hipótesis del estado de naturaleza adoptada por el propio Rousseau en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*<sup>6</sup>. Esto equivale a decir que entre la naturaleza en sí misma, cuyo conocimiento empírico es imposible, y el comportamiento observable en el mundo de las instituciones, Rousseau discurre sobre la sociabilidad del cuerpo político. Al hacerlo, recurre invariablemente a la hipótesis mediadora de la naturaleza humana “segunda”. O sea, restringe su reflexión a los límites del entendimiento impuestos por esa *representación intermedia* concebida en términos de educación y costumbres adquiridas.

Conviene tener en cuenta que, aunque elabore su reflexión atribuyéndole un fuerte carácter empirista, el autor del *Contrato social* no deja de recurrir a la segunda naturaleza de modo abstracto. En el capítulo del *Contrato* sobre el legislador (libro 2, cap. 7), ese sesgo teórico es bastante claro. El legislador debe persuadir a los individuos a soslayar sus intereses particulares en favor del bien común, de tal manera que produzca un espíritu de colectividad manifestado en la forma de adhesión efectiva de todos al pacto social. Esa adhesión, como es sabido, ocurre a medida que el legislador transforma la naturaleza humana, o, dicho de otro modo, a medida que él produce en los individuos una “segunda naturaleza”: no la naturaleza de los individuos aislados, sino la de los que, como miembros de un cuerpo colectivo, se reconocen como parte de una totalidad en el ámbito de las relaciones civiles.

---

<sup>5</sup> “El hábito nos crea una *segunda naturaleza* con la que de tal modo sustituimos a la primera, que nadie de entre nosotros la reconoce” (Rousseau, 1982: 171); “L’habitude nous fait une *seconde nature* que nous substituons tellement à la première, que nul d’entre nous ne connaît plus celle-ci” (Rousseau, 1969: 407-8). El énfasis es nuestro.

<sup>6</sup> “No hay que tomar por verdades históricas las investigaciones que puedan emprenderse sobre este asunto, sino solamente por razonamientos hipotéticos y condicionales, más adecuados para esclarecer la naturaleza de las cosas que para demostrar su verdadero origen y parecidos a los que hacen a diario nuestros físicos sobre la formación del mundo” (Rousseau, 1923); “Il ne faut pas prendre les recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels; plus propres à éclaircir la nature des choses, qu’à en montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos physiciens sur la formation du monde” (Rousseau, 1964b: 134-5).



Por otro lado, cabe observar que, aun cuando se refiere de modo abstracto a la segunda naturaleza, es siempre su manifestación práctica aquello que Rousseau tiene en mente. En el caso del legislador, para examinar la misma cuestión en el mismo texto, es preciso que la transformación de la naturaleza humana sea verificable en el plan histórico. De ahí la necesidad de la observación de las “costumbres” formadas, las cuales deben ser conformes a las necesidades del orden civil. Así, las costumbres constituyen, tanto *de derecho* como *de hecho*, la ley más importante, a saber, aquella que ha sido grabada “en los corazones de los ciudadanos”. De manera que la lectura del capítulo sobre el legislador nos remite al capítulo sobre las leyes fundamentales del orden civil (cap. 12 del libro 2). En esto radica el sentido del precepto de Rousseau para que los usos, las costumbres y la opinión sustituyan “insensiblemente con la fuerza del hábito a la de la autoridad” (Rousseau, 1975: 83; 1964c: 394). Evidentemente, lo que se divisa detrás de la fuerza del hábito en el *Contrato social* es el supuesto de la segunda naturaleza.

Otro aspecto notable de la relación entre las costumbres y la segunda naturaleza es la necesidad de reglas establecidas. Cuando Rousseau trata de las costumbres, directa o indirectamente tiene en mente ciertas reglas a ser incorporadas y transformadas en admonición en los cuerpos de los individuos, sea desde el punto de vista de la moral, sea desde el punto de vista de las relaciones institucionales en el ámbito del cuerpo político. Desde el punto de vista de la moral, Rousseau trata de la “libertad bien regulada” en el libro 2 de *Emilio*, libertad definida con base en el supuesto de la segunda naturaleza y de las costumbres necesarias para el buen orden civil (Rousseau, 1982: 99; 1969: 321). Desde el punto de vista de la política, él se basa en la idea de libertad civil (o sea, la obediencia a las reglas que el soberano establece para sí mismo), cuya legitimidad proviene de la vinculación necesaria entre, por un lado, las reglas civiles, sin las cuales no es posible el ejercicio de la libertad civil y, por otro, la voluntad general, regla suprema en el ordenamiento civil.

La religión civil participa de la concepción rousseauiana de libertad en la medida que sus dogmas funcionan como “dispositivos” (Foucault, 1976) productores de costumbres convenientes para un buen ordenamiento del cuerpo civil. O sea, se trata del desdoblamiento civil de la libertad bien regulada. En tanto tales dispositivos son análogos a los encontrados en el modelo pedagógico de *Emilio*, no es extraño advertir que Rousseau compare el “súbdito fiel” del *Contrato* a un niño en crecimiento. En efecto, si Rousseau postula que los ciudadanos deben seguir los dogmas de la religión civil y no la propia razón, esto no significa una defensa del irracionalismo. No se trata de una apología de la

superstición ni de una concesión al fanatismo, sino de conducir el proceso pedagógico que tiende en su horizonte tanto a la formación del hombre como a la del ciudadano.

Desde un punto de vista práctico, el ginebrino describe hombres cuyo comportamiento es comparable al de los niños que, para convertirse en adultos aptos para raciocinar de modo seguro y autónomo, precisan ser curados de la propia inmadurez por el remedio de la educación. El niño depende del educador porque solo este es capaz de habituarlo a ser independiente. De modo análogo, en el *Contrato*, el pueblo se muestra, en las palabras de Rousseau, como una “multitud ciega” (Rousseau, 1964c: 380). Porque, aunque sea soberano *de derecho*, el pueblo *de hecho* constituye una persona moral que no sabe reconocer el bien que necesita. En las dos imágenes, vemos el momento de toma de conciencia –la metáfora en *Emilio* es la del “segundo nacimiento” (Rousseau, 1982: 241; 1969: 490)–. Delante de ese paralelismo retórico en la descripción del origen de la moralidad en las acciones humanas, no sería absurdo ver en ello la figura del Pícaro (Prado, 2003) o hasta una formulación primitiva del *Bildungsroman* (Maas, 2000): tanto Emilio como la sociedad tienen historia de vida, tanto el niño como el pueblo tienen una infancia y un momento de transición a la mayoría de edad y tanto Emilio como el cuerpo político necesitan un guía para que puedan adquirir hábitos que los lleven a ser independientes.

En términos esquemáticos, podríamos decir que el legislador del *Contrato* sigue la misma estrategia del educador de Emilio al momento de “cambiar la naturaleza humana” en la teoría del pacto (Rousseau, 1964c: 381; “*dénaturer l’homme*”, Rousseau, 1969: 249). Esa transformación consiste en hacer converger las voluntades particulares hacia el interés común, culminando en la asamblea que permite la institución de las leyes civiles. Esas leyes civiles instituidas por la adhesión promovida por el legislador manifiestan la adhesión colectiva y, por consiguiente, la expresión histórica de la voluntad general. Al oír la voz de los dioses por la boca del legislador, el ciudadano acepta someterse de buen grado a los dogmas de la profesión de fe civil, comportándose de esa manera como el niño forzado a ser libre por efecto de las escenas pedagógicas escrupulosamente elaboradas por el educador (Salinas Fortes, 1979). Si el ciudadano o el niño tuvieran que recibir lecciones verbales de virtud antes de empezar a actuar virtuosamente, la propia razón sucumbiría a los intereses. Pues no habría costumbres cívicas suficientemente introyectadas en los

cuerpos que puedan frenar las tendencias al egoísmo<sup>7</sup>. Al formular su problema entre la sincronía y la diacronía, Rousseau postula el primado de las costumbres en relación al desarrollo de la facultad racional y concibe a Emilio como el niño hipotético capaz de conducirse virtuosamente antes de razonar acerca de ella. De forma análoga, en el *Contrato*, la hipótesis es la del cuerpo soberano –esto es, el pueblo que se instituye a sí mismo como tal– que debe ser *antes de las leyes* lo que *debe llegar a ser por ellas* (Rousseau, 1964c: 383). La solución de tal enigma que involucra hechos e hipótesis se encuentra en los dogmas de la religión civil: estos acostumbra a los hombres a la sociabilidad antes de que haya reglas de sociabilidad. Así, lo que torna ventajosa la religión civil sobre las religiones históricas –en esto radica la apuesta de Rousseau– es que los efectos secundarios de los dogmas (fanatismo, intolerancia, superstición, etc.) serán subyugados por las costumbres cívicas implantadas por el legislador en el cuerpo político.

En resumen, los dogmas de la religión civil promueven las costumbres de libertad civil y, por consiguiente, costumbres de sociabilidad para el pueblo que, en función de su propia condición anterior a las leyes civiles, no se encuentra en condiciones para asumir responsablemente la autoridad soberana. No nos ocuparemos de exponer aquí todo el andamiaje lógico-conceptual que justifica ese uso regulador de los sentimientos de sociabilidad. Sin embargo, podemos señalar, en resumidas cuentas, que ese estatuto de la religión civil concierne al *método* adoptado por Rousseau para unir la práctica y la teoría. De acuerdo con el enunciado metodológico que se encuentra al inicio del libro primero del *Contrato*, se trata de exponer los principios del derecho político en un doble marco: la conducta moral de los hombres *tales como son* es comparada con afirmaciones abstractas acerca de las leyes *tales como deben ser* (Rousseau, 1964c: 351). En tal sentido, podemos concluir que los ciudadanos, cuando obedecen a los dogmas, actúan como si estuvieran

---

<sup>7</sup> Esto lo vemos claramente en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*: el rico actúa con razón e interés al inventar el derecho de propiedad a fin de legitimar primeramente su propia condición ante los pobres y pasa a habituarlos luego a la condición de la pobreza impuesta. De allí, la recomendación pedagógica de Rousseau en el libro 2 de *Emilio* (1982: 113; 1969: 339): “Se impone considerar el hábito del alma sobre el de las manos”. En ello se advierte una paradoja, pues en el *Emilio* la producción de hábitos del alma es siempre precedida por la producción de hábitos del cuerpo. En cualquier caso, aunque implica un riesgo que exista un mal educador, sin él no habría educación y, por lo tanto, es necesario contar con guías para la formación de las costumbres del pueblo: “La voluntad general es siempre recta; mas el juicio que la guía no siempre es claro. Es preciso hacerle ver los objetos tal como son, y algunas veces tal como deben parecerle; mostrarle el buen camino que busca; librarle de las seducciones de las voluntades particulares; aproximar a sus ojos los lugares y los tiempos; contrarrestar el atractivo de las ventajas presentes y sensibles con el peligro de los males alejados y ocultos. Los particulares ven el bien que rechazan; el público quiere el bien que no ve. Todos necesitan igualmente guías” (Rousseau, 1975: 68; 1964c: 380).

obedeciendo los principios de sociabilidad. Y como el *Contrato* no es una cartilla dogmática, pero sí una escala de referencia ideal (Nascimento, 1988) para que podamos juzgar las sociedades existentes, el “buen ciudadano” se conduciría como “súbdito fiel”, aun cuando Dios no existiera y los dogmas fueran solamente reglas formales –esto es, sin fundamento en ninguna realidad sobrenatural. Así como Grotius afirma que sus máximas sobre el derecho natural serían válidas aun cuando Dios no existiera (1724: 10), también Rousseau recurre a una religión civil. Al hacer esto, apuesta a que el pueblo no necesitará sentimientos religiosos para actuar de forma virtuosa en el orden civil, convirtiéndose así en el soberano de hecho.

Gracias a ese esquema analítico se comprende la relación entre los dogmas de la religión civil y los principios morales entendidos como sentimientos de sociabilidad. Se comprende también el oxímoron implicado en “*sentimens de sociabilité?*”, que expresa la vinculación entre el aspecto un tanto oscuro de la subjetividad moral y la objetividad de las leyes jurídicas. Esto nos recuerda la combinación de la *consciousness* de Locke con el *sentiment intérieur* de Malebranche que se cristaliza en el campo semántico peculiar a la lengua francesa según lo estableciera Pierre Coste. Parece como si moralidad y legalidad pudieran combinarse al formar la red de relaciones que constituye el tejido del cuerpo político. Una red que se expande a medida que se van entrelazando progresivamente los sentimientos y las instituciones (conceptos presentados a la par, o sea, a medida que se determinan recíprocamente).

Pasemos a la parte final de este artículo y veamos la cuestión de la segunda naturaleza y de las costumbres desde el punto de vista de la historia de la medicina.

Son bien conocidas las fuentes que inscribieron a Rousseau en la tradición que representa el ser humano en forma *realista*: Maquiavelo, Montaigne, Pascal y Helvétius, aunque cada uno de ellos habla del hombre a su manera, convergen en el supuesto de la segunda naturaleza. Todos ellos evitan expandir la investigación acerca de la naturaleza humana más allá de los límites de la experiencia y de la observación. Es en ese linaje de la historia de la filosofía en donde la “ciencia del hombre” de Rousseau suele ser incripta. No hay novedad en esa vinculación. No obstante, tenemos hoy otra estirpe de comentaristas que, sin alejarse de la lectura realista, interpretan los principales escritos de Rousseau a la luz de fuentes médicas. Entre esos nuevos intérpretes, se destacan: Gilbert Py (1997), Anne Vila (1998), Alexander Wenger (2007), Rudy le Menthéour (2012) y Marco Menin (2017).

Básicamente, esos comentaristas muestran que Rousseau estaba actualizado en relación con los textos científicos de su época y, en particular, con los textos de medicina. No es casualidad que, en lo que refiere al tema de las costumbres, el esfuerzo para comprender la obra rousseauiana desde la perspectiva de la historia de la medicina resulta esclarecedor.

En efecto, las tesis filosóficas de Rousseau se alinean con las teorías de la época que hoy asociamos con la tradición denominada “higienismo”. No exactamente con el higienismo del siglo XIX, sino con un conjunto de teorías que lo anticipan, como teorías de la higiene social basada en la administración de las costumbres para el perfeccionamiento del género humano. Las obras de Samuel Tissot, como *L'onanisme* y *De la santé des gens de lettres*, son referencias en esa rama de la medicina (Vila, 1998). Con todo, ahora vamos a centrarnos en dos tratados célebres por haber sido publicados por médicos autorizados con el sello del rey en París. El primero de ellos es *La médecine de l'esprit*, publicado por Antoine Le Camus en 1753; el segundo es el *Essai sur la manière de perfectionner l'espèce humaine*, de Charles-Augustin Vandermonde, cuya primera edición es de 1756. En esas dos obras, los principios presentados parecen servir de inspiración a las líneas maestras del marco conceptual utilizado por Rousseau cuando habla de sociabilidad.

La locución “medicina del espíritu”, introducida por Le Camus (1753), puede ser vinculada a la “medicina del alma” que Cicerón propone en el tercer libro de las *Disputaciones tusculanas*, sin embargo, en sentido estricto, debe ser entendida en la clave de las teorías higienistas del siglo XVIII, ya que se trata de una terapia del espíritu colectivo y no de un alma individual. Tanto Le Camus como Vandermonde (1756) buscan proponer intervenciones médicas desde un punto de vista bastante práctico, siempre con la intención de producir costumbres saludables en la población desde un punto de vista higienista e, incluso, eugenista. Ambos quieren perfeccionar la especie humana mediante el control de las costumbres individuales. Las recomendaciones que encontramos en esas obras consisten básicamente en reglas para moderar la sensibilidad (tales como, dietas, ejercicios físicos, precauciones con el clima, consejos pedagógicos y pediátricos, etc.), además de la censura a comportamientos perniciosos como el onanismo o la lectura de novelas. En estos términos, podemos decir que, más allá de los individuos, Le Camus y Vandermonde conciben en forma *colectiva* aquella “segunda naturaleza”: mientras el segundo afirma que el arte que enseña puede “perfeccionar la especie humana”, el primero promete a sus lectores conducirlos a la “perfección” gracias a los consejos dados en su obra.

Es cuando menos curioso notar que, precisamente en esa época de repercusión de los tratados de Le Camus y Vandermonde, Rousseau pensaba escribir *La moral sensitiva*, como relata en el libro 9 de *Las confesiones*, más precisamente, en el pasaje en que se expone su teoría de “forzar la economía animal a favorecer el orden moral” (Rousseau, 1959: 409). Alrededor de esa misma época, Rousseau emplea en el *Manuscrito de Ginebra* la expresión “arte perfeccionado”, más específicamente, en el capítulo sobre la sociedad general del género humano, donde menciona la fórmula hipocrática de extraer del mal su propio remedio (Rousseau, 1964c: 288; Starobinski, 2001). Esos pasajes pueden inscribirse en el mismo movimiento de ideas en torno al higienismo del siglo XVIII. Sin embargo, a diferencia de los autores de la higiene social, la perspectiva de Rousseau sobre los sentimientos de sociabilidad no es de progreso hacia lo mejor. Para el ginebrino, tales sentimientos se relacionan con la conservación del orden actual o, en un horizonte futuro, el aplazamiento de la degradación moral de la sociedad, que no puede ser evitada, sino solo postergada. Nótese que Rousseau suprime el capítulo de la sociedad general del género humano cuando publica la versión final del *Contrato*, como si se arrepintiera de la idea de “arte perfeccionado”, aunque la inspiración higienista permanezca en sus escritos. En *Julia*, o *La nueva Eloísa*, por ejemplo, Saint-Preux quiere corregir la naturaleza (Rousseau, 1964a: 564) y el propio *Emilio* es enteramente concebido como el resultado de un arte del perfeccionamiento de la constitución natural. Desde el paradigma de la naturaleza segunda, tal resultado se muestra “según la naturaleza” gracias a las exigencias de disciplinamiento pedagógico que impiden los desvíos en la formación moral del niño.

La inspiración higienista de los sentimientos de sociabilidad queda aún más clara en los textos en que Rousseau relaciona amor propio y sociabilidad. En *Emilio*, los desdoblamientos del amor de sí y el amor propio en las relaciones sociales se asemejan a los efectos que se siguen de un *pharmakon*, el remedio-veneno de la medicina antigua. El *pharmakon*, como sabemos, puede tener efectos saludables o nocivos en la constitución del joven Emilio, según cuál sea el momento de su aplicación o la circunstancia de su uso. En lo que se refiere al amor propio, no se trata de un mal por sí mismo, como el *Discurso sobre la desigualdad* parece sugerir. Pues, en *Emilio*, esa pasión no produce efectos funestos si está bien dosificada. Además, en la educación del joven alumno, no hay producción de sentimientos de sociabilidad sin progreso del amor propio. De ahí la posibilidad de entender los sentimientos de sociabilidad en el *Contrato* como una especie de administración

farmacológica del amor propio por parte del legislador. No es casualidad que algunos intérpretes entiendan que la intervención del legislador en “ocasión oportuna” puede ser comparada al procedimiento del médico de la tradición hipocrática, como explica Maria das Graças de Souza (2006). El riesgo existe: el amor propio puede tener efectos secundarios nocivos, como costumbres que podrían conducir al egoísmo y a la competitividad, más que a la cooperación armónica entre los miembros del cuerpo social. No obstante, la sociabilidad (que no es natural) depende del amor propio para ser producida en la fábrica de pasiones de Rousseau. De tal manera que la degradación del amor propio o de los sentimientos religiosos termina perjudicando la producción de costumbres saludables para la vida civil.

Lo que Rousseau nos enseña es, en el fondo, una versión de la “medicina del espíritu” sin la promesa higienista de curaciones milagrosas. Según Rousseau, los dogmas de la religión civil, así como el amor propio, las costumbres o, en una perspectiva abarcadora, los sentimientos de sociabilidad, pueden ser saludables o nocivos de forma análoga a un “contraveneno” (la palabra aparece en *Emilio*<sup>8</sup>; hoy decimos “antídoto”). En la balanza de los bienes y de los males producidos el resultado será positivo, aunque sepamos de antemano que ese remedio es, en el mejor de los casos, un recurso *estrictamente paliativo* debido al propio estatuto de la segunda naturaleza, que no es definitiva. No es casualidad que la idea de “perfectibilidad” del *Discurso sobre el origen de la desigualdad* traiga consigo la posibilidad de producir efectos funestos bajo determinadas circunstancias (Rousseau, 1964b: 142). En el fondo, la medicina social propuesta por Rousseau considera el arte de perfeccionar la especie humana como un mal necesario, el cual es comparable a los efectos de los sentimientos observados en las religiones históricas –y, en ese sentido, el realismo de nuestro autor es patente en su diagnóstico: “Serían precisos dioses para dar leyes a los hombres” (Rousseau, 1975: 69; 1964c: 381). En cualquier caso, pese a la aparente modestia de ese examen de las enfermedades del cuerpo político, sería incorrecto menospreciar la fórmula de la religión civil como contraveneno. A fin de cuentas, es en ese marco teórico de la “segunda naturaleza” donde el amor propio es tratado a la manera de los médicos higienistas. Rousseau, en su fábrica de conceptos (cf. Bernardi, 2006), inventa

---

<sup>8</sup> “El atractivo de la vida doméstica es el mejor *contraveneno* de las malas costumbres” (Rousseau, 1982: 46); “L’attrait de la vie domestique est le meilleur *contrepoison* des mauvaises mœurs” (Rousseau, 1969: 258). El énfasis es nuestro.

Kawauche, T. (2021). La religión civil como contraveneno. *Siglo Dieciocho*, 2, 125-144.

una nueva idea de *historia* cuya repercusión entre algunos autores del siglo XIX tornará posible la emergencia del concepto de *historicismo*.

### **Apéndice: Emilio y la terapéutica del espectáculo**

Con la intención de ordenar las pasiones de Emilio, el maestro recurre al modelo psicológico del teatro. La estrategia consiste en permitir que la razón quede subyugada por las pasiones en una enseñanza que no tiene lugar por medio de discursos, sino que recurre a escenas teatrales. Se trata de las llamadas “escenas pedagógicas”, que comunican al alumno ciertas lecciones de moral sin exigirle demasiados razonamientos. Como sabemos, la educación “según la naturaleza” busca posponer el desarrollo de la razón, con el objetivo de minimizar los efectos de la opinión pública respecto del desarrollo cognitivo del educando. No se trata, sin embargo, de una pedagogía integralmente contraria al racionalismo. Aunque las escenas prioricen las pasiones frente a la razón, es innegable que esta se hace presente desde un punto de vista estructural en *Emilio*. Esto se pone de manifiesto con la idea de *orden* de la infancia, especie de llave maestra en el marco conceptual de la obra en cuestión.

Las escenas son como bromas que el tutor hace a su alumno. Sin embargo, más que la simple mnemotécnica por medio de juegos, ellas funcionan como circunstancias de las cuales el educador se vale para aplicar reglas favorables a la formación de la buena conciencia. Lo que está en juego en las escenas es menos la acumulación de conocimientos que la formación del juicio moral de Emilio: “lo que nosotros nos proponemos adquirir es menos la ciencia que el juicio” (Rousseau, 1982: 220; Rousseau, 1969: 466). En este sentido, ordenar las pasiones del alumno significa someterlo de modo sistemático a una serie de escenas pedagógicas, cuyo propósito es fabricar adultos moralmente juiciosos.

Podríamos cuestionarnos, ciertamente, acerca de la legitimidad de una educación moral de este tipo. Los pedagogos de hoy hablarían de “ludificación” o “gamificación” del aula. No obstante, dejaremos esa polémica para los especialistas en el asunto como, por ejemplo, Gilles Brougère. Desde el punto de vista de los estudios rousseauianos, parece más interesante verificar en qué medida el orden de las situaciones preparadas por el profesor supone una metodología científica. De ahí la importancia del artículo de Salinas



Fortes, quien analiza el modelo del “teatro pedagógico” en *Emilio* y afirma que la metáfora del teatro en las “escenas” de esa obra refiere “al nivel primero de la ‘composición global’ del Libro” (1979: 83. La traducción es nuestra). Según el comentarista brasileño, Rousseau elabora su obra, *Emilio* reflexiona sobre el problema de los espectáculos “de manera completamente ‘sistemática’”, tomando en cuenta “un esquema de pensamiento bastante explícito” orientado por el “paradigma del teatro” (Salinas Fortes, 1979: 80, 81 y 83)<sup>9</sup>.

En otras palabras, se trata de una configuración de afectos que se va modificando poco a poco, en función de las impresiones producidas en el educando por la serie de espectáculos. El estatuto científico de las escenas pedagógicas se refiere al control que el educador ejerce sobre esas modificaciones y todo sucede como si el desarrollo de las pasiones de Emilio fuera un fenómeno a ser observado en condiciones controladas, al modo de las actuales experiencias de investigación en laboratorio.

No es objetivo del presente trabajo hacer una exposición amplia sobre el tema. Dejamos a un lado el problema del procedimiento que se sigue en la pedagogía rousseauiana (o sea, el justificativo de la posición de cada escena en una serie ordenada, teniendo como telón de fondo su filosofía moral), para ocuparnos de los presupuestos antropológicos en *Emilio*. Antes, conviene mencionar la fuente principal de este estudio. El sesgo interpretativo de las escenas pedagógicas en nuestra lectura de dicha obra se apoya en la reflexión de Rousseau respecto del teatro: nuestro autor postula los principios de su arte de educar niños sobre la base del “cuadro de las pasiones”, esto es, el esquema teórico presentado en la *Carta a d’Alembert sobre los espectáculos* (1758).

El objetivo de Rousseau en esa *Carta* es, como se sabe, demostrar que, teniendo en cuenta los efectos de la escena teatral sobre las costumbres de un pueblo, d’Alembert se equivoca al presuponer que la razón se sobrepone a las pasiones. La tesis de d’Alembert es que los ejemplos de vicio y virtud representados en los espectáculos teatrales servirían para mejorar las costumbres. Pues, según la psicología racionalista en boga en el siglo XVIII, el placer del espectador podría ser condicionado por las razones de los filósofos, si estos lograran ejemplificar la conexión necesaria entre lo útil y lo bueno en el escenario. Para citar solo un caso, el emperador Tito de la tragedia *Berenice*, escrita por Racine, sería una especie

---

<sup>9</sup> En Brasil, hay tres referencias notables para el estudio del tema del teatro en Rousseau: Prado Jr. (1975); Salinas Fortes (1997) y Mattos (1993). Entre los trabajos recientes sobre el tema, se destaca Leite (2018).

de símbolo de la adhesión voluntaria al deber ciudadano –aunque haya una breve hesitación– en detrimento de la pasión amorosa.

Rousseau tiene dudas acerca de la eficacia de estas personificaciones de la virtud para el progreso moral del público. En su réplica a d’Alembert, sostiene que los espectadores *no* se conmueven por lo que es exhibido en el escenario como *útil* a los hombres, sino por aquello que les parece *agradable*. O sea, la relación entre la moralidad y los espectáculos teatrales estaría marcada por el placer y no por la utilidad, puesto que es el placer aquello que delinea el campo de la moralidad. De esta manera, concluye Rousseau, el problema de la virtud sería desplazado a un segundo plano en la arena del espectáculo teatral.

Acercas de este punto advertimos una severa crítica, que no solo niega los supuestos beneficios pedagógicos del teatro, sino que pone en cuestión la psicología moral de los filósofos. Anticipando el mismo método científico que empleará para describir el hombre en el *Contrato social*, Rousseau relativiza el racionalismo estricto de d’Alembert y afirma que el problema de los espectáculos debe ser apreciado desde un punto de vista realista: tanto en la *Carta* como en el *Contrato*, el escritor ginebrino nos presenta el retrato de los hombres *de hecho*, o sea, los hombres como son en la experiencia histórica y no como deberían ser en el mundo ideal. En la *Carta*, en particular, Rousseau intenta persuadir a d’Alembert acerca de la *inutilidad* de los espectáculos como fuentes de inspiración para la conducta humana.

Hay una sutileza que ayuda a comprender la crítica aquí presentada: el argumento central de la *Carta* no ataca directamente el efecto de la escena sobre el comportamiento del espectador, sino que, en términos más exactos, cuestiona su *duración*, o sea, su eficacia a lo largo del tiempo. Rousseau constata que la influencia de los espectáculos sobre el orden moral es muy fugaz: las normas postuladas por la razón no van más allá de un presente acotado. Ello se verifica por lo efímero de la relación causal entre, por un lado, la exhibición de la virtud bajo los focos del escenario y, por el otro, las transformaciones a largo plazo en las costumbres. Según el ginebrino, la emoción de la tragedia es “pasajera y vana”, pues “no dura más que la ilusión que la produjo” (Rousseau, 1996: 98).

Según Rousseau, el alcance de los efectos de los espectáculos teatrales sobre la moralidad tiene límites más modestos de los que desearíamos. Ello se comprueba por la mera observación del comportamiento del público, que solo reconoce el buen ejemplo de

los personajes en los casos en que la presunta enseñanza moral se reduce a la adulación. No es posible siquiera tomar a los actores como modelo de virtud, pues estos se exhiben al público a cambio de dinero –“profesión poco honesta” (Rousseau, 1996: 168)– y, peor aún, no se esfuerzan para actuar según los principios morales.

La radicalidad de la crítica rousseauiana está en afirmar que d’Alembert manifiesta una confianza injustificable en la razón al declarar, en la entrada “Ginebra” de la *Enciclopedia*, que “las representaciones teatrales formarían el gusto de los ciudadanos, dándoles fineza de tacto y una delicadeza de sentimiento que es muy difícil alcanzar sin ese recurso” (D’Alembert, 1757: 578B). La reflexión de la tesis sostenida por Rousseau contra d’Alembert se encuentra en el siguiente pasaje de la *Carta*:

La escena teatral es, en general, un cuadro de pasiones humanas cuyo original está en todos los corazones: pero si el pintor no tuviese cuidado de halagar estas pasiones, los espectadores se cansarían pronto y no querrían verse bajo un aspecto que los hiciera despreciarse a sí mismos. Si algunas pasiones se pintan con colores odiosos, son aquellas excepcionales y aquellas que todos odian naturalmente. De este modo, lo que el autor hace es seguir los sentimientos del público; y, así, estas pasiones odiosas siempre están empleadas para hacer valer otras si no más legítimas, al menos más adecuadas a la voluntad de los espectadores. Solo la razón es inútil en la escena. Un hombre sin pasiones o que las dominase siempre, a nadie interesaría (Rousseau, 1995: 17)<sup>10</sup>.

Aunque sería de sumo interés traer a colación en este punto los estudios de especialistas<sup>11</sup>, para nuestro propósito, basta con observar las consecuencias de esa psicología moral en el “cuadro” de la ciencia pedagógica de Rousseau. Podemos afirmar que, en tales escenas, los escrúpulos del educador de Emilio, que suponen la primacía de las pasiones sobre la razón, pueden ser justificados por el pasaje de la *Carta* antes citado.

---

<sup>10</sup> Seguimos la traducción al castellano de E. Bernini (Rousseau, 1996: 91). En Brasil, la mejor traducción del texto es la de Fabio Yasoshima (véase Rousseau, 2020: 372-373).

<sup>11</sup> Vale la pena citar el excelente comentario de Franklin de Mattos obre la *Carta*, en el cual afirma que la relectura que Rousseau hace de las teorías de la tragedia y de la comedia relaciona la “psicología” presentada en el *Emilio* y la “estética” del siglo XVIII. Mattos demuestra que uno de los aspectos originales de la *Carta* es subvertir el problema de la “consciencia estética” tal como fuera establecido en aquella época: según Rousseau, es la naturaleza humana la que debe ser adoptada como hilo conductor para descifrar las obras de arte y no al revés (Mattos, 1993: 22). Esto mismo, creemos, puede ser afirmado acerca de las obras de arte en el ámbito de la educación.

Sin embargo, pese a la importancia de la tesis de la *Carta* en la psicología moral de *Emilio*, debemos notar que los fundamentos de la cuestión son anteriores a la querrela alrededor del teatro de Ginebra<sup>12</sup>. En el “sistema de Rousseau”, comprendido por el conjunto de sus escritos sobre moral y política, la imagen del “cuadro de las pasiones” corresponde a un esquema de las facultades humanas en sentido amplio. A causa de esto, desde el punto de vista del método científico adoptado por el ginebrino, dicha representación del ser humano nos remite a los principios del sistema. O sea, al esquema del hombre en estado de naturaleza presentado en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*— hombre cuyo progreso hipotético es ordenado por la precedencia de las pasiones en relación a la facultad racional:

Digan lo que quieran los moralistas, el entendimiento humano debe mucho a las pasiones, las cuales, según el común sentir, le deben mucho también. Por su actividad se perfecciona nuestra razón; no queremos saber sino porque deseamos gozar, y no puede concebirse por qué un hombre que careciera de deseos y temores habría de tomarse la molestia de pensar (Rousseau, 1964b:143)<sup>13</sup>.

Si se analiza conjuntamente el *Discurso*, la *Carta* y *Emilio*, veremos que, en la historia del alumno imaginario de Rousseau, la emergencia tardía de la razón en la serie de escenas pedagógicas se justifica por la máxima que orienta la crítica a los espectáculos en la *Carta* desde el punto de vista de la moral: “la razón no tiene ningún efecto en el teatro” (Rousseau, 1995: 20)<sup>14</sup>. Ello es así porque, desde la perspectiva del método de la “ciencia del hombre” en el *Discurso*, los efectos pretendidos son aquellos asociados originalmente a las pasiones anteriores a la razón —nos referimos a los dos principios del hombre en el hipotético estado de naturaleza, a saber, el amor de sí y la piedad natural.

Como en la *Carta*, Rousseau se refiere a los efectos sociales de los espectáculos relacionados a las pasiones naturales en *Emilio*, adoptando en la descripción de la naturaleza humana un esquema de facultades semejante al del *Discurso*. He aquí el “espíritu del método” que anima la siguiente frase del libro IV de *Emilio*: “No se actúa sobre las

---

<sup>12</sup> Entre los estudios sobre la antropología de Rousseau en Brasil, cabe destacar el trabajo de Mauro Dela Bandera Arco Jr. (2018).

<sup>13</sup> Seguimos la traducción de A. Pumarega (Rousseau, 1923).

<sup>14</sup> Seguimos la traducción de E. Bernini (Rousseau, 1996: 94).

pasiones sino por medio de ellas; mediante su imperio es como se precisa combatir su tiranía, y es siempre de la misma naturaleza de donde hay que sacar necesariamente los elementos idóneos para regularla” (Rousseau, 1969: 654)<sup>15</sup>.

Ese recorrido nos lleva a inferir que las reglas metódicas implicadas en las escenas pedagógicas en *Emilio* encuentran su soporte en la psicología moral del “cuadro de las pasiones” de la *Carta*. Finalmente, si se admite lo que Rousseau postula respecto de los límites de los efectos de las escenas teatrales en el arte del educador, hay que aceptar que la educación solo puede acentuar las buenas inclinaciones del niño, permaneciendo en cualquier circunstancia incapaz de producirle un interés por el bien o una aversión al mal duraderas.

En suma, Rousseau explica que la bondad producida por las escenas pedagógicas es tan frágil como la felicidad efímera de las relaciones sociales. Pues, todas las dificultades relacionadas a la formación del niño giran alrededor del problema de ordenar adecuadamente la red de pasiones vinculadas a las demás personas: “Todo apego es un signo de insuficiencia: si cada uno de nosotros no tuviese ninguna necesidad de los demás, no pensaría unirse a ellos. De este modo, de nuestra misma fragilidad nace nuestra efímera dicha” (Rousseau, 1969: 503)<sup>16</sup>. En la raíz de esa fragilidad encontramos el método científico que, remontando al estado de naturaleza del *Discurso*, elabora una crítica social en términos de génesis y de estructura de las relaciones humanas en el cuadro de sus pasiones. Ahora bien, aunque la función de la ciencia del hombre en Rousseau sea denunciar lo efímero de la terapéutica de los espectáculos, eso no significa que se pueda acusar a dicha ciencia de favorecer ese fenómeno en el ámbito de la educación. Al fin y al cabo, el orden adecuado en la formación de Emilio, tanto en lo moral como en lo político, depende fundamentalmente del sesgo científico que Rousseau deposita en su teoría de los espectáculos.

## Referencias bibliográficas

Arco Júnior, M. D. B. (2018). *A origem da alteração e a alteração de origem: antropologias de Rousseau*. Tesis doctoral en Filosofía. São Paulo: Universidade de São Paulo.

---

<sup>15</sup> Seguimos la traducción de L. A. Prado (Rousseau, 1982: 378).

<sup>16</sup> Seguimos la traducción de E. Bernini (Rousseau, 1982: 252).

- Kawauche, T. (2021). La religión civil como contraveneno. *Siglo Dieciocho*, 2, 125-144.
- Balibar, E. (1998). *Identité et différence: l'invention de la conscience*. Paris: Seuil.
- Bernardi, B. (2006). *La fabrique des concepts: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion.
- Condillac, E. (2018). *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*. P. P. Pimenta (trad.). São Paulo: Editora Unesp.
- D'Alembert, J. (1757). Genève. En D. Diderot, J. d'Alembert (eds.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (t. VII). Paris. <https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie0521/navigate/7/1890/?byte=6225102>. Date d'accès: 20/12/2020.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
- Grotius, H. (1724). *Le droit de la guerre et de la paix*. J. Barbeyrac (trad.). Ámsterdam: Pierre de Coup.
- Kawauche, T. (2020). Consciência e sentimento no *Emílio* de Rousseau. *Revista Discurso* (USP), 50(1), 201-218.
- Le Camus, A. (1753). *Médecine de l'esprit où l'on traite des dispositions et des causes physiques qui, en conséquence de l'union de l'âme avec le corps, influent sur les opérations de l'esprit...* Paris: Ganeau.
- Leite, R. A. (2018). *Entre o universal e o particular: a crítica de Rousseau ao teatro francês*. Tesis Doctoral en Filosofía. Curitiba: Universidade Federal do Paraná.
- Le Menthéour, R. (2012). *La manufacture de maladies: la dissidence hygiénique de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Garnier.
- Lepan, G. (2007). *Jean-Jacques Rousseau et le patriotisme*. Paris: Honoré Champion.
- Locke, J. (1972). *Essai philosophique concernant l'entendement humain*. P. Coste (trad.). E. Naert (ed.). París: J. Vrin.
- Maas, W. P. (2000). *O cânone mínimo: o Bildungsroman na história da literatura*. São Paulo: Editora Unesp.
- Malebranche, N. (2004). *A busca da verdade: textos escolhidos*. P. J. Smith (trad.). San Pablo: Discurso Editorial.
- Mattos, F. (1993). Teatro e amor-próprio. En J.-J. Rousseau, *Carta a d'Alembert* (11-22). Campinas: Editora Unicamp.
- Menin, M. (2017). Entre les choses et l'âme: la "médecine de l'esprit" au XVIII<sup>e</sup> siècle. En V. Boudon-Millot, S. Buzzi (dirs.). *Guérison, religion et raison: de la médecine hippocratique aux neurosciences* (183-192). Paris: Bocard.

- Morelly, É.-G. (1755). *Code de la nature*. s.l.
- Nascimento, M. M. (1988). O contrato social - entre a escala e o programa. *Revista Discurso*, 17, 119-129.
- Prado, R. A. (2003). *A jornada e a clausura: figuras do indivíduo no romance filosófico*. San Pablo: Ateliê.
- Prado Júnior, B. (1975). Gênese e estrutura dos espetáculos. *Estudos Cebrap*, 14, 6-34.
- Pufendorf, S. (1706). *Le droit de la nature et des gens*. J. Barbeyrac (trad.). Ámsterdam: Henri Schelte.
- Py, G. (1997). *Rousseau et les éducateurs. Étude sur la fortune des idées pédagogiques de Jean-Jacques Rousseau en France et en Europe au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Oxford: Voltaire Foundation.
- Rousseau, J.-J. (2020). *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos teatrais*. F. S. Yasoshima (trad.). En P. P. Pimenta (org.). *Rousseau: escritos sobre a política e as artes*. San Pablo: Ubu.
- Rousseau, J.-J. (1996). *Carta a d'Alembert sobre los espectáculos*. E. Bernini (trad.). Santiago de Chile: Arcis/LOM.
- Rousseau, J.-J. (1995). *Lettre à d'Alembert*. Dans *Œuvres complètes* (t. V). Paris: Gallimard, col. Pléiade.
- Rousseau, J.-J. (1982). *Emilio, o De la educación*. L. A. Prado (trad.). Madrid: Edaf.
- Rousseau, J.-J. (1975). *Contrato social*. F. de los Ríos (trad.). Madrid: Selecciones Austral.
- Rousseau, J.-J. (1969). *Émile, ou De l'éducation*. Dans *Œuvres complètes* (t. IV). Paris: Gallimard, col. Pléiade.
- Rousseau, J.-J. (1964a). *Julie, ou La nouvelle Héloïse*. Dans *Œuvres complètes* (t. II). Paris: Gallimard, col. Pléiade.
- Rousseau, J.-J. (1964b). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Dans *Œuvres complètes* (t. III). Paris: Gallimard, col. Pléiade.
- Rousseau, J.-J. (1964c). *Du contrat social, ou Principes du droit politique*. Dans *Œuvres complètes* (t. III). Paris: Gallimard, col. Pléiade.
- Rousseau, J.-J. (1959). *Les confessions*. Dans *Œuvres complètes* (t. I). Paris: Gallimard, col. Pléiade.
- Rousseau, J.-J. (1923). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. A. Pumarega (trad.). Madrid: Espasa Calpe. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc89137>. Fecha de acceso: 20/12/2020.
- Salinas Fortes, L. R. (1997). *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial.
- Salinas Fortes, L. R. (1979). Dos jogos de teatro no pensamento pedagógico e político de Rousseau. *Revista Discurso*, 10, 79-85.

- Kawauche, T. (2021). La religión civil como contraveneno. *Siglo Dieciocho*, 2, 125-144.
- Souza, M. G. (2006). Ocasão propícia, ocasião nefasta: tempo, história e ação política em Rousseau. *Trans/Form/Ação* (Unesp-Marília), 29(2), 249-256.
- Starobinski, J. (2001). O remédio no mal: o pensamento de Rousseau. Em *As máscaras da civilização*. San Pablo: Companhia das Letras.
- Tissot, S. (1768). *De la santé des gens de lettres*. Lausanne et Paris.
- Tissot, S. (1760). *L'onanisme, ou Dissertation physique sur les maladies produites par la masturbation*. Lausanne: Antoine Chapis.
- Vandermonde, C.-A. (1756). *Essai sur la manière de perfectionner l'espèce humaine*. Paris: Vicent.
- Vila, A. C. (1998). *Enlightenment and Pathology: Sensibility in the Literature and Medicine of Eighteenth Century France*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Wenger, A. (2007). *La fibre littéraire: le discours médical sur la lecture au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Ginebra: Droz.

### **CV del autor**

Thomaz Kawauche es Doctor en Filosofía por la Universidad de San Pablo, profesor visitante en la Universidad Federal de San Pablo y miembro fundador de la Asociación Brasileña de Estudios del Siglo XVIII (ABES XVIII). Publicó diversos artículos sobre J.-J. Rousseau en revistas académicas, además de haber participado del equipo de traductores de la edición brasileña de la Enciclopedia de Diderot y d'Alembert (São Paulo: Editora Unesp, 2015-2017). Es autor de dos libros: *Religião e política em Rousseau: o conceito de religião civil* (São Paulo: Humanitas, 2013) y *Educação e Filosofia no Emílio de Rousseau* (São Paulo: Editora Unifesp, 2021). Actualmente, desarrolla investigaciones sobre la relación entre la teoría política de Rousseau y las ciencias modernas.



**“LA LOCA CIENCIA DE LOS HOMBRES”:  
LA IDEA DE VERDAD Y LA CRÍTICA DE ROUSSEAU EN  
EL DISCURSO SOBRE LAS CIENCIAS Y LAS ARTES<sup>1\*</sup>**

*“THE MAD SCIENCE OF MEN”:  
THE IDEA OF TRUTH AND ROUSSEAU’S CRITIQUE IN  
THE DISCOURSE ON THE SCIENCES AND ARTS*

Ciro Lourenço

*Universidade de São Paulo – USP / Université de Paris 1 – Panthéon-Sorbonne*  
cirolourenco@gmail.com

**Resumen**

Este trabajo busca explorar la crítica rousseauiana a las ciencias teniendo como objeto de análisis su concepción acerca de la idea de verdad y, como horizonte, su obra *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Partiendo de sus consideraciones sobre el método científico y sobre el origen pasional de las ciencias, pretendemos elucidar los fundamentos de esta crítica desde la influencia del escepticismo (en particular, el de Montaigne) y de la noción de fragilidad de la razón como obstáculos para la ambición del conocimiento humano arraigada en el núcleo del proyecto de la Ilustración. Dejando a un lado la percepción errónea de un Rousseau filósofo retrógrado, defensor de la ignorancia y del oscurantismo, buscamos subrayar su singular contribución para el debate acerca de los límites del saber humano y de la concientización de los peligros inherentes a la exploración humana de la Naturaleza.

**Palabras clave:** Rousseau, Ciencia, Verdad, *Discurso sobre las ciencias y las artes*.

**Abstract**

This article explores Rousseau’s critique of the sciences taking his idea of truth as an object of analysis and focusing on his *Discourse on the sciences and arts*. Concentrating on Rousseau’s perspective on the scientific method and on the origin of the sciences from passions, we aim to elucidate the foundations of said critique by examining the impact of the conception of skepticism (in particular, that of Montaigne) and the idea of the fragility of reason as major obstacles to the ambition of human knowledge –an idea rooted in the core of the Enlightenment project. Against the erroneous perception of Rousseau as a reactionary philosopher who defended ignorance and obscurantism, we seek to highlight his distinctive contribution to the debate on the limits of human knowledge and the awareness of the dangers inherent in human exploration of Nature.

**Keywords:** Rousseau, Science, Truth, *Discourse on the sciences and arts*.

---

<sup>1\*</sup> Recibido el 30/04/2021. Aprobado el 28/06/2021. Publicado el 30/07/2021.

Lourenço, C. (2021). “La loca ciencia de los hombres”: la idea de verdad y la crítica de Rousseau en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*. *Siglo Dieciocho*, 2, 145-165.

En el momento en que celebramos doscientos setenta años de la publicación del *Discurso sobre las ciencias y las artes*<sup>2</sup> de Jean-Jacques Rousseau<sup>3</sup>, podríamos constatar, parafraseando a Jean Starobinski (1976: 85), que son raros los comentaristas dedicados a un análisis detenido de esta obra, pero son igualmente raros aquellos que no se refieren a ella en sus libros y artículos. Y el hecho de que el título del *Discurso* tenga como tema “las ciencias y las artes” aparentemente poco dice sobre su contenido, toda vez que la polémica que le siguió causó efectos sobre la opinión acerca de su autor que profundizaron todavía más las dificultades de acceso a las tesis en las que él pretendió avanzar.

Bernardi y Bensaude-Vincent (2003: 5) identifican una de esas leyendas sombrías en el propio contexto resultante de la publicación del *Discurso*, es decir, el “tomar el partido que nadie tomará” (en palabras de Diderot<sup>4</sup>) bastaría para que Rousseau se convirtiera en el paradójico enemigo de las ciencias, “aunque esta no fuera la cuestión propuesta, ni [su] problemática, ni la tesis defendida”. Mientras sus contemporáneos lo acusaban de insultar a las ciencias, el filósofo ginebrino intentaba inútilmente defender “las distinciones esenciales”<sup>5</sup> propuestas en su *Discurso*. Stanislas, rey de Polonia, en el elogio de las ciencias emprendido en su *Respuesta*, fue el primero en crear esa oposición<sup>6</sup>, pero el apodo de “enemigo de las ciencias y las artes” fue, de hecho, utilizado por Gautier en su *Refutación de*

---

<sup>2</sup> Debido a que la mayoría de los investigadores del pensamiento de Rousseau utiliza la edición de sus *Ceuvres Complètes* publicada en la “Bibliothèque de la Pléiade” (cinco volúmenes) y, en cierto modo, ya están habituados a un determinado estándar referencial, este artículo utilizará dicha edición recurriendo a las siglas “OC”, seguidas del tomo y de la página.

<sup>3</sup> Recordemos que el manuscrito del *Discurso* presentado en el concurso de la Academia de Dijon desapareció (presumiblemente en el siglo XIX), de modo que el texto base a disposición para consulta es el de la primera edición, publicada a comienzos de 1751. Véanse la introducción y, en especial, las notas a las primeras páginas del *Discurso*, de Bouchardy (OC III: 1237-1240); la introducción de George Havens (Rousseau, 1946: 1-88) y Bouchard (1950).

<sup>4</sup> “Lorsque le programme de l’Académie de Dijon parut, il [Rousseau] vint me consulter sur le parti qu’il prendrait. ‘Le parti que vous prendrez, lui dis-je, c’est celui que personne ne prendra.’ ‘Vous avez raison’, me répliqua-t-il” (Diderot, 1875: 98).

<sup>5</sup> “Comme ceux qui m’attaquent ne manquent jamais de s’écarter de la question et de supprimer les distinctions essentielles que j’y ai mises, il faut toujours commencer par les y ramener.” (OC III: 72). De hecho, desde la primera respuesta al abad Raynal, era el mismo Rousseau quien reclamaba las “distinciones” establecidas en el *Discurso*: “L’Auteur de cette observation semble me faire dire que le faux savoir, ou le jargon scholastique soit préférable à la Science, et c’est moi-même qui ai dit qu’il était pire que l’ignorance; mais qu’entend-il par ce mot de *situation*? L’applique-t-il aux lumières ou aux mœurs, ou *s’il confond ces choses que j’ai tant pris de peine à distinguer*?” (OC III: 72. Las cursivas son nuestras).

<sup>6</sup> Véase Stanislas (en Rousseau, t. II, 1971: 72-74).

las *Observaciones* que Rousseau había dirigido a Stanislas<sup>7</sup>. Rousseau, por su parte, retomará varias veces tales distinciones, como en el célebre extracto del *Prefacio a Narciso*, donde dice que “la ciencia, tomada de una manera abstracta, merece toda nuestra admiración. *La loca ciencia de los hombres no es digna más que de burla y desprecio*” (OC II: 96. Las cursivas son nuestras).

Al profundizar en tales distinciones, centrales en el *Discurso*, buscamos deconstruir esa imagen simplista de un Rousseau enemigo de las ciencias. En el mismo sentido, es posible reconsiderar incluso otra representación persistente que también encuentra en el *Discurso* su fuente principal: la de un Rousseau *moralista*<sup>8</sup>. Tales lecturas son bastante diversas, pero de manera general hay una tendencia a considerar el *Discurso* como una “primera obra” inmadura, así como a reconocer en la radicalidad de la respuesta presentada a la cuestión de la Academia de Dijon los rasgos de un pensador rebelde, reformador, es decir, un moralista retrógrado<sup>9</sup>. Profundamente dependientes de una reconstrucción lineal, ya sea histórica o psicológica, de los *sentimientos* de Rousseau, estas lecturas eventualmente pueden ofrecernos evidencias para justificar las *intenciones* de su autor, pero hacen muy poco para escrutar sus *razones*<sup>10</sup>.

El objetivo de este artículo es, por tanto, presentar la crítica rousseauiana a la idea de verdad, noción central en el debate sobre las ciencias de su siglo, teniendo como base el primer *Discurso* (tal como se acordó denominarlo) y, de este modo, proponer una clave de

---

<sup>7</sup> “Rousseau, savant, éloquent, et homme de bien tout à la fois, fait un contraste singulier avec le citoyen de Genève, l’orateur de l’ignorance, *l’ennemi des sciences et des arts* qu’il regarde comme une source constante de la corruption des mœurs” (Gautier, en Rousseau, 1971: 86. Las cursivas son nuestras).

<sup>8</sup> “De nombreux commentateurs, sinon tous, ont en effet précipitamment conclu qu’il fallait, le thème traité étant de morale, y voir l’œuvre d’un moraliste. L’affirmer en se fondant sur la ‘critique’ de la ‘philosophie’ que cet opuscule contient, c’est pour le moins aller vite en besogne, et ne retenir que l’aspect superficiel de cette critique” (Audi, 1994: 38).

<sup>9</sup> Es justo lo que ya había observado, en su tiempo el Marqués d’Argenson: “J’ai lu le discours de Rousseau, de Genève, qui vient de remporter le prix de l’Académie de Dijon (1750). (...) L’auteur est trop stoïcien, trop réformé, trop austère. Il doit s’attendre à bien des critiques” (citado por Havens en Rousseau, 1946: 31).

<sup>10</sup> Ese desvío de la atención a la letra del *Discurso* es un procedimiento ampliamente utilizado por sus adversarios y objeto de reiteradas protestas en las respuestas que Rousseau les dirige, por ejemplo, en el extracto del *Prefacio a Narciso*: “Ils n’ont épargné contre [le *Discours*] ni les invectives indiscrettes, ni même les faussetés pour tâcher d’affaiblir le poids de son jugement. Je n’ai pas non plus été oublié dans leurs déclamations. Plusieurs ont entrepris de me réfuter hautement: les sages ont pu voir avec quelle force, et le public avec quel succès ils l’ont fait. D’autres plus adroits, connaissant le danger de combattre directement des vérités démontrées, ont habilement détourné sur ma personne une attention qu’il ne fallait donner qu’à mes raisons, et l’examen des accusations qu’ils m’ont intentées a fait oublier les accusations plus graves que je leur intentais moi-même” (OC II: 960-961).

Lourenço, C. (2021). “La loca ciencia de los hombres”: la idea de verdad y la crítica de Rousseau en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*. *Siglo Dieciocho*, 2, 145-165.

lectura de esta obra fundamental que, tal como el propio autor reconoció, ha sido concebida en un contexto en el que tenía “tantos intereses a combatir, tantos prejuicios a superar y tantas cosas dolorosas para anunciar” (OC III: 105).

## I. La ambición prometeica

Rousseau comienza la segunda parte del *Discurso* (OC III: 17) con la imagen de un dios que sería “enemigo de la tranquilidad de los hombres”, según una antigua tradición que habría pasado de Egipto a Grecia. La imagen ilustra la problemática acerca del origen de las ciencias y de las artes y, principalmente, introduce una de las tesis esenciales sobre la íntima proximidad que tales disciplinas comparten con la ociosidad, sugerida sólo en la primera parte de la obra. La primera edición del *Discurso*<sup>11</sup> contiene una nota, además de la propia imagen que imprime el frontispicio, con el fin de especificar quién sería ese dios representado. “Se ve fácilmente la alegoría de la fábula de Prometeo”, explica Rousseau, “una antigua fábula” según la cual un sátiro “quiso besar y abrazar el fuego la primera vez que lo vio; pero Prometeo le gritó: ‘Sátiro, llorarás por la barba de tu mentón, porque quemas cuando se le toca’” (OC III: 17, nota\*).

Al responder a la afirmación de Lecat, quien, interpretando la alegoría, cuestiona si ella no representaría justamente la “estima infinita” que los griegos tenían por las ciencias, contradiciendo así la propia tesis del *Discurso*<sup>12</sup>, Rousseau busca establecer su valor en el contexto de la obra:

La llama de Prometeo es la de las ciencias, hecha para animar a los grandes genios; el sátiro que viendo el fuego por primera vez corre a él, y quiere abrazarlo, representa a los hombres vulgares que seducidos por el brillo de las letras se entregan sin discernimiento al estudio; (...) el Prometeo que grita y les advierte del peligro, es el ciudadano de Ginebra. Esta alegoría es justa, bella, y me atrevo a creerla sublime (OC III: 102).

---

<sup>11</sup> Es posible acceder a la edición y, más precisamente, a la imagen a través de la siguiente dirección: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k10543566/f8.image>. Fecha de acceso: 02 de marzo de 2021.

<sup>12</sup> Véase Lecat (en Rousseau, t. II: 165).

Esta alegoría desvela un aspecto del *Discurso sobre las ciencias y las artes* ampliamente eclipsado o incluso despreciado ante las (importantes) cuestiones morales y políticas presentes en la obra. El hecho es que, una vez ignorados no sólo la crítica que hace a las ciencias sino también los argumentos que justifican esa crítica, cualquier intento de comprensión del problema planteado por Rousseau acerca de la propia situación de las ciencias en pleno “Siglo de las Luces” se convierte en algo, si no imposible, al menos superficial. Es verdad que, contra esa propuesta, tenemos una tradición de lecturas del *Discurso*, presente en algunos comentaristas hasta cierto punto, digamos, menos ortodoxos tales como Francis Imbert, que insisten en distinguir dos aspectos de la crítica de Rousseau a las ciencias: “una teórica, otra político-ideológica”, de modo que “sólo la función político-ideológica sería considerada por la crítica” presente en el *Discurso* (Imbert, 1989: 206). Es precisamente esa presunta escisión en la propia obra la que lleva al comentarista a la siguiente conclusión: podemos “verificar que esta distinción entre función teórica, positiva (asegurada por la ciencia) y función ideológica, negativa (asegurada por la filosofía, bellas letras, etc.), no representa la contribución más significativa del análisis del *Discurso*” (Imbert, 1989: 206-207).

## II. ¿Rousseau científico?

Sin embargo, un hecho que todavía se subestima es que, paralelamente a los *Discursos* y otras obras que lo convirtieron en un nombre ampliamente reconocido, Rousseau también fue un intenso y disciplinado autodidacta de las ciencias en general, al punto de concebir, en este ámbito, un tratado de ciencia titulado *Instituciones Químicas*, además de otros textos de la misma naturaleza. En esta obra, probablemente redactada hacia 1747 (anterior, por lo tanto, al propio primer *Discurso*), tal como Bernardi y Bensaude-Vincent nos advierten, lejos de ser sólo un compilador, Rousseau se muestra como un gran conocedor de las teorías químicas vigentes en su siglo, teniendo como propuesta su reunión en un libro de una manera, afirman, no “servil” (Bensaude-Vincent & Bernardi, 2003: 50 y ss.)<sup>13</sup>.

En efecto, tal como afirma Bensaude-Vincent & Bernardi en el capítulo “La nature laboratoire”, encontramos en las *Instituciones Químicas* la presentación de la “naturaleza como un teatro en donde se puede ver un espectáculo” (2003: 156). Es frecuente encontrar

---

<sup>13</sup> Remitimos al lector a los demás textos de esta colección que, de un modo profundo y crítico, reconstituye esa perspectiva relativamente poco explorada de la obra rousseauiana.

Lourenço, C. (2021). “La loca ciencia de los hombres”: la idea de verdad y la crítica de Rousseau en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*. *Siglo Dieciocho*, 2, 145-165.

esta analogía sobre las ciencias en la literatura del siglo XVIII, sin embargo, el punto que más nos interesa en este momento es el hecho de que esa “metáfora del teatro”, refiriéndose a la naturaleza, manifiesta una “inspiración mecanicista” y que, por tanto, su aparición en el texto de Rousseau evidencia su intención de posicionarse y cuestionar una noción importante vinculada al discurso científico y, sobre todo, profundamente aceptada en su tiempo (Bensaude-Vincent & Bernardi, 2003: 157). En este sentido, lo que sigue a la analogía entre teatro y naturaleza es precisamente un pasaje en el que el científico aspirante define su método y busca una distinción frente a las teorías corrientes. Ya sea por su importancia, ya sea por no ser ampliamente conocida, conviene retomarla en su integridad:

Escucho a todos los hombres exaltar la magnificencia del espectáculo de la naturaleza, pero encuentro muy pocos que sepan verlo. Respecto de nuestros Teatros de Ópera, uno admira la belleza de las voces, otro la de los decorados, otro la de las actrices. Uno oye sólo la Música, otro se ocupa sólo del tema, y aquellos que se limitan a considerar los engranajes, las cuerdas y las poleas tienen mucho que hacer si quieren abarcar toda la mecánica a la vez. En fin, cada uno está atento a un objeto en particular; rara vez se encuentra a alguien que juzgue el todo por sobre cada una de las partes reunidas y comparadas. Es esto lo que sucede, comúnmente, en el Teatro de la Naturaleza, no con el pueblo, pues éste admira sin conocer, sino con los propios filósofos. Sobrecargados y como oprimidos por el peso de esta máquina inmensa, se contentan considerando cualquier resorte [*ressort*] que esté a su alcance. Mariposas y moscas son capaces de agotar todas las luces e investigaciones de un Físico. (...)

Aquellos que se encargaron de abarcar el sistema general del Universo no fueron ellos mismos sino creadores de sistemas que buscaban menos conocer las leyes de la naturaleza que enmarcar los fenómenos en aquellas que ellos habían imaginado. La mayoría de estas supuestas Leyes eran sólo palabras vacías de sentido que explicaban el efecto por el propio efecto. Basta leer las obras de los Filósofos Antiguos para convencerse de esta verdad. Los modernos quisieron dejar las cosas más claras y no sólo sometieron todo a las leyes de la mecánica, sino también desearon explicar estas mismas leyes y todos sus efectos. ¿Qué derivó de eso? Siempre contradicciones, siempre excepciones, siempre nuevos descubrimientos de los que los Filósofos bien podrían prescindir y que, cuando menos lo esperaban, venían a destruir sus bellos castillos aéreos. Los primeros Autores de la Física experimental no habrían tenido tal vez el cuidado de ponerla tanto en boga si hubieran previsto los errores en los que ella incurriría. Finalmente, fue necesario recurrir a las calidades ocultas, a las atracciones, a las fuerzas centrípetas. (...) Somos mejores observadores, mejores Naturalistas que los Antiguos, pero me parece que

no entendemos mejor que ellos la Física, tomando la palabra en su acepción escolástica. (...)

Entretanto, es más útil quizás que se piense en buscar, si no la causa, al menos el origen de las cosas naturales. (...) Tratemos de entrar en el santuario de la naturaleza, buscar sus leyes generales y, siempre guiados por la experiencia, acercarnos a los verdaderos Principios de las cosas hasta donde dependa de nosotros. Pero, no tratemos de cegarnos con nuestras propias opiniones; no nos obstinemos cuando nos encontramos en contradicción con la experiencia; y tratemos de creer que incluso con las especulaciones más sublimes, y con los descubrimientos más fantásticos, jamás llegaremos a conocer de manera evidente la verdadera teoría de la naturaleza (Rousseau, 1999: 57-59).

Una de las principales conclusiones que podemos sacar de este pasaje es que, para Rousseau, “nuestro conocimiento es necesariamente limitado, parcial, fragmentario” (Bensaude-Vincent & Bernardi, 2003: 158). Sin embargo, la metáfora también “vehicula una concepción relacionada con el conocimiento de la naturaleza” y, según esta misma interpretación, tal concepción no se refiere a un relativismo absoluto del conocimiento humano, sino que intenta determinar que “el saber es relativo a los sentidos”. Tenemos, así, de un lado, que “no se puede conocer los principios primeros”; y, de otro, que “hay varios puntos de vista sobre cualquier objeto de la naturaleza” (2003: 160). La crítica inherente a este pasaje de las *Instituciones Químicas*, sin embargo, no es sencilla, pues, en realidad, Rousseau no reduce el método científico a la experiencia, pero tampoco cree que sin ella sea posible explicar todos los procesos de la naturaleza. Es la célebre y problemática crítica tanto a los metafísicos como a los materialistas (incluidos los mecanicistas) presentada en el libro cuarto de *Emilio* lo que ese primer capítulo del segundo libro de las *Instituciones* anuncia<sup>14</sup>. Y es esencialmente este contexto el que se debe tener presente al leer las críticas que el ginebrino hace a la ciencia y a su práctica en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*. “Tratemos, dice Rousseau, de seguir un justo [*sage*] medio entre estos extremos” (1999: 59).

De este modo, a partir de las nociones desarrolladas en las *Instituciones* y contrastándolas con el primer *Discurso*, tenemos que coincidir en que, si bien esta obra tiene como objetivo comprobar la relación necesaria y a la vez perniciosa que hay entre las

---

<sup>14</sup> Al menos es en *Emilio*, en especial en la *Profesión de Fe del Vicario Saboyano*, que esa crítica recibirá su forma desarrollada y acabada. Nos remitimos aquí sólo a su posición categórica sobre ese gran debate teórico sobre el conocimiento en el siglo XVIII: “toutes les disputes des idéalistes et des matérialistes ne signifient rien pour moi” (OC IV: 571).

Lourenço, C. (2021). “La loca ciencia de los hombres”: la idea de verdad y la crítica de Rousseau en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*. *Siglo Dieciocho*, 2, 145-165.

ciencias, las artes y las costumbres, es evidente que, cuando Rousseau escribió el *Discurso*, ya entendía muy bien tanto los debates acerca de la ciencias en su tiempo como la propia actividad científica desde el punto de vista epistemológico<sup>15</sup>. Si nos remitimos al pasaje en el que Rousseau explica la alegoría de Prometeo, podemos notar también que los peligros que el dios (o el “ciudadano de Ginebra”) advierte al sátiro (o a los hombres vulgares) se adecuan perfectamente a la crítica que Rousseau dirige a los *philosophes*<sup>16</sup> que deseaban abrazar todo el universo sin tener en consideración las exigencias propias del método científico, una vez que sólo la ciencia puede revelar las verdaderas propiedades del fuego y, a los que se lanzan a estos estudios “sin discernimiento” no les resta sino el aprendizaje de la peor manera: “Sátiro, llorarás la barba de tu mentón, porque el fuego todo lo que toca quema” (OC III: 17, nota\*).

De ese modo, al retomar la alegoría de Prometeo en la segunda parte del *Discurso*, Rousseau también rescata un antiguo debate sobre la consistencia, o sobre la “validez” (Audi, 1994: 61), del conocimiento humano, del mismo modo que ya la había puesto en discusión en el referido pasaje de las *Instituciones Químicas*. En definitiva, lo que está en juego es todavía la posibilidad de alcanzar adecuadamente la verdad. Luego, para aquellos que creen en la potencia de la razón humana y que, como Descartes, extraen “de un único principio la generación de todo el universo” (Rousseau, 1999: 60) o construyen todo “un universo con cubos y torbellinos” (OC III: 18, nota\*), la verdad es única y exclusivamente un producto de la razón humana. Por otro lado, “los Modernos” (Rousseau, 1999: 58), como Newton, que deseaban someter todo “a las leyes de la mecánica”, son igualmente incapaces de percibir las “leyes generales”, los “principios de las cosas”, en la medida en que se atienen sólo a la experiencia de los fenómenos (Rousseau, 1999: 59).

La crítica de la relación entre ciencia y metafísica en el pensamiento de Descartes (y, en especial, en el *cartesianismo*) ya era un lugar común en el discurso de los filósofos del siglo XVIII; sin embargo, ella tiene un límite expreso, es decir, no se trata de negar radicalmente

---

<sup>15</sup> “Dans cette foule de sentiments différents, quel sera notre *Criterium* pour en bien juger?” (OC III: 18).

<sup>16</sup> Es célebre el pasaje en el que Rousseau afirma que sería necesario que “ese populacho indigno” fuera rechazado en la entrada del santuario de las ciencias (OC, III: 29), sin embargo, es común que se asocie este pasaje a un cierto rasgo elitista (por tanto, contradictorio) del pensamiento de Rousseau. ¿No estaríamos aquí ignorando su sutil ironía que, de un solo golpe, atribuye a los *philosophes* no sólo el término “populacho” sino también la imagen del sátiro y de los hombres vulgares, mientras elogia a los hombres corrientes, quienes, aunque cotidianamente designados por *populace*, son los que de hecho se dedican a las “artes” verdaderamente “útiles a la sociedad”?



este discurso, sino de buscar en él lo que hay de verdadero o no, de útil o no para el progreso de las ciencias. Esa postura irrumpe en un texto emblemático para la comprensión de la relación entre ciencia y verdad en el siglo de las Luces, a saber: el *Discurso preliminar de la Enciclopedia* de D'Alembert. Aunque el cartesianismo deba ser criticado por sus abusos, tal como dijo D'Alembert, Descartes fue esencial, una vez que “se atrevió al menos a enseñar a los buenos espíritus a sacudirse el yugo de la escolástica, de la opinión, de la autoridad; en una palabra, de los prejuicios y de la barbarie” (2000: 129). Así, D'Alembert defiende que, si bien Descartes abusó de su imaginación al explicar la naturaleza del universo, representa una pieza importante desde una perspectiva más amplia, es decir, de un progreso histórico de las ciencias y de los conocimientos humanos. De este modo, según D'Alembert, “si juzgamos sin parcialidad esos torbellinos que hoy son casi ridículos, convendremos, me atrevo a afirmarlo, que en aquel momento no se podía imaginar nada mejor” (2000: 129). La conclusión del enciclopedista, presentada como una analogía con el desarrollo natural del individuo humano, es fundamental para la comprensión no sólo de esa idea de progreso ya referida, sino también a cierta concepción teleológica de la ciencia, culminando en un futuro “tiempo de la razón”<sup>17</sup>:

Quando las opiniones absurdas son inveteradas, es necesario a veces, para desengañar al género humano, reemplazarlas por otros errores, cuando no se puede hacer nada mejor. La incertidumbre y la vanidad del entendimiento son tales que tienen siempre necesidad de una opinión para aferrarse a ella: es como un niño al que hay que ofrecerle un juguete para quitarle un arma peligrosa; ya dejará por sí mismo ese juguete cuando llegue al tiempo de la razón (D'Alembert, 2000: 129)<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Aunque partiendo de cuestiones distintas, nuestro análisis comparte algunas conclusiones establecidas por Goldschmidt en su clásico artículo “La respuesta de D'Alembert al *Discurso sobre las ciencias y las artes*”. Remitimos al lector a este artículo en lo que dice respecto a los supuestos baconianos de las consideraciones de D'Alembert y, por supuesto, respecto de su relación con la obra de Rousseau. Además, la excelente introducción de Michel Malherbe a su edición del *Discurso preliminar* (D'Alembert, 2000: 9-77) es una bibliografía importante para la comprensión de este debate que se agudiza en la segunda mitad del siglo XVIII.

<sup>18</sup> “Quand les opinions absurdes sont invétérées, on est quelquefois forcé, pour désabuser le genre humain, de les remplacer par d'autres erreurs, lorsqu'on ne peut mieux faire. L'incertitude et la vanité de l'esprit sont telles qu'il a toujours besoin d'une opinion à laquelle il se fixe: c'est un enfant à qui il faut présenter un jouet pour lui enlever une arme dangereuse; il quittera de lui-même ce jouet quand le temps de la raison sera venu”.

Lourenço, C. (2021). “La loca ciencia de los hombres”: la idea de verdad y la crítica de Rousseau en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*. *Siglo Dieciocho*, 2, 145-165.

De esta forma, ¿en qué medida la lectura del *Discurso sobre las ciencias y las artes* nos presenta esa discusión acerca de las ciencias y los progresos de los conocimientos humanos? En principio, teniendo en cuenta no sólo las cuestiones planteadas por el ginebrino en sus *Instituciones Químicas* sino también la proximidad de la terminología utilizada por D’Alembert y Rousseau, sería forzoso concluir, con Cassirer, que todo el siglo XVIII está impregnado de ese debate sobre los fundamentos y las consecuencias de la ciencia para la historia del género humano<sup>19</sup>. Por tanto, si nos atenemos únicamente a la letra del primer *Discurso*, en qué sentido debemos entender una serie de sentencias, tales como: “los males provocados por nuestra *vana curiosidad*”; “contrastemos estos cuadros con el de las costumbres de ese pequeño número de pueblos que, a salvo del contagio de los *conocimientos vanos*”; “este hombre justo continuaría despreciando *nuestras vanas ciencias*”; “avisarnos suficientemente que no nos ha destinado a *búsquedas vanas*”; “si nuestras ciencias son vanas en cuanto al objeto que se proponen, son más peligrosas aún por los efectos que producen”<sup>20</sup>. El calificativo *vano* es, en sí, claro y manifiesto; sin embargo, ¿qué encerrará esta adjetivación del conocimiento y de las ciencias<sup>21</sup>?

### III. La herencia escéptica

En uno de los pasajes fundamentales del *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Rousseau presenta su concepción acerca de la verdad y su relación con el error en la “investigación de las ciencias”. Ya preparando la perspectiva sobre su utilidad para los hombres reunidos en sociedad, leemos:

¡Qué de peligros, qué de falsos caminos, en la investigación de las ciencias! ¡Por cuántos errores, mil veces más peligrosos que la verdad, es preciso pasar para llegar a esta! La desventaja es visible, porque *lo falso es*

---

<sup>19</sup> Véase Cassirer (1943: 63 y ss).

<sup>20</sup> Todos estos pasajes se encuentran en el primer *Discurso* (OC III: 9-10, 11, 14, 15 y 18). Las cursivas son nuestras.

<sup>21</sup> Michel Launay (1981), en *Index-concordance du Discours sur les sciences et les arts*, contó once apariciones para *vain* (vano), constatación sintomática cuando se considera que el término *vice* (vicio), noción fundamental en la estructura argumentativa del *Discurso*, aparece el mismo número de veces (véase OC III: 56-57).

*susceptible de una infinidad de combinaciones, mientras que la verdad no tiene más que una manera de ser* (OC, T III: 18. Las cursivas son nuestras).

La riqueza de este fragmento es inmensa, Rousseau sintetiza en pocas líneas toda una importante tradición que encuentra en Montaigne<sup>22</sup> uno de sus grandes representantes. Y su “inspiración” montaigniana ya había sido señalada por Joseph Cajot en 1766, en el opúsculo *Les plagiats de M. J.J. Rousseau de Genève*<sup>23</sup>. En cualquier caso, podemos afirmar con seguridad que Rousseau tenía en manos el ensayo de Montaigne sobre *Los mentirosos* cuando escribió su *Discurso*, en el que se lee: “si como la verdad, la mentira no tuviera más que una cara, estaríamos mejor dispuestos (...), mas el reverso de la verdad reviste cien mil figuras y se extiende por un campo indefinido. (...) *Mil caminos desvían del fin, uno solo conduce a él*” (1965, l. I, cap. IX: 87. Las cursivas son nuestras). Sin embargo, el objeto representado por el “fin” es distinto cuando verificamos los términos que se refieren a él en los pasajes de ambos filósofos. Montaigne, como sugiere el tema de este ensayo, opone la verdad a la mentira; en el fragmento que citamos anteriormente, Rousseau en cambio no opone la verdad a la mentira, sino a lo falso. Es lo falso lo que tiene “una infinidad de combinaciones”, mientras “la verdad no tiene más que una manera de ser”. En suma, en este punto específicamente el filósofo ginebrino no se guía por el aspecto propiamente moral de la verdad, es decir, no apunta como Montaigne al hombre veraz o mentiroso, sino que dirige su atención al carácter singular de la verdad que, precisamente, por la imponente caótica de lo falso, se vuelve oscura y velada.

Considerando, por lo tanto, que la problemática resultante del fragmento del *Discurso* se refiere principalmente a la cuestión epistemológica que incide sobre el acceso a la verdad, proponemos dos vías de interpretación que son, en todo caso, complementarias: en vista de lo que ya se ha dicho sobre la inquietud rousseauiana acerca del método científico, constatamos que, por un lado, el acceso a la verdad se ve obstaculizado por la propia condición de la Naturaleza que, como dice Rousseau, está envuelta en “tinieblas” y cubre con “tupido velo (...) todas sus operaciones” (OC III: 6 y 15, respectivamente). Es éste, además, el sentido subyacente a la frase “lo falso es susceptible de tener una infinidad

---

<sup>22</sup> Goldschmidt (1984: 71, nota 92) identifica una fórmula semejante a la última frase en la *República* de Platón (libro IV, 441c). Mientras Montaigne, a su vez, sugiere una herencia pitagórica: “Les Pythagoriciens font le bien certain et fini, le mal infini et incertain.” (1965, l. I, cap. IX: 87).

<sup>23</sup> Cajot (1765: 366-367). Después de Cajot, se volvió recurrente acercarse a los dos pasajes, tal como Havens (Rousseau, 1946: 211, nota 175); Goldschmidt (1984: 71, nota 91); incluso Bouchardy en OC III: 1248, nota 3.

Lourenço, C. (2021). “La loca ciencia de los hombres”: la idea de verdad y la crítica de Rousseau en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*. *Siglo Dieciocho*, 2, 145-165.

de combinaciones”. Por otro lado, la concepción que se encuentra bajo la sentencia “cuántos errores, mil veces más peligrosos que útil es la verdad, habrá que pasar para llegar a ella” revela un pesimismo en cuanto a las facultades humanas. Esto es lo que se destaca, al menos, de un pasaje de las *Observaciones a la Respuesta* a Stanislas: “la ciencia, con ser tan bella y tan sublime como es, *no está hecha para el hombre, que tiene el talento demasiado limitado para hacer en ella muchos progresos*” (OC III: 36. *Cursivas nuestras*).

De este modo, tal como nos sugieren Pierre Villey<sup>24</sup> y Louis Delaruelle<sup>25</sup>, la esencia de esta concepción acerca de la debilidad del alma humana corresponde más al espíritu de la letra de la *Apología de Raimond Sebond* y su mordaz crítica al orgullo, la vanidad y la presuntuosa búsqueda del conocimiento por parte de los hombres. En un célebre pasaje, Montaigne afirma: “La presunción es nuestra enfermedad natural y original. La más frágil y calamitosa de todas las criaturas es el hombre, y a la vez la más orgullosa” (1965, l. II, cap. XII: 155). El énfasis de ese pensamiento en ambos filósofos no es, específicamente, el hecho de que se pueda alcanzar o no la verdad, sino cuán poco se sabe sobre ella, incluso después de una infinidad de páginas escritas por filósofos y presuntos sabios. Realizando una especie de historia de la filosofía, Montaigne concluye, más allá de la diafonía aprendida en esta historia, que:

He aquí cómo de las tres sectas generales de filosofía, dos hacen profesión expresa de duda e ignorancia; y en la de los dogmáticos, que es la tercera, es fácil descubrir que la mayoría asumió esa fachada de certeza sólo por tener mejor apariencia; no pensaron tanto en establecer alguna certeza, como en mostrarnos el punto adonde habían llegado en la búsqueda de la verdad (Montaigne, 1965, l. II, cap. XII: 226-227).

Seguramente hay varios pasajes del primer *Discurso* en los que podríamos identificar cierta correlación con el fragmento de la *Apología*; en este punto, sin embargo, nos gustaría subrayar una distinción fundamental establecida por Rousseau en sus *Observaciones*, dirigida a la *Respuesta* de Stanislas, y que en cierta medida sintetiza su juicio en relación con la

---

<sup>24</sup> Véase Villey (1911: 130-131). Aunque posteriores a este análisis de Villey, ni Campbell (1975) ni Fleuret (1980) han señalado esa influencia evidente que el pensamiento montaigniano y, sobre todo, la “Apología de Raymond Sebond”, ejercen sobre las tesis del *Discurso sobre las ciencias y las artes*.

<sup>25</sup> “Une autre idée chère à Montaigne et qui revient sans cesse dans l’*Apologie de Raimond Sebond*, c’est cette idée que les innombrables systèmes des philosophes ne sont autre chose que de vaines rêveries” (Delaruelle, 1912: 267).

cuestión de la verdad y de las ciencias. Mientras el rey procede en su respuesta a la enumeración de algunas características “odiosas” de la ignorancia, Rousseau responde con una distinción “muy justa y verdadera”:

Hay una ignorancia feroz y brutal que nace de un mal corazón y de un espíritu falso; una ignorancia criminal que se extiende hasta los deberes de la humanidad, que multiplica los vicios, que degrada la razón, envilece el alma y hace a los hombres semejantes a las bestias. (...) Hay otra especie de ignorancia razonable que consiste en limitar nuestra curiosidad a la extensión de las facultades que hemos recibido; una ignorancia modesta, que nace de un vivo amor por la virtud y que sólo inspira indiferencia hacia todas las cosas que no son dignas de llenar el corazón del hombre y no contribuyen a hacerlo mejor; una dulce y preciosa ignorancia, tesoro de un alma pura y contenta consigo misma, que pone toda su felicidad en replegarse sobre sí misma, en hacerse testigo de su inocencia, sin que tenga necesidad de buscar una falsa y vana felicidad en la opinión que los otros podrían tener de sus luces; he aquí la ignorancia que yo alabo y la que pido al cielo en castigo del escándalo que he causado a los doctos por mi desprecio declarado por las ciencias humanas (OC III: 54).

De este modo, hay un vicio de origen en las ciencias humanas que, utilizando una expresión de Montaigne, deriva de “las frágiles armas de su razón” (l. II, cap. XII: 150). Por tanto, es la atestación de los límites de las facultades y, más concretamente, de la propia razón, lo que permite a Rousseau cuestionar la utilidad de las ciencias y, en última instancia, mostrar todo su desprecio por ellas. A la debilidad de las facultades se debe añadir la acción de las pasiones que, sólo con gran dificultad, sería posible controlar. “La ciencia es muy buena en sí” misma, pues “el autor de todas las cosas es el origen de la verdad” (OC III: 36), sin embargo, la ciencia practicada por los hombres debe “su nacimiento a nuestros vicios”, tal como se lee en la segunda parte del *Discurso*<sup>26</sup>. En otro fragmento de las *Observaciones a Stanislas*, Rousseau opera la escisión definitiva y constantemente reafirmada de la ciencia tomada abstractamente y la ciencia operada por el espíritu humano. Debido a su importancia, colocamos la cita completa:

---

<sup>26</sup> “En effet, soit qu’on feuillette les annales du monde, soit qu’on supplée à des chroniques incertaines par des recherches philosophiques, on ne trouvera pas aux connaissances humaines une origine qui réponde à l’idée qu’on aime à s’en former. L’Astronomie est née de la superstition; l’Éloquence, de l’ambition, de la haine, de la flatterie, du mensonge; la Géométrie, de l’avarice; la Physique, d’une vaine curiosité; toutes, et la Morale même, de l’orgueil humain. *Les Sciences et les Arts doivent donc leur naissance à nos vices*” (OC III: 17. Nuestro énfasis).

Lourenço, C. (2021). “La loca ciencia de los hombres”: la idea de verdad y la crítica de Rousseau en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*. *Siglo Dieciocho*, 2, 145-165.

El autor de todas las cosas es el origen de la verdad; saberlo todo es uno de sus divinos atributos; adquirir conocimientos y extender las propias luces, es, pues, en algún modo participar de la suprema inteligencia. (...) Empero ¿cómo puede ser posible que las ciencias, cuyo origen es tan puro y cuyo fin es tan loable, engendren tantas impiedades, tantas herejías, tantos errores, tantos sistemas absurdos, tantas contradicciones, tantas ineptias, tantas sátiras amargas, tantas novelas insignificantes, tantos versos licenciosos, tantos libros obscenos, y, en aquellos que las cultivan, tanto orgullo, tanta avaricia, tanta maldad, tantas cábalas, tantas envidias, tantas mentiras, tantas perfidias, tantas calumnias, tan torpes y vergonzosas adulaciones? Yo decía que esto ocurre porque *la ciencia, por más bella y sublime que sea, no está hecha para el hombre, que tiene el talento demasiado limitado para hacer muchos progresos en ella y demasiada pasión en el corazón para no hacer un mal uso de ella*; que le basta estudiar bien sus deberes, y que cada cual ha recibido todas las luces que necesita para este estudio (OC III: 36-37. *Cursivas nuestras*).

#### IV. Rousseau, las ciencias y las Luces

La *Enciclopedia, o Diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios*, editada por Diderot y D’Alembert, es sin duda el principal monumento concebido para proclamar los progresos de las ciencias y de las artes liberales (la técnica) hasta el entonces Siglo de las Luces. Su primer volumen contiene un frontispicio cuya imagen, tal como aquella del *Discurso* de Rousseau abordada anteriormente, aporta matices sobre la intención orientadora de la publicación, además de varios elementos que se pueden explorar sobre el debate acerca de la Naturaleza y de la naturaleza de las ciencias. La “explicación del frontispicio” trae la siguiente descripción de la imagen:

Bajo un Templo de Arquitectura Jónica, santuario de la Verdad, se ve la Verdad envuelta en un velo y resplandeciendo una luz que separa las nubes y las dispersa. A la derecha de la Verdad, la Razón y la Filosofía se ocupan, una en levantar y la otra en arrancar el velo de la Verdad. A sus pies, arrodillada, la Teología recibe la luz desde arriba<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Diderot & D’Alembert (2017). La explicación [“Explication du Frontispice de l’*Encyclopédie*”] se refiere a la posición de las principales ciencias y artes, que sería una estructura dedicada a la verdad.

Inmediatamente se nota la representativa concepción de que la verdad está “envuelta en un velo”, toda vez que, en esta obra, que engloba la ambición misma de la razón humana y del conocimiento en pleno siglo de las Luces, la Naturaleza no deja de representar una determinada dificultad u obstáculo para el conocimiento humano. Tal como nos muestra Pierre Hadot (2004: 55-59), la imagen de una Naturaleza personificada y recubierta por un velo tenía, en definitiva, el doble objetivo de, por un lado, presentar los “secretos de la Naturaleza” bajo la óptica de lo inaccesible en cuanto invisible o que no se revela a las facultades humanas; y, por otro, se trata de un velo en el que la propia naturaleza se habría envuelto, representando los secretos o causas que Ella misma decide no tornar inteligibles. Mientras que en el primer caso hay una deficiencia en las facultades humanas de aprehensión de toda la cadena de fenómenos, en el segundo, la Naturaleza se esconde detrás de sus propias apariencias, es decir, según la definición de Hadot, “el gran secreto de la Naturaleza es, por tanto, la propia Naturaleza” (2004: 59).

En este sentido, subyacente a la cuestión de la Academia de Dijon –“si el restablecimiento de las ciencias y de las artes ha contribuido a depurar las costumbres” (OC III: 1)– está la problemática sobre la ambición humana, aquí identificada como una “actitud prometeica” del conocimiento. En otras palabras, la ciencia, dotada de su atribución técnica de revelación de los secretos de la naturaleza, se establece como la vía precisamente humana de un dominio de los eventos naturales y de sus consecuencias. La ciencia experimental, por tanto, cuyas “maravillas se han renovado desde hace pocas generaciones”, tendría como objetivo elevar al hombre por encima de sí mismo, recorriendo “a paso de gigante, como el sol, la vasta extensión del universo” con el fin de “disipar, por las luces de su razón, las tinieblas en que la naturaleza le había envuelto” (OC III: 6). Por su parte, la crítica rousseauiana a esta ambición asume tanto el léxico de inspiración montaigniana, como aquel de las antiguas teorías que establecieron la idea de “secretos de la naturaleza” (Hadot, 2004: 59). Y su conclusión, en una de las frases más contundentes y controvertidas del *Discurso sobre las ciencias y las artes*:

Pueblos: sabed, de una vez por todas, que la naturaleza quiso preservaros de la ciencia, como la madre arranca un arma peligrosa de las manos de su hijo; que todos los secretos que os oculta son otros tantos males de que os libra, y que la dificultad que encontráis en instruiros no es el menor de sus beneficios (OC III: 15).

Lourenço, C. (2021). “La loca ciencia de los hombres”: la idea de verdad y la crítica de Rousseau en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*. *Siglo Dieciocho*, 2, 145-165.

De este modo, la primera parte del *Discurso*, tal como afirma Goldschmidt (1970), se dedica a desentrañar el “Teatro de la Naturaleza”<sup>28</sup>, y la crítica de la ambición prometeica (tanto en lo que concierne a la irreductibilidad de los velos con los que la naturaleza se cubre, como a la falibilidad de la razón humana) viene al encuentro de la cuestión sobre los velos con los que el hombre se cubre en sociedad, y que será determinante para el establecimiento de su tesis sobre la moral y la crítica a las costumbres de su siglo<sup>29</sup>. Luego, no se puede considerar la crítica de Rousseau, tanto a las ciencias como a su práctica propiamente dicha, como un ataque sin fundamentos o que contempla solamente un discurso pragmático y moralista. Fue precisamente ésta, como ya subrayamos inicialmente, la estrategia utilizada por sus adversarios y, como ironizó Voltaire en el opúsculo denominado *Timon*, quienes leyeran el *Discurso* casi oírían al propio Rousseau clamando al final de la polémica en torno de las ciencias y las artes: “¡Gracias a Dios! ¡Quemé todos mis libros!” (Voltaire, 1879: 483).

No hay razón, por tanto, para que continuemos oponiendo o subestimando uno de los discursos (epistemológico y político) en el contexto del *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Hecha la distinción, tal como la hicimos aquí, ella sólo muestra cómo estos dos discursos son interdependientes, ya sea por el uso reiterado de un léxico a menudo común (teatro, espectáculo, apariencia, vanidad, etc.), ya sea por una especie de *démarche* inherente al espíritu mismo de la Ilustración, comprometida en mantener bien entramadas naturaleza y sociedad. Rousseau era muy consciente de su contexto y un rechazo irrestricto de tales “sutilezas metafísicas” le parece una exigencia para que el filósofo no se detenga más en vanas contemplaciones, sino que se dedique a aquellas “verdades que atañen a la felicidad del género humano” (OC III: 3). Si la naturaleza se esconde bajo un velo y, al mismo tiempo, nuestras facultades son frágiles para que alcanzar la causa absoluta de todos los fenómenos, cabe a los hombres, o mejor, es propio del hombre una tarea de naturaleza

---

<sup>28</sup> Según la analogía utilizada por Rousseau en las *Instituciones Químicas* citadas anteriormente (1999: 57).

<sup>29</sup> En los términos de Rousseau, “hoy, que investigaciones más delicadas y un gusto más fino han reducido el arte de agradar a principios, reina en nuestras costumbres una vil y engañosa uniformidad, y todos los espíritus parece que han sido vaciados en un mismo molde; sin cesar la cortesía exige, el decoro ordena; sin cesar se siguen usos, nunca el genio propio. Nadie se atreve a parecer tal como es, y en esta violencia perpetua los hombres que forman el rebaño llamado sociedad, colocados en las mismas circunstancias, harán todos las mismas cosas, si motivos más poderosos no se lo impiden” (OC III: 8).



distinta. De hecho, se trata de un estudio de “sus deberes”, ya que, en definitiva, “cada cual recibió todas las luces que necesita para este estudio” (OC III: 36-37).

La base de la concepción rousseauiana de ciencia se aleja, por tanto, del propósito de *arrancar el velo de la Naturaleza*<sup>30</sup> para encontrar allí la verdad o las ventajas para el comercio de los hombres. Según nos parece, consciente de los límites y de los peligros inherentes a la exploración irrestricta de la Naturaleza, Rousseau privilegia, así, una orientación eminentemente moral y política, en la que el hombre es objeto y fin del propio saber, de ahí que una de las frases más emblemáticas del *Discurso* sobre las ciencias y las artes sea precisamente la que llama a todos aquellos “que sientan la fuerza de caminar por sí mismos con sus propios pasos y de superarlos” (OC III: 29), a penetrar “en sí, para allí estudiar al hombre en general y conocer su naturaleza, sus deberes y su fin” (OC III: 6).

## V. Conclusiones

Finalmente, podríamos plantear dos consideraciones (u objeciones) distintas al camino que hemos presentado: por un lado, no hay en el primer *Discurso* elementos realmente consistentes de una teoría del conocimiento y, en especial, no se contempló aquí el debate crucial para la epistemología de las Luces, ya entablado por filósofos como Diderot, Condillac, Buffon (entre muchos otros) en las décadas de 1740 y 1750; por otro lado, es bien sabido que, si Rousseau predijo la imposibilidad de progreso de las ciencias y de las artes liberales, la propia historia demuestra su error y confirma la perspectiva progresiva de la construcción del edificio de las ciencias y de las artes presentado por D’Alembert en el *Discurso preliminar*.

Sin presentar una respuesta a tales objeciones, concluiremos apenas con una advertencia respecto a la propia posición de Rousseau en medio del Siglo de las Luces. Considerando decidida la cuestión sobre si es o no un “enemigo de las ciencias y de las artes”, o incluso si la intención oculta en el *Discurso sobre las ciencias y las artes* era “divertirse

---

<sup>30</sup> La violencia implícita en el acto propiamente humano de arrancar el velo de la Naturaleza se expone en sus matices en el bello desarrollo en el que Rousseau contrapone el estudio y la exploración del “reino mineral”, del “reino animal” y del “reino vegetal”, en el séptimo paseo de las *Ensoñaciones del paseante solitario* (OC I: 1066 y ss.).

Lourenço, C. (2021). “La loca ciencia de los hombres”: la idea de verdad y la crítica de Rousseau en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*. *Siglo Dieciocho*, 2, 145-165.

con una frívola paradoja”<sup>31</sup> (OC III: 40), Rousseau incorpora y radicaliza las condiciones del conocimiento en discusión en su época (seamos realistas, el escepticismo es un componente crucial de toda la investigación filosófica en el siglo XVIII), abriendo de par en par la variedad de libros y teorías fantasiosas producidas sólo para atraer la atención de la opinión pública inmanente a la sociedad cortesana. Criticar la vanidad y la mera apariencia del saber es dirigir el progreso de los conocimientos humanos en beneficio real de la humanidad<sup>32</sup>. Antes de ser un cuerpo extraño a la Ilustración o sólo un observador externo que quiere destruir todo, el pensamiento crítico de Rousseau expuesto en el primer *Discurso* (y que se concreta, sobre todo, con el *Discurso sobre la desigualdad* y con el *Emilio*) es la revelación de los obstáculos con los cuales el progreso del espíritu humano entonces se debate. Para utilizar el concepto difundido por Hulliung (1994), es fundamentalmente en cuanto “autocrítica de las Luces” que se encuentra una de las principales contribuciones del pensamiento de Rousseau (véase Bernardi, 2009).

De este modo, si el progreso de las ciencias y de las artes de hecho ocurrió y, con él, la posibilidad de una revolución tecnológica y material constatada en nuestro tiempo, no podemos olvidarnos de los innumerables y complejos problemas que tal progreso y tal revolución nos trajeron. A menudo beneficiando a una pequeña clase de individuos en detrimento de la “felicidad del género humano”, la crítica de Rousseau al progreso seguirá susceptible de ponderación y censura mientras las estructuras de nuestras sociedades estén asentadas en una gran desigualdad económica y política<sup>33</sup> y el bien común continúe siendo sacrificado en favor de una minoría que goza de los frutos de la civilización.

---

<sup>31</sup> Según Bernardi (2006: 179), “le paradoxe est une façon de recevoir les opinions transmises qui les détourne, les déplace, les reconfigure. Il n’y a pour Rousseau d’héritage que sous bénéfice d’inventaire. Le paradoxe est l’outil qui permet le tri: refuser ce qui doit l’être, recycler ce qui peut être retenu”.

<sup>32</sup> “Répondez-moi, dis-je, vous de qui nous avons reçu tant de sublimes connaissances; quand vous ne nous auriez jamais rien appris de ces choses, en serions-nous moins nombreux, moins bien gouvernés, moins redoutables, moins florissants ou plus pervers? Revenez donc sur l’importance de vos productions; et si les travaux des plus éclairés de nos savants et de nos meilleurs Citoyens nous procurent si peu d’utilité, dites-nous ce que nous devons penser de cette foule d’Écrivains obscurs et de Lettrés oisifs, qui dévorent en pure perte la substance de l’État” (OC III: 19).

<sup>33</sup> Ya en el primer *Discurso* Rousseau se preguntaba “d’où naissent tous ces abus, si ce n’est de l’inégalité funeste introduite entre les hommes par la distinction des talents et par l’avisement des vertus?” (OC III: 25) mientras que, en sus *Observaciones a la Respuesta* de Stanislas, declaraba que “la première source du mal est l’inégalité” (OC III: 49).

## Referencias bibliográficas

- Audi, P. (1994). *De la véritable philosophie. Rousseau au commencement*. Paris: Le Nouveau Commerce.
- Bensaude-Vincent, B. & Bernardi, B. (2003). *Rousseau et les sciences*. Paris: L'Harmattan.
- Bernardi, B. (2006). *La fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Éditions Champion.
- Bernardi, B. (2009). "Rousseau, une autocritique des Lumières". *Esprit*, 8 (8-9), 109-124. <https://doi.org/10.3917/espri.0908.0109>. Date d'accès: 02/03/2021.
- Bouchard, M. (1950). *L'Académie de Dijon et le Premier Discours de Rousseau*. Paris: Société des Belles Lettres.
- Cajot, J. (1765). *Les plagiats de M. J. J. Rousseau sur l'éducation*. La Haye, Paris: Durand Libraire. <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb301857699>. Date d'accès: 02/03/2021.
- Campbell, B. (1975). Montaigne and Rousseau's First *Discourse*. *The Western Political Quarterly*, 28 (1), 7-31. <http://www.jstor.org/stable/447854>. Date of access: 28/10/2020.
- Cassirer, E. (1943). *Filosofía de la Ilustración*. E. Ímaz (trad.). México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- D'Alembert, J. le R. (2000). *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*. M. Malherbe (éd.). Paris: J. Vrin.
- Delaruelle, L. (1912). Les sources principales de J-J Rousseau dans le premier *Discours* à l'Académie de Dijon. *Revue d'histoire littéraire de la France*, 19, 245-271. <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb343491539>. Date d'accès: 02/03/2021.
- Diderot, D. & D'Alembert, J. le R. (éds.) (2017). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc* (1751-1772). In R. Morrissey y G. Roe (éds.), *University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project*. <http://encyclopedia.uchicago.edu>. Date of access: 02/03/2021.
- Diderot, D. (1875). *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*. Dans *Œuvres complètes*, vol. III (1-407). J. Assézat y M. Tourneux (éds.). Paris: Garnier.
- Fleuret, C. (1980). *Rousseau et Montaigne*. Paris: Librairie A.G. Nizet.
- Goldschmidt, V. (1984). *Anthropologie et Politique: les principes du système de J-J Rousseau* (2<sup>o</sup> ed.). Paris: Vrin.
- Goldschmidt, V. (1970). A resposta de D'Alembert ao *Discurso sobre as ciências e as Artes*. *Discurso*, I (2), 21-30. <HTTP://www.revistas.usp.br/discurso/issue/view/3130>. Acesso: 02/03/2021.
- Hadot, P. (2004). *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*. Paris: Éditions Gallimard.

- Lourenço, C. (2021). “La loca ciencia de los hombres”: la idea de verdad y la crítica de Rousseau en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*. *Siglo Dieciocho*, 2, 145-165.
- Hullung, M. (1994). *The Autocritique of Enlightenment. Rousseau and the Philosophes*. Cambridge: Harvard University Press.
- Imbert, F. (1989). Critique de la science, critique de la philosophie chez J.-J. Rousseau. *Archives de philosophie*, 52 (2), 203-230.
- Launay, M. & Launay, L. (1981). *Index-concordance du Discours sur les sciences et les arts et du Discours sur les origines de l'inégalité ; avec les discours inédits des concurrents de Rousseau pour le prix de 1750*. Paris : Slatkine.
- Montaigne, M. de (1965). *Essais* (3 vols). P. Michel (éd.). Paris: Gallimard.
- Rousseau, J.-J. (1999). *Institutions chimiques*. B. Bernardi y B. Bensaude-Vincent (éds.). Paris: Librairie Arthème Fayard.
- Rousseau, J.-J. (1971). *Œuvres Complètes* (3 vols.). M. Launay (éd.). Paris: Éditions du Seuil, col. “L’Intégrale”.
- Rousseau, J.-J. (1957-1995). *Œuvres Complètes* (5 vols.). B. Gagnebin et M. Raymond (éds.). Paris: Éditions Gallimard, col. “Bibliothèque de la Pléiade”.
- Rousseau, J.-J. (1946). *Discours sur les sciences et les arts*. G. R. Havens (ed.). New York: Modern Language Association.
- Starobinski, J. (1976). La prosopopée de Fabricius. *Revue des sciences humaines*, Lille, XLI (161), 83-96.
- Villey, P. (1911). *L’influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locke et de Rousseau*. Paris: Librairie Hachette.
- Voltaire (1879). Timon. En *Œuvres Complètes*, t. 23 (483-484). A.-J.-Q. Beuchot (éd.). Paris: Lefèvre; Firmin Didot Frères. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k411339p>. Date d’accès: 02/03/2021.

## CV del autor

Ciro Lourenço tiene maestría en filosofía por la Universidad de São Paulo (USP) y actualmente es doctorando en doble grado en la USP y en la Université de Paris 1 – Panthéon-Sorbonne. Su investigación presente se centra en las ideas de justicia e igualdad en la filosofía política moderna y especialmente en el pensamiento de J-J Rousseau. Es miembro del laboratorio de investigación “Imaginação econômica” (USP), ABESXVIII y

HiPhiMo (Paris 1). Coeditor y cotraductor del *Contracto Social* en la colección *Rousseau – Escritos sobre a política e as artes* (Ubu / UnB, 2020).

*Siglo  
Dieciocho*



# DIDEROT OU LA MÉTAPHYSIQUE AU CRIBLE DE LA PHYSIOLOGIE<sup>1\*</sup>

*DIDEROT OR METAPHYSICS UNDER THE SCREEN OF PHYSIOLOGY<sup>2</sup>*

Pedro Pimenta

*Universidade de São Paulo/CNPq*  
pedronamba@gmail.com

Clara Carnicero de Castro

*Universidade de São Paulo*  
clara.castro@alumni.usp.br

## Résumé

L'article examine le matérialisme de Diderot à la lumière de sa critique de la métaphysique reposant sur l'adoption d'une conception physiologique de l'âme telle qu'énoncée dans les *Éléments de physiologie*. Dans son rejet du dualisme cartésien, Diderot adopte une double stratégie dans laquelle les spéculations philosophiques s'allient aux ruminations poétiques sur la nature des êtres organiques. Ainsi, les *Éléments de physiologie* doivent être lus non seulement en même temps que *Le Rêve de d'Alembert* et d'autres écrits mineurs de la même période, mais aussi avec l'article "Âme" de l'*Encyclopédie*.

**Mots clés:** Physiologie, Dualisme, Organisme, Matérialisme, Âme.

## Abstract

The article examines Diderot's materialism in connection to his critique of metaphysics based on his physiological conception of the soul as stated in the *Éléments de physiologie*. In his rejection of Cartesian dualism, Diderot adopts a double strategy in which philosophical speculations are allied to poetical ruminations on the nature of organic beings. Hence, we seek to show that the *Éléments de physiologie* should be read together not only with *Le Rêve de d'Alembert* and other minor writings of the same period but also with the article "Âme" from the *Encyclopédie*.

**Keywords:** Physiology, Dualism, Organism, Materialism, Soul.

---

<sup>1\*</sup> Recibido el 18/12/2020. Aprobado el 25/06/2021. Publicado el 30/07/2021.

<sup>2</sup> Traduit du portugais brésilien par Marcia Aguiar et Pedro Pimenta.

Pimenta, P. & Carnicero de Castro, C. (2021). Diderot ou la métaphysique au crible de la physiologie. *Siglo Dieciocho*, 2, 167-186.

Les *Éléments de physiologie* ont été publiés pour la première fois de manière posthume en 1875. Ils ont eu depuis au moins cinq éditions remarquables (Diderot, 1875, 1964, 1975, 2004, 2019), dont les responsables explicitent les conditions à partir desquelles des manuscrits inachevés et divergents sont devenus, dans le corpus diderotien, un “ouvrage” que l’auteur n’a cependant pas achevé. Son caractère inachevé se manifeste dans la rédaction du texte, encore en forme de notes et souvent attaché à des sources que Diderot paraphrase. Que plusieurs d’entre elles renvoient à des physiologistes, dont les théories n’étaient pas compatibles –Haller, le principal auteur cité par Diderot, a lui-même changé de position doctrinale trois fois au long de son œuvre– c’est, au regard de quelques lecteurs, l’évidence que les *Éléments* n’ont jamais été qu’un collage incohérent, auquel Diderot n’a aucunement donné une forme définitive<sup>3</sup>.

À première vue, ces circonstances paraissent recommander de ne pas accorder aux *Éléments* la même importance qu’aux autres écrits de Diderot qui portent sur des thèmes similaires, mais qui nous sont parvenus achevés et qui seraient ainsi plus fidèles aux intentions de l’auteur. Cependant, au moins depuis l’édition de Varloot (1975) nous nous sommes habitués à lire les *Éléments* ou ce que nous en avons avec le *Rêve de d’Alembert* et les *Pensées sur la matière et le mouvement*, textes publiés également après la mort de Diderot (en 1830 et en 1796, respectivement); sans mentionner deux pièces dont la rédaction date de la même période (fin des années 1760-début des 1770), notes de lecture en marge de livres d’autres auteurs: la *Réfutation d’Helvétius* et les *Observations sur Hemsterhuis*. Ces écrits semblent former une unité, réalisant, bien que de manière assez inusitée, le projet d’établir les principes d’une “Philosophie de la Nature” (l’expression ne se trouve pas dans les écrits de Diderot) ébauché pour la première fois dans certains articles de l’*Encyclopédie*, tels qu’ “Anatomie” (I, 409) et “Animal” (I, 468), tous deux de 1751, et surtout dans les *Pensées sur l’interprétation de la nature* (1754).

Ceci est plus que suffisant pour justifier l’attention accordée depuis quelques années aux *Éléments* de la part des spécialistes et pour que leur soit reconnue leur juste place dans la compréhension de la pensée de Diderot (Quintilli, 2006). Car ils sont consacrés ni plus ni moins à chercher les fondements physiologiques de la faculté rationnelle humaine, pour fournir ainsi à l’interprétation de la nature une base matérielle qui renvoie, à travers la

---

<sup>3</sup> Récemment, Caroline Warman (2020) a soutenu l’hypothèse opposée: les *Éléments* seraient un ouvrage achevé, dont la forme, choisie exprès, et le contenu répondent aux *Pensées* de Pascal.



physiologie, aux lois physiques du mouvement de la matière et aux lois chimiques d'association entre les parties qui la constituent (Pépin, 2012 et Kawamura, 2014). Bref, un matérialisme physiologique, qui implique la révision des présupposés de la métaphysique classique sur la distinction entre substance étendue (corps) et spirituelle (âme) que la physiologie moderne hérite du cartésianisme (Andrault *et. al.*, 2014) et qui sous-tend, au moins dans une certaine mesure, l'épistémologie de l'*Encyclopédie* elle-même, telle qu'elle est exposée par d'Alembert dans son *Discours préliminaire* (Paty, 2001). À mi-chemin entre la philosophie et la science, les *Éléments* ont pour ambition de les combiner de façon à dépasser un héritage métaphysique commun à toutes deux, et cela dès la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle: c'est ce que Bernard Baertschi a appelé, à propos de Diderot, "l'absurdité du dualisme" (1992: 124-129).

La critique diderotienne de la métaphysique est inséparable d'un parti-pris scientifique à propos de l'opposition entre deux modèles de génération: la préformation, favorisée par les physiologistes héritiers de Descartes et par des philosophes comme Malebranche, et l'épigenèse, défendue par Maupertuis. La dernière position est favorisée par Diderot et elle implique le rejet de l'idée que les êtres vivants se développent par la croissance de parties précédemment données et la conséquente adoption du principe de "l'agencement successive des parties" (la plante, l'animal comme des formes embryonnaires) (Souza, 2001: 71). Or, comme le souligne Maria das Graças de Souza, dont nous venons de citer les mots, cette controverse a des conséquences importantes pour la philosophie, car, dans le cas de l'épigenèse, il est non seulement possible comme il peut être souhaitable de supposer que l'organisation vivante est le produit de la combinaison d'éléments de matière ou bien de l'activation d'une sensibilité inerte ou d'une force matérielle, et non, comme supposent les cartésiens, d'un principe spirituel. Or, cette ouverture au matérialisme suppose, bien entendu, une analyse des insuffisances conceptuelles du dualisme. À ce sujet, il faut consulter l'article "Âme", publié en 1751 dans le premier volume de l'*Encyclopédie* (I, 327-343), texte dans lequel Diderot fait le premier pas vers la révision du savoir philosophique à travers le prisme de la physiologie et vers la critique de cette dernière par la philosophie matérialiste.

## I. L'Âme selon Yvon

L'article "Âme" se divise en deux parties. La première, beaucoup plus longue que la seconde, est de l'abbé Yvon, collaborateur assidu de l'*Encyclopédie*, théologien non dogmatique, attentif aux idées les plus récentes venues d'Allemagne –en particulier au système de Christian Wolff, d'inspiration leibnizienne, fortement marqué toutefois par la lecture de Locke, dont l'*Essai sur l'entendement humain* avait été publié en allemand en 1724 et qui était, comme on le sait, largement lu en France (dans la traduction de Pierre Coste paru en 1700). La mention à Wolff dans un article tel qu' "Âme" dans le premier volume de l'*Encyclopédie* ne surprendrait pas le lecteur de philosophie de l'époque, qui retrouvera le nom de ce grand métaphysicien dans l'*Essai sur les connaissances humaines*, de Condillac (1947: I.2.7; I.4.2; I.5), et le retrouvera encore plus d'une centaine de fois au long de l'*Encyclopédie* (ce qui fait de Wolff l'un des auteurs les plus mentionnés dans l'ouvrage). Nous savons que Diderot avait des livres de Wolff (Korolev, 2014); et le bref article anonyme "Psychologie" (XIII, 543) offre un résumé précis des principes de cette science, tels qu'établis par Wolff, en concluant que si "le plus grand bonheur dont l'homme soit susceptible ici-bas" consiste "dans la connaissance de la vérité, en tant qu'elle est liée avec la pratique de la vertu, on ne saurait y arriver sans une connaissance préalable à l'âme, qui est appelée à acquérir ces connaissances, et à pratiquer ces vertus" (XIII, 543).

Dans l'exposition d'Yvon, le système de Wolff occupe une place stratégique. Après avoir donné la définition d'âme, "on entend par *âme* un principe doué de connaissance et de sentiment", l'abbé poursuit: "il se présente ici plusieurs questions à discuter: 1 °. quelle est son origine: 2 °. quelle est sa nature: 3 °. quelle est sa destinée: 4 °. quels sont les êtres en qui elle réside" (I, 327). Dans cet article, particulièrement significatif, Yvon adopte une perspective historique et critique au service d'une réfutation de tout matérialisme, au même temps qu'il permet au lecteur de décider par lui-même de la valeur des réfutations qu'il fait. En parcourant les doctrines des anciens et arrivant à Augustin, à qui il ne consacre que peu de lignes, l'auteur en vient à la confrontation avec la doctrine de Spinoza, ou avec ce qu'il entend par là, à partir de l'interprétation de Pierre Bayle dans le *Dictionnaire historique et critique*, en élaborant une critique que l'on retrouvera, sous une forme plus dense, dans l'article *Spinoza* (XV, 463), anonyme, mais dont il est probablement l'auteur. Ensuite, il s'attaque à Locke et ne perd pas l'occasion de tourner Voltaire en ridicule, le représentant

comme partisan de l'opinion contradictoire de la "matérialité de l'âme", conçue par Locke dans sa célèbre polémique avec Stillingfleet (I, 337).

"Un souci constant" semble guider ce parcours, selon Michèle Crampe-Casnabet: "Sauver la spiritualité de l'âme face aux offensives 'matérialistes' de toutes sortes" (1998: 92). La figure de Spinoza se construit ainsi comme un personnage athée dont le but serait de saper "toute spiritualité" (93). Et afin de bien souligner l'immatérialité absolue de l'âme, Yvon écarte du *spirituel* tout ce qui pourrait être *incorporel*, c'est-à-dire "composé de parties très subtiles" (I, 331a). L'"incorporéité" n'a rien donc à avoir avec le spirituel, ce n'est qu'une matière d'"extrême ténuité" (I, 331a). La critique de Spinoza s'inscrit donc dans une critique plus large qui passe des anciens philosophes aux matérialistes modernes, Hobbes étant, d'après Yvon, un héritier direct de Spinoza. Au lecteur de conclure que l'empirisme n'explique pas l'activité intellectuelle, domaine unique d'une âme spirituelle (Crampe-Casnabet, 1998: 93). C'est pourquoi il s'agit moins de montrer plusieurs points de vue sur l'âme que de dénoncer "cette source corrompue de l'antiquité" (I, 327 b), dans laquelle le prétendu Spinoza a puisé ses "erreurs" (I, 327 b). Au fond, Yvon cherche à rendre la "philosophie plus religieuse" et la "religion plus philosophique" (I, 329a), attaquant un ensemble d'opinions qu'il juge "étrange[s]", "détestable[s]" et/ou "absurde[s]" (I, 329a), telles que l'âme du monde notamment, mais aussi l'atomisme et l'athéisme.

Ce trajet parcouru, Yvon arrive enfin à une conception positive de ce qu'il entend par âme, considérant la *Psychologie* de Wolff (dans sa double formulation, *rationnelle* et *empirique*), comme la doctrine la plus correcte, justifiant ainsi sa propre définition de l'âme qu'il présentait en ouverture de l'article comme principe de connaissance et de sentiment. Il peut désormais dogmatiser à son aise: ses définitions n'ont aucun besoin d'être démontrées, puisqu'elles sont pragmatiques et constituent les propositions basilaires d'une nouvelle science, qui reste à édifier.

Après avoir établi l'existence de l'âme, M. Wolf la considère par rapport à la faculté de connaître qu'il distingue en inférieure et supérieure. La partie inférieure comprend la perception, source des idées, le sentiment, l'imagination, la faculté de former des fictions, la mémoire, l'oubli et la réminiscence. La partie supérieure de la faculté de connaître consiste dans l'attention et la réflexion, dans l'entendement en général et ses trois opérations en particulier, et dans les dispositions naturelles de l'entendement. La seconde faculté générale de l'âme, c'est celle d'appéter ou de se porter vers un objet, en tant qu'elle le considère comme un

bien; d'où résulte la détermination contraire, lorsqu'elle l'envisage comme un mal. Cette faculté se partage même en partie inférieure et partie supérieure. La première n'est autre chose que l'appétit sensitif et l'aversation sensitive, ou le goût et l'éloignement que nous conservons pour les objets en nous laissant diriger par les idées confuses des sens; de là naissent les passions. La partie supérieure est la volonté en tant que nous voulons ou ne voulons pas, uniquement parce que des idées distinctes, exemptes de toute impression machinale, nous y déterminent. La liberté est l'usage que nous faisons de ce pouvoir de nous déterminer. Enfin, il règne une liaison entre les opérations de l'âme et celles du corps dont l'expérience nous apprend les règles invariables. Voilà l'analyse psychologique de M. Wolf (I, 338b).

Le lecteur reconnaîtra dans les toutes dernières lignes de cette contribution ce qui deviendra un topique classique de l'histoire de la philosophie: la dette de Kant envers Wolff; et aura peut-être la sensation inusitée de pressentir l'éventuelle approbation de l'encyclopédiste aux doctrines de l'auteur de la *Critique de la raison pratique*, publiée bien des années plus tard (en 1787). En définissant l'âme à partir de ses facultés, Yvon souligne "la force qui constitue son essence", concevant l'âme à partir de la volition rationnelle comme le principe d'une activité similaire à celle que Kant attribue à la raison pratique et que Fichte à son tour appellera *Tätigkeit*. Cette étrange impression de trouver les germes de l'Idéalisme Allemand dans les pages de l'*Encyclopédie* ne doit cependant pas nous induire en erreur au sujet d'Yvon, qui est un défenseur résolu, bien que sophistiqué, du dualisme entre substance pensante et substance étendue, âme et corps, activité et passivité, entendement et sensibilité; dualisme qui repose sur la base de la psychologie en tant que science de l'âme –rationnelle, lorsqu'elle étudie ses représentations, empirique, lorsqu'elle se penche sur ses affects.

## II. Le siège de l'âme

Malgré les efforts de l'abbé pour convaincre le lecteur du dualisme, son article pourrait, d'un côté, aider à l'argumentation d'un matérialiste rusé, puisqu'Yvon attribue la théorie de l'âme matérielle à toute la philosophie ancienne (I, 331 b), d'autre côté, inquiéter un matérialiste prudent tel que Diderot. C'est la supposition de Crampe-Casnabet (1998: 94), pour qui l'ajout du philosophe serait une façon de nuancer le spiritualisme radical prôné par

le théologien. La besogne n'est pas pour autant sans péril: si le directeur de l'*Encyclopédie* réfute directement son collaborateur, il risque d'être tâché d'athée; s'il explicite le chemin matérialiste qu'Yvon trace sans s'apercevoir, il offre des arguments aux antiphilosophes. Il faudra donc à Diderot une stratégie qui le mette à l'abri. En approchant le sujet par une voie qui apparemment n'a rien à avoir avec celle de l'abbé, Diderot fait semblant d'ignorer la discussion précédente.

Aussi se met-il à discuter la localisation de l'âme dans le corps du point de vue de la physiologie, science qui, dans la définition de l'*Encyclopédie*, dans un article anonyme, ne porte pas sur l'âme, mais sur les "phénomènes vitaux" ("Physiologie", XII, 537). Les théologiens n'auront rien à lui reprocher, car ses sources principales sont deux canons de la science: l'*Histoire et Mémoires de l'Académie Royale des Sciences de Paris* et le *Dictionnaire universel de médecine* de Robert James (Hemmi, 2021: 2-3). À la première, Diderot puise particulièrement un texte de Fontenelle, "Sur le délire mélancolique" (1709); à la deuxième, l'article "Animus" (2021: 6). Sauf que dans sa manipulation des passages empruntés, il finit par contredire les dogmes chrétiens (2021: 3). En guise d'exemple, Diderot engendre une sorte de dialogue implicite avec Fontenelle (I, 341b), qui lui permet de décontextualiser l'argument de l'auteur, "afin de laisser place à une tout autre problématique" (Hemmi, 2021: 9).

On sait que la question du siège de l'âme renvoie bien évidemment à Descartes qui, marquant sa position par rapport aux doctrines physiologiques courantes à son époque, trouvera dans la glande pinéale, située au centre de la masse cérébrale, le siège de l'âme et de son union avec le corps<sup>4</sup>. Diderot, se fondant sur des expériences plus récentes, réalisées dans le cadre de la médecine (surtout dans le domaine qui s'appellera plus tard pathologie), suggère que cette théorie, comme toutes celles consacrées au même thème, serait vouée aux chimères. Plus on étudie le cerveau et le système nerveux et on parvient à avoir un aperçu des mécanismes de production sensible des représentations intellectuelles, plus on est amené à conclure que parler de l'union de l'âme et du corps n'est rien d'autre qu'une *manière de parler*, une simple convenance dont les métaphysiciens, un peu nonchalamment, se servent pour se référer à un fait trivial et incontournable: s'il y a une substance spirituelle distincte du corps, elle s'y trouve à tel point unie ou mélangée que l'on n'arrive pas, même à force de beaucoup d'analyse, à les séparer.

---

<sup>4</sup> Sur les relations entre la métaphysique de Descartes et sa physiologie, voir Aucante (2006).

Dans les *Éléments de physiologie*, Diderot explicitera ce qui dans l'*Encyclopédie* n'est que suggéré: ce qu'on appelle âme fait partie du corps; il s'agit d'un organe dont la dénomination la plus précise serait "sens interne" ou encore "sensibilité interne" –ce qu'aujourd'hui on appelle système nerveux (Diderot, 2019: 151-156). Si nous avons une haute conception de notre faculté rationnelle et que nous la traitons comme une entité à part, cela se doit à l'hypertrophie du cerveau chez notre espèce, ce qui nous amène à considérer le raisonnement, qui est une opération physiologique comme toute autre, comme s'il était qualitativement différent de la respiration, de la digestion et ainsi de suite. Critiquant le jeune physiologiste Marat (le futur leader révolutionnaire), les *Éléments de physiologie* résumant ainsi la question:

C'est sottise à ceux qui descendent de l'âme au corps: il ne se fait rien ainsi dans l'homme. Marat ne sait ce qu'il dit, quand il parle de l'action de l'âme sur le corps, s'il y avait regardé de plus près, il aurait vu que l'action de l'âme sur le corps est l'action d'une portion du corps sur une autre, et l'action du corps sur l'âme, l'action d'une autre partie du corps sur une autre. Autant il est clair, ferme, précis dans son chapitre de l'action du corps sur l'âme, autant il est vague, faible dans le chapitre suivant. Le raisonnement ne s'explique point à l'aide d'une âme immatérielle, ou d'un esprit: cet esprit ne peut être à deux objets à la fois; il lui faut le secours de la mémoire. Or très certainement la mémoire est une qualité corporelle. La différence d'une âme sensitive à une âme raisonnable n'est qu'une affaire d'organisation. L'animal est un tout *um* et c'est peut-être cette unité qui constitue l'âme, le soi, la conscience, à l'aide de la mémoire. Toutes les pensées naissent les unes des autres; cela me semble évident. Les opérations intellectuelles sont également enchaînées: la perception naît de la sensation. De la perception la réflexion, la méditation, le jugement. Il n'y a rien de libre dans les opérations intellectuelles, ni dans la sensation, ni dans la perception ou la vue des rapports des sensations entre elles, ni dans la réflexion ou la méditation ou l'attention plus ou moins forte à ces rapports, ni dans le jugement ou l'acquiescement à ce qui paraît vrai (Diderot, 2019: 155-156)<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> On a supprimé dans la citation les divisions entre paragraphes.

### III. L'Âme-machine

De la sensation à la raison, tout ce que l'on trouve est un enchaînement analogique, à travers lequel une faculté, une fois réalisée, se convertit en une autre. L'âme apparaît alors comme un effet correspondant à l'unité du corps lui-même, confirmant l'intuition géniale que Diderot, dans une lettre à Sophie Volland, attribue à sa propre fille –“Je m'avisai, il y a quelques jours, de lui demander ce que c'était l'âme: 'L'âme, me répondit-elle? Mais on fait de l'âme quand on fait de la chair'” (cité par Guichet, 2010: 145). Peu importe si Diderot a vraiment posé cette question à sa fille et s'il a vraiment reçu cette réponse. La scène qu'il dessine avec cet artifice est charmante: un enfant sait mieux que les philosophes en quoi consiste la mystérieuse substance non étendue. C'est une façon d'ébaucher une idée plus complexe qu'on trouve à la conclusion des *Éléments de physiologie*: “l'organisation et la vie, voilà l'âme” (Diderot, 2019). De par soi-même, la raison humaine n'est pas dualiste, elle est organiciste: elle s'intègre, dans ses opérations, à d'autres parties du corps. C'est une façon de définir l'idée de vie, comme intégration entre des parties par soi-même sensibles. Commentant la trouvaille de Diderot et de sa fille, J.-L. Guichet parle de fabrication corporelle de l'âme<sup>6</sup>: effet du corps et non pas cause de ses opérations et de ses mouvements. Avec l'intégration de l'âme dans son système de relations, le corps s'inscrit dans un modèle fonctionnel de l'automate<sup>7</sup>.

Déjà chez La Mettrie, l'image de l'homme-machine lui permettait d'envisager la sensation et la pensée uniquement par le biais du dynamisme de la matière et de son organisation (Thomson, 1988: 369-370). Il n'agissait pas d'activer l'automate ni d'expliquer l'homme mécaniquement. Il était plutôt question d'établir une analogie pour mieux saisir les rapports entre la disposition des parties, leurs fonctions et la relation réciproque qu'elles entretiennent dans le corps. Une montre est une machine et non pas un tas de pièces parce que ses parties sont dans une certaine disposition et dans un certain rapport, grâce auxquels elles exercent des fonctions dont l'effet est de marquer les heures (Wolfe, 2019: 85). Il en va de même pour les facultés intellectuelles qui seraient, suivant le modèle, le résultat d'un certain arrangement de parties et de leur rapport fonctionnel. Que la nature des parties du corps vivant et celle de la montre ne soit pas la même, cela ne change rien, puisqu'on fait un exercice d'analogie et non d'assimilation (2019: 76-77).

---

<sup>6</sup> “Comment la chair fabrique-t-elle de l'âme?” (Guichet, 2010: 144).

<sup>7</sup> Sur les notions de machine/automate/mécanisme, nous suivons l'interprétation de Wolfe (2019). Voir le chapitre “Le mécanique face au vivant” (70-98).

Chez Diderot, pareillement, l'idée de mécanisme a un apport organiciste (Wolfe, 1999), comme on peut le vérifier dans l'article "Bas" (II, 98), dans lequel la machine à faire des bas est décrite comme un système complexe d'articulations dans lequel l'opération de chacune de ses parties renvoie à l'opération des autres; prises dans leur ensemble, elles forment un tout, engendré par l'idée qui l'a projeté (autrement dit, le métier à tisser des bas réalise la fonction que son mécanisme a été projeté pour exécuter). La compréhension de ce système a une limite: analysé par le discours, il peut être vérifié par la raison, qui l'examine dans tous ses enchaînements; mis en images, il se montre comme un tout cohérent. Mais, comme le reconnaît Diderot, il est difficile de réunir ces deux opérations dans un même acte d'intelligence. Une hétérogénéité persiste entre notre sensation de l'objet et l'entendement que nous en avons (Proust, 1977 et Delon, 2017).

Inversant la comparaison, Diderot déclare dans son *Essai sur la peinture* que le corps humain est une machine, mais une machine si complexe qu'il est impossible de parler d'un ajustement entre les moyens et les fins, entre la forme et la fonction. D'où le paradoxe des premières pages du texte: "nous disons d'un homme qui passe dans la rue, qu'il est mal fait. Oui, selon nos pauvres règles; mais selon la nature, c'est autre chose. Nous disons d'une statue, qu'elle est dans les proportions les plus belles. Oui, d'après nos pauvres règles; mais selon la nature?" (Diderot, 1951: 1114). Une machine de facture humaine, pour complexe qu'elle soit, est en mesure d'être décomposée et décrite, même si elle n'est pas comprise de manière exhaustive. En revanche, "une figure humaine est un système trop composé", et il faut admettre notre ignorance "des effets et des causes" qui structurent cette forme que nous voulons imiter (1114). La règle de l'imitation reste, comme la possibilité d'explication, dans une certaine mesure, contingente par rapport à la règle constitutive de l'objet imité ou expliqué. De toute façon, la conception architectonique de système, comme une concaténation entre parties au moyen d'un principe qui les unifie, et qui rend intelligibles les rapports entre elles dans un même tout, s'applique aussi bien à la machine, en tant que forme jusqu'à un certain point transparente à notre compréhension, qu'à l'organisme qui y reste en bonne partie réfractaire.

Mais ce n'est pas tout. Il faut prendre en compte que la métaphore de la machine est du même ordre que celle employée au début du premier dialogue du *Rêve de d'Alembert* à propos du rapport du mouvement avec la sensibilité (Diderot, 2010: 346). Le passage de la force morte à la force vive modélise celui de la sensibilité inerte à la sensibilité active. Et



pourtant, cela ne vaut pas dire que les forces mécaniques s'assimilent aux forces chimiques et vivantes. La machine comprend les forces mécaniques, voire peut-être chimiques, mais elle ne peut pas renfermer, hors d'un "projet de *modélisation*" (Wolfe, 2019: 76. Italique de l'auteur), la force vivante de la sensibilité. C'est peut-être la raison pour laquelle, commentant les rapports et les conditions d'assimilation entre machine et organisme dans la pensée de Diderot, Roselyne Rey (2000) a conclu que l'organisme est un système mécanique doué de sensibilité (177)<sup>8</sup>. Autrement dit, ce "quelque chose de plus" qui s'ajoute à la machine organique rend plus complexes les relations de détermination réciproque entre ses parties, lui donnant aussi la capacité d'établir des relations avec "l'environnement"; ce qui se manifeste, du reste, dans la division entre les sens externes et les sens internes, que Diderot adopte et qui apparaît dans l'*Encyclopédie*, ayant été proposée, entre autres, par Buffon (2008: 295-306).

#### IV. L'Âme vers l'extérieur et vers l'intérieur

Classés sous la rubrique "Physiologie", les articles de l'*Encyclopédie* sont rédigés par Jaucourt, qui évoque l'autorité de Buffon (XV, 29 b) dans "Sens externes", et celle de Locke (XV, 31 b) dans "Sens internes". Pour Jaucourt, la différence entre ces deux types de sens s'affiche, d'un côté, par les organes sensitifs extérieurs qui reçoivent directement les impressions des objets, d'autre côté, par les perceptions intellectuelles excitées, soit par les impressions reçues des sens externes, soit par notre propre organisation. Autrement dit, les sens externes sont le toucher, le goût, l'odorat, l'ouïe et la vue; les sens internes: les passions, l'attention, l'imagination et la mémoire. Le rapport avec l'âme se fait dans les deux cas. D'abord, pour les sens externes, c'est "l'auteur de *l'histoire naturelle de l'homme*" qui explique "comment ces différentes espèces de sensations parviennent à l'âme. Elles lui sont transmises, nous dit-il, par les nerfs" (XV, 29 b). Puis, les sens internes se définissent en tant qu' "actions de l'âme ou de l'intellect" (XV, 31 b). Ce rapport avec l'âme, loin d'être fondé sur une substance spirituelle, s'étaye sur le système nerveux, responsable d'apporter à l'âme les "différentes manières de sentir" (XV, 29 b) et d'où naissent "les perceptions de notre intellect" (XV, 31 b).

---

<sup>8</sup> Le passage en question est cité et commenté par Terada dans l'introduction des *Éléments* (Diderot, 2019). Voir aussi Duchesneau (1999: 209).

La division adoptée par Diderot dans les *Éléments de physiologie* n'est pas exactement celle de l'*Encyclopédie*. Pour les sens externes, il en va de même. Ce sont les sensations d'après les cinq organes affectés par les objets: le toucher, le goût, l'odorat, l'ouïe et la vue (Diderot, 2019: 263-264). Pour les sens internes cependant, Diderot en signale six: l'entendement, la mémoire, l'imagination, le sommeil, la volonté et les passions. Précisons le processus: premièrement, les objets agissent sur les sens externes, dont le résultat est la sensation; deuxièmement, comme cette sensation dure, elle agit à travers le temps sur le cerveau, d'où l'entendement, la mémoire, l'imagination, etc. (2019: 277). Terada nous renvoie à un passage du tome IV de l'*Histoire naturelle* de Buffon, reproduit dans ses précieuses "Notes des sources". C'est "le cerveau de l'animal" que Buffon appelle en fait "sens interne général et commun" (Buffon, *Histoire naturelle*, IV, 23-24, cité par Terada: Diderot, 2019: 469). Il fait donc une différence entre l'ébranlement causé par les objets (sens externes) et l'action ainsi que la permanence de cet ébranlement dans le cerveau (sens interne).

Ce schéma fait penser à celui d'Hobbes, dans les premiers chapitres de *The elements of law, natural and politic* (1650), où le philosophe anglais parle d'une double réaction du cerveau en réponse à l'action des objets: un effort vers l'extérieur produisant les sensations<sup>9</sup> et un effort vers l'intérieur produisant les passions (Hobbes, 1971: VII, § 1, 64-65). En gros, Hobbes met en avant deux mouvements réactifs du cerveau, ou deux parties d'un même mouvement physiologique: celui qui nous indique l'extériorité des objets et celui qui se communique à l'intérieur de l'organisme (Limongi, 2009: 53-55). Il nous semble que la physiologie du XVIII<sup>e</sup> siècle reprend d'une certaine façon ces deux mouvements pour fonder la division en sens externes et internes, en séparant ainsi deux phases d'un même processus neurologique.

## V. L'Âme-conscience du soi

Or si la sensibilité se répand dans le corps, le structurant intérieurement et l'ouvrant vers l'extérieur (Duchesneau, 1999: 203), il devient superflu de s'interroger sur le siège de l'âme; et si l'on tient à l'expression, on pourra dire que "l'âme" se trouve partout dans l'organisme. Rechercher la localisation de l'âme ne serait donc qu'une réfutation voilée de "cette

---

<sup>9</sup> Voir l'exemple de la perception du feu dans Hobbes (1971: II, § 8, 11-12).

manière particulière et incompréhensible d'exister des esprits" (I, 340 b). Ou bien une façon implicite de dire que la physiologie ainsi que la philosophie se passent du spiritualisme. Il reste que dans l'espace privé des textes non publiés, Diderot revient fréquemment au mot "âme". C'est en effet une question posée par Terada à l'égard des *Éléments*: "Pourquoi et dans quel sens le matérialiste utilise-t-il souvent le terme "âme" dans la Partie III [celle qui porte sur les phénomènes du cerveau]?" (Diderot, 2019: 98). La réponse étant sans doute compliquée, Terada paraît vouloir la nuancer. Il ne se montre donc certain que de l'effort du philosophe pour se débarrasser du "fantôme" spirituel (Diderot, 2019: 98). Tout de même, il suggère une interprétation: "Dans la partie III, l'âme diderotienne semble parfois avoir une certaine intériorité" (Diderot, 2019: 98). Nous serions d'accord avec lui, s'il ne distinguait pas par la suite cette intériorité de la matière. Une fois convenu que Diderot rejette l'immatérialité, il semble incohérent de distinguer les mouvements intérieurs du cerveau (ou les effets de ceux-ci) de la matière.

Pour essayer de démêler cet imbroglio, accompagnons d'abord Julie de l'Éspinasse et le Dr. Borden dans la troisième partie du *Rêve de d'Alembert*, puis trois commentaires de Diderot dans les marges de la *Lettre sur l'homme et ses rapports* (1772) de François Hemsterhuis. On y trouvera une autre notion d'âme qui n'est pas directement compatible avec celle d'une âme répandue partout dans le corps. Cette reformulation résulte d'une idée simple, mais féconde –notre doigt ne pense pas:

*Mlle de L'Éspinasse*: (...) En effet pourquoi ne pense-je pas partout? C'est une question qui aurait dû me venir plus tôt.

*Borden*: C'est que la conscience n'est qu'en un endroit.

*Mlle de L'Éspinasse*: Voilà qui est bientôt dit.

*Borden*: C'est qu'elle ne peut être que dans un endroit, au centre commun de toutes les sensations, là où est la mémoire, là où se font les comparaisons. Chaque brin n'est susceptible que d'un certain nombre déterminé d'impressions, de sensations successives, isolées, sans mémoire. L'origine est susceptible de toutes, elle en est le registre, elle en garde la mémoire ou une sensation continue, et l'animal est entraîné dès sa formation première à s'y rapporter soi, à s'y fixer tout entier, à y exister.

*Mlle de L'Éspinasse*: Et si mon doigt pouvait avoir de la mémoire...

*Borden*: Votre doigt penserait (Diderot, 2010: 392-393).

“Mais ce que vous prenez pour l’âme; c’est le *soi*” (1975, XXIV: 286); “Le *moi* est le résultat de la mémoire qui attache à un individu la suite de ses sensations” (XXIV, 329); “Au lieu d’*âme*, je dis *l’origine du faisceau*, ou l’homme” (XXIV, 334). Colas Duflo, qui cite (2013: 37) ces trois extraits des *Observations sur Hemsterhuis*, y attirant notre attention, interprète l’âme comme “un effet du corps, ou le corps considéré sous un certain point de vue” (2013: 34). Plus précisément, il attribue l’âme au “moi, c’est-à-dire la conscience de soi” (2013: 27-28). Pour comprendre ce que Diderot veut dire par ce terme, revenons aux *Éléments* avant de retourner au *Rêve*.

Dans le troisième chapitre (sur la mémoire), de la troisième partie (sur les phénomènes du cerveau) des *Éléments*, Diderot établit une différence entre la *conscience du soi* et la *conscience de son existence*. La dernière désigne le sentiment instantané de l’existence, autrement dit, la suite sans registre des perceptions individuelles momentanées: “Des sensations continues sans mémoire” (Diderot, 2019: 286). À travers la mémoire, qui “constitue le soi”, ces séries de sensations sont liées durablement. Ainsi, la première se révèle la conscience de la mémoire ou, plus exactement, la conscience de “la liaison de tout ce qu’on a été dans un instant, à tout ce qu’on a été dans le moment suivant, états qui liés par l’acte rappelleront à un homme tout ce qu’il a senti pendant sa vie” (2019: 287). Ou encore, en résumé, la conscience d’ “un enchaînement fidèle de sensations, qui se réveillent successivement comme elles ont été reçues” (2019: 288).

Étant donné que la mémoire en pleine forme se comprend comme “un état d’unité complet” (2019: 287), Diderot peut assimiler sans incohérence l’âme à l’unité de l’animal ou au tout que l’animal compose (2019: 156). Et comme la *conscience du soi* s’établit dans le rappel diachronique des sensations, le philosophe peut aussi dire que la sensation est “toute manière d’être de l’âme, qui en a la conscience” (2019: 263). Terada a bien observé que dans cette phrase, Diderot “emploie les termes ‘âme’ et ‘conscience’”, situant ainsi “la sensation dans la réaction consciente de l’âme” (2019: 98). En répondant à sa question, qui se pose à la suite de cette remarque, nous trouvons que Diderot conserve toujours sa position matérialiste et qu’il utilise le terme “âme” dans le but de mettre en relief cette *conscience du soi* ou de la mémoire qui constitue l’unité de l’individu. Mais cette *âme-conscience du soi* ne s’étend pas à tout le système nerveux (comme il serait le cas d’une âme-machine), car le petit doigt est plein de nerfs et pourtant il ne pense pas. Bordeu a expliqué que la conscience ne se répand pas dans tout le corps et qu’elle n’est qu’au “centre commun de

toutes les sensations” (Diderot, 2010: 392), soit l’origine du faisceau. Plutôt que l’unité de l’individu vue de l’extérieur, l’âme, dans cette acception, serait la perception intérieure de cette unité.

## VI. L’âme de l’espèce

Une idée similaire est reprise et développée dans les *Éléments de physiologie* par rapport non à la conscience, mais à la raison:

La raison ou l’instinct de l’homme est déterminé par son organisation, et par les dispositions, les goûts, les aptitudes que la mère communique à l’enfant, qui pendant neuf mois n’a fait qu’un avec elle. Sa perfectibilité naît de la faiblesse des autres sens, dont aucun ne prédomine sur l’organe de la raison; si l’homme avait le nez du chien, il flairerait toujours, l’œil de l’aigle, il ne cesserait de regarder. L’oreille de la taupe, ce serait un être écoutant (Diderot, 2019: 149-150).

Qu’est-ce que l’homme? Un animal dont la sensation se situe entièrement dans le cerveau et se déplace par les ramifications de ce centre nerveux, selon qu’elle est sollicitée par les stimula externes. La rationalité peut être définie comme cette capacité de sentir de façon multiple, ce qu’on ne trouve pas chez les autres animaux, dont la sensation est tyrannisée par un seul organe prépondérant. Ou, si l’on veut, dans l’espèce humaine se produit un phénomène singulier, qui se donne dans un circuit de métamorphoses entre la sensation externe et le sens interne, entre la sensibilité ou contraction des fibres, le sentiment et la pensée. L’espèce humaine possède le principe de la sensation en tant que tel, ce qui explique pourquoi nous sommes des êtres rationnels même quand nous ne pensons pas.

Est-ce qu’on pense quand on est vivement chatouillé? est-ce qu’on pense dans la jouissance de l’union des sexes? est-ce qu’on pense quand on est vivement affecté par la poésie, par la musique ou la peinture? Est-ce qu’on pense quand on voit son enfant en péril? Est-ce qu’on pense au milieu d’un combat? Combien de circonstances, où si l’on vous demandait, pourquoi n’avez vous pas fait, pourquoi n’avez vous pas dit cela? Vous répondriez, c’est que je n’y étais pas (Diderot, 2019: 151).

Rire, jouir, pleurer, agir, être hors de soi: ce sont des états qui ne suppriment pas l'organisme en tant que tel, qui ne dépend pas, pour se constituer en tant que système de relations, d'un principe d'identité ou d'unification, que ce soit une âme rationnelle ou une âme sensitive. C'est ce qui est mis en évidence dans une série d'articles de l'*Encyclopédie* consacrés à des pathologies de l'esprit, dont les causes sont associées à des troubles du corps. Écrits pour la plupart par Ménuret de Chambaud, Fouquet ou d'Aumont, auteurs liés à la faculté de médecine de Montpellier (Roger, 1993: 631-641), ces textes témoignent de la fragilité de l'idée d'identité, lorsqu'elle est appliquée à un moi corporel comme celui des individus de l'espèce humaine; idée chère à Diderot et qui serait exprimé par Bordeu dans le *Rêve de d'Alembert*: "que c'est la mémoire de toutes ces impressions successives qui fait pour chaque animal l'histoire de sa vie et de son soi"; "il faut un événement bien moindre qu'une décrépitude subite pour ôter à l'homme la conscience du soi" (Diderot, 2010: 380, 387). L'assurance avec laquelle Yvon affirme les principes de la psychologie en tant que science nous semble, après la lecture de ces articles, comme un simple exercice de consolation, qui éloigne un instant le lecteur de la notion de sa propre précarité.

Cela est suffisant pour assurer à Diderot une place dans l'histoire de la métaphysique au passage du XVIII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>10</sup>. Et en ce sens, l'idée de lire le *Rêve de d'Alembert* avec les *Éléments de physiologie*, telle que proposée par Maria das Graças de Souza dans sa nouvelle édition de ces textes en portugais (sauf erreur, la première traduction jamais faite du texte des *Éléments*) (Diderot, 2021), nous semble particulièrement heureuse. Car, bien qu'il s'agit des textes de genres très différents et dans une mesure hétérogènes, ils forment une sorte de circuit dans lequel la spéculation poétique a pour contrepartie l'analyse philosophique. Dans un cas comme dans l'autre, la physiologie fournit le fond sur lequel se dessine le matérialisme visionnaire de Diderot, une philosophie de la nature au-delà des contraintes que son temps (y inclus l'idéalisme naissant) imposent à ce genre de philosophie.

Cependant, il faut s'interroger, plus particulièrement, si Diderot aurait-il aussi une place dans l'histoire de la psychologie en tant que science de l'âme, du moi, du soi.

---

<sup>10</sup> Pour la critique postérieure de la position de Diderot, voir Baertschi (1992).

Dans les pages qu'il consacre au *Rêve de d'Alembert*, Georges Vigarello (2014) affirme que l'établissement d'un "espace interne" de la sensation équivaldrait à la délimitation du corps comme un "soi voulant s'expérimenter" (20). Le lecteur de Diderot n'aurait rien à opposer à cette affirmation, à condition d'ajouter que le corps diderotien n'appartient pas à l'individu, mais à l'espèce, qu'il se confond avec les autres et s'y dissout: c'est un lien fugitif dans le mouvement perpétuel de la nature. Ce n'est que dans le domaine de la morale que l'idée d'un "moi" gagne un sens, comme on voit du reste dans les *Éléments de physiologie*, qui, malgré leur armature scientifique, ont un horizon moral (Diderot, 2019: 108-111 et aussi Duflo, 2013, chap. 3: "De la physiologie à l'anthropologie"). Mais dans le cadre d'une philosophie de la nature, elle n'a pas de place, d'autant plus que tout ce que la physiologie de la sensation montre est que le sens interne, transmis par épigénèse lors de la génération et de la reproduction des individus, forme un circuit continu avec les sens externes qui, dans la théorie de Diderot, l'activent, le sollicitent et le façonnent sans cesse. C'est un paradoxe que la psychologie soutenue par Yvon pourrait tout au plus contourner, mais non accepter en tant qu'élément constitutif de l'étude de l'homme, animal qui sent le plus intensément lorsqu'il se perd de soi-même et qu'il est lancé dans le courant perpétuel d'une sensation impersonnelle, qui traverse les êtres vivants.

L'article "Âme", avec sa double perspective, métaphysique et physiologique, formé par des parties antagoniques qui cependant se combinent entre elles grâce au génie de Diderot comme éditeur, peut être lu comme la première étape d'une démonstration qui s'achèvera avec la collaboration de cette tirade de Julie: "Je puis donc assurer à présent à toute la terre qu'il n'y a aucune différence entre un médecin qui veille et un philosophe qui rêve" (Diderot, 2010: 362). L'émancipation de la philosophie par rapport à la métaphysique ne devient possible dans les pages de Diderot que lorsque le philosophe oublie soi-même en tant que penseur et se livre aux rêveries physiologiques, perdant ainsi l'identité de son savoir pour le retrouver, sous d'autres traits, comme science de la sensation, dans le récit minutieux de son délire. Mais Diderot, maître des sciences du corps (Barroux, 2018), philosophe-médecin, n'est pas d'Alembert; et les *Éléments de physiologie*, avec les écrits avec lesquels il dialogue, sont une œuvre dans laquelle brille la lucidité caractéristique de celui qui rêve éveillé.

Pimenta, P. & Carnicero de Castro, C. (2021). Diderot ou la métaphysique au crible de la physiologie. *Siglo Dieciocho*, 2, 167-186.

## Références bibliographiques

- Andrault, R. *et al.* (dir.) (2014). *Médecine et philosophie de la nature humaine, de l'âge classique aux Lumières*. Paris: Classiques Garnier.
- Aucante, V. (2006). *La philosophie médicale de Descartes*. Paris: PUF.
- Baertschi, B. (1992). *Les rapports de l'âme et du corps. Descartes, Diderot et Maine de Biran*. Paris: Vrin.
- Barroux, G. (2018). *Le cabinet médical de Diderot: La part de la médecine dans l'élaboration d'une philosophie matérialiste*. Paris: Météorologiques.
- Buffon (2008). *Œuvres*. S. Schmitt (éd.). Paris: Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade.
- Condillac, É. B. de. (1947). Essai sur les connaissances humaines. Dans *Œuvres philosophiques de Condillac*. G. Le Roy (éd.). Paris: Presses Universitaires de France, coll. Corpus général des philosophes français, vol. I.
- Crampe-Casnabet, M. (1998). Les articles ÂME dans l'*Encyclopédie*. *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 25, 91-99.
- Delon, M. (2017). Métiers à tisser entre métaphore et modèle, de Diderot à Freud. *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 52, 59-69.
- Diderot, D. (2021). *O sonho de d'Alembert, seguido de Elementos de Fisiologia*. M. das Graças de Souza (éd.). São Paulo: Unesp.
- Diderot, D. (2019). *Éléments de physiologie*. M. Terada (éd.). Paris: Éditions Météorologiques.
- Diderot, D. (2010). *Œuvres philosophiques*. M. Delon et B. de Negroni (éds.). Paris: Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade.
- Diderot, D. (2004). *Éléments de physiologie*. P. Quintili (éd.). Paris: Honoré Champion.
- Diderot, D. (1975). *Œuvres complètes*. H. Dieckmann et al. (éds.). Paris: Hermann.
- Diderot, D. (1964). *Éléments de physiologie*. J. Mayer (éd.). Paris: Marcel Didier.
- Diderot, D. (1951). *Œuvres de Diderot*. A. Billy (éd.). Paris: Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade.
- Diderot, D. (1875). *Œuvres complètes de Diderot*. J. Assézat et M. Tourneux (éds.). Paris: Garnier.
- Diderot, D. & d'Alembert, J. (1751-1772). *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. 17 vols. Paris. Édition Numérique Collaborative et Critique (ENCCRE). <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/>



- Duflo, C. (2013). *Diderot: du matérialisme à la politique*. Paris: CNRS. E-pub numérisé par Nord Compo.
- Duchesneau, F. (1999). Diderot et la physiologie de la sensibilité. *Dix-huitième Siècle*, 31, 195-216.
- Guichet, J.-L. (2010). *De l'animal-machine à l'âme des bêtes*. Paris: Publications de la Sorbonne.
- Hemmi, T. (2021). L'article AME: HMARS, James et le dictionnaire de Trévoux. Conférence donnée aux *Journées d'Études autour de l'Encyclopédie et de des Académies* (2015). [https://www.academia.edu/11027735/L\\_article\\_AME\\_HMARS\\_James\\_et\\_le\\_dictionnaire\\_de\\_Trevoux](https://www.academia.edu/11027735/L_article_AME_HMARS_James_et_le_dictionnaire_de_Trevoux). Date d'accès: 26 mars 2021.
- Hobbes, Th. (1971). *De la nature humaine*. Baron d'Holbach (trad.), É. Naert (éd.). Paris: Vrin.
- Kawamura, F. (2014). *Diderot et la chimie*. Paris: Garnier.
- Korolev, S. (2014). *La bibliothèque de Diderot. Vers une reconstruction*. Ferney-Voltaire: Centre International d'Étude du XVIII<sup>e</sup> siècle.
- Limongi, M. I. (2009). *O homem excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Loyola.
- Paty, M. (2001). D'Alembert, la science newtonienne et l'héritage cartésien. *Corpus*, 38, 19-64.
- Pépin, F. (2012). *La philosophie expérimentale de Diderot et la chimie*. Paris: Classiques Garnier.
- Proust, J. (1977). L'article Bas de Diderot. Dans M. Duchet et M. Jalley (éds.), *Langue et langages de Leibniz à l'Encyclopédie* (245-278). Paris: Union Générale Des Editeurs.
- Quintilli, P. (2006). La position de la physiologie philosophique de Diderot par rapport au système des connaissances. *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 40-41, 209-220.
- Rey, R. (2000). *Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle à la fin du Premier Empire*. Oxford: Voltaire Foundation.
- Roger, J. (1993). *Les Sciences de la vie dans la pensée française au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Albin Michel.
- Souza, M. (2002). *Natureza e Ilustração. Sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo: Unesp.
- Thomson, A. (1988). L'homme-machine: mythe ou métaphore? *Dix-huitième Siècle*, 20, 367-376.
- Vigarelo, G. (2014). *Le Sentiment de soi. Histoire de la perception du corps (XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*. Paris: Le Seuil.
- Warman, C. (2020). *The Atheist's Bible: Diderot's 'Éléments de physiologie'*. Cambridge, UK: Open Book Publishers.
- Wolfe, Ch. (2019). *La Philosophie de la biologie avant la biologie. Une histoire du vitalisme*. Paris: Classiques Garnier.

Pimenta, P. & Carnicero de Castro, C. (2021). Diderot ou la métaphysique au crible de la physiologie. *Siglo Dieciocho*, 2, 167-186.

Wolfe, Ch. (1999). Machine et organisme chez Diderot. *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 26, 214-231.

## **CVs des auteurs**

### **Pedro Pimenta**

Pedro Pimenta est professeur de philosophie moderne à l'Université de Sao Paulo. Il a publié, entre autres, *A trama da natureza* (Unesp, 2018) et *Darwin e a seleção natural* (Edições 70, 2020). Ses traductions les plus récentes sont: *Adam Ferguson: Ensaio sobre a história da sociedade civil* (Unesp, 2019) et *Rousseau: escritos políticos* (Ubu, 2020).

### **Clara Carnicero de Castro**

Clara Castro est docteure en philosophie de l'Université de Sao Paulo. Elle a publié le livre *Os libertinos de Sade* (Iluminuras/FAPESP, 2015) et les articles: "Sensações fortes, ações enérgicas: a ideia de dor como movimento violento dos cirenaicos a Diderot", *Siglo Dieciocho*, v. 1, 2020; "Molécules malfaisantes, molécules sensibles et molécules organiques: Sade lu d'après Diderot, Buffon et Gassendi", *Dix-Huitième Siècle*, v. 50, 2018; "Des esprits animaux atomiques? Une interprétation pour l'origine de l'âme matérielle du XVIII<sup>e</sup> siècle. De Telesio à Sade", *Épistémocritique / Actes de colloque*, 2018; entre autres.

# O MATERIALISMO DE HOLBACH E A NEUROBIOLOGIA CONTEMPORÂNEA: ALGUMAS REFLEXÕES<sup>1\*</sup>

*HOLBACH'S MATERIALISM AND CONTEMPORARY NEUROBIOLOGY:  
SOME REFLECTIONS*

Fábio Rodrigues de Ávila

*UNIFESP – Universidade Federal de São Paulo*  
fabioc12@hotmail.com

## **Resumo**

O propósito desse artigo é estabelecer algumas aproximações possíveis entre o pensamento do filósofo materialista do século XVIII, barão de Holbach, a partir de algumas ideias sobre o cérebro presentes em sua obra-magna, o *Sistema da Natureza*, e as observações científicas que envolvem reflexões sobre o comportamento humano do neurocientista contemporâneo António Damásio. A partir dessas aproximações entre as ideias do filósofo iluminista diante deste pensador que está dele separado por dois séculos de pesquisas científicas, nosso objetivo é apenas instigar uma maior curiosidade sobre a concepção materialista e setecentista de pensamento, e enfatizar o papel do cérebro no processamento das ideias e dos processos mentais, principalmente no que tange às reflexões sobre a moral e a conduta humana, e destacar, assim, o pensamento do barão de Holbach, um filósofo iluminista que desenvolveu ideias muito avançadas sobre esse tema, mas que permanece à margem da pesquisa filosófica iluminista, sendo, inclusive, muito pouco citado pelos próprios neurocientistas contemporâneos.

**Palavras-chave:** Cérebro, Ideias, Materialismo, Sensações.

## **Abstract**

This article seeks to show the links between the thoughts of the eighteenth-century materialist philosopher, Baron d'Holbach (particularly his ideas concerning the brain, present in his magnum opus, *The System of Nature*), and the scientific observations involving reflections on human behaviour by contemporary neuroscientist António Damásio. From these connections between the ideas of the d'Holbach and Damásio, our goal is to instigate curiosity about the materialist eighteenth-century conception of thought and to emphasize the role played by the brain in the processing of ideas and mental contents, mainly concerning reflections about morals and human behavior. By doing so, we also intend to highlight d'Holbach's legacy, given that, although he expressed ideas on the subject that were ahead of his time, he still remains at the margins of academic philosophical research about the Enlightenment and is hardly ever mentioned by contemporary neuroscientists.

**Keywords:** Brain, Ideas, Materialism, Sensations.

---

<sup>1\*</sup> Recibido el 18/03/2021. Aprobado el 28/06/2021. Publicado el 30/07/2021.

## I. Introdução

Na História da Filosofia, o pensamento foi sempre tratado como um objeto de investigação abstrato, transcendente, uma faculdade da alma, uma operação mental que, embora passasse pelo corpo, pelas sensações, seria uma atividade etérea. Desde a dualidade platônica, passando pelo animismo aristotélico até chegar ao dualismo cartesiano, que separou definitivamente a alma e o pensamento do corpo, essas duas esferas do nosso ser, alma e corpo, pensamento e sensação, foram consideradas independentes e conectadas por uma interação mágica, mística, oculta ou divina.

Por conta dessa separação, os assuntos morais concerniram amiúde aos teólogos e filósofos metafísicos herdeiros dessa tradição. As questões que os seres humanos se colocaram sobre a origem de sua existência, ou qual seria o sentido da vida, ou o que é a virtude, a bondade, a beleza, ou qual a causa das nossas ações e se somos livres ou não ao agir, ou, ainda, como a mente adquire conhecimento, qual a razão do fascínio humano pela harmonia das formas, qual a origem dos seus sentimentos de piedade e compaixão, por que ele sente aversão ao sofrimento e a dor alheia, e mesmo o interesse em seu hábito de observação e contemplação da natureza, das estrelas, das montanhas, todas essas questões, para serem respondidas, tiveram a influência dessa tradição que separou a mente do corpo. Com isso, essas questões jamais puderam ser respondidas sem se recorrer a mitos e narrativas religiosas, ou mesmo a mitologias filosóficas.

Embora essa tradição tenha prevalecido nas investigações filosóficas, outra linha de pensamento se fez presente, apresentando teses opostas, como a não existência de uma instância transcendente, distinta do corpo. Demócrito, por exemplo, escreveu, a respeito da natureza das coisas: “Por convenção existe o doce e por convenção o amargo, por convenção o quente, por convenção o frio, por convenção a cor; na realidade, porém, [somente] átomos e vazio”<sup>2</sup>. Demócrito, junto de Leucipo, de quem temos poucos registros, seguido por Epicuro e Lucrécio posteriormente, inauguraram uma linha de pensamento que se distancia daquela tradição dualista e espiritualista, afirmando, categoricamente, que toda realidade não é mais que um punhado de partículas que interagem no espaço infinito e que, por combinações necessárias, dirão uns, ou mesmo aleatórias, dirão outros, dão origem a corpos e toda sorte de seres naturais que são capazes

---

<sup>2</sup> Cf. Vários (1973: 124).

de nutrir-se, mover-se, de ter sensações e sentimentos, de raciocinar e mesmo de pensar conscientemente. O pensamento, sob esta ótica, não é nada além do que uma atividade do corpo, mais precisamente, de um órgão, o cérebro.

Essa tradição, conhecida como atomista, também teve herdeiros entre os pensadores mais modernos, em especial os filósofos materialistas do século XVIII, como os médicos La Mettrie e Cabanis, os enciclopedistas Diderot, Holbach, além de Helvétius e mesmo o Marquês de Sade, entre outros. Mais recentemente, cientistas como Jean-Pierre Changeux, António Damásio, Steven Pinker e Richard Dawkins, além do filósofo Michel Onfray, também se enquadram no hall de herdeiros dessa tradição atomista. O que pretendemos aqui é, dentre os autores da tradição materialista que se consolidou no Iluminismo francês, destacar o pensamento do barão de Holbach, que é pouco conhecido pelo público brasileiro e mesmo latino-americano, embora seja considerado um dos materialistas mais radicais do século XVIII, por ter escrito o *Sistema da natureza ou das leis do mundo físico e do mundo moral*, obra que ficou marcada como a síntese do materialismo setecentista, nas palavras do estudioso da história do materialismo Roland Desné<sup>3</sup>.

Nosso propósito em apresentar o pensamento de um iluminista como Holbach é de trazer à luz algumas discussões de sua época que hoje, com os avanços científicos no campo das neurociências e da neurobiologia, acabaram por se confirmar, por meio de pesquisas científicas, como teses válidas e verdadeiras, demonstrando que algumas das intuições filosóficas do barão estavam, em certa medida, corretas. Ele concebeu algumas ideias que, embora muito superficiais para sua época, reducionistas dirão alguns mais tarde, mostram-se extremamente sofisticadas à luz das neurociências e do conhecimento científico contemporâneo.

Mas, antes de apresentarmos as ideias de Holbach e estabelecermos uma aproximação com as pesquisas em neurociências contemporâneas, precisamos esclarecer um dos objetos de confrontação que pretendemos estabelecer com este nosso texto: trata-se da concepção, enfatizada por Ernst Cassirer em *A Filosofia do Iluminismo*, de que o materialismo é uma filosofia menor por, pretenciosamente, abdicar do recurso ao espírito. A crítica que Cassirer desfere à filosofia materialista (dirigida mais diretamente ao pensamento de Helvétius, mas também a Holbach) é a seguinte: o materialismo coloca no mesmo plano ontológico todas as faculdades humanas, tanto as sensíveis quanto as

---

<sup>3</sup> Cf. a Introdução em Roland Desné (1969).

intelectuais, assim como os valores éticos, estéticos e epistemológicos, como por exemplo, bom e mau, belo e feio, verdadeiro e falso, enquanto valores equivalentes e relativos, o que acaba por destituir a humanidade daquilo que, segundo Cassirer, é-lhe propriamente humano, qual seja, a concepção tradicional e religiosa de que a humanidade desfruta de uma espiritualidade e de uma consciência que a coloca em um plano ontológico superior ao dos outros seres naturais, meras máquinas autônomas inferiores, movidas por impulsos e desejos naturais, sem nenhuma consciência de si: “A diferenciação das *formas*, assim como a dos valores, desmorona, revela ser mera ilusão enganadora. No interior do psíquico, deixa de haver doravante ‘alto’ ou ‘baixo’, ‘superior’ e ‘inferior’. Tudo é colocado no mesmo plano, tudo se torna equivalente e indiferente” (Cassirer, 1992: 48). Ora, a pretensão materialista, ao estabelecer seu monismo ontológico, é justamente mostrar que o mundo humano não é distinto do restante do mundo natural, e que o primeiro é constituído da mesma estrutura e dos mesmos elementos que o segundo. Tão logo isso seja verdadeiro, os valores, sejam eles éticos, estéticos ou epistemológicos, não podem ser estabelecidos em uma hierarquia valorativa de graus superior e inferior, senão a partir de uma hierarquia que seja propriamente humana, visando aos propósitos da própria humanidade, ou seja, a hierarquia de valores é estabelecida diretamente pelos seres humanos. O que é bom ou mau, justo ou injusto, certo ou errado, verdadeiro ou falso, belo ou feio, o é porque os seres humanos o estabeleceram como tal, e não porque esses valores estão postulados em uma esfera suprassensível, ou porque são estabelecidos por uma entidade superior, metafísica, divina ou espiritual. Os valores são construções humanas, e existem a bem da humanidade, que visa ao seu desenvolvimento, ao aprimoramento das suas faculdades, aprimoramento esse que encaminha os seres humanos na direção da sua própria felicidade.

Assim, o que pretendemos com essa apresentação das ideias de Holbach e as aproximações com a neurociência contemporânea, é mostrar que a ciência, felizmente a nosso ver, tem essa dimensão humana, embora, em grande medida, em relação às questões morais ou nas ciências das humanidades, ainda esteja permeada dos conceitos espiritualistas e da visão tradicional que coloca o espírito como referência ou suporte para o estabelecimento de valores e princípios. Nisso, as neurociências, hoje, têm um papel importante, e retomam, a nosso ver, a perspectiva iluminista e materialista. A questão que queremos colocar, portanto, é essa: será que precisamos recuperar o aparato crítico da filosofia materialista nos campos da moral, da política, da psicologia, buscando enxergar o

ser humano tal como ele é: na linguagem setecentista, um ser constituído de moléculas, de nervos, de engrenagens; ou na linguagem das neurociências, de nervos, de cérebro, de *qualia*, sem com isso desprezar sua riquíssima complexidade e considerá-lo um mero autômato? Ou mesmo, colocar a questão: e se o ser humano for, de fato, um mero autômato, isso diminuiria a dignidade da natureza humana? Acreditamos que enfrentar essa questão não seja somente possível, mas necessário, pois, afinal, ainda existe muito espiritualismo nas ciências, principalmente nas humanidades!

## II. O pensamento materialista de Holbach: o cérebro e suas funções

Ao falar sobre Holbach, podemos começar ilustrando suas ideias com uma frase do biólogo contemporâneo Francis Crick: “Você, suas alegrias e suas dores, suas memórias e suas ambições, seu senso de identidade pessoal e livre-arbítrio, não é de fato nada mais do que o comportamento de uma vasta organização de células e moléculas associadas. Você é nada mais do que um monte de neurônios”<sup>4</sup>. Não queremos aqui cometer nenhum anacronismo, mas ao analisarmos as ideias contidas no *Sistema da natureza*, veremos que Holbach afirma o seguinte:

Nós só sentimos com a ajuda dos nervos espalhados pelo nosso corpo, que não passa, por assim dizer, de um grande nervo ou que se parece com uma grande árvore, cujos galhos são submetidos à ação das raízes, transmitida pelo tronco. No homem, os nervos vão se reunir e se perder no cérebro. Essa víscera é a verdadeira sede da sensibilidade; ele, do mesmo modo que a aranha que vemos suspensa no centro de sua teia, é prontamente advertido de todas as modificações marcantes que ocorrerem no corpo, até as extremidades, ao qual ele envia seus filamentos ou ramificações (Holbach, 2010: 140).

Holbach faz inúmeras referências ao cérebro ao longo do *Sistema da natureza*, e isso nos faz pensar sobre como seu materialismo procura ser rigoroso ao estabelecer um princípio natural, palpável, para o pensamento, abstraindo assim o elemento tradicional que, ao longo de toda a história da filosofia, foi tido como a essência do pensamento, qual seja, a ideia de alma ou espírito.

---

<sup>4</sup> Cf. Kickhofel (2014: 11).

Procuramos também, antes de tudo, fazer uma provocação. É provável, a nosso ver, que se seleccionássemos todas as passagens do *Sistema da Natureza* que fazem menção ao cérebro, e se organizássemos todos os argumentos de Holbach em torno das funções do cérebro e de seu papel na condução da vida mental ou psíquica do ser humano, teríamos, a rigor, um tratado de neurociências *avant la lettre*, sem, obviamente, o rigor dos dados empíricos (em laboratório) das pesquisas científicas contemporâneas, mas com o mesmo teor e propósito argumentativo: mostrar que as noções de alma e espírito representam, no máximo, uma dimensão simbólica do humano, e não uma realidade suprassensível ou transcendente, como pretendem todas as filosofias espiritualistas ou até mesmo alguns materialismos que não se pretendem como tal. Nós nos dispomos, inclusive, a fazer mais uma provocação, ao salientarmos o que consideramos um problema filosófico sério. Immanuel Kant, por exemplo, em duas de suas obras principais, a *Crítica da razão pura* e a *Metafísica dos costumes*, embora sejam obras que tratem do problema da moral, do pensamento, da sensibilidade e do conhecimento humano com muita profundidade, praticamente não utiliza a palavra cérebro, senão, em algumas poucas ocasiões. Na *Metafísica dos costumes*, ele só faz referência ao cérebro uma única vez, ao fazer uma metáfora, usando a expressão “não ter cérebro”<sup>5</sup> para se referir a uma cabeça vazia. Já na *Crítica*, o uso da palavra cérebro também tem somente um uso metafórico<sup>6</sup>. Já a palavra alma aparece incontáveis vezes, fazendo as vezes, inclusive, das operações da mente realizadas pelo cérebro. Se formos ainda mais longe nesse raciocínio, poderíamos nos perguntar por que, uma vez que Kant se dedica, na *Crítica*, a compreender as categorias e a forma do conhecimento humano e de sua relação com o espaço, categoria fenomênica do pensamento, por que ele não dedica uma linha sequer a comentar, por exemplo, qual o papel do órgão do labirinto, um pequeno pedaço de tecido ósseo e nervoso que está ligado ao nosso cérebro, em todo esse processo. Ora, provavelmente, no século XVIII esse órgão e sua função eram desconhecidos, mas cabe a pergunta: será que Kant faria menção se já se soubesse que a nossa orientação no espaço e nosso equilíbrio dependem do funcionamento

---

<sup>5</sup> O texto diz: “Uma doutrina do Direito meramente empírica é (tal como a cabeça de madeira da fábula de Fedro) uma cabeça que pode ser bela, mas que, lamentavelmente, não tem cérebro” (Kant, 2017: 42).

<sup>6</sup> Aqui: “A *República* de Platão tornou-se proverbial como exemplo flagrante de uma perfeição sonhada, que precisamente só pode residir no cérebro de um pensador ocioso, e Brucker considera ridícula a opinião do filósofo segundo a qual nunca um príncipe seria bom governante se não participasse nas ideias” (Kant, 2018: 310).



desse pequeno órgão? Este fato teria alguma relevância para a construção de todo o seu sistema?

Não queremos, com isso, desmerecer o mérito e as virtudes do pensamento kantiano, mas apenas colocar um problema em pauta: será que o pensamento filosófico pode mesmo se dar ao luxo de ignorar questões dessa natureza? Quais são os epistemólogos contemporâneos que, ao tratar da questão do nosso conhecimento do espaço, levam em consideração o bom funcionamento do labirinto? Será que a nossa constituição biológica, os processos bioquímicos que ocorrem em nosso corpo e, principalmente, o que é o nosso cérebro, será que esses objetos da ciência não têm relação com as categorias do entendimento, com os princípios metafísicos, com a dialética, com o Dasein, com a coisa-em-si, enfim. Queremos assim, apenas levantar esse problema, e apresentar um autor que, a nosso ver, fez uso da ciência e do conhecimento de sua época para construir seu pensamento, preocupado com que esse pensamento estivesse estritamente ligado à realidade do ser humano no mundo, e não com o conhecimento da verdade a partir do alto de uma torre de marfim...

Dadas essas considerações, vamos finalmente ao pensamento do barão materialista.

Como apontado acima, Holbach não economiza no uso da palavra cérebro, e procura mostrar, em várias passagens do *Sistema da Natureza*, que ele é o órgão principal do corpo humano, responsável por todas as operações sensíveis e intelectuais. Ele dedica todo um capítulo do *Sistema da Natureza*, mais precisamente o Capítulo 8 da primeira parte, a estabelecer a relação entre a sensibilidade e a inteligência, e aponta rigorosamente a relação entre os órgãos dos sentidos e as ideias por meio da atividade cerebral:

Chamamos de *sensíveis* os órgãos visíveis do nosso corpo, por intermédio dos quais o cérebro é modificado (...). Toda *sensação* não passa, portanto, de uma sacudidela dada em nossos órgãos; toda *percepção* é essa sacudidela propagada até o cérebro. Toda *ideia* é a imagem do objeto ao qual a sensação e a percepção são devidas. De onde se vê que se os nossos sentidos não são afetados, não podemos ter nem sensações, nem percepções, nem ideias (Holbach, 2010: 146).

O cérebro é o centro através do qual a sensação se torna ideia, e, como veremos a seguir, a ideia se torna ação. O cérebro é entendido, assim, como um centro de comando

Rodrigues de Ávila, F. (2021). O materialismo de Holbach e a neurobiologia contemporânea: algumas reflexões. *Siglo Dieciocho*, 2, 187-207.

de todo o corpo, ou, se formos mais longe, o núcleo da própria “identidade” do indivíduo, aquilo que define todo o seu *ser*:

Quanto mais refletirmos, mais ficaremos convencidos de que a alma, bem longe de dever ser distinta do corpo, nada mais é que esse próprio corpo considerado relativamente a algumas das suas funções ou a algumas das suas maneiras de ser e de agir das quais ele é suscetível enquanto desfruta da vida. (...) Aqueles que distinguiram a alma do corpo nada mais parecem ter feito do que distinguir seu cérebro de si mesmo. Com efeito, o cérebro é o centro comum aonde vêm dar e se confundir todos os nervos espalhados por todas as partes do corpo humano. É com a ajuda desse órgão interno que se realizam todas as operações que são atribuídas à alma; são as impressões, as mudanças, os movimentos transmitidos aos nervos que modificam o cérebro. Como consequência, ele reage e põe em funcionamento os órgãos do corpo, ou então age sobre si mesmo e se torna capaz de produzir no interior do seu próprio âmbito uma grande variedade de movimentos, que foram designados pelo nome de faculdades intelectuais (Holbach, 2010: 136-7).

O cogito holbachiano poderia ser, portanto, dado pela seguinte sentença: “*meu cérebro sente e opera, logo, o eu existe*”. Esse “*eu*” é, assim, uma mera entidade abstrata que é fruto de uma série de processos orgânicos, biológicos, sensíveis e intelectuais que ocorrem num mesmo núcleo comum:

A fonte dos nossos erros vem do fato de que consideramos o corpo como uma matéria bruta e inerte, enquanto esse corpo é uma máquina sensível, que tem necessariamente a consciência momentânea no instante em que ela recebe uma impressão, e que tem a consciência do *eu* pela memória das impressões sucessivamente experimentadas –memória que, ressuscitando uma impressão anteriormente recebida, ou a detendo como fixa, ou fazendo durar uma impressão que recebemos enquanto a associamos a uma outra, depois a uma terceira etc., fornece todo o mecanismo do *raciocínio* (Holbach, 2010: 136, grifo do autor).

Isso que chamamos de *eu* pode ser identificado com todo o conjunto de experiências sensíveis e de operações mentais que definem para o indivíduo o que é o mundo e mesmo quem é ele próprio. O “*eu*” se configura, assim, a partir da experiência; ela é a matriz de toda ideia. É pela sensação que nosso cérebro tem acesso ao mundo, o

identifica, se comunica com ele. As ideias são fruto das sensações, e as sensações nos dizem o que são os objetos e que tipo de relação estabelecemos com eles. Desde o nascimento, as sensações nos ensinam o que amar e o que odiar, o que nos é bom e o que nos é nocivo. Logo, o *eu* é o produto de uma interação constante entre o cérebro e a natureza:

O homem, na sua origem, não passa de um ponto imperceptível, cujas partes são informes, cuja mobilidade e vida escapam aos nossos olhos –em poucas palavras, no qual não percebemos nenhum sinal das qualidades que chamamos de sensibilidade, inteligência, pensamento, força, razão etc. Colocado na matriz que lhe convém, esse ponto se desenvolve, se estende, cresce pela adição contínua de matérias análogas ao seu ser que ele atrai, que nele se combinam e que são por ele assimiladas. Saído desse lugar apropriado para conservar, desenvolver e fortificar, durante algum tempo os frágeis rudimentos de sua máquina, ele se torna adulto (Holbach, 2010: 106).

Tanto isso é verdade, para Holbach, que ele cuida de mostrar que quando o cérebro acaba comprometido de alguma maneira, a relação entre o *eu* e o mundo acaba sendo comprometida também:

A experiência nos mostra que o homem deixa de sentir nas partes de seu corpo cuja comunicação com o cérebro se acha interceptada. Ele sente imperfeitamente, ou não sente nada, a partir do momento que esse órgão está desarranjado ou muito fortemente afetado (Holbach, 2010: 140).

O filósofo materialista tem o cuidado de fundamentar seus argumentos a partir do conhecimento científico de sua época. Ele não se furta em citar obras de médicos, físicos, naturalistas, além, como se sabe, do seu apreço pelos experimentos e observações que ele mesmo realizava, nos campos da geologia, mineralogia, insetologia etc<sup>7</sup>. Ao comentar sobre o cérebro, ele faz referência aos médicos como o cirurgião François Gigot de la Peyronie e o naturalista Giovanni Alfonso Borelli, que escreveu uma obra sobre o movimento dos animais, e cita também as observações do médico Thomas Willis, que associou o tamanho do cérebro ao grau de inteligência dos indivíduos, observando, inclusive, que os macacos

---

<sup>7</sup> Estima-se que Holbach tenha escrito mais de 400 verbetes para a *Enciclopédia*, sendo responsável por muitos dos artigos sobre química (alguns que eram traduções suas de artigos estrangeiros), de geologia, metalurgia, minérios etc. (Cf. Vercruyse, 1971: 145).

são os que possuem a inteligência mais próxima da dos seres humanos, devido ao tamanho do seu cérebro ser, também, semelhante. Willis aliás relatou em um de seus experimentos, relato citado por Holbach no *Sistema da Natureza*, que depois de dissecar o corpo de um homem pouco inteligente, percebeu que ele tinha um cérebro menor e menos ramificações do que habitualmente se tem<sup>8</sup>. La Mettrie, em *L'Homme machine*, é outro médico e filósofo setecentista que também fez essa associação entre o tamanho do cérebro e o grau de inteligência.

A partir desse suporte experimental, Holbach enfatiza: “Existem razões para crer que é sobretudo no cérebro que consiste a diferença que se encontra não somente entre o homem e os animais, mas também entre um homem de espírito e um tolo, entre um homem que pensa e um ignorante, entre um homem sensato e um louco” (Holbach, 2010: 140, nota 1). Ou seja, se o cérebro é o núcleo do grau de inteligência, é ele que define também a personalidade, o modo como essa inteligência se manifesta no mundo.

Se é no cérebro que se encontram as capacidades e habilidades intelectuais, assim como o grau de inteligência, de percepção, a força da imaginação e da criatividade, para Holbach, portanto, não é necessário recorrer a um conflito ou uma luta interna entre mente e corpo, ou entre razão e paixão, para explicar porque alguns indivíduos são mais ou menos astutos, outros mais ou menos brutos. É uma questão de organização e, se assim se pode dizer, de uma dádiva da natureza:

Em poucas palavras, como logo teremos a oportunidade de comprovar, todas as faculdades intelectuais, ou seja, todas as maneiras de agir que são atribuídas à alma, se reduzem a modificações, a qualidades, a maneiras de ser, a mudanças produzidas pelo movimento no cérebro, que é visivelmente em nós a sede da sensibilidade e o princípio de todas as ações. Essas modificações são devidas aos objetos que impressionam os nossos sentidos, cujos impulsos são transmitidos ao cérebro, ou então às ideias que esses objetos nele fizeram nascer e que ele tem o poder de reproduzir. O cérebro, portanto, move-se por sua vez, reage sobre si próprio e põe em funcionamento os órgãos que vêm se concentrar nele –ou, antes, que não passam de uma extensão da sua própria substância (Holbach, 2010: 153).

---

<sup>8</sup> Cf. Holbach (2010: 140, nota 1).

Isso não significa, contudo, que certas habilidades do pensamento não possam ser treinadas, colocadas em prática, aprimoradas. O cérebro é plástico, ele se modifica, ele pode desenvolver-se ou regredir tal como qualquer outra parte do corpo, embora Holbach procure deixar claro que é difícil conseguir modificar o cérebro quando este já esteja habituado com determinadas práticas:

É por um puro mecanismo que podemos explicar os fenômenos tanto físicos como morais do hábito: nossa alma, apesar de sua pretensa espiritualidade, modifica-se tal como o corpo (...). Nossa língua, uma vez habituada ou treinada a se mover de uma certa maneira, tem muita dificuldade para se mover de uma outra; é com dificuldade que a faringe adquire as inflexões exigidas por um idioma diferente daquele ao qual estamos acostumados. Ocorre a mesma coisa com as nossas ideias. Nosso cérebro, nosso órgão interno, nossa alma, acostumada desde cedo a ser modificada de uma determinada maneira, a vincular determinadas ideias aos objetos, a constituir um sistema coerente de opiniões verdadeiras ou falsas, experimenta uma sensação dolorosa quando se pretende dar um novo impulso ou direção aos seus movimentos habituais. É quase tão difícil fazer que mudemos de opiniões quanto de idioma (Holbach, 2010: 177).

A questão é que, embora seja difícil, não é impossível. O cérebro não é uma substância etérea, desprovida de movimento, de mudança, pelo contrário, como ele é material, ele está sujeito a modificações, combinações, separações, assim como todo corpo na natureza. Basta que o indivíduo tenha o ânimo disposto a exercitar o uso da inteligência que ele será capaz de superar as dificuldades iniciais de um pensamento embotado (se a sua organização em conjunto assim o permitir, ou seja, se ele não tiver nenhum entrave estrutural em sua organização). Ainda a respeito dessa capacidade de modificar o cérebro para mudar o pensamento, Holbach diz, em certo momento: “Além disso, têm-se observado que as pessoas acostumadas a fazer uso de suas faculdades intelectuais têm o cérebro mais extenso do que as outras, do mesmo modo como se tem observado que os remadores têm os braços mais grossos do que os dos outros homens” (Holbach, 2010: 141, nota 1).

Entramos assim em uma questão importante para os materialistas, e que geralmente tem uma abordagem equivocada acerca do determinismo que caracteriza essa filosofia. Para alguns críticos do materialismo, senão para todos, a questão de aprimorar-se, de aperfeiçoar

a própria natureza, vai de encontro ao princípio materialista de que tudo está determinado pela necessidade da natureza, e que, se o ser humano é destituído de alma e de uma vontade livre, então ele está fadado a ser tal como é, e a noção de que ele pode aprimorar-se ou modificar sua natureza seria uma contradição no interior do pensamento materialista. Neste momento, não entraremos em profundidade neste debate dado o pouco espaço que temos neste artigo, mas a resposta que por ora podemos apresentar é que a necessidade da natureza não implica em um determinismo absoluto, mas também não significa que o ser humano possa ser livre em suas escolhas. A questão é a forma como abordamos os conceitos de liberdade, necessidade e determinismo, mas essa discussão terá de ficar para um outro momento<sup>9</sup>.

Mas a questão sobre a liberdade da vontade é importante que abordemos aqui, para que possamos esclarecer o ponto de vista de Holbach sobre esse tema. Para ele, o ser humano não é, de maneira alguma, livre, capaz de decidir livremente quaisquer de suas ações: “A vontade é uma modificação do nosso cérebro pela qual ele é disposto à ação, ou seja, a mover os órgãos do corpo, de maneira a proporcionar a si próprio aquilo que o modifica de uma maneira análoga ao seu ser ou a afastar aquilo que lhe causa dano” (Holbach, 2010: 152). Nosso cérebro é o centro de comando de nossas ideias e, portanto, de nossas ações. Nós agimos em vista de um motor fundamental, a autoconservação. Nós temos a inclinação natural de buscar aquilo que é bom para nós e de afastar tudo aquilo que pode nos ameaçar: “Todas as modificações recebidas pelo cérebro, todas as sensações, percepções e ideias que os objetos que afetam os sentidos lhe dão ou que ele renova em si mesmo são agradáveis ou desagradáveis, são favoráveis ou nocivas à nossa maneira de ser habitual ou passageira, e dispõem o órgão interno [o cérebro] a agir” (Holbach, 2010: 153).

Em decorrência disso, as ações morais são tratadas, portanto, do ponto de vista da necessidade que os seres humanos têm uns dos outros. Contudo, não abordaremos o sentido moral do pensamento de Holbach em relação ao papel do cérebro, embora consideremos ser facilmente possível identificar algumas de suas concepções morais a partir da forma como ele organiza o papel do cérebro e das ideias na construção de seu pensamento moral e político. Mas, por ora, vamos nos concentrar em apenas um aspecto que pretendemos demonstrar ter relação muito próxima com as neurociências: a questão da

---

<sup>9</sup> Remetemos o leitor ao artigo muito interessante sobre esse tema de Delphine Blitman (2012).

vontade e da deliberação (ou a tomada de decisão, como dizem os neurocientistas). Para Holbach:

Deliberar é amar e odiar alternadamente. É ser sucessivamente atraído e repellido; é ser afetado, ora por um motivo, ora por outro. Nós só deliberamos quando não conhecemos bastante as qualidades dos objetos que nos afetam, ou quando a experiência não nos ensinou suficientemente os efeitos mais ou menos distantes que as nossas ações produzirão sobre nós mesmos (Holbach, 2010: 235).

Quando estamos diante de uma situação em que devemos fazer uma escolha, somos levados a agir em vista de algumas causas que determinam essa escolha. Holbach chama essas causas de “motivos”. Os motivos são o conjunto de ideias derivadas das sensações e da atribuição de juízos de valor de bom ou ruim para a conservação e o bem-estar do indivíduo. Os motivos são os impulsos derivados da sensibilidade e do pensamento, impulsos esses que nos levam a agir de determinado modo. Holbach não diz que o ser humano seja destituído de vontade, mas afirma que essa vontade não é livre:

Não depende de nós impor ou remover os obstáculos que nos determinam ou nos detêm; o motivo que nos faz agir não está em nosso poder tanto quanto o obstáculo que nos detém, quer eles estejam em nós mesmos ou fora de nós (Holbach, 2010: 249).

Porém, esta vontade pode ser irresoluta, cambiante, hesitante, quando nosso cérebro não tem motivos o suficiente para decidir entre um objeto ou outro. Vemos, assim, a importância do conhecimento e da ciência, que são os meios pelos quais o ser humano é capaz de saber quais objetos lhes são benéficos ou nocivos ao seu bem-estar; esse conhecimento serve como referência para sua vontade decidir sobre qual objeto se lançar no momento da deliberação. Se temos dúvida quanto ao bem ou mal que um ou outro objeto pode nos proporcionar, hesitamos e não somos capazes de agir:

O cérebro está em uma espécie de equilíbrio, acompanhado de oscilações perpétuas, ora para um objeto, ora para outro, até que o objeto que o arrebatava mais fortemente o tira dessa suspensão, que

constitui a indecisão da nossa vontade. Porém, quando o cérebro é compelido ao mesmo tempo por causas igualmente fortes que o movem a seguir direções opostas, de acordo com a lei geral de todos os corpos –quando são impressionados igualmente por forças contrárias– ele se detém, ele está *in nîsu*, não pode nem querer, nem agir (Holbach, 2010: 237).

Mas há outro fator importante quanto a isso. Nem toda escolha que se faz visa somente ao bem-estar. Podemos fazer escolhas por objetos que nos sejam nocivos, ou podemos abdicar de escolher um objeto que nos proporcione um bem imediato, se a experiência e a nossa capacidade de imaginar e calcular as consequências de nossas ações nos mostrar que aquele objeto que proporciona esse bem imediato pode nos causar um mal vindouro:

O prazer imoderado é seguido de pesares, de aborrecimentos e de desgostos; a felicidade passageira se converte em uma infelicidade durável. De acordo com esse princípio, vê-se que o homem que, em cada instante da sua duração, busca necessariamente a felicidade, deve, quando é sensato, economizar os seus prazeres, recusar todos aqueles que poderiam se transformar em sofrimento e tratar de proporcionar a si próprio o bem-estar mais permanente (Holbach, 2010: 175).

E toda essa projeção e cálculo dos benefícios e danos são nada mais do que uma atividade do cérebro, nosso centro de comando que busca o estado primordial de conservação e bem-estar, ideia esta que vemos presente no pensamento das neurociências contemporâneas. António Damásio (2018), por exemplo, chama essa busca do cérebro por uma condição de equilíbrio e bem-estar de homeostase. Como pudemos ver, então, resumidamente, Holbach afirma que todo o material de nosso pensamento deriva das nossas sensações e da forma como nosso cérebro processa essas informações. Ele forma as nossas ideias e, a partir delas, temos uma compreensão do mundo e de nós mesmos; nosso cérebro organiza todas essas informações que ele obtém dos sentidos e cria aquilo que chamamos de consciência, de “eu”. Essa relação entre o mundo e o “eu” é configurada por algumas motivações do organismo, como buscar os objetos bons e necessários a nossa conservação e o nosso bem-estar e evitar os objetos ruins que nos ameaçam. Por fim, tudo



isso não passa de uma atividade do cérebro que busca a manutenção da sua matriz, seu corpo, que precisa estar em equilíbrio e gozar de bem-estar.

### III. As neurociências contemporâneas: as ideias de Antônio Damásio

Vejam, nesse momento, o que dizem as neurociências acerca de alguns dos temas abordados sob a ótica da obra de Holbach. Nossa principal referência aqui será justamente Antônio Damásio, neurocientista português autor de obras importantes como *E o cérebro criou o homem*, *O mistério da consciência* e *A estranha ordem das coisas*. Nossa referência principal será, no entanto, um pequeno ensaio<sup>10</sup> presente em uma coletânea organizada pelo também neurocientista Jean-Pierre Changeux (1993). Neste ensaio, Damásio faz referência à relação existente entre o aparelho neuronal que define as funções como memória e linguagem com a existência da razão e do comportamento social, ou seja, ele procura mostrar como as bases neuronais do cérebro tem relação direta com nosso comportamento ético e com as convenções sociais.

Damásio enfatiza que o cérebro é o órgão que concentra todas as funções de atividades motrizes e comportamentais, e esclarece que não há somente um sistema neuronal, mas uma rede de diferentes conjuntos de neurônios. Sem entrar nos detalhes mais técnicos da neurobiologia, procuraremos mostrar como algumas das observações de Damásio apresentadas neste ensaio estão muito próximas das intuições filosóficas sobre o cérebro e suas potencialidades já apontadas por Holbach no *Sistema da natureza*, somente à guisa de comparação e aproximação. Damásio observa, por exemplo, como uma lesão no cérebro pode levar a uma mudança de comportamento:

Poderíamos, por exemplo, lembrar dados provenientes de experiências sobre as lesões nos primatas não humanos, nos quais os danos causados a um conjunto particular de estruturas do lóbulo frontal e temporal tiveram como resultado comportamentos sociais anormais (...). O leque dos comportamentos sociais perturbados incluía o respeito pela hierarquia na colônia e anomalias nos comportamentos alimentares e de jogo, na limpeza e na atividade sexual (Damásio, 1993: 114).

---

<sup>10</sup> O nome do ensaio é “Compreender os fundamentos naturais das convenções sociais e da ética, dados neuronais” (Damásio, 1993).

Seguindo essa linha de raciocínio, Damásio descreve o caso do paciente EVR, um paciente que teve um tumor cerebral em determinada região do cérebro e que foi submetido a uma cirurgia que acabou lhe deixando com uma lesão na região do córtex frontal. Ao descrever os detalhes desse caso, o neurocientista português procura deixar claro a influência que a integridade do cérebro tem sobre o comportamento humano de modo geral, mesmo sobre os hábitos sociais e as escolhas mais comuns da vida cotidiana:

Antes deste tumor, EVR era um indivíduo normal, inteligente e trabalhador: era capaz de procurar trabalho e tinha sido recompensado pela qualidade dos seus serviços. Era ativo no domínio social e era um dirigente na sua comunidade. Contudo, depois do aparecimento da sua lesão frontal, EVR nunca mais foi capaz de conservar um emprego, embora conservasse as competências necessárias para o desempenhar (Damásio, 1993: 115).

Ele observa, assim, que a cirurgia e a consequente lesão comprometeram algumas das funções mentais como a capacidade de deliberar, ou na linguagem das neurociências, a tomada de decisão, qual seja, o momento em que, por determinações biológicas, fazemos escolhas entre objetos distintos e praticamos uma ação na direção de um desses objetos:

Em questões de importância secundária, como por exemplo, a escolha de uma loja ou de um restaurante, atrapalha-se em adiamentos sem fim e geralmente sem resultado. Não é capaz de efetuar uma escolha rápida e, em vez disso, entrega-se a intermináveis comparações e a sucessivas deliberações entre as opções possíveis, cada vez mais difíceis de distinguir entre si (...). As suas decisões financeiras são quase invariavelmente desastrosas. Por contraste, antes da sua lesão, era prudente e responsável do ponto de vista financeiro (Damásio, 1993: 115).

Porém, quanto às capacidades intelectuais do paciente EVR, Damásio enfatiza que não foi apresentada nenhuma modificação, nenhuma deterioração das suas habilidades de inteligência, memória, linguagem, etc.: “apesar do fato de a sua inteligência, a sua memória e a sua capacidade linguística permanecerem intactas, [pacientes do tipo EVR] poderão, no entanto, ser incapazes de mobilizar todos os inúmeros elementos de informação

necessários à elaboração de uma escolha, se forem confrontados com uma situação que exija uma decisão” (Damásio, 1993: 117).

Ao que se atribui, então, a deterioração das habilidades de tomada de decisão do paciente EVR? Segundo Damásio, isso se deve ao comprometimento das habilidades de projeção futura dos resultados da ação presente, por conta dos danos causados no que ele denomina como indicadores somáticos:

Nos indivíduos normais, as opções que conduzem a consequências futuras negativas não são escolhidas, porque um estado somático negativo oportunamente ativado chama automaticamente a atenção para a desvantagem. Nos pacientes de tipo EVR, a ausência do indicador somático que acompanha a projeção de resultados futuros aumenta as possibilidades de seleção de respostas que conduzam a consequências negativas e reduz as possibilidades de responder de modo vantajoso (Damásio, 1993: 120).

Esses indicadores somáticos dizem respeito a nossa capacidade de estabelecer relações causais entre as nossas ações e as suas consequências, mesmo que projetemos essas consequências como distantes no tempo. Nosso aparelho mental, normalmente, projeta uma série de consequências, de modo a sermos inclinados a praticar aquela ação que seja mais vantajosa, mais benéfica ao que Damásio denomina como homeostase, que nada mais é que um estado de equilíbrio interno que se mantém constante e que é capaz de impor resistência às investidas vindas do exterior, como mudanças de temperatura, rarefação do ar, escassez de alimentos e etc. O sistema de representações desses indicadores somáticos funciona da seguinte forma: “Quando nos encontramos perante uma situação social que requer uma escolha, o nosso cérebro ativa representações respeitantes (1) às premissas da situação, (2) às opções de resposta possíveis, (3) às várias consequências visadas. Depois de um breve intervalo, todas essas representações estão disponíveis em simultâneo para um exame consciente” (Damásio, 1993: 120). Em seguida, ele enfatiza:

O processo de tomada de decisão é iniciado e assistido pelo aparecimento de um estado somático que indica as consequências futuras da opção de resposta com a ajuda de um sinal somático negativo ou positivo. Por exemplo, imaginemos que uma das opções diretamente atrativas promete uma recompensa imediata mas evoca um cenário

potencialmente ameaçador num futuro longínquo. Num indivíduo normal, o cenário negativo suscitará um estado somático negativo e será indicado por ele, e o indivíduo experimentará esse estado negativo como um sentimento desagradável (Damásio, 1993: 121).

A tomada de decisão segue, assim, não uma escolha livre de determinações, mas uma “vontade” determinada por motivações que tem relação com a conservação de um estado de bem-estar do corpo. Nosso cérebro busca conservar esse estado, elaborando projeções para nossas escolhas por meio de representações que passam por uma análise racional das conjunturas presentes e futuras, calculando os impactos de nossas ações diante dessas circunstâncias. Essa análise racional, porém, é permeada pelos sentimentos e inclinações que constituem nossa personalidade: “A ação de base do indicador somático é pois a de provocar no sujeito uma ‘sensação visceral’ em relação à escolha de uma dada opção e de focar a sua atenção sobre as suas consequências negativas ou positivas” (Damásio, 1993: 121).

Todo esse sistema de tomada de decisão tem relação direta com os comportamentos sociais:

Os estados somáticos desempenham um papel crítico na aquisição dos comportamentos sociais, porque a aprendizagem de tais comportamentos está ligada a uma punição ou a uma recompensa por meio de interações educativas gerais durante o desenvolvimento. Punição e recompensa visam a desenvolver nos indivíduos um compromisso entre os fins biológicos do indivíduo e da espécie e as regras e princípios impostos pela sociedade (Damásio, 1993: 122).

Os comportamentos sociais são, assim, derivados do sistema neuronal dos indicadores somáticos e de tomada de decisão, de modo que o comprometimento de uma dessas áreas do cérebro leva inevitavelmente a um comprometimento da conduta social do indivíduo:

Existem no cérebro humano sistemas neutros cuja lesão conduz a uma deficiência do comportamento social (...). O indicador somático desempenha um papel de assistência no processo de tomada de decisão,

concentrando nele a atenção e selecionando as consequências futuras negativas ou positivas significativas (...). Desprovidos de um indicador somático relacionado com as consequências futuras de uma dada opção, os indivíduos têm uma probabilidade acrescida de efetuar as suas escolhas baseando-se nas consequências imediatas dessas opções. Tem mais probabilidade de se envolverem em comportamentos imediatamente gratificantes, mas que, no final, serão sancionados por punições (Damásio, 1993: 125-6).

Essa hipótese sobre a existência de um sistema de tomada de decisão baseado nos indicadores somáticos biológicos pode estar sujeita a críticas, mas Damásio defende sua validade a partir do seguinte raciocínio:

Em primeiro lugar, as espécies não humanas regem manifestamente o seu comportamento através de uma espécie de indicador somático oculto ou aparente, relacionado com as consequências imediatas (...). Em segundo lugar, a finalidade fundamental da tomada de decisão no quadro social permanece a mesma que a da tomada de decisão em geral: trata-se da sobrevivência do organismo. A base da sobrevivência do organismo é assegurada por um vasto leque de mecanismos reguladores nas células e nos tecidos, e por reflexos, pulsões e instintos geneticamente programados, na medida em que é o conjunto do organismo que está envolvido (...). O cérebro mantém a sobrevivência do *soma* como sua finalidade global, e o *soma*, com a ajuda de sinais produzidos pelos seus próprios estados, regula a operação de socorro realizada pelo cérebro (Damásio, 1993: 126).

Em suma, vemos que Damásio estabelece uma relação entre a vontade e os motivos que a inclinam. Todas as ações humanas, em sua abordagem, visam à autoconservação e ao bem-estar do indivíduo. O cérebro funciona, assim como o centro de comando de todas essas atividades. Os indicadores somáticos visam à sobrevivência do organismo, e essa sobrevivência implica uma conquista daquilo que é benéfico e no afastamento daquilo que seja nocivo, ou seja, trata-se de um sistema de recompensa ou punição por meio do prazer ou da dor que o organismo experimenta.

Retomando, assim, o materialismo de Holbach, e aqui, mais uma vez, não pretendemos praticar nenhum tipo de anacronismo, mas apenas estabelecer aproximações, vemos que sua concepção de um cérebro como um centro de comando de um sistema de nervos espalhados por todo o corpo humano, responsável, dessa maneira, pela formação

Rodrigues de Ávila, F. (2021). O materialismo de Holbach e a neurobiologia contemporânea: algumas reflexões. *Siglo Dieciocho*, 2, 187-207.

das ideias, pela atividade motriz, pela busca da satisfação dos desejos e pelo afastamento da dor e do sofrimento, ou seja, pela concepção mais ampla do próprio “eu”, podemos dizer que algumas noções das neurociências contemporâneas, em especial a neurobiologia, podem ser consideradas heranças diretas do pensamento materialista setecentista. A pergunta que fica é o porquê de, dificilmente, vemos os neurocientistas fazerem qualquer alusão ao pensamento de Holbach, que parece até mesmo desconhecido para eles, embora ele se situe junto de muitos outros a quem eles amiúde fazem referências, como La Mettrie, Cabanis, de Gall etc., e que são seus precursores diretos. Talvez pelo fato de esses filósofos terem sido também médicos, e Holbach não? Quem sabe.

### Referencias bibliográficas

- Blitman, D. (2012). Liberté et déterminisme: un point de vue neurobiologique est-il possible? Dans P. Charbonnat & F. Pépin (dir.), *Matière première*, 2: *Le déterminisme entre sciences et philosophie*, 145-164.
- Cassirer, E. (1992). *A Filosofia do Iluminismo*. Á. Cabral (trad.). Campinas: Editora da Unicamp.
- Changeux, J.-P. (1993). *Fundamentos naturais da ética*. Lisboa: Ed. Instituto Piaget (Coleção Pensamento e Filosofia).
- Damásio, A. (2018). *A estranha ordem das coisas: as origens biológicas dos sentimentos e da cultura*. São Paulo: Companhia das letras.
- Damásio, A. (1993). Compreender os fundamentos naturais das convenções sociais e da ética, dados neuronais. Em Changeux, J.-P., *Fundamentos naturais da ética*, Lisboa, Ed. Instituto Piaget (Coleção Pensamento e Filosofia).
- Desné, R. (1969). *Os Materialistas franceses – de 1750 a 1800*. Lisboa: Seara Nova.
- Holbach, barão d' (2010). *Sistema da Natureza ou Das Leis do Mundo Físico e do Mundo Moral (Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral)*. R. Schöpke & M. Baladi (trad.). 1º Ed. São Paulo: Martins Fontes.
- Kant, I. (2018). *Crítica da razão pura*. M. Pinto dos Santos & A. Fradique Morujão (trad.), A. Fradique Morujão (ed.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Kant, I. (2017). *Metafísica dos costumes*. J. Lamego (trad.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Kickhofel, E. (2014). *As neurociências: questões filosóficas*. São Paulo: WMF Martins Fontes.

Vários (1973). *Pré-Socráticos*. Vol. 1. Vários tradutores. São Paulo: Nova Cultural.

Vercruyssen, J. (1971). *Bibliographie descriptive des écrits du baron d'Holbach*. Paris: Lettres Modernes.

### **CV del autor**

Fábio Rodrigues de Ávila é doutorando em História da Filosofia Moderna pela Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP. Mestre pela UNIFESP (2016), bacharel e licenciado em Filosofia pela UNIFESP (2013). Suas pesquisas têm ênfase em Iluminismo Francês, nas áreas de Ética e Filosofia Política, voltadas, principalmente, para os temas sobre o materialismo, a filosofia moral e política no pensamento do Barão de Holbach. É membro do Grupo de Estudos Rousseau e Iluminismo da UNIFESP.

*Siglo  
Dieciocho*





**ANATOMIZING THE INVISIBLE:  
MORAL PHILOSOPHY AND ECONOMICS  
IN MANDEVILLE’S THOUGHT<sup>1\*</sup>**

*ANATOMIZANDO LO INVISIBLE:  
FILOSOFÍA MORAL Y ECONOMÍA  
EN EL PENSAMIENTO DE MANDEVILLE<sup>2</sup>*

Thiago Vargas

*University of São Paulo*  
thiagoveazevedo@gmail.com

**Abstract**

Taking as its starting point the reception of the *Fable of the Bees* by the philosophers of the second half of the eighteenth century, this article seeks to examine which parts of Mandeville’s system “bordered upon the truth” (Smith) and were therefore useful in contributing to the formation of the political economy of commercial societies. To this end, the article is divided into three parts that address crucial aspects of the *Fable’s* moral philosophy: the quarrel over the refinement of the arts and its link with labour, trade, and inequality; the passions and the political foundation of society; and the manner in which interests are organised.

**Keywords:** Mandeville, Adam Smith, Political economy, Moral philosophy, Commercial society, Political philosophy.

**Resumen**

A partir de la recepción de *La Fábula de las Abejas* por los filósofos de la segunda mitad del siglo XVIII, este artículo pretende examinar qué partes del sistema de Mandeville “bordearon la verdad” (Smith) y fueron por tanto provechosas para la construcción de la economía política de las sociedades comerciales. Con ese objetivo, el artículo se divide en tres partes que abordan puntos cruciales de la filosofía moral de la *Fábula*: la disputa acerca del refinamiento de las artes y su relación con el trabajo, el comercio y la desigualdad; las pasiones y el fundamento político de la sociedad; y el modo de organización de los intereses.

**Palabras clave:** Mandeville, Adam Smith, Economía política, Filosofía moral, Sociedad comercial, Filosofía política.

---

<sup>1\*</sup> Recibido el 15/04/2021. Aprobado el 24/06/2021. Publicado el 30/07/2021.

<sup>2</sup> I express my gratitude to Bárbara, Carolina and Tatiana for their remarks on this paper.

## I. Introduction

In *The Theory of Moral Sentiments* (1759), Adam Smith brings forward the intricate antagonism that Bernard de Mandeville establishes between commerce and virtue<sup>3</sup>. Through this duality, the *Fable* intended to emphasize the selfish character, founded on self-love, to which all sound economic dynamics should conform.

But if Mandeville's commercial society is essentially predicated on vice and driven by private interest, from an economic perspective this brings several advantages. After all, for Mandeville a nation founded on commerce could never prosper from a moral point of view if one considers that a great nation must be "morally" virtuous: this is one of the main lessons contained in the maxim *private vices, public benefits*.

David Hume had already noticed this tendency to licentiousness found in the *Fable*. Indeed, in his *Political Discourses* (1752) Hume sought to reconcile commerce and luxury with virtue, or at least to mitigate their opposition, paving the path for the critique that would later be accomplished by Smith. Before referring directly to Mandeville, Hume closes his essay *Of Refinement in the Arts* as follows: "Let us, therefore, rest contented with asserting, that two opposite vices in a state may be more advantageous than either of them alone; but let us never pronounce vice in itself advantageous" (Hume, 1987: 280). Other influential readers of Mandeville, such as Jean-François Melon, author of *A Political Essay Upon Commerce* (1736), or Montesquieu contributed to the economic-political thought of the eighteenth century and were well-known to the Scottish philosophers of commercial society.

It is in this intellectual context, therefore, that Smith will sharply attack the moral philosophy presented in the *Fable*, classifying it as a *licentious system*. Dedicating an eloquent refutation that seeks to demonstrate the shortcomings of the "wholly pernicious" system of "Dr. Mandeville" (Smith, 1984: 308), Smith adds that the language employed in the *Fable* is ambiguous and sophistic. Furthermore, he points out that "it is the great fallacy of Dr. Mandeville's book to represent every passion as wholly vicious" (Smith, 1984: 312). Notwithstanding these objections, Smith then makes the following statement:

---

<sup>3</sup> Unless otherwise indicated, Mandeville's works cited herein refer to Kaye's edition [Mandeville (1924)]. We cite the references as follows: FB volume number (I or II), the title of the book, pages.

Such is the system of Dr. Mandeville, which once made so much noise in the world, and which, though, perhaps, it never gave occasion to more vice than what would have been without it, at least taught that vice, which arose from other causes, to appear with more effrontery, and to avow the corruption of its motives with a profligate audaciousness which had never been heard of before.

But how destructive soever this system may appear, it could never have imposed upon so great a number of persons, nor have occasioned so general an alarm among those who are the friends of better principles, had it not in some respects bordered upon the truth (Smith, 1984: 313).

During the nineteenth century, other economists and philosophers made similar remarks, albeit from different perspectives. Marx, for example, recalls a passage from *A search into the Nature of Society* which emphasizes the economic and productive character that all occupations, even the most vicious, have in a commercial society (FB I, 369 et seq.). Marx then assesses that “only Mandeville was of course infinitely bolder and more honest than the philistine apologists of bourgeois society” (Marx, 1975: 310).

This paper seeks to examine which parts of Mandeville’s system “bordered upon the truth” and were therefore useful in constructing the political economy of commercial societies. To this end, the article is divided into three parts that address crucial aspects of the *Fable’s* moral and economic philosophy. First, I will address the question of luxury and its associated issues, such as the role of labour and inequality in a commercial society. The second part will undertake a digression into the political foundation of human society or, more precisely, into how the passions and vices of the *body politic* are governed by human art. In the third part, I shall consider the way in which interests harmonise and the role that politics and legislation play in this arrangement. Finally, given the intersection of these three points, I will conclude with a review of Mandeville’s reception by the history of economic thought. These issues will help us situate the debate concerning Mandeville’s “liberalism” or “mercantilism”.

I would also like to argue that the idea of “*anatomizing the invisible*” –an expression used by Mandeville to describe curiosity and the imaginative process (FB I, “Remark N”)– can help us understand how the *Fable of the Bees* provided key arguments for the political economy of the last third of the eighteenth century to imagine certain aspects of the economic dynamics of a commercial society. In other words, Mandeville aspires to observe the dynamics that circulate and vivify *the body politic of commercial society* as a skilled anatomist

Vargas, T. (2021). Anatomizing the invisible: moral philosophy and economics in Mandeville's thought. *Siglo Dieciocho*, 2, 209-230.

would do with his patient, not in order to “cure” him, but rather to understand and explain what makes him operative, to assess what may, in fact, be what keeps the body alive despite appearing to be a harmful symptom.

We might also say, in analogy to the physiological paradigm, that a certain configuration of the passions of the political body enforces its rules on the elements that restructure that body itself, producing involuntarily “healthy” results. A good example of how this model can apply to the humanities and social sciences is the interaction, carried out during the eighteenth century, between moral philosophy and economics.

## **II. Labour, trade, inequality: the luxury and the wealth of nations**

The quarrel over luxury gathers various aspects of politics, morals, and anthropology, assembling much of the philosophical concerns of the eighteenth century. In fact, the discourse of political economy gradually earns its place within the debate on the refinement of societies, especially in matters concerning the promotion of material progress, the growth and the distribution of wealth, the stimulus of human industry (as opposed to idleness), the population's well-being, the role and importance of trade for both the state and private individuals, all considered under an apology of modernity that sustained, in comparison with the old republics, the progressive improvement of *mores* and a championing of individual freedom (Spitz, 1995: especially chapter VII). Seen from the prism of republicanism, the quarrel addressed the compatibility between commerce and virtue (Pocock, 1985). In short, the quarrel over luxury, articulated with notions belonging to moral philosophy, emerges as one of the earliest sources of expression of modern political economy<sup>4</sup>. As to how the issue was formulated and enunciated, the writer of *The Fable of the Bees* is undoubtedly one of its most prominent authors.

Mandeville argues that luxury is proteiform and relative to the time and society in which it is embedded, to the people on whom it operates, to the social stratum in which it circulates. Thus, luxury is an equivocal term, whose definition seems to vary according to

---

<sup>4</sup> On the relationship between commerce, economy, and luxury, see Galliani (1989), chapters 12 and 13; Meyssonier (1989), chapter IV; Monzani (1995); Spector (2006), chapter 3; Spector (2011), “La question du luxe”, in which it is stated that “the question of luxury falls within the framework of the ‘liberal’ problem of civil society’s autonomisation in relation to the state” (157).

circumstances. Acknowledging and restating this lack of precision, Mandeville sees the opportunity to lead relativism to its paroxysm. On the one hand, if we consider that everything that exceeds the basic needs of subsistence can be called luxury, then everything is superfluous. On the other hand, if everything is superfluous, then we can also say that luxury does not really exist (FB I, “Remark L”, 108). From these premises, it would be possible to assert that even “savages” would enjoy luxury: any improvement –a spear, a hut, a fur coat, etc.– can be considered superfluous compared to their primitive situation (FB I, “Remark L”, 107 and FB I, “Remark P”, 169). The vicissitudes of luxury reflect, after all, the development of human industry and labour (FB I, “Remark P”, 169 et seq.).

Thus, the apology of luxury presupposes the idea of a continuous and almost imperceptible refinement that runs through history. Experience, the progress of new instruments, renewed forms of work and ceaseless resourcefulness ensure that societies gradually observe a significant improvement in the living conditions of individuals.

From that, Mandeville claims that the poorest groups of society end up, sooner or later, benefiting from this conspicuous mode of consumption: as time goes by, what was once considered luxury becomes something ordinary, even vulgar, and, consequently, cheaper, more accessible to the public. They would then have their condition bettered in comparison to the poor of past generations; they would have safer and better-built homes, improved work tools, and access to better food [as illustrated by the example of the expansion of meat consumption, (FB I, “Remark P”, §186)]. All in all, luxury is one of the key elements of economic growth and wealth. Seen from a historical perspective, it contributes to the prosperity of a nation and provides for the distribution of resources that were once exclusive, thus collaborating with the general improvement of life.

However, even if one concedes that luxury brings valuable material and economic results, is it not true that luxury is also a destructive element for society? Is it not true that the prodigality which distinguishes the great commercial nations could be replaced by frugality, a virtue capable of bringing equal or better benefits to the body politic?

Mandeville develops the dichotomy between *frugality* and *prodigality* in both economic and moral terms. The first represents poverty, misery, and idleness; the second, wealth, trade, and business. In opposition to prodigality, frugality is considered an ancient virtue, which does not create employment and could only thrive in small communities. Or, as he writes, frugality is “a mean starving virtue, that is only fit for small societies of good

Vargas, T. (2021). Anatomizing the invisible: moral philosophy and economics in Mandeville's thought. *Siglo Dieciocho*, 2, 209-230.

peaceable men, who are contented to be poor so they may be easy; but in a large stirring nation you may have soon enough of it" (FB I, "Remark K", 104-105). According to Mandeville, the rustic way of life demanded by frugality is a perpetuation of simplicity, sometimes of misery, that cannot be embraced by commercial nations, which are generally large and densely populated. Frugality can also lead to idleness and stagnation concerning inventiveness and industry, keeping the nation in languor.

However, in addition to discouraging the terrible vice of idleness, prodigality stimulates work. From the point of view of the nation's revenues, prodigality presents itself as a good passion, since it guarantees the employment, income, and profit of a large number of people while harming only one individual, i.e., the prodigal. In other words, trade may well be encouraged from the moment the prodigal decides to spend his money. Mandeville affirms that the positive effects of this *noble sin* should be observed: "as long as the nation has its own back again, we ought not to quarrel with the manner in which the plunder is repay'd" (FB I, "Remark K", 104).

Hence, social prosperity is intimately intertwined with vice, and a behaviour such as prodigality, at first considered harmful or vicious, is reassigned to the category of *beneficial action* to the extent that it favours the merchants of luxury goods and thus promotes trade and commerce. Ultimately, the exercise of private vices serves the public interest. The commerce of wine or playing cards are offered as good examples of this dynamic. On the one hand, the merchant of one of these trades (*Wine-merchants* or *Card and Dice-makers*) sells his products and manages to support his family: he pays his taxes and educates his children, that is, he creates benefits for himself and those around him, also helping the fiscal management of the political body. On the other hand, their commerce is rooted in vices that the merchant himself ends up promoting, and that make his business prosper. Namely, in the case of the *Wine-merchant* and the *Card and Dice-makers*, drunkenness and gambling, respectively. Although these merchants are "immediate ministers to a legion of vices", they "would be starv'd in half a year's time, if *Pride* and *Luxury* were at once to be banished the nation." (FB I, "Remark F", 85).

Even if one considers that luxury promotes industry and contributes to a virtuous economic dynamic, one could object that luxury is also responsible for weakening the physical body, enervating the people, and ruining individuals. In addition, by inciting luxury, one would instigate an insatiable hunger for profit (*auri sacra fames*), and soon the

body politic would find itself corrupted. Finally, public institutions would then become the object of commercial transactions: “and where they are reigning vices, offices of the greatest trust are bought and sold; the ministers that should serve the publick, both great and small, corrupted, and the countries every moment in danger of being betray’d to the highest bidders” (FB I, “Remark K”, 115).

These dire consequences are not, however, effects of luxury, but rather the outcome of a *bad administration*. From the perspective of the body politics’ health, the question of luxury and vices is subsumed, in Mandeville, by the problem of the good art of governing. History teaches us that a bad policy or an unskillful administration, an ill-calculated intervention of government in public affairs, is the real cause of the decline of states (FB I, “Remark L”, §117, 117). A good government, mindful of the balance of trade, is fully compatible with luxury<sup>5</sup>. Therefore, the skillful politician must not only be able to manage passions in their favour but must also make proper considerations about domestic commerce and see the complexity of foreign trade transactions, as well as to properly manage fiscal policy and the country’s finances: “what is put to the account of luxury belongs to male-administration, and is the fault of bad politicks” (FB I: “Remark L”, 115-116).

Nor does luxury, as some philosophers claim<sup>6</sup>, make men more indolent or less fit for battlefields. On the one hand, says Mandeville, the “hardships”, “fatigues” “and “toils of the war” will always be borne by the “the meanest indigent part of the nation, the working slaving people”, and never by the rich, who frequently do nothing more than paying taxes that finance the war. On the other hand, soldiers should not fear luxury: they are above all driven by emulation and by the love of honour and glory. As for the high-ranking, or the “people of war” with “a very high birth and princely education”, already more experienced and whose main tool is strategy and intelligence, a certain refinement can rarely do them any harm (FB I, “Remark L”, 119).

Emulation (which engenders a competitive quest to outdo each other, that is, it is the effort that each individual makes to look better than their fellow man by buying and flaunting new clothes, better furniture, building nicer houses, etc.), driven by pride, is a

---

<sup>5</sup> “With a wise administration all people may swim in as much foreign luxury as their product can purchase, without being impoverish’d by it” (FB I, “Remark L”, 123).

<sup>6</sup> Rousseau, for example. For a perspective that also sets out from Smith’s reading, but seeking to oppose Rousseau’s system with Mandeville’s, see Vargas (2019).

Vargas, T. (2021). Anatomizing the invisible: moral philosophy and economics in Mandeville's thought. *Siglo Dieciocho*, 2, 209-230.

crucial component in stimulating commerce and trade, offering money and work to the poorest and contributing to the creation of new commodities. The public welfare is therefore constituted by vices derived from emulation and self-love (FB I, "Remark M", 133). It is all about seeking the creation of *a virtuous cycle between selfishness and wealth*.

Thus, if commerce is an indispensable mechanism for the greatness and wealth of a nation, luxury, together with *pride*, is its main cog. In "Remark L", for example, Mandeville writes that "trade is the principal, but not the only requisite to aggrandize a nation" (FB I, "Remark L", 116), and later, in "Remark M", he adds the following about pride: "[there is] no other quality so beneficial to society, and so necessary to render it wealthy and flourishing (...). Pride and Luxury are the great promoters of trade" (FB I, "Remark M", 124). In *Letter to Dion*, he writes: "to wish for the increase of trade and navigation, and the decrease of luxury at the same time, is a contradiction" (Mandeville, 1953: 49).

Therefore, a nation seeking wealth and greatness must not be content merely to possess fertile and vast land areas, in which the population must always be well distributed and kept in proportion to the extent of the territory: it must establish a (moral) policy which encourages industry and labour. Once the first necessities of life are satisfied, it is necessary to withdraw individuals from a quietude which would soon content them to linger in torpor and idleness (or, as Mandeville writes in "Remark Q", a "slothful ease"). It is necessary to develop the sciences and the arts; to make ever more refined products; to create new comforts, and, finally, to foster industry. Mandeville compares the human machine to a windmill that receives no "breath of air": without stimulus, both remain inoperative.

Furthermore, Mandeville never fails to associate trade with vicious actions such as cheating, swindling, covetousness, envy, and "where trade is considerable fraud will intrude" (FB I, "Remark Q", 185). But in a country in which frugality is the main feature, not only will men be miserable and uneasy (for neighboring nations will constantly be seen as a threat to their security), but they will not even have an opportunity to develop their virtues. After all, virtue is always relative, it can only operate in the vice-virtue dichotomy. Mandeville summarizes the situation of penury in which the frugal nations are plunged as follows:



They must be poor, ignorant, and almost wholly destitute of what we call the comforts of life, and all the cardinal virtues together won't so much as procure a tolerable coat or a porridge-pot among them. For in this state of slothful ease and stupid innocence, as you need not fear great vices, so you must not expect any considerable virtues (FB I, "Remark Q", 183-184).

The luxury advocated by Mandeville operates in a society in which commercial dynamics are observed, performing a circulation of money that keeps the economy alive and encourages work. Finally, money should circulate in a balanced way, in a cadence between production and consumption, and it is a healthy regime for the political body that individuals spend money on the acquisition of goods as soon as they receive the remuneration for their work. Moreover, Mandeville states that workers' wages should be established in such a way that they should never earn too much (because this would discourage them from working) nor too little (because they would find themselves in a situation of penury that would prevent them from expending the required effort for work). In this way, always situated between the satisfaction of some of their desires, possible thanks to their earnings and the renewed need to obtain more money, individuals will continually keep themselves busy and industrious, willing to work.

Despite the human propensity to seek comfort and thus to obtain money, money has no value in itself: the wealth of a nation derives from work and agriculture (since it is necessary to reap the fruits that nature can produce). Hence, we read that "the great art then to make a nation happy and what we call flourishing, consists in giving everybody an opportunity of being employ'd" (FB I, "Remark Q", 197). In this sense, luxury is also beneficial ["luxury employ'd a million of the poor" (FB I, "The grumbling hive, or knaves turn'd honest", 25) of the hive, as the *Fable's* poem puts it] because it boosts industriousness: the rich spend more than their physical body could consume or use, generating a surplus, labour, and encouraging trade<sup>7</sup>.

In Mandeville's moral and economic philosophy, work is generally understood as the work of the poor. This premise underpins his apology of luxury: in order not to abandon their heavy labour, workers need to be kept in ignorance. In numerous passages

---

<sup>7</sup> The reasoning concerning the capacities of the physical body in terms of the economic justification of the progress of comforts has been revisited at least since John Locke's *Second treatise* (Locke, 1988). Adam Smith follows a similar line of argument in *The theory of moral sentiments* (Smith, 1984: IV, chapter I, §10) and *The wealth of nations* (Smith, 1979: I, chapter XI and II, §7, 180).

Vargas, T. (2021). Anatomizing the invisible: moral philosophy and economics in Mandeville's thought. *Siglo Dieciocho*, 2, 209-230.

of the *Fable* we read that the underprivileged classes are responsible for the laborious efforts that support the nation and ensure the production of goods, making life more comfortable and ensuring, in short, national prosperity. In the *Essay on Charity and Charity Schools*, one reads that the work of the poor is essential for wealth, more so than the number of coins circulating in a country: "there is no intrinsic worth in money but what is alterable with the time (...). It is (as I have already hinted before) the labour of the poor, and not the high and low value that is set on gold or silver, which all the comforts of life must arise from. (FB I, "An essay on charity and charity-schools", 301). Mandeville maintains that it is also necessary to create a balance between desires and satisfactions that maintains such dynamics, i.e., to ensure that the poor can never fully satisfy their needs, at the risk of stopping working. In another example taken from "Remark Y", a passage in which some of the main arguments of the *Fable* are summarized, we read: "the poor should be kept strictly' to work, and that it was prudence to relieve their wants, but folly to cure them" (FB I, "Remark Y", 248).

As it is clear to the readers of the *Fable*, Mandeville's approach does not strive to denounce disparities between the rich and the poor, between the landowners and the wage-earners, but rather to affirm this inequality: on the one hand, in Mandeville's perspective, for a nation to prosper, the poorest ranks of the population must always perform the heavy work; on the other hand, he indicates that they must be made consumers. Modern, commercial nations, founded on free and remunerated labour<sup>8</sup>, should be based on the work of the underprivileged groups. In this sense, although Mandeville does not address the "regulation of the bodies" –as Melon will outline in *A political essay upon commerce* (Melon, 2014: chapter 24)–, he expresses a concern to ensure that the poor have sufficient health and hygiene so that they can remain constantly available for work. As Paulette Carrive observes, for Mandeville "the poor must be preserved, with their necessities and minimum satisfactions (...); work, in short, must provide them with something to eat so that they may restore their strength in order to spend it again" (Carrive, 1994: 308).

But, according to Mandeville, even if one considers that the living conditions of the poor can improve relatively and gradually, and even if one grants the possibility of mobility between social ranks, one must always maintain, so to speak, the mathematical ratio of

---

<sup>8</sup> As we read in the passage in which work, unlike slavery, is nevertheless seen as a heavy burden to be borne by the poorest: "a free nation where slaves are not allow'd of, the surest wealth consists in a multitude of laborious poor" (FB I, "An essay on charity and charity-schools", 287).

inequality between rich and poor, preserving “a well-proportion’d mixture (...). And this due proportion is the result and natural consequence of the difference there is in the qualifications of men” (FB II, “The sixth dialogue”, 353). For Mandeville, it would be natural for society to reflect differences in talents and qualities in socio-economic terms.

This argument reinforces the author’s claim that the education of the poor should be limited to “the verge of their occupation” (FB I, “An essay on charity and charity-schools”, 288) and that they should be confined in ignorance lest their desires become enlarged. Unlike businesses which “require such qualifications” as writing, mathematics or even some complex or specialised reasoning, the poor, kept ignorant (thus, without even the possibility of actually improving their qualifications), must nevertheless be encouraged (or obliged, if necessary) to produce for national prosperity: “every hour those of poor people spend at their book is so much time lost to the society” (FB I, “An essay on charity and charity-schools”, 288), says Mandeville.

If we may for a moment use anachronistic terminology, in his analysis of the commercial society, Mandeville openly states that labour should be undertaken by a completely alienated and uneducated working class. To mitigate this complete alienation championed by Mandeville, Smith, for several reasons that we cannot elaborate on in this article, advocates elementary public education for the children of the workers: “the education of the common people requires, perhaps, in a civilized and commercial society, the attention of the publick more than that of people of some rank and fortune” (Smith, 1979: II, 785)<sup>9</sup>. In *Capital*, Marx writes: “for preventing the complete deterioration of the great mass of the people which arises from the division of labour, Adam Smith recommends education of the people by the state, but in prudently homeopathic doses” (Marx, 1976: 484). Taking these passages into account, it could be said that Marx’s statement about Mandeville’s liberal bluntness was not without reason.

Finally, the debate concerning the natural inequality of talents, the ever-proportional arrangement of the different social strata, and the new employments that arise in response to new desires and material changes in production, leads to the following question: what shall be the relationship between society and state? To put it more precisely,

---

<sup>9</sup> Smith also writes: “the man whose whole life is spent in performing a few simple operations, of which the effects are perhaps always the same, or very nearly the same, has no occasion to exert his understanding or to exercise his invention in finding out expedients for removing difficulties which never occur. He naturally loses, therefore, the habit of such exertion, and generally becomes as stupid and ignorant as it is possible for a human creature to become” (Smith, 1979: II, 782).

Vargas, T. (2021). Anatomizing the invisible: moral philosophy and economics in Mandeville's thought. *Siglo Dieciocho*, 2, 209-230.

what is the role of the state regarding the forms of organisation observed within society? For what is the meaning, after all, of the statement that one should not interfere in business and trades, that “the short-sighted wisdom, of perhaps well-meaning people, may rob us of a felicity, that would flow spontaneously from the nature of every large society, if none were to divert or interrupt the stream”? (FB II, “The sixth dialogue”, 353). The answer to these questions may allow us to understand the functioning of social organisation and the dynamics of interests and passions that circulate within the *body politic*.

## II. The body politic and the taming of passions

The critical literature on Mandeville's political views has intensely debated the extent to which government is allowed to interfere in forms of social organisation, and whether there is indeed the idea of spontaneous harmony of interests in the author's thought. How is it possible to explain society among individuals whose interests diverge incontrovertibly and whose main traits derive from selfish passions? This debate implies both an examination of the origins and shaping of political bodies and an analysis of human nature from the perspective of (un)sociability. Thus, it would be fruitful to observe at the outset the features that portray the Mandevillian pre-social state.

*An enquiry into the origin of moral virtue* opens by remarking that the book will consider individuals as they might be described in their natural state, devoid of religiosity or the qualities attributed to *civilisation*. Referring to Machiavelli, he announces that the *Enquiry* will be guided by the principle of the effective truth of things: Mandeville rebukes writers who “are always teaching men what they should be, and hardly ever trouble their heads with telling them what they really are” (FB I, “An enquiry into the origin of moral virtue”, 39). But how can one investigate and identify the course of events by which men could come to distinguish the differences between conceptions of virtue and vice? Resorting to a *state of nature* (FB I, “An enquiry into the origin of moral virtue”, 40), the *Enquiry* seeks to unveil the scenario in which the genesis and gradual consolidation of these two notions take place.

Individuals in the state of nature are described as being originally endowed with interconnected passions, such as self-love and self-liking, from which derive both simple passions, such as pride, and compound passions, such as envy. These are affections that

alternate to govern them and are *in actu* from the first moment of this history that precedes sociability. The difference between *self-love* and *self-liking* is clearly explained: *self-love* concerns the efforts to achieve all that is necessary for self-preservation, while *self-liking* concerns self-esteem and the search for the esteem of others.

Calling the first men *brutes* or comparing them to an *untaught animal* (although they are “the most perfect of animals”, FB I: “An enquiry into the origin of moral virtue”, 44), Mandeville argues that they possess a natural disposition to seek pleasure and well-being, and to act without concern for the external consequences that their behaviour might produce. In other words, even if their quest for satisfaction leads to an effect that is manifestly harmful to another being, at first these individuals do not refrain from carrying out their actions (FB II, “The sixth dialogue”, 269-271).

But virtue, aimed at restraining natural inclinations, requires *self-denial*. In fact, the statement that there is no virtue without self-denial is repeated, with different formulations, throughout the *Fable*<sup>10</sup>, and this issue is linked to the problem of sociability. On the one hand, Mandeville rejects, against Shaftesbury, the idea of a natural sociability already in action in the first moments of the state of nature, describing the human being as an “extraordinary selfish and headstrong, as well as cunning animal” (FB I, “An enquiry into the origin of moral virtue”, 41-42) and emphasizing the attribute of *vanity* in the list of essential properties of human nature. In *A search into the nature of society*, he writes directly against Shaftesbury: “for if by society we only mean a number of people, that without rule or government should keep together out of a natural affection to their species or love of company, as a herd of cows or a flock of sheep, then there is not in the world a more unfit creature for society than man” (FB I, “A search into the nature of society”, 347)<sup>11</sup>. Thus, society will be the result of artifice, and sociability must be gradually cultivated and stimulated.

On the other hand, seeking to dissociate himself from Hobbes, Mandeville argues that individuals do not have a permanent inclination to unsociability, but that they are endowed with the *potentia* of becoming sociable (FB II, “The fourth dialogue”, §185 et

---

<sup>10</sup> In “Remark O”, for example, Mandeville peremptorily asserts this point (FB I, “Remark O”, 156).

<sup>11</sup> According to Paulette Carrive, “society does not come from sociability; it is sociability that comes from society” (Carrive, 1980: 52). See also Petsoulas, 2001.

Vargas, T. (2021). Anatomizing the invisible: moral philosophy and economics in Mandeville's thought. *Siglo Dieciocho*, 2, 209-230.

seq.)<sup>12</sup>. It follows that it is necessary to investigate how this faculty, given such a composition of human characteristics, comes into action and how individuals were finally able to find themselves in a situation in which they cohabit with others in a political body.

Given the selfish nature of human beings, the problem of peaceful coexistence in a community arises. The transition to civil society will not be accomplished through a rational agreement; rather, society will be established gradually and imperceptibly through the work of skilled politicians who are focused primarily on the passions<sup>13</sup>. In the *Sixth Dialogue*, Horace asks whether in an “uncivilized state” individuals would not then seek to establish a contract among themselves in order to avoid *injury* or mutual harm. Cleomenes, his interlocutor, replies: “very probably they would; but among such ill-bred and uncultivated people, no man would keep a contract longer than that interest lasted, which made him submit to it” (FB II, “The sixth dialogue”, 267-268). Hence, Mandeville discredits the possibility of a rational foundation of society.

To explain the emergence of the first traits of morality that lead individuals towards cohabitation, Mandeville resorts to the *lawgivers* or *politicians*: these “wise men” use their eloquence and wit to create *imaginary rewards* and are capable of honoring pride through flattery. Discouraging individuals from following the impulse of their passions (thus establishing *self-denial*), they finally convince them to work for the common interest. According to Mandeville, the main task accomplished by these politicians was to “make the people they were to govern, believe, that it was more beneficial for everybody to conquer than indulge his appetites, and much better to mind the publick than what seem'd his private interest” (FB I, “An enquiry into the origin of moral virtue”, §§28-30, 42-43). The processes of moralisation and socialisation stem from a long-developed artifice.

Therefore, the lawgiver's strategy involves convincing people that controlling the passions is beneficial to everyone and that it also complies with the public interest. Accordingly, the birth of politics is marked by the skillful counteraction of the passions, a task that “civilizes” society (FB I, “Remark N”, 145.). Politicians employ the art of persuasion: endowed with eloquence, they use flattery to manipulate people's vanity, making them desire chimerical rewards. In doing so, these “lawgivers” praise reason, a

---

<sup>12</sup> Against Hobbes and Shaftesbury, see §195, 177 et seq.

<sup>13</sup> In *A search into the nature of society*, one reads in detail what are the passional motivations of individuals, such as pride, envy, greed, and self-love, which provide the necessary conditions for man to be led into society (FB I, “A search into the nature of society”, 334 and 346-347).

faculty that henceforth is covered with the varnish of nobility. Once reason is elevated to the status of an attribute capable of distinguishing men from other species, making them capable of curbing their passions, we are on the verge of the awakening of virtue. The results of these discourses unfold in two new conditions.

The first concerns the emergence of two elementary categories of morality and sociability<sup>14</sup>, *honour* and *shame*: individuals who repressed their impulses were encouraged to feel and be seen as victorious and honourable, while those who gave up trying to inhibit their desires were regarded as wild animals, unsuccessful and unworthy. In *An enquiry into the origin of honour*, one sees detailed accounts on how the notions of shame and honour are instruments of persuasion, directing men towards sociability, and how an *artful education* creates useful bonds for society (Mandeville, 1732, First Dialogue: 40 et seq.).

The second is the creation of two distinct classes (FB I, “An enquiry into the origin of moral virtue”, 43), aiming to encourage emulation and to stimulate mastery over the passions through the exercise of reason. One class is composed of those who could not satisfy their appetites without restraint, incapable of taming their passions through reason, and were then considered as untamed animals, as “the dross of their kind”, relegated to vexation, dishonour, and seen as criminals. The other class is formed by “lofty high-spirited creatures” (FB I: “An enquiry into the origin of moral virtue”, 44), capable of subduing their natural inclinations using reason; they are worthy of esteem and consideration and, ultimately, they would have government and authority at their side.

The stage was set for the establishment of the notions of vice and virtue. Mandeville summarizes this new condition created by the extensive work performed by skilled legislators, thereby signing the birth certificate of *politics* and *civilisation*:

This was (or at least might have been) the manner after which savage man was broke; from whence it is evident, that the first rudiments of morality, broach'd by skilful politicians, to render men useful to each other as well as tractable, were chiefly contrived that the ambitious might reap the more benefit from, and govern vast numbers of them with the greater ease and security. *This foundation of politicks being once laid, it is impossible that Man should long remain uncivilized* (FB I: “An enquiry into the origin of moral virtue”, 46-47. Emphasis added).

---

<sup>14</sup> In “Remark C”, Mandeville states that “it is incredible how necessary an ingredient shame is to make us sociable” (FB I, “Remark C”, 68).

Vargas, T. (2021). Anatomizing the invisible: moral philosophy and economics in Mandeville's thought. *Siglo Dieciocho*, 2, 209-230.

It is evident that although Mandeville does not embrace a rationalist approach, society is the result of art and requires human wisdom to exist (also see FB II, "The fourth dialogue", 186). Although the process of entering into society happens gradually, the very formation of the body politic can only thrive on a seedbed originally nurtured by artifice. In other words, the realm of morality can only fully realize its effects based on an original process, civilising as it were, whose roots trace back to a political foundation.

Thus, society can only be established as a political body in which individuals are convinced or subjugated to behave according to the norms of sociability, acting, even if unintentionally, for the public:

I hope the reader knows that by society I understand a body politick, in which man either subdued by superior force, or by persuasion drawn from his savage state, is become a disciplin'd creature, that can find his own ends in labouring for others, and where under one head or other form of government each member is render'd subservient to the whole, and all of them by cunning management are made to act as one (FB I, "A search into the nature of society", 347. Emphasis added).

### **III. Private vices, public benefits: a question of method**

If self-denial is essential for controlling groups of individuals and for establishing a certain degree of sociability, the exercise of private vices is crucial for optimal economic dynamics. In fact, in the concluding paragraphs (FB I, "A search into the nature of society", 369.) of *A search into the nature of society*, Mandeville claims to have proved that the basis of social and economic life is to be found in passions regarded as evil or negative, and that what is called "evil" is, in fact, the foundation of life, of trade and commodities, of sciences and employment.

The apparent paradox between Mandeville's moral philosophy and economic thought cannot be properly solved if we do not take into account the method employed by



the author: he proceeds as an anatomist<sup>15</sup>, who, in observing and describing how a body is structured, aims to connect and render visible causes that were previously unknown. The anatomist does not make moral judgments against some malfunction he might find, he only reports it and seeks to understand what its function is or how it adjusts for the advantage of the whole. Understanding this method allows us to grasp how execrable or reprehensible conducts can result in advantages to society, according to the author of the *Fable*.

In a similar sense, throughout his work Mandeville methodically seeks to lead his readers to perceive a broad *chain of causes*, making them able to see beyond appearances or immediate effects. This implies acknowledging that a given moral conduct that is initially seen as execrable or harmful for the public, may be useful, beneficial, or even necessary for society:

The short-sighted vulgar in the chain of causes seldom can see further than one link; but those who can enlarge their view, and will give themselves the leisure of gazing on the prospect of concatenated events, may, in a hundred places, see *good* spring up and pullulate from *evil*, as naturally as chickens do from eggs (FB I, “Remark G”, 91).

This same approach guides the willingness to understand the flourishing and development of a prosperous and rich nation. As we have mentioned at the end of the first part of this paper, the assertion that happiness “would flow spontaneously from the nature of every large society, if none were to divert or interrupt the stream” opens the possibility to consider that certain social interactions follow a spontaneous order of interests. This idea leads to issues that are at the same time economic and moral: while people generally esteem virtuous actions, vicious passions are the most effective in producing good economic results.

Based on this reasoning, Mandeville will draw an extremely favorable portrait of the economic, material and technical benefits produced by negative passions, especially concerning the productivity and effectiveness of work that they motivate and create. After all, humans do not possess a natural disposition to work and, without these vices and the obstacles imposed by the natural environment, Mandeville claims not to be able to see

---

<sup>15</sup> For an analysis of this issue in Hume’s work, see Salles (2020). On the relationship between anatomy, philosophy and method in Modernity, see Pimenta (2018).

Vargas, T. (2021). Anatomizing the invisible: moral philosophy and economics in Mandeville's thought. *Siglo Dieciocho*, 2, 209-230.

“what could have put us upon the invention of clothes and houses (FB I, “A search into the nature of society”, 347).

Mandeville further adds that the division and specialisation of labour is both the consequence and the achievement of a society in which vices multiply and operate towards the public good. In this sense, private interest is presented as an important factor when it comes to understanding the flourishing of a nation, especially of its wealth (FB I, “A search into the nature of society”, 367).

#### IV. Conclusion

Mandeville's moral system gave at least two philosophical arguments that were essential to the emergence of modern political economy: first, that commerce may very well prosper without relying on virtuous conduct; second, that trade, although carried out in a social organisation created by human art, may follow the *flow of nature* and be done without much government interference.

Nonetheless, there is little doubt that government plays an important role, whether by monitoring the balance of trade, guaranteeing the enforcement of the laws, imposing certain taxes, securing property, or by ensuring the application of punishments and watching over public safety. Moreover, society functions as a political body originally formed by persuasion and political art. Having said that, and despite this political foundation, there are some economic activities where private interests are capable of ceaselessly reorganising themselves without the need for regulation. When dealing with social forms of labour organisation<sup>16</sup>, for example, Mandeville set limits to government interventions, an idea that would most definitely interest a certain trend of economic liberalism. Paulette Carrive analyses these ambiguities present in Mandevillian thought, considering that “Mandeville hesitates between the theory of the ‘natural harmony of interests’ and that of ‘artificial harmony’” (Carrive, 1995: II, 606). According to Carrive, for the author of the *Fable* “each one must be left to pursue their own interest, and the public interest will be better served; Mandeville anticipates here classical liberal economics (...).

---

<sup>16</sup> See, for example, FB I, “A search into the nature of society”, 358 et seq.

The public interest is an unconscious result of this selfish search” (Carrive, 1980: 125-126), which would point to the birth of the spontaneous harmony of interests.

Naturally, these issues have not gone unnoticed<sup>17</sup>. Élie Halévy classifies the system of the *Fable* under the rubric of the natural identity of interests or spontaneous harmony of egoisms, adding, in a bit of an overstatement, that “Adam Smith’s doctrine is the doctrine of Mandeville, expounded no longer in a paradoxical and literary form, but rational and scientific” (Halévy, 1995: I, 113).

It is worth mentioning that Friedrich Hayek borrows some of Halévy’s terms, but without emphasizing Mandeville’s economics (according to the Austrian economist, “what Mandeville has to say on technical economics seems to me to be rather mediocre, or at least unoriginal” [Hayek, 1991: III, 74-75]). Hayek chooses to highlight the psychological and moral insights that the *Fable’s* philosophy provided for the constitution of liberalism; his interests lie above all in the explanations offered by the authors of commercial societies, based on principles of moral philosophy, about the forms of social organisation. In that sense, the Austrian economist claims that Mandeville’s doctrine is the source of the idea of a spontaneous order of society. According to Hayek, Mandeville marked “the definite breakthrough in modern thought of the twin ideas of evolution and of the spontaneous formation of an order”, and, as he continues, “perhaps in no case did he precisely show *how* an order formed itself without design, but he made it abundantly clear that it *did*” (Hayek, 1991: III, 76).

This interpretation, which considers later notions from the social sciences and biology of the nineteenth and twentieth centuries, has not been free of criticism, as many critics point to the juxtaposition of different elements of liberalism and mercantilism that are present in the *Fable*. Besides Jacob Viner’s interpretation, Thomas Horne also argues that Mandeville adopts a stance typical of the last stage of mercantilism, emphasizing the role of government in maintaining a favorable balance of trade. In his words, Mandeville’s thought “while (...) consistent with the liberal elements in later mercantilism, remained fundamentally mercantilist” (Horne, 1978: 106, note 56).

---

<sup>17</sup> This question was intensely debated. As we cannot go into details here, cf. the debates between Viner (1958), Rosenberg (1963) and Hayek (1991). For a nuanced reading that affirms the spontaneous harmony of interests in Mandeville, see Carrive (1980); for Hayek’s reading, see Petsoulas (2001).

Vargas, T. (2021). Anatomizing the invisible: moral philosophy and economics in Mandeville's thought. *Siglo Dieciocho*, 2, 209-230.

In fact, arguments supporting *laissez-faire* economics would be found even in authors who lean more towards a mercantilist approach. Thus, discourses advocating greater freedom for the exercise of private interests could coexist, without seeming paradoxical, with the idea of the need for governmental intervention in some spheres of private life. This hesitation, which reveals itself as a hinge between the traditional doctrines of seventeenth-century moral philosophy and the novelty presented, in the eighteenth century, by a social thought founded on economic exchanges, is perhaps one of the traits that makes Mandeville's philosophy so disputed both among liberals and critics of political economy.

Finally, let us briefly highlight three points that we consider noteworthy. First, the term *harmony* should not be understood as a complete absence of conflict, but rather as a competition between different particular interests that nevertheless find a way to coexist in a political body. Second, there seems to be little doubt that for Mandeville the emergence and development of societies are grounded in politics and morality: with the refusal of natural sociability, government is placed as a necessary device for organising social life. This is one of the most reaffirmed assumptions of Mandeville's work, which is mainly dedicated to refuting Shaftesbury's moral philosophy, but also to criticising some aspects of Hobbes' political philosophy. Third, concerning the term *natural* (or, in another particular sense, *spontaneous*), interests are organised within a regular order of things, a framework whose cornerstone is set by politics and morals; however, because of the peculiarities of large commercial societies, they end up gaining relative autonomy and begin to flow naturally.

In other words, if the foundation of the body politic stems from the art of skilled politicians, political art establishes a framework in which the social dynamic itself can subsequently become capable of self-organisation. In addition, as both Smith and Marx have noted, Mandeville finds that every economic activity can be described as productive, regardless of the negative moral judgment one might make about it. This transition is central to the idea that selfish passions and private interests can contribute, albeit unintentionally, to the public good.

## Bibliography

- Carrive, P. (1995). L'individu dans la pensée de B. Mandeville: de la médecine à la politique. Dans *L'individu dans la pensée moderne. XVIe-XVIIIe siècles* (t. II, 595-612). Pisa: ETS.
- Carrive, P. (1994). *La pensée politique anglaise. Passions, pouvoirs et libertés de Hooker à Hume*. Paris: PUF.
- Carrive, P. (1980). *Bernard de Mandeville. Passions, Vices, Vertus*. Paris: Vrin.
- Galliani, R. (1989). *Rousseau, le luxe et l'idéologie nobiliaire. Étude socio-historique*. Oxford: Voltaire Foundation.
- Halévy, É. (1995). *La formation du radicalisme philosophique* (vol. I, *La jeunesse de Bentham. 1776-1789*). Paris: PUF.
- Hayek, F. A. (1991). Dr. Bernard de Mandeville (1670-1733). In: *The trend of economic thinking. Essays on political economists and economic history. The Collected Works of F. A. Hayek* [v. III, W. W. Bartley III and S. Kresge (eds.)] (74-96). London: Routledge.
- Horne, T. (1978). *The social thought of Bernard Mandeville. Virtue and commerce in early eighteenth-century England*. London, Basingstoke: Macmillan.
- Hume, D. (1987). *Essays Moral, Political, Literary*. E. F. Miller (ed.). Indianapolis: Liberty Fund.
- Locke, J. (1988). *Second treatise on government*. P. Laslett (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Mandeville, B. (1994). *Fable of the Bees* (2 vols.). F. B. Kaye (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Mandeville, B. (1953). *A letter to Dion*. J. Viner (ed.). Los Angeles: William Andrews Clark Memorial Library, University of California.
- Mandeville, B. (1732). *An Enquiry into the Origin of Honour, and the Usefulness of Christianity in War*. London: Brotherton.
- Marx, K. (1976). *Capital. A critique of political economy* (v. 1). B. Fowkes (trans.). London: Penguin.
- Marx, K. (1975). Economic manuscript of 1861-63. In *Karl Marx and Friedrich Engels: collected works* (v. 30) (501 pp.). New York: International Publishers.
- Melon, J.-F. (2014). *Essai politique sur le commerce*. F. Markovits (Introduction). Caen: Presses Universitaires de Caen.
- Meyssonier, S. (1989). *La balance et l'horloge. La genèse de la pensée libérale en France au XVIIIe siècle*. Montreuil: Les Éditions de la Passion.
- Monzani, L. R. (1995). *Desejo e prazer da idade da idade moderna*. Campinas: Unicamp.
- Petsoulas, C. (2001). *Hayek's liberalism and its origins. His idea of spontaneous order and the Scottish Enlightenment*. London, New York: Routledge.

- Vargas, T. (2021). Anatomizing the invisible: moral philosophy and economics in Mandeville's thought. *Siglo Dieciocho*, 2, 209-230.
- Pimenta, P. P. (2018). *A trama da natureza. Organismo e finalidade na época da Ilustração*. São Paulo: Unesp.
- Pocock, J. G. A. (1985). *Virtue, commerce, and history. Essays on political thought and history, chiefly in the eighteenth century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenberg, N. (1963). Mandeville and the laissez-faire. *Journal of the History of Ideas*, 24 (2), 183-196.
- Salles, F. de O. (2020). Natureza e artifício: Hume crítico de Hutcheson e Mandeville. *Discurso (USP)*, 50 (1), 65-79.
- Smith, A. (1984). *The Theory of Moral Sentiments* (t. I). D. D. Raphael and A. L. Macfie (eds.). Indianapolis: Liberty Fund.
- Smith, A. (1979). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (t. II). R. H. Campbell and A. S. Skinner (eds.). Indianapolis: Liberty Classics.
- Spector, C. (2011). *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*. Paris: Hermann.
- Spector, C. (2006). *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*. Paris: Honoré Champion.
- Spitz, J.-F. (1995). *La liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle*. Paris: PUF.
- Vargas (2019). A piedade no Emílio: solução possível para a leitura de Adam Smith sobre o segundo *Discurso*?. *Doispontos*, 16 (1), 119-134.
- Viner, J. (1958). *The long view and the short: studies in economic theory and policy*. Glencoe, Illinois: The Free Press.

### **The Author's CV**

Thiago Vargas: Post-doctoral fellow University of São Paulo (USP), grant nº 2020/12605-8, São Paulo Research Foundation (FAPESP). Associate member of *PHARE* (Paris 1) and *Imaginação econômica* (USP).

# SIGLO DIECIOCHO

REVISTA DE LA ASOCIACIÓN ARGENTINA DE ESTUDIOS DEL SIGLO XVIII

## Varia

*Siglo  
Dieciocho*

A decorative flourish consisting of a horizontal line with a ribbon-like end on the left and a quill pen on the right. The quill is positioned vertically, with its tip pointing downwards and its base resting on the horizontal line. The text "Siglo Dieciocho" is written in a cursive font above the flourish.



# LES RÉFLEXIONS MORALES ET MÉTAPHYSIQUES: UN TEXTE CLÉ DANS L'ÉVOLUTION DE LA LIBRE PENSÉE ENTRE LE XVII<sup>E</sup> ET LE XVIII<sup>E</sup> SIÈCLE<sup>1\*</sup>

## THE RÉFLEXIONS MORALES ET MÉTAPHYSIQUES: A KEY TEXT IN THE EVOLUTION OF FREETHOUGHT BETWEEN THE 17TH AND 18TH CENTURIES

Antony McKenna  
Université de Saint-Etienne  
mckenna@univ-st-etienne.fr

Gianluca Mori  
Université du Piémont Oriental  
gianluca.mori@uniupo.it

### Résumé

Notre enquête est partie de l'édition critique des *Réflexions morales et métaphysiques*, dont on connaît deux copies manuscrites et dont nous avons découvert une troisième. Il s'agit d'abord de déterminer les liens entre ces copies et l'original perdu, ensuite d'identifier l'auteur –qui adresse de Lyon une lettre, signée “Delaube”, à Reinier Leers en 1715 dans la perspective d'une publication. La piste de la famille lyonnaise De Laube s'avérant stérile, nous avons suivi celle fournie par une formule des *Réflexions* qui conduit d'abord à Jean Terrasson, auteur du *Traité de l'infini créé*, et ensuite à Camille Falconet, ami de Terrasson et membre fondateur de l'Académie de Lyon. Falconet réside à partir de 1707 à Paris, où il se fait connaître comme membre de l'Académie des inscriptions, proche de Fontenelle et de Malebranche, et comme un “bibliomane”, dont la bibliothèque s'ouvre aux jeunes écrivains et en particulier, vers 1748-1750, aux encyclopédistes. Deux voies sont ensuite explorées: d'abord, nous constatons que les *Réflexions* que nous attribuons à Falconet dérivent du *Theophrastus Redivivus* désormais attribué à Guy Patin et nous découvrons comment cette filiation a pu se réaliser; ensuite, nous explorons la réception des *Réflexions* et constatons qu'elles servent de base à la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau.

**Mots-clés:** Philosophie clandestine, Athéisme, Patin, Terrasson, Falconet, Rousseau.

### Abstract

Our research began with a critical edition of the *Réflexions morales et métaphysiques*: two manuscript copies are known and we discovered a third. We first define the genealogy of the manuscripts and their relation to the lost original, and then seek to identify the author, known only by a letter sent from Lyon to the Rotterdam publisher Reinier Leers in 1715 and signed “Delaube”. The Lyon family De Laube proves to be a dead-end, but a particular expression in the *Réflexions* leads us first to Jean Terrasson, author of the *Traité de l'infini créé*, and then to Camille Falconet, a friend of Terrasson and founder-member of the Academy of Lyon. Falconet lived in Paris from 1707, and was well-known both as a member of the Académie des inscriptions, close to Fontenelle and to Malebranche, and as an obsessive bibliophile who opened up his library to a number of young writers and in particular, in 1748-50, to the *encyclopédistes*. We then explore two lines of inquiry: first, we observe that the *Réflexions* that we attribute to Falconet are derived from the atheist treatise entitled *Theophrastus Redivivus* (1659), which can now be attributed to Guy Patin, and we establish how this genealogy of the manuscripts was made possible; we then explore the reception of the *Réflexions* and conclude that they form the foundation of Jean-Jacques Rousseau's political philosophy.

**Keywords:** Clandestine philosophy, Atheism, Patin, Terrasson, Falconet, Rousseau.

---

<sup>1\*</sup> Recibido el 07/12/2020. Aprobado el 08/04/2021. Publicado el 30/07/2021.

McKenna, A. & Mori, G. (2021). Les *Réflexions morales et métaphysiques*: un texte clé dans l'évolution de la libre pensée entre le XVII<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle. *Siglo Dieciocho*, 2, 233-261.

Les *Réflexions morales et métaphysiques sur les religions et sur les connaissances de l'homme* sont un des textes les plus énigmatiques de la littérature clandestine du XVIII<sup>e</sup> siècle. Attestées momentanément en 1715 lorsqu'un certain "Delaube" en explique l'argumentation et s'en attribue la paternité, mais absentes par la suite pendant plus de cinquante ans des réseaux de communication des ouvrages interdits, elles réapparaissent vers la fin des années 1760 grâce à deux copies à la datation apparemment contradictoire (1742 et 1767). Ces deux copies sont accompagnées d'une annotation finale certainement tardive qui mentionne plusieurs philosophes britanniques, alors que les sources du texte sont surtout françaises, et elle rapproche les *Réflexions* d'autres textes clandestins certainement postérieurs non seulement à 1715, mais aussi à 1742. La question de l'attribution est également enveloppée de mystère: qui est ce "Delaube", dont le nom est cité depuis quelques décennies parmi les protagonistes méconnus du débat clandestin sur la religion et la morale du début du XVIII<sup>e</sup> siècle? Quels sont ses rapports avec les milieux malebranchistes dont il tire plusieurs traits de ses positions métaphysiques? Comment ce malebranchisme s'allie-t-il avec un scepticisme dont les racines remontent à Montaigne (la bête noire de Malebranche), le tout dans un contexte très varié où les observations scientifiques, morales, politiques, métaphysiques s'entremêlent de façon apparemment désordonnée, mais selon un fil logique que l'auteur tente parfois de raffermir?

## I. Les manuscrits connus

L'enquête sur les *Réflexions morales et métaphysiques* se fonde d'abord sur une lettre, généralement considérée comme autographe, adressée à Reinier Leers, datée de Lyon le 13 août 1715 et signée "Delaube"; elle est conservée actuellement à la bibliothèque universitaire de Leyde (fonds Marchand 2). La lettre est écrite de façon soignée, facile à lire; la signature est "écrite" de façon à être également lisible; l'adresse est indiquée comme suit: "Delion [sic] / Monsieur / Monsieur venir Peers [sic] / marchand libraire / A Rotterdam [sic]"; elle ne comporte pas l'adresse précise du scripteur. Une copie de cette même lettre, comportant quelques variantes minimales, se trouve dans le même fonds de la bibliothèque de Leyde (fonds Marchand 66) sous le titre *Programme impertinent pour un livre plus impertinent encore contre la religion*, avec, sur l'enveloppe, le titre latin: *Argumenti [sic] libri edendi de religione abolenda* (*Arguments d'un livre à éditer sur l'anéantissement de la religion*). Cette copie est de la main

de Jean Nicolas Sébastien Allamand (1713-1787), professeur de philosophie à Franeker (1747) et ensuite à Leyde (1749), *fellow* de la Royal Society (1747), traducteur de Boerhaave (1752), éditeur du *Dictionnaire* de Prosper Marchand (1758) et des œuvres philosophiques de Gravesande (1774), correspondant assidu de Marc-Michel Rey. Dans sa lettre, “Delaube” propose à Leers la publication de son écrit et en énumère les qualités, mais Leers a déjà vendu sa librairie aux libraires allemands Caspar Fritsch et Michaël Böhm dès 1709 et il est mort à Paris quelques mois avant la date de la lettre, le 14 novembre 1714. On constate donc que, malgré tout, la lettre de “Delaube” est arrivée à bon port, mais, apparemment, Fritsch et Böhm ne se sont pas intéressés à sa proposition et la lettre aboutit dans le fond des papiers de Prosper Marchand, leur collaborateur. C’est sans doute en tant qu’éditeur de Marchand qu’Allamand en prend connaissance et en établit une copie.

On a reconnu depuis longtemps deux copies d’un texte qui correspond parfaitement à l’annonce de “Delaube”: une copie est conservée à la bibliothèque municipale de Rouen (cote: Montbret 553), l’autre à Grenoble (collection Raby, ms 504). La première appartient à la collection léguée par Eugène Coquebert de Montbret (1785-1847) à la ville de Rouen, collection qui comporte ses propres acquisitions, mais aussi celles de son père Charles-Etienne Coquebert de Montbret (1755-1831), grand commis d’Etat, secrétaire général du Ministère des Manufactures et du Commerce (1812) et membre de l’Académie des sciences (1816) (Laboulais-Lesage, 1997: 196). Cette copie porte, au premier tome, l’inscription “Caliput 1767” et, au second tome, “Lyon 1742”,

L’autre copie, conservée à Grenoble, appartient à la collection léguée par Joseph Claude Raby (1719-1779), dit “Raby d’Amérique”, à la bibliothèque municipale de Grenoble, qu’il avait contribué à fonder (Benitez, 1990 et Raby, 2004). Elle est de sa main et elle a été manifestement établie sur dictée, comme on le constate d’après les très nombreuses erreurs d’orthographe sur des mots homophones; les deux tomes sont datés de Lyon 1742 et comportent, à la page de titre, un ornement typographique très soigneusement dessiné. Comme la copie de Rouen, celle de Grenoble porte aussi à la page de titre, sous forme de citation prétendument d’Horace: “*Piscis hic non est omnium*” (“Ce poisson-là n’est pas pour tout le monde”), expression qui figure à la fin de la dédicace (“A Madame la Comtesse de G.”) de l’ouvrage d’André-François Boureau-Deslandes, *Pigmalion, ou la statue animée* (1741: vii), et qui a été forgée non pas d’après Horace, mais d’après un passage des *Saturnales* de Macrobie (3, 16, 4); elle figure également à la page de titre de la première édition des *Pensées philosophiques* (1746) de Diderot, ouvrage imprimé à Paris par

McKenna, A. & Mori, G. (2021). Les *Réflexions morales et métaphysiques*: un texte clé dans l'évolution de la libre pensée entre le XVII<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle. *Siglo Dieciocho*, 2, 233-261.

Claude-François Simon (sous l'adresse: La Haye, aux dépens de la Compagnie) et qui a été condamné au feu par arrêt du Parlement de Paris du 7 juillet 1746.

La comparaison des deux copies met en évidence des homéotéleutes entraînant des “sauts du même au même” qui permettent de conclure qu'elles sont des copies indépendantes d'un même texte-source. Des erreurs communes permettent de conclure que ce texte-source est lui-même une copie de l'original –sans qu'on puisse exclure absolument l'existence d'une ou de plusieurs copies intermédiaires.

En effet, les deux copies portent, en fin de texte, une mention quasiment identique, mais qui comporte une variante importante:

Rouen:

Ces reflexions morales ne sont traitées ici que philosophiquement. On les trouvera traitées théologiquement dans nombre d'ouvrages; tels sont les œuvres de Colins, de Tholand, de Tindhall, de Thomas Brown, Bolinbroke, Hume, tous anglois; dans mes manuscrits tels que le *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza traduit en françois[,] *La Religion chetienne* analysée, et un 3<sup>e</sup> qui a pour titre *Recherches sur la Rel[igion] chrét[ienne]*.

Grenoble:

Ces reflexions morales ne sont traitées ici que philosophiquement, on les trouvera traitées theologiquement dans nombre d'ouvrages; tels sont les œuvres de Colins, de Tholland, de Tindall, de Thomas Brown, Bolingbrock, Hume, tous anglois[;] dans mes manuscrits tels que le *Tractatus theologico-politicus* de Spinosa traduit en françois[,] puis dans un autre qui a pour titre *Recueil de vérités sur la religion*; et enfin dans un 3<sup>e</sup> qui a pour titre *Breviaire philosophique*.

Puisqu'elles sont indépendantes l'une de l'autre, le fait même que les deux copies comportent cette même mention indique qu'elle figurait dans le texte-source: il ne s'agit donc pas des manuscrits que possédait l'auteur des *Réflexions*, mais de ceux que possédait le propriétaire de la copie de l'original, le propriétaire du texte-source des deux copies de Rouen et de Grenoble, qui était manifestement un collectionneur de manuscrits

philosophiques clandestins. Or, en effet, on trouve et dans le recueil factice de Rouen et dans la collection de Raby à Grenoble des manuscrits qui correspondent à ces indications. Des précisions sur la date de constitution du *Bréviaire philosophique* de Raby permettent de conclure (nous résumons ici très rapidement le raisonnement) que les deux copies ont été établies par Raby lui-même à partir d'une copie également établie de sa main (2004: 29-31).

Nous avons découvert une troisième copie à la bibliothèque de Genève sous le titre *Reflexions morales et metaphysiques sur les connaissances de l'homme et sur les religions de l'univers dans lesquelles on enseigne le vrai moyen de se rendre heureux* (ms Supplément 509) (*Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de Genève*, 2010). Ce volume relié porte à la première page la mention suivante: "Ce manuscrit ne m'appartient pas. G. Cramer". La signature correspond bien à celle de Gabriel Cramer, le célèbre imprimeur genevois de Voltaire. Cette copie comporte 685 pages, d'une écriture très espacée et facile à lire. Elle porte à la page de titre la même citation de "Horatius" –ou plutôt de Macrobe– et présente, avant l'introduction de l'auteur des *Réflexions*, une "Préface de l'éditeur", où il déclare qu'il sait que son manuscrit-source n'est pas fidèle à l'original et que sa propre copie n'est pas strictement fidèle à sa source:

Je n'ai point eu cet auteur dans sa pureté originale, je l'ai transcrit sur une copie qui avoit été altérée, j'ai encore fait de grands changements, j'ai omis beaucoup, j'ai racourci bien des choses, j'en ai ajouté bien d'autre[s], j'ai adouci quelquefois les expressions de l'auteur.

Cette déclaration est importante, car elle laisse entendre qu'il peut y avoir, au sein du texte du manuscrit de Genève, au moins trois couches textuelles: celle de l'original des *Réflexions*, celle de la copie-source de notre manuscrit genevois et celle du manuscrit genevois lui-même. Nous avons donc tenté d'identifier l'auteur ou les auteurs des variantes du manuscrit de Genève. Notre enquête –dont nous ne citons ici que le résultat– nous permet de conclure que Raby est la source d'une version dont le manuscrit de Genève est une copie. Raby est donc à la source des deux familles de manuscrits: X, dont découlent Grenoble et Rouen, et Y, que nous ne connaissons que par la copie de Genève. En effet, comme l'a constaté Fr. Weil, éditrice de Raby, celui-ci copie plusieurs fois les textes en sa possession, crée de nouveaux titres en croisant plusieurs manuscrits et insère dans tel texte des passages de tel autre, selon sa fantaisie –toujours dans le but de constituer une

McKenna, A. & Mori, G. (2021). Les *Réflexions morales et métaphysiques*: un texte clé dans l'évolution de la libre pensée entre le XVII<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle. *Siglo Dieciocho*, 2, 233-261.

collection cohérente de manuscrits anti-chrétiens. On constate qu'il joue un rôle crucial dans la diffusion des *Réflexions morales et métaphysiques*.

Certaines variantes de la copie de Genève comportent des formules qui sont très précisément celles de Louis-Antoine Caraccioli (1719-1803), un ancien oratorien, polygraphe qui vit de sa plume. Il s'agit d'un aventurier des lettres, prêt à tout pour faire vendre ses œuvres, méprisé par les encyclopédistes pour sa pensée très conformiste et très plate. L'intérêt qu'il semble avoir prêté aux *Réflexions morales et métaphysiques* pourrait d'ailleurs constituer un indice qu'il avait l'esprit beaucoup plus libre que ne le laissent penser les publications faites sous son nom.

## II. Enquête sur l'auteur

### 1. Delaube

Revenons maintenant à la lettre adressée à Reinier Leers en 1715, qui soulève de nombreuses questions en ce qui concerne non seulement son expéditeur, mais aussi son destinataire, décédé depuis quelques mois. La lettre porte la mention du lieu d'envoi, qui serait Lyon, et elle est signée "Delaube". On pense dès lors, naturellement, à la grande famille lyonnaise des De Laube, issue d'une famille originaire du Dauphiné<sup>2</sup>. Cependant –en résumant notre enquête– on constate que Philibert-Hubert de L'Aube, dont les dates sont compatibles avec la composition des *Réflexions*, est un seigneur agressif, fortement engagé dans des procès conflictuels avec ses voisins et métayers: il est impossible de concilier ce profil avec celui de l'auteur des *Réflexions*, qui, comme l'atteste notre annotation, est un érudit, lecteur assidu de Montaigne, de Pascal, de Malebranche, de Spinoza et de tant d'autres... Notre auteur est féru d'abstractions, capable de fonder des arguments

---

<sup>2</sup> Voir le site du village de Bourgvilain: <http://bourgvilain.free.fr/> et celui de la ville de Bron: <https://www.ville-bron.fr/bienvenue-bron/decouvrir-bron/les-chemins-des-savoirs/pierres-fortes/etape-2-les-seigneurs-de-bron>, ainsi que la généalogie de la famille De Laube établie par Patrick Perrusset: <http://dauphibron.over-blog.com/2017/05/la-genealogie-de-la-famille-de-laube-de-bron-18-mai-2017.html>, celle établie par Dominique Caillaux: <https://gw.geneanet.org/domcaillaux?lang=fr&iz=0&p=philibert+hubert&n=de+laube> et la base collaborative Pierfit: <https://gw.geneanet.org/pierfit?lang=fr&p=marie&n=de+laube>.

Nous remercions chaleureusement Alain Belmont, professeur à l'université de Grenoble, et Patrick Perrusset (Meyzieu), historien généalogiste de la famille De l'Aube, de leur aide dans la recherche des documents et des signatures des différents membres de cette famille.

sophistiqués sur les développements les plus techniques de la métaphysique issue du cartésianisme. Cette voie nous conduit ainsi dans une impasse.

## 2. Jean Terrasson

Au cours de son analyse des qualités de l'Être infiniment parfait, l'auteur des *Réflexions* invoque "les lois d'uniformité et de variété" qui gouverneraient la Création divine. Or, si cette conception d'une "loi de variété" dérive bien d'une formule de Malebranche, il s'agit d'une distorsion de la doctrine de l'oratorien. En revanche, la formule des *Réflexions* correspond exactement à celle qu'on trouve dans le *Traité de l'infini créé* de Jean Terrasson, composé peu avant 1703, révisé par l'auteur vers 1710-1715 et présenté le 15 juillet 1715 par le jésuite Etienne Lombard devant l'Académie des sciences et des arts de Lyon<sup>3</sup>. Il ne fait aucun doute que l'auteur des *Réflexions* suit le texte de Terrasson sur ce point: cette rencontre textuelle nous conduit donc à nous intéresser de plus près à la carrière de Jean Terrasson.

Suivant les éloges composés par d'Alembert et par Paradis de Moncrief et la *Lettre* [anonyme] de M. \*\*\* à l'éditeur, trois textes ajoutés à l'édition posthume de sa *Philosophie applicable à tous les objets de l'esprit* (Paris, Prault et fils, 1754), Jean Terrasson naît à Lyon le 31 janvier 1670, fils aîné de Pierre Terrasson, conseiller en la Sénéchaussée du Présidial, qui le fait entrer à l'Oratoire en 1685, sans véritable vocation, car il annonce son intention de quitter l'Oratoire à la mort de son père. Il sort, en effet, définitivement de l'Oratoire "aussitôt la mort de son père", entre 1700 et 1702. Il reste à Paris en tant que précepteur du fils aîné de Rémond de La Renouillère, mais son élève meurt prématurément –sans doute en 1706 ou au tout début 1707– et Terrasson entre alors, le 10 mars 1707, grâce à la protection de l'abbé Bignon, à l'Académie des sciences comme élève sous la direction du secrétaire perpétuel, Fontenelle. Il est nommé adjoint mécanicien, premier titulaire, le 3 janvier 1716; adjoint géomètre le 1er juin 1718, et associé géomètre le 4 décembre 1719; enfin, le 22 février 1741, il est nommé associé vétérane. Il exerce comme professeur de philosophie grecque et latine au Collège Royal depuis 1720 jusqu'à sa mort; il est aussi élu à

---

<sup>3</sup> "La nature a deux lois égales, l'uniformité et la variété" (Terrasson, 2007: 153). "Il faut qu'elle soit conforme aux lois d'uniformité et de variété qui règnent dans la nature, qui forment toute la solidité et la beauté de cet univers, et qu'elle répande sur tout un caractère admirable de la divinité" (ms Rouen: 176).

McKenna, A. & Mori, G. (2021). Les *Réflexions morales et métaphysiques*: un texte clé dans l'évolution de la libre pensée entre le XVII<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle. *Siglo Dieciocho*, 2, 233-261.

l'Académie française le 22 mars 1732 –il aurait été “le dernier membre de l'Académie élu par l'influence de Mme de Lambert”. Il meurt –sans sacrements– le 15 septembre 1750. Les différentes notices biographiques et les mentions qu'en font Raynal et Grimm dans la *Correspondance littéraire* donnent toutes l'image d'un homme très peu attaché à la religion.

Terrasson est connu surtout comme l'auteur probable du *Traité de l'infini créé*, dont plusieurs copies ont circulé avant sa publication en 1769. Nos recherches ont permis de confirmer cette attribution (Del Prete, 2021), qui ouvre de nouvelles pistes d'enquête puisque le *Traité de l'infini créé* fait l'objet d'une présentation par le père Etienne Lombard devant l'Académie de Lyon le 15 juillet 1715 et nous savons par la correspondance d'un des académiciens que le texte du *Traité* circulait à Lyon avant 1707.

Camille Falconet est un des membres-fondateurs de l'Académie de Lyon le 30 mai 1700, et il prête même sa maison pour les premières réunions: celle-ci était située au siège actuel des Musées Gadagne dans le vieux Lyon. Falconet s'installe en 1707 à Paris, où il est un proche de Jean Terrasson, ce qui nous incite à regarder de près l'ensemble de sa carrière.

### 3. Camille Falconet

Camille Falconet (ou Falconnet) naît à Lyon d'une famille très distinguée le 1<sup>er</sup> mars 1671 (Le Beau 1762; *Catalogue de la bibliothèque de feu M. Falconet*, 1763 et Saint-Pierre, 2017). Il est arrière-petit-fils de Charles Falconet (avant 1585-1641), médecin ordinaire de la reine Marguerite de Valois en 1614 et 1615. Son grand-père, qui dirige son éducation, est André Falconet (1611-1691), docteur de la faculté de Montpellier, agrégé puis doyen au collège des médecins de Lyon, conseiller médecin du roi et premier médecin de Christine de France, duchesse de Savoie; il est connu par sa correspondance avec Guy Patin<sup>4</sup>. Noël Falconet (1644-1734), le père de Camille, est docteur de la faculté de Montpellier; il épouse en 1670 Marguerite Monin. Camille est le premier de leurs quinze enfants; son parrain est Camille de Neufville de Villeroy, archevêque et comte de Lyon, primat des Gaules; sa marraine, Marie Angélique Turpin, tante de Louvois et belle-sœur du chancelier Michel Le Tellier.

---

<sup>4</sup> La correspondance entre Guy Patin et André Falconet s'étend depuis 1647 jusqu'en 1672 (440 lettres): voir l'excellente édition électronique établie par L. Capron: <https://www.biusante.parisdescartes.fr/patin/>.



En 1678, son père, Noël, est appelé à Paris comme médecin de la Grande-Ecurie avant de devenir médecin consultant pour le roi. Il reste à Paris jusqu'en 1722: c'est donc le grand-père de Camille, André Falconet, qui s'occupe de son éducation. Enfant précoce et studieux, Camille est envoyé à Paris pour poursuivre ses études de rhétorique au collège du cardinal Lemoine, puis revient à Lyon à l'âge de 14 ans pour faire sa philosophie (en 1685-86); ensuite, afin de poursuivre ses études en médecine, il se rend à Montpellier, puis en Avignon. Camille revient à Lyon vers la fin des années 1680, mais, mis à part la charge de commissaire de la Santé qu'il hérite de son père, il n'y a aucune trace de son activité de médecin avant 1707. À son arrivée à Paris en 1707, il doit recommencer le même parcours: il passe ses thèses de bachelier à 36 ans, soutient ses thèses de licence et devient docteur à 39 ans (1710). L'année suivante, il préside la thèse de son élève lyonnais et futur botaniste Antoine de Jussieu; ensuite, en ce qui concerne les recherches médicales, c'est le silence jusqu'en 1730. En effet, sa vocation de médecin ne paraît pas forte: son lieu d'élection et de prédilection n'est pas l'Académie des sciences, mais l'Académie des inscriptions et des belles lettres, où il est reçu dès 1716, encouragé par l'abbé Jean-Paul Bignon. Il en deviendra membre pensionnaire en 1744. Ce n'est pas par sa pratique médicale que Falconet se fait connaître, mais par son "intarissable érudition" (Le Beau) –satirisée par La Mettrie: "Vous connoissez ce médecin, ou plutôt ce savant..." qui a constitué "une des plus curieuses bibliothèques de Paris" (La Mettrie, 1748: I, 175-176).

Le "cabinet" de Falconet est situé dans la rue Traversine, près du Palais-Royal et de la Butte Saint-Roch (maison située au n° 9 de la rue Molière actuelle) –tout près du "Quadrilatère Richelieu" où s'établit la bibliothèque royale en 1720. Jean François Dreux du Radier témoigne que le cabinet de Falconet est "le rendez-vous de personnes de mérite et de la réputation la plus distinguée. J'y ai vu plusieurs fois MM. D'Alembert, Diderot, Dumarsais, Rameau, le comte de Caylus, le marquis d'Hérouville, etc." (Dreux du Radier, 1776: 17; voir aussi Sgard [dir.], 1999, *s.v.* art. F. Moureau). Les amis de Falconet fréquentent également le salon de Mme Doublet de Persan (née Legendre), dont il est lui-même un des piliers: il s'agit de Dortous de Mairan, Mirabaud, Lacurne de Sainte-Palaye, les abbés mondains Legendre et Voisenon; les séances "académiques" sont présidées par Bachaumont: c'est un milieu qui s'intéresse intensément à la philosophie de Spinoza et aux conséquences de l'occasionalisme de Malebranche (Vernière, 1954, 1982: 268-269, 394-395; Moreau, 2018).

McKenna, A. & Mori, G. (2021). Les *Réflexions morales et métaphysiques*: un texte clé dans l'évolution de la libre pensée entre le XVII<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle. *Siglo Dieciocho*, 2, 233-261.

En effet, au cours des années 1750, Falconet ouvre sa bibliothèque aux encyclopédistes: d'Alembert signale ce fait dans son *Discours préliminaire*:

M. Falconet, médecin consultant du roi et membre de l'Académie des belles-lettres, possesseur d'une bibliothèque aussi nombreuse et aussi étendue que ses connoissances, mais dont il fait un usage encore plus estimable, celui d'obliger les savants en la leur communiquant sans réserve, nous a donné à cet égard tous les secours que nous pouvions souhaiter. Cet homme de Lettres citoyen, qui joint à l'érudition la plus variée les qualités d'homme d'esprit & de Philosophe, a bien voulu aussi jeter les yeux sur quelques-uns de nos articles, & nous donner des conseils & des éclaircissemens utiles (D'Alembert, 1751: 44).

Diderot fait écho à cet éloge dans l'article "Bibliothèque" de l'*Encyclopédie*:

Celle [la bibliothèque] de M. Falconet, infiniment précieuse par le nombre et par le choix des livres qu'elle renferme, mais plus encore par l'usage qu'il en sait faire, pourrait être mise au rang des bibliothèques publiques, puisqu'en effet les gens de lettres ont la liberté d'y aller faire les recherches dont ils ont besoin, et que souvent ils trouvent dans la conversation de M. Falconet des lumières qu'ils chercheraient vainement dans ses livres (1751/2: 237).

Grimm précise que "le bonhomme Falconet ne voulait pour sa bibliothèque que maître François, maître Benoit et maître Michel", c'est-à-dire Rabelais, Spinoza et Montaigne, et insiste sur l'accueil chaleureux que Falconet réservait aux jeunes écrivains: "Il inspirait la passion à tous ceux qui l'avaient vu une fois; c'était un de ces hommes qu'on ne pouvait plus oublier. Il était le père et le protecteur né de tous les gens de lettres sans appui. Ils n'avaient pas besoin d'autres titres pour recevoir des conseils et des secours. Son immense bibliothèque était au service de tout le monde" (Grimm, 1878: VI, 266-7, avril 1765). Ce témoignage est confirmé par une lettre inédite d'Alexandre Deleyre<sup>5</sup>. En effet,

---

<sup>5</sup> BNF, n.a.f. 22.098. D'autres lettres de ce recueil factice témoignent de l'étendue des relations de Falconet: Caumont, Grosley, La Monnoye, Alexander Monro, le médecin (1697-1767), Jean-François Séguier, le libraire strasbourgeois, Jean Charles Pohle.... Tous le remercient de la communication des livres de sa bibliothèque et plusieurs d'entre eux font allusion à ses "cartes" (ou fiches de lecture); certains saluent par son intermédiaire ses collègues à l'Académie des inscriptions, Lévêque de Burigny et Fréret.

tout le monde philosophique connaît la bibliothèque de Falconet (*Catalogue [...] Falconet* 1763): Maupertuis la fréquente, Voltaire y fait allusion et y approfondit ses lectures spinozistes. Rousseau consulte dans la bibliothèque de Falconet une thèse médicale soutenue sous sa direction en 1749: il a pu y trouver également les sources de ses articles sur la musique. Falconet met à la disposition de ses amis les œuvres de Vico, *La Scienza nuova* (1725, 1744) et l'*Autobiografia*. Il est le seul à Paris à posséder la deuxième édition de la *La Scienza nuova*: Diderot et d'Holbach en discutent avec Galiani chez Falconet; Condillac la découvre également et en fait état dans son *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746); Boullanger fait de même et l'exploite dans son *Antiquité dévoilée* (1766); Bonamy, ami de Falconet et de Fréret, et Antoine Terrasson, frère de Jean, la lisent également chez Falconet.

Les compositions de Falconet et ses communications à l'Académie des inscriptions témoignent également d'une vaste culture: "une curiosité universelle lui fit embrasser tous les genres d'érudition" (Le Beau, 1762: 6). C'est un esprit encyclopédique, qui s'intéresse à la philosophie, à la physique, à l'astronomie, à la zoologie et à la botanique, mais aussi à tous les aspects de l'histoire; il prend position sur les tourbillons, la matière subtile, la critique de la crédulité humaine, le scepticisme, la lecture naturaliste de Malebranche, la génération (l'emboîtement des germes), la médecine, la règle de l'évidence... Falconet, devenu un pilier de la vie sociale, académique et philosophique parisienne, meurt en "philosophe honnête homme" à Paris le 8 février 1762.

L'érudition de Falconet correspond parfaitement à celle de l'auteur des *Réflexions morales et métaphysiques*. La métaphore de la "bibliothèque" et du "livre" de la nature lui vient constamment à l'esprit, et ses propres sources livresques sont très nombreuses et très variées. On constate que quasiment tous les ouvrages qu'il exploite dans la composition de ses *Réflexions*, y compris les plus rares et même rarissimes, se trouvent dans le catalogue de la bibliothèque de Falconet et tout particulièrement, au premier rang, Montaigne et Spinoza; Rabelais n'est pas absent. Les œuvres de Malebranche –que Falconet connaît personnellement– sont toujours à portée de main. Pascal et Nicole lui sont familiers, ainsi que Descartes et les cartésiens Rohault et Régis, et les "malebranchistes": le cas de Lanion mérite un examen plus approfondi, mais l'auteur des *Réflexions* exploite le commentaire caustique de Bayle sur l'occasionalisme et sa citation de Guillaume Lamy. Et Malebranche et Bayle sont imprimés par Reinier Leers, ce qui a pu motiver la lettre de 1715.

McKenna, A. & Mori, G. (2021). Les *Réflexions morales et métaphysiques*: un texte clé dans l'évolution de la libre pensée entre le XVII<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle. *Siglo Dieciocho*, 2, 233-261.

Autre auteur qui sert éminemment de source: Fontenelle, que Falconet et Terrasson fréquentent tous deux. Les voyages imaginaires sont une source caractéristique des *Réflexions*: non seulement Fontenelle, mais aussi Marana, Foigny, Vairasse, La Hontan, Tyssot de Patot; tous figurent dans la bibliothèque de Falconet. Celui-ci a rencontré Mme Guyon et a débattu vivement avec elle sur le “pur amour” (Le Beau, 1762: 6): en disciple de Malebranche, dont il connaît parfaitement le *Traité de morale* (1684), l'auteur des *Réflexions* exprime sèchement son verdict: “Le pur amour est une véritable chimère” (ms Rouen: 186). L'auteur des *Réflexions* connaît sans doute la *Réponse* d'Abraham Gaultier (1714); Falconet la possède. Enfin, de nombreux passages des *Réflexions* –indiqués dans notre édition– peuvent être comparés avec les écrits de Du Marsais: c'est un autre ami de Terrasson, avec qui il partage l'enthousiasme pour le système de Law –et la misère après sa banqueroute.

Les écrits inédits de Terrasson servent également de sources aux *Réflexions*. Or, le *Traité de l'infini créé* est communiqué à Laurent Dugas, président de l'Académie de Lyon, dès avant 1707 –sans doute peu après 1703, puisque l'on sait (par l'achat effectué par Pierre-Daniel Huet) qu'à cette date des copies ont commencé à circuler: c'est un constat crucial, qui permet de penser que Falconet a pu lire le *Traité* et commencer la rédaction des *Réflexions* dès cette date, avant même de s'établir à Paris en 1707. En effet, le *Traité* définit les “lois d'uniformité et de variété” qui trouvent place dans les *Réflexions* et jouent un rôle central dans le système métaphysique de l'auteur: elles font donc partie du projet des *Réflexions* dès leur conception. Ensuite, une foule de formules sont calquées sur les sentences réunies après la mort de Terrasson dans *La Philosophie applicable* (1754), et cela dans tous les domaines: morale, politique, poétique. Dès avant 1715, l'auteur est donc parfaitement familier avec les écrits inédits de Terrasson. Or, des détails textuels de la *Lettre* anonyme publiée en préface de *La Philosophie applicable à tous les objets de l'esprit* (1754) suggèrent que Falconet contribue à leur publication posthume. D'autre part, lorsque Falconet prend position sur quelques questions particulières, qu'il s'agisse des tourbillons, de la matière subtile, de la critique de la crédulité humaine, du scepticisme ou de la lecture naturaliste de Malebranche, son accord avec l'auteur des *Réflexions* est parfait.

En l'état actuel des connaissances, en attendant des preuves matérielles concluantes et “définitives”, Falconet est le seul écrivain connu à qui l'on puisse raisonnablement attribuer ce texte. Cette attribution suppose un secret absolu de la part de Falconet sur ses

véritables opinions: aucun témoignage de l'époque ne fait part de ses convictions philosophiques hétérodoxes. C'est seulement avec la parution de l'*Encyclopédie* que Falconet est publiquement et explicitement introduit par d'Alembert et Diderot dans le cercle des libres penseurs des Lumières, et salué comme un maître à penser de la nouvelle génération d'écrivains qui s'affirmait dans ces années. Ses fonctions officielles de conseiller médical auprès du roi, la protection du cardinal Dubois et de l'abbé Bignon –son tempérament aussi, sans doute– lui imposaient une telle discrétion, mais celle-ci ne doit pas masquer les indices concordants qui permettent de l'identifier comme l'auteur des *Réflexions morales et métaphysiques*. Cette découverte inattendue permet de mieux saisir les contraintes qui pèsent à cette époque sur la diffusion de la libre pensée et la discrétion nécessaire au philosophe clandestin, qui fait sienne la devise célèbre: *Foris ut moris est, intus ut libet*. Il semble bien que Falconet a parfaitement maintenu cette discrétion tout au long de sa vie.

### III. Falconet et Patin: la filiation

Une découverte récente révèle non seulement une source capitale et insoupçonnée des *Réflexions*, mais permet d'ajouter un argument de poids à notre hypothèse d'attribution à Camille Falconet.

Le *Theophrastus Redivivus*, premier traité ouvertement athée composé en France, daté de 1659, peut être attribué à Guy Patin; tous les arguments en faveur de cette attribution ont été présentés par Gianluca Mori et paraîtront prochainement dans un livre consacré à cette question (Mori, 2021). Or, depuis 1647 jusqu'en 1672, date de sa mort, Patin entretient une correspondance intense –440 lettres connues– avec André Falconet, le grand-père de Camille, par qui celui-ci a été élevé. Patin a confiance en André Falconet et n'hésite pas à lui faire part de ses discussions avec ses amis Naudé et Gassendi sur des sujets délicats: la lettre de Patin à André Falconet du 25 août 1648 en témoigne:

M. Naudé, bibliothécaire de M. le cardinal Mazarin, intime ami de M. Gassendi, comme il est de mien, nous a engagé pour dimanche prochain, à aller souper et coucher en sa maison de Gentilly, à la charge que nous y ferons la débauche; mais Dieu sait quelle débauche. M. Naudé ne boit naturellement que de l'eau, et n'a jamais goûté vin. M. Gassendi est si délicat qu'il n'en oseroit boire, et s' imagine que son corps brûleroit s'il en avoit bu; c'est pourquoi je puis bien dire de l'un et

McKenna, A. & Mori, G. (2021). Les *Réflexions morales et métaphysiques*: un texte clé dans l'évolution de la libre pensée entre le XVII<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle. *Siglo Dieciocho*, 2, 233-261.

de l'autre ce vers d'Ovide: *Vina fugit, gaudetque meris abstemius undis*. Pour moi, je ne puis que jeter de la poudre sur l'écriture de ces deux grand hommes; j'en bois fort peu, et néanmoins ce sera une débauche, mais philosophique, et peut-être quelque chose davantage; peut-être tous trois, guéris du loup-garou et délivrés du mal des scrupules, qui est le tyran des consciences, nous irons peut-être jusque fort près du sanctuaire.

Le caractère clandestin de tels entretiens est confirmé par la phrase qui suit:

Je fis l'an passé ce voyage de Gentilly avec M. Naudé, moi seul avec lui, tête à tête. Il n'y avait point de témoins, *aussi n'y en fallait-il point*. *Nous y parlâmes fort librement de tout, sans que personne en ait été scandalisé* (Patin, 2021: lettre du 27 août 1648).

Par la formule “personne”, Patin entend ironiquement “ni l'un ni l'autre”; or, on sait que Naudé est un naturaliste athée, parfaitement débarrassé du “loup-garou” des superstitions. Ainsi, le “sanctuaire” a ici le sens d'une audace à l'égard de la religion, comme dans le titre qui sera donné à la traduction du *Tractatus theologo-politicus* de Spinoza en 1678: *La Clef du sanctuaire*. La mention de cette “débauche” philosophique –“et peut-être quelque chose davantage”, entendons “religieuse”– suggère que Patin se fait le porte-plume de ces trois amis et qu'il met ensuite au propre le fruit de leurs lectures et de leurs discussions, en y ajoutant les propos d'autres interlocuteurs enregistrés dans ses “cahiers”. Cette hypothèse est confortée par l'analyse proposée par Gianluca Mori et explique la nature du texte du *Theophrastus Redivivus*, qui est une mosaïque de citations des auteurs classiques (Aristote, Cicéron, Plutarque, Epicure, Lucrèce, Diogène Laërce, Sextus Empiricus, Lucien, Ovide, Horace...) et des naturalistes italiens (Machiavel, Pomponazzi, Vanini, Campanella). La lettre adressée à André Falconet témoigne de la confiance que Patin lui accorde –alors qu'il est en général très avare d'informations sur ses convictions intimes. Une autre lettre confirme le caractère intime de cette amitié:

Je voudrais être à Lyon avec vous pour une huitaine, nous nous y entretiendrions, *inter privato parietes*, de plusieurs choses *quæ litteris non consignantur* (Patin, 2021: lettre du 20 août 1660).

Or, l'étude attentive du texte des *Réflexions morales et métaphysiques* permet d'affirmer qu'elles s'inspirent fortement du *Theophrastus Redivivus* sur toute une série de thèmes: tout particulièrement sur la comparaison des hommes et des animaux et sur l'égalité des hommes dans l'état de nature, sur la rupture des hommes avec la loi naturelle par l'invention des arts et des sciences et par l'institution des lois de la société civile, enfin sur la "Loi" qui supprime la liberté naturelle, introduit l'inégalité sociale, établit la propriété privée et exploite la religion comme un instrument du pouvoir politique.

Le rapprochement de ces deux textes ajoute un argument fort en faveur de l'attribution du *Theophrastus Redivivus* à Guy Patin, car Camille Falconet a pu en prendre connaissance par la découverte du précieux manuscrit parmi les papiers de son grand-père après son décès en 1691, ou bien, plus probablement, par son père Noël Falconet, qui a été l'élève et le protégé de Patin –hébergé même par ce dernier à Paris– au cours de ses études de philosophie entre 1658 et 1660; c'est sous l'aile de Patin que Noël commence aussi ses études en médecine entre 1660 et 1662. Patin le tient en haleine quelque temps:

Les fêtes qu'il est ici avec moi, il met toujours quelque chose dans le cahier. Je lui ai parlé de certains écrits que j'ai céans *de quibus movi salivam*, et lui ai fait espérer que je les lui prêterais quelque jour. Dès le lendemain qu'il était fête, il m'en parla et me les demanda; sur quoi, je lui répondis ce que le Messie dit à ses apôtres qui le pressaient de la fin du monde et de ce grand jugement universel qui les étonnait, et non sans cause car cela sera bien terrible: *Habeo adhuc multa vobis dicere, sed non potestis portare modo* [Jean, 16,12]. Il ne se fâcha point de mon refus, je les lui prêterai quelque jour quand il sera plus avancé et quand il en sera plus capable. Ce sont des cahiers historiques et politiques dans lesquels il y a bien des particularités dont il ne pourrait encore faire son profit (Patin, 2021: lettre à André Falconet du 3 janvier 1659, n° 551).

Il prend l'habitude de dicter ses réflexions à Noël, qui les note dans ses propres cahiers:

Noël Falconet était auprès de moi, à qui je dictai quelques gentillesques qu'il écrivit dans son cahier. Il y en pourra mettre tous les jours et je l'y exhorterai (Patin, 2021: lettre à André Falconet, le 6 mai 1659, n° 562).

–puis lui accorde le privilège de lire ses notes personnelles:

Vous serez bien aise d'apprendre que Monsieur votre fils a beaucoup profité de vos lettres car il se lève matin et emploie bien son temps; celui même qu'il pourrait donner à son divertissement est souvent employé à lire *Borboniana*, *Grotiana* et *Naudeana*. Il rit sous cape quand il y trouve quelque chose à son gré, et cela lui arrive souvent. Aussi ces manuscrits prennent les gens par le nez et les empêchent de devenir de grands sots. Cela me réjouit (Patin, 2021: lettre à André Falconet, le 25 novembre 1659, n° 585).

Il paraît vraisemblable que, ayant la confiance de Patin, Noël Falconet a pu prendre connaissance aussi de son écrit philosophique clandestin et qu'il l'a communiqué à son fils —éventuellement sous forme d'extraits ou de notes. Cette hypothèse est renforcée par la découverte d'un exemplaire de la correspondance d'Erasme avec un *ex-libris* de Patin, annoté par André ou Noël et par Camille Falconet (Margolin, 1972: I, 323-357), preuve documentaire du passage de certains textes de Patin à Camille Falconet. Le lien avec Guy Patin est ainsi confirmé. De plus, cette filiation permet de comprendre pourquoi Guy Patin a été si prudent dans la composition de son traité d'athéisme —qu'il déguise (superficiellement) en tentative de réfutation des arguments libertins: il avait bien l'intention de communiquer son manuscrit à ses amis fidèles et craignait qu'il ne tombe entre de mauvaises mains.

#### IV. Rousseau et Falconet

Plusieurs lectures des *Réflexions* de Falconet méritent une étude approfondie, telles que celle de Louis-Antoine Caraccioli dans sa copie (désormais genevoise), celle de Jean-Baptiste-René Robinet, dont la métaphysique semble s'inspirer des *Réflexions*, et celle du père jésuite Tournemine, qui s'en prend à des athées immatérialistes. Nous n'évoquerons ici que le cas de Jean-Jacques Rousseau, car ses emprunts éventuels aux *Réflexions* jetteraient une nouvelle lumière sur l'inspiration de ses deux *Discours* et du *Contrat social*.

Rousseau arrive à Paris le 10 octobre 1744. Il réside quelques mois chez Altuna, puis, après le départ de celui-ci, s'installe avec Thérèse Levasseur à l'hôtel Saint-Quentin, rue des Cordiers. Il a en tête le projet de composer un grand ouvrage sur *Les Institutions politiques*. Il devient secrétaire de Mme Dupin et de son beau-fils Dupin de Francueil entre



1745 et 1751. Pendant ces années, il fréquente Diderot, d'Alembert, Condillac, Grimm... : c'est, selon le portrait psychologique peint par P.-M. Masson, une période de "malaise philosophique". Fin 1748, Diderot l'invite à contribuer à l'*Encyclopédie* en friche des articles sur la musique, et Rousseau rédige aussitôt sa contribution de quelque quatre cents articles (signés "S"). Comme les autres encyclopédistes, Rousseau a très probablement fréquenté la bibliothèque de Falconet à cette époque.

Or, de nombreux indices, pris ensemble, peuvent faire penser que Rousseau a lu les *Réflexions morales et métaphysiques*<sup>6</sup>. Nous ne présenterons ici que l'analyse de l'égalité naturelle des animaux et de l'inégalité sociale des hommes, en gardant à l'esprit que c'est un thème que Falconet lui-même héritait du *Theophrastus Redivivus* de Guy Patin.

Dès le premier *Discours* (1749), Rousseau est évidemment sensible à la question de l'uniformité (ou de l'égalité) des conditions sociales et il dénonce le commerce, les sciences et les arts qui engendrent "l'inégalité funeste introduite entre les hommes par la distinction des talents et par l'avilissement des vertus" (Rousseau, 1964: 25). Dans le second *Discours*, cette même question revient et il est précisé que l'uniformité règne dans l'état de nature; la diversité s'introduit par l'inégalité des conditions dans la société civile; à l'indépendance de l'état de nature se substituent la dépendance et la subordination introduites par la propriété privée et exacerbées par l'amour-propre et par les passions. L'ordre social et la hiérarchie sociale sont maintenus grâce à une religion dont la véritable finalité est purement politique.

Certes, la pensée de Rousseau va au-delà –et même parfois à l'encontre– des *Réflexions*, mais certaines formules peuvent laisser penser qu'il en connaît la teneur et qu'il en radicalise la substance. On peut lire le second *Discours* comme une *défense* de l'homme dans l'état de nature contre le portrait de sa faiblesse et de sa misère dans la société selon les *Réflexions*, où il est rabaisé à une condition inférieure à celle des animaux. La condition de l'homme dans l'état de nature est caractérisée par sa solitude et donc par son indépendance; le langage est inutile à ce stade, car l'homme n'a pas besoin des autres et ne cherche pas à communiquer avec eux (151-152). Son bonheur consiste dans "le sentiment de son existence actuelle" (144). C'est le bonheur de l'enfance de l'humanité (160), à

---

<sup>6</sup> On pourrait penser que Rousseau a peut-être *possédé* une copie des *Réflexions* et qu'il pourrait donc être l'intermédiaire –lors de son séjour à Grenoble en 1768– par lequel Raby entre en possession d'une copie. Cependant, cette hypothèse se heurte à une forte objection: le témoignage de Bovier et de Servan sur les relations exécrables entre le "promeneur solitaire" et le cercle des membres fondateurs de la bibliothèque de Grenoble permet d'exclure cette hypothèse: voir Cœuré et Sgard (2012).

McKenna, A. & Mori, G. (2021). Les *Réflexions morales et métaphysiques*: un texte clé dans l'évolution de la libre pensée entre le XVII<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle. *Siglo Dieciocho*, 2, 233-261.

laquelle sa perfectibilité même mettra fin (142). Grâce à son indépendance même, l'homme est innocent dans l'état de nature: c'est lorsque la constitution de familles, la revendication de propriétés privées, la recherche des commodités et le développement du langage déterminent l'émergence des communautés humaines (168-169) que naissent les lois morales, les notions de bien et de mal. Sans propriété, il n'y avait pas de dépendance (169): l'indépendance définissait la liberté et l'innocence naturelles. Cependant, dès lors que, "ayant enclos un terrain, [quelqu'un] s'avisa à dire, *ceci est à moi*", la société civile est fondée (164, 175). Cette réflexion aboutit à la formule célèbre du *Contrat social*: "L'homme est né libre, et partout il est dans les fers" (351 [livre I, chap. 1]). En effet, la propriété entraîne inévitablement des *inégalités*, donc des *dépendances*, donc des *servitudes* (ou un *assujettissement*) et un *esclavage*; les inégalités engendrent la "diversité des passions et des talents", la culture d'arts "inutiles" et "pernicieux" ainsi que des sciences "frivoles": c'est bien la perfectibilité de l'homme, son intelligence même, qui entraîne ainsi sa corruption morale.

Tous les termes de ce débat se retrouvent dans les *Réflexions*, où l'analyse de l'*inégalité* qui engendre la *dépendance* et la *subordination* se fonde sur les lois générales de l'*uniformité* et de la *variété*:

L'uniformité veut que toutes les créatures participent aux biens de la terre, parce qu'elles n'ont point d'autre fonds d'où elles puissent tirer leur nourriture; la variété demande de la différence dans cette participation; cette différence est encore nécessaire, parce qu'elle jette les premiers fondements de la subordination (*Réflexions*, ms Rouen: 177).

Falconet dénonce les inventions des hommes qui reflètent la "calamité" de leur nature:

Rien cependant ne montre tant la bassesse des hommes que l'usage de leur propre métier, que les causes instrumentales de leur propre ouvrage, et qui ne servent qu'à marquer leur imperfection et leur calamité (ms Rouen: 57).

Par la pratique de leur métier, les hommes creusent les inégalités. Chez l'un et l'autre auteur on découvre une même réflexion explicite sur les conditions sociales qui engendrent l'esclavage:

[Les hommes] s'appliquent à différents métiers qui leur coûtent un pénible apprentissage et qui les accablent d'un travail rude et souvent ingrat. Ce sont ces métiers différents qui sont comme autant de chaînes qui les lient les uns aux autres et qui commencent leur esclavage (ms Rouen: 48).

Alors que, dans la société des hommes, "chacun porte son esclavage" (ms Rouen: 50), les animaux sont indépendants, n'étant liés par aucune "relation de commerce ou d'affaires particulières":

Les animaux, étant exempts des soucis que donnent le négoce et la subordination, ne sauraient avoir besoin de pareils secours [de l'écriture]. Chacun d'eux est tout à lui-même: il ne tient à aucune société, ni à parents ni à amis, et quand il marche tout marche avec lui. Quelle indépendance ! Quelle liberté ! (ms Rouen: 164).

Ce sont les besoins factices des hommes et donc leur nature même qui, selon l'auteur des *Réflexions*, font qu'ils sont incapables de se maintenir dans l'indépendance de l'état de nature: s'ils avaient pu se contenter d'une vie animale, ils auraient pu éviter de subir la dépendance et la subordination sociale; mais puisqu'ils ont quitté cette indépendance naturelle, la religion, imposture politique, est devenue nécessaire pour maintenir la cohésion sociale:

S'ils pouvaient, à l'exemple des animaux, se contenter des fruits de la terre tels qu'elle les produit et des habits qu'ils apportent à leur naissance, ils acquerraient tout à coup une indépendance absolue, et pour lors les sociétés civiles approcheraient de leur fin. Mais la nécessité qu'ils ont des mets et des habits artificiels les force à s'unir ensemble, et à établir cette quantité prodigieuse d'arts et de métiers qui sont la première union des sociétés. La religion, quelle qu'elle soit, vient au secours pour affermir et perfectionner cette union. L'obligation indispensable où sont les bipèdes de vivre en société provient donc de la faiblesse de leur nature, qui ne

McKenna, A. & Mori, G. (2021). Les *Réflexions morales et métaphysiques*: un texte clé dans l'évolution de la libre pensée entre le XVII<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle. *Siglo Dieciocho*, 2, 233-261.

leur permet pas de vivre comme le reste des animaux dans une société naturelle et indépendante [...] (ms Rouen: 205-206).

Et l'illusion religieuse parfait leur esclavage "par le commandement qu'elle leur fait d'obéir *aveuglément* à leurs supérieurs" (206).

On comprend que Rousseau assimile la condition des hommes dans l'état de nature à celle que l'auteur des *Réflexions* attribue aux animaux. L'uniformité règne dans l'état de nature, même s'il comporte nécessairement un minimum d' "inégalité naturelle" –selon les forces physiques et la vivacité, par exemple, des uns et des autres. L' "inégalité d'institution", l'inégalité politique et sociale, en revanche, découle de la multiplication des conditions sociales qui dépendent les unes des autres et qui détruisent l'indépendance naturelle. À l'indépendance de l'état de nature se substituent la dépendance et la subordination introduites par la propriété et exacerbées par l'amour-propre et par les passions. Les lois d'uniformité et de variété qui guidaient l'action de l'Être infiniment parfait dans les *Réflexions* sont désormais, chez Rousseau, les lois de l'évolution de l'homme, qui subit les effets de sa "perfectibilité" en quittant l'état de nature pour entrer dans la vie sociale.

Et comment l'homme sort-il de l'état de nature pour entrer dans la société qui entraîne son esclavage ? Par la propriété privée:

Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire *ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. (Rousseau, 1964: 164 [*Discours sur l'origine de l'inégalité*, seconde partie]).

Or, l'auteur des *Réflexions* souligne lui aussi cette coupure radicale entre nature et société –coupure que marque l'appropriation des biens de la terre par les plus forts:

Voici enfin le comble de la calamité des hommes: les biens de la terre ne sont point communs entre eux; les plus forts se sont emparés d'une partie, qu'ils ont grand soin de conserver ordinairement et de laisser en héritage à leur postérité (ms Rouen: 50-51).

L'usurpation des biens de la terre engendre l'esclavage de la hiérarchie sociale. Dans la société civile, tous les métiers sont interdépendants, de sorte qu'il n'y a pas un seul "bipède" qui "jouisse d'une parfaite liberté": "l'esclavage les suit partout"; "chacun a des inférieurs et des supérieurs desquels il dépend" et ainsi "chacun porte son esclavage" (ms Rouen: 50). L'auteur des *Réflexions* annonce ainsi l'analyse de Rousseau et dans les termes mêmes qui seront ceux de Rousseau.

Nous ne saurions multiplier ici les exemples de passages parallèles dans les *Réflexions* et dans les œuvres de Rousseau: ils seront indiqués minutieusement dans l'introduction de notre édition des *Réflexions*. Ils permettent de conclure qu'on trouve dans les *Réflexions* un agencement de problématiques philosophiques, morales et politiques tout à fait caractéristique: l'uniformité de l'état de nature et la diversité des conditions sociales, l'opposition constante entre les animaux ("quadrupèdes") et les hommes ("bipèdes"), le bonheur défini en termes d'un "sentiment de l'existence", sentiment du moment présent, la raison réduite au sentiment, l'inutilité des arts et des sciences, l'amour-propre bien ou mal entendu, la propriété privée désignée comme usurpation, le statut primordial de l'argent dans la vie sociale, l'inégalité et l'interdépendance sociales désignées comme subordination et comme esclavage, la religion comme imposture politique. À cet ensemble d'indices, on pourrait ajouter la convergence de thèmes et de formules dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*. Ces rapprochements nous incitent à considérer comme une hypothèse parfaitement plausible –et même probable– la lecture par Rousseau des *Réflexions morales et métaphysiques*.

## V. Conclusions: un texte-clé de l'évolution de la libre pensée

Les *Réflexions morales et métaphysiques* se situent à la charnière entre la grande saison du libertinage érudit, dont le *Theophrastus redivivus* constitue le symbole imposant et secret, et celle qui voit le triomphe de la libre pensée de souche cartésienne, malebranchiste ou spinoziste et qui suscite des textes tels que l'*Essai de métaphysique* de Boulainviller, l'*Examen de la religion* de Du Marsais, *La Religion du chrétien* d'Yves de Vallone, les *Difficultés sur la religion* de Challe, le *Mémoire* de Meslier. Les *Réflexions* réunissent, en effet, dans une synthèse généralement efficace, plusieurs traits typiques de l'un et de l'autre courant. De ce point de vue, elles se rapprochent de *L'Esprit de Spinoza*, dont certaines versions comportent, à la

fois, des emprunts à Spinoza et à Hobbes, mais aussi un grand nombre d'extraits littéraires tirés d'un texte classique du libertinage érudit, les *Considérations politiques sur les coups d'état* de Naudé (1639). Il serait cependant erroné de concevoir cette évolution de la pensée clandestine en termes strictement chronologiques, car la plupart des manuscrits clandestins que nous venons de mentionner remontent aux deux premières décennies du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il s'agit plutôt d'un croisement momentané de deux constellations culturelles, dont la deuxième, celle issue de la philosophie cartésienne et postcartésienne, finira par l'emporter sur la première, qui représente l'héritage de la pensée libertine.

D'un côté, c'est-à-dire du côté du libertinisme érudit (s'il faut encore utiliser cette étiquette vieillie de René Pintard), les *Réflexions* se caractérisent par l'accent mis sur le caractère fictif de la religion, qui est tenue pour une imposture, c'est-à-dire pour un art politique dont la seule fonction est de maintenir l'ordre social. En ce sens, tout comme le *Theophrastus redivivus*, les *Réflexions* se réfèrent constamment aux grandes religions monothéistes comme à des "lois" (surtout ms Rouen: 18-24), suivant la conception averroïste du phénomène religieux. Cette conception tend à s'affaiblir au XVIII<sup>e</sup> siècle: en effet, avec l'essor des relations de voyage et des études ethnologiques, qui contribuent à renforcer la conviction que la religion est un phénomène universel que l'on retrouve dans toutes les cultures et toutes les civilisations, l'explication libertine de l'origine de la religion est souvent abandonnée à l'avantage d'une explication anthropologique. Pour Du Marsais, mais aussi pour Challe et pour Fréret, la religion naît en premier lieu de la peur des hommes et de leur "gout du merveilleux" (Du Marsais, 1755 et 1797: V, 189. Aussi *ibid.*, 351, 367) –pour citer une formule inspirée de Fontenelle qui aura une grande fortune au siècle des Lumières et qui sera souvent reprise dans la littérature clandestine.

De l'autre côté, celui de la nouvelle libre pensée issue des philosophies de la modernité, les *Réflexions* se caractérisent par le choix très net d'un fondement philosophique bien enraciné dans la pensée cartésienne et postcartésienne (malebranchiste surtout, mais avec des échos de Spinoza et aussi sans doute de Leibniz). À l'encontre du *Theophrastus redivivus*, les *Réflexions* ignorent complètement la tradition de la Renaissance italienne, et appliquent les textes classiques grecs et latins de façon très réduite et toujours sous-entendue: l'absence presque totale de citations peut être interprétée comme un rejet du *modus scribendi* des libertins, remplacé par un style plus personnel et plus intime. Descartes a ouvert la voie, ici, par son emportement à l'égard de tous les philosophes du passé, ancien

et surtout récent, et par son dégoût pour l'érudition. C'est ainsi que l'auteur des *Réflexions* (Falconet, suivant notre hypothèse) commence à zéro son itinéraire philosophique, en suivant la méthode des *Méditations métaphysiques*. Au lieu d'agencer des citations d'auteurs divers en exploitant l'art libertin de la collection d'*excerpta*, les *Réflexions* sont le résultat d'une méditation personnelle qui n'a pas besoin d'autorités extérieures pour s'établir.

Certes, alors que le *Theophrastus redivivus* se présente comme un texte athée (malgré la présence d'un *Proemium* et d'une *Peroratio operis* qui proposent une version presque caricaturale du fidéisme chrétien), les *Réflexions* ne renoncent pas à l'idée d'un "Dieu", auquel l'auteur s'adresse parfois avec des accents pathétiques et, dirait-on, presque religieux<sup>7</sup>. En réalité, cette différence n'est pas aussi nette qu'elle paraît de prime abord. Car les *Réflexions*, tout en condamnant l'athéisme, finissent par embrasser une sorte de spinozisme immatérialiste, qui réduit Dieu à un principe cosmique nécessaire et dépourvu de tout attribut personnel. Et lorsque le père Tournemine dénonce, vers 1715-18, la nouvelle vague de pensée immatérialiste dont les *Réflexions* constituent l'exemple le plus frappant, il n'hésite pas à qualifier les immatérialistes d' "impies", car à ses yeux il est absolument inutile d'employer le nom de "Dieu" pour qualifier la cause première de l'univers alors qu'on la réduit à la nécessité aveugle de la nature<sup>8</sup>.

On comprend ainsi la nouveauté de l'athéisme des *Réflexions* par rapport à la tradition libertine: cet athéisme porte surtout sur les attributs de Dieu, et il est compatible avec une thèse immatérialiste:

Il n'y a qu'à approfondir un peu la chose pour être convaincu de notre ignorance. Nous avons dit que c'est l'esprit qui sent, voit et entend; on n'en peut pas douter. Cela étant, tous les objets visibles et sensibles sont dans l'esprit. [...] Il s'ensuit donc de là que, quand [l'âme] voit ou entend, elle le sent. Elle ne saurait sentir que dans elle-même; donc elle voit et entend dans elle-même, puisque voir et entendre n'est que sentir; donc tous les objets sensibles et visibles sont dans l'âme, attendu qu'ils en sont

---

<sup>7</sup> Voir par exemple ms Rouen: "J'ai cherché partout quelque substance pour m'éclaircir et je n'en trouve point, si ce n'est vous, mon Dieu: vous êtes mon flambeau qui devez dissiper toutes mes ténèbres" (118).

<sup>8</sup> Voir Tournemine, *Réflexions sur l'athéisme*, dans Fénelon (1718): pour les immatérialistes "tout ce que nous croyons voir, sentir de corporel [...] n'a rien de réel, ce font de vaines idées, des fantômes que notre esprit fabrique, ou plutôt qui naissent dans nous par la nécessité naturelle qui nous a fait naître; [...] l'impiété se flatte de s'être par ce nouveau système délivrée de tout devoir et de tout remords; d'avoir ôté aux vrais philosophes tous les moyens de prouver l'existence de Dieu, de s'être mise enfin dans un repos que rien ne peut troubler" (555).

des sensations. [...] tout le monde visible n'étant que l'âme humaine diversement modifiée (*Réflexions*, ms Rouen: 27-28).

—et même avec une doctrine de l'immortalité de l'âme:

Il est certain que ce principe pensant qui est dans tous les animaux est semblable, et ne subsiste plus par rapport à moi après la destruction de leur machine. [...] Cette espèce d'absence ne doit pourtant pas nous porter à reconnaître ce principe anéanti. Le néant est une chimère qu'on ne peut comprendre; c'est une illusion de croire les êtres capables d'y tomber. Que savons-nous si cet être pensant n'est point réuni à quelque autre substance, ou mis dans quelque autre vie passagère ou éternelle, où toute société est nécessairement interdite avec nous ? Jusqu'ici je n'en sais rien, et l'on ne doit pas décider sur ce qu'on ne sait pas avec évidence: c'est un principe qui nous éloignera sûrement de l'erreur si nous le suivons toujours exactement (ms Rouen: 112-113).

C'est une rupture très nette, de ce point de vue, par rapport à l'athéisme libertin du XVII<sup>e</sup> siècle, qui est presque entièrement bâti autour du dogme de la mortalité de l'âme (non pas nécessairement celui de sa matérialité). Le nouvel athéisme des *Réflexions* n'a pas besoin de se définir "athée", car il se présente précisément comme une nouvelle conception de Dieu. C'est la stratégie de Spinoza, qui revient à soutenir que l'athéisme est absurde ou que les véritables athées sont les théologiens. Pour Spinoza, comme pour l'auteur des *Réflexions*, Dieu est un principe universel que personne ne peut nier, sauf ceux qui essaient de le réduire à un être fini doué d'attributs anthropomorphiques:

Sagesse, bonté, justice, puissance, êtes-vous les attributs de mon Dieu ? [...] Tout ne subsiste que par vous-même. [...] Pensons avec bienséance et disons hardiment, Seigneur, que cette étendue infinie n'est que vous-même. C'est vous qui vous manifestez du côté de votre immensité et d'une infinité de façons différentes. C'est vous qui vous faites sentir, qui vous faites apercevoir d'une infinité de manières: les cieux, les astres, les airs, les planètes, la terre et toutes les créatures visibles, tout cela n'est qu'une faible portion de vos grandeurs infinies. Vous êtes infiniment plus que tout cela. Nous sommes engloutis dans un point de vous-même; nous sommes enchaînés à une partie de cette immensité divine que nous appelons notre corps et par cette partie nous tenons à toute votre immensité. Nous roulons éternellement en vous-même, où nous ne



voyons jamais que successivement un rayon de votre divinité, parce que nous ne pouvons vous comprendre tout entier (ms Rouen: 118, 123, 234).

La modernité des *Réflexions* apparaît aussi autour de la question du libre arbitre, sorte de test philosophique par excellence qui nous permet de comprendre immédiatement à quelle dynastie de penseurs athées appartient tel ou tel auteur. Car, tandis que le *Theophrastus redivivus* prône la liberté de l'homme et l'impossibilité de toute prescience divine, les *Réflexions* soutiennent, au contraire, l'impossibilité d'un choix libre et l'entière soumission des hommes à la causalité divine (qui est elle-même parfaitement dépourvue de liberté, puisque Dieu agit selon la *nécessité* de sa nature infiniment parfaite)<sup>9</sup>. C'est le signe le plus évident de l'acceptation d'une métaphysique déterministe issue de la conception mécaniste de la nature et destinée à dominer la pensée européenne sans opposition notable jusqu'à Kant.

Cependant, si le soubassement métaphysique des *Réflexions* est moderne, les traces de la formation libertine de l'auteur (qui seraient mises en évidence de manière éclatante si notre hypothèse d'attribution à Camille Falconet se confirme) n'ont pas disparu de sa pensée morale et politique. On s'en aperçoit en envisageant sa position sur une autre question cruciale, qui révèle encore une fois le lien profond entre les deux textes: tout en condamnant la "loi" théologico-politique, le *Theophrastus* et les *Réflexions* ne l'en jugent pas moins nécessaire pour le "peuple" ignorant et dépourvu d'esprit critique. C'est pourquoi le *Theophrastus* déclare, non sans surprise pour le lecteur, dès le titre du chapitre 2 du Traité III, "que toute religion est bonne" (sous-entendu: pourvu qu'elle plaise au peuple et puisse servir au souverain pour le contenir) (*Theophrastus redivivus*, 1981: II, 349-63). On lit de même dans les *Réflexions* que la religion est un "lien" social incontournable, que les hommes politiques doivent l'exploiter pour "assoupir" la brutalité du peuple, et "qu'il est bon" qu'elle existe dans l'état actuel d'inégalité parmi les hommes (*Réflexions*, ms Rouen: 195). Seul le "*sapiens*" (*Theophrastus redivivus*) ou le "philosophe honnête homme" (*Réflexions*)

---

<sup>9</sup> Voir par exemple ms Rouen: "Ce qui nous porte à juger si favorablement de notre liberté apparente, c'est que nous ne sentons aucune violence dans l'accomplissement de nos prétendues volontés. Cela vient de ce que Dieu nous pousse par une voie si douce et si secrète qu'il nous est impossible de nous en apercevoir: nos chaînes sont invisibles" (134).

McKenna, A. & Mori, G. (2021). Les *Réflexions morales et métaphysiques*: un texte clé dans l'évolution de la libre pensée entre le XVII<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle. *Siglo Dieciocho*, 2, 233-261.

réussit à se délivrer de la fausse “Loi” de la religion et de la condamnation chrétienne des passions.

Enfin, les *Réflexions*, encore une fois très proches du *Theophrastus*, débouchent sur une philosophie de la mort dont les sources classiques (Sénèque et Cicéron) sont parfois déclarées et parfois passées sous silence. Pour le *Theophrastus*, la mort n'est que la dernière étape d'un processus naturel qui commence avec la naissance de l'individu et n'a rien de mauvais (“*non est etiam ullum malum*”). Il s'agit, de toute façon, d'un instant (“*punctum temporis*”) qui est souvent presque imperceptible (“*sine sensu*”) et qu'il serait absurde de craindre (“*mors nullo modo est timenda*”) (*Theophrastus redivivus*, 1981: II, 753). Le philosophe honnête homme des *Réflexions*, pareillement, “ne [craint] pas la mort”, car elle “n'est pas un mal”; elle se réduit en effet à un “instant seul et indivisible” qui ne nous laisse guère “le temps de nous en apercevoir” (*Réflexions*, ms Rouen: 253-54).

Quoi qu'il en soit de ces analogies et de ces différences, il est évident que les *Réflexions* sont sans aucun doute le texte le plus important de la philosophie clandestine du XVIII<sup>e</sup> siècle comportant une présence décisive de la pensée libertine du siècle précédent. En perspective, elles nous font comprendre comment certaines doctrines des libertins érudits –dont celles, reprises par Rousseau, de l'égalité naturelle des hommes et de l'impact corrosif de la civilisation, des arts et des sciences– ont pu prolonger leur influence bien au-delà des limites historiques du libertinage érudit, en apportant une contribution originale, bien que souvent peu comprise ou sous-évaluée, au développement de la philosophie des Lumières.

## VI. Références bibliographiques / Manuscrits

### Manuscrits

*Reflections morales et métaphysiques sur les connaissances de l'homme et sur les religions de l'univers dans lesquelles on enseigne le vrai moyen de se rendre heureux*. Genève: Bibliothèque de Genève, ms Supplément 509.

*Réflexions morales et métaphysiques sur les religions et sur les connaissances de l'homme*. Grenoble: Bibliothèque municipale, collection Raby, ms 504.

*Lettre de Delaube* (1715). Leyde: Bibliothèque universitaire, fonds Marchand 2 et 66.

*Correspondance de Camille Falconet*. Paris: BNF, n.a.f. 22.098.

*Recueil philosophique* (2 vols.). Rouen: Bibliothèque municipale, ms Montbret 553.

## Sources

Boureau-Deslandes, A.-F. (1741). *Pigmalion, ou la statue animée*. Londres [Paris ?]: Samuel Harding.

*Catalogue de la bibliothèque de feu M. Falconet* (1763). Paris.

*Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de Genève* (2010). Archives de la famille Roget. 19<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> siècle. CH BGE ms fr. 7441-7485, Genève.

D'Alembert, J.L. (1751). Discours préliminaire. Dans D. Diderot et J.L. D'Alembert (dirs.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (vol. 1). Paris.

Diderot, D. (1751/2). Bibliothèque. Dans D. Diderot et J.L. D'Alembert (dirs.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (vol. 2). Paris.

Dreux du Radier, J.-F., (1776). Mémoire de M. Jean-François du Radier sur les principales époques de sa vie (copie). Dans J.-B.-G. Haillet de Couronne, *Catalogue des ouvrages imprimés ou manuscrits de M. Dreux du Radier*, Rouen, exemplaire BNF Rés. Q 651.

Du Marsais, C. (1797). *Œuvres* (vol. 5). Paris.

Du Marsais, C. (1755). Éducation. Dans D. Diderot et J.L. D'Alembert (dirs.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (vol. 5). Paris.

Fénelon [François de Salignac de La Mothe-Fénelon dit] (1718). *Œuvres philosophiques*. Paris.

Grimm (1878). *Correspondance, littéraire, philosophique et critique par Grimm, Diderot* (t. 6). Tourneux (éd). Paris.

La Mettrie, J.-O. de (1748). *Ouvrage de Pénélope ou Machiavel en médecine par Aletheius Demetrius* (2 vols.). Berlin.

Le Beau (1762). *Éloge historique de M. Falconet*. Paris: L. Durand.

Patin, G. (2021). *Correspondance complète et autres écrits*. L. Capron (éd.). <https://www.biusante.parisdescartes.fr/patin/>. Date d'accès : 4/12/2020.

Raby, J. (2004). *Bréviaire philosophique (1760-1770) [...]*. Fr. Weil (éd.). Paris: Honoré Champion.

Rousseau, J.-J. (1964). *Œuvres complètes* (vol. III). B. Gagnebin et M. Raymond (éds.). Paris: Gallimard (Pléiade).

McKenna, A. & Mori, G. (2021). Les *Réflexions morales et métaphysiques*: un texte clé dans l'évolution de la libre pensée entre le XVII<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle. *Siglo Dieciocho*, 2, 233-261.

Terrasson, J. (2007). *Traité de l'infini créé*. A. Del Prete (éd.). Paris: Honoré Champion.

*Theophrastus redivivus* (1981). G. Canziani et G. Paganini (éds.). Firenze: La Nuova Italia.

## Études

Benitez, M. (1990). Liber edendus de religione abolenda: Réflexions morales et métaphysiques sur les religions et sur les connaissances de l'homme. *LIAS*, 17, 163-184.

Cœuré, C. et Sgard, J. (2012). *Jean-Jacques Rousseau à Grenoble. Le Journal de l'avocat Bovier*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.

Del Prete, A. (2021). Du nouveau sur le *Traité de l'infini créé* par l'abbé Jean Terrasson. *La Lettre clandestine*, 29, 373-388.

Laboulais-Lesage, I. (1997). Coquebert de Montbret, un collectionneur de manuscrits clandestins ? *La Lettre clandestine*, 6, 189-200.

Margolin, J.-C. (1972). Guy Patin, lecteur d'Erasmus. Dans *Colloquia Erasmi Turonensia* (I, 323-357). Paris: Vrin.

Moreau, P.-F. (2018). Le bord du précipice. Dortous de Mairan entre Malebranche et Spinoza. Dans R. Carbone, Ch. Jacquet et P.-F. Moreau (dirs.), *Spinoza-Malebranche. À la croisée des interprétations* (37-49). Lyon: ENS Editions.

Mori, G. (2021). *Athéisme et dissimulation en France au XVII<sup>e</sup> siècle: Guy Patin et le "Theophrastus Redivivus"*. Paris: Honoré Champion.

Saint-Pierre, D. (2017). Falconnet, Camille. Dans *Dictionnaire historique des académiciens de Lyon 1700-2016*. Lyon: Éditions de l'Académie.

Sgard, J. (dir.) (1999). *Dictionnaire des journalistes*. Oxford: Fondation Voltaire.

Vernière, P. (1954, 1982). *Spinoza et la pensée française*. Paris: PUF.

## CVs des auteurs

### Antony McKenna

Antony McKenna, ancien élève de Christ's Hospital (Horsham, Sussex), et de Brasenose College, Oxford, Professeur émérite de Littérature française à l'Université Jean Monnet

Saint-Etienne, a dirigé (1991-2013) l'équipe de recherche devenue l'IHRIM (CNRS UMR 5317). Sa thèse s'intitule *De Pascal à Voltaire. Le rôle des Pensées de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734* (SVEC, 276-277, Oxford, 1990); il est co-auteur du *Dictionnaire de Port-Royal* (Paris, Honoré Champion, 2004); il a dirigé l'édition critique de la correspondance de Pierre Bayle (Oxford, Fondation Voltaire, 1999-2017, 15 vol.); il a cofondé et codirigé *La Lettre clandestine* (1991-2013).

### **Gianluca Mori**

Gianluca Mori, professeur d'Histoire de la philosophie à l'Université du Piémont Oriental (UPO), a publié plusieurs contributions sur la libre pensée des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, dont l'édition critique de l'*Examen de la religion*, par Du Marsais (Paris-Oxford, 1998); *Bayle philosophe* (Paris, 1999); *Philosophes sans Dieu. Textes athées clandestins du XVIII<sup>e</sup> siècle* (co-éditeur avec A. Mothu, Paris, 2005, 2010); Voltaire, *Lettre sur Locke* (co-éditeur avec A. McKenna), vol. 6C des *Œuvres complètes de Voltaire* (Oxford, 2020); *Early Modern Atheism from Spinoza to d'Holbach*, dans les "Oxford University Studies in the Enlightenment" (Liverpool University Press, 2021).

*Siglo  
Dieciocho*

A decorative flourish consisting of a horizontal line with a ribbon-like end on the left and a quill pen on the right. The quill is positioned vertically, with its tip pointing downwards and its base resting on the horizontal line. The text "Siglo Dieciocho" is written in a cursive script above the flourish.

**SIGLO DIECIOCHO**

REVISTA DE LA ASOCIACIÓN ARGENTINA DE ESTUDIOS DEL SIGLO XVIII

# Reseñas



AAES 18

*Siglo  
Dieciocho*

A decorative flourish consisting of a horizontal line with a ribbon-like end on the left and a quill pen on the right. The quill is positioned vertically, with its tip pointing downwards and its base resting on the horizontal line. The text "Siglo Dieciocho" is written in a cursive font above the flourish.



---

**Reseña: De Olosa, Ezequiel (2019). *Escepticismo e Ilustración. La crisis pirrónica de Hume y Rousseau*. Buenos Aires: Centro de Investigaciones Filosóficas.**

---

*Escepticismo e Ilustración* se publicó originalmente en el año 1981, tuvo una excelente recepción en Europa y E.E.U.U. e inauguró un campo de investigación en Latinoamérica y Argentina. El texto consta de un breve prólogo, tres artículos que conforman el cuerpo del libro y un apéndice que incluye otros dos escritos. La presente edición, del año 2019, al cuidado de Ricardo Ibarlucía, ampliada y corregida, se ha circunscripto a la revisión de las distintas versiones de los estudios que componen la original, a la incorporación de observaciones manuscritas del propio Olosa conservadas en la biblioteca del Centro de Investigaciones Filosóficas y a la normalización de citas, notas y referencias.

En el primer capítulo titulado: “La crisis pirrónica de Hume”, Olosa se propone realizar una elucidación de la doctrina del escepticismo que el mismo Hume ha confesado profesar. Sin embargo, Olosa anticipa que tiene la impresión de que Hume emplea el término “escepticismo” de forma ambigua, tesis que permite explicar la causa de por qué dos intérpretes que invoquen como autoridad textos humeanos puedan sustentar, sin inconsistencia, posiciones inconciliables entre sí. La estrategia manifiesta del autor es exponer y analizar aquellos textos del filósofo escocés, en particular, el *Tratado de la naturaleza humana* (cap. IV, libro I), en donde Hume presenta su “crisis pirrónica” a través del examen de su idea de “suspensión del juicio”. La hipótesis medular del capítulo es que ha sido el propio Hume el que ha divulgado una concepción insostenible del escepticismo en general y del pirronismo en particular. El capítulo, a su vez, toma como esquema teórico al escepticismo antiguo, del cual se ha dicho que Hume es heredero y continuador, con el fin de recuperar el relato de la crisis pirrónica clásica. Finalmente y a modo de conclusión, Olosa encuentra algunas inconsistencias referidas al uso del llamado escepticismo por parte de Hume, y, en especial, asevera que la crisis escéptica humeana no concluyó a la manera pirrónica sino académica.

El segundo capítulo: “Otra vez el escepticismo de Hume”, se centra en cuestiones epistemológicas desarrolladas y derivadas del primero. En particular, critica un supuesto de la filosofía de Hume, a saber, que los razonamientos dogmáticos y escépticos son de la misma clase, y que, por tanto, las diferencias entre el dogmatismo y escepticismo son solo graduales y conmensurables. Ese supuesto implica, a su vez, que no hay varios escepticismos categorialmente diferenciados –postura que, en cambio, sostiene Olosa– sino que las diferencias entre el escepticismo académico y el pirrónico son de grado, lo que habilita que Hume haya propuesto su

modelo de “escepticismo mitigado”. La pregunta que rige el desarrollo del capítulo es si la noción de escepticismo es unívoca o si resulta más apropiado hablar de “escepticismos”. Para ello, Olaso contraargumenta que el escepticismo pirrónico es un dogmatismo encubierto, analiza ocho tesis pirrónicas a fin de distinguirlas del escepticismo académico para, finalmente, referirse a algunas asunciones contenidas en la *Investigación sobre el entendimiento humano*. A modo de cierre, el autor propugna que su interés por Hume es instrumental, pues, dice, es quien expuso con singular claridad algunas confusiones heredadas sobre la categoría de escepticismo, la cual no solo ha despertado innumerables dudas acerca de la capacidad cognitiva del hombre sino que ha dejado el enigma sobre su propia identidad.

En “Los dos escepticismos del Vicario Saboyano”, el tercer y último capítulo de la presente obra, Olaso se propone reexaminar la profesión de fe desarrollada en la “Profession de foi du vicaire savoyard”, inserta en el libro IV del *Émile* de Rousseau, con el objetivo de situar el discurso del vicario en la historia del escepticismo en la era de la Ilustración, asumiendo la línea interpretativa de G. Tonelli sobre el siglo XVIII. Presupone Olaso, nuevamente, algunas de sus hipótesis sobre el escepticismo desarrolladas en capítulos anteriores, con el fin de mostrar la lógica propia de dos tipos distintos y diferenciados de escepticismos contenidos en los fragmentos analizados, estrategia que permitiría incorporar y destacar la originalidad de Rousseau en el tema. La hipótesis que atraviesa el capítulo es que Rousseau, a pesar de haber ignorado las características auténticas de la búsqueda pirrónica, ha sido el único en llevarla a su consumación en la Modernidad. Olaso examina el texto como el testimonio de una crisis pirrónica de la que el vicario pretende salir por medios académicos. El personaje rousseauiano se enfrenta a dos problemas centrales: la existencia de Dios y la validez de una regla para sus deberes morales. Respecto del primer problema, el vicario saboyano adscribe al escepticismo académico, actitud que compete al caso de las aporías de la razón resultantes del intento por resolver los problemas de la metafísica clásica. Por otro lado, y ante el segundo problema, asevera que el bien no puede ser una esencia que habite en el reino de lo inteligible, más allá del alcance de nuestras facultades, sino que debe serlo tanto en el fondo de “nuestros corazones como en nuestras obras”. Por tanto, ante el problema de la validez de una regla para los deberes morales, Rousseau se apoya en las figuras de la conciencia y de la naturaleza. Advierte que quien escuche la conciencia, y decida seguirla, obedecerá, en consecuencia, a la naturaleza, puesto que al abandonar la razón restaría un sentimiento interior que dirige las creencias y acciones independientemente de aquella. Esta voz que “depone por sí” es justamente el fin práctico último pirrónico, a saber, renunciar a conducir la vida según una filosofía, y guiarla según los impulsos naturales y las costumbres. De este modo, concluye Olaso, Rousseau aparecería como el primer metafísico que tiene conciencia de

que sus tesis integran antinomias insolubles para la razón teórica, que, sin embargo, se resuelven en el ámbito de la moralidad.

“El significado de la duda escéptica. Con un examen preliminar de las opiniones de G. W. Leibniz y de G. E. Moore”, primer trabajo del apéndice, se focaliza en la distinción gnoseológica entre la duda y la suspensión del juicio, a fin de abordar el problema del criterio epistémico. Para ello, Olaso se propone explicar por qué se ha considerado que los escépticos mantienen un vínculo estructural con la duda, siendo que el verdadero problema del escéptico es fundar racionalmente un criterio que permita preferir una opinión a otra. El problema del criterio es en definitiva el problema capital del escepticismo. El autor explica y analiza dos de los prejuicios más nocivos en la consideración del escepticismo vinculado con el proceso gnoseológico de la duda escéptica, distinguiendo dos modalidades: la duda como pasión en Leibniz y la duda como autocrítica en Moore.

Por otra parte, Olaso trae a colación la magnitud del viraje en el relato historiográfico sobre el siglo XVIII, a partir de las nuevas interpretaciones de R. H. Popkin y, en particular, de G. Tonelli, en contraste con los relatos de E. Cassirer y P. Hazard. Siguiendo a Tonelli, asume que una de las tareas principales planteadas a la razón en la Ilustración ha sido establecer sus propios límites, y que, por consiguiente, tal cometido ha tenido como efecto revitalizar las actitudes y teorías filosóficas que recomiendan, con cautela, estrechar los límites en que opera legítimamente el entendimiento humano, llamadas por el autor “limitacionistas”. Entonces, la pregunta que atraviesa el artículo es: ¿en qué sentido podrían incluirse el pirronismo y al academicismo dentro del limitacionismo?

El segundo artículo del apéndice y último del libro se titula “Thomas Hobbes y la recta razón”. Es un intento de elucidar el sentido que Hobbes le otorga al lugar de la razón –como árbitro– en su sistema filosófico. La hipótesis del artículo es que la filosofía de Hobbes supone una crisis pirrónica respecto de la razón, en particular, de la razón práctica. Comienza explicando que, en el certamen de la búsqueda de un procedimiento público y objetivo que permita dirimir los conflictos y regular el derecho, Hobbes se aparta radicalmente del concepto de razón que era eje de disputa en su tiempo, en particular, sobre el desacuerdo acerca del significado del concepto de la razón en tanto *recta ratio* y, extensivamente, de ley natural. El filósofo inglés, sostiene Olaso, no tiene dudas sobre la capacidad de la función de la facultad de la razón –teórica– como cómputo, preservando el dominio de la matemática. Sin embargo, los problemas del esquema hobbesiano provienen de la razón práctica –esquema teórico inverso al del escepticismo clásico. A través del análisis de algunos fragmentos de las más célebres obras hobbesianas, explica que la llamada recta razón, según la entiende Hobbes, no es más que una

Reseñas.

*Siglo Dieciocho*, 2, 265-289.

mera opinión subjetiva, momento escéptico de la filosofía hobbesiana, pues supone –y sin justificación alguna–, que esa razón no existe o es incognoscible de suyo. De ahí que Hobbes produce, arguye Olaso, una inflexión profunda en la tradición occidental de la *recta ratio*, a saber, “hace bajar del cielo de lo inteligible” la norma trascendente o ley natural que el hombre conocería a través de la razón y de la cual derivarían las virtudes, al proponer una razón que arbitre infaliblemente como juez supremo terrenal, es decir, la del *Leviathan*. Se comprendería, finalmente, y de esta manera, el caso de que se encuentren dos definiciones de *recta ratio* en la filosofía hobbesiana con sus respectivas derivadas gnoseológicas: una propia del estado de naturaleza, puesto que los hombres no podrían evadirse del escepticismo, y otra propia del estado civil, al inventarse un juez terrenal que dirime las contiendas y que, analíticamente, absorbe y suspende –cual *epojé*– la capacidad judicativa y sediciosa de los hombres.

Para concluir, *Escepticismo e Ilustración* no solo examina desde un punto de vista novedoso el tópico del escepticismo en la era de la Ilustración sino que también aborda una serie de cuestiones que atraviesan la historia de las ideas filosóficas modernas, entre ellos, el problema del criterio y de la justificación del conocimiento. Por estos motivos, esta nueva edición del texto de Olaso constituye un valioso aporte, tanto para los especialistas como para todas aquellas personas interesadas en la historia de la filosofía en general.

Paula Florencia Mazzuca

*Universidad de Buenos Aires*

paula.f.mazzuca@gmail.com

Recibida: Abril 2020.

Aceptada: Junio 2020.

---

**Reseña: Del Olmo, Ismael (2018). *‘Legio’: Posesión diabólica y exorcismo en la Europa de los siglos XVI y XVII*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.**

---

Nada como adentrarse en los miedos y pesadillas de una sociedad para conocerla, siendo pocas cosas más reveladoras de un momento histórico que sus maneras de imaginar el mal y de pensar en sus demonios. Dime a quién y cómo demonizas, y cómo crees que te puedes liberar del terror, y te diré quién eres, es una de las preguntas que Ismael del Olmo aborda en su formidable *Legio*:

Reseñas.

*Siglo Dieciocho*, 2, 265-289.

*Posesión diabólica y exorcismo en la Europa de los siglos XVI y XVII*, un libro que habla de los temores, creencias y descreimientos de la convulsa Europa de la Reforma y la Contrarreforma. Escrito en una prosa amena que invita a la lectura, los siete capítulos del libro están flanqueados por una sugerente introducción y unas conclusiones que conducen al lector hasta el siglo XVIII (no menos ajeno al fenómeno posesorio y exorcístico), y le acompañan hasta las puertas de planteamientos en torno a la secularización. Del Olmo recurre a una rica variedad de fuentes primarias, fundamentalmente inglesas, francesas, italianas y españolas, que, más allá de la teología y la metafísica, se adentran en el discurso de la filosofía natural y de los albores de la ciencia moderna para dar cuenta de distintas maneras de pensar en la superstición –en este sentido la referencia obligada es a *Homo catholicus, homo superstitiosus: el discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII* (2002) de Fabián Alejandro Campagne.

La premisa de partida es que, a raíz de la Reforma Protestante, la autoridad acerca de lo sagrado (y de experiencias sobrenaturales de corte divino en positivo, como los milagros), lo profano, y, además, lo maldito, se fragmenta como nunca antes en el cristianismo. Se produce así en el siglo XVI una “explosión de la incerteza”, multiplicadora de “la dificultad para distinguir entre demandas legítimas e ilegítimas de autoridad –sobre todo, de autoridad sagrada” (p. 21). Justamente el *legio* inicial del título del libro alude a esa multiplicidad, a una legión, que es como el poseso del Evangelio de Marcos (5, 9) le respondió a Cristo cuando le preguntó cómo se llamaba: “porque somos muchos”, fue su explicación. No parece que fueran menos en la edad moderna a juzgar por las muchas fuentes que reúne del Olmo, quien entiende “la posesión y el exorcismo como un paradigma cultural alojado en el centro de estas polémicas en torno de las nociones de autoridad legítima y verdad y de los debates respecto de las fronteras entre lo natural y lo sobrenatural” (p. 23). Metodológicamente el libro en efecto se inscribe en la “moderna historia cultural” (p. 29), y, específicamente dentro el ámbito de investigación de la ciencia demoníaca, se entiende como heredero y continuador de, entre otras, la ya clásica obra de Stuart Clark, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe* (1997).

Son tres vectores los que guían el análisis desarrollado a lo largo de las quinientas páginas del libro. El primero, “la clericalización de lo sobrenatural católico”, supone investigar “qué relación guarda la reflexión acerca de los demonios poseedores y el exorcismo ritual con el movimiento de reforma católica profundizado por la amenaza del cisma luterano” (p. 37). El segundo implica el “impacto de las interpretaciones naturalistas en la comprensión de los fenómenos corporales extraordinarios”, y aquí es donde irrumpe el discurso de la medicina y la filosofía natural en torno al funcionamiento de la poderosa facultad mental de la imaginación y la tan loada como temida melancolía, de la mano en muchas ocasiones de debates acerca de la

locura y de la no menos inquietante impostura y el fingimiento (p. 38). El tercer vector es “el desafío escéptico acerca de la existencia y los modos de acción de las sustancias espirituales en el mundo material” (p. 38), esto es, la descreencia y la duda con respecto a la posesión y al exorcismo, pero también, de manera más general, hacia algunos principios de la teología cristiana. El libro investiga, pues, las fronteras entre lo natural y lo sobrenatural, y lo material y lo tangible frente a lo inmaterial e incorpóreo, en opinión de teólogos, inquisidores, médicos, abogados y autores diversos que escriben o participan en publicaciones que van desde sesudos tratados, reeditados y aplaudidos como autoridades, hasta obrillas panfletarias. Todas ellas dan cuenta, conjuntamente, de distintos posicionamientos con respecto al fenómeno de la posesión diabólica y la práctica del exorcismo como prueba de la confluencia de, ya no solo lo infernal, sino, lo que es más importante por general, lo espiritual en lo cotidiano.

El primero de los capítulos, “Herencias”, que acompaña el subtítulo “*Liberatus est. Posesos y exorcistas en la cristiandad temprana y la escolástica bajomedieval*” (pp. 54-94), repasa la historia de endemoniados y exorcistas centrándose en dos periodos en particular: por un lado, el comprendido entre los años 150 y 400, correspondiente a los inicios del cristianismo, y, por otro, aquel entre 1200 y 1500, esto es, la Baja Edad Media, inmediata antecesora de los siglos estudiados en detalle en los capítulos siguientes. Comienza el capítulo con un estudio acerca de la figura del demonio en el marco del cristianismo, y lo sigue un rastreo de los orígenes del exorcismo (entendido a menudo “como evidencia del acceso privilegiado de los cristianos a lo sagrado”, p. 48), y una explicación de la demonización de los dioses paganos, y de las acusaciones a los herejes de estar endemoniados. Paganismo y heterodoxia comienzan a entenderse, desde los primeros momentos del cristianismo, como posiciones filo-diabólicas y, por extensión, sus practicantes son estigmatizados como adoradores del demonio. Tomás de Aquino ocupa un espacio privilegiado en la manera de entender la posesión a lo largo de la Baja Edad Media y “hasta fines de la primera Modernidad” (p. 72), llegando a convertirse en el principal teórico en demonología. Este ámbito de estudio queda estructurado en torno a la distinción escolástica entre los órdenes de lo natural, lo preternatural y lo sobrenatural.

El segundo capítulo, “Batallas”, con subtítulo “‘Conforme a la promesa de Cristo’. El paradigma de la posesión y el exorcismo en el catolicismo de los siglos XVI y XVII” (pp. 95-150), posiciona a católicos y protestantes frente a temas demonológicos, que, como tantos otros, se vuelven un campo de confrontación político-confesional. Mientras que la Iglesia católica se convirtió “en una inmensa máquina de espiritualización de lo corporal” (p. 115), e hizo del exorcismo “un verdadero teatro de autoridad privilegiado” y un medio para demostrar “la efectividad de los ministros de la Iglesia romana, de sus ritos y de su misión” (p. 117), el

pensamiento reformado se desmarcó de ceremonias públicas de curación ante el sufrimiento físico. Este énfasis en los países oficialmente católicos sobre el valor del exorcismo y el apoyo a su visibilidad hace que, para principios del siglo XVII, se pueda discernir una tendencia hacia la sistematización o “estandarización del rito del exorcismo” (p. 135). Algunos han leído esta tendencia como una instancia de un movimiento más general hacia la “burocratización de lo sagrado” y “la clericalización de lo sobrenatural” (p. 141); esto es, hacia el monopolio de la Iglesia católica del orden de lo sobrenatural y su institucionalización.

El capítulo tercero, “Naturalizaciones”, acompañado del explicativo subtítulo “*Deum, Coelos et Naturam*: Pietro Pomponazzi y su alternativa a la posesión diabólica y el exorcismo ritual” (pp. 151-212), se centra en *De immortalitate* y *De incantationibus* de Pomponazzi y en la articulación de su posición contraria a la tradición demonológica escolástica que sostiene apoyándose en Aristóteles, quien, según Pomponazzi, “tiene la creencia en los demonios por ridícula y vana” (p. 209). Ambos títulos naturalizan habilidades como la xenoglosia y la adivinación; ninguna de las dos, sostiene Pomponazzi, son pruebas de la existencia del demonio, sino síntomas que han de leerse en una dirección que no apunta al diablo sino a los astros, los humores, la melancolía. La imaginación del creyente no ha de subestimarse, y si hay algo curativo en esas prácticas que desacredita, lo es solo gracias a un poderoso cóctel de credulidad y fe. Del Olmo concluye: “la demonología escolástica es para un radical Pomponazzi una invención destinada a someter a los hombres y obligarlos a vivir en sociedad” (p. 211), una postura que no fue compartida por la mayoría de la intelectualidad de su tiempo.

Los protagonistas del capítulo cuarto, “Imposturas”, subtítulo “*The spirit of Illusion*: posesión diabólica, exorcismo y simulación en Inglaterra” (pp. 213-268), son impostores, defraudadores, embusteros, en la Inglaterra de la Reforma. Entre los muchos que se mencionan, el protagonista indiscutible es el exorcista puritano John Darrell, acusado de impostor y sometido a un juicio por fraude (el de realizar falsos exorcismos a falsas posesiones) que se extendió entre los años de 1598 y 1599, esto es, hacia el final del reinado de Isabel I. La historia de Darrell le da el pie a del Olmo para repasar las posiciones reformadas sobre el exorcismo, la trayectoria del Puritanismo en Inglaterra, sus relaciones con el gobierno isabelino, y el afán de este por establecer una ortodoxia oficial. Como representante de las posturas contrarias, emerge la figura de quien años más tarde se convertiría en Arzobispo de York, Samuel Harsnett, oponente feroz a las teorías calvinistas y denunciador de lo que él llamaba “espíritu de ilusión”, que a su parecer sustentaba una cadena de mentiras: demonios inexistentes, posesos fingidos, exorcismos simulados. Su labor, en consonancia con la ortodoxia de la Iglesia de Inglaterra, recelosa de los Puritanos, consistía pues en desenmascarar una manipulación de la credulidad por medio de la

‘fantasía’, la ‘imaginación’, la ‘invención’, el ‘teatro’; resulta curioso que, en los mismos términos, la Reforma denostara al Catolicismo.

Ante el desafío de la incredulidad, la Iglesia católica convirtió a los endemoniados en parte de una estrategia de persuasión para superar las dudas que emergían a propósito de la relación entre lo visible y lo invisible: los demonios, lejos de ser insustanciales, imaginarios, entes de ficción, son sustanciales, y sus efectos, y los efectos de aquello que se puede ejercer sobre ellos, tangibles y evidentes a los sentidos. La posesión, que significa la materialización de un espíritu, supone una prueba perceptible de la verdad de una serie de dogmas que, de otro modo, serían verdades invisibles y por tanto susceptibles de ser cuestionadas con facilidad por aquellos incrédulos para quienes solo la experimentación sensible cuenta como prueba de verdad. Para médicos como el afamado Pierre Charron, la visibilidad de la experiencia diabólica empuja a creer en el mundo espiritual. Los capítulos quinto y sexto tratan sobre resistencias y de incredulidades (léase de “posiciones que ponen en duda (...) la inmortalidad, el castigo, el Juicio y la Providencia divina”, p. 296, entre otras cuestiones), y como en el capítulo tercero con Pomponazzi y en el cuarto con Darrell, están articulados en torno a ciertos protagonistas. Si el quinto, “Resistencias, I: *Une sauvage conversion*: Pierre de Bérulle, los endemoniados y el problema de la incredulidad en la Francia del siglo XVI”, (pp. 269-336) mira a Francia y a los escritos demonológicos del sacerdote Pierre de Bérulle (1575-1629), el sexto, “Resistencias II: ‘Que den evidentes muestras los mismos demonios’: Francisco Blasco Lanuza y una nueva alianza con el Enemigo en el Imperio español” (pp. 337-380), examina el caso de la posesión colectiva de un grupo de mujeres de unas aldeas aragonesas en el Valle de Tena entre 1637 y 1642. Es en esta “polémica anti-incrédula” (p. 324), como la denomina del Olmo, donde se inserta la obra de Bérulle, que en su discurso contra la incredulidad hacia las posesiones diabólicas llega a referirse a la encarnación de Cristo como una forma de posesión. También Francisco Blasco Lanuza, párroco y exorcista, se ha de enfrentar al discurso de la incredulidad (que él denomina ‘ateísmo’) en su tratamiento del complejo caso de unas jóvenes endemoniadas a causa de, según se dijo luego, un pacto diabólico de un labrador del lugar. Peor era, a juicio de Blasco Lanuza, que las implicadas fueran tachadas de pecadoras, de mentirosas, o de enfermas, que de poseídas por el demonio; el exorcista se desvive en su defensa de la verdad de la posesión, a sus ojos el mejor de los males posible.

Como advierte su subtítulo, “‘*T.H. hath killed the great infernal Devil*’: la posesión espiritual en el *Leviathan* (1651) de Thomas Hobbes” (pp. 381-432), el capítulo final, “Negaciones”, gira en torno al pensamiento materialista de Hobbes en relación con los cruzamientos, que Hobbes niega tajante, con aires secularizadores, entre los planos de lo material y lo espiritual. Bajo



Reseñas.  
*Siglo Dieciocho*, 2, 265-289.

‘posesión espiritual’ queda comprendida la posesión diabólica y la divina; a ninguna de las dos Hobbes le otorga la menor credibilidad. Su propósito es, más bien, desenmascararlas como estrategias empleadas por sectarios radicales religiosos que, en última instancia, pretenden desestabilizar el ámbito de la política; cumplía una función política el insistir en que ya no había milagros, y que los demonios no eran sino ídolos del cerebro.

Como espero se haya podido ver, este no es un libro para el lector en busca de una enumeración o un informe meramente descriptivo de los espectaculares síntomas de los endemoniados, o de los no menos espectaculares rituales de sanación exorcistas, ni un inventario de posesiones acaecidas en la Europa del XVI y del XVII. Tampoco es un libro para quien busque un retrato del exorcista tipo en la Europa de esas fechas, ni otro del diablo poseedor, o del desafortunado poseído. Lo que del Olmo se propone, y consigue, va más allá; este es un libro que plantea las posesiones y los exorcismos como fenómenos políticos inscritos en un sistema de creencias que traspasan lo estrictamente religioso y que, conforme pasan los capítulos, se enfrentan a una descreencia y un escepticismo crecientes que culminan en la incredulidad sin fisuras de Hobbes. Del Olmo ha escrito una obra de la que puede sentirse muy orgulloso, y muy orgullosa la Institución Fernando el Católico de la Diputación de Zaragoza por haberla publicado.

Rocío G. Sumillera  
Universidad de Granada  
sumillera@ugr.es

Recibida: Enero 2021.

Aceptada: Marzo 2021.

---

**Reseña: Udi, Juliana (2019). *Locke, propiedad privada y redistribución*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.**

---

*Locke, propiedad privada y redistribución* recoge y condensa los principales desarrollos y resultados de las investigaciones doctorales y posdoctorales de su autora. La obra propone un análisis de textos clave de John Locke (1632-1704), debidamente contextualizado en las discusiones de la época, a la vez que inserto en el campo intelectual más amplio que componen las discusiones

contemporáneas sobre el liberalismo, los derechos privados y la redistribución de bienes como política social. Para ello, la autora plantea un recorrido a lo largo de cinco capítulos en los cuales presenta y discute la interpretación tradicional de la obra de Locke y hace una caracterización del estatuto normativo del deber de caridad y su relación con el concepto de justicia. También disecciona allí un texto poco conocido de Locke titulado *Ensayo sobre la ley de pobres*, reconstruye las opiniones de otros grandes autores del derecho natural de la época en torno al derecho de necesidad y, finalmente, ofrece una discusión sobre la impronta del protestantismo puritano en el pensamiento moral y jurídico de Locke. Este recorrido está precedido por una concisa e iluminadora introducción que coloca rápidamente al lector no especializado en el centro de los debates teóricos y hermenéuticos, no solo en torno a la obra de John Locke, sino también en torno a los usos diversos que se han hecho de ella en discusiones contemporáneas sobre liberalismo y derechos individuales.

Con respecto a esto último, la tensión teórica fundamental se halla en la disyuntiva entre el respeto a los derechos individuales y la implementación de políticas públicas de redistribución. Entre los derechos individuales que se invocan como límite moral para la redistribución, se destaca el derecho de propiedad privada. Quienes colocan los derechos de propiedad privada como modelo y fundamento de todos los demás derechos se oponen a las concepciones redistributivas (a las que consideran inmorales). Estas concepciones “propietaristas” del derecho individual asumen que la propiedad privada no es un mero medio para otros fines, sino un fin en sí mismo, a tal punto que todos los demás derechos, e incluso la vida, deben subordinarse a ella. Autores contemporáneos comúnmente asociados a esta perspectiva a menudo rescatan la figura de John Locke como antepasado directo de sus posiciones liberales o neoliberales. La obra de Locke, como sucede con las obras de otras grandes plumas de la historia del pensamiento, es vasta, multifacética y compleja, de modo que si uno va en busca de ellos, efectivamente encontrará elementos para apoyar una lectura “propietarista” del derecho individual. Sin embargo, el objetivo de este estudio es precisamente poner en tela de juicio la adecuación de esta “interpretación tradicional” (encabezada por textos clásicos como los de Leo Strauss, Crawford Macpherson o Robert Nozick). En ese sentido, una de las tesis centrales que atraviesan este estudio es que la propiedad privada, tal como Locke la concibe, no podría nunca ser privilegiada respecto de la vida, ni mucho menos invocada en su contra, dado que la noción lockeana de propiedad privada es indisociable de una finalidad: la preservación de la humanidad y cada uno de sus miembros. Esta finalidad inherente al derecho de propiedad haría posible según la autora fundar una exigencia moral de redistribución de bienes tal que se garantice la subsistencia de la especie (y no solo de algunos de sus miembros). Esta exigencia moral es analizada haciendo uso

de la noción lockeana de *caridad*. El deber de caridad y su relación con la justicia y el respeto a la propiedad privada son, pues, los temas centrales de este estudio que encuentran explicación y desarrollo a lo largo de cada uno de los capítulos que lo componen.

El estudio comienza con una reconstrucción y caracterización de lo que se denominó anteriormente “interpretación tradicional” de la teoría lockeana de la propiedad, de la mano de un análisis de las opiniones de los tres autores antes mencionados (Strauss, Macpherson y Nozick). Esta interpretación, que durante varias décadas del siglo pasado fue dominante, concibe dicha teoría enmarcada en un proceso de emergencia del capitalismo y, por ende, la presenta como una justificación de la apropiación ilimitada. Lecturas como las de Strauss o Macpherson hacen hincapié en que los límites normativos del derecho de apropiación privada (dejar a los demás tanto y tan bueno; no despilfarrar) son inmediatamente superados por Locke a través de la introducción del dinero como instrumento de acumulación. Pero al dinero se suma también una pieza clave, que es el trabajo. En el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (1689), Locke introduce la noción de trabajo para legitimar la apropiación individual de los sujetos a partir del acervo común que Dios ha otorgado a todo el género humano. Macpherson ha sugerido que la noción lockeana del trabajo como una propiedad alienable subyace, como fundamento moral, a la apropiación capitalista, puesto que el trabajo puede fácilmente alienarse del esfuerzo de quien produce y convertirse en propiedad de quien lo compra. Nozick, en cambio, tiene una lectura que se aleja ligeramente de la de aquellos dos, dado que descarta el trabajo como criterio de legitimación de la apropiación privada y, a su vez, debilita el primero de los límites de la apropiación que introduce Locke. Para él no es preciso dejar a los demás “tanto y tan bueno”, sino que la exigencia de mínima es tan solo no empeorar su situación. Si la apropiación y la acumulación privada se dan en contextos en los que la situación de los demás no se vea empeorada, entonces la apropiación es legítima. Interesantemente, la autora señala que el trabajo, entonces, que ya no es para Nozick fuente legítima de apropiación, sin embargo tiene un papel importante, dado que los impactos positivos de los aumentos de productividad contribuyen a que se satisfaga el nuevo criterio de apropiación legítima que propone en su reemplazo. De este modo, Nozick aproxima su comprensión de Locke a sus propios presupuestos libertarios, independizando los derechos de apropiación de cualquier tipo de finalidad y, consecuentemente, negando la legitimidad de cualquier política redistributiva.

Una vez establecidas las líneas generales de las interpretaciones contra las que se discutirá, en los capítulos dos y tres encontramos el despliegue de las tesis centrales de la autora y, por ende, el corazón de todo el estudio. El capítulo dos aborda el deber de caridad. A tales efectos, incorpora un marco de lectura que se distancia de las interpretaciones tradicionales,

generalmente seculares, e introduce lo que se denomina un “giro religioso”, es decir, una mirada que revaloriza el peso específico de las ideas y exigencias propias del puritanismo que profesaba Locke en la conformación de sus opiniones morales, políticas y jurídicas. La introducción de este marco de referencia permite poner el foco en el deber de caridad. En ello, reconoce la influencia de intérpretes como John Dunn o James Tully. Este último ya había observado que en el *Primer tratado sobre el gobierno civil* Locke hacía uso de un concepto de caridad premoderno, tomista para ser exacto, según el cual la necesidad y el trabajo son ambos, por igual, criterios legítimos de actos de apropiación. Sin embargo, la tesis que defiende la autora no es meramente que la benevolencia cristiana ayuda al prójimo necesitado por un mero acto de misericordia. Por el contrario, la tesis del capítulo es mucho más fuerte e interesante; en efecto, nos ofrece una serie de argumentos para mostrar que Locke concibe el deber de caridad como “un principio del que es posible derivar deberes positivos y cuyo cumplimiento puede ser exigido coactivamente por la autoridad política” (p. 49). Para ello, el capítulo se organiza en torno a tres puntos de discusión: a) una contextualización del debate sobre la caridad en su naturaleza polémica (especialmente contra Filmer), b) una caracterización del contenido y el estatuto normativo del deber de caridad, y finalmente c) un análisis de los vínculos normativos entre el deber de caridad (la redistribución) y el deber de justicia (el respeto a la propiedad privada).

Con respecto a lo primero, la autora repone el contexto de discusión con la obra de Robert Filmer puesto que es precisamente en el *Primer tratado* (obra dedicada a polemizar prácticamente punto por punto el *Patriarcha* de Filmer) en donde encontramos la formulación más explícita del deber de caridad. Allí se nos dice que las personas en situación de necesidad extrema tienen el derecho de ser asistidas por aquellos que se encuentran en una mejor posición. Contrariamente a lo que opinaba Filmer, Locke no considera que Dios haya otorgado a Adán un dominio absoluto sobre los demás hombres. Lo que Dios otorgó a Adán, según la interpretación bíblica de Locke, es un dominio sobre la naturaleza, pero se trata de un dominio que Adán posee en común con el resto de la humanidad. Esto implica que Locke, contra Filmer, concibe el *statu quo* original como una comunidad de bienes, un derecho común de todos los seres humanos sobre toda la naturaleza y las criaturas “inferiores”, es decir, los animales no humanos. Esta contextualización que nos ofrece la autora no solo repone de manera clara la relevancia hermenéutica que tiene la introducción del “giro religioso” en nuestra comprensión del pensamiento de Locke, sino que, indirectamente, ofrece una caracterización sistémica del deber de caridad. Apoyado en premisas teológicas y teleológicas (Dios ordenó a la humanidad entera crecer y multiplicarse) puede fundar la legitimidad del derecho de apropiación basado en la necesidad y, por ende, el deber moral de caridad con los necesitados.

Esto nos lleva directamente al segundo punto en discusión en este capítulo dos: el estatuto normativo del deber de caridad. Visto desde el punto de vista liberal contemporáneo, la caridad parece no constituir más que una práctica de tipo supererogatoria. Esto quiere decir que desde la perspectiva liberal contemporánea, aunque se conceda que la caridad sea algo bueno, no se trata de algo obligatorio. Incluso aunque se trata de un deber, el liberalismo contemporáneo considera que (1) no le corresponde ningún derecho correlativo, por lo tanto (2) no sería exigible coactivamente, y (3) es indeterminado (no puede determinarse qué y cuánto corresponde a cada quien, pues queda librado a la elección del benefactor). En opinión de Udi, Locke, a pesar de ser reconocido como uno de los padres del liberalismo clásico, se aparta de estas tres ideas. En primer lugar, para él sí implica un derecho correlativo. Un individuo, si necesitado, recibe de Dios un derecho al excedente de los bienes de su prójimo. Locke concede que quienes han trabajado para adquirir propiedades tienen derecho a una “preservación *confortable* de sus vidas”, pero precisamente aquellos que están en condiciones socioeconómicas privilegiadas están obligados a asistir a aquellos que están en situaciones de necesidad extrema y carecen de los medios para subsistir. En ese sentido, Locke parece determinar con bastante claridad que aquellos que estén imposibilitados o disminuidos para trabajar (por cualquier tipo de incapacidad o incluso por falta de empleo) adquieren inmediatamente el derecho a beneficiarse de la caridad. El deber de caridad es un deber positivo, es decir, no basta con abstenerse o limitarse en la apropiación privada, sino que los propietarios que tengan excedente tienen que hacer algo en favor de los indigentes y los más necesitados: deben *darles* alimento, bebida y abrigo, la falta de los cuales podría llevarlos a la muerte.

Para precisar el estatus normativo del deber de caridad, recurre al séptimo *Ensayo sobre la ley natural*, una obra juvenil de Locke. Allí se presenta el deber de caridad como emanado de la ley natural fundamental. Aunque esta ley es “universal” y “perpetua”, el deber de caridad se deduce como precepto “ocasional”. Para explicar esto la autora traza una distinción entre la fuerza obligatoria de la ley natural y la de los preceptos o decretos emanados de ella. Aunque la fuerza obligatoria de la ley es universal y perpetua (dado que nunca podemos sustraernos de ella), algunos deberes particulares que se extraen de ella no poseen ese mismo alcance: los hay “absolutos” o “constantes” y los hay “condicionados” u “ocasionales”. No estamos obligados a socorrer a todos los que nos rodean, sino únicamente bajo ciertas condiciones: cuando la pobreza o extrema necesidad de una persona lo amerite y, evidentemente, cuando nuestro patrimonio nos proporciona medios suficientes. Este análisis esclarecedor le permite a la autora determinar el estatuto normativo del deber de caridad: se trata de un deber universal (pues obliga a todos los hombres por igual) pero ocasional (es decir, exigible únicamente bajo ciertas

condiciones). Finalmente, el capítulo dos concluye conciliando estos dos deberes morales centrales de la teoría de Locke, la justicia y la caridad. Si bien Locke concibe la justicia en términos “propietaristas” (puesto que remite directamente a los derechos de propiedad legítimamente adquiridos y su inviolabilidad), esto no implica aceptar (contrariamente a lo que profesan intérpretes como Nozick) que la justicia y la caridad se excluyan mutuamente, ni siquiera que aquella sea prioritaria respecto de esta última.

Estrechamente emparentado con estas disquisiciones, el capítulo tres las complementa ofreciendo una discusión acerca de si la caridad lockeana es o no exigible mediante la coacción. Para ello, la autora rescata una obra poco conocida y estudiada del inglés que se conoce como *Ensayo sobre la ley de pobres*, escrito originalmente en 1697 como parte de la labor de Locke en su carácter de funcionario público. Esta obra puede ser leída como correlato jurídico-político del deber de caridad expuesto en el *Primer tratado* y da claros indicios de que se trata de una obligación exigible a través de la coacción estatal. En este informe que presentó Locke a las autoridades gubernamentales se debate la institución de un sistema redistributivo dirigido a cubrir las necesidades de quienes carecen de los medios indispensables para la subsistencia. La novedad del análisis que se nos presenta en este capítulo radica precisamente en que entabla un vínculo directo entre la asistencia a los pobres y el deber moral de caridad. El *Ensayo sobre la ley de pobres* propone dos ideas centrales, a saber, disciplinar a los “pobres holgazanes” y asistir a los “pobres que lo merecen”. Como podrá advertirse, es en esto último donde recaerá la atención de la discusión en estas páginas. A modo de introducción y antes de dedicarse al análisis de la obra en cuestión, la autora se toma algunas páginas para contextualizar el tema de manera un poco más amplia, reconstruyendo muy someramente algunas de las discusiones previas sobre la cuestión de los pobres en escritores humanistas como Juan Luis Vives o Erasmo de Rotterdam. Con esta breve reposición, sin embargo, se perfilan muy nítidamente los objetivos tradicionales de este tipo de debates: a) determinar los criterios que definan y restrinjan el universo de beneficiarios legítimos y b) fundamentar la idea de que la ayuda social y la reforma moral que combata la aversión al pobre deben ser lideradas por la autoridad estatal.

Para organizar su propuesta, Locke distingue a los pobres en tres grupos para los cuales diagrama un tratamiento diferenciado: los indigentes, es decir, aquellos incapacitados para trabajar; aquellos parcialmente capacitados para trabajar y, por último, las personas que están plenamente capacitados para trabajar y que no lo hacen (los llamados “holgazanes”). Sobre estos últimos recaen las políticas más severas, entre ellas la asignación forzada de trabajo y la educación técnica. Ahora bien, esto implica, entre otras cosas, que el estado tiene la potestad de solicitar a los terratenientes que empleen a estos individuos, incluso si no precisan de la mano de obra (en

estos casos, Locke concede que se los emplee por un salario inferior al salario de mercado). El funcionario correspondiente puede obligar a los terratenientes a hacerlo e incluso, si estos se negasen a emplearlos, Locke sostiene que igualmente han de pagarles un salario de subsistencia (esto es: sin recibir contraprestación alguna).

Las conclusiones sobre la caridad que extrae la autora a partir de este escrito son varias, todas ellas relevantes. En primer lugar, lo que en el estado de naturaleza se manifiesta como derecho natural (el acceso a los medios de preservación) es resguardado por el contenido normativo de las leyes positivas del Estado. Adicionalmente, está en condiciones de responder de manera afirmativa la pregunta que organizaba la discusión: “en la sociedad civil, la asistencia que impone el principio de caridad puede ser exigida coactivamente por la autoridad política” (p. 79). Pero además su análisis ilustra cómo articula Locke el derecho natural a los medios de preservación (el principio de caridad) con el derecho de propiedad adquirido por trabajo (principio de justicia): la transferencia de medios de subsistencia solo corresponde cuando hay una legítima incapacidad para trabajar. “Todo el que pueda trabajar debe hacerlo; quien no pueda trabajar debe ser asistido” (*Ibidem*). Más aún, sería criminal dejarlo morir. Como vemos, el derecho a la preservación, para Locke, no puede subordinarse al trabajo; e incluso el derecho de los propietarios se ve restringido: no solo están obligados a renunciar a su excedente para asistirlos sino que incluso puede obligárseles a contratar mano de obra desocupada. Y si bien Locke admite la persistencia de un sistema privado de beneficencia (eso sí, con control estatal), sin embargo se perfila una forma de asistencia pública de otras características, pues, a diferencia de la caridad privada, “la asistencia estatal es obligatoria, impersonal y permanente” (p. 84).

El capítulo cuarto de este libro nos propone una nueva estrategia para poner en jaque las interpretaciones tradicionales de la teoría lockeana de la propiedad privada revisando la imagen común de Locke como defensor del individualismo posesivo a la luz de un estudio comparativo con las obras de otros dos importantes referentes de los debates modernos sobre la propiedad privada y el derecho natural en el siglo XVII, Hugo Grocio (1583-1645) y Samuel Pufendorf (1632-1694). Aunque ignorados por estudios canónicos como los de Macpherson, la reconstrucción detenida que proponen estas páginas arroja como resultado que ambos sostuvieron teorías muchos más celosas de la propiedad privada que la del propio Locke, con márgenes mucho más reducidos y menos radicales para el derecho de necesidad que los estipulados por el médico inglés. Solo por ello, estas páginas son en sí mismas de gran valor, pues ofrecen una primera puerta de ingreso al conocimiento de dos autores sumamente relevantes de la historia del pensamiento político y jurídico moderno, sobre los que no abunda material en español. Sin embargo, el mérito de este capítulo no acaba allí, puesto que incluye también la

problematización del comercio de bienes de subsistencia y el problema de establecer el precio justo de los bienes de intercambio, especialmente en situaciones de extrema pobreza. Udi nos muestra que según Hugo Grocio la necesidad extrema no solo nos otorga licencia para consumir bienes de subsistencia sin requerir el consentimiento de sus propietarios, sino que también se extiende a otras acciones necesarias para garantizar la preservación de la vida, fundamentalmente la posibilidad de comprar bienes de primera necesidad a un precio razonable. Esto, a su vez, implica la obligación de poner estos bienes básicos a la venta por parte de quienes tengan un excedente. Esta circunstancia motiva un comentario de otro ensayo poco conocido de Locke, el llamado “Venditio” (ensayo que, por otro lado, permaneció inédito hasta 1968). Allí, Locke esboza una posición distinta a las de Grocio y Pufendorf. Para el inglés, el criterio que ha de regir los precios de venta es el precio del mercado. El hallazgo de este ensayo, interesante porque nos aproxima a las ideas de Locke en torno a la economía, resulta especialmente pertinente aquí puesto que allí también se traza un vínculo explícito entre la problemática de cómo establecer precios justos, por un lado, y el principio de caridad, por el otro. Allí, los dichos de Locke confirman las directrices generales de la interpretación de este estudio: “Si bien la justicia, entendida como trato imparcial, es el principio fundamental por referencia al cual debe regirse el intercambio entre individuos, Locke deja en claro que, en ciertas ocasiones, debe priorizarse la caridad”, es decir, “puede haber circunstancias excepcionales en las que la caridad demande una acción que está por encima de lo que exige la justicia” (p. 112).

El quinto y último capítulo de este estudio funciona casi como un anexo o apéndice en el cual se habilita un espacio para la elaboración más pormenorizada de los aportes e implicancias del “giro religioso” en la interpretación del pensamiento lockeano. Como tal, por ende, se trata de una discusión estrechamente vinculada con las anteriores, aunque conceptualmente independiente. Dejando de lado el plexo complejo de influencias iusnaturalistas que Locke recibió tanto de Grocio como de Pufendorf, la autora se dedica en esta ocasión a delinear con mayor precisión la impronta del protestantismo puritano. Sobre este tema resulta seminal el estudio ya clásico de Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, cuya doctrina esencial no se desconoce en estas páginas, sino todo lo contrario: se presentan de manera esquemática pero esclarecedora para luego retomar y emplear la noción misma de “ética protestante”, de modo tal de poder rastrear las influencias de estos valores (en los que Locke fue educado desde su infancia) respecto de sus opiniones y concomitantes tratamientos del tema de la pobreza, sus causas y sus remedios.

Sin evadir posibles críticas a Locke por su diagnóstico reduccionista y estigmatizante, Udi primero rescata las dos explicaciones causales que se ofrecen en el *Ensayo sobre la ley de pobres* para



Reseñas.

*Siglo Dieciocho*, 2, 265-289.

dar cuenta del aumento relativo de la pobreza en la Inglaterra inmediatamente posterior a la Revolución Gloriosa: la incapacidad de trabajar que tienen algunos y, sobre todo, lo que Locke llama “el relajamiento de la disciplina y las costumbres”, fenómeno que derivaría según Locke en una inmoral aversión al trabajo en los sectores populares; y luego complementa su análisis de esta etiología con algunas de las indicaciones que en su momento hiciera John Dunn respecto de la doctrina puritana de la predestinación, también conocida como doctrina de la vocación. Según esta doctrina calvinista, al menos en la reconstrucción que de ella hace Dunn, los hombres han sido puestos en este mundo por Dios y han sido llamados por él al cumplimiento de cierto destino o misión que se manifiesta claramente a todo aquel que reflexione sobre sus talentos y su condición social. Sin embargo, Udi no solo repite la reconstrucción de Dunn, sino que la articula con elementos de la teoría lockeana de la volición, tal como se expresa en el capítulo 21 del segundo libro del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, dedicado a la noción de poder. Según Locke, lo que motiva o determina a la voluntad en sus acciones son el placer y el dolor, es decir, la búsqueda de la satisfacción o la aversión al malestar. Sin embargo, existen situaciones en las que un individuo sí es libre de elegir aquello que desea, libre de querer o no querer, y esto es cuando se decide sobre un bien remoto o lejano. Una vez que el individuo juzga con su entendimiento sobre el bien de dicho fin, su voluntad se inclina hacia su concreción. En esos casos, es valioso suspender o renunciar a un placer presente, bajo la convicción de que ello nos permitirá alcanzar un bien mayor a largo plazo. Sin embargo, no es imposible que el entendimiento se equivoque y juzgue como un bien algo que en realidad no lo es. Ese error en el juicio no exime al individuo de la responsabilidad sobre sus malas elecciones. Para evitar o enmendar estos errores, Locke recomienda práctica, aplicación y buenos hábitos. Udi incorpora estos elementos para evaluar la forma en que Locke adapta los valores de la ética protestante y aplica su teoría en las recomendaciones disciplinarias que hace respecto de aquellas personas que, pudiendo perfectamente trabajar, sin embargo no quieren (no desean) hacerlo. Disciplinar a “los holgazanes”, educarlos en oficios, inculcarles valores religiosos y morales termina siendo el remedio predilecto de Locke. Esto, por último, confluye en algunos comentarios sugerentes en torno a la relación entre el puritanismo y el liberalismo, y el lugar que ocupa Locke en la articulación entre ambos.

En conclusión, *Locke, propiedad privada y redistribución* es un estudio sólido. Breve, bien escrito, claro, accesible y de interés tanto para especialistas como para no especialistas, discurre sobre tópicos que no podrían ser hoy en día más relevantes: la problemática de la distribución de la riqueza, la equidad, la justicia y la posibilidad teórica de ofrecer un giro igualitario en la lectura de uno de los pensadores fundacionales del liberalismo clásico. Al demostrar que la doctrina

Reseñas.

*Siglo Dieciocho*, 2, 265-289.

lockeana no solo sostiene la compatibilidad entre propiedad privada y redistribución, sino incluso que ambas se requieren mutuamente, nos devuelve una imagen novedosa y sugerente del liberalismo, en base a la cual resulta inaceptable pensar que haya desatendido completamente el problema de la pobreza ni que haya defendido un derecho ilimitado de apropiación privada.

Leandro Guerrero

Universidad de Buenos Aires

leandro.guerrero00@gmail.com

Recibida: Febrero 2021.

Aceptada: Marzo 2021.

---

**Reseña: Zammito, John H. (2018). *The Gestation of German Biology: Philosophy and Physiology from Stahl to Schelling*. Chicago/London: University of Chicago Press.**

---

John H. Zammito construye en este libro una documentada historia de la génesis de un nuevo dominio cognoscitivo sobre la naturaleza orientado a lo viviente, estudio que denomina de manera particular como el de *la gestación de la biología alemana*. Esta historia, que el autor mismo caracteriza como el trabajo más comprehensivo y culminante de su carrera, abarca un amplio período que parte de los comienzos del siglo XVIII, signado por el debate entre Stahl y Leibniz, y culmina en los comienzos del siglo XIX, signado por la confluencia de Schelling en la *Naturphilosophie* y en los diversos proyectos de una ciencia empírica que se desarrolla en los ámbitos de la morfología y la anatomía comparada. Entre estos proyectos, tienen un lugar destacado las figuras de Treviranus y de Dollinger. El primero, en cuanto en 1802 publica el primer volumen de *Biologie* y el segundo porque formula reflexivamente el estatuto de la nueva ciencia como física de lo orgánico o Biología y porque considera su central objeto (la anatomía comparada) como “genuino producto” de la *Naturphilosophie*.

La historia que el libro se propone reconstruir presenta dos dificultades en un nivel historiográfico: la primera concierne a la indeterminación propia del estudio de su objeto, en cuanto se trata de la historia de una *génesis*, y la segunda refiere al problema de la consistencia en las múltiples confluencias que participan en su reconstrucción histórica, en la medida en que el estudio de su desarrollo tiene como característica *la indeterminación disciplinar*. Ambas dificultades son afrontadas con importantes asunciones metodológicas y por medio de una estructura

narrativa distinguida en once capítulos, que en su orden secuencial se muestra como adecuada para relevar la historia de las interdependencias recíprocas entre la filosofía y la ciencia natural en el amplio dominio del naturalismo, interdependencia que también dio ocasionalmente lugar a la figura del médico filósofo (el *philosophischer Arzt*, como apropiación alemana del *médecin philosophe*). En cuanto a la primera dificultad, Zammito esclarece su postura metodológica afrontando en primer lugar las premisas historiográficas de Foucault. La introducción comienza con una cita de *Les Mots et les choses*, en la que se declara como imposible la historia de la biología en el siglo XVIII porque no existía la vida como objeto de la ciencia (en su lugar, existían los objetos naturales vivientes, pero como objeto de la descriptiva historia natural). Sin embargo, si bien es innegable que la biología no existía como ciencia (estatuto de un dominio del saber que es propio del siglo XIX) ni existía su referente objetual como vida, es preciso reconstruir la historia de su génesis en el siglo XVIII. Esto se debe a que es en este período donde ocurre la reformulación de los dominios cognoscitivos en el amplio ámbito del naturalismo y, en lo que aquí especialmente respecta, donde ocurren los desplazamientos de los usuales objetos de la descriptiva historia natural hacia los ámbitos con pretensión explicativa que son propios de la filosofía y de la ciencia natural. Y es necesario reconstruir esta historia para los estudios de las ciencias, en cuanto son estos desplazamientos los que configuran y determinan nuevos dominios cognoscitivos. En particular, tal como sostiene Zammito, aquellos desplazamientos determinaron que los objetos naturales dejaran de ser descritos en sus características externas (propio de la descripción taxonómica) para comenzar a ser explicados atendiendo a sus órganos internos, estructuras y procesos (algo que se configura como propio de la fisiología cuando incorpora la anatomía comparada). Este desplazamiento de dominios se desarrolla en virtud de una progresiva *historización* de la naturaleza que se presenta en el transcurso del siglo y que no solo determina el sentido de los problemas asociados a los procesos vitales (aplicados a la generación y la diferenciación de las especies) sino también a la naturaleza inorgánica (aplicados a los cambios geológicos). También, a partir de Blumenbach, la historización dio lugar tanto al sentido de los problemas de periodización de las formas de vida (con los conceptos de extinción y nuevos desarrollos) como a la paleontología. En cuanto a la segunda dificultad anteriormente señalada, entendemos que se asume en la estructura del extenso recorrido del libro diferenciado, como decíamos, en once capítulos. En ellos el autor desarrolla esta historia destacando los elementos diferenciales en el amplio dominio del naturalismo que configuraron un conjunto consistente de investigaciones independientes del estudio teórico de la ciencia natural, pero también de los intereses antropocéntricos y de los fines prácticos y específicamente clínicos del estudio de la medicina. En el contexto particular de la Ilustración alemana, los naturalistas son

Reseñas.

*Siglo Dieciocho*, 2, 265-289.

profesionales de la medicina cuyas investigaciones se desarrollan en la universidad, algo que también permite estructurar esta historia de acuerdo con las innovaciones que se focalizaron en los diversos centros de formación. Es así que el libro analiza sucesivamente los distintos proyectos que se instancian en la Universidad de Halle (donde destaca G. Stahl), la Universidad de Göttingen (donde destacan Albrecht von Haller y Johann Friedrich Blumenbach), la Academia de Berlín (donde destaca Maupertuis y donde se produce un punto de inflexión en el pensamiento alemán) y en el último tramo de su instancia, en la Universidad de Jena. Según la tesis que permite marcar el comienzo del período estudiado, la autonomía de la investigación fisiológica enraizada en la formación profesional médica (aunque progresivamente independiente de sus fines) que se desarrolla por fuera del programa del mecanicismo en la fisiología, ya comienza a vislumbrarse a partir de las investigaciones de Stahl (más allá de sus expresas intenciones). Este autor formula y da cuenta de la diferencia entre lo inorgánico y el organismo viviente y, por tanto, entre el orden de la física y el dominio de la medicina, como se ocupa en mostrar Zammito en el primer capítulo del libro. La fisiología se desarrolla como experimental (con un concepto deudor del experimentalismo de Newton) y como ámbito de investigación expresamente independiente con las iniciativas de Haller. Pero es a partir de la introducción de la zoología comparada de Blumenbach y de la anatomía comparada de Kiehmeyer cuando el ámbito de investigación se constituye como independiente de los intereses antropocéntricos.

Teniendo en cuenta las asunciones de valor metodológico que afrontan las dos dificultades mencionadas, esto es, que hay un núcleo de sentido en el amplio campo del naturalismo que el autor ocasionalmente se permite caracterizar como el propio de una prehistoria de la biología, y que este núcleo puede reconstruirse de acuerdo con variables que lo estructuren como consistente, puede afirmarse que la biología, si bien no era enunciada como tal, se expresó de manera incipiente como fisiología, y esto solo en cuanto se constituía con un programa propio de investigación. Si bien estas investigaciones comienzan a tomar mayor relevancia en el curso de las publicaciones periódicas de *Archiv for die Physiologie* a comienzos del siglo XIX, en cuanto incorporan a su materia usual la anatomía y la morfología, en el libro se da cuenta de las vinculaciones entre los diversos proyectos de la fisiología que pueden nuclearse en una línea de continuidad en cuanto se considere y atienda a su propio dominio de investigaciones, esto es, a una fisiología que confrontaba con los postulados mecanicistas de la ciencia natural mientras se ensayaban diversos modelos de cientificidad.

Tales postulados de valor metodológico profundizan en una concepción de la historia intelectual: el libro no solo afronta el problema de la génesis de los dominios cognoscitivos, sino que también intenta superar algunos de los resabios de los dogmas del positivismo en la historia

Reseñas.

*Siglo Dieciocho*, 2, 265-289.

de la ciencia. Según explícita declaración del autor, la distinción (tenida por un hiato) entre la ciencia empírica (experimental) y la especulativa filosofía natural romántica es un invento del tardo siglo XIX. Mostrar la influencia de Kiehmeyer en la formación del pensamiento de Schelling y la relevancia de la *Naturphilosophie* en la instancia culminante de la formación de una nueva ciencia empírica es una de las tesis que le permite superar la visión positivista de la historia de la ciencia.

Es preciso atender a la especial impronta alemana que recorre la historia del libro. Porque si bien se dedica a construir el trayecto intelectual alemán, también dedica a modo de contrapunto el capítulo cuarto (ampliando el tratamiento también en el quinto) al materialismo vitalista francés, donde en su conjunto se confronta con el concepto de materia inerte deudor del dualismo metafísico y se afirma una concepción monista de la materia provista de fuerza vital. El análisis del modelo epigenético de Maupertuis en su *Vénus physique* (1745) destaca entre el análisis de los proyectos de ciencia experimental con inspiración newtoniana (de manera problemática, en cuanto es problematizado un sistema de la naturaleza) entre otros proyectos experimentales que no desestiman los métodos indirectos de verificación (el análisis funcionalista y el razonamiento analógico, deudores del precursor Buffon). Pero además, el materialismo vitalista francés desarrolla una concepción monista y dinámica de la naturaleza, fruto de una interesante apropiación de los sistemas de Spinoza y de Leibniz. El artículo “Espinozista” de Diderot en la *Encyclopédie* (1765) y el *Sueño de d’Alembert* (1769) son la fuente de análisis que permiten sostener que si Spinoza resultó relevante por su monismo metafísico, Leibniz resultó indispensable para una concepción dinámica de la naturaleza que permita superar la clásica concepción del mecanicismo.

La escuela francesa produjo un punto de torsión en la investigación alemana, en cuanto dio forma a las cuestiones que los autores alemanes se vieron determinados a profundizar. Especialmente, la confrontación de Maupertuis con Haller configuró, en términos de Zammito, “la agenda” del pensamiento alemán desde 1750. Caspar Friedrich Wolff, inspirado por el materialismo vitalista francés, toma partido por la epigénesis en detrimento de la posición preformacionista de Haller. Tetens también afirma la epigénesis, pero encuentra mayor consistencia argumental en Buffon. Además, también se manifiestan los aspectos creativos en la selectiva recepción de la escuela francesa: especial lugar tiene en el libro el análisis de la recepción del pensamiento francés en la psicología fisiológica de Herder y el análisis de la curiosa afinidad (sostenida a pesar de diversos intereses) entre Diderot y Herder, en cuanto ambos dan forma a concepciones monistas, dinámicas y vitalistas de la naturaleza a partir de sus respectivas apropiaciones de Spinoza y de Leibniz.

La característica de recepción creativa del (selectivo) pensamiento francés no es ajena al análisis de las nuevas formaciones conceptuales que se presentan en el pensamiento alemán. *Freidenker* o *Freigeister* se configuraron como conceptos locales que desplazaron el uso de los conceptos de *Libertin* o *Libertinage*. Pero donde se presenta la mayor elaboración y poderosa influencia para la gesta de la nueva ciencia es en la formación del concepto de *Naturgeschichte*, que tiene un origen en el pensamiento de Buffon, mediado por la traducción al alemán supervisada por el naturalista A. G. Kastner que comienza a circular en la década del 50. En el título de la traducción alemana se presenta un mayor énfasis en el concepto de historia o de historización de la naturaleza: *Historie der Natur* traduce el original *Histoire Naturelle* (1749). Con el intento de clarificar este cambio de sentido y la formación de este concepto tal como fue pensado en su diferencia con una concepción de historia (descriptiva) natural (*Naturbeschreibung*), Zammito ubica la primera aparición del concepto de *Naturgeschichte* en el ensayo precrítico de Kant de 1754 (“ob die Erde in ihrer Umdrehung...” AA I: 190) donde es asociado a un experimento y en el contexto del esclarecimiento metodológico para el desarrollo de la cuestión propuesta por la Academia Prusiana. La historia de la naturaleza se define aquí como una reconstrucción del estado original (*erste Zustand*) del pasado determinado por las características de las configuraciones actuales, para acceder así al conocimiento de su generación (*Erzeugung*). Posteriormente, en 1775 profundiza en el concepto y lo considera como un conocimiento (distinguido de lo meramente descriptivo) que se extiende en su aplicación a los cambios de los seres vivos. Este conocimiento histórico (distinguido del lógico) se presenta como el adecuado para la división de la naturaleza en clases naturales (*Naturgattungen*). (“Von den verschiedenen Racen der Menschen”, AA 2: 434n.).

En Blumenbach, en el *Handbuch der Naturgeschichte* (1779-1780), la historia geológica y la historia de la naturaleza viviente se cruzan en la investigación sobre la periodización de los fósiles, en cuanto las formas geológicas funcionan como material empírico para el estudio del desarrollo de las formas de vida. Por su parte, Herder radicaliza el concepto de historia al proyectar como indistinguibles la historia de la naturaleza y la historia humana (y en esta última se incluye también una historia de la razón). Las tesis desplegadas en *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* inspiran en Kant una recensión crítica y una posterior distinción epistemológica entre las disciplinas históricas (en las que están comprendidas, además de la descriptiva historia natural, también la *Naturgeschichte*) y las racionales (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, AA 4:468), algo que dio posteriormente lugar a un límite crítico de la razón para el conocimiento histórico y a una formulación crítica sobre los juicios reflexionantes teleológicos aplicados a lo orgánico. Es en este contexto de la *Kritik der Urteilskraft* (1790) donde Kant retoma críticamente el concepto de Historia y lo comprende como una arqueología, con el

problema consiguiente del estatus de su cientificidad. Los organismos vivientes no pueden ser explicados con el modelo mecanicista de la causalidad, pero tampoco pueden ser determinados científicamente por medio de juicios teleológicos. Por lo demás, el concepto de *Naturgeschichte* se encontraba ya alejado de su origen en Buffon. La única referencia explícita a su proyecto se encuentra en las lecciones de geografía física, posible de ser datadas en 1786 (p. 230, Cfr. p. 457 nota 95), donde se refiere al proyecto de *Les Époques de la nature* de 1779 como el único que afronta el problema de una real historia de la naturaleza, aunque falla en su misma realización como disciplina histórica.

En el Kant crítico, los límites a la razón teorética y la definición de un ámbito de cientificidad aplicado a la naturaleza mecánica presentan como problemática la posibilidad de una disciplina científica orientada a lo viviente. Pero en el desarrollo del problema y en la distinción entre dos ámbitos naturales se encontrará la inspiración para los proyectos que han configurado su propio ámbito de investigación. Blumenbach recibe la distinción entre *Trieb* y *Kraft* como ocasión para la formación del concepto de *Bildungstrieb* en 1781, comprendido como el impulso formativo aplicado específicamente a los procesos vitales. Y continúa en el desarrollo del concepto en *Institutiones Physiologiae* (1787), donde distingue además entre cinco fuerzas vitales. Kiehmeyer (1793) también orienta la investigación sobre el dinamismo de la naturaleza orgánica, pero los distingue en fuerzas (*Kräfte*) de la naturaleza que determinan en su conjunto los procesos vitales y los procesos inorgánicos. La profundización en el concepto de impulso o fuerza en la naturaleza brinda el sustento científico para la historización de sus procesos. Así, Treviranus en *Biologie* (vol 1: 1802), tematiza el concepto de fuerza de la naturaleza en el primer volumen dedicado a la teoría de una Biología que comenzaba a afirmar su propio estatus científico y su denominación propia.

En Kiehmeyer (quien, a juicio de Schelling, da comienzo a una nueva época en la historia de la naturaleza) se manifiesta mayor afinidad con los intereses de Herder antes que con los de Kant, en tanto aquel proyectaba conceptualizar un concepto singular y genético de fuerza que pudiera dar cuenta de la diversidad de fuerzas distinguidas en las ciencias experimentales. Ciertamente el libro reconoce una mayor influencia de Herder en el ámbito de las investigaciones sobre una naturaleza que pudiera dejar atrás el modelo mecánico de cientificidad y, según una interesante tesis, es a través de Goethe y su proyecto de la morfología del desarrollo de las formas orgánicas que las investigaciones en torno a la *Lebenskraft* abandonan las exigencias del kantismo y se vinculan con la *Naturphilosophie*. Schelling, interesado en elaborar una filosofía de la naturaleza como física especulativa, deduce una concepción de la naturaleza orgánica viviente y autoprodutora con un movimiento histórico inmanente que permite superar radicalmente los

problemas asociados a la relación entre materia y fuerza en las ciencias empíricas. Así, Dollinger encuentra la superación de toda descripción en la investigación a partir de leyes de formación (*Bildungsgesetze*) en la anatomía comparada, comprendida esta como un “genuino producto” de la *Naturphilosophie*.

El libro, profuso en referencias bibliográficas de fuentes y de estudios especializados, se torna una referencia necesaria para el estudio de la confluencia de la filosofía alemana en las ciencias naturales y es un gran aporte para las filosofías de las ciencias. Pero también para profundizar en su historia y en no menor medida, en la historia conceptual. La historia que construye el libro no desconsidera la complejidad de los inesperados cruces y apropiaciones del pensamiento, que están lejos de obedecer el orden secuencial del tiempo y a los intereses expresos de los diversos proyectos. Un primer caso a señalar es el de la filosofía leibniziana. Leibniz rechazaba la universal aplicación del mecanicismo al igual que Stahl, pero por diversos fundamentos (Leibniz evalúa la teoría de Stahl como empírica y como deudora de una teoría del influjo físico, lo cual deriva en una concepción materialista del alma). Sin embargo, a pesar de su interés en polemizar contra una concepción materialista (empírica) del alma, su filosofía dinámica (y su concepción de la materia) tiene una influencia determinante en el materialismo vitalista francés (y posteriormente, también en la *Naturphilosophie*, en cuanto ofrece un modelo de sistema de la naturaleza superador del mecanicismo) en detrimento de la posición que Stahl que, a juicio de Zammito, es usualmente incomprendida como animista. Un segundo caso podemos identificarlo en las derivas de los dos grandes momentos del pensamiento kantiano. El Kant precrítico ha sido una influencia central en la configuración de una historización de la naturaleza, pero el Kant crítico convierte en un problema irresoluble la cuestión del estatus de la científicidad de las ciencias empíricas. Esto no torna imposible el hecho de la profunda influencia de Kant en Blumenbach ni niega la importancia de esta influencia para la posterior constitución de la biología. Pero sucedió en virtud de un “creativo malentendido” (expresión de Zammito que se presenta más de una vez en el libro), al dar lugar a un uso constitutivo de la regulativa teleología natural.

La historia de la biología es la historia de la historicidad de la naturaleza y en su punto culminante, es la historia en la que la naturaleza ha podido ser pensada como siendo ella misma proceso, en cuanto naturaleza naturante (*natura naturans*). No es posible, entonces, pensar la historia de la biología con independencia de otras demarcaciones disciplinares afines (que tal concepción de la naturaleza también ha hecho posible), y tampoco es posible pensarla por fuera de la historia de la filosofía, en cuanto en esta se ha expresado algo más que las exigencias epistemológicas para fundamentarla y constituir-la como ciencia. Propia de la tradición idealista



Reseñas.

*Siglo Dieciocho*, 2, 265-289.

que el libro intenta construir y destacar, como filosofía de la naturaleza ha configurado su objeto para poder ser pensado científicamente.

Mariela Paolucci  
Universidad de Buenos Aires  
paoluccimariela@gmail.com

Recibida: Marzo 2021.

Aceptada: Abril 2021.

*Siglo  
Dieciocho*



**SIGLO DIECIOCHO**

REVISTA DE LA ASOCIACIÓN ARGENTINA DE ESTUDIOS DEL SIGLO XVIII

# Traducciones



AAES 18

*Siglo  
Dieciocho*



**DIDEROT Y DIEZ: COMPLEJIZANDO  
LA ILUSTRACIÓN RADICAL <sup>1\*</sup>**

*DIDEROT AND DIEZ: COMPLICATING  
THE RADICAL ENLIGHTENMENT*

John Christian Laursen & Whitney Mannies

*University of California, Riverside*

johnl@ucr.edu

whitneymannies@gmail.com

Traducción realizada por:

Fernando Bahr      Leandro Guerrero

*CONICET, CIF-INEO,      CONICET, UNQ,*

*Univ. Nac. del Litoral      Univ. De Buenos Aires*

fernandobahr@gmail.com      leandro.guerrero00@gmail.com

---

<sup>1\*</sup> Recibido el 07/12/2020. Aprobado el 23/05/2021. Publicado el 30/07/2021.

A lo largo de las últimas décadas, la obra de Jonathan Israel ha aportado nuevo interés a la Ilustración. Nadie puede negar que este lienzo es vasto y que ha recuperado numerosas figuras olvidadas para nuestra comprensión colectiva de la Ilustración. Todo lector tiene una deuda con él. No obstante, siempre hay lugar para la evaluación de aseveraciones particulares, y aquí habremos de concentrarnos en dos de ellas. Creemos que pueden extraerse nuevas enseñanzas de un análisis más cercano de su tratamiento de Denis Diderot y de Heinrich Friedrich Diez. Su tratamiento de Diderot falla porque pasa por alto diferencias filosóficas y políticas entre Diderot y el resto de la “coterie d’holbachique”, y su tratamiento de Diez falla porque omite considerar los cambios en la propia vida de Diez que presentan una suerte de desafío al triunfalismo ilustrado.

Israel sostiene que el spinozismo estaba en la raíz del “paquete filosófico” de la Ilustración radical y que sus premisas necesariamente llevan a conclusiones morales, filosóficas y políticas de tinte liberal (Israel, 2006: 529). La Ilustración radical spinozista, sugiere, eventualmente triunfó por sobre la Ilustración moderada como resultado de su superior coherencia. La división de Israel del pensamiento ilustrado en variedades radicales y moderadas está basada en la idea de que este nivel de análisis es más fundamental: trasciende compromisos nacionales, teológicos o ideológicos. En efecto, Israel arguye que si tratamos de explicar el pensamiento ilustrado en esta última línea, nuestros análisis terminarán siendo o bien confusos, o bien incompletos, puesto que no alcanzan para identificar el paquete de ideas que emanan de Spinoza y que se impusieron sobre las medias tintas lógicamente inconsistentes que caracterizan a la Ilustración moderada.

## **I. Diderot contra d’Holbach y Helvétius**

En las obras de Israel *Revolution of the Mind* (2009) y *Democratic Enlightenment* (2011), la Ilustración francesa en su conjunto deja atrás la República Holandesa para convertirse en el epicentro del pensamiento radical a mediados del siglo XVIII. Israel retrata a Denis Diderot, al Barón d’Holbach y a Claude Adrien Helvétius como el núcleo intelectual de este movimiento. Juntos, sostiene Israel, ellos produjeron no sólo las articulaciones más destiladas del pensamiento radical, sino que sus trabajos fueron inmensamente populares (si bien clandestinos), atrayendo segmentos cada vez más amplios de la población, especialmente a lo largo de las décadas de 1760 y 1770, e inspirando sentimientos revolucionarios. Y aquí es donde llegamos a Diderot:

¿pensarlo en bloque con d'Holbach y Helvétius es de hecho la mejor forma de entenderlo, o se lo comprende mejor como un pensador muy diferente?

Si es el caso, como arguye Israel, que el spinozismo fue un *paquete* filosófico coherente, se sigue que debemos esperar que las diferencias entre los tres *philosophes* que describe como los más importantes de la Ilustración radical –d'Holbach, Diderot y Helvétius– sean insignificantes. En efecto, Israel retrata sus obras como estrechamente aliadas y como reflejos las unas de las otras. Por ejemplo, el debate en torno a *De l'Esprit* de Helvétius es descrito como una suerte de debate en torno a Diderot, dado que la condena de la Sorbona a *De l'Esprit* en 1759 se articulaba en un análisis punto por punto de cómo el libro de Helvétius era un paralelo de la *Encyclopédie* (Israel, 2011: 81). De manera similar, Israel asevera que Helvétius influyó en la *Encyclopédie* de Diderot en tanto resistía la impronta moderada de Voltaire y fue integrado a la *coterie d'holbachique* en donde interactuó constantemente con Diderot durante los años finales de la *Encyclopédie* (Israel, 2011: 131)<sup>2</sup>. Las contribuciones de Diderot a la *Histoire philosophique* del Abbé Raynal se informaron de *De l'Esprit* de Helvétius, dice Israel, y también complementaban perfectamente las propias opiniones de d'Holbach (Israel, 2011: 422). Tanto la *Histoire philosophique* como el *Sistema de la naturaleza* de d'Holbach fueron exitosos al “cotejar e integrar la crítica de la Ilustración radical al orden existente en un conjunto singular, altamente armonioso, pero comprensivo de principios libertarios, recapitulando y consolidando la tradición entera de pensamiento radical como un núcleo revolucionario estrechamente imbricado, reconfigurando su complejo legado en tanto una *machine de guerre* ideológica notablemente efectiva” (Israel, 2011: 414). Israel incluso organiza la crítica de los *philosophes* de tal forma que apoyen su opinión de que no hay ninguna distinción significativa entre estos pensadores de la Ilustración radical y Spinoza; los anti-*philosophes* sostenían que toda la literatura clandestina radical tiene su raíz o bien en Bayle, o bien en Spinoza, y dado que Bayle fue en realidad sólo una reformulación astuta de Spinoza, eso nos deja sólo a Spinoza. Israel escribe que:

En última instancia, Spinoza era el único candidato que podía ser celebrado como el primer instigador de las teorías morales y sociales materialistas desarrolladas en la *Lettre sur les aveugles* de Diderot, el *Militaire philosophe*, la *Histoire philosophique*, el *Système* y los otros textos fundacionales del nuevo materialismo ateo (Israel, 2011: 166).

En otras palabras, las ideas de la *coterie d'holbachique* se hicieron eco las unas de las otras y sus distintas obras fueron en realidad varias manifestaciones de una misma línea de

---

<sup>2</sup> De hecho, muy pocos de los artículos de los volúmenes finales de la *Encyclopédie* fueron completados por Diderot –alrededor del 3% de los pocos volúmenes finales, comparado con el 40% del Chevalier de Jaucourt. Véase Morris (1979).

materialismo ateo, i.e. spinozismo. Si estamos tentados de ver otros filósofos materialistas ateos antiguos o modernos como posibles influencias del pensamiento radical –Epicuro, Lucrecio, o Gassendi pueden venir a la mente–, Israel nos recuerda que sólo Spinoza sobresale como “el único filósofo ateo moderno en el que el significado de sus textos presentaba relativamente pocos problemas” (Israel, 2011: 166). Así, en opinión de Israel, la claridad y coherencia de las ideas de Spinoza hicieron que se destaque como la fuente más convincente del pensamiento radical.

¿Es el caso, como arguye Israel, que el núcleo de pensadores de la Ilustración Radical –Diderot, d’Holbach y Helvétius– compartían los mismos compromisos materialistas ateos y coincidían en sus consecuencias morales, filosóficas y políticas? Esto es una suerte de test para la Ilustración radical: si incluso este núcleo, que es la quintaesencia del pensamiento radical, tiene diferencias sustanciales, podríamos poner en cuestión que los principios spinozistas hayan circulado siempre como parte de un “paquete filosófico” o que las ideas spinozistas implicaran las mismas conclusiones políticas para cada pensador.

Sus similitudes son quizás más aparentes en sus visiones sobre la materia en movimiento: los tres rechazan la física newtoniana y los tres sostienen que el movimiento es inherente a la materia. No adscriben la causa y el efecto del movimiento a un ser divino; creen que las causas naturales son deducibles de sus propiedades. El poder de la naturaleza es “inherente en su esencia” como lo expresa d’Holbach (1868: 246). Una diferencia importante en sus opiniones sobre la materia, sin embargo, es respecto del grado en que puede observarse fidedignamente y la confianza con la que pueden rastrearse las cadenas causales. Los tres se acercan en cuanto a la dificultad de discernir los mecanismos de la naturaleza y los tres afirman la imposibilidad de conocer la esencia fundamental de la naturaleza<sup>3</sup>. No obstante, d’Holbach permanece enormemente optimista respecto de la fiabilidad de nuestras facultades perceptuales y de nuestra habilidad para rastrear la causalidad material –y también social. El movimiento, concede, puede ser difícil de rastrear, pero no imposible: incluso el movimiento complejo es en realidad una serie de movimientos simples combinados. Incluso el curso aparentemente confuso de las gotas de lluvia podría ser rastreado exitosamente por un geómetra con suficiente tiempo en sus manos (d’Holbach, 1868: 29). Es más, a partir de este ejemplo d’Holbach traza una analogía con nuestra vida política: así como el geómetra con las gotas de lluvia, podemos

---

<sup>3</sup> D’Holbach escribe que “No le es dado al hombre conocer todo: no le es dado conocer sus orígenes: no le es dado penetrar en la esencia de las cosas, ni tampoco recurrir a primeros principios; pero sí le es dado tener razón, tener honestidad, de modo de poder admitir con ingenio que es ignorante de aquello que no puede conocer, y no sustituir palabras ininteligibles y suposiciones absurdas por su incertidumbre” (d’Holbach, 1868: 47).



rastrear las “terribles convulsiones” de nuestra “sociedad política” dado que, también, son “el resultado necesario de las causas operantes” (d’Holbach, 1868: 32). El azar (*hasard*) es teórica y prácticamente superable, según d’Holbach.

Helvétius, al igual que d’Holbach, tiene enorme confianza en nuestra habilidad para observar, conocer y reformar la naturaleza, y es optimista respecto de que, con una atención lo suficientemente cuidadosa, el *hasard* que amenaza con descarrilar la educación de cada estudiante puede ser efectivamente minimizado<sup>4</sup>. Helvétius reconoce, al igual que los otros dos, que la observación se ve complicada por el hecho de que cada persona tiene una perspectiva diferente. Pero tiene una solución novedosa para este problema: aunque podamos tener diferentes perspectivas sobre los *objetos*, nuestras percepciones de las *relaciones* de los objetos entre sí son las mismas. Dada nuestra organización y nuestra percepción equivalentes de las relaciones entre objetos, somos todos igualmente capaces de razonar en el mismo sentido y alcanzar las mismas verdades, sean ellas políticas y morales o matemáticas (Helvétius, 1810, vol. 1: 55, 11). Todos deben tener básicamente las mismas capacidades sensoriales, sostiene, dado que todos son claramente capaces de disfrutar el *Paraíso Perdido* de Milton (Helvétius, 1810, vol. 2: 234) (Quizás el medio aristocrático de Helvétius lo inclinó a cierta ingenuidad acerca de las costumbres y los gustos de los menos privilegiados).

Diderot, por otro lado, manifiesta una confianza mucho menor acerca de nuestra habilidad para conocer y predecir la naturaleza. Cree que la explicación de Helvétius acerca de que todos los humanos perciben las mismas relaciones entre objetos está absolutamente equivocada; los humanos, objetiva, ni siquiera perciben los mismos objetos, porque sus perspectivas difieren y porque sus facultades son desiguales<sup>5</sup>. Además, a diferencia de d’Holbach o Helvétius, el materialismo de Diderot es inherentemente escéptico; su énfasis en el carácter dinámico de la materia en un universo infinito y su insistencia en que la materia está interconectada de formas que a menudo eluden nuestras observaciones y expectativas causales reflejan la influencia de Lucrecio<sup>6</sup>. Compartir nuestro conocimiento colectivo sólo nos hará avanzar una parte del camino. De este modo, para d’Holbach y Helvétius, las premisas materialistas nos llevan a concluir lógicamente que podemos conocer con confianza e incluso controlar la naturaleza, pero, puesto que Diderot enfatiza la complejidad y la interconectividad del universo material, su materialismo lleva lógicamente a un escepticismo mitigado acerca de nuestras capacidades de observar con precisión, rastrear causas o realizar predicciones fiables.

---

<sup>4</sup> Las diferencias en la educación ocasionadas por el azar son ubicuas, pero Helvétius nos asegura que “un ojo severo y penetrante” puede percibir las y corregirlas (Helvétius, 1810, vol. 1: 26).

<sup>5</sup> Véase la *Réfutation d’Helvétius* de Diderot (2010: 508-521) y la *Letter on the Blind* (Diderot, 1916).

<sup>6</sup> Para más información sobre el escepticismo inherente al materialismo de Diderot, véase Mannies (2015).

Los tres pensadores de la Ilustración radical, por ende, rechazan el newtonianismo y abrazan la idea de que el movimiento es inherente a la materia. Debería también notarse que todos ellos fueron ateos que se hicieron eco de la opinión spinozista según la cual la religión institucionalizada promueve la superstición y disminuye nuestra libertad<sup>7</sup>. Sin embargo, están en desacuerdo acerca de nuestras capacidades para conocer y predecir el mundo, sea o no que haya una teleología inherente a la naturaleza, y acerca del rol del azar en la determinación de nuestras vidas. Preguntémonos: ¿resultaron estas diferencias entre sus cosmovisiones materialistas ateas en una diferencia sustancial en sus recomendaciones morales, filosóficas y políticas?

Respecto de la moralidad, Israel arguye que los tres *philosophes* sostuvieron que los principios éticos universales de la humanidad son un resultado directo de nuestra adquisición de ideas a través de los sentidos combinada con nuestro interés personal<sup>8</sup>. Esto es ciertamente verdad en el caso de d'Holbach. D'Holbach visualiza un mundo en donde los filósofos se limitan a aprender acerca de la naturaleza del hombre a partir de la observación y la experiencia, y luego los legisladores, tomando en consideración este conocimiento a la luz de nuestros intereses individuales, nos forman como ciudadanos buenos y morales. “Trabajemos para perfeccionar la moralidad del hombre” dice d'Holbach, y añade, “a través de la diligencia y cuidado que los legisladores colocarán en la filosofía natural, formarán ciudadanos de entendimiento sólido, robusto y bien constituido” (d'Holbach, 1868: 52). Nuestros defectos morales pueden ser corregidos exitosamente a través de legisladores ilustrados. Al igual que Helvétius, d'Holbach piensa que todos los juicios morales proceden de la sensación y la comparación<sup>9</sup>. Uno de los refranes más comunes de d'Holbach es que la observación clara de la naturaleza dará lugar a principios morales claros, mientras que el razonamiento a partir de principios abstractos sólo ofusca la verdad. Sin embargo, concede que la deliberación es en ocasiones necesaria, dado que los objetos y sus relaciones no son siempre claras (aunque la incertidumbre es un estado incómodo)<sup>10</sup>. En efecto, d'Holbach parece adecuarse

---

<sup>7</sup> En el volumen 1 del *Tratado del hombre*, Helvétius sostiene que la religión está dirigida a controlar a las masas (Helvétius, 1810, vol. 1: 39), que evita que las personas intenten mejorar sus situaciones actuales (Helvétius, 1810, vol. 1: 40), que el estudio de la historia de la religión lleva inevitablemente a la conclusión que todas las religiones son en realidad solo instituciones (Helvétius, 1810, vol. 1: 51), e instituciones que diseminan guerra y desolación (Helvétius, 1810, vol. 1: 212). Véase también d'Holbach, *The System of Nature*, especialmente Vol. 1, capítulo XIII y Vol. 2, capítulo IV.

<sup>8</sup> “Toda la humanidad, respondieron Diderot, Helvétius, d'Holbach y sus discípulos... comparte el mismo conjunto singular de principios éticos” (Israel, 2011: 164).

<sup>9</sup> D'Holbach escribe, “Antes de que el hombre pueda juzgar, debe sentir; antes de que pueda distinguir el bien del mal, debe comparar” (d'Holbach, 1868: 80).

<sup>10</sup> D'Holbach experimenta la incertidumbre como un proceso doloroso a ser evitado. “Este mecanismo [la deliberación], tan simple, tan natural, es suficiente para demostrar por qué la incertidumbre es dolorosa, y por qué el suspenso es siempre un estado violento del hombre. El cerebro, un órgano tan

completamente a la caracterización de Israel de la moralidad universal de la Ilustración radical. Así como d'Holbach, Helvétius piensa la moralidad al modo de una prueba geométrica, adicionando nuestras observaciones claras de la naturaleza tomadas en consideración con nuestro propio interés personal, que está inextricablemente enlazado con el interés personal de los demás<sup>11</sup>. Mientras que los legisladores y las leyes son centrales para d'Holbach a la hora de dar forma a la moralidad, para Helvétius es la educación lo que es primordial. Respecto de la moralidad, entonces, estos dos *philosophes* son bastante similares, aunque difieren en si es responsabilidad de legisladores ilustrados o de educadores ilustrados dar forma a la moralidad.

En un punto crucial, la unidad de sus visiones morales estaba anclada en una antropología material universal. Israel hace uso de la *Histoire philosophique* para argumentar que Diderot y otros colaboradores apoyaban la idea de un '*genre humain entier*' y de que la verdadera moralidad estaba basada en principios de "universalidad y unidad, y en la idea de que la comunidad de naciones es una sociedad como cualquier sociedad humana sólo que a mayor escala" (Israel, 2011: 442). Estas ideas eran una consecuencia directa de sus presupuestos materialistas, dado que la naturaleza claramente hizo que todos los hombres desearan la felicidad, y la razón causó que todos los hombres observen los mismos deberes y reglas que se prescribirían a sí mismos. Ésta es la opinión de Helvétius, dice Israel, y añade que:

Diderot y d'Holbach estaban completamente de acuerdo. Diderot y d'Holbach aceptaron totalmente que la verdadera moralidad es una y debe ser idéntica '*pour tous les habitans de notre globe*', y debería en todos lados apuntalar el sistema de leyes y las relaciones internacionales (Israel, 2011: 442).

Pero en esta área como en otras, hay algunas diferencias importantes entre Helvétius y d'Holbach, por un lado, y Diderot, por el otro. Helvétius se destaca más claramente como un predicador de la equivalencia humana: "Hechos innumerables prueban que los hombres son esencialmente los mismos en todos lados", escribe, "que la diferencia de clima no tiene influencia sensible sobre sus mentes, e incluso muy poca sobre sus gustos..." (Helvétius, 1810, vol. 1: 257, n. 37). Su insistencia en la igualdad de los humanos lo distancia del racismo, aunque

---

delicado y móvil, experimenta modificaciones tan rápidas que se ve fatigado; o bien cuando es empujado en direcciones contrarias, por causas igualmente poderosas, sufre una suerte de compresión, que impide la actividad que es adecuada para la preservación del todo, y que es necesaria para procurar lo que es ventajoso para su existencia" (d'Holbach, 1868: 91).

<sup>11</sup> Helvétius piensa que una religión universal puede fundarse en verdades eternas e invariables –al modo de la geometría– y puede adaptarse a todas las naciones. Esta religión universal comienza con los sentidos y la razón nos guía hacia la realización de nuestros "deberes hacia la sociedad ... y... el orden" (Helvétius, 1810, vol. 1: 55-56).

hemos de notar que permanece consistentemente comprometido con una teoría de la diferencia y complementariedad esenciales de los sexos<sup>12</sup>. Que todos los hombres son esencialmente iguales es crucial para argumentar que todos reciben las mismas sensaciones, atraviesan los mismos procesos de razonamiento y alcanzan las mismas conclusiones. Nuestra similitud material esencial subyace a nuestra universalidad moral.

Diderot, por otro lado, en ningún lado afirma que sea posible o incluso deseable una unidad moral universal porque él enfatiza constantemente la diferencia humana, no la similitud. Diderot no quiere que los tahitianos del *Viaje de Bougainville* tengan la *misma* moral que los europeos, sino la libertad de ajustar sus propios principios de acuerdo con sus propias circunstancias geográficas, históricas y culturales. En la *Histoire philosophique*, esta noción se manifiesta como una actitud dudosa hacia los viajeros en general: deberíamos sospechar de aquellos que están dispuestos a desprenderse de sus patrias, y que por ello se distancian de sus hábitos morales arraigados. Los colonizadores se tornan viciosos en tierras extranjeras porque están alejados de las cuerdas de la sociabilidad y afección mutua que los une a sus pares, y se vuelven insensibles respecto de los límites socializados que restringirían sus conductas dominantes. Debería dejarse que las personas se gobiernen a sí mismas, puesto que la distancia física y cultural hace imposible que cualquier extranjero gobierne bien (Denis Diderot [anónimo] en Raynal [1783, capítulo 10: 53-54]). Las diferencias entre culturas son la base del anticolonialismo de Diderot (Muthu, 2003).

Así como el universalismo moral de d'Holbach y Helvétius es un producto de su universalismo antropológico, la admisión de variaciones morales de Diderot es una consecuencia de nuestros variados constituyentes materiales junto con nuestras condiciones materiales diferentes. A diferencia de d'Holbach y especialmente de Helvétius, Diderot no cree que las facultades de las personas sean iguales. Uno de los temas más comúnmente repetidos en su *Réfutation d'Helvétius* es el rechazo de la educación universal en favor de una que varíe de acuerdo con las diferentes aptitudes innatas de las personas –aptitudes que son maleables, pero no cambiables (Diderot, 2010: 538, 541). Por buena que pueda ser la educación privada o pública de una sociedad, según Diderot, las personas seguirán siendo en general una mezcla de

---

<sup>12</sup> Sobre la cuestión de la raza, véase Helvétius (1810, vol. 1: 166-169). Sobre la diferencia sexual, véase Helvétius (1810, vol. 1: 201-203 y 257, n. 37). Helvétius cree, como Diderot y d'Holbach, que las mujeres y los hombres son esencialmente diferentes como consecuencia de la biología. Algo único de la opinión de Helvétius sobre los sexos, sin embargo, es su plan de usar a las mujeres y al sexo como recompensa para la virtud cívica de los hombres (Helvétius, 1810, vol. 1: 142-144). Diderot escribe una larga y vehemente objeción a este plan, argumentando, entre otras cosas, que las mujeres son ellas mismas seres autónomos. Véase *Réfutation d'Helvétius* (Diderot, 2010: 473-475).

cosas buenas y malas (Diderot, 2010: 572). En tanto especie, los seres humanos manifiestan al menos tanta variedad como las aves o los perros (Diderot, 2010: 457, 518, 491). Algunos de nosotros somos galgos, otros somos perros falderos. No es meramente nuestras diferencias lo que ninguna experiencia o educación puede remediar, sino la desigualdad. Nótese que Diderot no se refiere meramente a la distancia misteriosa o irreductible entre la rareza del genio y el resto de nosotros, sino a “*l’homme d’esprit*” y “*l’homme*”, o simplemente entre personas con distintos grados de curiosidad intelectual (Diderot, 2010: 543). La constante insistencia de Diderot en la variedad de la existencia humana parece tener tanto implicancias liberales como iliberales. Por un lado, facultades diferentes pueden ser una contribución positiva a la diversidad humana, como cuando el ciego Dr. Saunderson da con ilustraciones algebraicas iluminadoras que habrían eludido a quienes tienen visión, o cuando cada individuo encuentra su realización personal en un *boulot* diferente, resultando en beneficios sociales y económicos<sup>13</sup>. Por otro lado, la insistencia incesante de Diderot en la variedad de la existencia humana puede resultar elitista. Como ha señalado Ann Thomson (1999), en ocasiones Diderot postula una jerarquía esencial de iniquidades intelectuales irreductibles que parecen inherentemente iliberales incluso si nunca parece disminuir el igualitarismo de sus sentimientos políticos<sup>14</sup>.

El escepticismo inherente al materialismo de influencia lucreciana de Diderot lo lleva a postular una mirada vasta y compleja de la naturaleza –no la naturaleza más inmediatamente cognoscible de d’Holbach y Helvétius– y, como resultado, Diderot no llega a prescripciones robustas y universales para el comportamiento moral. La naturaleza abarca un campo vasto de comportamientos morales posibles, a partir de los cuales cada nación, en situaciones diferentes, puede deliberar acerca de las conductas que mejor se adecúen a sus intereses particulares. Más aún, el modo en que nos informamos acerca de nuestros intereses particulares no es a través de un vasto programa de educación social uniforme, como en el caso de Helvétius, ni tampoco a través de leyes, como prescribe d’Holbach. Con respecto a los legisladores, en ocasiones Diderot afirma exactamente lo contrario que d’Holbach: “Les lois ne nous donnent pas les notions de justice; il me semble qu’elles les supposent” (Diderot, 2010: 534). En otras ocasiones, parece estar de acuerdo con d’Holbach al sostener, por ejemplo, en las *Observations sur le Nakaz*, que “Los legisladores deberían conformar el espíritu de una nación” (Diderot, 1992: 101). Para ilustrar a las personas sobre sus verdaderos intereses, no obstante, el medio preferido por Diderot es la prensa libre<sup>15</sup>. Si bien la prensa es propensa al error, su

---

<sup>13</sup> Véase Diderot, *Letter on the Blind* (1916). También: Diderot, *Observations on the Nakaz* (1992, sección LXXIII, 124-125).

<sup>14</sup> Diderot afirma que “Il y a entre chaque échelon un petit degré impossible à franchir” (2010 : 458). Si queremos igualar los resultados educativos a través de la instrucción, tendremos que dedicar mucho tiempo a algunos casos y virtualmente descuidar otros.

<sup>15</sup> Véase por ejemplo “Extracts from the *Histoire des Deux Indes*” (Diderot: 1992: 182-183).

descentralización significa que ningún interés será capaz de dominar. La confianza de Diderot en la prensa para ilustrar gradualmente a las personas a lo largo del tiempo está más en línea con su idea de que la naturaleza desafía nuestro control y predicción. A diferencia de d'Holbach y Helvétius, cuya antropología universal y confianza en nuestros poderes de observación los lleva a avalar grandes esquemas morales, la diferencia antropológica que enfatiza Diderot, combinada con su escepticismo respecto de nuestra habilidad para observar y predecir con precisión la naturaleza, lo lleva a evitar métodos centralizados o universales de reforma moral.

Además, hay diferencias importantes entre las recomendaciones políticas de estos pensadores radicales. Aquí consideramos dos tópicos destacados: el despotismo benevolente y la revolución. Para empezar, sostiene Israel correctamente que d'Holbach y Diderot rechazan el despotismo benevolente. Helvétius, en cambio, tenía una desafortunada debilidad por Federico el Grande. Sin embargo, ésta no es una verdadera desviación del pensamiento de la Ilustración radical spinozista, arguye Israel, dado que no se trataba de un apoyo filosófico del despotismo benevolente, sino de una posición idiosincrática inducida por una serie de fiestas reales exitosas combinada con la ingenuidad de Helvétius (Israel, 2011: 276). Un examen más detenido de Helvétius revela tanto una voluntad sorprendente de otorgar una gran cantidad de poder al gobierno como una desconfianza a la investidura de tanto poder en una única persona. Por otro lado, Helvétius cree que es razonable plegar todo el poder espiritual al poder temporal, dado que la religión separada del gobierno amenaza con disminuir el patriotismo de los ciudadanos y dividir la soberanía estatal (Helvétius, 1810: 91, n. 47). Tanto d'Holbach como Diderot objetan vigorosamente un plan de esas características<sup>16</sup>. Helvétius nunca se detiene tampoco a considerar que un programa educativo masivo y centralizado pudiera ser susceptible de cooptación. Al mismo tiempo, Helvétius expresa sospecha de los efectos del poder sobre la verdad y la justicia. Cita a Catón, “Dejad que sea tan bueno como quiera, respondió Catón, *todo príncipe despótico es un devorador de carne humana al que todos los hombres virtuosos deberían evitar*” (Helvétius, 1810, vol. 1: 201). Sostiene que nadie está por sobre la ley y que esperar virtud de un hombre por sobre la ley es una contradicción. Advierte sobre las consecuencias debilitadoras de un gobierno arbitrario (Helvétius, 1810, vol. 1: 282-5, 332-5). El despotismo benevolente es claramente inconsistente con estas declaraciones. Aun así, Helvétius estaba simplemente poco dispuesto a incluir a los monarcas europeos como Federico el Grande o Catalina en su

---

<sup>16</sup> D'Holbach objeta la idea de que el poder temporal debería también contener el poder espiritual sobre la base de que todos los sistemas que emplean nociones abstractas y espiritualizadas son, en última instancia, corruptoras (d'Holbach, 1868: 19, 101). Diderot objeta sobre la base de que es demasiado poder para concentrar en una institución. Quizás el rechazo más claro de Diderot es en *Réfutation d'Helvétius* (Diderot, 2010: 559-560).

definición de un déspota<sup>17</sup>, y claramente creía que grandes cantidades de poder podían todavía ser consistentes con un gobierno ilustrado. Diderot, en cambio, cree que los monarcas europeos pueden ser déspotas y critica frecuentemente a Helvétius en la *Réfutation* por su tendencia a confiar en los monarcas con demasiado poder. Una interpretación generosa de Helvétius, entonces, sería que él, como Diderot y d'Holbach, rechazó en teoría el despotismo benevolente, pero fue simplemente ingenuo respecto de las aplicaciones de su teoría al mundo real.

Segundo, con respecto a los cambios políticos, los tres divergen de la caracterización que hace Israel de la posición de la Ilustración radical como adherida a la revolución (Israel, 2011: 100). Israel sostiene que los principios spinozistas de los pensadores de la Ilustración radical los llevaron a oponerse al militarismo y a los ejércitos regulares y a aprobar la democracia representativa y el igualitarismo. Así resume sus aspiraciones radicales: “Revocando los principios fundamentales ‘de l’ordre civil’, la *Histoire* buscó sustituir todas las leyes, principios y doctrinas religiosas aceptadas por ‘une philosophie audacieuse et sacrilège’” (Israel, 2011: 432). En la *Histoire philosophique*, afirma Israel,

El círculo de Diderot formuló exitosamente algo así como una nueva moral universal vinculada con una teoría social general, cuyo objetivo era la conservación ‘et le bonheur commun de l’espèce humain’. Era una mirada estrechamente vinculada con su materialismo y ateísmo, que postulaba una nueva clase de ciencia social basada en la recopilación de información sobre todo tipo de usos y estructuras y en su explicación de una manera diseñada para inspirar un impulso revolucionario de reorganización de la vida humana sobre una nueva y mejor base (Israel, 2011: 417).

De este modo, siguiendo una antropología universal spinozista, los *philosophes* se vieron llevados lógicamente a avalar un programa político revolucionario profundo. La realidad, sin embargo, era que d'Holbach, Helvétius y Diderot eran más políticamente moderados de lo que Israel los pinta, e incluso ellos mismos diferían entre sí respecto de sus recomendaciones de cambio político.

Ciertamente, Diderot estaba convencido de que la gente no sufriría en silencio por siempre y de que inevitablemente se desharían violentamente de la opresión. No obstante, no se trataba de un proceso que se desplegara de manera lineal a partir de una antropología universal, y no recomendaba esta opción a audiencias europeas (Mannies & Laursen, 2014). En

---

<sup>17</sup> Véase Helvétius (1810, vol. 2: 319). Helvétius sigue la tesis de Nicolas–Antoine Boulanger en *Despotisme oriental* al mantener la superioridad y relativa ilustración de los monarcas europeos comparados con los déspotas orientales. Véase de Dijn (2012).

opinión de Diderot, el gobierno es a tal punto una “máquina muy complicada” que una revolución prematura amenaza con traer anarquía, no una renovación de la libertad<sup>18</sup>. Si súbditos impacientes no se toman el tiempo de desarrollar un espíritu de libertad, se devorarán unos a otros a través del faccionalismo emergente de la neblina de la guerra o, lo que es igualmente peligroso, quedarán reducidos a la indefensión y serán devorados por sus enemigos. Sí pensaba que la violenta defensa propia de los pueblos colonizados contra sus invasores coloniales estaba moralmente justificada, pero Diderot nunca enunció una llamada general a la revolución. Mientras que d’Holbach tenía confianza en que podemos rastrear y controlar los disturbios políticos (1868: 32), Diderot cree que la guerra y la revolución, si bien quizás necesarias o inevitables, disparan un espiral de eventos impredecible y con resultados inciertos. Esta opinión algo escéptica hace que este último esté menos dispuesto a recomendar una revuelta violenta.

Además, si bien Israel y los *anti-philosophes* pueden pintar de antimonárquicos a los *philosophes* (Israel, 2011: 170), no lo eran. Como ya se ha mencionado, Helvétius estaba claramente convencido de que las manifestaciones prácticas de la representación política ilustrada podían ser compatibles con la monarquía. No era una posición inusual concebir la monarquía como parte de un gobierno ilustrado y reformado, y las monarquías incluso figuraban prominentemente en las teorías de reforma política elaboradas por miembros del círculo de d’Holbach<sup>19</sup>. De este modo, por más que d’Holbach, Helvétius y Diderot apoyaban la representación parlamentaria, no se trata de una posición inherentemente antimonárquica y no implica lógicamente la revolución. Diderot, a pesar de todas sus críticas al colonialismo británico, creía que la libertad inglesa era el mejor gobierno para el espíritu humano –elogio que repite en la *Histoire philosophique* y en otros lados<sup>20</sup>.

Estas breves consideraciones sobre la moralidad, el despotismo benevolente y la revolución muestran que hay diferencias importantes entre d’Holbach, Helvétius y Diderot que son borradas por el pincel de Jonathan Israel. Más aún, estas diferencias no son meras divergencias anómalas, sino que provienen de diferencias fundamentales en sus filosofías materialistas. El materialismo de Diderot siguió una vena más epicúrea y lucreciana que enfatizaba el laberinto interconectado de la materia y la inadecuación de nuestros sentidos para

---

<sup>18</sup> Diderot emplea esta frase dos veces en los “Extracts from the *Histoire des Deux Indes*” (1992). Véase “The Dissolution of Governments” (Diderot, 1992: 170) y “Political Change” (Diderot, 1992: 209).

<sup>19</sup> Véase Blum, Simonutti y Laursen (eds) (2007) y también de Dijn (2012).

<sup>20</sup> Denis Diderot, “Extracts from the *Histoire des Deux Indes*” (véase especialmente las secciones “The Example of England” y “Despotism and Liberty in England” [Diderot, 1992: 188-189]). También véase “Observations sur le Nakaz”, cap. VIII (Diderot, 1992: 89-90).



proveernos de seguridad acerca de la naturaleza. Esta visión, combinada con una mirada antropológica de la diferencia humana, lo llevó lógicamente a evitar los programas de moral universal que caracterizan a los legisladores de d'Holbach y a los educadores de Helvétius. Estas mismas consideraciones llevaron a Diderot a evitar la centralización del poder o los proyectos políticos generalizadores, sea que se trate de una monarquía sin controles o de una revolución. Los pensadores que se ubican en el corazón de la Ilustración radical, por ende, no abrazaron todos ellos exactamente la misma visión de la naturaleza y, como resultado de ello, sus recomendaciones morales y políticas difieren. Mientras que Diderot, al igual que d'Holbach y Helvétius, recibió la influencia de Spinoza, también tomó prestado de otros materialistas, notoriamente Lucrecio, de un modo que afectó de manera apreciable sus opiniones morales y políticas. Este análisis es evidencia de que la Ilustración Radical en ningún caso es tan simple, sencilla o unidimensional como ha sido pintada.

## II. Diez contra sí mismo

Según la interpretación de Jonathan Israel, Heinrich Friedrich Diez (1751–1817) fue un spinozista que se mantuvo fiel a la Ilustración radical y en contra de todo lo que fuera retrógrado. No existen indicios de que haya otra cara de Diez y de que también esta otra cara pudiera arrojar luz sobre la Ilustración. Resulta que Diez se convirtió en un noble y un conservador religioso, y pasó su tiempo con la realeza y otros “conservadores” en las últimas décadas de su vida. Su historia complica nuestra idea de lo que significaba ser una spinozista y un Ilustrado radical. Quizás no haya sido el único en coquetear un poco con la Ilustración radical para luego abandonarla en favor de otras cosas. Quizás la Ilustración radical no fue una identidad fija tal que, una vez que se fuese radical, siempre se lo sería. Quizás esto tenga algunas implicancias para comprender el movimiento.

Según la explicación de Israel, Diez fue “el primer gran defensor alemán de una completa libertad de prensa” (Israel, 2011: 20), uno de aquellos que “apoyó sin reservas la libertad de expresión, de pensamiento y de la prensa” (Israel, 2011: 19); y en efecto lo fue, en la década de 1780. Israel también menciona que Diez consideraba a los radicales independientes Reimarus, Tindal y Collins como notorios librepensadores (Israel, 2011: 317) y que se apoyó mucho en la *Historia filosófica de las dos Indias* de Diderot (Israel, 2011: 414), incluso traduciendo al alemán un resumen de ella (Israel, 2011: 433)<sup>21</sup>. A menudo enlista a Diez junto con un

---

<sup>21</sup> Esto último no es del todo exacto: Diez escribió dos reseñas de la traducción de alguien más. Véase Manfred Voigts, “Heinrich Friedrich Diez: Kanzleydirektor, Freygeist und Freund der Juden”, en Diez (2010: 510, 453). Los escritos en este volumen están identificados en la primera nota a pie de página de cada uno, y luego citados de aquí en adelante con la letra “V” y el número de página.

puñado de otros radicales para defender la idea de que fue parte del movimiento (Israel, 2011: 310, 414, 684, 688, 702, 734, 754, 939). Así que una lectura rápida de estas referencias dejará al lector con la impresión de que Diez fue simple y llanamente un compañero de viaje de los radicales.

El ensayo de Diez sobre la tolerancia y la libertad de prensa fue publicado en 1781<sup>22</sup>. Fue una importante defensa de la libertad de prensa de la época, como bien señala Israel (Israel, 2011: 20). Diez parafrasea la cita de Tácito acerca de pensar lo que uno quiera y decir lo que uno piensa, que Spinoza empleó como título del capítulo 22 de su *Tractatus theologico-politicus*, aunque sin atribución (V, 165). Sostuvo que la religión es una institución moral, que no cae bajo la órbita del estado (V, 166) y que “Judío y Cristiano, pagano y Turco, ateo y siervo de Dios son todos iguales ante la comunidad civil y las autoridades seculares” (V, 171). Observó que los librepensadores nunca promueven las revoluciones violentas: ése es el trabajo de los defensores de la religión –y aquí contrasta al pacifista Erasmo (el librepensador) con el violento Lutero (el creyente) (V, 184). La tolerancia es “la virtud más hermosa” (V, 181). La libertad de prensa es, por supuesto, “el medio más difícil de engañar a la hora de sacar a la luz la verdad y hacer a una nación feliz y digna de respeto” (V, 189). Es “el mejor Derecho de la Humanidad” (V, 191). Pero no es su intención provocar a los Cristianos: nos dice que él “honra con igualdad las virtudes de un buen Cristiano” (V, 191).

Diez publicó algunas notas adicionales en torno a la cuestión de la tolerancia y la libertad de la prensa más tarde aquel mismo año<sup>23</sup>. Observa que nadie puede dar a otra persona derechos sobre sus propias creencias y opiniones, las cuales no pueden comprometerse (V, 199). Añadió algunos puntos, como que las dudas llevan a la Ilustración y las presuntas verdades no (V, 200), y reitera el punto de que los librepensadores no alientan la revolución violenta, que es lo que sí hacen los defensores de la religión (V, 201). Después de todo, el estado puede hacer uso de la incredulidad para sus propios propósitos tanto como puede hacer uso de la religión (V, 201).

La libertad de expresión era una cuestión importante para Spinoza, y la razón principal de Israel por la cual prestar atención a Diez es, por supuesto, que fue un spinozista, al menos durante un tiempo. Es cierto que Diez tradujo el prefacio del *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza en 1783 bajo el título “Spinoza sobre la superstición y la libertad de pensamiento”<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Heinrich Friedrich Diez, “Apologie der Duldung u. Pressfreyheit”, en Diez (2010: 163-192).

<sup>23</sup> Heinrich Friedrich Diez, “Apologie der Duldung u. Pressfreyheit. Selbstanzeige”, en Diez (2010: 199-204).

<sup>24</sup> Heinrich Friedrich Diez, “Spinoza über Aberglauben und Denckreyheit”, en Diez (2010: 321-330).

También es cierto que Diez comenta en su prefacio que la noción spinoziana de Dios no es muy importante, que no tiene ningún uso particular, ni es particularmente dañina (V, 321). Israel menciona que Diez publicó una biografía de Spinoza en alemán durante ese año, tomada en gran parte de Pierre Bayle y Colerus (Israel, 2011: 701)<sup>25</sup>. Diez le da crédito a Spinoza por haber dado un paso hacia la individualización de la creencia y tiene obvias simpatías hacia Spinoza, pero no hay mucha sustancia aquí (V, 348). Israel lo enlista varias veces junto con otros spinozistas (Israel, 2011: 688, 701-702, 705), pero no llama la atención respecto de ninguna tesis filosófica que Diez haya extraído de Spinoza a excepción de la libertad religiosa y la libertad de prensa, que no eran la exclusiva propiedad de Spinoza. Aunque Diez menciona a Spinoza aquí o allá en distintos escritos, no lleva adelante ningún argumento sostenido respecto de la filosofía de Spinoza. De las pocas observaciones filosóficas que hace, una es que rechaza el fatalismo de Spinoza: dice que no puede estar de acuerdo con él, incluso aunque advierta el efecto positivo que tiene en la filosofía de Spinoza (V, 530). Y concluye uno de sus ensayos distinguiendo su opinión de la analogía entre Dios y la naturaleza de la de Spinoza (V, 531).

Si bien Israel entiende que Spinoza era un creyente en la razón y en los juicios universales, Diez no lo era (V, 476). En puntos como éste, uno de sus biógrafos recientes ha observado que Diez “pertenece a una historia de la crítica de la Ilustración” (V, 483). También se puede entenderlo como una suerte de escéptico. Hace uso del tropo escéptico de las diferencias de opinión al mostrar cómo diecisiete filósofos de la naturaleza no se ponen de acuerdo unos con otros, lo cual vuelve improbable que podamos arribar a una definición consensuada de naturaleza (V, 129, 476). Un reseñador de una de sus obras lo llamó escéptico (V, 479). Aun así, Israel se mantiene firme en su opinión de que Diez no era un escéptico.

El problema de apoyarse en los trabajos de Diez como traductor de Spinoza para probar su simpatía hacia este último es que también tradujo el *Icon animorum* (1614) del poeta católico franco-escocés John Barclay, que era una explicación de los caracteres de las naciones europeas e incluía cosas como consejos sobre cómo tener éxito en la corte (V, 451)<sup>26</sup>. También tradujo la obra de Pierre Daniel Huet sobre el comercio, algo que Spinoza no hubiera aprobado (V, 453). Y tradujo algunas cosas de Cicerón y una pieza sobre las fuentes y las influencias de la poesía (V, 454). Diez tenía intereses eclécticos y la traducción, por sí sola, ciertamente indica un interés en un tema, pero no necesariamente adhesión a una filosofía.

Ha sido debatido qué tipo de spinozista era Diez. Por un lado, Winfried Schröder ha afirmado que era “un defensor de la crítica spinozista militante de la religión en la Ilustración tardía” (Schröder, 1987: 177). Por otro lado, Manfred Voigts ha sostenido que era mucho más

---

<sup>25</sup> Heinrich Friedrich Diez, “Benedikt von Spinoza nach Leben un Lehren”, en Diez (2010: 347-364).

<sup>26</sup> Heinrich Friedrich Diez, “Johan Barclai”, en Diez (1780, t. 1: 447-455; t. 2: 48-61). Véase Barclay (2013).

tolerante con la gente religiosa, dejando en paz sus opiniones religiosas siempre que ellas dejaran en paz a otras personas (V, 529). Esto sugiere ciertamente que había disponible en aquellos tiempos un rango de spinozistas y spinozismos, y de seguro algunos de ellos habrían dicho que incluso en sus opiniones más spinozistas Diez no era lo suficientemente spinozista.

Spinoza era judío por nacimiento y Diez fue uno de los más enérgicos defensores de los judíos en su época. Escribió tres ensayos sobre ellos, comenzando con “Sobre los judíos” de 1783<sup>27</sup>. En este ensayo exigió su emancipación política sin presumir que quisieran convertirse al cristianismo (V, 315, 533). Su modelo fue más el de Spinoza: que podían dejar el judaísmo sin adoptar ninguna otra religión (V, 319, 533). Tanto los cristianos como los judíos deberían convertirse a la religión de la pura razón (V, 398, 539). En estos sentidos, “Sobre los judíos” sí apoya una lectura spinozista de Diez.

Éste fue seguido por una pieza más bien legalista acerca del derecho de los padres judíos a desheredar a sus hijos si se convertían al cristianismo<sup>28</sup>. Al igual que todo el mundo, escribe, los judíos en los estados modernos están sujetos a “la razón y la ley”, y un converso al cristianismo no debería ser penalizado por seguir su corazón (V, 332-333). La libertad religiosa significa no tener que preocuparte de perder tu herencia en caso de que te conviertas (V, 338). Diez está defendiendo a las personas genuinamente religiosas, no está exigiendo un rechazo spinoziano a las religiones establecidas. Finalmente, una reseña de libro de Christian Dohm sobre la emancipación de los judíos adoptó posiciones más realistas y progresistas que las del propio Dohm<sup>29</sup>. Más realistas porque no esperaba que los judíos se convirtieran al cristianismo, y más progresistas porque parece pensar que la libertad permitiría inmediatamente a los judíos progresar y abandonar los aspectos más retrógrados y mágicos de su religión.

Puede añadirse a esto que Diez no encaja en la tesis general de Israel de que las Ilustraciones moderada y radical estaban conscientemente opuestas la una a la otra. Recuérdese que John Locke, David Hume, Voltaire y muchos otros ilustrados son clasificados junto a los ilustrados moderados, que son intransigentes con los verdaderos radicales, según la opinión de Israel. Diez los cita a todos ellos como autoridades para sus opiniones. En su artículo sobre la tolerancia y la libertad de prensa Diez parafrasea la idea de John Locke de que “cada hombre se considera a sí mismo un ortodoxo” diciendo que “cada persona es ortodoxa para sí misma, y todos los demás están equivocados según él”, y cita un largo pasaje de la traducción de 1728 de

---

<sup>27</sup> Heinrich Friedrich Diez, “Über Juden”, en Diez (2010: 305-320).

<sup>28</sup> Heinrich Friedrich Diez, “Kann die von jüdischen Vätern...”, en Diez (2010: 331-346).

<sup>29</sup> Heinrich Friedrich Diez, “Über den bürgerliche Verbesserung der Juden, von Christian Wilhelm Dohm”, en Diez (2010: 393-406).

la “Carta sobre tolerancia” de Locke (V, 172). El mismo Jonathan Israel menciona que los más grandes pensadores de la Ilustración para Diez fueron Diderot, Helvétius y Voltaire (Israel, 2011: 188). Los primeros dos, por supuesto, son ejemplos de lo que Israel denomina Ilustración radical, pero el tercero es su enemigo, un Ilustrado moderado (Israel, 2011: 110 y ss.). Diez cita a Voltaire numerosas veces, lo que sugiere que no parece haber advertido que su filosofía era demasiado conservadora para los radicales (V, 169, 176, 182, 188, etc.).

David Hume es citado por Diez en compañía de Bayle, Voltaire, Rousseau y Diderot, entre otros, como pensadores que no pretendieron tener un monopolio sobre la verdad (V, 169). Pero Israel lo clasifica entre los conservadores (Israel, 2011: 209 y ss.), y Rousseau, descrito por Israel como el epítome del anti-radical (Israel, 2011: 93ff.) es citado por Diez en compañía de Hobbes y Helvétius (V, 164) y con Bayle, Hume, Voltaire, Diderot y Lessing (V, 169). Al menos en lo que respecta a estos propósitos, no hay riña aparente entre ambas Ilustraciones.

Esta concurrencia de radicales y moderados podría significar diferentes cosas. Podría significar que Diez no estaba al tanto de la tensión entre ilustrados convencionales e ilustrados radicales que Israel identifica, y podría no haber sido el único en no advertir la distinción. En vez de pensar que vivía en una época de guerra intelectual a muerte entre dos lados claramente identificados, como diría Israel, puede que haya pensado que todos estaban aprovechando una variedad de ideas. Y, por supuesto, Diez pudo haber sido oportunista, citando pensadores con los cuales no estaba de acuerdo en la esperanza de que alguno de sus lectores aceptase su autoridad. Para nuestros propósitos, la figura de Diez sirviéndose de todo tipo de autoridades nos recuerda que puede que las personas de la época no hayan sido tan conscientes de las facciones en filosofía y política tan claramente distintas e identificables que Israel proyecta hacia el pasado.

Israel menciona que Diez se hizo residente prusiano en Constantinopla en los años 1784-90, y se volvió un experto en turco, persa y árabe (Israel, 2011: 279, 702). Hasta aquí, esto probablemente alimenta la imagen de tolerancia y multiculturalismo dieciochesco bastante consistente con la imagen del spinozista radical que nos da Israel. Diez rechaza los valores de su sociedad, se nos dice, bajo el supuesto de que esos valores son monárquicos y religiosos (Israel, 2011: 754). Israel sostiene que Diez vislumbró una revolución general (Israel, 2011: 939), así que quizás debamos entenderlo como una suerte de precursor de la Revolución Francesa. Pero las cosas no son tan simples. Voigts observa que “a pesar de todas sus creencias librepensadoras, no era un revolucionario” (V, 471).

Y quizás más importante que caracterizaciones generales como ésta, Israel no menciona los ulteriores desarrollos en la vida y pensamiento de Diez<sup>30</sup>. Durante su estadía en Constantinopla, fue elevado a la nobleza (Ulbrich, 2002: 129). Se solicitó su regreso a Prusia en 1791 por actuar más allá de su autoridad, pero, como había hecho una fortuna vendiendo pases prusianos y traficando permisos mientras estuvo en el extranjero, le fue posible un retiro temprano del servicio público con el título de *Geheimen Legationsrat* [Asesor Gubernamental Confidencial] (Ulbrich, 2002: 131). Trabajó un tiempo como prelado en Kolberg, y le gustaba que la gente se dirigiera a él con ese título (V, 458). Luego compró una gran casa con un jardín en los bancos del río Spree. “Allí vivió como un *Junggeselle* [soltero o compañero de juega] con sirvientes en múltiples habitaciones decoradas con diferentes motivos orientales y celebraba banquetes ocasionales en un estilo esplendoroso”, según uno de sus biógrafos (V, 458)<sup>31</sup>. El naturalista Alexander von Humboldt y el príncipe heredero y futuro rey Wilhelm IV fueron sus invitados (V, 458). Diez alguna vez compartió la crítica de Spinoza al lujo (V, 529), pero ahora parece haber hecho las paces con él. Puede que alguna vez haya compartido la crítica de Spinoza a la monarquía, pero su descripción de su audiencia con Federico II fue que dos horas de audiencia con el rey reemplazó su indiferencia por admiración, tal que llegó a creer que “nada era imposible para este hombre” (Babinger, 1913: 89).

Definitivamente, Diez empleó las habilidades idiomáticas que adquirió en el Este. Volvió con una gran colección de manuscritos que había adquirido allí, y tradujo al alemán muchas obras turcas y persas (V, 456). El poeta y escritor Johann Wolfgang von Goethe, también un oficial de gobierno ennoblecido, lo consultó acerca de cuestiones orientales para su *Westöstliche Divan* de 1819 (V, 459) (véase Mommsen, 1995). Diez aún era un literato, un intelectual, un académico, pero para ese entonces difícilmente pueda ser tenido en cuenta como una Ilustrado Radical.

El punto crucial aquí es que cuando retornó de Constantinopla se había vuelto religioso, e incluso se consideraba a sí mismo un “Creyente Viejo”, uno de los movimientos religiosos más conservadores de aquellos tiempos (V, 460). Muchos años después, una enciclopedia alemana explicaba: “Tras haber sido un temprano entusiasta de Spinoza, lo fue luego de Mahoma y del Corán, y finalmente un fanático hiper-ortodoxo al punto de ser un

---

<sup>30</sup> Tampoco lo hace Kay Zenker (2012: 458-460), quien dedica algo de atención a su libro sobre la libertad de prensa, pero no dice nada acerca del resto de su vida y obra.

<sup>31</sup> Otro biógrafo dice que “mantenía una mesa abierta al estilo de un embajador y vio en ella casi diariamente a prominentes intelectuales y gente de sociedad” (Babinger, 1913: 94).

hereje”<sup>32</sup> (V, 460). Como dijo un académico, “a medida que envejecía se volvió cada vez más religioso, en efecto casi un apasionado fanático protestante” (Mommsen, 1995: 5). Sus libros siempre fueron publicados a sus expensas y el dinero de las ventas era donado a causas pías (Babinger, 1913: 96). Y otro historiador observa que “sacrificó sus últimos esfuerzos a las esperanzas de inspiración cristiana” de su último proyecto, una traducción turca de la Biblia (Balcke, 1930: 76)<sup>33</sup>. Se volvió tan nacionalista que por un momento, durante las guerras napoleónicas, escribió que si tuviese doce hijos, los hubiera enviado a todos a la guerra (Ulbrich, 2002: 137). Era, ahora, cualquier cosa menos un spinozista. En 1811 Diez escribió en una carta que

En todos los casos he hecho un esfuerzo para rectificar mis errores de joven ignorante, aunque la época presente no desea ser despertada; porque, sin mencionar a las personas mundanas, es una lástima ver que incluso tantos predicadores se han vuelto librepensadores y bajo el disfraz de la nomenclatura cristiana enseñan y practican sólo el más tosco de los paganismos o religiones auto-inventadas; entre miles apenas encontramos uno que piense con corrección y sepa y comprenda la Biblia. Es así como han de llegar los tiempos que los profetas y apóstoles han profetizado. Pero sigue siendo una gran desgracia para cualquier Creyente Viejo vivir en tales tiempos porque debe digerir los horribles resultados de este mundo; aunque en la eternidad todo será devuelto a su lugar y se llevará la vida para la que está preparado de acuerdo con sus creencias y sus obras (V, 460).

Como lo dijo uno de sus amigos, estaba avergonzado de su librepensamiento de juventud<sup>34</sup>. Incluso tan temprano como en 1785, en una carta a un amigo, había escrito de “sacarse a sí mismo del barro” del librepensamiento (V, 460). Así que el Diez de los años de librepensador fue sólo un fenómeno pasajero.

Ahora podemos preguntar: ¿el hecho de que alguien que ha sido descrito como un ilustrado y spinozista radical abandone su entusiasmo luego de unos pocos años afecta nuestra imagen de él y de la Ilustración radical? Si éste fue un movimiento al que las personas podían entrar o del que podían salir con sólo unos pocos años de diferencia, ¿se trataba del triunfo de la razón que vislumbra Israel? Ahora bien, por supuesto que él podría responder que un par de reincidentes no implican el fin de un movimiento histórico. Pero pueden mostrarlo de una manera mucho menos simple y más complicada. ¿Por qué, podríamos preguntarnos, su experiencia en Constantinopla cambió tanto a Diez? ¿Qué había en un spinozista radical del

---

<sup>32</sup> *Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste* (1834), citado en Hoffmann (1869: 164).

<sup>33</sup> Véase también Babinger (1913: 99).

<sup>34</sup> L. Witte, citado en Babinger (1913: 95).

servicio diplomático prusiano en Oriente que le permitió volverse hacia la religión? ¿Pudo la religión jugar allí un papel que previamente había sido jugado por el spinozismo?

No tenemos en verdad muchas pistas acerca del rol psicológico que el spinozismo tuvo para Diez. Según Israel, debería ser un producto de la pura filosofía y razón. Pero ¿qué si acaso para Diez, y para otros ilustrados radicales, su posición fue más un entusiasmo momentáneo, pronto a ser reemplazado por la próxima moda? ¿Cuántos otros spinozistas e ilustrados radicales estuvieron en ello sólo por el afán de estar a la moda, por el entusiasmo del momento, o por algún beneficio psicológico que también podía ser satisfecho por otros materiales? No tenemos buenas respuestas a estas preguntas, pero vale la pena hacérselas.

### **III. Conclusión**

El punto central de este artículo ha sido explorar dos figuras que aparecen en el vasto panorama de la Ilustración de Jonathan Israel. En ambos casos, se ha descubierto que las cosas no son tan simples como parecen ser. Tenemos una gran deuda con su masivo conocimiento y espléndida erudición, pero siempre habrá lugar, por un lado, para más matices, y por el otro, para más sutileza. Pretender englobar a Denis Diderot junto con d'Holbach y Helvétius hará que pasemos por alto el escepticismo del materialismo de Diderot, y nos pintará su moral y su política como asuntos de una universalidad generalizada, cosa que no eran. Diderot, a quien Israel considera ostensiblemente como la quintaesencia de lo que es un ilustrado radical, claramente no se aproximó a Spinoza como si su pensamiento constituyera un paquete filosófico completo a ser transmitido en su totalidad. De modo similar, Heinrich Friedrich Diez fue alternadamente influenciado y desilusionado por Spinoza, pero claramente no percibía a Spinoza como un sistema entero a ser adoptada de una vez y para siempre. Diez no puede ser considerado un pensador consistente que mantuviese una doctrina singular: por el contrario, ensayó muchas de las opciones disponibles en su tiempo. Los ejemplos de Diderot y Diez sugieren, ambos, que los sistemas de pensamiento viajan de manera fragmentaria y que las influencias no viajan en línea recta. Cualquier esfuerzo para crear una gran síntesis ideológica de la historia de las ideas de la Ilustración tendrá que lidiar con estas distinciones.



Este texto fue originalmente publicado como:

Laursen, J. C. & Mannies, W. (2017). Diderot and Diez: complicating the Radical Enlightenment. En García Alonso, M. (dir.), *Les Lumières radicales et le politique. Études critiques sur les travaux de Jonathan Israel* (281–302). Paris: Éditions Champion.

## Bibliografía

- Babinger, F. (1913). Ein orientalischer Berater Goethes: Heinrich Friedrich von Diez. *Goethe Jahrbuch*, 34, 83-100.
- Balcke, C. (1930). Neues über 'Goethes orientalischen Berater'. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 84, 74-77.
- Barclay, J. (2013). *Icon animorum*. M. Riley (ed.). Leuven: Leuven University Press.
- Blum, H. Simonutti, L. y Laursen, J.C. (eds.) (2007). *Monarchisms in the Age of Enlightenment: Liberty, Patriotism, and the Common Good*. Toronto: University of Toronto Press.
- D'Holbach, Baron (1868). *The System of Nature*. New York: Burt Franklin [New York, Lenox Hill, 1970].
- De Dijn, A. (2012). The Politics of Enlightenment: from Peter Gay to Jonathan Israel. *The Historical Journal*, 55, 785-805.
- Diderot, D. (2010). *Œuvres philosophiques*. Paris: Gallimard.
- Diderot, D. (1992). *Political Writings*. J. Hope Mason & R. Wolker (eds.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Diderot, D. (1916). *Early Philosophical Works*. M. Jourdain (trans. & ed.). Chicago: Open Court [Chicago, Bibliolife, 2012].
- Diez, H. F. (2010). *Frühe Schriften*. M. Voigts (ed.). Würzburg: Königshausen un Neumann.
- Diez, H. F. (1780). Johan Barclai. In *Deutsches Museum*, t. 1 (447-455), URL: [http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/1923976\\_009/461/](http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/1923976_009/461/); t. 2 (48-61), URL: [http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/1923976\\_010/54/](http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/1923976_010/54/). Leipzig.
- Helvétius, C.-A. (1810). *A Treatise on Man: His intellectual Faculties and His Education*. W. Hooper (trans.). London: Albion Press [reimpresión: Chippenham, England, Thoemmes Press, 2010], 2 Vols.
- Hoffmann, F. L. (1869). Heinrich Friedrich von Diez. *Serapeum. Zeitschrift für Bibliothekswissenschaft, Handschriftenkunde und ältere Literatur*, 30, 164-169.
- Israel, J. (2011). *Democratic Enlightenment*. New York: Oxford University Press.
- Israel, J. (2009). *A Revolution of the Mind*. Princeton: Princeton University Press.
- Israel, J. (2006). Enlightenment! Which Enlightenment? *Journal of the History of Ideas*, 67, 523-545.

Laursen, J. C. & Mannies, W. (2021). Diderot y Diez: complejizando la Ilustración radical. Bahr, F. & Guerrero, L. (trads.). *Siglo Dieciocho*, 2, 293-315.

Mannies, W. (2015). Diderot and the Politics of a Skeptical Materialism. In Laursen, J. C. y Paganini, G. (eds.), *Skepticism and Political Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries (177-202)*. Toronto: University of Toronto Press.

Mannies, W. y Laursen, J. C. (2014). Denis Diderot on War and Peace: Nature and Morality. *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 16, 155-171.

Mommsen, K. (1995). *Goethe und Diez* (2º ed.). Bern: Lang.

Morris, M. F. (1979). *Le Chevalier de Jaucourt: Un Ami de la Terre (1704-1780)*. Genève: Droz.

Muthu, S. (2003). *Enlightenment Against Empire*. Princeton: Princeton University Press.

Raynal, G.-T. [ & Diderot, D. et al] (1783). *Histoire philosophique et politique des Établissements et du commerce des Européens dans les Deux Indes*. Neuchâtel: Libraires Associés.

Schröder W. (1987). *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Thomson, A. (1999). Diderot, le matérialisme et la division de l'espèce humaine. *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 26, 197-211.

Ulbrich, B. (2002). 'Der so wunderliche als treffliche Mann...' Das Lebenswerk des Heinrich Friedrich Diez. *Mitteilungen des Vereins für Anhaltische Landeskunde*, 11, 117-139.

Zenker, K. (2012). *Denkfreiheit: Libertas philosophandi in der deutschen Aufklärung*. Hamburg: Meiner.

## CV del autor

John Christian Laursen. Departamento de Ciencias Políticas, Universidad de California, Riverside. Entre sus publicaciones más recientes cabe destacar: "Moralism and Anti-moralism in Theories of Toleration", con Zachary Dorson, en M. Sardoc (ed.), *The Palgrave Handbook of Toleration*, 2021; "A Clandestine Manuscript in the Vernacular: An 1822 Spanish Translation of the Examen critique of 1733" y "Afterword", en Paganini, Jacob y Laursen (eds.), *Clandestine philosophy: New studies on subversive manuscripts in early modern Europe, 1620-1823*, University of Toronto Press, 2020; "Northern Declarations of Freedom of the Press: The Relative Importance of Philosophical Ideas and of Local Politics", con Jonas Nordin, *Journal of the History of Ideas* 81, 2020.

## CV de la autora

Whitney Mannies. Ph.D. y M.A. en Ciencias Políticas, University of California, Riverside. Entre sus publicaciones más recientes cabe destacar: “The Periodical as Transnational Salon: Marie-Jeanne Lhéritier’s *L’Erudition Enjouée* (1703),” en *Eighteenth-Century Studies*, Summer 2020; “Persia in *L’Encyclopédie*,” en Mannies, Masroori y Laursen (eds.), *Persia and the Enlightenment*, 2021, en prensa; “The Style and Form of Heterodoxy: John Toland’s *Nazarenus* and *Pantheisticon*,” *Clandestine Philosophy: New Studies on Subversive Manuscripts in Early Modern Europe, 1620-1823*, en Paganini, Jacob y Laursen (eds.), University of Toronto Press, 2020; y “Towards a Radical Feminist Historiography”, en G. L. Walker (ed.), *The Invention of Female Biography*, Vol. 1., London: Pickering & Chatto, 2017.