



Arxiu històric FUNDACIÓ JAUME BOFILL

Meditació i metafísica en Descartes

La meditació com a forma del pensament
metafísic de R. Descartes

Joan-Albert Vicens Folguera

FEBRER 1990

FUNDACIÓ
Fundació
JAUME
Jaume
BOFILL
Bofill

Joan Albert Vicens Folgueira

C/Consell de Cent 75, 1r.

08015 BARCELONA

teff 4262761

Per a la Dolors.

INDEX

PRESENTACIO

INTRODUCCIO

PRIMERA PART: MEDITAR PER FER LA METAFISICA POSSIBLE

1. El rebuig de la disputa.
2. Els lectors de la filosofia cartesiana.
3. Facilitat i dificultat de la filosofia cartesiana.
 - (A) Facilitat i evidència de les nocions científiques.
 - (B) La facilitat de la intuïció i la deducció.
 - (C) La dificultat de la metafísica.
4. Les exposicions de la metafísica cartesiana.
5. La metafísica, ciència dels principis del coneixement.
6. La doctrina de la creació de les veritats eternes i els límits de la metafísica.
 - (A) La doctrina.
 - (B) La metafísica possible.

SEGONA PART: LA MEDITACIO COM A FORMA DEL PENSAMENT METAFISIC

Cap. I. L'ORDRE DE LA MEDITACIO

1. L'autotestimoni cartesià sobre el mètode.
2. L'ordre científic i les maneres de demostrar. Anàlisi i síntesi.
3. L'ordre de la metafísica i l'ordre de la meditació.
 - (A) La metafísica i l'ordre sintètic.
 - (B) L'ordre analític en les exposicions de la metafísica cartesiana.
 - (C) L'ordre a les "Meditacions": ordre de raons i efecte de confirmació.
 - (D) L'ordre analític en les exposicions sintètiques.

Cap. II. LA MEDITACIO COM A OPERACIO PERSONAL

1. Pensament, idea i reflexió.
 - (A) La idea, mitjancera del coneixement.
 - (B) Consciència i reflexió.
 - (C) La metafísica com a reflexió atenta de l'esperit sobre si mateix.
2. La solitud del teòric: el saber com a tasca individual.
3. La meditació metafísica com a reflexió interior.
 - (A) La filosofia com a cura de l'ànima.
 - (B) La meditació.
 - (C) L'herència dels jesuïtes.

Cap. III. EL TEMPS DE LA METAFISICA

1. Els diversos temps de la vida filosòfica.
2. El temps de la metafísica, parèntesi en la vida ordinària.
 - (A) La certesa moral.
 - (B) La certesa metafísica: de la persuasió a la ciència.
 - (C) El parèntesi de la meditació i l'acció humana.

Cap. IV. LA MEDITACIO, UN TEMPS DIFICIL INAUGURAT PEL DUBTE

1. Les metàfores del dubte.
2. L'objecte del dubte: les opinions.
 - (A) Opinió o judici. L'opinió com a afirmació de l'existència.
 - (B) Les falses opinions i els prejudicis.
3. El dubte contra l'error possible.
4. La funció teòrica del dubte.
5. El dubte com a ficció voluntària.
 - (A) "He volgut suposar..."
 - (B) Del confús a les raons versemblants.

- (C) Del versemblant a l'error volgut.
- (D) La llibertat que decreta el dubte.
- (E) La ficció viscuda.

Cap. V. LA MEDITACIO EN EL TEMPS

1. La duració real de l'èsser i de l'esperit.
2. El temps del pensament.
 - (A) El coneixement dels pensaments que es van succeint.
 - (B) Successió i contingència en la durada de l'esperit humà.
 - (C) Els actes que s'esdevenen en la duració de l'esperit.
3. Estructuració temporal de la meditació metafísica.
 - (A) Les "jornades" de la meditació.
 - (B) L'ara teòric.
 - (C) La successió dels pensaments.

Cap. VI. LA MEDITACIO APLICADA

1. El "cogito" cartesià en la perspectiva de la meditació.
 - (A) Com el "cogito" és principi i com és un resultat.
 - (B) El raonament que ens porta a concloure el "cogito".
2. El pensament que dura, el dubte i el coneixement de l'evidència.
 - (A) Evidència present: la solució cartesiana a l'objecció del "cercle".
 - (B) L'evidència rememorada.
 - (C) El problema del dubte sobre l'evident.
 - (D) La universalitat del dubte i la universalitat de la garantia divina.
 - (E) L'exercici temporal del dubte radical.

SINTESI I MIRADA RETROSPECTIVA

BIBLIOGRAFIA

ORIENTACIONS SOBRE LES NOTES *

Citem els textos cartesianians d'acord amb la paginació de la gran edició d'Adam i Tannery (AT), excepte quan són d'alguna carta que no figura en aquesta obra i que, en canvi, Alquié publica. Hem preferit, també, emprar sempre les datacions i els destinataris d'Alquié quan corregeix Adam i Tannery; tanmateix, sempre afegim en la referència el que correspon a l'edició canònica per no desorientar el lector. Les abreviatures de les obres de Descartes citades a les notes són les següents:

RDI.....	Regulae ad directionem ingenii
DM.....	Discurs del Mètode
MM.....	Meditacions metafísiques
Pr.O., Seg.O....	Primeres, Segones,... Objecions
Pr.R., Seg.R....	Primeres, Segones,... Respostes
EG.....	"Exposé géométrique", al final de les Segones Respostes
A Cl (IG).....	A Clerselier, sobre les Instàncies de Gassendi
EPD.....	Epístola al pare Dinet
RV.....	La Recerca de la Veritat
PP.....	Principis de la Filosofia
PP-IP.....	"lettre Préface" al trad. dels Principis de la Filosofia
NIP.....	Notae in programma (Notes sobre el "Placard de Regius")
EB.....	Conversa amb Buzman

* [Aquestes indicacions podrien anar en una nota al començament del llibre, en el lloc que es consideri més adient.]

INTRODUCCIO.

"NOMÉS ESCRIC PER ALS QUI ES PENDRAN LA FEINA DE MEDITAR AMB HI SERIOSAMENT..."

Aquest llibre vol mostrar com llegir Descartes es sentir-se convidat a pensar. Hom diria, tanmateix, que qualsevol filòsof planteja als seus lectors el mateix requeriment. Qui conegui, a més, la multitud dels interessos i les activitats científiques cartesians afegirà que el filòsof ens incita també al treball experimental, a la construcció d'un saber útil que incrementi el benestar. És ben cert. Ens cal, doncs, ser més precisos: volem dir que llegir Descartes és sentir-se convidat a meditar. La paraula meditar té en la filosofia cartesiana una tonalitat pròpia: significa una forma determinada de pensar, la forma del pensament metafísic. Descartes ens mou, per tant, a fer metafísica, a fer una metafísica que proporciona les raons últimes de la veritat que pot ser assolida en qualsevol camp del coneixement.

Però tot això és encara poca cosa: els autors metafísics volen provocar en els lectors l'interès per la metafísica, l'interès, és clar, per la seva metafísica. Descartes no s'exclou d'aquesta norma, però la seva sol·licitud té quelcom de peculiar: ell no ens demana simplement que coneguem i acceptem la seva metafísica, sinó que aprenguem a construir la nostra. Vol que fem metafísica, però que la fem nosaltres..., meditant.

La proposta té, és veritat, el caràcter d'un repte confiat. El filòsof ens ve a dir: "penseu vosaltres mateixos, mediteu sols, confieu-vos a la llum natural de la raó que us fa homes, i ens posarem d'acord". Ell ofereix el seu camí personal vers la ciència com un exemple que molts podran imitar. Ofereix el seu camí, o millor dit, el seu caminar: no l'interessa tant que compartim, sense més, les seves conclusions, com que imitem l'experiència personal que li ha permès d'engendrar-les. Vol que meditem amb ell, com ell, però que

meditem nosaltres, lliures, com a persones adultes que ja no necessitem les constants indicacions d'un mestre.

Algú pensarà que la llibertat concedida és pura retòrica: obligats a pensar com ho fa el filòsof, a imitar els seus passos, arribarem a les mateixes doctrines i, potser, també, als mateixos errors. Tanmateix, Descartes no acceptaria aquest retret: la meditació que vol que fem comença amb l'exigència que cadascú destrueixi, amb tots els dubtes que pugui imaginar, totes les opinions que la vida haurà arrelat en el seu esperit. Absolutament totes, fins i tot aquelles que l'han fet creure que existeix un tal pensador anomenat Descartes que ofereix una metafísica amb pretensions de ser vertadera. El qui medita només haurà d'assenir a aquelles afirmacions que resisteixin els arguments del dubte i s'ofereixin, així, com a evidents. El dubte és la garantia que la meditació serà personal i sincera. Descartes narra el que ell fa en la recerca metafísica tot pensant que ens mostra el que farà també qualsevol home que s'endinsi en la mateixa peripècia intel·lectual, però ens convida a meditar a partir de la màxima sinceritat amb nosaltres mateixos, amb la Veritat. En aquest repte només hem de comprometre la nostra bona fe, el propòsit de pensar com pensen els homes, qualsevol home. La meditació metafísica està feta de pensament humà, és reflexió sobre els propis pensaments; és pensament exercit en el temps, que considera les coses successivament, ara unes, després les altres, que va il·luminant progressivament, amb esforç, allò que contempla atentament, que sovint es distreu, que necessita temps per fer les coses, per adonar-se de tot el que ha fet, de tot allò que suposa a cada moment...

El nostre treball vol explicar amb detall el contingut de la invitació cartesiana a la meditació. Es tractarà de descriure els trets d'aquesta experiència que el filòsof ens anima a fer. No es tracta d'analitzar un

exercici extraordinari, que només resti a l'abast d'una colla de privilegiats per la naturalesa: l'estudi de la meditació metafísica examina el pensament més normalment humà, aquell que és mogut per l'anhel de la Veritat incommovible.

Partim de les exigències que Descartes mateix planteja als seus lectors. Unes paraules que el filòsof repeteix en moments significatius ens han de cridar l'atenció: ofereix la metafísica als qui vulguin -ens diu- "meditar amb mi seriosament"¹; diu també que a les Meditacions escriu tan sols "pels qui vulguin prendre's la feina de meditar amb mi seriosament i considerar les coses amb atenció"²; així mateix, la breu metafísica del Discurs del Mètode serà íntimament compartida per aquells que siguin capaços "no tan sols de llegir sinó també de meditar per ordre les mateixes coses que dic haver meditat, aturant-se força estona en cada punt per tal de veure si he fallat o no"³. La meditació del lector garanteix el rigor de la lectura perquè el posa en perfecta sintonia amb la forma com Descartes assoleix el saber metafísic. Quan Descartes el comunica ens fa saber les seves "meditacions", i quan escriu la seva Metafísica tria la forma literària de les "meditacions"⁴.

El present estudi vol explicar les motivacions filosòfiques de totes aquestes circumstàncies i aclarir el significat de la meditació cartesiana. Partim del principi que la meditació apareix en els consells per a la lectura i com a forma literària d'exposició perquè és la forma com el pensament arriba a establir perfectament i a anellar en l'esperit els principis de la metafísica. No ens limitarem a una anàlisi de les Meditacions metafísiques. És veritat que aquesta obra és un dels centres preferencials de la nostra atenció perquè és la que presenta mes precisament allò que volem descriure, però ella sola no esgota l'objectiu del treball. El que ens interessa és la

meditació com a forma del pensar que construeix les demostracions metafísiques i que Descartes expressa sempre -encara que no idènticament- en les diverses exposicions que en fa.

Una investigació sobre la tècnica intel·lectual que permet fer metafísica a l'estil cartesià no és tampoc un treball restringit a l'estudi de la relació entre l'anomenat mètode cartesià i la metafísica del filòsof. No es tracta tan sols de mostrar com el mètode es troba en la metafísica, com la metafísica es saber metòdic. Creiem que la meditació persegueix prioritàriament una demostració rigorosa i, per tant, metòdica, de les conclusions de la metafísica, però serveix, sobretot, a l'assumpció personal del saber metafísic, a l'encontre espiritual d'aquell qui la practica amb les veritats que trobarà en si mateix.

Això ens fa distanciar d'una altra forma d'abordar el pensament cartesià que sembla insinuar-se en la mateixa direcció que prenem nosaltres: l'anàlisi d'estructures proposat per M. Gueroult⁵. Aquesta mena d'anàlisi ens situa davant el "procés de validació" -mixture de procediments lògics i arquitectònics- que reproduïx una obra filosòfica. L'estructura configuradora de la metafísica cartesiana és, per Gueroult, l'ordre geomètric -"l'ordre de les raons"- que fa de les demostracions metafísiques demostracions matemàtiques que només poden entendre perfectament els qui tenen l'esperit de la matemàtica.

Doncs bé: la nostra reflexió no és una anàlisi d'estructures perquè la meditació no és l'estructura lògica que proposem per desllorigar els raonaments cartesianes. La meditació com a forma de raonar no és simplement una sòlida argumentació lògica, sinó l'operació personal que l'origina i la disposició espiritual que fa possible l'adhesió a la veritat que els arguments conclouen. Alquí té raó quan diu, contra Gueroult, que és estrany que algú

que argumenta matemàticament proporcionï tant de dades sobre els seus sentiments i vivències com ho fa el qui medita⁶. A més, cal recordar com el filòsof diu alguna vegada que els bons matemàtics no acostumen a ser els qui millor l'entenen. Descartes sap que la sola disposició rigorosa, adhuc matemàtica, de les raons d'una demostració no és suficient per convèncer; ell sempre dubtà de poder persuadir sobre la validesa de les seves demostracions metafísiques abstractes als incapaços de purificar la ment més enllà del que exigeix qualsevol raonament matemàtic.

El nostre estudi s'intentarà situar sempre al marge de les diverses visions sintètiques de la història de la filosofia. Aquestes no són imprescindibles per entendre els filòsofs i massa sovint serveixen per situar-nos millor davant els pensaments d'aquells que les proposen que no pas dels pensadors que intenten encabir-hi. J. Sales ens ha ensenyat que la distinció proposada per Hegel entre la "trajectòria dels pensaments cartesianes" i "la manera com aquests pensaments són formulats i com deriven" regeix explícitament o implícita moltes interpretacions de la metafísica de Descartes, fa que es discrimini entre un nucli doctrinal fonamental i un conjunt de doctrines accessòries, i comporta la inatenció a la forma meditativa del pensar metafísic, que passa a ser considerada com una simple fórmula literària⁷.

Aquest treball intenta una aproximació a la metafísica cartesiana que integri totes les doctrines que Descartes ens presenta sempre formant part d'ella i que no suposi una jerarquització de les obres que no pugui ser justificada a partir de les pròpies paraules del filòsof. Hem d'estudiar Descartes prescindint de si és o no el pare de la filosofia moderna, deixant de banda que sigui o no un precedent del criticisme kantian ⁸com volen els neokantians entusiasmats amb les Regles o Gueroult més atent a les

Meditacions- o de l'idealisme fichteà -com preten Hegel-, passant per alt que hagi estat vist com el responsable de l'absolutització del subjecte humà pròpia del pensament modern -com diuen des de posicions diverses els tomistes o els heideggerians- etc. La nostra interpretació vol allunyar-se obstinadament tant d'aquells que s'interessen per trobar en Descartes els virtuosos antecedents d'allò que d'altres han fet encara més bé, com d'aquells que el critiquen perquè el veuen com el primer culpable d'allò que d'altres faran pitjor.

Aquest és un estudi que pretén ajudar el qui llegeix Descartes a situar-se correctament davant la seva metafísica, a copsar-ne el talent, el seu lloc a la vida, la manera de fer-la, el ritme temporal... Aquest es, doncs, un estudi introductori, previ a la crítica, imprescindible per a la crítica fonamentada.

Parlant de la meditació no tractarem d'exposar detalladament una matèria determinada en el conjunt de les temàtiques que preocuparen el filòsof. Més aviat cal reconèixer que no existeix en els seus escrits una teoria explícita sobre la meditació. Tampoc no proporcionem una visió exhaustiva de totes les doctrines essencials en la metafísica cartesiana; cadascú haurà d'assolir-la ell mateix, tot refent la meditació del filòsof; menys encara volem descriure la trajectòria històrica del seu pensament, sinó que concentrarem l'atenció en la forma del pensament metafísic. I que s'entengui aquí "pensament" en el sentit ampli que Descartes li dóna: el qui medita "pensa", és a dir, vol, dubta, nega, es distreu, suposa, s'atura a contemplar, es concentra en un punt determinat, segueix, coneix unes coses després de les altres, veu el que no veia tot i que ja hi era, continua reflexionant... Volem determinar com és el pensament humà que es dedica a pensar d'aquesta manera l'objecte dels seus màxims interessos teòrics i pràctics.

Així, doncs, l'objecte d'aquest llibre es la descripció de la meditació

com a pensament humà posat al servei de l'assoliment de la ciència més indubtable: la metafísica. A aquesta descripció hi dedicarem la Segona Part, titulada: La meditació com a forma del pensament metafísic. La Primera Part, que titulem: Meditar per fer la metafísica possible, té el caràcter d'una breu introducció a aquella temàtica principal; la dedicarem a justificar la necessitat de meditar per fer metafísica a partir de l'examen de la situació habitual de l'home respecte a la veritat, i mostrarem que la meditació és una forma de pensar que s'inscriu en els límits que afecten el saber humà.

NOTES de la INTRODUCCIO

1.-Vg. MM-Pref., AT VII-9.

2.-Vg. Sec.R., AT IX-123.

3.-Vg. A***(Shilon) Finals V-1637, AT (III-1637) I-354.

4.-Vg. DM-IV, AT VI-31; Seg. R. AT IX-123.

5.-Vg. GUEROULT, M. Descartes selon l'ordre des raisons. En parlarem més endavant quan analitzem l'ordre de la meditació: Vg. Segona Part. Cap I.

6.-Vg. ALQUIE, F. Études cartésiennes p.21 Paris, 1982.

7.-Sobre la interpretació hegeliana de Descartes Vg. HEGEL, Lecciones sobre la historia de la filosofía. Mexico, 1955. (trad. de W.Roces.) III, P.252-62. Vg. també SALES CODERCH, J. Anuari de la Societat Catalana de Filosofia II, 1988. p.45-62. "La situació filosòfica de René Descartes".

PRIMERA PART: MEDITAR PER FER LA METAFISICA POSSIBLE.

Abans d'encetar una anàlisi ben detallada de la meditació hem d'explicar per què la metafísica reclama una modalitat particular de pensament. Per abordar aquesta qüestió farem atenció, des de diversos punts de mira, al context on la filosofia cartesiana és comunicada i rebuda. No es tracta d'oferir un quadre exhaustiu de les circumstàncies històriques i culturals que envolten el treball de Descartes; ens interessa, sobretot, acostar-nos a la percepció que el filòsof tenia del medi on abocava els resultats de les seves investigacions. Descartes constata que existeixen, bàsicament, dues grans dificultats que interfereixen la bona recepció de les seves propostes i que la meditació ajuda a contrarestar.

La primera, és l'ocasionada per la separació natural entre les paraules i el conceptes. Cal que els homes trascendeixin les paraules i els discursos de paraules ben ordenades vers els conceptes i els raonaments ben concebuts, perquè conèixer és concebre cadascú els conceptes i les seves relacions. No s'aconsegueix comunicar un saber filosòfic, pel fet de dir-lo, de posar-lo per escrit, i menys encara pel fet de vèncer en una discussió, sino quan es fa que els lectors entenguin el mateix que el filòsof. Per assegurar que els lectors l'entenguin, Descartes els voldrà moure a una forma de coneixement, la meditació, que els posi davant els mateixos conceptes metafísics.

Ara bé, l'home que llegeix les obres cartesianes posseeix la ment colgada de prejudicis infantils i escolars. Aquí rau la segona dificultat: el coneixement metafísic és saber clarivident sobre Déu i l'ànima, impossible d'assolir si no és amb l'esperit pur, alliberat de la sensibilitat i dels errors que en depenen: sobre les dades sensibles no es poden fonamentar coneixements indubtables. Descartes compta, a més, amb un problema afegit: la filosofia vulgar, que s'imparteix a les escoles i que determina el marc mental

on es mouen els seus lectors, confirma teòricament moltes prevencions de la consciència natural. La meditació és una forma de coneixement que neteja la ment de les falses opinions i ajuda a vèncer la distància habitual del vivènt humà respecte el coneixement intel·lectual pur.

La màxima evidència de les veritats metafísiques, la suma facilitat amb què les copsa la ment pura, contrasten amb les dificultats que planteja la seva concepció per part de la majoria. La ciència metafísica cartesiana es el saber més fàcil i evident perquè és filosofia primera, ciència dels principis o causes que donen raó de tot el coneixement humà. En aquesta Primera Part del llibre aclarirem aquesta definició, centrant-nos especialment en el concepte cartesià de principi, passarem revista a les obres on la metafísica es exposada i veurem com, entre elles, les Meditacions tenen un rellevància especial.

Éssent la ciència més evident, la metafísica no deixa de ser saber humà. Descartes la té sempre com a saviesa finita, sotmesa a una legalitat creada. El filòsof reconeix la potència inabastable i incomprensible de Déu com la causa de la qual depenen absolutament totes les veritats. El saber metafísic no és saber absolut; no podem dir que sigui independent de la voluntat divina. La meditació metafísica es mou en l'àmbit únic de les veritats creades, ajuda a ordenar-les segons l'evidència, i mostra que el coneixement d'un Déu que és font de tota bondat i veritat n'és el principi primer.

1.- EL REBUIG DE LA DISPUTA

Per Descartes la meditació és la forma imprescindible de guanyar el saber metafísic perquè les altres formes vigents de treball filosòfic no garanteixen el descobriment inequívoc de la veritat, sinó que avorten o dificulten el seu esdeveniment en l'esperit de qui les practica.

Al final de les Respostes a les Segones objeccions, Descartes declara que

ha triat exposar la Metafísica en forma de "meditacions" i no en forma de "disputes" o "qüestions" "com fan els filòsofs"; diu també que vol un lector capaç de meditar, atent i no avesat a contradir. Fonamenta aquesta postura exigent en dos motius: primer, en la qualitat de les seves raons; aquestes ja n'han demostrat la solidesa perquè han estat proposades des d'una màxima exigència de certesa i, per tant, no procedeix mesurar-les des d'altres opinions no guanyades en les mateixes condicions. En segon lloc, el filòsof diu clarament que "quan algú es prepara per impugnar la veritat, es torna menys capaç de comprendre-la en la mesura que desvia l'esperit de la consideració de les raons que la sostenen per aplicar-lo a la recerca d'aquelles que la destrueixen"¹. L'exhortació a la meditació com a via de coneixement de la veritat, s'uneix, doncs, al rebuig de l'afany de disputa que deforma l'aptitud de l'esperit per reconèixer-la. L'examen dels motius del refús de la disputa com a mètode d'investigació i com a forma d'exposició de la filosofia ens ajudarà a preparar l'anàlisi de la meditació metafísica.

Cal dir, primerament, que la disputa ocupava un lloc privilegiat en la metodologia dels estudis filosòfics del col·legi de La Flèche: era gairebé l'únic exercici de filosofia que es practicava a l'escola. En aquest punt, La Flèche seguia els models escolàstics més tradicionals: els alumnes feien exercicis de discussió setmanals i mensuals. La instrucció en la retòrica i en l'ús habilitós de la paraula havia de ser de màxima importància en aquell col·legi que formava sobretot els futurs homes de l'administració pública, advocats, magistrats, etc². La confrontació pública d'opinions no només era una forma d'exercitar l'exposició de diverses doctrines fent patent les seves diferències i contrastos, sinó que, diu Gilson, "la disputa era considerada en els col·legis dels jesuïtes com un veritable mètode filosòfic i com el criteri per excel·lència de la solidesa de les opinions". La *Ratio studiorum*

vigent des de 1586 en els col·legis jesuïtes exalta els valors pedagògics de les disputes que s'estimulaven entre els alumnes: explica com la disputa obliga l'alumne a servir-se de les facultats superiors, permet de fer paleses les deficiències d'allò que pensa privatament, fa que esmoli l'ingeni i la capacitat de reacció mental. Segons la Ratio la discussió també proporciona, a qui hi participa, noves idees que mai no li haurien vingut a la ment, i li permet de sotmetre a prova els arguments i veure per on s'afebleixen³.

Descartes veu en la pràctica de la disputa un senyal de la falta d'una filosofia vertadera i indiscutible i, sobretot, una equivocada manera d'investigar i fer manifesta la veritat.

Són varies les conseqüències teòriques i pràctiques lligades a aquest refús cartesià. Aquí en citarem tres: la decisió de prescindir dels models d'exposició filosòfica més corrents en el seu temps, el rebuig de l'erudició, i la crítica de la lògica escolàstica.

Descartes repudia tant la disputa pública com la implícita en aquelles exposicions filosòfiques on es tracta de referir un màxim d'opinions alienes que són refutades en benefici d'una de sola que es vol mantenir com a pròpia. El filòsof pren el seu detractor Voetius com exemple d'aquesta manera impròpia de fer: li critica la dèria de publicar escrits on només es tracta de citar molts autors d'opinions contràries i de refutar-los amb invectives i decrets i no amb bones raons⁴. Descartes no presenta mai la seva filosofia segons els models en ús perquè afavoreixen clarament aquells procediments. Les obres cartesianes no tenen mai la forma d'una summa i no segueixen tampoc el model de les disputationes suarezianes. Descartes no exposa mai les seves doctrines a partir de la refutació de les alienes; quan el filòsof ofereix el seu saber als homes prescindeix de discussions on la seva ciència pugui quedar compromesa com opinió entre opinions. Les polèmiques en què participara

Descartes no seran mai, pròpiament, disputes.

Al refús cartesià de la disputa filosòfica s'afegeix naturalment el menyspreu per l'erudició: Descartes parla de la seva poca afecció als llibres i a la lectura dels filòsofs⁵. El saber cartesià no es construeix des de l'acumulació erudita. El coneixement erudit de la història de la filosofia i de la ciència -"la lectura dels antics"- és útil, però no és imprescindible per trobar la veritat. La lectura dels bons autors queda situada en un estadi previ a la investigació filosòfica, la qual s'alça en un "graú" "incomparablement més elevat i segur"⁶. Les raons d'aquesta separació entre la investigació de la veritat i el coneixement erudit són profundes. S'admet que en els llibres dels millors autors podem reconèixer vestigis de la Veritat perquè la racionalitat humana deixa petjades arreu, però s'adverteix també que la hi trobarem, en el millor dels casos, fragmentàriament recollida. El coneixement de les filosofies que ens precedeixen és el coneixement de parcialitats de vegades trobades casualment, sovint amagades o dissimulades pels seus descobridors, sempre emmarcades en sistemes farcits de confusions⁷. La invenció personal de la veritat és una via més fàcil que la recopilació de les veritats escampades en infinitat d'obres⁸. El camí de la descoberta filosòfica és un camí de recerca personal. Descartes voldrà ser un científic i un metafísic "autarjés" que no basi el saber en l'afeció de colleccionar pensaments aliens, ni en el simple poder de refutar-los, sinó en la capacitat del propi esperit respecte el coneixement de la veritat⁹.

El refús cartesià de la disputa va íntimament lligat a la crítica de la lògica escolàstica i aristotèlica: la inutilitat de la disputa filosòfica practicada pels escolàstics prové principalment de la inadequació de la lògica aristotèlica com a instrument d'investigació. El parer de Descartes sobre la sil·logística pot ser sintetitzat en tres afirmacions: 1a) Els sil·logismes

no contribueixen a la descoberta de la veritat, sino tan sols a exposar-la. 2a) En un sil·logisme la correcció formal es independent de la veritat del contingut i això pot crear una enganyosa aparença de rigor demostratiu. 3a) El formalisme de la sil·logística alimenta el verbalisme en la discussió filosòfica: a partir de versemblances i conceptes confusos, els dialèctics construeixen discursos lluidíssims.

Per Descartes, la lògica escolàstica és simplement "una dialèctica que ensenya els mitjans de fer entendre als altres allò que hom sap"¹⁰. La dialèctica no intervé en el moment constructiu del saber i per això no és estrany que el filòsof digui a les Regles que cal desplaçar-la fora de la Filosofia cap a la Retòrica¹¹. Descartes pensa que l'encontre de l'home amb la veritat no ve mediat per l'adequació del raonament a una forma lògica que calgui aprendre anteriorment. En el millor dels casos, aquesta forma només presenta correctament un contingut que la ment pura ja ha reconegut prèviament com a vertader. El sil·logisme ajuda a explicar allò que ja ha estat conegut per via intuïtiva¹². L'esperit humà pot copsar immediatament les nocions simples que componen un altre coneixement sense necessitat d'articular cap procés dialèctic i pot procedir des d'elles intuïtivament i deductiva vers l'explicació de nocions més complexes. No cal cap altra mena d'aprenentatge per aquesta operació sinó habituar-nos a deixar l'esperit lliure, que contempli el contingut de les nocions i les connexions entre elles, per així conduir-nos naturalment, sense la submissió a cap forma escolar prèvia, a l'explicació raonada de totes les coses que podem conèixer¹³. L'educació que cal proporcionar no és aquella que instrueixi en el raonar formalment correcte, sinó en el domini dels actes mitjançant els quals podem arribar a conèixer les coses sense tèmer l'error¹⁴. Aquest nou ensenyament constitueix el nucli de la verdadera lògica "que dóna demostracions sobre totes les

coses", és a dir: el Mètode que Descartes presumeix d'utilitzar¹⁵.

El més perillós de la lògica escolàstica es, però, la manera com treballa a partir del fet que la correcció formal d'un raonament és independent de la veritat del contingut que exposa. Els dialèctics creuen que poden aconseguir bones conclusions si asseguren sobretot la correcció formal dels seus raonaments, sense que, moltes vegades, la raó intueixi clarament la veritat que es tracta d'escatir. Aquest formalisme es troba darrera de molts errors. Un raonament pot ser materialment fals o apuntar una simple versemblança i, no obstant això, si és formalment vàlid, pot crear una aparença de saber que no és l'aspecte de la veritable ciència. La rectitud formal no és suficient per validar argumentacions que parteixen d'experiències malenteses, de coneixements probables, conjectures o judicis lleugers, sense fonament o sense continguts clarament intuïbles. Refugiats en la solidesa estèril d'uns esquelets argumentals, els escolàstics es desentenen de l'obligació d'argüir només amb conceptes evidents i construeixen les explicacions amb nocions confuses que ningú no pot entendre¹⁶. Precisament, Descartes critica els raonaments i distincions basats en la classificació de l'arbre de Porfiri perquè ens situen davant mots que no signifiquen res que pugui ser concebut en una idea clara i distinta¹⁷.

La solidesa d'un argument formalment correcte acaba provocant una greu desviació: la lògica es transforma en l'art de simular la ciència, és a dir, en l'art de dissimular la ignorància. De la lògica escolàstica Descartes diu que serveix "com l'art de Llull, per parlar sense coneixement de les coses que s'ignoren"¹⁸. Si esdevé presoner de la lògica vulgar, el discurs filosòfic deriva cap a un verbalisme buit que, tanmateix, és suficient per fornir de raons als amants de les disputes.

En efecte, un saber aparent basat en el verbalisme es el resultat

necessari de la dialèctica escolàstica. Descartes critica als qui basen la seva suposada saviesa en la destresa en construir discursos coherents sobre simples conjectures personals, probabilitats o conceptes que ells no entenen i que ningú no és capaç d'entendre: "la foscor de les distincions i dels principis que fan servir és la causa que puguin parlar de tot tan agosaradament com si ho sabessin i de sostenir tot el que diuen contra els més subtils i els més hàbils, sense que hagi manera de convèncer-los"¹⁹.

Tanmateix, els qui fan això s'aprofiten d'una possibilitat arrelada en l'estructura del coneixement humà. La il·lusió de veritat que pot crear el llenguatge té l'origen en la relació peculiar entre el pensament -les idees- i les coses. La doctrina cartesiana del llenguatge parteix de la dualitat de les substàncies que fan el compost humà. Les paraules -escrites o pronunciades- cal situar-les en l'element de l'extensió: són signes sensibles; el pensament que les paraules signifiquen és, per contra, quelcom espiritual. La relació entre ambdues coses s'esdevé mitjançant l'associació: escoltem uns sons determinats, veiem uns signes, i això ens fa concebre quelcom. Les llengües consisteixen en l'hàbit d'associar sistemàticament paraules i pensaments²⁰.

Ara bé, allò que constitueix la paraula en portadora de significat, en paraula expressiva, és el pensament que se li afegeix. Quan l'home parla amb sentit concep la idea que les paraules expressen: entenc un escrit, comprenc el que em diuen, no pel fet de llegir-ho o sentir-ho, sinó perquè soc capaç d'evocar les idees que les paraules signifiquen sense semblar-se'n gens²¹. En canvi, els sons d'aquells animals que imiten la parla humana no expressen res perquè no van lligats a pensaments que els facin comunicadors d'un contingut intel·lectualment posseït²².

El llenguatge humà revela la intel·lectualitat de l'home. A diferència

del que s'esdevé en les bèsties, l'home és capaç d'expressar-se en qualsevol circumstància i sobre qualsevol cosa, ja sigui amb la parla habitual, ja sigui fent servir un codi de signes, com fan els muts o com fem qualsevol de nosaltres quan no coneixem l'idioma de qui ens parla. La indiferència de l'home davant els diversos codis i llengües que pot utilitzar ens il·lustra sobre la separació del pensament i l'element material que li fa de suport. Aquesta separació pot afavorir dos efectes contraris: d'una banda, garanteix la comunicació perquè permet de basar-la en el fet que els homes comparteixen les nocions pròpies de la raó natural; d'altra banda, fa possible la creació d'un discurs buit a partir de l'ordenació de paraules òrfenes de pensaments veritables.

Els llenguatges són traduïbles els uns als altres perquè remeten sempre als mateixos pensaments que els homes poden concebre en virtut d'una idèntica naturalesa racional: "Qui dubta -li diu Descartes a Hobbes- que un francès i un alemany no puguin tenir els mateixos pensaments o raonaments respecte les mateixes coses malgrat que concebin mots completament diferents". Un discurs veritablement significatiu, un discurs pensat, no és només una reunió coherent de paraules, sinó l'expressió del nostre coneixement evident del real: "la unió que es fa amb el raonament no és la de les paraules sinó la de les coses significades pels noms"²³.

Ara bé, ja que el pensament és diferent de les paraules, aquestes poden ser apreses sense els pensaments significats, o emeses sense pensaments. Es poden escoltar o llegir paraules sense arribar als pensaments que transmeten i es pot, igualment, parlar sense dir res. El fet que "llegim els pensaments a paraules que no els expressen exactament" és una de les principals causes d'errors que enumeren els Principis. Succeeix que els homes fan més atenció a les paraules que a les coses significades perquè els és més fàcil recordar

les paraules que entendre i recordar el que signifiquen. Això fa "que donin molt sovint el seu consentiment a termes que no entenen i que no es preocupen massa d'entendre"²⁴. Els homes que es queden solament amb les paraules no poden copsar la veritat o la falsedat d'un discurs, i es deixen entavonar sovint per la grandiloquència, la coherència i la xerrameca. Els qui només saben xerrar sense entendre res del que diuen troben en aquesta gent el seu públic adicte.

Tot això ens ajuda a conèixer més bé quina mena de filosofia volia rellevar Descartes: "la filosofia -escriviu al Discurs- proporciona la manera de parlar amb versemblança sobre totes les coses i de fer-se admirar dels menys savis"²⁵. Els filòsofs es limiten a parlar amb coherència de no se sap què. Això explica que no existeixi una ciència perfectament establerta, sino un conjunt d'opinions dubtoses en conflicte permanent. Les disputes entre els filòsofs es converteixen prioritàriament en guerres terminològiques que no contribueixen a la claredat i les normes dialèctiques no passen de ser les armes dels seus combats inacabables²⁶. La major part dels filòsofs aprofiten la separació entre les paraules i els pensament per presentar-se davant dels homes amb la imatge enlluernadora dels qui poden parlar de tot millor que ningú. A la gent, l'impacta més un xerraire que utilitza un llenguatge estrany, que l'omple les orelles d'infininitat de cites i d'al·lusions a d'altres pensadors, que es dedica a refutar-los amb mil i un arguments, amb mil i una paraules llampants, que no pas la sobirana tranquil·litat d'un pensador que medita solitàriament, que es resisteix a una vida pública que li podria donar prestigi social, que defuig les discussions interminables amb els qui només cerquen desmentir-lo sense reflexionar sobre el que diu.

Descartes creu que les disputes que contempla són indicatives de la llunyania de la filosofia del seu temps en relació a la veritat. És cert que

els qui discuteixen ho poden fer, en el millor dels casos, moguts per l'esperança que la veritat finalment apareixerà, però la continuïtat ininterrompuda de les controvèrsies filosòfiques demostra que això és una esperança vana. Desanima el fet que no existeixi gairebé res que no hagi estat afirmat per un filòsof i contradit per un altre, ni cap proposició filosòfica que no sigui considerada problemàtica i, per tant, discutible. Aquesta disbauxa trenca la pau escolar, causa l'escepticisme i fomenta les heretgies. Les permanents dissensions que afecten la filosofia escolar obren el camí de la seva impugnació. Les disputes inacabables ens indiquen que la veritat indubtable no ha estat mai plenament assolida: és clar que quan dues persones discuteixen indefinidament no n'hi ha cap que posseeixi la veritat, perquè sinó convenceria l'altra amb bones raons²⁷.

Descartes vol desbancar les opinions discutibles amb una nova filosofia que ell creu vertadera i, per tant, indiscutible. L'esdeveniment de la veritat en l'escenari de les discussions perpètuas hauria de representar llur final si fossin promogudes únicament pel desig de trobar-la. Tanmateix, no és així: la veritat oferta és, alhora, la veritat no rebuda. Però no cal estranyar-se: Descartes reconeix davant Dinet que els acostumats a discutir-ho tot s'oposarien fins i tot a la veritat comunicada per un àngel²⁸. La dialèctica "corrompeix el judici més que no l'augmenta". L'esperit del dialèctic és, per hàbit, i ja quasi per essència, un esperit avesat a contradir. La pràctica habitual de la dialèctica torna els filòsofs encara més "contentiosi, et refractarii, et pertinaces"²⁹. La vanitat d'aparentar que no s'ignora res condiciona tota disputa. Qui discuteix es lliura a la defensa apassionada dels propis arguments i queda així inhabilitat com a jutge imparcial dels aliens³⁰. L'amant de la disputa se situa davant qualsevol opinió disposat a desfer-la en les paraules, incapaç de superar les paraules vers el pensament que poden

expressar, preocupat solament per demostrar i exhibir socialment la seva habilitat en la refutació, neguitejat per mantenir les doctrines amb què ja ha assolit prestigi social, procliu, fins i tot, a arribar a la calúmia a fi de desacreditar els oponents³¹.

Proposar una filosofia "veritadera" comportava l'abolició de les controvèrsies on els dialèctics exhibien les seves habilitats: era deixar els guerrers sense guerra. Proposar, a més, una filosofia feta de coneixements fàcils i evidents que la ment pot conèixer immediatament al marge de les paraules significava reduir al nivell de xerrameques ridícules els discursos teixits amb infinitat de conceptes intel·ligibles: era situar el diàleg filosòfic a plena llum del dia³². Els obstacles a la nova filosofia i les objeccions indiscriminades havien de provenir d'aquell sector que Descartes considerava format per una mala mena de sofistes. La resposta cartesiana no podia consistir en l'enfrontament entre iguals. Contra la filosofia barrejada amb la retòrica només s'escauen dues actituds: oferir una nova ciència basada en l'evidència dels seus principis i no endegar una discussió inútil amb aquells que vulguin refutar-la tan sols ordenant paraules buïdes.

Acabem d'explicar que Descartes defugia la disputa filosòfica i, no obstant això, és cert que polemitzà constantment sobre la seva filosofia. L'abundant literatura polèmica cartesiana sembla contradir aquell rebuig de la disputa. La incoherència és, tanmateix, aparent. Descartes està convençut que presenta la veritat "indivisible" a la qual no es pot afegir ni treure res, pensa que l'estudi atent i la consegüent acceptació dels seus principis evidents comportarà la ruïna automàtica i la desaprobació progressiva de les filosofies oposades sense que calgui fer-ne una refutació explícita. Aquesta mentalitat presideix les respostes a les objeccions que li fan. El filòsof creu que cap d'elles supera les que ell mateix ja s'ha plantejat en les seves

investigacions, que el rigor de les seves demostracions no deixa lloc a ser contradit³³. Les respostes a les objeccions són aclariments complementaris (conceptuals, textuals, terminològics, etc.) que no el mouen mai de les seves posicions.

Els escrits més específicament polèmics, com són la Carta al P. Dinet, la Carta a Voetius o les Observacions sobre el programa de Regius, s'expliquen des d'una clara intenció. Descartes pensa que la seva ciència mereix ser impartida en les escoles i universitats que la faran accessible a tothom. Doncs bé, quan veu que alguns dels atacs que rep el poden posar en conflicte greu amb les institucions acadèmiques sobre les quals vol incidir i comprometen greument el sentit de la seva obra, aleshores, en fa l'objecte d'escrits polèmics especials. En aquests opuscles, però, mai s'ocupa de rebatre doctrines contràries, sinó d'aclarir la pròpia posició enfront dels qui critiquen com si fossin seves algunes opinions que mai no ho han estat: el filòsof tracta de calumniadors els qui el presenten defensant doctrines tan condemnables com l'escepticisme o l'ateisme perquè volen evitar l'acceptació social de la nova filosofia. Descartes intenta sortir de situacions on ha estat portat no a través de la confrontació entre les seves doctrines i les dels oponents -Descartes menysprea d'entrada el saber dels acusadors-, sino amb l'explicació dels propis pensaments, del sentit general de la seva obra, de la seva utilitat pública, i amb la crida a la lectura seriosa, desinteressada i neta dels seus llibres.

2.- ELS LECTORS DE LA FILOSOFIA CARTESIANA

Descartes no escriu per a un públic de "filòsofs", en el sentit més recent terme. Els filòsofs formaven, en el seu temps, un conjunt heterogeni de personatges on podem trobar des dels professors universitaris del moment, comentadors dels clàssics i dels medievals, a d'altres homes dedicats a tota

mena d'ocupacions curioses: l'alquímia, la geomància, la quiromància, la càbala, per exemple, compaginades amb l'interès per les matemàtiques, la música, l'òptica, la medicina, la teologia, etc³⁴. Les obres cartesianes són ofertes a un públic de gent culta preocupat per les temàtiques més diverses, però, sobretot, Descartes pensa que la seva filosofia ha d'esdevenir nova cultura escolar: el públic que desitja més són els alumnes universitaris.

Éssent aquesta la veritable aspiració cartesiana, el filòsof s'adona que entre els seus lectors n'hi ha que no l'entenen i n'hi ha que li són contraris i, sovint, beligerants. Aquests, especialment, dificulten l'acceptació de la nova ciència per part de la majoria. El filòsof mateix deixa constància de qui són els seus opositors: si repassem en els escrits de Descartes, preferentment en la correspondència, les referències crítiques a d'altres pensadors o filosofies descobrirem una desaprovació general dels aristotelismes vigents; trobarem al·lusions crítiques i censures més o menys precises dirigides als escèptics, als ateus, als matemàtics, als sensualistes i als materialistes, als novatòres -Lorenzo Valla, Telesio, Campanella-; podem veure-hi també al·lusions crítiques més o menys explícites al tomisme, a Suárez, ect³⁵. No obstant això, de la panoràmica dels escrits cartesianes se segueix que el filòsof reacciona fonamentalment contra la cultura transmesa a la majoria de les escoles i definida a tot arreu -fins i tot a les innovadores escoles dels jesuïtes- per la continuïtat aristotèlica i escolàstica en filosofia³⁶. Aquesta filosofia escolar que Descartes blasma tan sovint era aristotèlica en la seva tòpica i pel fet que l'instrument habitual dels seus treballs era el comentari més o menys directe dels textos d'Aristòtil. El filòsof censura sobretot el tarannà d'aquesta filosofia que anomena vulgar: la confusió dels seus principis explicatius, la consegüent valoració de les semblances, la utilització de la disputa dialèctica i la sil·logística com a mètodes

d'acreditar i exposar les raons, la mala barreja que fa de temàtiques físiques, metafísiques i teològiques.

L'Epistemon de la Recerca de la Veritat és la figura canònica de l'intel·lectual que es mou en les coordenades de la filosofia vigent a les millors institucions acadèmiques del segle XVII: és el docte que "sap exactament tot allò que hom pot aprendre a les escoles", que coneix els llibres grecs i llatins, que s'interessa per les ciències més curioses, però que reflecteix clarament una formació escolàstica en els conceptes i en els mètodes: s'escandalitza del dubte sobre el sensible, vol treballar a partir de l'arbre de Porfiri, oposa als raonaments espontanis i evidents de Poliandre la necessitat d'operar a base de definicions i amb arguments formalment correctes³⁷.

Descartes veu en la filosofia vulgar la filosofia-mare de les doctrines que combat i la considera un obstacle per al progrés científic i el rigor metafísic. En la Carta-Prefaci de l'edició francesa dels Principis escriu: "la majoria dels qui en els darrers segles han volgut ser filòsofs han seguit cègament Aristòtil". Tanmateix, la formació aristotèlica no afecta només els seguidors d'Aristòtil, sinó que també deforma els seus detractors, que han estat, en tot cas, educats en l'esperit aristotèlic: "els qui no han seguit Aristòtil, entre els quals hi ha molts dels millors esperits, no han deixat de ser imbuïts per les seves opinions en la joventut, perquè són les úniques que s'ensenyen a les escoles, cosa que els ha preocupat de tal manera que no han pogut arribar al coneixement dels principis veritables"³⁸. L'aristotelisme de fons vicia d'entrada els escolàstics i els antiescolàstics. El naturalisme dels novatores, el sensualisme, el materialisme i l'escepticisme que condueixen a l'ateisme, s'originen en les confusions bàsiques que malegen el sistema conceptual aristotèlic³⁹.

Val a dir que, malgrat aquestes opinions, l'antiaristotelisme de Descartes no prové d'una crítica detallada dels textos del filòsof grec -Descartes mateix reconeix que els qui s'autoanomenen fidels a Aristòtil "han corromput sovint el sentit dels seus escrits, atribuint-li opinions que no reconeixeria com a pròpies si retornés a aquest món"⁴⁰-, sinó que prové del rebuig d'una tradició teòrica de referència aristotèlica que dóna lloc a les diverses interpretacions i filosofies que es comuniquen i discuteixen a les escoles i universitats.

Si anem encara més a fons, situarem l'aversion cartesiana a la filosofia vulgar en un context més decisiu. Descartes pensa que la filosofia vulgar eleva a teoria els hàbits judicatius adquirits durant els anys de la creixença. L'home que conserva en certa forma la consciència infantil manté costums que el porten a barrejar quotidianament nocions originàriament referides a l'ànima amb d'altres referides al cos; la filosofia vulgar fa teoria a partir del saber deficient d'aquest home-infant.

D'això darrer ens n'ocuparem tot seguit. Es tracta de descobrir la raó de la resistència al cartesianisme més arrelada en la condició humana. Als lectors de les obres cartesianes, en general, escolàstics o anti-escolàstics, se'ls feia difícil assentir a les noves doctrines perquè, d'alguna manera, conservaven com adults la consciència immadura dels primers anys de la vida i, a més, la podien trobar feta filosofia a quasi totes les escoles i universitats.

Descartes pensa que la infància és l'origen de les pseudo-evidències. Des d'un principi, els sentits són el canal de les primeres opinions considerades vertaderes; després, l'adult tindrà les opinions aportades pels sentits com allò que hi ha de més fiable en el seu patrimoni cognoscitiu⁴¹.

En la ment de l'infant es dóna la preeminència de la noció de la unió de

l'ànima amb el cos i, a través d'ella, de tot allò relacionat amb la satisfacció de les necessitats de l'esser humà en tant que compost. Descartes pensa que les coses relatives al compost són conegudes tan sols per mitjà dels sentits⁴². La funció originària dels sentits és la d'ajudar a la supervivència de l'home proporcionant-li dades sobre el que és doloros o agradable⁴³. D'aquí prové la seva rellevància durant els primers anys de la vida: el nadó només pot pensar en allò que els sentits li ofereixen i forma d'una manera confusa les idees de calor, fred, dolor, etc.; la feblesa del cos de l'infant fa que la naturalesa doni provisionalment la principalitat a les sensacions i els apetits sensibles, perquè llavors el més urgent és la conservació del cos per al creixement de l'home.

En teoria, la creixença hauria de suposar un progressiu alliberament de la ment racional de la seva dependència corporal. Tanmateix, aquesta desvinculació desitjable no s'esdevé fàcilment. L'infant va aprenent a utilitzar els sentits com a fonament privilegiat dels primers judicis: creu espontàniament en l'existència de les coses que posa al darrera de les afeccions que pateix i les va recobrint amb les suposades qualitats remarcades pels sentits. L'home accepta espontàniament que les coses s'assemblen a les idees sensibles que en té. Aquest hàbit judicatiu esdevé un prejudici que aviat arrela en l'esperit i constitueix -segons ho declaren els Principis- la principal font d'opinions errònies⁴⁴. Una altra causa d'errors serà la dificultat que tenim en oblidar-nos d'aquestes falses opinions; resulten sovint tan persistents que, fins i tot quan la raó lliure les critica i en comprova la falsedat continuen resistint-se a la substitució pels veritables coneixements⁴⁵.

La filosofia ha de contribuir a la rectificació dels prejudicis infantils. Així, per exemple, la fisiologia cartesiana del coneixement sensible vol

desmentir la suposició que les idees sensibles s'assemblin a les coses tot criticant la doctrina escolàstica segons la qual una semblança de la cosa sentida viatja vers el sentit per immutar-lo. Descartes creu que aquesta suposició fa inexplicable el procés mecànic que permet l'estimulació del cervell. Ell pensa que els processos físics que causen la sensació poden ser reduïts a una diversitat de moviments que informen al subjecte d'un objecte extern, de la mateixa manera que els moviments del bastó d'un cec l'informen de les coses que toca sense que assemblar-s'hi gens. Per a que existeixi la sensació és suficient que els moviments causats en el sentit i en el nervi transmetin al cervell l'estímul amb ocasió del qual l'ànima forma diverses idees; aquells moviments, que el fisiòleg pot descriure i classificar, són un signe natural que l'ànima interpreta tot formant una idea, una sensació⁴⁶.

Hem dit que la funció de la sensació es advertir sobre el que beneficia o perjudica el compost humà; per utilitzar-la cognoscitivament, l'hem de reinterpretar racionalment a partir de nocions com extensió, figura i moviment, que expressen els principis o causes de l'ens material. Quan manca aquesta anàlisi del coneixement humà, el realisme ingenu afermat des de la infància és l'actitud espontània de la consciència. L'exclusivitat de la via sensible en el coneixement, la incapacitat de la ment de conèixer res sense sentir-ho i imaginar-ho, fan pensar que tot coneixement possible, sigui del tipus que sigui, és un coneixement sensible, que aquest és el més evident i, fins i tot, que l'ésser possible és l'ésser sensible⁴⁷. Tot i que l'home té idees innates de les seves operacions mentals i sobre les coses materials, les ignora i construeix una noció confusa de l'ésser on es barregen l'espiritual i el corporal⁴⁸.

L'home infantil tendeix a atribuir més o menys quantitat d'ésser a les coses segons si és més o menys forta la sensació que pateix. Quan judica

refereix als objectes tota mena d'idees sense distingir-ne la funció. Els colors, els gustos, les olors i les sensacions tàctils són considerades generalment com a qualitats de les coses de la mateixa manera que ho són veritablement l'extensió o la figura⁴⁹. L'atribució dels sensibles propis a les coses materials porta a situar en elles sentiments, purament espirituals, formats per l'ànima en ocasió d'una sèrie de moviments físics que afecten el cos. El conceptes que es formen dels ens materials esdevenen, així, el resultat d'una mixtura del corporal amb l'espiritual⁵⁰.

L'explicació que l'home infantil dóna dels principis de les activitats vitals també pateix la confusió bàsica de les nocions referides al cos i l'esperit. L'home infantil concep un principi híbrid de qualitats materials i espirituals -"un cosa extremadament rara i subtil, com un vent"- com a causa de totes les operacions vitals. Perquè sembla que moltes activitats corporals depenen de la voluntat, no distingeix la ment purament racional dels principis físics que determinen la resta d'operacions corporals i pensa aleshores en una ànima que expliqui tota la vida humana⁵¹. Suposa, a més, que això l'autoritza a parlar d'ànima en els altres éssers vius i a creure, fins i tot, que les bèsties que realitzen algunes activitats semblants a les específicament humanes -per exemple: la parla- són capaces de pensar⁵².

Veiem, doncs, com es tendeix a psicologitzar la realitat material explicant-la des d'estats anímics i propietats que només corresponen a les coses materials i com, alhora, es tendeix a materialitzar la realitat espiritual explicant-la a partir de nocions pròpies de les coses materials. Les dues tendències responen a l'esmentada assimilació de l'ésser a l'ésser sensible. El resultat és que els judicis precipitats basats en els sentits i no corregits després per la raó constitueixen una muralla de prejudicis i prevencions que vicien tot el coneixement posterior. A això s'afegeix el fet

que la filosofia dels preceptors de l'escuela ve a ser la confirmació teòrica d'aquells prejudicis de l'home infant, ja que proposa un saber que no elimina la confusió primària de l'espiritual i el material. Si la filosofia escolàstica té audició entre els homes és perquè els seus principis s'adapten a aquells hàbits infantils retinguts per l'esperit i que resulten difícils d'abandonar.

La filosofia cartesiana nega el valor que els escolàstics concedien als sentits en el procés cognoscitiu i dóna tota la primacia a la raó pura intuïtiva i deductiva; vol bescanviar el realisme escolàstic, proper al realisme ingenu de la consciència natural, per una explicació mecanicista del coneixement de les coses materials; s'estima més construir la física sobre conceptes clars i distintes com "figura" o "moviment local" que amb nocions tan confuses com "qualitat real", "potència -acte" o "forma substancial", veritables mixtures de qualitats corporals i espirituals. Descartes oposa a la psicologia aristotèlica -que posa ànima en els animals- la doctrina de la distinció real de cos i ànima que considera la millor garantia teòrica de la creença en la immortalitat. Contra el finalisme aristotèlic, reflexe de la il·lusió infantil de disposar d'un món a la mesura dels nostres volers, Descartes prefereix parlar de causes eficients i no de causes finals; aquestes, assimilades a les intencions de Déu, resten fora de l'abast humà⁵³.

La nova filosofia aspirava a imposar-se en l'esperit de l'home infantil educat escolàsticament que havia de llegir les obres cartesianes. El filosof intentava el que H. Gouhier ha definit com una mena d'alliberament de l'home racional respecte la seva condició històrica. Cal, diu Gouhier, "asfixiar l'infant que sobreviu dins l'home madur", "dissoldre una estructura mental anterior a tota filosofia"⁵⁴. Un cop aconcluida aquesta anulació de l'infantilisme, la naturalesa racional obté la preeminència, la filosofia

escolar perd tot valor i la verdadera metafísica esdevé possible.

3.- FACILITAT I DIFICULTAT DE LA FILOSOFIA CARTESIANA

El saber cartesià, que vol esdevenir nova cultura escolar, no reclama la mediació d'una formació filosòfica erudita, ni una intel·ligència privilegiada. La filosofia cartesiana autoproclama la seva facilitat i la seva evidència assequible a tothom, però explica també els problemes que en dificulten l'acceptació. Examinant les raons de la facilitat i la dificultat de la filosofia i la metafísica de Descartes anirem descobrint les raons de la seva vocació d'universalitat i entendrem la necessitat d'una predisposició adequada per comprendre-la.

Quan Descartes parla de la facilitat i la dificultat de la seva filosofia distingeix la facilitat que per dret li correspon i la dificultat que molts tenen per entendre-la correctament. La filosofia cartesiana es per al seu creador un saber que per dret és molt fàcil i molt evident, però, de fet, el garbuix de prejudicis i una deficient educació destorben l'entrada al que es en si mateix accessible. El cartesianisme presumeix de proposar camins amples, penetrables fàcilment, vies a l'abast dels esperits més normals; però la fascinació dels estudiosos pel que és confús i difícil els desvia de la recerca de la veritat planera que hom pot conèixer mitjançant la reflexió que parteix de les nocions que més fàcilment i evidentment pot copsar l'esperit. En els seus sistemes de pensament, els homes han complicat el coneixement del que és senzill⁵⁵.

La facilitat de la filosofia cartesiana rau fonamentalment en l'evidència absoluta de les seves nocions i en la simplicitat i senzillesa dels actes de coneixement que ens permeten d'assolir la ciència: la intuïció i la deducció.

(A) Facilitat i evidència de les nocions científiques

El saber segur és aquell que s'ocupa de temes fàcils. Les Regles per la direcció de l'esperit aconsellen l'investigador de prendre en consideració tan sols les coneixences "faciles et obvias" perquè només aquestes proporcionen indubtabilitat; el filòsof prescriu una educació de l'esperit en les disciplines matemàtiques, que són les més "facils i clares" de les ciències⁵⁶. En la mateixa línia, la tercera regla del mètode, al Discurs, mana una conducció ordenada del pensament que començi pels "objectes més simples i més fàcils de conèixer"⁵⁷. És una constant en els escrits de Descartes el supòsit que els objectes que la ment pura coneix amb més facilitat són també els més intel·ligibles i els coneguts més certament.

Contràriament, les nocions difícilment comprensibles -com les que utilitzen els filòsofs de l'Escola- donen lloc a coneixements confusos, obren camí a la conjetura, a les raons probables, a la controvèrsia i, per tant, a la incertesa. A molts els sembla que la senzillesa d'un saber desmereix a qui el posseeix; sembla més digne de lloança lliurar-se a investigacions fardides de foscor⁵⁸. El menyspreu pels coneixements fàcils fa ignorar-ne la fecunditat explicativa: existeixen molts coneixements senzills que ens permeten arribar a l'establiment de certeses sobre el que, fins ara, només havíem obtingut saber probable⁵⁹.

Cal tenir present des d'ara que la facilitat a què Descartes es refereix no és simplement la facilitat del que es coneix sense esforç, sinó la facilitat que experimenta la ment pura davant les nocions que anomenem evidents. En efecte, existeixen nocions que la generalitat dels homes coneix sense treball, però que no poden ser situades en la regió dels objectes fàcils que importen en filosofia. La facilitat que interessa és l'específica del que és evident, és a dir, de les nocions -conceptes, proposicions o raonaments- que ens fan conèixer vertaderament les coses.

El concepte cartesià de l'evidència s'explica a partir de quatre afirmacions bàsiques. 1a) L'evident és el concebut clarament i distint. 2a) La simplicitat és una qualitat fonamental de l'evident, aquella que fa de les nocions evidents unitats intel·ligibles i determina el seu lloc en un ordre demostratiu metòdicament construït. 3a) L'evidència ha de ser considerada com la manifestació de l'ésser que resulta de la il·luminació de les coses per la llum natural de la raó. 4a) La certesa és senyal d'evidència només quan resisteix els dubtes més forts. En aquest apartat desenvoluparem successivament aquests quatre punts.

El que és evident, en general, és el que és visible. Els nostres ulls només veuen allò que en fa palesa la presència, excitant-los; anàlogament, l'enteniment veu en les seves nocions allò que s'ofereix manifestament, actualment, i immediatament a la seva consideració, és a dir: el que s'ostenta, el que es fa present amb claredat. Però, sobretot, és evident, és visible a la ment, el que es presenta amb distinció. La distinció prové de la major claredat intel·lectual; és coneixement distint aquella percepció "tan precisa i diferent de les altres, que no comprèn res més que allò que es mostra manifestament a qui la considera com cal"⁶⁰. És distint el que destaca, retallat, en un horitzó d'objectes, el que apareix perfilat amb unes característiques tan definides que no és possible cap judici desviat sobre el que s'aprecia; és distint, doncs, el coneixement que dóna inequívocament allò que dóna, aquell que no conté cap dada discordant en un conjunt articulat segons connexions tan immutables que la mínima modificació ens posaria davant d'un altre tema o davant l'inconcebible⁶¹.

La claredat és una condició mínima del coneixement evident, però no és una condició suficient. Podem tenir idees clares -per exemple, una sensació- pel fet que és ostensiva la seva presència en la ment, però no per això es tracta

d'idees distintes: una certa claredat pot conviure en un pensament amb una falta de distinció notòria, però no pot succeir el contrari⁶². La distinció és, doncs, impossible si manca la claredat i s'oposa pròpiament a la confusió. El coneixement distint necessita la claredat d'una intuïció o d'una deducció feta d'intuïcions parcials que vagin mostrant precisament tot allò que s'està coneixent.

No es coneix distintament o evidentment «és fosca i confusa» aquella noció conformada per continguts que no són o no poden ser perfectament coneguts: "cap concepció no és anomenada fosca i confusa si no és perquè en ella hi ha inclòs quelcom que no és conegut"⁶³. Els conceptes confusos inclinen sovint cap al judici erroni, perquè no ofereixen notes precises i inequívokes. La confusió és pròpia de les nocions dels sentits que semblen representar el que veritablement no existeix, de nocions impossibles de dester en nocions i relacions evidents, del record imprecís d'un raonament o també dels continguts de la fe, tot i que la llum de la gràcia ens moqui a creure en la seva veritat superior⁶⁴.

Contràriament, la distinció o l'evidència cognoscitiva es el que exemplifiquen les proposicions matemàtiques o les metafísiques que proporcionen una visió clara dels seus elements necessàriament lligats: quan dic que un triangle és una figura de tres costats realitzo una afirmació perfectament clara i distinta en allò que dic, completament inequívoca; quan jutjo que Déu existeix veig amb precisió que l'existència necessària ha de ser una propietat lligada essencialment a la infinitud divina i no hi ha cap altre coneixement que pugui tornar fals aquest saber clarivalent.

Les nocions que més fàcilment i evidentment podem conèixer són les anomenades nocions simples. Les coses, naturalses o nocions simples, són conceptes immediatament evidents i, per tant, concebuts en un acte únic i

perfecte que no deixa lloc a cap dubte sobre allò que es coneix⁶⁵. A la Regla XII, Descartes posa com exemples de naturaleses simples el dubtar o el voler (nocions simples referides a l'esperit), la figura o el moviment (nocions simples referides a les coses materials), l'existència o la durada o les nocions lògiques que regeixen les relacions entre els altres conceptes simples (nocions simples referides a tot el que és real)⁶⁶. També són nocions simples les idees conformades per la connexió de les anteriors si les concebem en un acte únic i inequívoc. Així, la idea del triangle i de les seves propietats i moltes idees matemàtiques són també nocions simples i fàcils, el coneixement de l'esperit i la noció clara i distinta de Déu són nocions simples similars a les que trobem en la matemàtica.

Descartes posa en una continuïtat perfecta la simplicitat, la facilitat cognoscitiva i la certesa. Les nocions simples són les que podem conèixer més fàcilment, sense que s'hagi d'afegir una demostració que ens faci reconèixer la veritat d'allò que entenem: *tothom pot saber, sense que calgui raonar-ho, que si pensa existeix, que el tres és un nombre imparell, que l'existència necessària de Déu està inclosa en el concepte que d'Ell en tenim...*⁶⁷

La simplicitat de totes aquestes nocions simples no és la simplicitat d'una partícula elemental; moltes amaguen una immensitat d'atributs i propietats que la ment humana no podria mai estar segura d'haver esgotat. Es tracta, més aviat, de la simplicitat predicable d'aquella noció cospada en una mirada única i indivisible que ja ens posa davant d'allò que conté sense hi pugui haver cap mena de confusió⁶⁸. La noció del triangle, per exemple, és una noció simple que m'informa distintament del triangle, sense que la pugui confondre amb un cercle, tot i que quan concebo la idea de triangle no esgoto les moltíssimes propietats d'aquesta figura; així mateix, la idea de Déu Infinit m'informa perfectament que Déu és un ésser omnipotent, omniscient ect,

sense fer-me saber per això tot el que Ell es...

La simplicitat de les nocions simples es, per tant, la pròpia d'una unitat intel·ligible. Les nocions simples són, considerades en el que signifiquen, irreductibles: el concepte de triangle representa una essència immutable que no té parts i, per tant, no pot ser dividida. No podem negar expressament cap de les propietats d'una figura geomètrica o d'una composició de figures geomètriques, perquè això constituiria una abstracció inadequada que provocaria confusió. No obstant això, podem aclarir o explicar unes nocions simples a partir d'unes altres que també ho són: el triangle es defineix des de l'extensió, la línia recta, la figura, el nombre tres i unes determinades relacions que són conegudes en la contemplació de la seva essència indivisible. La ciència consisteix en esbrinar precisament quines són i com es relacionen les nocions més simples que intervenen en l'explicació de les altres coses⁶⁹.

Aquesta diferència entre nocions explicatives o explicades posa en els coneixements humans la distinció entre el que és més absolut o més evident i el que és relatiu o menys evident⁷⁰. En el conjunt dels coneixements evidents Descartes privilegia aquells, absoluts, que són principis d'explicació o punt de recolzament dels altres, relatius. Una noció absoluta és "plus aise à connaître", "notior", "cognitu prior", "premièrement connue". La primordialitat és signe d'una evidència més gran i d'una major certesa perquè comporta la fecunditat explicativa i la independència cognoscitiva. Els conceptes més simples, les nocions primitives del coneixement humà -l'extensió, el pensament i la noció de la unió de cos i ànima- serveixen per explicar les altres -relatives-, per fonamentar-ne la veritat i, per això mateix, poden ser conegudes independentment⁷¹.

Tornem als exemples. D'acord amb el principi de dependència cognoscitiva

diem que la idea simple del triangle és una idea indivisible clara i distinta, però veiem que encara són més simples i més conegudes les nocions de la figura, l'extensió, el nombre, etc. perquè són intuïdes en el triangle i serveixen per explicar-lo. Igualment, els conceptes de figura o moviment són nocions simples conegudes molt fàcilment, però és més simple i evident el concepte d'extensió perquè aquelles designen modalitats de la cosa extensa i no poden ser definides sense l'extensió. Pot passar el mateix quan es relacionen dues substàncies tan diverses com el cos i l'esperit: de totes dues puc formar nocions clares i distintes i excloents, però he d'acceptar que l'esperit és "més conegut" perquè el podria continuar afirmant en la hipòtesi que no existeixin cossos. Finalment, s'esdevé una cosa semblant quan comparem tota noció evident amb l'evidència amb què coneixem Déu: sense l'infinít no podem concebre perfeccions limitades, l'existència de Déu és més evident i perfectament coneguda que les altres perquè sense ella no podem confiar en cap altre coneixement i per això és el més conegut, el més evident i el més cert⁷².

Hem dit que la ciència ha de descobrir quines nocions simples ens permeten aclarir en l'evidència tot allò que podem conèixer. La metafísica, com a ciència dels principis del coneixement humà, persegueix el coneixement indubtable d'aquelles nocions simples de què depèn qualsevol altre saber, que són allò més conegut, el punt de recolzament de tota veritat. Acomplint aquesta feina el científic i el metafísic descobreixen i organitzen jeràrquicament els coneixements evidents; aquests, gràcies a la investigació metafísica, són reconeguts, a més, com la més diàfana manifestació de l'ésser.

"Quan diem que un atribut està contingut en la naturalesa o el concepte d'una cosa, és com si diguéssim que aquest atribut és veritable respecte d'aquesta cosa i que es pot assegurar que està en ella"⁷³. Així s'enuncia la

confiança cartesiana en l'adequació de les idees al real. La idea es mitjancera del coneixement: "no podem tenir cap coneixement de les coses -escriu Descartes l'any 1642- sinó és a través de les idees que concebem i fins i tot hem de pensar que allò que contradiu aquestes idees es impossible."⁷⁴. Descartes veu en la coherència i en la immutabilitat de la noció clara i distinta el signe de la seva adequació al real actual o possible; l'evidència d'una noció és l'indicatiu que no és una pura ficció mental. La ment és passiva davant d'allò que apareix com actualment evident, perquè no el pot forçar a que sigui d'una altra manera que com apareix; la idea clara i distinta és simplement vista i ve determinada per la cosa real -actual o possible- que ella representa i de què depèn. Coneixent amb netedat les idees, analitzant-les i relacionant-les d'acord amb percepcions evidents, la ment pura coneix veritablement les coses reals i descobreix la legalitat essencial que defineix el món. D'altra banda, les nocions evidents poden deixar de ser-ho si les sotmetem a relacions que contravenen l'estructura del real⁷⁵.

Desconfiar de la referència objectiva de les idees evidents equival, doncs, a negar la possibilitat mateixa del coneixement. Si la ment pura expressa la veritat de les coses, les seves percepcions evidents són la regla de tota altra coneixença⁷⁶. L'home no pot anar més enllà de l'evidència que assoleix en les seves nocions clares i distintes perquè fora d'elles no hi ha criteri de veritat a l'abast de l'home. Si les nocions evidents són falses no hi ha res amb que corregir-les⁷⁷.

La qualitat de l'evidència situa les nocions evidents en un conjunt únic de coneixements perfectament relacionables entre ells. És clar, però, que l'homogeneïtat dels coneixements evidents no fa iguals els objectes evidentment coneguts -entre els quals pot existir una distància ontològica

insalvable, com la que hi ha entre Déu i l'esperit humà, o entre aquest i la matèria-, sinó que significa l'estatut idèntic de les nocions que expressen els aspectes de qualsevol objecte que siguin cognoscibles clarament i distintament. És d'acord amb aquesta doctrina que Descartes pot situar en un únic ordre deductiu els conceptes evidents de la metafísica, la matemàtica, la física, que la ment coneix, respectivament, d'una manera específica.

Cal, finalment, distingir evidència i certesa. Sovint diem que tenim certesa de coses que no concebem amb una evidència present; això ens passa, per exemple, amb el record de nocions complexes que no actualitzem o de conclusions ben fonamentades en llargues demostracions de les quals no podem copsar alhora tots els passos⁷⁸. La diferència entre l'evidència i la certesa esdevindrà transcendental a l'hora d'explicar el dubte metafísic. Qui comença a fer metafísica té moltes certeses i cap evidència autèntica; el dubte es un qüestionament de certeses encara no sotmeses a proves crucials. Per això les certeses que desautoritza el qui medita són més aviat aparents evidències, judicis emesos per qui no té notícia segura de la seva radicació en la Veritat. Quan l'evidència és reconeguda com a manifestació del que és, queden fonamentats els judicis que emanen de les idees clares i distintes, tant si els referim als éssers realment existents com si els considerem com l'expressió d'una legalitat essencial que afectaria l'ésser possible.

L'evidència és certament, com ho confirma la comprovació metafísica, l'ostensió de l'ésser; però l'ésser és només efectivament visible en la idea que en tenim i, per tant, en la mirada que el guaita, gràcies a la llum que l'il·lumina. A l'objecte fàcil i evident que dona peu a judicis adequats li corresponen els actes de coneixement, també fàcils, que el copsen en la seva claredat i distinció.

(B) La facilitat de la intuïció i la deducció

La facilitat dels objectes científics es defineix des del coneixement evident. Descartes diu que es coneix evidentment l'objecte que intuïm o deduïm. La intuïció i la deducció són els actes que defineixen l'àmbit del coneixement científic; allò que en una cosa és intuïble o deduïble es l'objecte de la ciència desitjable⁷⁹.

La intuïció és l'operació bàsica del coneixement fàcil i evident: "Per intuïció entenc -ho diu la Regla III- no el testimoni fluctuant dels sentits, ni el judici enganyós de la imaginació que fa composicions malament; sinó el concepte de la ment pura i atenta, que és tan fàcil i distint que no queda cap dubte sobre allò que entenem; o, el que és el mateix; el concepte indubtable de la ment pura i atenta, el qual neix de la sola llum de la raó i és més cert que la mateixa deducció, perquè és més simple"⁸⁰. Intuir és "mirar"; per a Descartes conèixer és simplement veure⁸¹. La intuïció té quelcom de la passivitat del veure: és una mena d'experiència en què l'esperit és il·lustrat, és una experiència perfectament compresa. Quan el subjecte intueix la raó pura il·lumina els seus objectes i forma idees vertaderes. La claredat i distinció i la indubtabilitat de la mirada intel·lectual contrasten amb la feblesa i la inestabilitat del testimoni dels sentits i amb la inconsistència i la limitació de la imaginació que no pot assegurar-nos que la seves associacions signifiquin connexions necessàries, ni pot exposar-nos molts conceptes que són clarament intuïts. La intuïció és la mirada de la ment lliure de constriccions sensibles, de prevencions i de precipitació, que considera les coses en les idees fàcils, clares i distintes que en tenim naturalment, al marge de tota contingència empírica. No hi ha una intuïció diàfana les coses materials o immaterials, finites o infinites, quan la raó i el judici són regits per la sensibilitat, quan conformem el coneixement de les coses amb nocions opaques que són una barreja de propietats del cos i

l'esperit. Els coneixements intuïtius s'aconsegueixen amb la força de la "mens pura", entregada a si mateixa i de cap manera serventa de les facultats inferiors⁶².

La mirada intuitiva és la que constitueix les nocions pròpiament cognoscitives en la seva simplicitat i indivisibilitat, és la que s'adona de les seves relacions de dependència, és ella, en suma, qui permet introduir-nos en la veritat de les coses a través de les nocions simples i evidents que forma. La penetració intuitiva dels objectes no els redueix a la transparència absoluta: la intuïció toca l'objecte determinat de la seva mirada precisa (i en mostra un aspecte), però no el comprèn perfectament⁶³.

La intuïció es caracteritza per la perfecta unitat i actualitat del seu acte cognoscitiu, la intuïció és tota simul, és a dir, allò que s'enten es vist d'un sol cop i no successivament; només a la visió intuitiva li pertany l'evidència actual⁶⁴. La deducció ve a ser, en canvi, la mirada mental que es mou al llarg d'una sèrie de nocions entre les quals va copsant connexions necessàries. Descartes la defineix a les Regles com "la pura inferència d'una cosa a partir d'una altra" o "tot allò que es conclou necessàriament d'unes altres coses conegudes amb certesa"⁶⁵. La deducció és a la vegada un encadenament rigorosament ordenat de coneixements intuïtius i una successió de pensaments en el temps; és una operació de la raó pura perquè és una modalitat de la mirada mental, però es distingeix de la intuïció pel fet que no té la unitat i l'actualitat de l'acte intuïtiu: "La deducció no sembla que es pugui fer tota de cop, sino que implica un cert moviment del nostre esperit que infereix una cosa d'una altra"⁶⁶.

La deducció ens permet de progressar en el saber perquè ens informa de la dependència d'uns coneixements en relació a uns altres i ens permet establir noves certes no lligades immediatament, sinó llunyanament, als

principis més simples i primerament coneguts d'una explicació. En la seva manera de procedir, la deducció va construint un ordre de coneixements que reflecteix la manera humana de conèixer més fàcilment i evidentment les coses. Aquestes ens oferiran sempre aspectes no vistos en un primer encontre, els quals o podran ser el fruit de posteriors actes intuïtius i deductius que parteixin del que ja sabem, o hauran de ser investigats amb altres formes d'aproximació -com són les analogies o suposicions-.

Per assegurar-nos de la correcció d'una deducció ja feta, si es tan complexa que no disposem d'una visió intuïtiva única del conjunt de la demostració, ens cal recórrer la sèrie de les raons amb un "moviment continu i ininterromput del pensament" que ens assegurï la solidesa de cada pas i ens cal recordar els coneixements d'on hem partit i les conclusions a que arribem. Descartes anomena enumeració aquest recorregut de la mirada mental al llarg d'allò que s'ha deduït; el filòsof explica que la deducció llarga que necessita l'enumeració, rep la certesa de la memòria⁶⁷. En el coneixement deductiu que consisteix en llargues demostracions, el favor de la memòria és imprescindible i només ens queda reforçar-la al màxim, sigui mitjançant l'exercici dels preceptes metòdics⁶⁸, sigui amb l'ajut de l'escriptura que fixa en el paper allò que la ment no pot contenir en una evidència present⁶⁹. Aquest caràcter successiu del coneixement que fa imprescindible el recurs a diverses ajudes manifesta la finitud del coneixement la intuïció humana que no pot veure tot el que hi ha, ni abasta de cop tot el que pot veure.

Ha de quedar clar que la intuïció i la deducció no es distingeixen per la quantitat de nocions que cadascuna pot abastar: una demostració elaborada deductivament pot ser contemplada també, en molts casos i segons la capacitat de cadascú, intuïtivament⁹⁰. Intuïció i deducció es diferencien tan sols per la diversa manera com s'esdeve la mirada humana en el temps: a cops

concentrada i atenta durant una estona a una noció o diverses nocions, sovint en moviment d'uns termes cap a uns altres. De vegades, l'esperit instruït metòdicament pot reduir-les totes dues a la unitat d'un sol acte intuïtiu d'atenció mental a conceptes, proposicions i raonaments coneguts aleshores amb la claredat i distinció d'una evidència present. I amateix, l'esperit finit no pot assolir sempre aquest resultat i, en tot cas, no aconsegueix sostreure's ni al caràcter successiu dels pensaments, ni al cansament i la consegüent inatenció que provoquen les operacions cognoscitives que exigeixen una intel·ligència abstracta. Aquests fenòmens: l'atenció i la inatenció, el pensament successiu, la reducció intuïtiva, etc., configuren la manera humana de conèixer i condicionen la meditació metafísica. Però d'això en parlarem més endavant⁹¹.

Tant la intuïció com la deducció són operacions fàcils i primordials de l'esperit de què tothom disposa per naturalesa sense que puguin ser guanyades a través d'una preparació especial. Descartes assimila la intuïció a una mena d'instint intel·lectual tan innat com aquell que ajuda a la conservació de la vida⁹². El mètode científic pot explicar com s'ha de ser perspicaç usant la intuïció, com cal ser sagaç per trobar fàcilment camins deductius que ens menin cap a la ciència o, en definitiva, com cal obrar per augmentar la capacitat intuïtiva de l'esperit, però no ens pot ensenyar com han de ser fetes aquelles dues operacions perquè són, precisament, les condicions elementals de tot aprenentatge i de tot saber⁹³.

La intuïció i la deducció són, doncs, els instruments del coneixement evident. Quan el camí vers la veritat de les coses és recorregut amb l'ajuda d'aquests instruments senzills, es converteix en un camí planer.

(C) La dificultat de la metafísica

A la Carta-Prefaci de l'edició francesa dels Principis, Descartes explica

que els principis de la seva filosofia són clars i evidents perquè han estat conclusos contra tot dubte imaginable, perquè s'ha demostrat que se'n poden deduir totes les altres coses, i perquè quasi tots ells han estat coneguts i acceptats per tot home en tot temps. L'originalitat cartesiana consisteix en proposar com a principis de la filosofia uns determinats coneixements fàcils que tot home ha de posseir naturalment⁹⁴. La veritat hauria de ser tan fàcilment reconeguda que el filòsof no reclama el mèrit d'haver-la trobada⁹⁵; si els homes sabessin exercir honradament la lum intel·lectual que els ha estat donada rebrien amb suma facilitat la veritat que se'ls ofereix.

L'elevació d'aquells coneixements senzills i acceptables per a tothom a la categoria de principis filosòfics l'efectuaran tan sols els qui es deixin conduir per Descartes en l'estadi preliminar del dubte, perquè només el dubte metòdic acaba fent paleses les coses que ningú ja no pot qüestionar. A qui assoleix, mitjançant el dubte, el "camí gran" del coneixement evident, només li cal confiar-se a si mateix. Per descobrir les veritats difficilíssimes, entén Descartes, n'hi ha prou amb tenir "sentit comú"; en tot home hi ha "prou d'esperit" per efectuar raonaments molt evidents a partir de principis molt clars: solament es tracta de ser ben conduït⁹⁶.

A les veritats de les ciències s'arriba per les vies fàcils que obre la ment pura. Hem de resoldre els problemes de la Física des dels conceptes més fàcilment comprensibles, a partir de les comparacions més clares, apel·lant als principis més senzills i fàcils de rebre, ajudant-nos amb imatges, intentant confirmar amb experiències allò que es proposa, etc. En el discurs metafísic procedim amb nocions elementals que sempre són a l'abast dels homes, encara que hi hagi molta gent que no en faci atenció o que, fent-ne, les malentengui i les utilitzi per construir raonaments equivocats. La metafísica parteix de principis màximament evidents, proposa arguments absolutament

indubtables per a qualsevol que els contempli amb claredat i honradesa intel·lectual.

No obstant això, el discurs científic en general té una dimensió de dificultat ja que en ell cal donar l'alternativa a una raó madura i lliure, que sap utilitzar les facultats sensibles i que sap prescindir dels prejudicis més naturals, de les opinions més normalment difoses a les escoles i de les extravagants doctrines exposades per molts filòsofs. La Física és difícil en la mesura en què ho és desfer-se de l'hàbit realista que mediatitza els nostres judicis, del sensualisme amb què embolcallem el coneixement durant els primers anys de la vida; és més difícil com més difícilós resulti establir un equilibri entre les facultats, un ordre basat en la preeminència de la raó.

A la Metafísica, li correspon un grau superior de dificultat. És cert que la Metafísica cartesiana vol conduir, als qui s'hi inicien, pel camí ample de la ment pura: els resultats de la metafísica resulten ser les veritats més clares i distintes, les més indubitables, tant o més certes i fàcilment rebudes per la ment atenta que les veritats matemàtiques, que són el paradigma de la ciència evident. Tanmateix, una altra cosa es iniciar-se en la percepció d'aquelles evidències metafísiques. La dificultat del saber metafísic és la dificultat de la iniciació en els modes de pensar que ens posaran en contacte amb les primeres i més certes veritats; per Descartes la seva metafísica fàcil resulta difícil, perquè és difícil aconseguir una ment sola -una ment pura- que sàpiga copsar la facilitat i evidència dels primers principis. Com la filosofia en general, la metafísica pateix d'aquesta paradoxa: es difícilós encertar a entendre el que, en ell mateix, és fàcil.

Al començament de la IVª part del Discurs del Mètode Descartes diu: "No sé si us he de parlar de les primeres meditacions que he fet; car són tan metafísiques i tan poc comunes que potser no seran de l'agrau de tothom"⁹⁷.

Per aclarir el sentit de l'expressió "tan metafísiques", E.Gilson recorda una acepció de "metafísica" que donava el Dictionnaire de l'Académie de l'any 1694: "Metafísic significa, alguna vegada, abstracte; v. gr: això que dieu és ben metafísic." Els continguts de la IVª part del Discurs serien especialment "abstractes" i també "poc comuns", és a dir, poc ordinaris, allunyats del que acostumen a fer el comú dels homes. L'abstracció màxima del saber metafísic és la causa que les meditacions metafísiques siguin tan poc ordinàries i de l'agrat de poca gent⁹⁸.

En una carta a Mersenne de 1639, quan comenta l'obra de Edvard Herbert De veritate (1639), Descartes diu sobre la Metafísica "que és una ciència que gairebé ningú no entén". També en una carta a Mersenne del mateix any⁹⁹, declara sobre el llibre de Herbert: "Hi trobo algunes coses molt bones, però que no tothom pot assaborir, perquè hi ha poques persones que siguin capaces d'entendre la metafísica". Tanmateix, Descartes assenyala que Herbert "segueix un camí molt diferent del meu". En què consisteix aquesta diferència? Doncs que Herbert "examina què és la veritat" i, en canvi, Descartes pretén que aquesta és una noció indubtable, transcendentalment clara, que ningú no pot ignorar, ni, per tant, aprendre, i que la universalitat de la veritat es fonamenta en la universalitat de la "llum natural", en la qual trobem la raó de la comunitat de nocions entre els homes. Al mateix temps, però, diu que pocs saben disposar correctament de la seva capacitat d'entendre i que d'aquí vénen els errors en què molts consenteixen, i assegura que "hi ha moltes coses que poden ser conegudes per llum natural, sobre les quals encara ningú no ha reflexionat".

Descartes explica, distanciant-se de l'obra de Herbert, que la singularitat del seu camí metafísic consisteix en fer palesa l'aprioritat de nocions bàsiques -com la de veritat- que són immediatament conegudes i que

ningú no pot ignorar perquè són a la base de tot coneixement. Presentat així, el discurs metafísic cartesià podria semblar còmode, fàcil, poc problemàtic; tot seguit, però, el filòsof exposa la raó que en dificulta l'acceptació: poca gent fa atenció a aquelles nocions indubtables i evidents que posseeix innatament i que podria reconèixer amb una mirada atenta. Aquesta mirada purament racional no la sap fer tothom; "No dubto -dirà Descartes l'any 1641- que cadascú no tingui en si mateix la idea de Déu, al menys implícitament, és a dir, que no tingui la disposició per concebre-la explícitament; tanmateix, no m'estranya veure homes que no senten tenir aquesta idea o, més ben dit, que encara no se n'adonaran després d'haver llegit mil vegades, si voleu, les meves "Meditacions"¹⁰⁰. Les prevencions infantils i la mala educació causen la inatenció a les nocions primordials i la falta de predisposició a reflexionar sobre elles i utilitzar-les discursivament per assolir totes les veritats de què són capaços. És per això que Descartes diu que els seus principis han estat rebuts sempre per tothom, però que ell es el primer que els proposa com a principis filosòfics. La dificultat de la metafísica cartesiana rau precisament en aquesta distància que hi ha entre la puresa racional i la situació habitual d'inatenció i confusió en què vivim la majoria dels humans.

Si la metafísica cartesiana brolla de les raons innates més evidents que hom pot copsar, llavors no és estrany que Descartes pretengui elaborar amb elles les demostracions més evidents de què som capaços. Si les veritats metafísiques es situen en un àmbit que requereix una atenció especial que, d'entrada, ningú no dispensa, aleshores no és estrany que Descartes dubti si podrà convèncer tothom de la justesa de la seva filosofia primera. El filòsof que creu posar la veritat ben a l'abast dels homes no està segur que l'entenguin. En unes ratlles de la carta introductòria a les Meditacions,

trobem perfectament reflectida aquesta posició: les demostracions de l'existència de Déu i de l'espiritualitat de l'ànima són presentades com a "molt evidents i molt certes"; "tanmateix -diu el filòsof- encara que jo trobo certesa i evidència en les meves raons, no em puc convèncer que tothom sigui capaç d'entendre-les"; la raó principal d'això és la següent: "demanen un esperit completament lliure de prejudicis i que pugui deslligar-se fàcilment del tracte amb els sentits"¹⁰¹.

La facilitat de la filosofia cartesiana en general i la facilitat que correspon també a la metafísica és, doncs, una facilitat guanyada amb esforç. L'esforç que cal per al pensar teòric és doblement exigít per al pensar metafísic; la metafísica exigeix una disposició especial de la raó que resulta difícil d'aconseguir. Pensar metafísicament és el mateix que meditar i la meditació metafísica és un exercici filosòfic especial per al qual es demana una actitud peculiar de llibertat i de puresa mental que costa de trobar en qualsevol; la metafísica exigeix la desensibilització de la ment, l'eliminació dels prejudicis, l'atenció racional a les nocions primordials i innates. Ser fidel a aquestes exigències és una tasca laboriosa, tanmateix, totes les exposicions de la metafísica plantejen els mateixos requeriments. Descartes, però, ens vol acompanyar en la "meditació seriosa".

4.- LES EXPOSICIONS DE LA METAFISICA CARTESIANA

Disposem de quatre exposicions de la metafísica cartesiana: la Quarta Part del Discurs del Mètode (1637), les Meditacions metafísiques (1641), un resum sintètic que acompanya les Respostes a les Segones objeccions amb el títol Raons que proven l'existència de Déu i la distinció entre l'esperit i el cos humana disposades de forma geomètrica i la Primera Part dels Principis de la Filosofia (1644). Tenim també, finalment, un cinquè escrit metafísic incomplet, no publicat i de datació indeterminada: la Recerca de la Veritat.

amb la llum natural.

La primera és un capítol d'una dissertació de continguts diversos que encapçala l'edició dels Assaigs; la segona la formen sis "meditacions" acompanyades de diversos escrits d'objeccions de pensadors rellevants, amb les corresponents respostes cartesianes; la tercera és una exposició que imita la síntesi dels geomètres; i, la quarta, forma part d'un llibre que Descartes havia concebut com un manual escolar dedicat sobretot a la Física. Per últim, La Recerca de la Veritat és un diàleg entre tres personatges que tenim en una primera part en francès i una segona en llatí. A més d'aquestes obres, podem considerar com a escrits complementaris les moltes cartes o d'altres opuscles breus on Descartes es refereix a qüestions de metafísica suggerides gairebé sempre a partir dels comentaris, qüestions i objeccions fetes sobre aquelles exposicions generals. En la correspondència trobem al·lusions a un petit Tractat de Metafísica¹⁰² que el filòsof devia redactar durant els nou primers mesos de 1629, el qual no fou editat i ni tan sols ens ha arribat entre els papers deixats per Descartes en morir. En aquest escrit primerenc hi devia haver ja l'estil i el contingut bàsic de la metafísica de 1641. L'estudi acurat de les referències al Tractat que trobem en altres escrits ens permeten concloure que contenia les demostracions nuclears de la metafísica cartesiana enfortides considerablement per una explicació del dubte radical més completa que la del Discurs del Mètode; això faria del Tractat de 1629 una obra més propera a les Meditacions que al propi Discurs. Aquest fet ens porta a acceptar que existeix una continuïtat fonamental en la trajectòria filosòfica cartesiana entre 1629 i 1643 i a desautoritzar la interpretació discontinuista mantinguda principalment per Alquié, que veu salts importants entre les Regles, el Discurs i les Meditacions.

Les Meditacions Metafísiques són la principal de les exposicions de la

metafísica de Descartes. Són diverses les raons que avalen aquesta afirmació en la qual, d'altra banda, coincideixen la majoria dels estudiosos.

Diem que les Meditacions són pròpiament la "Metafísica" perquè les altres obres responen a uns altres interessos teòrics i a unes altres intencions editorials. El Discurs del Mètode és l'encapçalament de l'edició d'uns tractats científics: la metafísica hi figura per exhibir la potència teòrica del Mètode; l'exposició que se'n fa és deliberadament fosca perquè en una obra dirigida a un públic molt ampli el filòsof prefereix privar-se de parlar amb detall de les raons del dubte¹⁰³. Els Principis és un manual destinat a les escoles: Descartes presenta els seus pensaments en forma de tesis ordenades aptes per a l'ús acadèmic; la metafísica hi figura en la Primera Part acompanyant la física general i les explicacions dels principals fenòmens naturals; Descartes es preocupa més d'establir clarament l'entramat conceptual del discurs metafísic, arrel de l'arbre del saber humà, que de narrar amb detall el procés pel què guanya les seves conclusions¹⁰⁴. La Recerca de la Veritat teatralitza la comunicació d'un saber ja assimilat en l'esperit d'Eudoxe-Descartes i que malda per ser compartit; la seva aportació consisteix en el contrast que estableix entre la receptivitat de l'ingenu Poliandre i la cegesa del docte Epistemó. Les Meditacions són, en canvi, l'obra on Descartes pensava exposar de la manera més rigorosa el nucli fonamental de la seva metafísica. La intenció de transmetre aquest saber metafísic no està en les Meditacions ni supeditada ni compaginada amb cap altra pretensió comunicativa. D'altra banda, l'"exposició geomètrica" del final de les Respostes a les segones objeccions és també un escrit específicament metafísic, però és un resum que apareix com un complement de l'obra principal que Descartes redacta a petició de Mersenne i que no és suficient per garantir que el lector esdevingui personal posseïdor de les conclusions que veu

demostrades sobre el paper¹⁰⁵.

L'explicació de les diferències entre les exposicions de la metafísica cartesiana cal buscar-la més en la diversitat dels grups de lectors als quals es dirigeixen que en la modificació progressiva dels continguts bàsics del saber que es vol trasmetre. El Discurs és una obra oberta a tota mena de públic i especialment al públic preocupat per qüestions científiques; la metafísica hi cap resumida. Els Principis s'ofereixen a alumnes i professors; la metafísica hi ha de ser presentada de forma sistemàtica i en estreta relació amb la Física. Només les Meditacions es dirigeixen al públic amb interessos pròpiament metafísics, als insatisfets amb la parquetat del Discurs, als teòlegs i als capaços de la més gran abstracció intel·lectual. Pensem en la rellevància que Descartes adjudica a aquest llibret que anomena "la meua Metafísica", que aprofundeix, en relació al Discurs, l'explicació analítica de les doctrines sobre Déu i l'ànima, inclou els fonaments de la Física i mereix ser publicat amb el compromès aparat de les Objeccions i Respostes.

La superioritat de les Meditacions queda subratllada si veiem com Descartes les relaciona amb els altres escrits metafísics. Així, per exemple, el filòsof diu que el Discurs presenta "com de passada" el que les Meditacions expliquen "amb detall"; l'any 1641 Descartes explica més extensament i clarament els principis metafísics, sobretot perquè es decideix a referir detalladament els arguments del dubte que l'any 1637 havia deixat d'explicar, tot i que ja en disposava des de 1629¹⁰⁶. Als lectors de la Primera Part dels Principis els diu que "per tal d'entendre-la bé és oportú llegir abans les "Meditacions" que he escrit sobre el mateix tema"¹⁰⁷; només queden exempts d'aquesta necessitat de sotmetre's a les Meditacions els qui s'ocupin de la metafísica dels Principis a causa d'una preponderant dedicació a la Física i,

en general, aquells que potser no convé que s'atreveixin amb en una investigació tan àrdua¹⁰⁹. Finalment, la Recerca suposa que Eudoxe, la figura de Descartes mateix, ha realitzat prèviament l'experiència de la meditació i la posa a l'abast, amb resultats diversos, de qui és capaç, com Poliandre, i de qui és incapaç, com Epistemó, de reflexionar com ho fa el protagonista de les Meditacions.

Alguns consells de lectura amb què Descartes orienta els lectors de les seves obres apunten també la peculiaritat i preeminència de les Meditacions. És molt significatiu que als lectors del Discurs interessats en metafísica els remeti a una meditació personal que per si mateixa superi la foscor dels textos¹⁰⁹. Les Meditacions proporcionaran a aquests lectors més intel·ligents la narració del procés d'invenció de la metafísica que no era revelat pel Discurs i que els era aconsellat de fer pel seu compte. D'altra banda, als qui llegeixen el Resum sintètic els adverteix que no el considerin suficient i que no s'excusin d'estudiar atentament les Meditacions¹¹⁰; Descartes nota que els conceptes i principis fonamentals que s'utilitzen només poden ser entesos convenientment si s'acompleixen una sèrie de Demandes que comporten la repetició personal de l'experiència descrita a les Meditacions.

També s'ha de destacar el contrast entre les exigències plantejades als lectors dels Principis i als qui s'endinsen en les Meditacions. Els primers poden ser llegits d'una tirada "com una novel·la", i fer, a continuació, una segona lectura que només serveixi per constatar-hi les dificultats; un tercer repàs proporcionarà sense problemes les solucions. Pel que fa a les Meditacions, en canvi, Descartes es queixa que alguns les llegeixin "com una novel·la"; tot i que també és possible fer una lectura de les cinc primeres "d'una tirada", aquesta llegida serà en tot cas absolutament insuficient donat que, per exemple, per guanyar tot el que ofereix la Primera Meditació el

filòsof demana reflexions que poden ocupar "alguns mesos o, almenys, algunes setmanes"¹¹¹. Les Meditacions solament desvetllaran els seus continguts - repeteix Descartes- als qui acceptin de "meditar amb mi seriosament i considerar les coses amb atenció".

És important entendre, a partir de tot el que s'ha dit, que les Meditacions no són l'obra cabdal de la metafísica cartesiana perquè tractin -que no ho fan- amb més amplitud les doctrines ontològiques formulades per Descartes, sinó perquè reproduïxen més fidelment que cap altra obra l'experiència i l'itinerari espiritual que és a la base del pensament metafísic i que és imprescindible de fer sigui quina sigui l'exposició cartesiana que estudiem. En efecte, hi ha doctrines metafísiques no desenvolupades en la narració de les Meditacions: la doctrina de la creació de les veritats eternes n'és un exemple importantíssim. N'hi ha d'altres que precisen el tractament que proporcionen les Objeccions i respostes o els Principis. Descartes només intenta exposar-nos el nucli bàsic de la seva Metafísica, "els principals punts", i, sobretot, les claus de la seva gènesi en l'esperit de qui sap meditar. El filòsof mateix ens prevé: "He omés parlar de moltes coses en aquest tractat, perquè pressuposaven l'explicació de moltes d'altres"¹¹². El respecte a l'ordre analític de les raons com a estructura de les demostracions metafísiques de les Meditacions no obliga al qui medita a estendre's amb indagacions sobre cadascuna de les matèries tocades quan això no és necessari per fonamentar el que segueix.

A les Meditacions els correspon la primacia perquè són la narració de la meditació fundacional dels principis metafísics; Descartes els concedeix la funció de reproduir fidelment la via analítica o de descoberta de les conclusions metafísiques, la que cal seguir per afermar-les perfectament en l'esperit contra els prejudicis infantils i escolars. Les Meditacions demanen

meditació perquè elles mateixes són meditació, perquè pretenen situar-nos en el mateix torrent del pensament creador de la metafísica. Les Meditacions són, doncs, la metafísica fent-se, els principis de la metafísica originant-se. Els gerundis aquí són imprescindibles per comunicar el que volem. El contingut de les Meditacions no és, doncs, tan sols un cos d'idees i arguments sinó, per damunt de tot, la narració d'una experiència personal de creació filosòfica.

5.- LA METAFISICA, CIENCIA DELS PRINCIPIS DEL CONEIXEMENT

L'examen de les diverses exposicions de la metafísica de Descartes ens ha portat a privilegiar les Meditacions com l'escrit que representa més fidelment la forma meditativa de construir-la. Això no vol dir que les altres obres deixin de referir-la. La connexió entre meditació i metafísica és tan essencial al pensament cartesià que és impossible no trobar-la en cadascuna de les seves expressions.

Tot i que Descartes parla de metafísica en diverses obres i ho fa de maneres diverses, aquestes exposicions comuniquen un saber unitari o quasi unitari, una ciència primordial que el filòsof posseeix en la seva configuració bàsica des de 1629 i que reelabora successivament. Sigui quina sigui la forma com és exposada, la metafísica és una ciència i, com a tal ciència, proporciona un cos de conclusions; la metafísica és una disciplina teòrica articulada entorn d'un concepte que es pot delimitar. D'acord amb aquest concepte la definim com a filosofia primera o ciència dels principis del coneixement i li assignem la primordialitat en el sistema del saber humà.

Descartes utilitza diversament el terme "metafísica". Aquest apareix o com un adjectiu que qualifica, o bé com el nom de la "prima philosophia". A les cartes a Mersenne de 1630 la paraula "metafísica" es fa servir per adjectivar aquelles "qüestions" que pertanyen a la Raó, encara que també

formin part del contingut de la Revelació¹¹³. El Món anomena "consideracions metafísiques" les que ens portarien a reflexionar més profundament sobre la immutabilitat divina que fonamenta les lleis principals de la naturalesa¹¹⁴. El Discurs equipara l'abstracció amb el caràcter "metafísic" d'una reflexió, perquè l'abstracció intel·lectual és decisiva a l'hora de conèixer els éssers immaterials¹¹⁵; aquests són denominats alguna vegada "coses metafísiques" en oposició a les coses materials o físiques¹¹⁶. "Metafísica" qualifica, també, el tipus de certesa -"certesa metafísica"- de la ciència humana fonamentada en la veracitat divina i que contrasta amb la mera "seguretat moral" que correspon a l'home que no reflexiona radicalment sobre les causes primeres del saber¹¹⁷.

Darrera la utilització de "metafísica" com a qualificatiu s'entreveuen alguns dels trets de la ciència primordial així anomenada. Des de 1630 els escrits cartesians la van dibuixant com un camp de saber amb dues temàtiques específiques: Déu i l'ànima¹¹⁸, com a disciplina que resta només a l'abast de l'enteniment pur de sensibilitat¹¹⁹ i que produeix certes d'una qualitat superior a les matemàtiques¹²⁰. L'any 1637 Descartes insinua que les reflexions metafísiques han encapçalat els seus estudis i l'han ajudat a trobar o deduir els fonaments de la Física¹²¹; indica, també, que fent metafísica s'ha servit del mètode eficaç que ja li ha proporcionat èxits reconeguts en altres disciplines¹²².

"Metafísica" denomina la "filosofia primera". Descartes explica que el títol de l'edició llatina de les Meditacions -Meditationes de prima philosophia- respon al fet que no tracten en particular de Déu i de l'ànima, "sinó en general de totes les primeres coses que es poden conèixer filosofant" quan es fa "per ordre"¹²³. La Filosofia intenta oferir "les primeres causes i els veritables principis d'on es puguin deduir les raons de tot allò que

es pot saber"¹²⁴; la metafísica com a "primera part de la filosofia" conté "els principis del coneixement entre els quals hi ha l'explicació dels principals atributs de Déu, de la immaterialitat de la nostra ànima, i de totes les nocions clares i simples que hi ha en nosaltres"¹²⁵. La metafísica cartesiana és filosofia primera perquè tracta de Déu i de l'ànima en el si d'un ordre demostratiu que ens proporciona els principis del coneixement en general. El coneixement dels dos ens privilegiats per l'interès metafísic importa al filòsof en funció del seu paper en la fonamentació i l'explicació del coneixement humà. La metafísica de Descartes no és, doncs, la suma d'una teologia i una psicologia, sinó que vol ser una exposició general de les primeres coses que coneix aquell qui fa filosofia segons un rigorós ordre de demostració i d'acord amb una exigència de certesa absoluta.

La metafísica és la ciència dels principis que expliquen el coneixement humà. La noció de principi és capital per entendre la funció fonamentadora de la metafísica com a filosofia primera¹²⁶. Caldrà que ens aturem a explicar-la.

En sentit estricte, els principis són judicis o afirmacions, proposicions vertaderes -"veritats"¹²⁷-, que expressen un coneixement sobre el real actual. En la filosofia de Descartes la figura del coneixement és el judici, l'únic "pensament" susceptible de ser qualificat de vertader o fals, i no la representació o la idea. Els principis del coneixement no són éssers -ni intuïcions privilegiades, ni condicions transcendents del coneixement- sinó judicis o afirmacions d'existència.

Tanmateix és cert que, en un sentit més ampli, també són principis les nocions simples que tots posseïm naturalment: les referides al cos o a l'esperit i les comunes que impliquen de diverses maneres en tot coneixement d'ens actuals o possibles; de fet, Descartes inclou alguna vegada entre els principis de la metafísica "totes les nocions clares i simples que hi ha en

nosaltres"¹²⁸. En aquest sentit són principis les nocions generals del pensament, de l'existència, la proposició "Qui pensa existeix", el principi de contradicció, ect. Ara bé, també és clar que aquestes nocions simples, quan les considerem generalment, sense referir-les a cap cosa actualment existent, no poden ser primers principis metafísics i queden del tot supeditades a aquelles altres que ens introdueixen efectivament en el coneixement del real actual; a més, coneixem explícitament les nocions simples per reflexió sobre les afirmacions referides al que existeix actualment¹²⁹. Per tot això s'entén que, quan Descartes enumera "tots" els principis de la metafísica dels Principis, parli de coneixements relatius a ens actuals, tals com són l'afirmació que existeix l'ànima, que existeix un Déu creador de tot i font de veritat i que aquest Déu no ens ha fet de forma que ens enganyem en allò que és evident¹³⁰; són aquests coneixements els qui validen tot el que podem dir amb evidència sobre l'ésser possible.

Els principis són judicis indubtables i, per tant, primordials. Són les primeres afirmacions evidents que l'home pot realitzar contra tot dubte possible; la seva indubtabilitat demostrada n'és garantia de la seva absoluta evidència¹³¹. Ara bé, els coneixements màximament evidents són, al mateix temps, aquells que contribueixen a la coneixença de les altres coses de què no depenen cognoscitivament. Així doncs, els principis són coneixements a partir dels quals "es pot deduir totes les altres coses"¹³² i, en aquest sentit, són "fonaments". Les afirmacions primordials del filòsof, -l'existència de Déu i de l'ànima- són els "fonaments" de la metafísica i de la filosofia, els punts de recolzament de totes les altres afirmacions humanes¹³³. La paraula fonament té aquí aquest significat precís: són fonaments aquells judicis que figuren els primers, com els més absoluts, en l'ordre demostratiu que relliga les afirmacions humanes. Els vells fonaments -les antigues opinions- seran

remoçuts per tal de trobar-ne uns de nous que puguin sostenir l'edifici ferm de la ciència¹³⁴. Pròpiament, els fonaments que el metafísic descobreix no són l'esperit pur i Déu, sinó el coneixement que "sóc quan penso", "que Déu existeix", "que no ens enganya"...

Finalment, diem que els principis són conclusions. Com tota ciència, la metafísica estableix un cos de conclusions. El qui medita conclou l'existència de l'esperit humà o l'existència de Déu, conclou que Déu és font de veritat i bondat; conclou la distinció real de cos i ment...

El caràcter conclusiu dels primers principis metafísics no contraria el fet que depenguin de coneixements immediats i innats sobre els quals no s'acostuma a fer una atenció expressa: de fet, jo sempre intueixo l'existència del meu esperit, tot i que puc suposar que és el cos qui pensa; de fet, sempre anticipo la idea d'infinít en tota concepció de les coses finites, tot i que puc ser ateu¹³⁵. En l'experiència meditativa coneixem els principis com a conclusions perquè els deduím com a fonaments de la metafísica mitjançant una demostració analítica que fa palesa la seva primordialitat i innatitat. Per això diem que el cogito ergo sum és el desenllaç inevitable del dubte radical, que el saber de l'existència de Déu és el resultat d'un procés de reflexió sobre les nostres idees, que la distinció real de l'ànima i el cos és la conclusió d'un llarga reflexió que aporta les premisses que calen per a establir-la. També en un altre sentit podem tenir els principis de la metafísica com a conclusions: quan, un cop descoberts, els presentem com el resultat de la síntesi de tota la sèrie de nocions simples -que anomenàvem principis en sentit ampli- que ens ajuden a reconèixer-ne la procedència lògica. És per això que Descartes pot exposar sintèticament -no descobrir analíticament- el cogito com el terme d'un sil·logisme i que, a l'Exposició geometrica pot oferir les proposicions fonamentals de la metafísica com a

resultat d'unes respectives demostracions sil·logístiques.

S'anuncia aquí un problema que resoldrem més endavant: no és un contrasentit que els principis absolutament primers del coneixement humà siguin conclusions? Amb l'explicació de la meditació n'obtidrem la solució¹³⁶.

6.- LA DOCTRINA DE LA CREACIO DE LES VERITATS ETERNES I ELS LIMITS DE LA METAFISICA

A la ciència metafísica li corresponen uns límits, uns contorns que determinen el seu àmbit propi. El filòsof es mou en un terreny tancat del qual no pot franquejar-ne els límits; la metafísica es veu afectada per una limitació bàsica: és mou en l'àmbit insuperable del saber finit de l'home. La limitació que accepta la filosofia cartesiana la prescriu la doctrina de la creació de les veritats eternes, des d'on es nega el caràcter d'absolut a la ciència humana.

En aquest treball no podem aturar-nos a explicar amb detall tot el que fa referència a la controvertida tesi sobre la creació de les veritats. Només ens n'ocuparem en la mesura que interessa a l'estudi de la meditació. Per això, a continuació facilitarem molt sintèticament els principis que fan el contingut bàsic de la doctrina; després esbrinarem quina mena de metafísica és coherent amb en el reconeixement de la incomprendibilitat de la potència infinita de Déu.

(A) La doctrina

La doctrina de la creació de les veritats s'emmarca en la preocupació constant de Descartes per referir-se a Déu respectuosament. La dependència divina de les veritats ha de ser proclamada "perquè tothom accepti que Déu les estableix com un rei ho fa amb les lleis del seu reialme". Pensar que les

veritats són independents de la voluntat divina és una "blasfèmia", equival a parlar de Déu "com d'un Júpiter lligat als destins"; imaginar que el paper de Déu consisteix simplement en fer reals un món de possibles que predetermina les seves actuacions és tractar-lo "com si fos un home"¹³⁷.

Descartes manté la seva opinió sobre la creació de les veritats eternes al llarg de tota la seva vida filosòfica. L'anàlisi dels textos que la refereixen ens proporciona sis afirmacions bàsiques que explicarem breument:

1) "Déu és l'autor tant de l'existència com de l'essència de totes les criatures". Déu crea l'actual, les coses que seran actuals en el futur, i totes les coses possibles... D'Ell depenen totes les coses; ara bé les veritats eternes, constitutius essencials del món creat, "són alguna cosa" i, per tant, depenen de Déu¹³⁸.

2) L'acció creadora de Déu és la causa eficient i total de totes les coses. Això vol dir: la creació divina és causa absoluta de la criatura, no necessita compondre-se amb cap altra mena de causalitat (material, formal o final) per tal d'efectuar-la; no és, doncs, una causa secundum fieri sinó una causa secundum esse, és a dir, la causa de l'ésser o de la subsistència d'allò que produeix¹³⁹.

3) La dependència absoluta de les veritats s'explica a partir de la unitat de les facultats divines. En l'acte creador no hi ha precedència ni temporal ni lògica de l'enteniment respecte la voluntat: "Per una mateixa i molt simple acció, Déu entén, vol i ho fa tot". No existeix, per tant, un món d'intel·ligibles que orienti la voluntat de Déu; les veritats eternes són conegudes com a necessàriament certes perquè són volgudes i creades com a necessàries¹⁴⁰.

4) A partir de la teologia de les facultats divines podem enunciar una possibilitat límit però humanament inconceivable. Déu podria haver instaurat

-i ho pot fer encara- un ordre de veritats lògiques, matemàtiques o metafísiques, contradictori amb l'actual¹⁴¹. És cert que la llum natural ens ensenya que Déu és immutable i que els seus decrets són també necessaris i eterns ja que no poden ser distingits de la naturalesa divina¹⁴², però el mateix coneixement de Déu que obtenim racionalment ens porta a acceptar que la indiferència de la voluntat omnipotent de Déu precedeix la constitució dels intel·ligibles creats i es perllonga durant tots els temps, ja que l'acte creador és el mateix que conserva les coses en l'ésser.

5) El Déu de qui depenen totes les veritats ha de ser anomenat, en virtut del coneixement evident que en tenim, "Potència Incompreensible"¹⁴³. La substància de perfeccions infinites posseeix en perfecta unitat un enteniment infinit que ho pot concebre tot, i una voluntat infinita que ho pot fer tot, fins i tot el que la nostra intel·ligència limitada no pot pensar.

6) Descartes no restringeix l'hegemonia divina sobre les veritats a una part d'aquestes, sinó que diu explícitament que la voluntat indiferent de Déu causa "totes les veritats, tant les matemàtiques, com les metafísiques". Segons el filòsof, "no hi ha ordre de bondat i de veritat que no depengui de Déu"¹⁴⁴.

La radicalitat de totes aquestes afirmacions no ha estat sempre plenament reconeguda per molts comentadors de Descartes, que intenten atenuar-la deixant al marge de la dependència divina un reducte de veritats que ni el mateix Déu podria tornar falses. Existeix, segons ells, un ordre de veritats a les quals Déu mateix s'hi ha de sotmetre per tal d'exercir la seva divinitat, per exemple: "Déu no pot anular el propi ésser", "Déu no enganya", "Déu no pot fer el no-res", etc... Aquestes veritats absolutes que no poden quedar afectades per la omnipotència de Déu són -pensen els comentadors- les que permeten que avenci el raonament del qui medita a partir d'una situació de dubte radical

basada en la referència a "un Déu que ho pot tot"¹⁴⁵. Així, el raonament metafísic quedaria alliberat de l'objecció de circularitat.

Tanmateix, la cosa no és tan senzilla. Si volem ser fidels als textos cartesians, si els volem, sobretot, comprendre sense menystenir-ne cap, hem d'admetre que el filòsof no efectua mai la separació entre un conjunt més gran de veritats davant les quals Déu seria indiferent i unes altres que els homes coneixeriem com a condicions de possibilitat de l'ésser diví i que expressarien impossibilitats absolutes per a Ell. Quan diem que hi ha un ordre de veritats independents de la voluntat divina, deixem de parlar com ho fa Descartes i deixem de banda l'esperit del pensament cartesià. Hi ha quatre raons fonamentals que avalen la nostra opinió contrària la distinció de veritats necessàries o eternes dependents (com seria el cas de les matemàtiques) o independents (com seria el cas de les metafísiques) del poder diví:

1) Es tracta d'una distinció, incoherent, perquè tot el coneixement humà expressa una única legalitat: el que prediquem necessàriament de Déu, el que concebem com el pressupòsit inexcusable de la seva omnipotència, són coneixements humans que forgem amb els nostres conceptes, que s'imposen amb l'evidència que manifesten també els altres coneixements necessaris, són conclusions de raonaments rigurosament lògics que reflecteixen la legalitat que dona significació i coherència a tots els nostres judicis i raonaments.

2) Significa l'oblit del discurs teològic sobre el misteri inabastable de la potència incomprensible de Déu. Els qui parlen d'impossibilitats absolutes per a Déu no assumeixen la incomprensibilitat del concepte d'Infinit, no se sotmeten al Misteri de Déu, sinó que suposen que posseïm un saber comprensiu de l'essència divina, de les seves lleis internes, de la unitat dels seus atributs. L'home, segons Descartes, no posseeix aquest saber

absolut¹⁴⁶.

3) Colisiona amb els textos que diuen exactament el contrari. Com hem vist, Descartes diu expressament que "totes les veritats", fins i tot les metafísiques, depenen de Déu. A més, el filòsof inclou explícitament en l'àmbit de les veritats sotmeses a Déu les veritats morals més indiscutibles, les veritats matemàtiques i de la física, principis lògics com "el tot és més gran que la part", el principi de contradicció, i aquelles altres proposicions que volen salvar alguns comentadors: "Déu no enganya"; "Déu no té la facultat d'anular el seu ésser"; "Déu no pot crear éssers independents d'Ell", etc. Totes elles són contemplades des del mateix principi general que hauria de limitar el discurs humà: "Em sembla que no s'ha de dir mai de res que és impossible per a Déu..."

4) Es tracta d'una distinció que no és necessària per fer de la metafísica un discurs científic coherent. En el marc de la doctrina de les veritats eternes hi cap una metafísica amb pretensió de ser una ciència rigorosa que l'home fa a través de la meditació i que coneix amb "certesa absoluta".

(B) La metafísica possible

Hem d'aclarir com pot ser compaginada una doctrina que ho sotmet tot a la Potència Incomprensible amb una metafísica que malda per assolir seguretat absoluta per als nostres judicis i que planteja inicialment dubtes aparentment raonables sobre el possible caràcter enganyador de l'acció divina. El primer desllorigador del problema el trobem en la reflexió sobre el coneixement evident en general i sobre la funció de la metafísica com a ciència màximament evident que fonamenta el coneixement evident en general.

L'evidència és el caràcter propi de les nocions que forcen l'assentiment. L'home coneix amb evidència tota mena de nocions, proposicions i raonaments

que pot concebre clarament i distintament i referir a l'actual o el possible; el principi d'evidència regeix els nostres coneixements segurs: afirmem tot el que veiem contingut en la idea clara i distinta d'una cosa. Respectant aquest principi, construïm un món coherent de judicis segurs que s'imposen a tot home alliberat de prejudicis. Entre les proposicions evidents trobem màximes tan generals com el principi de no contradicció, o d'altres com: "del no res no pot obtenir-se l'ésser", "allò que ha estat fet no pot no haber-ho estat", "en una causa eficient i total hi ha tanta o més realitat que en l'efecte", "qui pensa existeix", "el tot és sempre major que la part", etc. De la mateixa manera, assentim a qualsevol de les més fàcils proposicions de l'aritmètica o la geometria, basades totes elles en nocions immutables que són la font de coneixements clars i distintes.

A més, ens veiem obligats a admetre, d'acord també amb el principi d'evidència, afirmacions que impliquen directament entitats reals actuals: sabem que no podem dubtar que pensem, i sabem que no pot ser que no existim quan pensem, que no serà mai cert que no hem existit éssent ben clar que ara són, que el nostre cos és realment distint de la nostra ànima espiritual, etc. Si reflexionem sobre la idea de Déu, veurem amb evidència que ha d'existir un ésser real infinit que causi la realitat objectiva que la idea conté, que és tan necessari que Déu existeixi com que una muntanya tingui una vall o que l'engany és incompatible amb l'infinitat de l'Ésser perfectíssim... Afirmem l'inconcebible qui digui que Déu ens enganya, que pot no ser, que no pot fer el que concebem com a possible, que pot fer que no s'hagi esdevingut el que ha existit, etc. A afirmacions com aquestes ens mou la llum natural de la raó, la lògica que relaciona els nostres conceptes evidents en un tot coherent i indivisible, la legalitat que afecta en general a tota paraula humana que reclami sentit¹⁴⁷.

La metafísica ordena jeràrquicament el conjunt dels coneixements clars i distints i situa al capdavant aquells que precedeixen la deducció de la resta, és a saber: que l'ésser perfectíssim existeix necessàriament, que no ens enganya i que d'ell procedeix l'evident. Des d'aquests coneixements capaços de sostenir-se contra tot dubte, el metafísic dóna valor de veritat a la resta de nocions evidents; havent desconfiat de totes les nocions que a la raó premetafísica li semblaven molt evidents, ara recupera el dret a confiar-hi perquè les ha fonamentat en aquelles afirmacions necessàries que la raó pura presenta com a impossibles de desfer. Abans de la metafísica l'home confia en la claredat i distinció com a signe de la veritat dels seus coneixements; després de fer metafísica, ja hi confia del tot perquè els contempla tots des d'un saber nou que els fa més clars i més distints: el coneixement que l'evidència vé de Déu. Abans de fer metafísica, l'home es refia de les seves intel·leccions clares, després de fer-la sap que pot confiar-hi perquè raó humana és creatura d'un Déu bondadós.

Només hi ha un ordre d'evidència perquè només existeix l'ésser, perquè tot el que és evident és igualment ésser, i perquè la raó és una, amb les mateixes lleis, per molt que siguin diversos els objectes als que s'aplica. Per això mateix, la metafísica solament pot fonamentar l'evidència des de l'evidència absolutament indubtable. En cert sentit, la circularitat en el raonament metafísic és inevitable: el coneixement humà es fonamenta des del coneixement humà; queda per comprovar, però, si això comporta una deficiència que invalida i deixa sense rigor l'argumentació metafísica.

El conjunt de les veritats racionals accessibles a l'home és establert per Déu. Com ja hem explicat, tot el coneixement humà queda sotmès a les exigències que planteja el reconeixement de la incomprendibilitat del poder diví. La metafísica, per molt que sigui l'arrel de les ciències humanes, no

s'exclou d'aquesta dependència. El privilegi de les afirmacions metafísiques no prové del fet que suposadament s'imposin a Déu, sinó de la seva principalitat en l'ordre de dependència que disposa jeràrquicament els nostres judicis clars i distintos. El Déu de les Meditacions o els Principis és el mateix Déu de les cartes de 1630. Descartes vol que aquest Déu sigui retrobat meditativament per tal que manifesti el seu paper metafísic com a causa i fonament. En ambdues situacions Descartes ens parla alhora del límit i de la veritat del nostre coneixement finit.

Considerada en ella mateixa, la metafísica és inqüestionable i difon certesa absoluta en tots els judicis i raonaments clars i distintos; referida a Déu, la metafísica, com tota ciència, és una construcció feta amb conceptes humans i, per tant, no podem dir que sigui independent de la voluntat indiferent de Déu.

Totes les ciències determinen el possible i l'impossible d'acord amb les lleis de l'enteniment humà i la naturalesa creada, les quals es fonamenten en la veracitat i la immutabilitat de Déu, però no comprometen essencialment la seva omnipotència innegable. L'home coneix en general les coses (éssers reals o possibles) des de les seves idees; el científic té cura de no referir a les coses mateixes res que no concebi com inclòs clarament en les idees que de les coses té. Les nocions més simples que conformen aquestes idees estableixen entre elles connexions necessàries que la ment no pot desfer sense caure en fosques confusions. El que és possible en les idees és possible en les coses que les idees representen; el que és impossible en les idees és simplement contradictori i irrealitzable. La impossibilitat ve determinada per la repugnància que la ment experimenta a l'hora de conjuntar certes nocions; no hi ha, per principi, coses impossibles, sinó idees inconnectables en una naturalesa clarament i distintament comprensible. A les Respostes a les

segones objeccions Descartes diu que és possible "tot el que no contradeix el pensament humà" i que tota impossibilitat o contradicció "radica només en el nostre concepte o pensament, que no pot unir les idees que es contrarien les unes amb les altres"¹⁴⁸.

Descartes diu, també a les Segones Respostes que si evoquèssim un altre ordre d'intel·ligibilitat segons el qual neguéssim que és possible allò que veiem que ho és -i posa com a exemple l'existència de Déu- aleshores tot el coneixement humà sense excepció -no sols les veritats matemàtiques, sinó fins i tot el cogito- quedaria trasvalsat i negat ja que perdriem tot punt de referència al nostre abast: "per la mateixa raó que es nega que la naturalesa de Déu és possible, encara que no hi trobem cap impossibilitat en el concepte...es pot també negar que sigui possible que els tres angles d'un triangle són iguals a dos rectes o que qui pensa actualment existeix, i amb raó es negarà que hi ha res de veritable en tot el que percebem pels sentits i, així, quedarà trasbalsat tot el coneixement humà, però sense cap raó o fonament"¹⁴⁹. No es poden repartir en compartiments tancats els diversos coneixements clars i distintes, perquè tots obeeixen a la mateixa legalitat que patiria irremissiblement si qüestionéssim algunes de les afirmacions i demostracions que l'expressen perfectament. Això implica que tota connexió necessària i tota contradicció afirmada o refusada per l'home en qualsevol àmbit del saber (en la lògica, la matemàtica, la metafísica...) queda sotmesa a idèntiques lleis racionals i, per tant, queda afectada igualment per la omnipotència divina. Amb d'altres paraules: no podem salvar de l'albir diví les veritats lògiques i sotmetre-hi les veritats matemàtiques, no podem salvar les veritats i demostracions de la metafísica i sotmetre-hi les veritats que enuncien la necessitat que afecten el món extens.

Descartes és sempre coherent amb aquesta manera d'explicar el caràcter de

les evidències metafísiques. Si fem un respàs de les impossibilitats que detecta la filosofia cartesiana veurem que sempre són enunciades acompanyades d'una referència indispensable al nostre coneixement i les seves lleis lògiques, i que no s'aprecia la distinció d'ordres d'impossibilitats.

Descartes diu que és contradictori dir que existeixi una muntanya sense vall perquè "veiem que les seves idees no poden ser completes quan les considerem l'una sense l'altra"; és contradictòria la noció d'una matèria extensa indivisible "perquè no es pot tenir la idea d'una cosa extensa sense tenir també la de la seva meitat o del seu terç"; és contradictori dir que l'ànima i el cos són inseparables perquè d'ambues tenim "idees diverses i completes"¹⁵⁰. Descartes afirma que el buit creat per Déu és impensable com, de la mateixa manera, és inimaginable que aplaní muntanyes i que deixi les respectives valls; ara bé, aquestes seguretats procedeixen de les lleis que regulen la coherència dels nostres conceptes i no expressen impossibilitats absolutes: "simplement dic que aquestes coses impliquen contradicció en el meu concepte"¹⁵¹. D'acord amb el mateix criteri hem d'admetre que és impossible que la matèria no sigui divisible a l'infinit i que és incompatible amb la nostra idea de la voluntat divina que Déu pugui privar-se a si mateix de la facultat de dividir-la infinitament¹⁵².

Les impossibilitats predicades de les coses finites ho són segons la regla de l'acord entre les nostres idees, i aquesta regla és reconeguda com a norma bàsica de la nostra naturalesa intel·lectual i és acceptada com a criteri de la veritat perquè, altrament, qüestionariem l'axioma de la veracitat divina i no podríem estar segur de res¹⁵³. Ara bé, les impossibilitats predicades de Déu també ho són segons la mateixa regla: "Déu pot fer tot el que podem concebre clarament; i si hi ha coses que diem que Déu no pot fer, això és perquè impliquen contradicció en llurs idees, és a dir, que no són pas

intel·ligibles"¹⁵⁴. Tot i que diu en determinats moments que Déu no pot fer quelcom¹⁵⁵, Descartes ens fa entendre també que aquelles asseveracions sorgeixen de la necessitat de no contradir-nos en els conceptes¹⁵⁶, i no poden, si les prenem en sentit fort, formar part d'un discurs respectuós del misteri de Déu: "...dir d'alguna cosa que ni el mateix Déu no la podria fer [pel fet que repugna a la raó] [...] Aquesta manera de parlar m'ha semblat sempre molt atrevida [...]; on els altres dirien que Déu no pot fer alguna cosa, jo m'acontento dient tan sols que un àngel no la podria fer"¹⁵⁷. Beyssade sintetitza així el pensament cartesià en aquest punt: "De cap cosa es pot afirmar que és impossible per Déu el fer-la; Déu no ha de ser mai el subjecte filosòfic d'un non potest, àdhuc si de vegades n'és el subjecte gramatical"¹⁵⁸.

El discurs sobre Déu està forjat amb conceptes humans relacionats segons ho fa veure la llum natural; allò que diem que Déu no pot fer depèn exclusivament de la impossibilitat d'establir determinades relacions entre els nostres conceptes; Descartes sempre intenta situar les afirmacions sobre Déu en el pla del llenguatge humà que expressa aquelles relacions i que renuncia a enunciar els límits o les condicions de possibilitat de la Potència Incompreensible.

Afegim aquí algunes referències a textos molt significatius:

- Descartes contesta una qüestió relativa a si Déu té la facultat -un poder, i per tant, una perfecció- d'anular el seu propi ésser -la qual cosa, en canvi, seria una imperfecció- installant-se en el pla de les relacions entre conceptes: "es contradictori dir que Déu anula la seva pròpia existència"¹⁵⁹.

- La possibilitat que Déu ens enganyi és rebutjada també perquè l'acceptar-la suposa una contradicció impensable: "No pot ser que el veritable Déu sigui enganyador. I si es demana com sé que això no és impossible, he de

respondre que ho sé pel fet que implica contradicció en el concepte, és a dir, pel fet que això no pot ser concebut"¹⁶⁰. Tenim així que el coneixement cabdal de la metafísica cartesiana, el que serveix per concedir validesa absoluta a tot els coneixements evidents, respon exclusivament a la necessitat de no contradir-nos. El principi primer de la metafísica funciona com un axioma.

- En una carta a Mesland de maig de 1644, Descartes tracta idènticament la possibilitat que Déu pugui decretar el que és contradictori amb les nocions matemàtiques més evidents i la possibilitat que pugui crear éssers que siguin independents d'Ell. Dir que Déu ha volgut que existeixin veritats necessàries no equival a dir que les hagi volgudes necessàriament. Descartes accepta que "hi ha contradiccions qui són tan evidents que no les podem representar en el nostre esperit sense jutjar-les completament impossibles, com és el cas de la que proposeu: Que Déu hauria pogut fer que les criatures no fossin independents d'Ell"; però d'això no conclou que calgui posar límits al poder diví, sinó a la nostra pretensió representar-nos el que no podem pensar: "no les hem de representar [aquelles contradiccions] a fi de conèixer la immensitat del seu poder, ni concebre cap preferència o prioritat entre el seu enteniment i la seva voluntat"¹⁶¹.

Així veiem com les lleis generals del possible i del contradictori que són fonamentades en la veracitat divina serveixen per establir els nostres coneixements sobre Déu. El marc d'intel·ligibilitat on ens movem és el que mesura el que és possible i el que és impossible fins i tot per a Déu, però també d'acord amb ell establim, d'altra banda, que res no pot, per molt que això sigui impensable, resultar irrealitzable al Creador. La nostra idea clara i distinta de Déu com a ésser d'infinites perfeccions inclou tant els atributs de la veracitat i la immutabilitat, com el de l'omnipotència infinita. Així,

si hem de ser conseqüents amb el coneixement de Déu com a ésser perfecte i bó que és la font de tota perfecció, hem de fonamentar en Ell la veritat de l'evident; si, d'altra banda, hem de satisfer les exigències que planteja el reconeixement de la seva omnipotència, hem d'evitar afirmar que existeix res que li sigui impossible. Descartes intenta satisfer aquestes dues exigències depenents d'un únic coneixement clar i distint de la naturalesa divina.

Tota veritat, tota proposició clara i distinta, tot raonament cert, té en Déu la causa; confiem en la veritat de les nocions evidents perquè és absurd pensar en un Déu enganyador; confiem en la permanència de les veritats eternes perquè sabem la unitat immutable de l'entendre i el voler de Déu, perquè coneixem clarament i distinta que, en virtut d'aquella unitat, l'obrar lliure de Déu és un obrar necessari; podem elaborar el nostre discurs sobre el que és possible i el que és impossible pel que fa a les coses finites i pel que fa a l'infinit diví amb el convenciment que no ens enganyem en les nostres concepcions i en les nostres conclusions evidents. Però, d'altra banda, acceptem també que el discurs humà, reflex d'una racionalitat creada, no pot relativitzar la incomprendibilitat de la Potència Infinita de Déu. Això no ens autoritza, com hem vist, a prendre el camí de l'absurd i negar les nostres seguretats racionals en virtut d'una altra lògica inconcebible per a nosaltres, i que no pot ser vigent sense que siguem enganyats en les percepcions clares i distintes que tenim irremissiblement per vertaderes, però sí que ens obliga a no dir mai, amb pretensió de depassar el nostre marc cognoscitiu i determinar essencialment l'Infinit, que Déu no pot fer quelcom. Si un cas, hem de limitar-nos a dir no allò que Déu no pot fer, sinó allò que nosaltres no podem pensar que faci, deixant clar que el motiu pel qual neguem que Déu no fa quelcom és que nosaltres no podem pensar-ho. En el pensament cartesià es coordinen perfectament les dues actituds: "Sé que la meua

intel·ligència és finita i que la potència de Déu és infinita i no pretenc limitar-la, sinó que tinc prou amb examinar el que puc concebre o no i em guardo de contradir aquesta concepció. Per això afirmo agosaradament que Déu pot fer tot el que percebo com a possible, sense caure en la temeritat de dir que no pot fer el que repugna a la meua manera de concebre: dic tan sols que això implica contradicció"¹⁶⁷. El filòsof ha de quedar satisfet amb el que pot concebre amb claredat i distinció, amb l'evidència arrelada en els principis del coneixement; i no pot dedicar-se a especular sobre el que Déu podria haver fet si hagués volgut perquè això resulta irrepresentable. Descartes ens mana que no seguim el camí de l'impensable.

De tot això obtenim tres ensenyaments importants sobre la naturalesa de la meditació metafísica:

1a) Existeix un àmbit únic per al coneixement científic. La meditació metafísica no trascendeix el camp dels coneixements evidents, no proporciona evidències d'una naturalesa diferent a les altres, sinó aquelles de què les altres en depenen en l'ordre de la demostració.

2) La meditació metafísica ha de ser una reflexió interna al coneixement humà que fa llum sobre si mateix. La fonamentació del coneixement es realitza dins l'àmbit únic de l'evident i d'acord amb les lleis de la raó. L'evident manifesta la seva pertanyença a la veritat de l'ésser quan els raonaments indubtables del qui medita proporcionen el coneixement clar d'un Déu Infinit que és causa de tot allò que és real i perfecte i, per tant, de les nostres idees evidents. Negar que l'evident és veritable ens portaria a l'absurd més injustificable: hauríem d'acceptar una afirmació confusíssima i contradictòria: Déu ens enganya i, assumint-la, hauríem de negar que existim quan pensem, etc

3) La meditació metafísica no confereix al filòsof un saber absolut. La

metafísica és la més perfecta i coherent de les construccions teòriques humanes; cada una de les seves proposicions i demostracions és absolutament indubtable; el coneixement de l'existència de l'Ésser Infinit i Necessari i els altres coneixements que se'n deriven són els més evidents de tots i venen a ser com la clau de volta de l'edifici del saber humà. Ara bé, la referència a l'Infinit, tot i que està feta d'evidències, ens posa davant de l'Incomprensible. Tots els nostres coneixements científic coexisteixen amb el coneixement que al Déu infinit res no li és impossible; cap dels coneixements evidents, doncs, pot representar una impossibilitat absoluta per a Déu. L'home és finit i Déu és un misteri inescrutable.

NOTES DE LA PRIMERA PART

1.- Vg. Sec.R., AT VII-158; AT IX-123.

2.- S.TURRÓ, Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia. p.192-8. En aquest tema, Turró cita sovint: P.C. ROCHEMONTEIX, Un collège de jesuites aux XVII et XVIII siècles: Le collège Henri IV de la Flèche. Le Mans, 1889. Vg. també ALQUIÉ, DMH, p.30-1.

3.- Trobem fragments de la Ratio studiorum a GILSON, E. Discours de la méthode. Texte et commentaire., p.135-6.

4.- Vg. EPD, AT VII-584, l.15-8; FB, AT V-176.

5.- Qu.R., AT IX-182: "...mai m'he aturat massa a llegir els llibres dels filòsofs". Vg. també A Huygens XII-1638, AT II-455;

6.-PP-LP, AT IXB-5; Vg. també RDI-III, AT X-366; DM 1a. AT VI-5.

7.- Trobarem aquestes crítiques cartesianes a RDI-III A X-366-7; RDI-IV, AT X-371, 376-7; RDI-V, AT X-388; RDI-X, AT X-403., etc. Vg. també. Sec.R, AT IX-122 i RV, AT X-497-8.

8.- Vg. A *** VIII-1638(?), AT II-345; RDI-IV AT X-371 i RV, AT X-497-8.

9.- Vg. A Hogelande 8-II-1640 (citada per Alquié O.Ph.II, p.159): En relació a les matemàtiques, Descartes proposa una distinció entre la història ("el que ja ha estat descobert i es troba en els llibres") i la ciència ("habilitat de resoldre qüestions i de descobrir per si mateix tot el que l'esperit humà pot trobar en aquesta disciplina"), que pot ser projectada a d'altres disciplines.

10.- Vg. PP-LP, AT IX-B-13

- 11.- Vg. RDI-II, AT X-363-4.
- 12.-Vg. RDI-X, AT X-405-6.
- 13.-Vg. RDI-II AT X-365; RDI-IV AT X-372-3.
- 14.- Vg. RDI-IV, AT X-372.
- 15.-Vg. EB AT V-176; Vg. també PP-LP IXB-13-14.
- 16.- Cal llegir atentament: RDI-X, AT X-405-6. Vg. RDI-II, AT X-364 i PP-LP, AT IXB-8. Les explicacions escolàstiques sobre el pes dels cossos són un bon exemple de deduccions molt correctes que parteixen de principis gens evidents.
- 17.- Vg. RV AT X-516-7.
- 18.-Vg. DM-II AT VI-17; Vg. també PP-LP, AT IXB-13 i EB V-176.
- 19.-Vg. DM. AT VI-70-71.
- 20.- Els textos bàsics de la doctrina cartesiana del llenguatge són: MII-I, AT IX-4; PA,50 AT XI-368; EB, AT V-150; A Chanut 1-II-1647, AT IV-604...
- 21.- A Mersenne VII-1641, AT III-392: [el context es l'explicació que si parlem de Déu es perquè en tenim la idea] "...no sabriem expressar res amb les nostres paraules, quan entenem el que diem, si no tenim, per això mateix, la idea de la cosa significada per les paraules".
- 22.- Sobre el tema del llenguatge en els animals Vg.: DM-V, AT-VI-57; Al Marquès de Newcastle 23-XI-1646 AT IV-574-5.
- 23.-Tr.R AT IX-139; A Mersenne 16-X-1639, AT II-598: "...ja que tots els homes tenen una mateixa llum natural, sembla que tots han de tenir les mateixes nocions".
- 24.-Vg. PP-I,74, AT IXB-139.
- 25.-Vg. DM-I,AT VI-6.
- 26.-Vg. RDI-XII, AT X-433-4.
- 27.- Aquestes reflexions crítiques sobre la filosofia vulgar les podem trobar a: RDI-III AT X-363 i 367; DM-IV AT VI-8; A Mersenne 11-XI-1640 AT III-231-2; EPD AT VII-581-2 i 587; Epistola a Voet AT VIIIIB-26; PP-LP, AT IXB-18, etc.
- 28.-Vg. EPD, AT VII-596.
- 29.-Vg. EPD, AT VII-578.
- 30.-Vg. DM-IV AT VI-69.
- 31.-Vg. per exemple: Qu.R, AT IX-197; EPD, AT VII-582; EB, AT V-176.

- 32.-Vg. DM-VI, AT VI-71: Els escolàstics fan com el ceg que preferia lluitar amb un què hi veia dins un soterrani ben fosc...; Descartes diu que la publicació de la seva filosofia feta de principis fàcils i evidents és com "obrir les finestres" perquè la llum entri fins al fons del soterrani.
- 33.-Vg. A Mersenne III-1642, AT III-544-5; A Mersenne 5-X-1637, A I-449S.R. AT IX-243-4: "No veig que pugui haver cap altre motiu pel qual ni aquests senyors, ni ningú que jo sàpiga, no han pogut trobar res de censurable en els meus raonaments sinó el fet que aquests són completament veritables i indubtables". Vg. també A Mersenne 15-IX-1640 AT III-175.
- 34.-Mersenne és un bon exemple d'aquests intel·lectuals del XVII que llegeixen les obres cartesianes. Fixem-nos en la varietat de temes sobre els que Descartes el contesta a A Mersenne, 15-IV-1630, AT I-135ss o A Mersenne, 20-X-1642, AT III-587ss, per exemple.
- 35.- J.L.MARION (Vg. Sur la théologie blanche de D. p.27ss) ha mostrat que les cartes a Mersenne de 1630 sobre les veritats eternes són una crítica a la corresponent doctrina suareziana. Descartes ofereix les Meditacions contra la increença d'ateus i infidels(MM, AT IX-4ss); les Respostes a les objeccions de Caterus (Pr.O) distancien a Descartes del tomisme del seu interlocutor; les respostes a les objeccions de Hobbes i Gassendi a les Meditacions ataquen virulentament el materialisme i el sensualisme d'aquells pensadors. Trobem crítiques als novatores A Beeckman 17-X-1630, AT I-158 i A Huygens 9-III-1638, AT-II-47-8.
- 36.-GILSON ha dit que tots els lectors cartesianes eren escolàstics. Vg. GILSON, Commentaire historique du Discours de la Methode. p. 117-8, diu referint-se a La Flèche: "En quan a la matèria, l'ensenyament de la filosofia es basava sencer en la doctrina d'Aristòtil, com ho exigien les constitucions de la Companyia de Jesús".
- 37.-Vegeu com Epistemó és caracteritzat a RV, AT X-499 i 504; les actitud anticartesianes d'Epistemó queden reflectides sobretot a RV AT X-509, 516, 521-2.
- 38.-Vg. PP-LP, AT IXB-7.
- 39.- Vg. Sept.R., AT VII-548-9.
- 40.-Vg. PP-LP AT IXB-7; Vg també OM-VI, AT VI-70.
- 41.- MM-I AT IX-14: "Tot el que he considerat fins ara com el més veritable i segur, ho he après dels sentits o a través dels sentits.". Vg RV AT X-510.
- 42.- Sobre la noció primitiva de la unió de cos i ànima vg. els textos de A Elisabeth 21-V-1643 AT III-663-5 i A Elisabeth 28-VI-1643 AT III-691.
- 43.- Sobre la funció dels sentits en la preservació de la vida Vg. per exemple MM-VI, AT IX-62-5.
- 44.-Vg.PP-I,71, AT IXB 58-9 i també MM-VI, AT IX-59-60.
- 45.- Vg. PP-I,72, AT IXB-60.

46.-La fisiologia de la sensació s'explica a la Diòptrica (cap.IV, sobretot) i a L'home AT XI-143ss. A Morus 5-II-1649 AT V-268ss: "totes les qualitats sensibles consisteixen en el fet que les partícules del cos es mouen d'alguna manera o estan en repós." Vg també Six.R AT IX-236

47.-MM-VI, AT IX-60: "I com que recordava també que m'havia servit els sentits abans que de la raó i reconeixia que les idees que formava jo mateix no eren pas tan expressives com les que rebia a través dels sentits i, fins i tot, que sovint estaven compostes de les parts d'aquestes, em convenia fàcilment que no tenia cap idea en l'esperit que no hagués passat abans pels sentits". Vg. també DM-IV, AT VI-37; RV AT X-510; PP-II,17, AT IXB-72 i A Morus 5-II-1649 A V-271.

48.-Six.R. AT IX-239-40: Tot i que, durant la infància, l'esperit té idees innates de l'extensió i del propi pensament, "tanmateix, a causa que no concebia res purament intel·lectual sense imaginar alhora alguna cosa corporal, prenia l'un i l'altre com una mateixa cosa". Vg. Six.R AT IX-243.

49.-Vg. PP-I,70 i 71.

50.-A l'abbé de Launay, 22-7-1641, AT II-419: "Els filòsofs barregen ordinàriament aquestes dos idees del cos i de l'esperit en la composició de les idees que formen de les qualitats reals i les formes substancials que crec que he de rebutjar completament". L'exemple més habitual d'aquesta barreja és la noció escolàstica del pes: vg, per exemple, Six.R AT IX-240.

51. Vg.MM-II AT IX-20; EG AT-IX-125; La Descripció del cos humà. AT XI-224: "Com que hem experimentat, des de la infància, que molts dels moviments [del cos] obeeixen a la voluntat, que és una de les potències de l'ànima, això ens ha predisposat a creure que l'ànima és el principi de tots ells".

52.-A Reneri pour Pollot IV o V-1638, AT II-39.

53.-Sobre les causes finals vg. per exemple, MM-IV, AT IX-44.

54.-Vg. GOUHIER,H.: La pensée métaphysique de D. p.57-5.

55.- Descartes contrasta el camí planer de la seva filosofia i la via impenetrable que segueix la filosofia vulgar EPD AT VII-597-9.

56.-Vg. per exemple, RDI-II AT X-362-5 i RDI-III AT X-366-8.

57.-Vg. DM-II, AT VI-18.

58.-Descartes critica la fascinació equivocada pel que és difícil: vg.RDI-II, AT X-367.

59.-Vg. RDI-II, AT X-362.

60.- El text fonamental que prenem com a referència és PP-I,45 AT-IXB 44.

61.-PP-I,63, AT IXB-54: "La nostra concepció no és més distinta pel fet de comprendre poques coses, sinó perquè discernim acuradament el que comprèn i anem alerta de no confondre-la amb d'altres que la tornarien més fosca". Les

nocions matemàtiques són immutables i independents del nostre esperit: vg, per exemple, RDI-XII, AT X-420; MM-V, AT IX-51.

62.-vg. PP-I,46, AT IXB-44.

63.-Vg. Sec.R. AT IX-115.

64.-Exemples d'aquestes confusions els trobem respectivament a: MM-III, AT IX-34; MM-V, AT IX-55; Sex,R, AT IX-115.

65.-Seg.R, AT IX-114: "Entre aquestes coses [clares i distintes] n'hi ha de tan clares i, ahora, tan simples, que ens és impossible pensar-hi sense creure que són vertaderes".

66.-Vg.RDI-XII AT X-419-20.

67.- Les figures geomètriques compostes d'altres més simples representen una essència immutable que la ment copsa com un principi únic de diverses propietats: Vg. Pr.R, AT IX-93. MM-II, AT-26: "Conec evidentment que no hi ha res més fàcil de conèixer que el meu esperit". EG, AT IX-126-7: Els qui entenen que l'existència de Déu és necessària coneixeran: "sense cap raonament, que Déu existeix, i no els serà menys clar i evident, sense cap altra prova, que els és manifest el dos és un nombre parell".

68.-No posseïm coneixements perfectes de les coses -Vg Qu.R, AT IX-171; EB, AT V-151- però tenim coneixements simples que ens posen de cop davant d'una essència perfectament entesa: A Mersenne 31 XII-1640 AT III-27: "Hi ha en el triangle moltes propietats que mai cap matemàtic coneixerà, encara que, per això, cap no deixa de saber què és un triangle"; Vg Cinq.R, AT VII-368.

69.-Vg. RDI-XII, AT X-422 i 27.

70.- Vg. RDI-IV AT X-381ss. Vg.més endavant: Segona Part. Cap I

71.- Trobem classificacions de les nocions primitives a PP-I 48, AT IXB-45 i A Elisabeth 21-V-1643 AT III-665.

72.- La primordialitat del coneixement de Déu serà àmpliament demostrada al llarg de la Segona part, sobretot als Cap I i IV.

73.-Vg. EG, AT IX-125.

74.-Vg A Gibieuf 19-I-1642, AT III-473.

75.- Així, per exemple, podem concebre amb evidència una noció si fem atenció a allò que significa, però desapareixerà l'evidència si la pretenem diferenciar absolutament d'altres amb què cal connectar-la necessàriament -com passa entre les nocions de la substància i les seus modes i atributs i entre les mateixes nocions dels modes i atributs d'una substància-; contràriament, l'evidència d'una noció augmenta quan la diferenciem d'aquelles altres de què cal distingir-la rigorosament, com succeeix entre les nocions de l'esperit i el cos. Sobre les diverses menes de distincions vg. PP-I,61-2 AT IXB-51-2.

- 76.-Vg. A Cl (IG) AT IX-207: "Dic que el pensament de cadascú, és a dir, la percepció o coneixement que té d'una cosa, ha de ser per a ell la regla de veritat d'aquesta cosa, es a dir, que tots els judicis que fa han de ser conformes a aquesta percepció per a ser bons". Vg. Sec.R, AT IX-118-9.
- 77.-Vg. Sec.R, AT IX-113.
- 78.-Vg. Set.R.,AI VII-519.
- 79.- Això conté l'enunciat de la RDI-III, Vg. AT X-373.
- 80.-Vg. RDI-III, AT X-368.
- 81.-Vg. RDI-III, AT X-368.
- 82.-Vg. RDI-XII, AT X-422-3.
- 83.-L'assimilació de l'intuir al "tocar" (attingere), apareix a RDI-XII, AT X-420, RDI-VIII, AT X-399. Descartes distingeix, a més, el tocar intuïtiu i el coneixement comprensiu: MM-III, AT VII-46; A Mersenne 27-V-1630 AT I-152: "Comprendre és abraçar amb el pensament, però per a saber una cosa n'hi ha prou amb tocar-la amb el pensament". Déu és intuïble éssent incompreensible.
- 84.-Vg. RDI-XI, AT X-407.
- 85.- RDI-II, AT X-365; RDI-III, AT X-369-70.
- 86.-Vg. RDI-XI AT X-407.
- 87.- Sobre la enumeració vg.: RDI-III, AT X-370; RDI-VII; DM-II, AT VI-19.
- 88.-Vg. RDI-XI, AT X-408-9.
- 89.-Vg. RDI-XVI, AT X-454-5; EB. AT V-148.
- 90.-Descartes concedeix a la intuïció la capacitat de veure com se segueixen conseqüències de primers principis i parla sovint d'ella referint-se a la percepció de nocions compostes o demostracions: vg RDI-IX, AT X-407-8; RDI-XII, AT X-425; RDI-XIII, AT X-432.
- 91.-Vg. Segona Part. cap.V i VI.
- 92.-Vg. A Mersenne 16-X-1639, AT II-599.
- 93.-Vg. RDI-IX, AT X-400; RDI-IV, AT X-372.
- 94.-PP-LP, AT IXB-9: "Provo fàcilment que [els meus principis filosòfics] són molt clars: primerament, per la manera com els he descobert: rebutjant totes les coses on podia trobar la mínima ocasió per dubtar (...). L'altra raó que prova la claredat dels meus principis és que han estat coneguts sempre per tothom, i fins i tot rebuts com a veritables i indubtables per tots els homes, amb l'única excepció de l'existència de Déu, que ha estat posada en dubte per alguns que han concedit massa a les percepcions dels sentits, i Déu no pot ser vist ni tocat. Però, per bé que totes les veritats que poso entre els meus principis hagin estat conegudes des de sempre per tothom, tanmateix no hi ha

- ningú, fins ara, que jo sàpiga, que les hagi reconegudes com a principis de la filosofia".
- 95.-Vg. RV, AT X-497.
- 96.-Vg. RV, AT X-518; PP-LP, AT IXB-12.
- 97.-Vg. DM-IV, AT VI-31.
- 98.-Vg. GILSON, E. *Commentaire histotique...* p.283.
- 99.-Vg., respectivament, A Mersenne, 27-VIII-1639, AT II-569 i A Mersenne 16-X-1639, AT II-596-8.
- 100.-Vg. A Mersenne VII-1641, AT III-393.
- 101.-Vg. MM, AT IX-6-7. Vg. també: A Mersenne 25-XI-1630, AT I-182.
- 102.-Troben referències al Tractat de Metafísica a A Gibieuf 18-VII-1629, AT I-17; A Mersenne 15-IV-1630, AT I-144; A Mersenne 25-XI-1630, AT I-182; A Mersenne 27-II-1637(?), AT I-350 i DM-III, AT VI-31. Les conclusions que obtenim d'aquests textos ens oposen al que manté ALQUIÉ a *La découverte métaphysique de l'homme...* p.81. Vg. també RODIS-LEWIS, G. *L'oeuvre de Descartes*, p.112-120 i RODIS-LEWIS, G.: *Descartes. Textes et débats*. p.116.
- 103.-Sobre l'elaboració i l'objectiu del *Discurs del Mètode* trobem referències a: A Mersenne 27-II-1637, AT I-349; A Huygens 25-II-1637 (Alquié O.Ph.-I, p.519); A Mersenne 27-II-1637, AT I-350; A*** Finals V-1637 AT-I-370; A Vatier 22-II-1638, AT I-559-60; A Mersenne 1-III-1638, AT II-28;
- 104.-Sobre l'elaboració i l'objecte dels *Principis* trobem textos importants a: A Mersenne 11-XI-1640, AT III-233; A Mersenne 31-XII-1640, AT III-276; A Mersenne XII-1640, AT III-159-60; A Mersenne 28-I-1641, AT III-293ss; EB, AT V-165, EPD, AT VII-577, etc...
- 105.-Vg. més endavant cap. I, Segona Part.
- 106.Vg. MM-Pref, AT VII-7; Qu.R. AT IX-191; A Mersenne 28-I-1641, AT III-297.
- 107.-Vg. PP-LP, AT IXB-16.
- 108.-Vg. EB, AT V-165; DM-II, AT VI-15.
- 109.-Vg. A*** Finals V-1637, AT I-353.
- 110.-Vg. Sec.R, AT VII-158-9.
- 111.-Troben aquestes observacions sobre la lectura dels *Principis* i les *Meditacions* a PP-LP, AT IXB-11-12; Sec.R. AT IX-107; A Huygens 12-XI-1640, AT III-241-2.
- 112.-Vg. PP-LP, AT IXB-16; Sec.R., AT IX-121.
- 113.-Vg. A Mersenne 15-IV-1630, AT I-143.

114.-Vg. MTL-VII, AT XI-38.

115.-Vg. DM-IV, AT VI-31.

116.-Vg. PP-LP, AT IXB-10.

117.-Vg. DM-IV, AT VI-38.

118.- Vg. A Mersenne 25-XI-1630, AT I-182; DM, AT VI-1.

119.-Vg. per exemple: A Mersenne, 27-II-1637, AT I-350; DM-IV, AT VI-37; MM-Pref, AT VII-9, etc.

120.-Vg. per exemple: A Mersenne 15-IV-1630, AT I-144; DM-IV, AT VI-36; MM, AT IX-6; Seg.R., AT IX-122, etc.

121.-Vg. A Mersenne 15-IV-1630, AT I-144.

122.-Vg. A Mersenne 27-II-1637 (?), AT I-349; A*** finals V-1637, AT I-370.

123.-Vg. A Mersenne, 11-XI-1640, AT III-235, AT III-239.

124.-Vg. PP-LP, AT IXB-5.

125.-Vg. PP-LP, AT IXB-14.

126.-Sovint s'ha desfigurat la noció cartesiana de principi. No se'ls defineix com ho fa Descartes normalment, com a judicis i conclusions, sinó com a representacions, condicions trascendentals del coneixement, éssers... Posem alguns exemples d'aquestes tendències. Hegel aproxima el cogito cartesià al Jo absolut fichteà (vg. HEGEL, W.G.F: Lecciones sobre la historia de la filosofia III.p.260.) Heidegger transforma el primer principi de la filosofia cartesiana en una altra expressió: Cogito me cogitare, que expressaria que el fonament dela metafísica és l'home, que la representativitat és la paraula sobre el ésser i la certesa l'essència de la veritat (Vg. HEIDEGGER.M, Nietzsche.II, 122-128). Gueroult diu que l'ordre dels principis és l'ordre serial de les condicions de possibilitat del coneixement, condicions supremes de tota representació (Vg.GUEROULT.M., Descartes selon l'ordre des raisons. I, p.53.). Per Marion els principis són éssers: l'ego, fonament de les representacions (entia nota) i Déu (causa sui) fonament de tot el causat (ens ut causatum) (Vg. MARION, J.L. Descartes et l'ontothéologie. p.129.)

127.-PP-LP, AT IXB-10: "Totes les veritats que poso entre els principis..."

128.-Vg. PP-LP, AT IXB-14.

129.-PP-I,10, AT IXB-29:"[aquestes nocions simples] no ens fan tenir coneixement de res que existeixi."; vg. DM-IV, AT VI-36; A Clerselier VI/VII-1646, AT IV-44-5; Sec.R, AT IX-110-1; PP-I,10, AT IXB-28-9.

130.-Vg. PP-LP, AT IXB-10.

131.-Vg. PP-LP, AT IXB-2.

132.-Vg. PP-LP, AT IXB-2, 9-10.

- 133.-Vg. DM, AT VI-1; MM-Pref, AT VII-9, etc.
- 134.-Vg.DM-III, AT VI-30; MM, AT IX-9: "[dubtar de totes les coses] almenys fins que no tinguem altres fonaments en les ciències"; RV, AT X-496.
- 135.- Sobre el coneixement del jo pensant Vg. Segona Part Cap VI, 1. Sobre el coneixement implícit de Déu, Vg Segona Part Cap I, 3 (B). Sobre el coneixement implícit que tenim de les idees innates en general vg. Segona Part, Cap. II, 1 (B).
- 136.- Sobre la manera com poden ser considerats conclusions els principis de la metafísica, parlarem a la Segona Part. cap. I i VI.
- 137.-Vg. A Mersenne 15-IV-1630, AT I-145-6; A Mersenne, 6-V-1630, AT I-149; EB, AT-158.
- 138.-Vg. A Mersenne 27-V-1630(?), AT I-152. PP-I,24, AT IXB-35: Déu ha de ser reconegut com "l'autor de tot el que existeix o pot existir". EB, AT V-160.
- 139.-Sobre Déu com a causa total de l'actual o el possible, vg: A Mersenne 27-V-1630(?), AT I-151-2; Cinq.R. AT VII-369; A Elisabeth 6-X-1645, AT IV-314; EB, AT V-156.
- 140.-Sobre la unitat de les facultat divines, vg: A Mersenne 6-V-1630, AT I-149-50; A Mersenne 27-V-1630(?), AT I-152-4; Six.R., AT IX-233; A Mesland 2V-1644, AT IV-119: "La idea que tenim de Déu ens ensenya que en Ell només hi ha una sola acció, completament simple i pura"; EB, AT V-166.
- 141.-A Mersenne 27-V-1630 (?), AT I-152-3; A Mersenne 27-V-1638 AT II-138: "Aquestes veritats que hom anomena eternes, com que "el tot es major que la part", etc. no serien veritat si Déu no ho hagués establert així..."; Vg. Six.R. AT IX-233-6; A Mesland 2-V-1644, AT IV-118.
- 142.-A Mersenne, 15-IV-1630, AT I-145-6: "...Però les comprenc [les veritats] com a eternes i immutables.- I jo jutjo el mateix de Déu..."; A Mersenne, 27-V-1630, AT I-152; Cinq.R. AT VII-380; EB, AT V-166-7 etc.
- 143.-Déu és l'Infinit incompreensible, Potència incompreensible:Vg. per exemple, A Mersenne, 15-IV-1630, AT I-145; MM-Pref AT-VII-9; Cinq.R., AT VII-368-9; Six.R. AT IX-233, etc...
- 144.-Vg. Six.R, AT IX-235-6
- 145.-Citem dos exemple: M.Gueroult defèn l'existència de dos ordres d'impossibilitat i de contradicció: els impossibles per a Déu són aquells que comportarien la seva impotència: per exemple, l'engany, la derogació del principi de causalitat ect. Vg. GUEROULT, M. Descartes selon l'ordre des raisons, II. p.26-36. H. Gouhier separa un grupet de veritats que hem de concebre com absolutes les immanents no a l'acte de la creació sinó a l'acte pel qual Déu és Déu, per exemple: l'existència de Déu, la llei de la causalitat. Vg. GOUHIER, H.: La pensée métaphysique de D. p.287-290. J.M. Beyssade critica aquestes opinions com a contràries als textos cartesians i les posa en relació amb l'objecció del cercle: "No hi ha res més remarcable que l'infatigable esforç de Descartes per fer regnar un Déu absolut sobre la

totalitat de les veritats, tret de l'incansable esforç del seus comentadors per trobar un domini d'impossibilitats absolutes, uns punts segurs sobre els qual recolzar-se sense reserva", Vg. BEYSSADE. La philosophie première de D. p.115.

146.- Vg. J.L.MARION: op.cit. 298-9.

147.- Interessa remarcar, sobretot, com Descartes diu que les veritats cabdals de la metafísica són evidents i conegudes per llum natural i de la mateixa naturalesa que les altres. Sobre el cogito: MM-III, AT IX-30: "No podria rebutjar com a dubtós res d'allò que la llum natural em fa veure com a vertader, com m'ha fet veure fa poc que, perquè jo dubtava, podia concloure que jo era"; Vg. MM-III, AT IX-28-29; Sec. R. AT IX-114. La distinció real és coneguda per llum natural: Vg. A Renari pour Pollot IV o V-1638 (o A*** III-1638) AT II-38. L'existència necessària de Déu és coneguda per la seva evidència i assimilada clarament a d'altres veritats evidents: Vg. MM-V, AT IX-52-3, Sec.R, AT IX-118; l'existència de Déu també és provada a partir de l'axioma de causalitat que és evident per llum natural: Vg. MM-III, AT IX-32. Sabem per llum natural que Déu no pot ser enganyador: MM-III, AT IX-41: "D'on se segueix que no pot ser enganyador, perquè la llum natural ens ensenya que l'engany depèn necessàriament d'algun defecte"...

148.- Vg. Sec.R., AT IX-119. Trobem el mateix a A Gibieuf 14-I-1642, AT III-476 i EB, AT V-161.

149.- Vg. Seg. R. AT IX-118.

150.-Vg. A Gibieuf 19-I-1642, AT III-477-8.

151.-Vg. A Mersenne 9-I-1639, AT II-482 i A Arnauld 29-VII-1648, AT V-223-4.

152.-Vg. A Morus 5-II-1649, AT V-273-4.

153.- Vg. A Gibieuf 19-I-1642, AT III-478; A Mersenne 21-IV-1641, AT III-360: "...Han de renunciar a tota certesa si no admeten com axioma que 'Déu no pot enganyarnos'"

154.- Vg. A Regius VI-1642, AT III-567.

155.- Per exemple: MM-III, AT IX-41: "...Ell no pot ser enganyador".

156.- MM-VI, AT IX-57: "No hi ha dubte que Déu té el poder de produir totes les coses que puc concebre amb distinció i mai he jutjat que li fós impossible fer alguna cosa si no trobava contradicció en poder-la concebre bé".

157.- Vg. A Beeckman 17-X-1630; AT I-165.

158.- Vg. BEYSSADE, J.M. op. cit. p.119.

159.-Vg. A*** III-1642.

160.-Vg. Epistola a Voët Alquié (OPh III, p.29)

161.-Vg. A Mesland 2-V-1644, AT IV-118-9. Vg. També Six.R, AT IX-235-6.

162.- Va. A Morus 5-II-1649, AT V-272.

SEGONA PART: LA MEDITACIÓ COM A FORMA DEL PENSAMENT METAFÍSIC.

La meditació metafísica és la manera humana de desactivar els mecanismes que impedeixen la efectiva familiaritat de l'home amb les veritats que, per dret, li són més properes, i és, també, l'única manera de demostrar que aquestes veritats són els principis del coneixement humà. Tot això esdevindrà més manifest en la descripció de la meditació que ens proposem de fer en aquesta Segona Part.

La meditació quedarà caracteritzada: 1) com a pensament que demostra, com a ordre demostratiu de coneixements; 2) com a modalitat del pensament reflexiu, com a reflexió atenta que apunta vers la intimitat espiritual on l'home coneix les coses; 3) com a temps únic dedicat a la recerca dels fonaments, temps viscut, però marginal en relació a la vida ordinària, temps especial definit pel compromís amb l'exigència de màxima certesa; 4) com a temps difícil que comença amb el dubte que neutralitza la fal·libilitat humana i fa destacar l'innegable; 5) com a pensament arrelat en la durada successiva de l'esperit, pensament que triga en adonar-se de les coses, que necessita habituar-se a les situacions lluminoses, que es distreu, i que, també en el temps, intueix i dedueix; 6) com a raonament rigorós que conclou legítimament les primeres veritats que cerca, que aconsegueix les exigències assumides inicialment fins que Déu no apareix en l'horitzó de la mirada com el Fonament que concedeix al qui medita la confiança definitiva en la capacitat humana d'atènyer el veritable.

CAP. I.- L'ORDRE DE LA MEDITACIÓ.

La meditació és pensament que serveix per construir una ciència, per assolir rigorosament unes conclusions: les conclusions que fan el saber metafísic; la meditació és, doncs, pensament que demostra. La meditació

comparteix alguns trets del pensament científic en general, però, sobretot, és la modalitat de pensament demostratiu que s'adequa a l'objecte de la metafísica i a les dificultats que planteja el seu coneixement. Ara bé, tota demostració és un ordre de coneixements; la meditació serà, doncs, també, pensament ordenat, ordre de coneixements. En aquest capítol volem explicar quina mena d'ordre acompleix el qui medita per tal de descobrir els principis del coneixement. L'ordre de la meditació és, per tant, aquell que correspon a una recerca singular on es tracta, paradoxalment, d'establir demostrativament la possibilitat de tota demostració. La simple explicació de l'ordre de la meditació és el primer moment de la nostra descripció de la meditació metafísica i servirà per proporcionar-nos l'esquelet, el fil argumental, que segueix el qui medita. La meditació metafísica és una reflexió ordenada i volem esbrinar quina mena d'ordre li correspon, quina és la direcció i l'estructura de la demostració a què dóna lloc.

L'ordre és, en efecte, un tret essencial del raonament que estableix els principis metafísics. El qui medita se sotmet a la disciplina de l'ordre; el filòsof que narra la meditació requereix als lectors que respectin l'ordre serial i l'entrellaçament de les raons exposades¹. Aquesta sol·licitud no és exclusiva per als metafísics. Descartes manté sempre que l'ordre és un requisit de tota investigació i un presupòsit fonamental de tota explicació científica. Les Regles ens fan considerar clarament l'ordre com el principal secret del mètode científic. Descartes diu que "tot el mètode consisteix en l'ordre", que l'ordre és el "fil de Ieseu" que cal seguir per introduir-se en el laberint del coneixement, que els preceptes que enuncien l'ordre metòdic amaguen "tota l'habilitat humana"².

Tot relacionant les exhortacions a respectar l'ordre de la metafísica i la doctrina sobre l'ordre científic, molts estudiosos del cartesianisme han

afermat la conclusió que la metafísica cartesiana és també el resultat de l'aplicació de les regles que el mètode prescriu per a tot coneixement científic. Aquests mateixos autors es divideixen, però, quan es tracta de determinar com la metafísica cartesiana respecta aquelles normes metòdiques i, fins i tot, quan es tracta de dir més concretament en què consisteix la doctrina cartesiana del mètode i de l'ordre. En tot cas, el debat a l'entorn de la relació de la metafísica amb el mètode s'ha situat sovint al centre de les polèmiques suscitades pels estudis cartesianes. En realitat, es discuteix com s'articulen les diverses ciències i si la metafísica, com a ciència dels principis del coneixement, ha de satisfer les condicions imposades a d'altres esferes del saber. Així, la investigació sobre l'ordre de la meditació ha d'examinar primer la noció general de l'ordre científic i la doctrina del mètode en què s'emmarca. Ara bé, això ja planteja el primer problema: qualsevol estudi sobre el mètode cartesià parteix de la dificultat que Descartes no s'expressa clarament al respecte.

1.- L'AUTOTESTIMONI CARTESIÀ SOBRE EL MÈTODE

Descartes diu que el coneixement de la veritat depèn de la correcta conducció de la raó. Allò que diversifica escandalosament les opinions humanes no és tant la diversa capacitat dels homes per guanyar la veritat com la diferent aplicació que cadascú fa de la pròpia raó³. La recerca de la veritat no pot ser confiada a un procedir atzarós que la trobi casualment⁴, ni a una ment viciada que perdi per incompetència "el camí recte" que ens hi mena⁵, sinó a un obrar metòdic que asseguri la correcta utilització de les nostres facultats i garanteixi l'èxit que es pretén: el mètode serveix "per conduir bé la raó i cercar la veritat en les ciències". El mètode cartesià recull les regles que fan possible la més adequada disposició cognoscitiva de l'esperit, la més perfecta certesa en el coneixement dels objectes que resten a l'abast

de l'home i la major possibilitat d'augmentar el saber fins allà on sigui humanament possible⁶. Descartes explica que l'elaboració del mètode és el resultat de la reflexió sobre els procediments fructífers que ell mateix ha seguit en les seves investigacions quan ha actuat d'acord amb l'impuls de la raó. El mètode representa, així, el camí de la raó, pura i lliure, que obra d'acord amb la pròpia naturalesa⁷.

Ara bé, el mètode manifesta la seva bondat a través dels seus fruits. És per això que quan Descartes el comunica al gran públic l'any 1637 ho fa en una obra on es combinen els enunciats metòdics generals -la 2ª part del Discurs- amb l'explicació dels resultats de les seves aplicacions -els Assaigs i el resum de la metafísica i la física al Discurs-. Si les matemàtiques han estat el producte històric més important d'un mètode que Descartes presenta com a innat a la raó humana, la ciència cartesiana vol ser-ne el fruit i el testimoni més perfecte. A. Rivaud deia que el mètode havia de ser per Descartes "allò que més apreciava de tota la seva obra"; no obstant això -explica Rivaud-, aquest mètode no era per al filòsof un simple conjunt de regles o procediments, sinó l'exercici de l'esperit alliberat, una disciplina intel·lectual que s'adquireix a base de temps i pràctica i que és de tan mal comunicar com ho són un art o un ofici. Així, s'entén que Descartes s'abstinguí d'ensenyar-lo dogmàticament, i que l'ofereixi solament a través de l'explicació dels seus resultats⁸.

Tanmateix, el mètode només es deixa entrellucar en els seus productes; aquesta en manifesten la superioritat, però no el mostren directament: els Assaigs, per exemple, es presenten com a proves o "mostres" del mètode, però no volen "ensenyar l'ús d'aquest mètode" perquè l'ordre de la descoberta metòdica no es correspon amb l'ordre que segueixen aquelles obres que són només exposicions de resultats⁹. Del mètode entès com a tècnica de descoberta

científica només trobem una mostra clara, als Assaigs, en l'explicació de l'Arc de Sant Martí feta a Els Meteors¹⁰. La Diòptrica i la major part de Els Meteors tan sols serveixen per persuadir-nos que el mètode que Descartes utilitza és millor que l'ordinari; la Geometria, a més, ens ho demostra, però no pel fet que el procediment matemàtic que hi trobem sigui l'expressió modèlica i més perfecta d'un mètode pensat estrictament com a Mathesis o anàlisi matemàtica, sinó perquè en aquella obra queda resolta la qüestió de Pappus que ningú abans no havia pogut solucionar¹¹. No existeix, per tant, un exemple del mètode d'invenció que sigui el model exhaustiu des d'on puguem mesurar l'única obra cartesiana que es presenta com la que ofereix "la verdadera via per la qual la cosa ha estat metòdicament inventada [descoberta]", és a dir: les Meditacions.

Es pot dir que no hi ha cap obra cartesiana que respongui nítidament a unes regles metòdiques preestablertes perfectament i explícitament, i tampoc no existeix cap exposició clara i circumstanciada d'aquestes normes. Si tenim present l'auto-testimoni de Descartes sobre el mètode trobem, curiosament, que allò que des de sempre ha estat apreciat com una de les aportacions bàsiques del filòsof no va ser pròpiament i sistemàticament comunicat per ell. L'obra que podria haver-lo presentat amb més detall, les Regles, restà inacabada, inèdita i, misteriosament, mai no és anomenada en altres escrits cartesianes¹². Descartes ens convida a conèixer els seus procediments a través de les exposicions dels seus descobriments; pel fet que el mètode consisteix "més en practica que en teoria", tota exposició dogmàtica no ens l'ensenyaria¹³.

Descartes renuncià a la publicació d'un tractat sobre el mètode quan amagà per sempre les Regles. Aquesta mancança no la supleix cap altra obra. La primera i única aparició pública i sistemàtica de les regles que fan el mètode la trobem al Discurs del Mètode i és deliberadament insuficient: Descartes

mateix vol que el prefaci dels Assaigs es tituli "Discurs" i no "Tractat del Mètode" perquè en ell no pretén ensenyar-lo, sinó "tan sols dir-ne quelcom", el mínim "per fer veure que les noves opinions utilitzades a la Dioptrica i Els Meteors, no eren concebudes a la lleugera i que valia la pena, potser, d'examinar-les"¹⁴. D'altra banda, les breus reflexions metodològiques que acompanyen les Meditacions o els Principis tampoc no aporten una claredat completa sobre els respectius procediments cartesians.

Tota reflexió sobre el mètode ha de tenir present aquesta circumstància: Descartes no en parla gaire, no en fa mai una exposició dogmàtica, i diu que les seves obres només el deixen veure parcialment. La filosofia de Descartes no apareix mai com el resultat quadriculat d'una metodologia precisa i única, sinó com el producte d'una manera de pensar susceptible de diverses realitzacions que s'adeqüen al tema que tracten i al públic que cal persuadir. Tot això ens convida a ser prudents quan ens referim al "mètode cartesià"; no podem proposar conclusions precipitades que Descartes mai no presentà clarament al seu públic: la sobrevaloració que de vegades s'ha fet del concepte de Mathesis és un exemple que cal no seguir¹⁵; tampoc no hem de donar a les Regles, ni a la Geometria, un paper superior al que Descartes els concedeix¹⁶. No es pot fixar un concepte rígid del mètode i després sotmetre-hi tota l'obra cartesiana o pretendre que unes obres el respecten i d'altres no a causa de suposades infidelitats de Descartes a l'"esperit" de la seva filosofia.

Criem que, amb prudència, es pot establir quelcom sobre el mètode cartesià si es tenen presents tots els textos que en parlen, però respectant la jerarquia que Descartes mateix proposa i fent atenció, sobretot, a allò que repeteix més. A nosaltres ens interessa dilucidar si el mètode es troba, i com es troba, al darrere del pensament metafísic de Descartes. Hi ha indicis

concloents de què el saber metafísic no queda exclòs dels procediments metòdics esbrinats al voltant de 1629 i presentats molt somerament el 1637. L'aplicació metafísica del mètode no és aliena a la voluntat cartesiana, si fem cas del que el filòsof ens al Discurs o a les Meditacions: Descartes justifica davant Mersenne la diversitat de temes del Discurs amb la pretensió de mostrar "com el mètode s'extén a tota mena de materies", i explica al Discurs mateix com des de sempre ha volgut aplicar-lo a la recerca dels fonaments -metafísics- de les ciències. A les Meditacions, el filòsof també posa clarament en relació la seva dedicació metafísica amb la possessió d'un mètode eficaç¹⁷.

Abans d'aprofundir en la forma com el mètode s'aplica a la recerca metafísica, se'ns imposa la tasca prèvia d'establir què és allò fonamental que el mètode proposa en general sobre l'ordre de la investigació i l'explicació científiques.

2.- L'ORDRE CIENTIFIC I LES MANERES DE DEMOSTRAR. ANALISI I SINTESI

El coneixement que fa la ciència és un ordre de coneixements. L'ordre, però, no és quelcom decoratiu i extern al saber, sinó que el constitueix com a tal. Descartes posa sempre l'ordre com a qualitat fonamental de la ciència que intentava aconseguir: el jove Descartes ja declara l'any 1619 la seva pretensió de "posar en ordre" la Mecànica i la Geometria; la ciència de El Món o de L'home també volen ser explicacions serials ordenades de l'estructura del món o del cos humà; passa el mateix amb la metafísica exposada a les Meditacions i, sobretot, amb el cos sencer de la Filosofia presentada als Principis¹⁸.

Aquest ordre dels coneixements científics no és, però, el que classifica i ajuda a definir les coses segons les espècies (per exemple: home), gèneres (animal), gèneres superiors (vivent, cos) i categories (substància), ni el que

s'estableix a partir de la major o menor importància (econòmica, tecnològica, etc.) de les matèries tractades, sinó la disposició de les afirmacions (proposicions-judicis, conclusions) que hom pot formular sobre el que estudia segons la seva dependència cognoscitiva (rerum cognoscendarum series)¹⁹. Diem que la ciència en general, la filosofia, és un ordre de coneixements -judicis, principis, conclusions- que intenta reproduir a la seva manera l'ordre natural que existeix en les coses. L'any 1632 Descartes escriu a Mersenne que la ciència més alta que es podria aconseguir dels cossos materials seria aquella que sabés esbrinar l'ordre natural dels estels en el cel²⁰; més endavant, dirà que la Física es planteja com a tasca principal l'explicació de les lleis que fan l'ordre i l'harmonia de les parts que formen el món, i que la vertadera ciència de la naturalesa, la Mecànica, és la que reflecteix "l'ordre que Déu ha imprès en la seva obra". A la Sisena Meditació la naturalesa és definida com "l'ordre i la disposició que Déu ha establert en les coses creades"²¹. En general diem que a l'investigador li ha de preocupar descobrir la íntima veritat de les coses per camins certs i coneguts: en el cas de la naturalesa creada s'ha d'esbrinar l'ordre natural que la fa ser un cosmos; en el cas dels productes humans, cal descobrir l'ordre introduït per la intel·ligència²².

L'ordre metòdic que segueix la ciència ha de reproduir l'ordre veritablement existent en les coses mateixes, que és, en tot cas, allò que ens importa conèixer. Però l'ordre dels coneixements científics no és un duplicat de l'ordre natural, sinó una explicació de l'ordre natural (la jerarquia, harmonia, relació...) de les coses a partir de les dades de què l'investigador disposa en cada moment i de la forma que més convé en cada cas a la descoberta o la demostració més rigorosa.

Un ordre de coneixements interdependents es pot bastir gràcies a la naturalesa de la raó humana i a la forma unitària del saber que crea. A

diferència del que succeeix amb les arts o destreses manuals, en la ciència el coneixement d'una veritat ajuda a conèixer-ne d'altres; el seguit dels coneixements encadenats pot referir-se indistintament a tota mena d'objectes perquè la saviesa humana és única com una llum que ho il·lumina tot igualment²³. Gràcies a l'homogeneïtat de tots els coneixements de la raó pura, la mirada intel·lectual, que copsa els aspectes clars i distints dels objectes, veu unes coses i pot deduir-ne el coneixement de moltes altres. Aquest moviment de la mirada racional crea un ordre de coneixements.

La imatge amb què Descartes il·lustra el concepte de l'ordre científic és la de la cadena: el filòsof parla als Preàmbuls de la "cadena de les ciències" que pot ser adquirida com s'aprèn la sèrie dels nombres. D'altres textos importants evocuen la mateixa imatge per expressar el lligam de dependència entre els pensaments, la direcció única que els articula tots²⁴. La imatge de la cadena dóna a entendre que els coneixements humans poden ser disposats en sèries definides per un ordre de dependència unilateral o "series" que Descartes assimila al que segueixen els geomètres: "L'ordre consisteix només en això: que les coses proposades primerament han de ser conegudes sense l'ajut de les següents i les següents han d'estar disposades de tal manera que siguin demostrades tan sols per les coses que les precedeixen"²⁵. La filosofia cartesiana vol presentar-se sempre respectuosa amb aquest manament: les Meditacions l'acompleixen i també ho fan els Principis²⁶.

Expliquem, però, més concretament com es realitza en la pràctica el precepte de l'ordre unilateral o ordre serial. Les matemàtiques ens n'ofereixen els exemples més fàcils i il·lustratius: qualsevol operació o raonament matemàtic comporta un seguit d'operacions i càlculs que només disposats ordenadament, d'acord amb una regla o fórmula, proporcionen el

resultat que cerquem. Per exemple, se'ns demana que determinem el valor d'una incògnita en una equació i per fer-ho realitzem un seguit d'operacions aritmètiques que ens porten al resultat desitjat.

En general, sobre una mateixa situació objectiva podem plantejar-nos diverses qüestions o problemes que suposen que en cada cas tenim unes dades i hem d'esbrinar-ne d'altres²⁷. Tot respectant el precepte de l'ordre unilateral podré partir del que ja conec per descobrir el que no sé. En cada cas utilitzo diversament les dades que ja tinc: ara n'utilitzo unes i descobreixo les altres, ara sé aquestes i cerco les primeres. Per exemple, si penso en alguns elements de la sèrie dels nombres senars, sabré els nombres que la segueixen en sentit ascendent sumant 2 a l'últim ja donat; i si penso un altre cop en la mateixa sèrie dels nombres senars, podré continuar-la en sentit descendent restant 2 a l'últim conegut. Anàlogament, a partir del coneixement de la base i l'alçada d'un triangle puc saber-ne l'àrea, i si conec l'àrea i l'alçada puc determinar-ne la base. Queda prou palès com, sobre el mateix cas, utilitzo diversament les dades disponibles per obtenir el resultat desitjat, seguint un ordre precís i inviolable -una sèrie d'operacions diferents; en el cas de la progressió: ara sumo 2, ara resto 2; en el cas del triangle: ara multiplico l'alçada per la base i ho divideixo per 2, ara divideixo el doble de l'àrea pel valor de l'alçada...²⁸.

Ara bé, si ens fixem detingudament en les dades o coneixements que determinen una qüestió o que conformen un saber, constatem fàcilment que hi ha diferències evidents: no és el mateix conèixer la regla que permet calcular l'àrea de qualsevol triangle, per exemple, que saber l'àrea d'un triangle particular o la longitud de la seva base; no és el mateix conèixer dos elements d'una progressió que la raó que la determina; no és el mateix constatar un fet natural que saber les causes que sempre el faran aparèixer

idènticament; no és el mateix -en un altre ordre d'interessos- estar segurs de la certesa d'una operació matemàtica molt simple, que saber què és el que fa que anomenem veritable qualsevol coneixement; no és el mateix, en general, conèixer un factor que determina una situació particular, que disposar de la llei essencial que permet explicar-la²⁹.

És palès, per tant, que existeixen uns coneixements que ens faciliten les dades més particulars que conformen la situació que ens ocupa i que n'hi ha d'altres més essencials o universals que serveixen per comprendre aquesta situació i totes les anàlogues. Fins i tot en l'esfera d'aquests coneixements més essencials o universals podem constatar que n'hi ha de més fonamentals; així -posem més exemples- existeix una regla que explica el mecanisme constituent no d'una progressió geomètrica o aritmètica determinada, sinó de qualsevol; existeix una doctrina sobre la forma de l'acció divina que explica les lleis generals del moviment; existeix una doctrina sobre l'essència de l'ens material que explica el per què de la impossibilitat del buit, de la divisibilitat indefinida de la matèria, etc.

L'ordre de coneixements que s'estableix en qualsevol demostració, en qualsevol explicació, en tota ciència, ordena coneixements de categoria diversa. Ens cal saber, doncs, per aprofundir el concepte de l'ordre, quina és la raó que els diversifica i els situa on els correspon en la cadena única que formen els coneixements humans. La Regla VI serà el text bàsic de la nostra explicació. Descartes hi distingeix els coneixements que anomena absoluts d'aquells altres que denomina relatius³⁰. L'absolut és allò més fàcil, simple i evident -clar i distint- que determina una explicació o que permet la resolució d'una qüestió. Descartes diu que és absolut allò que és "independent, causa, simple, universal, ú, igual, semblant, recte". En la resolució d'un problema matemàtic, per exemple, és més absolut el coneixement

de la regla que permet de resoldre tots els casos semblants; en l'explicació de la noció de triangle, posem per cas, són més absoluts els conceptes d'extensió o figura que contribueixen a l'explicació de qualsevol polígon. Si, en canvi, considerem la figura extensa en general, veurem que és més absolut el concepte de longitud, perquè aquest intervé en l'explicació de les figures extenses. L'absolut apareix, així, com a independent de la noció-situació particular, complexa, que contribueix a explicar: puc pensar en l'extensió sense pensar alhora en cap figura extensa particular.

De l'absolut es distingeix el relatiu, és a dir, allò que es pot explicar des de l'absolut perquè participa de les coses absolutes, perquè és conformat-composat per una determinada concatenació de coses absolutes. Descartes diu que és relatiu allò que és "dependent, efecte, compost, particular, múltiple, desigual, dissemblant, obliqu, etc.". El que és relatiu pot ser deduït serialment a partir del que és absolut perquè n'està relligat per una mena de connexió que Descartes anomena "respectus" (rapport, relació). Una cosa relativa és conformada per les diverses relacions que posseeix, i serà més relativa com més relacions inclogui. La noció d'avi és, per exemple, més complexa que la de fill, perquè inclou dues relacions: la que el lliga al seu fill i la que lliga aquest al nét. La noció de polígon regular és més relativa que la de figura perquè inclou, a més, una forma específica de ser figura. Les coses relatives s'allunyen gradualment de les més absolutes com més nombroses siguin les relacions que les conformen.

Les diferents dades que intervenen en un problema, les conclusions i coneixements que fan una ciència, les afirmacions que realitza un investigador, poden ser classificades segons una gradació que condueix de l'absolut al relatiu o, inversament, del relatiu a l'absolut. Aquesta gradació o jerarquia genera la cadena més natural -també ordre natural- dels

nostres coneixements, és a dir, la disposició dels coneixements segons juguen un paper o un altre en una explicació o en la resolució d'un problema. Descartes identifica l'absolut amb les nocions (coses, naturaleses) simples i, per dret, més fàcils i evidents, que expliquen les altres nocions més complexes, i difícils i, per tant, menys evidents. De les coses simples s'arriba a les complexes per un nombre més o menys gran de conclusions, segons sigui més o menys la complexitat d'allò que es dedueix. En qualsevol explicació o en qualsevol resolució d'un problema hi juguen nocions absolutes i relatives, simples i complexes, evidents i menys evidents: l'investigador pot o bé analitzar una qüestió per tal de descobrir quines nocions primordials o principis generals (coses absolutes) la determinen³¹, o bé partir del previ coneixement d'aquells principis i nocions per tal d'explicar deductivament tot allò que en depèn lògicament³², o bé fer les dues coses successivament³³. Descartes ens fa veure que en tota ciència s'uneixen necessàriament la invenció i l'explicació, la investigació i la comprensió, i, per tant, és combinen també el progrés des del relatiu a l'absolut i l'explicació del relatiu des de l'absolut, la descoberta del que és més evident a partir del que no ho és tant, i l'explicació del que no és tant evident a partir del que és evident. L'enunciat de la Regla V^a posa en aquest procés d'anada i retorn l'essència del mètode que ens permet de descobrir i desplegar la veritat: "Tot el mètode consisteix en l'ordre i la disposició de les coses a les quals s'ha de dirigir la mirada de la ment per tal de descobrir alguna veritat. I el respectarem exactament si reduim gradualment les proposicions complexes i fosques a d'altres més simples, i si després, partint de l'intuïció de les més simples, intentem elevar-nos pels mateixos graus fins el coneixement de totes les altres"³⁴.

Ara bé, el progrés del relatiu a l'absolut, i el camí de l'absolut cap

al relatiu enuncien dues formes contràries de demostració que realitzen distintament l'ordre serial unilateral, que se suposen recíprocament, però que són en certa manera autònomes. L'"ordre" (ordo) es realitza a través de dues "maneres de demostrar" (ratio demonstrandi) que obren per camins oposats (per viam oppositam): "La manera de demostrar és doble: una es fa per anàlisi o resolució, i l'altra per síntesi o composició"³⁵. Anàlisi i síntesi encarnen l'ordre dels coneixements per vies contràries. La síntesi a compleix l'ordre "per una via oposada" a la que segueix l'anàlisi. L'anàlisi i la síntesi treballen amb les afirmacions que hom pot fer sobre el que estudia, consideren les proposicions absolutes i relatives que hom pot formular i que s'ordenen en la direcció única d'una cadena, però es diferencien per raó del sentit oposat en què recorren aquesta cadena dels coneixements: l'anàlisi progressa del més relatiu al més absolut i la síntesi fa servir el més absolut per explicar el més relatiu.

Aprofitem un altre cop el caràcter modèlic de les matemàtiques. Hom pot trobar l'equació que ens proporcionarà un nombre indefinit de punts d'una recta a partir de la consideració de dos punts definits en unes coordenades. El raonament serà analític perquè apunta vers l'establiment d'aquell coneixement més absolut, simple, que explica tots els altres factors que intervenen en el problema. L'ordre de les operacions que faran possible la demostració serà perfectament unilateral perquè només elles, i en un ordre invariable, ens permetran de trobar el que busquem.

Es pot donar la situació inversa: se'ns facilita l'equació que defineix una recta i se'ns demana que en determinem alguns dels punts en un sistema de coordenades. Partim aleshores d'allò més absolut (essencial, evident) que podem saber sobre aquesta recta i en deduïm els punts que calguin d'acord amb un ordre precís i invariable d'operacions que inverteix l'ordre del cas

anterior. Aquí hem seguit la via que Descartes anomena sintètica. Allò que en l'anàlisi esdevé el punt de partida, la cosa relativa en qüestió, l'antecedent del qual després tot es deduirà, és, en la síntesi, el consegüent que s'ha d'explicar; i a l'inrevés, allò que en l'anàlisi és deduït o conclòs, la cosa absoluta, és en la síntesi el punt de partida o l'antecedent. Totes les altres diferències entre l'anàlisi i la síntesi provenen del sentit contrari en què realitzen la demostració.

L'explicació d'aquestes diferències pot resultar més clara si proposem el següent exemple³⁶. Imaginem que el qui procedeix sintèticament actua com aquell que té totes les peces per construir un artefacte i disposa a més d'un manual d'instruccions que li explica per a què ha de servir cada part, que l'indica convenientment l'ordre en què ha d'anar encaixant les diverses parts per obtenir la cosa sencera, que li'n descriu els mecanismes de funcionament, etc. Caldrà que vagi situant cada peça al seu lloc i en el moment precís de forma que, si fa un pas precipitat avançant-se al que se li prescriu, pot impedir la implantació de noves peces o fer impossible un moviment imprescindible perquè l'aparell funcioni. Si s'equivoca haurà de desfer el que ja ha fet i recomençar en un ordre correcte. Contràriament, el qui procedeix analíticament fa com aquell que ja posseeix l'artefacte sencer i ha d'esbrinar pel seu compte com està format i quin és el mecanisme de funcionament. Segurament realitzarà una sèrie de comprovacions que l'indiquin com es pot desmuntar més fàcilment l'aparell sense fer-lo malbé, és veurà igualment forçat a seguir un ordre perquè no podrà ni veure ni treure unes peces sense retirar-ne d'altres; a poc a poc anirà descobrint els mecanismes de l'aparell i, fins i tot, si els considera tots atentament i sap relacionar convenientment els uns amb els altres, podrà conèixer del tot quin és el seu funcionament correcte.

Els dos operaris han actuat sobre el mateix aparell. El primer se n'haurà sortit per poc atent que haqi estat a les instruccions del manual; el segon, contràriament, no haurà reeixit si no és amb molta dedicació, però disposarà segurament d'un saber més ferm, que el permetrà de desmuntar i tornar a muntar l'artefacte les vegades que calgui, i potser de construir-ne un de nou. És clar que en el coneixement humà no es tracta de fer les nocions a peces: les coses simples o absolutes no són les peces o les parts que componen atòmicament les que són relatives, sinó que són nocions o proposicions evidents que fan intel·ligibles aquells altres coneixements complexos, derivats, referits a una situació objectiva particular. No obstant aquesta limitació, veurem com l'exemple anterior ens ajudarà a entendre les característiques de la síntesi i de l'anàlisi que detallarem a continuació. El text bàsic de l'explicació és el del final de les Respostes a les segones objeccions(AT IX-121-2), dedicat a explicar l'ordre de la metafísica a partir de la doctrina general sobre l'ordre científic.

Comencem referint-nos a la síntesi. Descartes diu que la síntesi proposa en primer lloc, "totes soles", les "primeres nocions", és a dir els principis que cal suposar per demostrar totes les altres proposicions veritables de la ciència en qüestió. Cal tenir molt present que per a Descartes aquelles primeres nocions són les més principals o elementals, les que expressen el més essencial que cal saber per comprendre un fenomen.

La síntesi o "composició" parteix del que és més absolut, i dóna raó de les altres conclusions mitjançant un raonament unilateral on només es tracta d'anar traient conseqüències d'aquelles primeres nocions conegudes evidentment. Cada conclusió és demostrada clarament perquè qui raona sintèticament pot fer veure sempre com se segueix o està continguda en el sistema dels seus antecedents primordials. Cada conclusió és el resultat

exacte de la conjunció d'aquests seus antecedents i marca el camí deductiu que permetrà continuar obtenint altres coneixements ben fonamentats.

Explicar una cosa des de les nocions o principis primordials d'una ciència és explicar-la a partir de les causes. La síntesi procedeix "com (tanquam) examinant les causes pels seus efectes". Entenem que "examinar" les causes pels seus efectes és el mateix que compondre amb les causes ja conegudes els efectes que se'n puguin derivar rigurosament. Descartes assumeix la noció escolàstica de demostració a priori per denominar la prova dels efectes a través de les causes que esdevé possible a partir d'aquest examen de les conseqüències dels primers principis d'una ciència³⁷.

La síntesi "arrenca el consentiment del lector, per molt obstinat i tossut que sigui"; qualsevol persona -"fins i tot les menys atentes"- pot seguir el procediment sintètic si accepta les primeres nocions i sap treure'n les conseqüències pertinents. Per facilitar aquesta operació, el científic pot disposar les raons que componen tots els altres coneixements en un sistema clar i distint de definicions, axiomes, demandes i teoremes que mostra clarament quin és i quin paper juga cadascun dels elements que participen en les composicions de conclusions i que prescriu les normes que les faciliten.

A diferència de la síntesi, l'anàlisi no proposa "totes soles" les primeres nocions o principis de la ciència, sinó que, ben al contrari, articula un procés demostratiu que permet de concloure-les. En aquest procés es parteix d'allò que no comprenem, que apareix com quelcom complex i confús. Aquestes nocions complexes (proposicions no fonamentades o qüestions) amb què comença l'anàlisi són principis de la descoberta del que és absolut però, pel fet que precisen elles mateixes d'explicació, són derivades i, no cal dir-ho, menys evidents que allò que contribueixen a trobar.

Com que l'anàlisi és la via que condueix el científic a descobrir i

demonstrar els principis o nocions primordials d'una regió del saber, Descartes l'anomena la via de la invenció o de la descoberta científica: "l'anàlisi -ens diu- mostra la verdadera via per la qual una cosa ha estat metòdicament inventada". Procedint analíticament, l'investigador parteix d'allò que no comprèn a fi d'esbrinar altres proposicions que permeten d'explicar-ho, intenta reinventar intel·lectualment la cosa que estudia descobrint els coneixements que l'expliquen, la despleguen, la fan transparent davant la ment. Aquest procés analític també és denominat per Descartes resolució.

L'enunciat de la Regla VI defineix així l'operació analítica: "Per distingir les coses molt simples de les complexes e investigar-les ordenadament, cal observar, en cada sèrie de coses on hem deduït directament unes veritats d'unes altres, quina és la més simple i com totes les altres resten més o menys o igualment allunyades d'ella"³⁸. L'investigador es troba davant el complex de dades que determinen allò que vol explicar, contempla aquelles que més fàcilment pot comprendre, comença a ordenar-les segons que el coneixement d'unes depèn del coneixement de les altres, construeix diverses sèries de nocions que acaben presentant-li les nocions més simples o més absolutes que donen perfecta raó d'allò que busca. El problema plantejat és resoldrà delimitant prèviament, amb claredat, la dificultat que presenta, dividint-lo en els factors que hi intervenen i que ens permeten determinar el que no sabem a partir del que ja coneixem, enumerant aquests factors ja coneguts per estar segurs que no ens deixem res que s'hagi de tenir en compte, relacionant-los entre ells segons un ordre de dependència cognoscitiva de forma que al final sigui palès que allò que intentem conèixer és el resultat evident d'una sèrie de clares operacions. Un cop efectuat aquest procés d'invenció, l'evidència s'assoleix i l'investigador que ha descobert allò que cercava pot, a més, explicar-ho pel camí invers de la composició sintètica.

Remuntar de les nocions complexes que ens interessa aclarir a les nocions simples que les expliquen és el mateix que cercar les causes que donin raó dels efectes que ja tenim. L'anàlisi, diu Descartes, "fa veure com els efectes depenen de les causes" i proporciona en aquest sentit una demostració a posteriori de la validesa d'aquestes causes. D'aquí es desprèn que la possibilitat de realitzar una explicació sintètica d'allò que encara no comprenem emergeix de la prèvia investigació analítica que mira a través d'allò que és derivat a fi d'establir les nocions absolutes que ho constitueixen en la seva veritat. És a dir, l'anàlisi comporta un mena d'efecte de rebot que mostra com allò que s'ha inventat és explicatiu; l'anàlisi té associada un efecte sintètic que ens fa veure com ambdues operacions, la invenció i l'explicació, són les dues cares del mateix procés científic. Tanmateix, és a causa d'aquesta primordialitat de l'anàlisi o la invenció en tot procés d'investigació i constitució de la ciència, que Descartes la situa en el centre del mètode i de la instrucció metodològica³⁹.

El procés d'invenció precisa d'una peculiar disposició de l'esperit que el vulgui copsar. Descartes diu que "aquesta forma de demostració no és adequada per convèncer els lectors obstinats o poc atents". Però si el lector que segueix l'exposició d'un procediment analític roman atent a cada pas de la recerca, sense perdre detall de tot el que hi intervé, comprendrà allò que es tractava d'explicar com si ell mateix fos el creador de la ciència (nocions simples, lleis universals, raonaments) necessària per fer-ho, així: "entendrà la cosa així demostrada i la farà seva com si ell mateix l'hagués inventat [descobert]".

3.- L'ORDRE DE LA METAFISICA I L'ORDRE DE LA MEDITACIO

Seguint Descartes, hem definit l'ordre metòdic en general com a dependència demostrativa entre els coneixements; hem distingit quines classes

de coneixements intervenen en una demostració quan hem fet referència a les coses absolutes o simples que són imprescindibles per a l'explicació de les altres, compostes o relatives; hem vist que la cadena que formen aquests coneixements diversos pot ser recorreguda en dos sentits que representen dues formes de demostrar, dues maneres de realitzar el concepte general de l'ordre serial o unilateral: una que consisteix en la composició d'allò que es vol concloure amb un sistema de nocions o principis posseïts prèviament: la síntesi, i l'altra, l'anàlisi, que utilitza allò que vol aclarir com a punt de partida d'un raonament que ha d'establir encara aquell sistema de nocions que serviran per fer-ho.

Ara imaginem-nos Descartes pensant en la manera de comunicar als altres la ciència metafísica que ha guanyat meditativament. Ha de decidir la forma de concretar en el paper, de la manera més entenedora possible, més evident, el sistema de conclusions que posseeix. En principi, sembla que qualsevol d'aquelles dues formes de demostració pot servir, perquè ambdues serveixen igualment per representar la mateixa cadena, el mateix saber. Tanmateix, qui vol ensenyar una ciència ja la posseeix, es troba davant del sistema de conclusions que la fonamenten i li permeten de progressar vers l'explicació de tot el que es dona en el seu àmbit, i disposa ja de tot el material teòric (conceptes clars, regles, ect.), que contribueix a fer-les ben evidents. Sembla, doncs, que està en situació de poder proporcionar una explicació sintètica.

En aquest apartat volem referir-nos a l'ordre de la metafísica tot aprofundint una paradoxa: com passa amb qualsevol altra ciència, sembla que la síntesi ha de ser la manera més apropiada de presentar i demostrar rigorosament les conclusions metafísiques; no obstant això, Descartes tria gairebé sempre l'anàlisi. En primer lloc veurem com no té quasi continuïtat

en metafísica l'ideal cartesià de demostrar les coses sintèticament. Després parlarem de l'esquema bàsic de l'ordre analític que reproduïxen diversament les obres cartesianes i veurem, en concret, en què consisteix l'anàlisi a les Meditacions. Finalment, explicarem com aquest ordre analític s'inclou en les exposicions més sintètiques.

(A) La metafísica i l'ordre sintètic

Descartes diu a Burman que la síntesi és "via et ordo docendi" i que, per això mateix, és la que segueix als Principis quan ha de presentar la seva Filosofia en forma de manual escolar fàcil d'ensenyar⁴⁰. Descartes privilegia la síntesi com la millor manera de representar una demostració científica. Un saber científic ja posseït consta d'una sèrie de conclusions deduïdes de nocions i principis màximament evidents. Un saber així es pot ensenyar i s'ensenyà més fàcilment i d'una manera més convincent si es defineixen prèviament els conceptes elementals que hi intervenen, si es declaren els pressupòsits (axiomes, nocions comunes) o les regles de l'explicació que s'ha d'efectuar, si s'estableixen clarament unes conclusions-principis primordials, si a partir d'aquestes dades bàsiques es compon paulatinament i distintament tot allò que pot ser objecte de demostració.

La virtut pedagògica de la síntesi arrela en la claredat del sentit que segueix la seva demostració⁴¹. Descartes declara als Principis que la "ciència perfecta" consisteix en "que coneguem els efectes per llurs causes". L'explicació dels efectes a partir de les causes, la deducció sintètica, respon al "millor mètode que podem fer servir per descobrir la veritat"⁴². La ciència ha de disposar habitualment els seus conceptes i axiomes i les seves conclusions de manera sintètica, perquè el més natural és explicar el menys evident a partir del més evident, el complex a partir del simple que el compon, allò que és relatiu i efectuat a partir d'allò altre que el fonamenta

o el causa. La forma més clara de concebre l'ordre de les raons és, doncs, la que el representa com ho fa sempre la síntesi i no és estrany que així ho reculli, per exemple, el precepte general de l'ordre referit a la Segona Part del Discurs⁴³. Donar raó dels efectes a partir de les causes manifesta més perfectament la jerarquia natural dels nostres coneixements encadenats, ja que és la causa la que és principi de l'explicació de l'efecte i no al revés: "si cerquem quin és l'efecte -es diu a Regla VI-, cal primer conèixer la causa, i no al contrari". Si la ciència (saviesa) és, un coneixement de les primeres causes o de les nocions que donen raó d'un objecte ofert a la consideració humana, aleshores l'explicació sintètica és l'expressió més perfecta de la ciència. Aquest privilegi de la síntesi es reflecteix de diverses maneres en l'obra cartesiana: representa primerament l'ideal de coneixement de la Física, i després el del sistema sencer de la Filosofia.

En El Món Descartes explica quina mena de coneixements es poden aconseguir a partir de les lleis del moviment i de les altres veritats eternes i nocions que componen la "faula" sobre l'univers: "els qui sàpiguen examinar les conseqüències d'aquestes veritats i de les nostres regles [les lleis del moviment] podran conèixer els efectes per les seves causes i -per explicar-me en els termes de l'Escola- podran tenir demostracions a priori de tot allò que pot ser produït en aquest nou Món"⁴⁴. La física científica aspira a deduir a priori o explicar sintèticament els fenòmens naturals. Descartes aplega l'edició d'una Física exposada sintèticament a causa -sembla- de les desventures de Galileu; mentrestant, el filòsof diu que no pot explicar perfectament els fenòmens que els seus interlocutors li sotmeten a consulta, perquè no vol exposar els principis generals de la ciència de la naturalesa i de la Metafísica⁴⁵. No obstant això, la deducció del general i essencial al més particular es realitza fins i tot, d'alguna manera, a la Diòptrica i a Els

Meteors, encara que a partir de coneixements que han de ser presentats com a suposicions i que, per no poder ser deduïts dels principis generals de la Física que Descartes amaga al públic, són provats pels efectes que contribueixen a explicar⁴⁶. Als Assaigs -recordem-ho- Descartes segueix la via més adequada per exposar les seves conclusions científiques i no les presenta reproduint la via de la invenció, excepte en allò que dedica a l'Arc de Sant Martí. D'altra banda, Descartes diu que ja té els principis fàcils de la Física quan publica els Assaigs i promet continuar a partir d'ells vers l'explicació d'altres fenòmens particulars i difícils que encara li queden per aclarir⁴⁷.

La demostració sintètica, el progrés deductiu de les causes cap als efectes, de les primeres nocions més absolutes a les altres que en depenen, és l'elegida per a l'exposició de la Física als Principis. Un cop ja ha enumerat els principis de les coses materials deduïts de la metafísica, el filòsof declara que "ara cal mirar si podem deduir només d'aquests principis l'explicació de tots els fenòmens, és a dir, dels efectes que hi ha en la naturalesa i que percebem mitjançant els sentits"⁴⁸, la deducció avança des del general al particular: la voluntat cartesiana és la "d'explicar els efectes a partir de les seves causes i no les causes a partir dels seus efectes"⁴⁹. Ara bé, explicar els fenòmens naturals des de les seves causes significa referir-los a les nocions innates amb què podem compondre'ls i a Déu, causa de tot. La ciència de la naturalesa apunta a les seves arrels metafísiques amb la imprescindible referència a Déu. Així ho trobem a El món, quan es tracta de deduir les lleis del moviment, i al Discurs del Mètode, quan el filòsof anuncia que disposa d'una ciència que explica "tot el que existeix o pot existir" en el món a partir de "Déu, que l'ha creat [...], i de certes llayors de veritats que estan naturalment en les nostres ànimes"⁵⁰.

Sembla que el model de demostració a priori propi de la ciència perfecta hauria de poder ser projectat al conjunt de tota la Filosofia i de la Metafísica en particular, i que l'exposició completa hauria de procedir a partir d'allò màximament evident o notior, és a dir, a partir del coneixement de les causes primordials i de les nocions més simples que hagin de ser suposades per dilucidar qualsevol proposició o judici. Quan La Recerca de la Veritat defineix l'ordre que segueix la cadena dels coneixements que fan la Saviesa humana, diu que comença "pels més simples" i condueix "de grau en grau fins els més elevats"⁵¹. També els Principis de la Filosofia, que volen presentar el cos fonamentat de la ciència cartesiana, intenten respectar aquella exigència i ens prometen una exposició dels coneixements humans a partir de les seves "primeres causes"⁵². Una ullada a l'esquema general de l'obra ens pot fer entendre que això s'aconsegueix: la Primera Part és la Metafísica, que exposa els principis del coneixement en general entre els quals se situa primerament el coneixement de Déu, fonament últim de tots, i el dels atributs de l'ànima, subjecte de les facultats cognoscitives i de les nocions innates. Als Principis Descartes diu que actuarem segons el millor dels mètodes "si del coneixement que tenim de la naturalesa de Déu, passem a l'explicació de les coses que ha creat i si la intentem deduir de les nocions que hi ha en les nostres ànimes, de forma que tinguem una ciència perfecta, és a dir, que coneguem els efectes per les seves causes"⁵³. La filosofia cartesiana hauria de ser exposada, d'acord amb aquest ideal d'explicació, a partir de la proposició que més evidentment afirmi l'existència de Déu, per compondre després totes les altres conclusions amb les nocions primitives que intervenen en tota demostració.

Tanmateix, aquesta declaració metodològica dels Principis la trobem a l'article 24 de la Primera part, i l'enumeració de les nocions primitives no

apareix fins l'article 48. En la presentació confessadament sintètica de la seva filosofia, Descartes no parteix absolutament de l'existència de Déu, demostrada a priori, com era d'esperar, sinó que arriba a Déu després d'un procediment analític que comença amb el dubte sobre les opinions i continua amb l'afirmació de l'existència de l'ànima humana i una reflexió sobre les idees que l'ànima té⁵⁴.

Tampoc la IVª part del Discurs i les Meditacions no aconsegueixen l'ideal de la ciència perfecta, sinó que el principi, o conclusió, que el filòsof proposa en primer lloc és "Jo penso i, per tant, sóc" o "Jo sóc, jo existeixo".

A la Recerca tampoc s'aconsegueix allò que semblava haver de ser: el desplegament de la saviesa humana no comença amb el coneixement de Déu. Poliandre coneix primer la pròpia existència i la seva naturalesa pensant; la reflexió expressa el primer coneixement veritable de la proposició "Dubito ergo sum"⁵⁵.

La metafísica no comença mai segons l'ordre de la síntesi, sinó segons l'ordre de l'anàlisi perquè parteix de quelcom derivat: d'una afirmació que només en el coneixement de Déu pot obtenir la garantia definitiva, d'un coneixement que, segons un ordre sintètic de demostració, apareix com el resultat de la composició de màximes generals, conceptes i un fet de l'experiència íntima⁵⁶.

Però, és que resulta impracticable amb la metafísica allò que s'adiu amb les altres parts de la saviesa humana? De cap manera: existeix una exposició purament sintètica de la metafísica al final de les Respostes a les segones objeccions on, d'acord amb la lògica de la síntesi, Descartes posa com a "Proposició primera" que "l'existència de Déu es coneix per la sola consideració de la seva naturalesa", però és clar que en aquest cas el filòsof

actua a contracor perquè està convençut que la síntesi "no convé tan bé a les matèries que pertanyen a la metafísica"⁵⁷.

Cal preguntar-nos per les raons d'aquest rebuig de la síntesi. Només una ja seria suficient: "respecte les qüestions corresponents a la metafísica, la principal dificultat és concebre clarament i distinta les primeres nocions". Aquesta dificultat rau en el fet que les primeres nocions, tot i ser les més evidents que es poden conèixer i els fonaments de tota veritat, "no semblen concordar amb molts prejudicis que hem rebut pels sentits, als quals ens hem acostumat des de la infància". Es pot donar el cas que el lector no gaire atent a allò que se li està proposant no accepti o ja no compregui perfectament d'entrada allò que no concorda amb els seus prejudicis i que, per tant, no realitzi correctament la composició deductiva⁵⁸. En canvi, no succeeix el mateix en geometria, on les primeres nocions, com tota altra proposició referida a l'extensió, concorden amb el que els sentits ofereixen i no són refusades per ningú que tingui el cap al seu lloc.

Una deducció sintètica perd tota la força si es malentenen les nocions absolutes de què parteix. Resulta fàcil que això succeeixi quan es tracta dels principis i nocions bàsiques de la metafísica. La veritat que corona la sèrie de les conclusions metafísiques en el sistema de la ciència ja feta i estructurada, l'existència necessària de Déu, pot ser entesa fàcilment, sense raonament, però molts lectors innatents i relaxats intel·lectualment, viciats pel prejudici de creure que en tot es pot distingir l'essència de l'existència, veuran en ella un sofisma⁵⁹. I les mateixes dificultats es podran repetir amb les nocions i principis que intervenen en les altres proves de Déu⁶⁰ o quan es tracta de delimitar perfectament els conceptes del cos i de l'esperit, distinció imprescindible per provar la distinció real de l'ànima i la cosa extensa⁶¹. El lector que roman presoner, en el camp de la teoria,

dels costums judicatis propis de la infància és quasi incapaç de pensar sense imatges; el lector afeccionat a la contradicció i la discussió sobre les paraules, incapaç de perseguir els conceptes, d'engendrar-los ell mateix en el propi esperit, de reflexionar-hi atentament, negarà segurament les primeres nocions de la metafísica si li són proposades "totes soles".

La solució cartesiana davant d'aquest problema exclusiu del saber metafísic consisteix en oferir als lectors un altre camí. Si les proposicions cabdals del sistema del saber humà no poden ser presentades directament iniciant la cadena de les ciències, caldrà que els lectors arribin a descobrir-les ells mateixos en la seva fonamentalitat. Com que aquell qui no sàpiga alliberar l'esperit de la preponderància dels sentits no entendre mai bé les nocions metafísiques, cal ajudar-lo a realitzar aquesta depuració i a intentar progressar a partir d'ella⁶². Es procurarà que sotmeti les seves opinions a la criba del dubte a fi que descobreixi la noció indubtable del seu esperit existent i que infereixi a partir d'ella, i de les altres nocions que l'anàlisi il·lumini, el principi absolutament primer de tota evidència: l'existència de Déu⁶³. Havent trobat en Déu aquest principi primer de la veritat, podrà procedir a la deducció de totes les altres coses.

Qui sàpiga efectuar ell mateix la invenció de la Metafísica no en dubtarà pas, perquè viurà personalment l'experiència de descobrir-los, d'evidenciar-los en el propi esperit; posseirà sens dubte la saviesa metafísica com una riquesa espiritual, una perfecció seva, un quany personal. Caldrà, però, que realitzi correctament el procés analític, que faci perfecta atenció a cadascun dels passos que li són proposats, que no avanci abans d'hora cap afirmació que no pugui fer mentre no disposi dels fonaments apropiats, que contempli totes les raons proposades en els seus lligams i la seva coherència. Aquestes exigències van necessàriament lligades a les

dificultats que l'accés als objectes de la metafísica planteja per la consciència natural.

Una segona raó, explicativa de l'anterior, ha de ser tinguda en compte perquè en ella es fonamenta ja del tot la imperiosa necessitat de preferir l'anàlisi. La metafísica no pot ser equiparada a qualsevol altra ciència. Mitjançant la metafísica, l'home aclareix el propi saber, i d'aquesta manera, s'explica a si mateix. L'home no queda, doncs, al marge d'allò que explica com si contemplés quelcom que li és extern: una cosa qualsevol. El qui comença a meditar parteix inel·ludiblement de si mateix perquè ell és el subjecte del coneixement que vol fonamentar: La Recerca de la Veritat ho diu clarament: "caldrà començar per l'ànima racional perquè és en ella que resideix tot el coneixement"⁶⁴.

El metafísic no pot bescanviar aquest punt de partida amb un saber primer i exclusiu sobre Déu: l'home pot explicar-se i, en aquest sentit, demostrar-se a si mateix, des del coneixement de Déu, però no pot "provar-se" des de Déu, no pot descobrir-se a si mateix a partir d'un saber dels infinits atributs divins perquè d'ells poden deduir-se una inabastable infinitud d'efectes i perquè, quan comença a meditar, no disposa d'un coneixement evident de Déu. Les Regles ja enuncien perfectament aquesta impossibilitat: tot i que "del fet que jo existeixo, puc concloure certament que Déu existeix, tanmateix, a partir del fet que Déu existeix no és lícit afirmar que jo existeixo"⁶⁵. No pot ser altrament perquè la metafísica és saber humà sobre la situació humana i no ciència divina. L'home només pot guanyar el saber metafísic, d'una reflexió analítica que s'assegura de l'existència de l'esperit i la fa el punt de recolzament de la demostració de l'existència de Déu.

La reflexió sobre el coneixement ha de partir del coneixement efectuat, és a dir: de les afirmacions realitzades. La situació originària de l'home és

la vida en el món: ningú no entèn d'entrada les "primeres nocions" perquè les primeres experiències cognitives el posen davant del particular i és per reflexió sobre el particular i complexe com obté el simple i el general.

La primera experiència de la Veritat és el coneixement de proposicions particulars vertaderes i, concretament, el coneixement indefectible de la pròpia existència particular. Descartes es cansa de repetir que la recerca de la Veritat avança forçosament del complexe al simple, del particular al general, dels efectes a les causes⁶⁶.

L'anàlisi és, doncs, la forma insubstituïble de la descoberta de les veritats metafísiques i, alhora, la forma gairebé imprescindible d'exposar-les. Descartes prefereix clarament l'anàlisi per proposar als altres la seva metafísica; per tal de compartir el saber guanyat, ha de compartir també l'únic camí que permet guanyar-lo: la meditació analítica.

(B) L'ordre analític en les exposicions de la metafísica cartesiana

Ens interessa referir-nos ara a l'esquema unitari de l'anàlisi metafísica; es tracta de posar de manifest la línia argumental de l'itinerari metafísic que Descartes exposa igualment en totes les seves obres.

Hem dit més amunt que tota explicació científica d'un fenomen problemàtic pressuposa que han estat trobades abans les nocions i principis que permeten d'esbrinar-lo. A base d'experiments, suposicions i comparacions, aquesta investigació prèvia -analítica- distingeix els factors que determinen allò desconegut que es busca. Al final, com un resultat, aconseguirem un saber deduïble sintèticament des del sistema d'aquells principis i nocions ja establerts.

Traslladem ara aquest doctrina al cas de la metafísica. Quan la definim considerant-la com un cos ja conformat de conclusions i nocions, diem que parla de Déu i de l'ànima espiritual, i que estableix les nocions que

contribueixen a conèixer tot allò que resta a l'abast de l'home: en la metafísica es tracta d'explicar el coneixement humà. Però l'home que no ha fet mai metafísica no posseeix encara aquest cos de conclusions i nocions: no sap ell, ni pot explicar als altres, quins són els fonaments del coneixement: encara els ha de trobar, en una investigació que operi a base de distincions, suposicions i raonaments. Sap, de moment, que s'atorga la capacitat de conèixer i que, no obstant això, s'ha sentit decebut per moltes opinions que, mantingudes en un temps, després s'han revelat errònies⁶⁷. Vol indagar si hi ha algun coneixement inqüestionable, més evident que totes les altres, signe de la possibilitat humana de conèixer amb certesa⁶⁸, fita en la recerca del fonament de tot saber veritable⁶⁹.

Aquesta és la situació inicial de qui busca els principis del coneixement humà; així comença la investigació analítica que ha de realitzar l'home ignorant en matèries metafísiques. Descartes col·loca sempre els seus lectors en aquesta situació que -d'acord amb la narració del Discurs- fou la seva en els inicis de la pròpia investigació, quan ell mateix ignorava encara allò que havia de trobar. Quan ja està en possessió del fonaments de la veritat⁷⁰, reproduïx per escrit el camí recorregut i convida els altres a seguir-lo. Vol que els lectors acceptin les seves raons només si n'experimenten personalment l'evidència⁷¹; està segur que si qui llegeix reproduïx el mateix procés ordenat de la descoberta arribarà a compartir-ne els resultats amb un convenciment íntim, gens superficial. Serà així com cada lector descobrirà ell mateix, en ell mateix, les veritats de la metafísica, les coneixerà com un inventor coneix els seus invents, les estimarà com qualsevol estima allò que guanya amb el propi esforç.

Totes les exposicions de la metafísica cartesiana representen la situació que viu el qui encara no l'ha feta mai i reproduïxen els passos fonamentals

que cal que doni. Existeix un ordre unitari de la descoberta metafísica que aflora d'una manera o altra en les diverses exposicions, tant en les més confessadament analítiques: el Discurs, les Meditacions, La Recerca de la veritat, com en les declarades sintètiques: els Principis i, fins i tot, l'exposició final de les Repostes a les segones objeccions. Un mateix esquema demostratiu analític es repeteix arreu: Jo dubto, jo penso i per tant existeixo com una cosa que pensa; això ho sé perquè Déu existeix, Ell és font de tota veritat i em fa saber que són vertaderes totes les nocions clares i distintes i les altres creences inscrites en la naturalesa humana. La forma del progrés analític que mena dels efectes a les causes, del relatiu a l'absolut, és ja ben palesa: l'investigador no comença amb un examen de les ciències, ni amb una consideració general sobre el coneixement, sinó amb una reflexió sobre la seva circumstància particular; s'ocupa primerament d'allò que té més a mà en la seva situació d'ignorància metafísica: les pròpies opinions; parteix de quelcom que és particular i, per tant, derivat, i se'n serveix per a la descoberta d'allò que, tot i aparèixer com un resultat, és per dret, primordial, fonamental, absolut: Déu. Entre els dos extrems de la recerca, el qui medita reconeix la certesa de la proposició "Jo penso i, per tant, existeixo", o "Jo sóc, jo existeixo", i l'utilitza com a principi de demostració del propi esperit, de l'existència de Déu i de les coses materials. Fem atenció, breument, a aquests tres moments configuradors de l'esquema analític.

1) EL MÉS RELATIU: LES OPINIONS REBUDES. Al començament de l'anàlisi hi ha l'home "qui primo philosophari incipit", l'home que tot just comença a filosofar⁷², l'home que es troba davant les seves afirmacions, que constata els propis errors, que encara no sap si podrà saber res amb certesa. Al començament de la meditació hi ha el dubte radical: l'objecte de les primeres

de les coses, però no és, pròpiament, el principi primer de la ciència feta i disposada perfectament, no és el fonament de tota veritat, no és la causa que totes les altres nocions siguin vertaderes, perquè és una proposició particular i perquè la seva evidència completa i, per tant, la seva certesa absoluta, depenen encara -"lleugerament"- del coneixement de Déu.

L'anàlisi ens ha d'anar proporcionant el cos dels principis de la metafísica en l'ordre en què els descobreix qui medita. Les afirmacions fonamentals per al coneixement humà ("que la nostra ànima existeix"...), les nocions elementals que contribueixen a la formació de tot concepte (pensar, existir...), els axiomes que intervenen en cada demostració (tot el qui pensa és, el principi de causalitat...) van apareixent en escena segons els va trobant la mirada atenta d'aquell qui ha emprès la reflexió sobre les pròpies opinions. Però l'ordre de la descoberta dels principis no es correspon amb l'ordre que els classifica segons la seva major o menor evidència; l'ordre analític no concorda amb l'ordre de les conclusions en la ciència perfecta, estructurada d'acord amb el criteri de la dependència demostrativa que tan bé reproduïx la síntesi. La ciència perfecta és, com hem vist, la que explica el menys evident pel més evident, els efectes a partir de les causes; contràriament, l'anàlisi metafísica camina dels efectes a les causes, del menys evident a l'evident.

3) ALLO MES ABSOLUT QUE HOM POT CONEIXER: L'EXISTENCIA DE DEU. L'anàlisi metafísica aconsegueix el resultat principal quan conclou aquella noció que cal pressuposar en tota altra demostració, en tota altra concepció. Això s'esdevé quan es coneix l'existència de Déu i, més concretament, quan és afirmada de la manera més immediata, simple i evident, és a dir, a priori, a partir de la contemplació de la seva essència. La proposició "l'existència de Déu es coneix per la sola consideració de la seva naturalesa" és allò més

absolut que hom pot conèixer perquè en la seva evidència aporta, a la vegada, el fonament de tot el que és evident. "L'existència de Déu és la primera i la més eterna de totes les veritats que poden existir i l'única d'on procedeixen totes les altres"⁷⁴.

L'anàlisi avança gradualment cap al coneixement més perfecte de Déu, el pensador va de les proves pels efectes a la prova que només fa atenció a l'essència divina⁷⁵.

A la Tercera Meditació, el qui medita examina les idees a fi de veure si n'hi ha cap que representi tanta perfecció, tanta realitat objectiva, que no pugui explicar-la a partir de si mateix sinó que l'obligui a posar un ésser existent; aleshores es fixa en la idea de Déu, noció d'una substància infinita, i veu que no pot procedir del propi esperit, limitat i imperfecte, sinó de Déu mateix a qui, per tant, s'ha de jutjar existent⁷⁶. Tot seguit, aprofundeix la reflexió i arriba a pronunciar el que podríem anomenar un segon cogito, menys afamat que el primer, però no menys trascendental: el qui medita s'adona que si es coneix a si mateix com a cosa pensant finita és perquè coneix abans un Ésser infinit des d'on les pròpies limitacions són reconegudes com a limitacions: "Com seria possible que jo pogués conèixer que dubto i que desitjo, és a dir, que em falta alguna cosa i que no sóc del tot perfecte, si no tingués en mi cap idea d'un ésser més perfecte que el meu, en comparació amb el qual conegués els defectes de la meva naturalesa?". Dit altrament: "si penso, poso un Ésser perfectíssim", "si sóc conscient de la meva finitut -i en sóc, perquè he conclòs la meva existència del fet que dubto- anticipo la idea de l'Infinit". El primer cogito de les Meditacions venia a dir: "Si penso (dubto), existeixo i sóc una cosa finita que pensa"; el que hem batejat com a "segon cogito" descobreix la veritat que fa possible la formulació del "primer": "Si m'adono que sóc una cosa pensant finita és perquè ja conec Déu".

El coneixement metafísic que resulta de l'examen atent del *cogito ergo sum* s'enuncia així: l'afirmació d'una substància finita, pressuposa, conté implícitament, l'afirmació d'una Substància infinita. Déu és notior que l'esperit: "D'alguna manera tinc abans la noció de l'Infinit que la del finit, és a dir, la idea de Déu que la de mi mateix"⁷⁷; Descartes ho repeteix, per exemple, a la Conversa amb Burman: "Implícitament, el coneixement de Déu i de les seves perfeccions ha de precedir sempre el coneixement de nosaltres mateixos i de les nostres imperfeccions"⁷⁸. La meditació sobre la perfecció representada en la noció de Déu porta el pensador a reconèixer la superioritat absoluta d'aquest coneixement: "ja que aquesta idea és molt clara i distinta i conté en si més realitat objectiva que cap altra, no n'hi ha cap que sigui per si mateixa més veritable i que pugui ser menys sospitosa d'error i de falsedat". La incapacitat humana per comprendre Déu Infinit no impedeix que "la idea que en tinc sigui la més vertadera, la més clara i la més distinta de totes les que hi ha en el meu esperit"⁷⁹. El coneixement de Deu que sosté la conclusió de la seva existència és certament un saber clarivident, però això no vol dir, per Descartes, que consisteixi en una unió mística amb la divinitat o en una dissolució del jo finit en el Pensament universal, sinó en la intuïció del lligam necessari entre nocions i proposicions clares i distintes -realitat objectiva, Infinit, finit, causa, efecte- que simplement "toquen" alguns aspectes de l'objecte a què fan referència sense arribar a abastar-lo mai: Déu roman sempre com a misteri incomprensible.

El saber primordial de Déu que s'assoleix en aquest moment de la Tercera Meditació ha ser el tema d'una reflexió que el perfeccioni -de la mateixa manera que el Jo sóc, jo existeixo de la Segona Meditació és el punt de partida del coneixement més distint de l'esperit- i que portarà al qui medita a noves conclusions sobre la naturalesa de Déu: que es causa conservadora de

l'ésser, que no enganya, que d'Ell procedeix l'evident, que l'existència actual li correspon per essència, etc...

A la descoberta de Déu segueix la negació que sigui enganyador. Aquest coneixement és la garantia que el pensador esperava per eliminar el dubte sobre l'evident⁶⁰. La certesa absoluta en general, diu Descartes al final dels Principis, "es fonamenta sobre un principi metafísic molt segur: que Déu, sobiranament bo i font de tota veritat, com que és Ell qui ens ha creat, ens ha donat per distingir el veritable del fals una potència o facultat que no s'equivoca quan la fem servir bé i que ens ensenya evidentment quan una cosa és vertadera"⁶¹. De Déu només pot procedir el que es positiu i real, Ell no és la causa dels errors, sinó l'origen de les nocions evidents, que són "quelcom positiu i real"⁶².

La idea de Déu també pot ser contemplada en si mateixa, sense relacionar-la amb cap altra cosa. Aleshores sorgeix l'expressió més perfecta del coneixement de Déu: la prova a priori de la seva existència. A la Cinquena Meditació s'aplica a la idea de Déu el principi d'evidència i se'n dedueix necessàriament l'existència actual. El qui medita assoleix el principi primer del saber humà i ho proclama així: "Encara que per concebre bé aquesta veritat hagi necessitat una gran aplicació de l'esperit, tanmateix, ara no solamentestic tan segur d'ella com de la cosa més certa, sinó que, a més, observo que la certesa de totes les altres coses en depèn tan absolutament que sense aquest coneixement és impossible poder saber mai res perfectament"⁶³.

és difícil parlar amb més claredat: el coneixement de Déu és el més veritable i evident que l'home pugui assolir; segons Descartes, més evident que l'afirmació de l'existència de l'esperit, més evident que les veritats matemàtiques... La meditació fa veure al pensador que hi ha poques coses conegudes amb certesa en relació a les coses corporals, que en coneixem més

en relació a l'esperit humà i moltes més encara de Déu mateix⁸⁴. Déu apareix com a primer principi per raó de la seva infinita perfecció, la qual és principi de la intel·lecció de tota perfecció limitada. La realitat objectiva que conté la seva idea la fa ser la més clara i distinta que podem formar, la més vertadera, la que confirma a les altres nocions evidents en la seva veritat. Déu és primer sobretot perquè és l'Ésser, la Bondat i la Veritat i perquè en Ell es basa la rectitud de l'ésser que sosté la credibilitat del propi cognoscent en ell mateix.

Conegut Déu, l'anàlisi valida tot allò que hom pot concebre clarament i distintament i tot el que pertany a la bondat de la naturalesa humana: els altres principis de la metafísica, els axiomes que ajuden a demostrar-los, la referència al real de totes les nostres nocions, les veritats matemàtiques, la distinció real de l'ànima i el cos, l'existència de les coses materials, etc.

En resum: l'ordre analític comença, amb l'examen de les opinions, descobreix el "Jo penso i, per tant, existeixo" com a veritat que ningú no pot deixar d'afirmar, reflexiona sobre el que ella significa, i culmina en la demostració de l'existència de Déu, principi-cause fonamental de tots els altres principis del coneixement humà.

Aquesta breu explicació de l'esquema analític no és acceptada per tothom. Entorn de l'ordre analític es plantegen dos problemes bàsics que ocupen llocs preeminents en les polèmiques entorn de la metafísica de Descartes i que caldrà resoldre si volem exposar en tota la coherència la doctrina cartesiana sobre l'ordre de la metafísica i sobre l'ordre de la meditació. Aquests dos problemes poden plantejar-se així:

1) Hi ha qui considera impossible l'anàlisi que Descartes vol fer, perquè nega ja, per començar, la procedència del pas que dona el qui medita quan afirma el cogito ergo sum en una situació de dubte radical. El jesuïta

Boundin, autor de les Setenes Objecions és l'exemple més significatiu d'aquest rebuig total del procediment cartesià⁶⁵. La coneguda crítica de Jaume Balmes al cogito se situa en la mateixa direcció⁶⁶.

2) D'altres qüestionen la possibilitat de l'anàlisi mitjançant l'anomenada objecció del cercle. Es pretén que l'anàlisi és inconseqüent perquè demostra Déu a partir dels principis que pressuposen la seva existència; així ho exposa Arnauld a les Quantes Objecions: "només em resta un escrúpol; saber com pot evitar cometre un cercle quan diu que "estem segurs que les coses que concebem clara i distintament són vertaderes a causa que Déu és o existeix". Perquè només podem estar segurs que Déu existeix si ho concebem clarament i distinta; així doncs, abans d'estar segurs de l'existència de Déu, hem d'assegurar-nos de què són vertaderes totes les coses que concebem clarament i distinta". Fixem-nos primerament que no seria lògic plantejar l'objecció si no fos evident que Descartes concedeix a Déu el paper preeminent: Arnauld cita les pròpies paraules cartesians. La dificultat concerneix sobretot el paper del cogito en la fonamentació de la metafísica. Les sortides poden ser diverses: o bé s'afirma la preponderància del cogito en la jerarquia dels principis del saber humà i se l'entén com a intuïció instantània del Pensament universal o de Déu -és el cas de Brunschwig i, si ens hi fixem bé, de Gueroult-, o bé -com diuen Natorp i Cassirer, per exemple- es reconeix que hi ha cercle perquè Descartes no fa precisament el que diuen aquells primers i posa Déu com un ésser transcendent al pensament humà, o bé es busquen altres sortides... o bé s'intenta mostrar, seguint Descartes, que la demostració de Déu com a Fonament de la veritat no és incoherent perquè és el cim d'una meditació analítica⁶⁷.

El nostre treball vol resoldre aquests dos problemes tradicionals en els estudis cartesians des de les aportacions sobre la meditació com a forma del

pensament metafísic. Tot el llibre recull dades i doctrines sobre la meditació que avalaran la solució d'aquest dos problemes inclosa en el darrer capítol. Caldrà subministrar-ne ara la primera premissa i potser la més fonamental: la màxima claredat sobre l'ordre analític meditatiu i sobre un aspecte clau poques vegades destacat en les explicacions de l'anàlisi metafísica: l'efecte de confirmació. Les Meditacions i els Principis són els punts de referència més significatius.

(C) L'ordre a les "Meditacions": ordre de raons i efecte de confirmació

Ja hem dit que les Meditacions metafísiques és l'escrit que reproduïx més fidelment la metafísica cartesiana tenint en compte el procés que l'origina en l'esperit del filòsof. Les Meditacions narren amb precisió l'experiència que condueix cap al saber metafísic, és a dir, refereixen la descoberta analítica en la màxima puresa. Descartes dirà: "He seguit només la via analítica en les meves Meditacions"⁶⁸. Estudiar l'ordre de les Meditacions és, doncs, estudiar l'anàlisi que produeix la metafísica i conèixer l'itinerari que segueix el qui medita. El filòsof es preocupa d'explicar en què consisteix l'ordre de les Meditacions perquè en l'atenció escrupulosa d'aquest ordre rau la possibilitat d'entendre-les en el seu rigor demostratiu; la necessitat, diu Descartes, de tenir cura de "l'ordre i l'entrellaçament de les meves raons" presideix des del començament del llibre les exhortacions enmarcades en l'exigència global de "meditar amb mi seriosament".

Comencem recordant com Descartes escriu, a les Respostes a les Segones Objeccions⁶⁹, que les Meditacions respecten l'ordre dels geòmetres que acaba de definir com un ordre serial de demostració: les primeres coses són conegudes sense les que les segueixen i aquestes són demostrades únicament per la disposició de les que les precedeixen. El filòsof declara que ha intentat

seguir "tant com he pogut (quam accuratissime) aquest ordre en les meves Meditacions". L'expressió francesa "autant que j'ai pu" sembla menys estreta que la que fa servir l'edició llatina: "quam accuratissime", que aparenta que l'ordre serial o unilateral és respectat amb rigor absolut; el text francès, en canvi, sembla dir que el filòsof ha respectat l'ordre unilateral sempre que ha pogut,... però no sempre necessàriament. J.M. Beyssade i M. Gueroult discutiren sobre el sentit d'aquest text accentuant respectivament una significació o altra i recolzant així dues interpretacions ben diferents de les Meditacions: la de Beyssade, que diu que no són fidels a l'ordre serial, o la de Gueroult, que sí que les hi considera⁹⁰. Nosaltres creiem, contra Beyssade, que no cal rebaixar el grau d'acompliment del precepte de la unilateralitat, afirmat també en d'altres textos⁹¹, per descobrir, contra Gueroult, una metafísica cartesiana articulada entorn del coneixement de Déu.

La unilateralitat de l'ordre de les Meditacions és, però, l'específica de l'anàlisi, de la descoberta o la invenció progressiva, temporal, de les primeres nocions. El filòsof camina del no saber al saber, del particular i proper a les causes, a l'evident. Comença reflexionant sobre les opinions, hi destria les veritats senzilles que exemplifiquen l'evidència que cerca, continua reflexionant sobre aquestes veritats per trobar el fonament primer o causa de tota evidència i, un cop reconegut aquest fonament, passa a descobrir els altres principis de la metafísica. La demostració avança gradualment, el saber s'aprofundeix amb la introducció de nocions i axiomes; aquests nous factors desvetllats per la reflexió atenta seran també les premisses de noves troballes i així successivament.

La Tercera Meditació, en la versió francesa, proporciona una definició del concepte de l'ordre que ens fa entendre que la unilateralitat de l'ordre metòdic a les Meditacions és la de l'anàlisi. Quan el filòsof s'adona, un cop

ha formulat el "Jo sóc, jo existeixo", que no podrà saber res de cert si no demostra abans l'existència d'un Déu que no enganyi, concep ja la necessitat d'aquesta demostració, però l'aplaça perquè l'ha d'acometre respectant el manament de l'ordre que s'ha donat i que l'obliga a examinar generalment les idees sense prejudicar que ens portaran a Déu: "Per tal que pugui tenir ocasió de'examinar-ho [si existeix Déu i si és enganyador] sense interrompre l'ordre de meditar que m'he proposat, i que consisteix en passar gradualment de les nocions que trobi primer en el meu esperit a les que trobaré després, cal que divideixi ara tots els meus pensaments en certs gèneres i que consideri en quins d'aquests hi ha propiament veritat o error"⁹².

L'ordre analític que sequeix el qui medita no l'autoritza a passar a resoldre les qüestions sobre Déu. Acaba d'experimentar la força amb què s'imposa l'afirmació de la pròpia existència quan hi pensa i ha conegut també, per això mateix, que és una "cosa que pensa" i només una "cosa que pensa". Aquest primer coneixement, limitat pel present temporal en què és actualment concebut, ha estat proposat com a model d'evidència; això ha donat lloc a una reflexió sobre les opinions viscudes anteriorment com a evidents, sobre el que era o tan sols semblava evident en la concepció que se'n tenia. Aleshores, qui medita s'obliga a fer una reflexió general sobre els propis pensaments per saber quins poden ser tinguts efectivament com a vertaders i quins són falsos; vol saber perquè ens sentim impulsats a adjudicar-los una referència objectiva i si n'hi ha cap que signifiqui una veritat inqüestionable. El camí vers Déu es troba, com acabem de veure-ho, en aquesta reflexió sobre els propis pensaments.

Meditar d'acord amb un ordre analític rigorós no és, doncs, de cap manera un caminar vacil·lant o capriciós. L'anàlisi metafísica és una demostració rigorosa que exigeix que hom afirmi en cada moment només allò que li permeten

les dades amb què compta. El qui medita no perd la perspectiva global de la investigació: cerca la certesa que proporciona constància a les ciències, però no prejudicia sobre els fonaments que trobarà; en l'àmbit del seu estudi, actua com el científic que no s'avança a fer un experiment que creu que haurà de fer fins que no apareix clarament exigit per les necessitats de la seva investigació, que no acomet un problema que sap que es plantejarà fins que no disposa de tot el que permetrà plantejar-lo precisament, que no precipita cap conclusió que no estigui suficientment avalada per les dades que ha recollit.

El qui fa metafísica respecta la gradualitat del procés demostratiu i només avança una conclusió quan ja ha estat plenament afermada pels coneixements previs. Tenim com a exemples l'afirmació de l'existència del jo, que només es produeix quan s'ha portat a l'extrem la ficció del dubte acumulant progressivament tots els arguments necessaris; o l'assimilació de l'evidència -manifestada a través del cogito- a la veritat, que només es realitza al final de la Quarta Meditació, quan s'ha demostrat l'existència d'un Déu no enganyador sumament perfecte de qui procedeix tot el que és⁹³. Igualment passa amb la distinció real de l'ànima i el cos que, tot i ser concebuda com a possible a la Segona Meditació, tan sols es conclou a la Sisena, quan s'han aportat els pressupòsits que mancaven⁹⁴; o les demostracions de l'existència de Déu pels seus efectes, que són viables solament quan el qui medita s'ha reconegut com a existent, com a pensant i temporal, i només s'aborden quan ja s'ha circumscrit entre les idees l'àmbit de les innates, s'ha distingit en elles la realitat objectiva i la realitat formal i s'ha concebut l'evidència del principi de causalitat; o, finalment, la conclusió de l'existència dels cossos materials, per la qual s'aporta un paquet de nocions i principis que inclou la coneixença d'un Déu que no enganya, la doctrina de la causació de les idees i la distinció real de

l'esperit i el cos⁹⁵.

No precipitar-se en les conclusions, avançar gradualment, esgotant en l'examen allò que trobem a cada pas, mirar que quedi perfectament (suficientment) entés tot allò que ha de ser suposat per resoldre una qüestió, dividir cada qüestió complicada en d'altres més senzilles que s'hi inclouen, etc.: tots aquests preceptes metodològics proposats en d'altres escrits per a tota investigació científica tenen la seva ressonància particular en el procedir cartesià de les Meditacions. El filòsof enuncia al Compendi la norma bàsica que els conté tots: "Com que he intentat no escriure res de què no tingués demostracions molt exactes, m'he obligat a seguir un ordre semblant al que fan servir els geomètres, a saber: avançar totes les coses de què depèn la proposició que es busca, abans de concloure res"⁹⁶.

Entès d'aquesta manera, l'ordre analític pren el nom de "l'ordre des raisons". Aquesta expressió apareix en una carta a Mersenne probablement datada el 1640: "No intento dir en un mateix lloc tot allò que pertany a una matèria, perquè em seria impossible provar-ho bé, perquè hi ha raons que han de ser obtingudes de més lluny unes que les altres; sinó que raonant per ordre "a facillioribus ad difficiliora", dedueixo el que puc, ara sobre una matèria, ara sobre una altra; cosa que és, segons el meu parer, el veritable camí per trobar i explicar la veritat"⁹⁷. La definició, en aquest text, de l'ordre de les raons com a procés que va del fàcil al difícil no implica que l'ordre analític avanci sempre estrictament del simple al complex -com ho veu Gueroult⁹⁸-. Ja hem dit més amunt que en sentit estricte la via del simple al complex és la de l'explicació sintètica, la qual, per cert, també és una perfecta realització de l'ordre de les raons, entès com a ordre serial. Només en un sentit ampli podem dir que les Meditacions operen del simple cap al complex: si ho entenem en la perspectiva del conjunt de totes les

demostracions que contenen. En aquest cas, tindriem com a punt de partida els coneixements simples de l'esperit i de Déu i, com a punt d'arribada, les altres coneixences més complexes que en depenen: si ens hi fixem bé, Descartes utilitza l'expressió *a facilioribus ad difficiliora* quan fa referència a la demostració de la distinció real de l'ànima i el cos⁹⁹. El filòsof diu sempre que el coneixement de la distinció real depèn de l'aportació prèvia d'una sèrie de premisses conegudes més fàcilment; l'anàlisi s'encarrega d'anar fent paleses successivament aquestes premisses-principis d'aquell coneixement més complex; entre les causes d'aquesta veritat trobem l'arrelament de l'evidència en Déu i la formació clara dels conceptes de l'esperit i el cos¹⁰⁰.

L'ordre de les Meditacions és, doncs, el d'una demostració que avança unilateralment, però segons la unilateralitat pròpia d'un procés de descoberta.

Un procés de descoberta és una demostració serial o unilateral perquè el que s'obté en primer lloc és principi del coneixement d'allò que es guanya després. Ara bé, sabem que l'anàlisi comporta sempre el que hem anomenat un efecte sintètic o de confirmació segons el qual es fa patent que allò que s'ha conclòs és fonament explicatiu dels factors que han ajudat a descobrir-ho. En qualsevol demostració analítica veiem realitzat aquest efecte de retorn lligat necessàriament a la naturalesa dels seus dos extrems: la reflexió sobre uns efectes porta a demostrar quines són les seves causes i nocions explicatives, i aquestes permeten després donar raó dels efectes que han contribuït a trobar-les i preveure'n de semblants: "per trobar-la [la veritat] cal començar sempre per les nocions particulars, per arribar després a les generals, tot i que es pugui també, recíprocament, un cop s'han trobat les generals, deduir-ne d'altres particulars"¹⁰¹. Des d'uns elements determinats podem establir, recordem-ho, la raó d'una progressió, i a partir d'ella podem

explicar deductivament aquells elements i qualsevol altre que en formi part. No té sentit parlar de cercle lògic en un procediment que segueix aquest camí. Descartes ja ho nega a Morin l'any 1638: "No accepto que sigui un cercle lògic explicar els efectes per una causa després d'haver-la provada per ells; perquè hi ha una gran diferència entre provar i explicar. I afegixo que es pot utilitzar el mot demostrar per significar l'un i l'altre, almenys si es pren la paraula segons l'us comú i no en la significació particular que li donen els filòsofs"¹⁰²

En la demostració analítica que fa el metafísic s'esdevé una situació anàloga: demostra allò -Déu: el fonament suprem- que serveix per desmentir les suposicions falses realitzades al començament -les raons per dubtar- i que explica i valida els principis de la seva pròpia descoberta -el cogito, el principi de causalitat, etc-. Aquests són primordials en l'ordre de la demostració que descobreix el fonament suprem, però són derivats en l'ordre de la demostració que explica a partir del fonament suprem.

Descartes mateix ens exhorta a observar aquest efecte de rebot o retorn lligat a tota demostració analítica. A Gassendi, que simplifica en un determinat moment alguns arguments cartesians, el filòsof li diu: "he d'avisar al lector que no heu fet atenció a l'ordre i la coherència del que he escrit; perquè em sembla que és tal que per a la prova de cada qüestió contribueixen totes les coses que la precedeixen i una gran part de les que la segueixen"¹⁰³. Les primeres conclusions són demostrades a partir de les dades de què disposem, es sostenen en la fermesa dels primers coneixements, però són, d'altra banda, confirmades per les coses que apareixen posteriorment. Descartes ho diu sense cap ambigüitat en el Compendi que encapçala les Meditacions: "En la Quarta [meditació], queda provat que les coses que concebem molt clarament i molt distintament són totes vertaderes, i també

s'explica en què consisteix la raó de l'error o la falsedat: la qual cosa s'ha de saber necessàriament, tant per confirmar les veritats precedents com per entendre millor les que sequeixen"¹⁰⁴. El conjunt dels coneixements assolits forma un tot coherent de nocions entrelaçades: l'ordre de la descoberta no deixa de posar de manifest la verdadera jerarquia demostrativa dels fonaments metafísics que el filòsof pot, després, reproduir molt evidentment a través d'una deducció sintètica¹⁰⁵. Creiem, com Beyssade, que solament l'atenció a la coherència (cohaerentia), l'entrellaçament (nexus) de les raons, proporciona el valor exacte de les veritats que la meditació aporta successivament i progressiva¹⁰⁶, però pensem, a més, que aquest efecte de coherència no exclou l'existència d'un ordre serial dins l'anàlisi, sinó que, precisament, deriva de la naturalesa dels extrems (complex-simple, efecte-cause) de la deducció i de la unitat essencial de la descoberta i l'explicació.

En les Meditacions aquest efecte de validació retrospectiva i de coherència queda articulats entorn del coneixement de l'existència d'un Déu que és font de veritat. És el coneixement de Déu el que garanteix l'objectivitat del criteri d'evidència -formulat a la Segona Meditació- en virtut del qual reclamen assentiment tots aquells coneixements clars i distintos sobre els quals el filòsof ha fet atenció abans o que pot considerar després. Un cop instal·lat en l'òrbita del fonament primer, només és qüestió d'anar traient conseqüències tot reflexionant sobre allò que som capaços de concebre evidentment¹⁰⁷.

Les Meditacions, segons l'exemple de Descartes a Bourdin, poden ser comparades amb una magnífica capella. Allò que demostra la bondat de tots els passos que s'han donat en construir-la és la contemplació de l'edifici perfectament acabat. En la pugna entre el "paleta" i "l'arquitecte" que narren les Setenes Respostes, aquest es veu censurat pels seus mètodes de

construcció: per l'excavació i el rebuig de materials dolents, el fet d'aprofitar materials antics primerament rebutjats, etc. La resposta de l'arquitecte, la mateixa resposta cartesiana als qui censuren la contrucció de les Meditacions a partir del dubte, és la crida d'atenció sobre els fermes fonaments que les sostenen, la qualitat dels materials emprats i, sobretot, la remissió a la contemplació l'edifici ben acabat¹⁰⁸. La ciència humana és un tot coherent de coneixements sostinguts en la veracitat divina, el coneixement de la qual presideix el sistema i li presta la seguretat necessària. Els lectors de les Meditacions han de saber "veure en la seva totalitat l'edifici de les Meditacions i al mateix temps cadascun dels seus elements un a un", tal com l'oferiria una demostració sintètica¹⁰⁹.

La IVª Part del Discurs del Mètode, versió resumida de la metafísica de les Meditacions, deixa veure encara més clarament que el respecte del progrés analític no prohibeix sinó que, ben contràriament, exigeix aquesta mirada retrospectiva que explica l'anterior des del posterior. El Discurs segueix el mateix esquema analític que les Meditacions, però en simplifica la realització concreta. A diferència del que passa a les Meditacions, al Discurs la distinció real de l'ànima i el cos i la veritat del criteri d'evidència són afirmades després del cogito i abans d'haver posat un Déu existent¹¹⁰. Descartes pot unir immediatament aquests coneixements evidents a l'evidència indubtable del cogito perquè la restricció en l'exposició de les raons de dubtar -entre les que no hi ha la consideració de la vella opinió entorn d'un Déu omnipotent- fa que el coneixement adequat d'aquest Déu no aparegui encara clarament com l'element primordial de la fonamentació de l'evidència en la veritat. Aquesta disposició de les raons és, però, també, una disposició possible i rigorosa de l'anàlisi; la modificació de l'ordre estricte de la descoberta metafísica no comporta un menyscabament de la funció fonamentadora

del coneixement de Déu. Quan el filòsof l'obté s'adona perfectament que si no conequés Déu no sabria pròpiament que l'evident en general (el cogito, la distinció real, les nocions clares i distintes) és veritable. En un text capital diu Descartes que "si no sabéssim que tot allò que hi ha en nosaltres de veritable ve d'un Esser perfecte i infinit, per molt clares i distintes que fossin les nostres idees, no tindriem cap raó que ens assegurés que tenen la perfecció de ser vertaderes"¹¹¹.

En la seva simplificació del recorregut de les Meditacions, el Discurs ens permet de constatar amb claredat que la meditació és bàsicament un progrés des de l'evidència que persuadeix a la seguretat absoluta que dóna el coneixement de Déu. En el Discurs el Jo penso i per tant existeixo juga el paper importantíssim de ser la proposició que inaugura la confiança en la veritat en les nocions clares i distintes, però que necessita la confirmació de la fonamentació divina que el mateix coneixement de l'ànima, juntament amb d'altres coneixements clars i distintes, contribueix a establir.

(D) L'ordre analític en les exposicions sintètiques

L'anàlisi és la via imprescindible de l'exposició metafísica no perquè sigui l'única possible, sinó perquè només ella facilita l'eliminació dels prejudicis infantils i assegura, així, que el saber metafísic arriba a ser realment una descoberta i una possessió personal de qui vulgui assolir-lo. Que l'anàlisi no és l'única via possible ho demostra el fet que Descartes, malgrat els inconvenients que hi veu, no renunciï del tot al procediment sintètic d'exposició. El resum de la metafísica que fa d'apèndix a les Respostes a les segones objeccions significa la realització més pura d'aquesta possibilitat que s'ofereix també com una expressió vàlida de l'ordre serial de les raons. Posteriorment, els Principis també exposaran la metafísica d'acord amb "un

altre estil" que les Meditacions: un estil que vol ser sintètic¹¹².

Ara bé, Descartes no oblida mai que l'oferta va dirigida a un home carregat de prejudicis; el filòsof sap que les nocions i principis metafísics només els admetrà qui prepari l'esperit per deixar-se convèncer eliminant tota falsa opinió. La distància de l'home que no ha fet mai filosofia en relació a les nocions bàsiques de la metafísica ha de ser franquejada si es vol que la síntesi excerceixi la seva eficàcia demostrativa.

En aquest apartat volem mostrar com fins i tot en aquelles dues exposicions que segueixen criteris sintètics, Descartes introdueix elements que remetent el lector a la descoberta analítica, meditativa, dels primers principis i nocions.

Ocupem-nos primer breument del resum sintètic -Exposició geomètrica- de les Respostes a les segones objeccions. Hi destaquem com el filòsof planteja, al costat de les Definicions i Axiomes que componen les conclusions o principis metafísics, un grup de set Demandes (Postulata) on exhorta el lector a realitzar un seqüent d'operacions meditatives -ben pròpies de la via analítica- encaminades a l'eliminació de prejudicis i a la purificació de l'activitat racional¹¹³.

En efecte, Descartes sol·licita als lectors que examinin les febles raons de la credibilitat que han concedit al coneixement sensible, que considerin la incertesa dels judicis que han recolzat sobre dades sensibles i "que repassin molta estona i molt sovint aquesta consideració en el seu esperit fins que adquireixin l'hàbit de no confiar tant en els sentits"; que pensin com, fins i tot suposant que tot els coneixements sensibles són falsos, poden arribar a conèixer certament el propi esperit i els seus atributs "i que no deixin de pensar-ho fins que no hagin adquirit l'hàbit de concebre-ho molt distintament i de creure que és més fàcil de conèixer que totes les coses

corporals". Els demana també que examinin proposicions que són conegudes sense necessitat de proves i "que exerceixin així aquesta claredat de l'enteniment que els ha estat donada per la naturalesa". Els demana, encara, que estudiïn diverses naturaleses que inclouen diversos atributs i que practiquin amb elles el principi d'evidència; que es parin "molta estona" a contemplar la naturalesa immutable de Déu on deduiran "sense que els calgui cap raonament" la seva existència necessària. Els demana que, "considerant acuradament tots els exemples d'una clara i distinta percepció i aquells altres d'una percepció fosca i confusa de què he parlat en les meves Meditacions", s'acostumin a distingir l'evident del confús, acceptin tot el que és clar i distint, i mirin com no té sentit dubtar-ne a partir d'algunes nocions confuses.

La finalitat d'aquestes Demandes és que l'esperit humà guanyi progressivament la capacitat de veure clarament el que és evident mitjançant l'alliberament del prejudicis lligats a la vida sensible. Les Demandes comparteixen el mateix objectiu que les Meditacions, que també són justificades des de la necessitat de purificar la ment¹¹⁴ i d'obtenir una capacitat de reconèixer l'evident que asseguri la intel·lecció de les principals conclusions metafísiques: per distingir la idea de Déu i la del món, la idea del cos i de l'esperit "cal formar idees distintes de les coses sobre les quals es vol jutjar, cosa que no fa la majoria dels homes, i això és el que intento ensenyar principalment amb les meves Meditacions"¹¹⁵. Les Demandes volen afavorir l'adequació de l'esperit a les veritats metafísiques; totes elles plantegen, doncs, exigències que la investigació analítica aconsegueix perfectament i progressivament quan parteix del dubte radical. Enteses així, les Demandes del resum sintètic de les Respostes a les segones objeccions constitueixen, en paraules de Brunschwig, "l'homenatge que la síntesi rendeix a l'anàlisi"¹¹⁶, representen el reconeixement de la necessitat

que una prèvia meditació analítica ajudi a instal·lar en l'esperit les nocions i principis bàsics de la metafísica i faciliti així la possibilitat d'entendre bé després l'exposició que les presenta sintèticament.

En els Principis de la Filosofia es produeix una situació estranya. D'una banda, Descartes diu que la part metafísica exposa bàsicament el mateix que les Meditacions, però allargant-se sobre algunes qüestions que aquestes tracten més de passada, i viceversa. La presentació d'aquests continguts obeeix, però, l'estil de la síntesi¹¹⁷. D'altra banda, els Principis comencen amb el dubte i semblen seguir el mateix esquema general de les obres analítiques.

Aquesta imatge equívoca dels Principis ha portat a alguns comentadors a veure-hi un producte híbrid de procediments analítics i sintètics¹¹⁸. Beyssade explica la barreja d'anàlisi i síntesi dels Principis com el resultat d'una necessitat filosòfica: "l'afany d'establir la possibilitat i la legalitat de la síntesi és justament el que impedeix aquesta suma filosòfica de ser ella mateixa conforme del tot a la pura manera sintètica"¹¹⁹. Estem d'acord amb aquesta afirmació si s'entén que les parts analítiques dels Principes serveixen per legitimar i possibilitar la síntesi no en un sentit absolut -ja que és, per dret, possible i legítim presentar una exposició purament sintètica-, sinó perquè, de fet, només conceben perfectament les nocions i principis metafísics els qui s'alliberen prèviament de tot prejudici i s'habituen a la percepció de les coses immaterials. El "detour" analític, la meditació personal analítica que arrela les veritats metafísiques en l'esperit, s'imposa sempre d'una forma o altra, fins i tot en les obres sintètiques, perquè aquest és el camí natural de la reflexió humana sobre el coneixement humà, perquè garantitza que el qui reflexiona es trobi amb l'objecte de la seva reflexió, perquè sense seguir-lo ningú no arribaria a

entendre i experimentar personalment el que és màximament evident i fàcil. Intentem-nos apropar breument a la forma concreta com l'anàlisi ajuda a la intel·lecció de l'exposició sintètica que trobem a la Primera Part dels Principis.

Si ens ho mirem bé, el vertader punt de partida de l'explicació el constitueixen les proves de l'existència de Déu i la contemplació dels atributs divins (vg. art. 13-23). Un cop demostrada l'existència de Déu seguint un ordre de demostracions que inverteix l'ordre de les Meditacions -aquí es comença per la prova a priori-, el filòsof proposa (vg. art. 24) una explicació de tot el que no és Déu a partir del coneixement de les perfeccions divines. Ara bé, per a que aquest procediment deductiu sintètic -de les causes cap els efectes- sigui efectiu, és necessari conèixer l'arrelament del coneixement humà en la veracitat divina (vg. art. 25-47), de manera que puguem confiar en les nocions innates com a vertaders principis de deducció que modalitzen les perfeccions divines; sense aquestes nocions naturals a l'home no es podrien saber les direccions en què s'ha exercit de fet l'acció creadora de Déu. La deducció sintètica parteix, doncs, del coneixement de Déu i de les nocions vertaderes que l'home pot conèixer sense error si actua d'acord amb la pura raó. Un cop conegut Déu com a fonament del coneixement evident humà, ja poden ser enumerades (vg. art. 48-49) i examinades (vg. art. 50-9) les nocions elementals que regeixen el nostre coneixement del real. A partir de l'enumeració i definició de les nocions ja es poden deduir o compondre perfectament les diverses modalitats de distinció (vg. art. 60-3) que contribueixen a demostrar la distinció real de cos i ment (vg. art. 63-5). Finalment, s'ofereix una deducció a priori dels prejudicis (vg. art. 68-74) a partir de la reflexió de les nocions dependents de la unió de l'ànima i el cos (vg. art. 67).

és ben clara, doncs, als Principis, l'existència d'un procedir sintètic que intenta compondre el coneixement des del coneixement de l'existència de Déu i de les nocions clares i distintes humanes que expressen la perfecció divina. No obstant això, les condicions habituals de la descoberta i la invenció del saber metafísic obliguen el filòsof a integrar en l'explicació bàsicament sintètica seqüències clarament analítiques. Els moments analítics contribueixen a convertir els lectors en filòsofs, en investigadors, i a preparar clarament la intel·lecció del procediment sintètic global que vol seguir l'obra. Als Principis es comença amb el dubte (vg. art. 1-7), s'arriba a l'afirmació de l'existència de la ment (vg. art. 7-12) i es continua vers la posició de Déu que s'efectua d'acord amb la prova "ontològica". S'obté així el coneixement més evident que pot assolir l'home alliberat de tot prejudici, la conclusió que inaugura l'ordre de la metafísica sintèticament exposada. Els primers articles volen, doncs, preparar el lector mitjançant el dubte i el coneixement distint del seu esperit per entendre el principi primer de qui depenen tots els altres. Al resum de "tot allò que cal observar per filosofar bé" de l'article 75, Descartes deixa clar que la giragonsa analítica iniciada amb el dubte és la millor manera de fer filosofia; si volem cercar la veritat, diu: "ens alliberarem primerament dels nostres prejudicis"; un cop guanyada la puresa racional, caldrà passar revista a les nocions que se'ns presentin evidentment: "d'aquesta manera coneixerem primerament que existim, en tant que la nostra naturalesa és el pensar, i que existeix un Déu del qual depenem i després d'haver considerat els seus atributs podrem cercar la veritat de totes les altres coses perquè Ell n'és la causa".

Aquesta trajectòria de la metafísica dels Principis no s'explica com un simple canvi de l'anàlisi i la síntesi, sinó com el resultat de l'harmonia indispensable entre les dues maneres de demostrar. L'aportació fonamental de

l'anàlisi és la de garantir a través del dubte la qualitat dels coneixements que principiaran la cadena de les explicacions sintètiques. Un cop assolida la raó pura i lliure que reconeix l'existència de Déu i de l'ànima és possible ja passar a l'enumeració de les nocions i a la composició de tots els altres coneixements¹²⁰. Igualment, al llarg de l'exposició, en els moments claus que hem assenyalat, Descartes recorda com els prejudicis poden destorbar la perfecta intel·lecció de les raons que es van proposant. Ens trobem amb el recordatori permanent de la necessitat d'haver realitzat la depuració proposada a l'article 1, el dubte inaugural de la meditació analítica. La meditació que inventa la metafísica forma part, inevitablement, de la meditació que aprèn la metafísica exposada sintèticament, com un cos perfectament organitzat de nocions i proposicions.

NOTES CAP. I

1.-MH-Pref., AT VII-9-10: "Però pel que fa a aquells que sense tenir cura de l'ordre serial i l'entrellaçament [nexus] entre les meves raons, s'entretindran a criticar cada part, els dic que no treuran cap profit de la lectura d'aquest tractat"

2.-Vg. RDI-VI, AT X-381: "[...] artis secretum"; RDI-V, AT X-379-80.

3.-Vg. DM-I, AT VI-2.

4.-Vg. RDI-IV, AT X-371.

5.-Vg. DM-V, AT VI-2

6.-Vg. el títol complet del Discurs a AT-VI-1. Sobre els serveis que presta el mètode Vg. també DM-I, AT VI-3; DM-II, AT VI-17; DM-II, AT VI-21; RDI-IV, AT X-371-2.

8.-Vg. Preàmbuls AT X-212; DM-I, AT VI-3. Sobre l'innatisme del mètode vg. RDI-IV, AT X-371-3; A Villebresieu, estiu 1631, AT I-213: "...Mètode natural".

8.-Vg. RIVAUD: p.37,44,61

9.-Vg. A*** finals V-1637, AT I-370; A Vatier 22-II-1638, AT I-559-60.

10.-Vg. A Vatier 22-II-1638, AT I-559 i Els Meteors VIII, AT VI-325.

11.-Vg. A Mersenne finals XII-1637, AT I-478.

12.- Marion qualifica les Regles com "text sense text, sense títol, sense genealogia ni posteritat-. en un mot, sense lloc, utòpic". Vg. MARION, J.L. L'ontologie grise de Descartes p.13-17.

13.-Vg. A Mersenne 27-II-1637, AT I-559.

14.-Vg A Vatier 22-II-1638, AT I-560.

15.- L'expressió Mathesis Universalis només apareix un cop en els textos cartesians i en una part de la Regla IV (anomenada IVB) versió fou descartada pel propi filòsof en una segona redacció, tot i que en el manuscrit de Amsterdam (publicat l'any 1701) que constitueix la base de gairebé totes les edicions posteriors, ens arriben les dues versions (IVA 371-374 l.15 i IVB 374 l.16 fins al final) una a continuació de l'altre. Cal pensar, doncs, que la noció de Mathesis ens remet a una fase molt primerenca del pensament cartesià que no té continuïtat en les obres posteriors. Sobre aquesta qüestió consulteu: TURRO, S.: Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia. p.245-294. Vg. també: MARION, J.L.: Sur l'ontologie grise de Descartes. p.55-69.

16.- D'una manera o altra trobem sempre la tendència a explicar la filosofia cartesiana a partir d'un criteri extern (l'idealisme, la modernitat...) o d'un element teòric (la unitat de la saviesa humana, la geometria analítica etc) o d'una obra que Descartes (les Regles, la Geometria) no destaca explícitament com la suprema destilació del seu pensament.

Els neokantians pretenen que en el mètode cartesià, tal com el presenten les Regles hi ha un principi idealista, antecedent de la filosofia kantiana, que no té continuïtat en l'obra metafísica perquè Descartes pateix encara del dogmatisme ambiental del seu temps. Natorp creu que si Descartes hagués estat fidel als seus propis principis metòdics hagués pogut evitar els errors en què cau: el dualisme esperit-cos, l'arrelament de la veritat en Déu -que és "la desviació més greu que es pugui concebre en relació al principi crític"- la concepció de la veritat com adequació, etc. (Vg. NATORP, P.: Le développement de la pensée de Descartes de les Regulae a les Méditations a RMM Vol.4, 1896. (pp. 416-432). Cassirer també pensa que la filosofia cartesiana està plena d'infidelitats al principi crític que contenen les Regles. El "mètode", concebut a les Regles "com a principi i fonament del coneixement", "proporciona el contingut total del coneixement pur"; Descartes deixa de pensar en les coses per pensar en els coneixements". Tanmateix, la tendència metafísica del pensament cartesià malmet aquelles expectatives: Descartes "supera el principi metòdic del seu sistema" quan torna a parlar d'un Déu transcendent, formula la doctrina de la creació de les veritats eternes, cau en el dualisme (Vg. CASSIRER, E: El problema del conocimiento p.448 ss. México, 1953.). Brunswic creu que el paper concedit al mètode en el Discours expressa el progrés de la matemàtica universal, encara presonera de la geometria i de l'espai en les Regles, a la matemàtica pura de les simples relacions que trobem a la Geometria (Vg. BRUNSCHVIG, L.: Mathématique et métaphysique chez Descartes, a RMM vol.34, 1927. p.285-288)

17.- Vg. A Mersenne III-1637, AT I-349; DM-II, AT VI-21-22; MM, AT IX-6.

18.- Vg. A Beeckman 26-III-1619 i A Beeckman 23-IV-1619, AT X-151-166; sobre El Món: DM-V, AT VI-45; L'home AT XI-121; MM-AT IX-6; sobre els Principis: A Mersenne 11-XI-1640, AT III-233.

- 19.-Vg. RDI-VI, AT X-381-3; RV, AT X-503: Les ciències "no són res més que els judicis certs que recolzen sobre un coneixement que precedeix..."
- 20.-Vg. A Mersenne 10-V-1632, AT I-250-1.
- 21.- Vg. El Món, VI, AT XI-34-5: Déu ordena les parts del món amb les lleis que estableix... A Villebresieu estiu 1631, AT I-213-4; MM-VI, AT IX-64.
- 22.-L'exercici d'investigar l'ordre introduït per la intel·ligència en un escrit codificat, per exemple, prepara l'esperit per a conèixer l'ordre natural que constitueix les coses: vg. RDI-X, AT X-405; sobre l'ordre de la naturalesa que coneixem a partir de les nocions innates: vg. DM-V, AT VI-41.
- 23.- Vg. RDI-I, AT X-360-1.
- 24.-La cadena com a figura de l'ordre científic apareix a: Prèambuls (Alquié, O.Ph.-I, p.46); RDI-I, AT X-360; A Mersenne 20-XI-1629, AT I-80; DM-V, AT VI-40; RV, AT X-496-7.
- 25.- Vg. Seg.R., AT IX-121.
- 26.-Vg. Seg R., AT IX-121; EPD, AT VII-577.
- 27.- La "questio" és, segons les Regles un problema que planteja una dificultat a resoldre per tal d'obtenir un coneixement. Descartes distingeix les questions perfectament enteses, és a dir, aquelles on se'ns proporcionen clarament els factors que determinen la dificultat que volem resoldre, de les que no comprem perfectament perquè no posseïm totes les dades que afecten la dificultat. Vg. RDI-XIII, AT X-429-31.
- 28.-Aquests exemples senzils volen assemblar-se a l'exemple cartesià de la teoria de les proporcions a la Regla VI. Vg. RDI-VI, AT X-384-5.
- 29.- El coneixement dels principis o les causes és més important, útil i fecund: Vg, per exemple: DM-V, AT VI-41; PP-LP, AT IXB-2-3...
- 30.- Citarem continuament els textos de RDI-VI, AT X-381-3.
- 31.- Aquest camí és el que segueix, per exemple, la investigació sobre de l'imant proposada a RDI-XIII, AT X-431.
- 32.- Aquest és el projecte de la deducció de la Física a partir de les seves nocions bàsiques, lleis pròpies i altres veritats eternes, tal com s'exposa a El Món-VII, AT XI-47, o el projecte de deducció de la Física a partir dels principis de la metafísica i les nocions innates de DM-V, AT VI-41.
- 33.-Aquest seria el cas de la Metafísica als Principis, on l'anàlisi serveix per a establir els conceptes i principis que fan possible la deducció sintètica del coneixement humà. Vg. més endavant en aquest capítol l'apartat 5.
- 34.-Vg. RDI-V, AT X-379.
- 35.- Vg. Sec.R., AT IX-121ss: aquest és el text bàsic sobre l'anàlisi i la síntesi en què basarem les explicacions que segueixen. D'allà hem tret totes les cites de què no donem referència.

- 36.- A RDI-X, AT X-404. trobem l'exhortació a observar l'ordre en les arts manuals com a forma d'ensinistrar-nos per a entendre'l en les ciències.
- 37.- En aquest sentit, Descartes parla de demostracions *a priori* a MTL-VII, AT XI-47, A Mersenne 10-V-1632, AT I-250-1; A Vatier 22-II-1638, AT I-562-3. No obstant, a l'edició llatina de les Sec.R., Descartes sembla contradir el significat habitual i diu que l'anàlisi és la via que va de les conseqüències als principis "*tanquam a priori*" i que la síntesi camina dels principis a les conseqüències "*per viam oppositam et tanquam a posteriori*". Creiem l'explicació més adient d'aquest desplaçament respecte la significació normal és la que proposen Alquié o Beyssade: "Ens preguntem -diu Alquié- si *a priori* i *a posteriori* no tenen aquí un sentit molt general, relatiu als moments en què l'anàlisi i la síntesi intervenen en la ciència. L'anàlisi, que respon al moment de la descoberta, ve primer i com *a priori*. La síntesi és buscada tot seguit, com *a posteriori*. Vg ALQUIÉ, a Descartes: *Oeuvres philosophiques* II, p 582. Vg. També: BEYSSADE, JM: *L'ordre dans les Principia* p. 395.
- 38.- Vg. RDI-VI, AT X-381.
- 39.- RDI-VI, AT X-382: "En això consisteix el secret de tot el mètode, en què observem atentament en totes les coses el més absolut".
- 40.-Vg. EB, AT V-153.
- 41.-L'ordre del simple al complex és el més clar i fàcil: Vg: RDI-XII, AT X-429; RDI-XIII, AT X-431; RDI-XIV-451.
- 42.-Vg. PP-I,24, AT IXB-35. La paraula "descobrir" té en aquest context el significat de "desvetllar" i no el d'"inventar".
- 43.-Vg. DM-II, AT VI-18.
- 44.-Vg. MTL-VII, AT XI-47.
- 45.- Vg. A Mersenne 13-XI-1629, AT I-69; A Mersenne 15-IV-1630, AT I-135; A Mersenne 27-V-1638, AT II-134.
- 46.-Vg. DM-VI, AT VI-76.
- 47.- Vg. DM-VI, AT VI-72.
- 48.-Vg. PP-III,1 AT IXB-103.
- 49.-Vg. PP-III, 4, AT IXB-105.
- 50.-Vg. MTL-VII, AT VII-40-46; DM-VI, AT VI-63-4; a DM-V, AT VI-41-3, Descartes diu que a El Món havia deduït les lleis de la naturalesa a partir de les perfeccions infinites de Déu.
- 51.-Vg. RV, AT X-497.
- 52.-Vg. PP-LP, AT IXB-2.
- 53.-Vg. PP-I,24, AT IXB-35-6.

- 54.-Vg. més endavant, en aquest apartat, el sub-apartat (D).
- 55.-Vg. RV, AT X-505.
- 56.- Vg. més endavant el capítol VI.
- 57.-Vg. Sec.R., AT IX-122: d'aquí parteixen les explicacions següents.
- 58.-Seq. R. AT VII-158: a través de la exposició analític el filòsof pensa poder captar millor l'atenció del lector.
- 59.-MM-V, AT IX-52 i PP-I,16, AT IXB-32.
- 60.-MM-III, AT IX-38.
- 61.-Recordem l'explicat sobre la confusió bàsica de l'espiritual i el corporal que pateix l'home infantil. (vg. Primera Part, 2)
- 62.-Vg. Seq. R. AT VII-157.
- 63.-Seq. R.: AT IX-106: "I no veig que es pugui afegir res més per tal de fer conèixer més clarament que aquesta idea [de l'infinit] no pot estar en nosaltres si un ésser sobirà no existeix, sinó que el lector, (...), s'alliberi dels prejudicis que ofusquen la seva llum natural i que s'acostumi a assentir a les primeres nocions, de què tenim el coneixement més clar i evident possible, abans que a opinions fosques i falses però que l'us habitual ha gravat profundament en el nostre esperit". vg, també Cinq.R., AT VII-361-2.
- 64.-Vg. RV, AT X-505.
- 65.-Vg. RDI-XII, AT X-422.
- 66.- Vg. per exemple Seq R. AT IX-111; A Cl (IG) AT IX-206. El procés del particular al simple s'acompleix en el coneixement de l'esperit (vg Cap VI, 1(B)) i en el coneixement de Déu, com veurem tot seguit
- 67.- Vg., per exemple, MM-I, AT IX-13; PP-I,1, AT IXB-25.
- 68.- MM-II, AT IX-19: "Però què sé jo si no hi haurà una altra cosa diferent d'aquestes que acabo de considerar incertes, de la qual no se'n pugui dubtar".
- 69.- MM-III, AT IX-28-9.
- 70.-NIP, AT VIIIB-367-8: "Hi ha algú tant estúpid que pensi que qui ha compost aquell llibre [les Meditacions] ignora quan redacta les primeres planes allò qui intenta demostrar en les següents?".
- 71.-PP-IV,207, AT IXB-325: Descartes demana als lectors que no creguin per fe el que troben escrit als Principis sinó que "ho examinin i només acceptin allò que la força i l'evidència de la raó els pugui obligar a creure."
- 72.-Vg. EB, AT V-146.
- 73.-Vg. A Mersenne 15-XI-1638, AT II-435.

74.-Vg. A Mersenne 6-V-1630, AT I-150.

75.- El qui medita coneix primer l'existència de Déu a través dels seus efectes que per mitjà de la contemplació de la seva essència, al contrari del que passa amb els Principis, que segueix en aquest punt l'ordre de la síntesi: EB, AT V-153: "Però l'altre argument, el de la Cinquena Meditació, procedeix a priori i no a partir d'un efecte. Si, en les Meditacions, ve després de l'argument pels efectes és perquè l'autor ha descobert aquests dos arguments en aquest ordre: primer el que ha deduit en aquesta Meditació [la tercera] i a continuació l'altre. Però en els Principis l'ha situat el primer perquè la via i l'ordre no són els mateixos per a descobrir i per a ensenyar; ara bé: en els Principis exposa i segueix la via sintètica".

76.-Vg. MM-III, AT IX-33-6; DM-IV, AT VI 34; PP-I, 17-18, AT IXB-32-33.

77.-Vg. MM-III, AT IX-37.

78.-Vg. EB, AT V-153; A Cleserlier 23-IV-1649, AT V-355-6: "Dic que la noció que tinc de l'infinit és en mi abans que la del finit, perquè quan concebo l'ésser o el que és, sense pensar si és finit o infinit, és l'ésser infinit el que concebo; però, a fi que pugui concebre un ésser finit, cal que retalli alguna cosa d'aquesta noció general de l'ésser, la qual per consegüent ha de precedir."

79.-Vg. MM-III, AT IX-36-7.

80.- La Tercera Meditació comença vinculant l'eliminació del dubte sobre l'evident al coneixement d'un Déu que no enganyi (MM-III, AT IX-28-9) i acaba conclouent que Déu "no pot ser enganyador" (MM-III, AT IX-41).

81.- PP-IV, 204, AT IXB-322-3.

82.-Aquesta es, sintèticament, la conclusió de la Quarta Meditació MM-IV, AT IX-49-50.

83.- Vg. MM-V, AT IX-55-6.

84.-Vg. MM-IV, AT IX-42.

85.-Vg. per exemple, Sept.O. AT VII-478-480.

86.- Vg més endavant Cap.IV, 6 (E).

87.-Sobre la versió del cogito que dona Gueroult consulteu més endavant la nota 94. Per Brunschvig, "el subjecte del jo penso es el pensament capaç de sostenir efectivament l'univers matemàtic, destinat a esdevenir el fonament del món físic, és menys l'home que Déu, és més exactament l'ànima humana en tant que Déu, per la seva idea, està interiorment present en l'ànima" Vg. BRUNSCHVIG, L.: *Descartes*, p.33. Recompilar les moltes solucions donades al problema del cercle ocuparia, almenys, un altre llibre com aquest. D'altra banda, fer-ho molt breument desnereix la importància del tema. Notem que existeix un breu, però magnífic, resum de les postures dels diversos comentadors en el tema del cercle al "Bulletin cartésien VII" d'*Archives de Philosophie*.

- 88.- Vg. Seq.R. AT IX-122.
- 89.-Vg. Seg., At IX-121, AT VII-155.
- 90.- Sobre aquesta polèmica amb Gueroult, Beyssade ens parla a BEYSSADE, J,M. La philosophie première de D. p.338.
- 91.- Vg. MM-Abregé, AT IX-9; MM-III, AT IX-29.
- 92.-Vg. aquestes línies en el context del raonament meditatiu: MM-III, AT IX-27-31.
- 93.-Vg. MM-IV, AT IX-49; MM-Compendi, AT IX-11.
- 94.- Vg. A Mersenne 24-XII-1640 (?), AT III-266; MM-Pref., AT VII-8 etc.
- 95.-La Sisena Meditació recapitula el contingut de les altres meditacions i n'aporta d'altres per demostrar amb certesa absoluta l'existència dels cossos materials: Vg. MM-VI, AT IX-59.
- 96.-Vg. MM-Resum., AT IX-9-10.
- 97.-Vg. A Mersenne 24-XII-1640(?), AT III-266.
- 98.- Creiem que es poden plantejar diverses objeccions a la interpretació que Gueroult fa de l'ordre de les Meditacions. A continuació en referirem algunes molt breument: 1) Gueroult s'equivoca quan parla de la síntesi com a via de la ratio essendi en oposició a l'anàlisi o via de la ratio cognoscendi. descartes diu que tan l'una com altre realitzen l'ordre de les raons i, per tant, la via de la ratio cognoscendi. 2) Creiem que exagera el valor de l'expressió de la carta a Mersenne (24-XII-1640) sobre l'ordre de les raons com a camí del més fàcil al més difícil: l'expressió s'utilitza -com explicarem tot seguit en el llibre- en referència al conjunt de les Meditacions que acaben amb la demostració de la distinció real de cos i esperit i no serveix per a explicar cada pas de la demostració. 3) El cogito no és una naturalesa simplicíssima o un residu indivisible del dubte (entés com a descomposició de la representació), com pretèn Gueroult, sinó una proposició que depen de nocions simples i principis. No és, per tant, una "condició de possibilitat" de tot altre coneixement -com una mena d'apercepció trascendental-, sinó la primera afirmació que fa recular el dubte i que precisa de confirmació. Gueroult fichteanitza Descartes quan substitueix el jo concret per l'enteniment universal o el Jo general. En cap dels textos cartesianes trobem justificada aquest pas. 4) Gueroult fa de Déu una extensió del cogito, Déu és, segons ell, el Pensament ilimitat que es descobreix fent atenció al cogito actualitzat, instantani i indestructible; Descartes, en canvi, continua pensant que el Déu del qui parla a les Meditacions és l'Infinit trascendent i incompreensible... 5) Gueroult redueix el que fa el qui medita a una argumentació matemàtica: la resta de detalls que refereix el qui medita pertanyen a la "presentació literària". Nosaltresensem que això significa una reducció que ens situa al marge dels textos cartesianes. Les vivències personals que narra el qui medita configuren la forma del seu pensar metafísic i no són gens accessòries a l'hora de copsar la seva serietat demostrativa. (vg. GUEROULT, M. Descartes selon l'ordre des raisons I. p 20-1, 26, 32, 36, 58-59, 77, 80, 86, 244-5...)

- 99.- El text que precedeix la referència a l'ordre de les raons en l'esmentada carta a Mersenne (AT III-266): "No heu de trobar estrany que no provi, en la meua Segona Meditació, que l'ànima és realment distinta del cos, i que m'acontenti amb fer concebre-la sense el cos, ja que no dispo encara en aquest lloc de les premisses d'on es pot inferir aquesta conclusió; però ho podeu trobar després, en la Sisena Meditació. I cal remarcar que, en tot el que escric, no segueixo l'ordre de les matèries sinó solament el de les raons...".
- 100.- Vegeu l'enumeració que Descartes fa a MM-Resumm, AT IX-10 dels pressupòsits de la distinció real que les Meditacions demostren analíticament i compareu-ho amb EG (def, VI-VII/IX, prop. IV i dem) AT-125-32). És una bona ocasió per veure com l'anàlisi i la síntesi són dues maneres contràries de demostrar que transiten una única cadena de coneixements i que en tot cas oposen a "l'ordre de les matèries".
- 101.-Vg. A Cl (IG) AT IX-206.
- 102.- A Morin 13-VII-1638, AT II-197-8
- 103.- Vg. Cinq.R., AT VII-379.
- 104.-MM-Comp. AT IX-11.
- 105.- La síntesi, que ofereix el conjunt de les nocions metafísiques articulades en les demostracions de l'existència de Déu i de l'espiritualitat de l'ànima, permet de contemplar precisament la totalitat del que l'anàlisi aconsegueix per un altre camí. Vg. Sec.R., AT VII-159.
- 106.- Beyssade ha trobat en el text de les Cinq.R. que hem citat més amunt, el principi d'una interpretació valuosa de l'ordre cartesià de les raons centrada en el concepte de coherència: les veritats primerament descobertes necessiten la garantia suplementària que obtenen de coneixements posteriors: el coneixement de Déu és la clau de volta de la metafísica cartesiana (Vg. BEYSSADE, J.M: La philosophie première de Descartes. p XII-XIII i p.329).
- 107.- Un cop es comença a conèixer Déu, només cal mantenir-se en el "climax" meditatiu per a obtenir coneixements adequats sobre el propi esperit (Vg. MM-IV, AT IX-42) o sobre les coses materials (Vg. PP-I, 24; MM-V).
- 108.-Vg.,per exemple, Sept.R., AT VII-542 i 544.
- 109.- Aquesta visió panoràmica és difícil d'aconseguir fins i tot per als lectors més atents; l'exposició sintètica de les Segones Respostes té com a finalitat ajudar-los a assolir-la: Vg. Seg. R. AT VII-159.
- 110.-Vg. DM-IV, AT VI-32-3.
- 111.- Vg. DM-IV, AT VI-38-9.
- 112.- Vg. A Mersenne 31-XII-1640, AT III-276; EB V-153.
- 113.-Vg. EG, AT IX-125-6.
- 114.- Vg. Sec.R, AT IX-123.

- 115.- Vg. A Mersenne 31-XII-1640, AT III-272:
- 116.- Vg. BRUNSCHVICG, Revue Philosophique, 1960, p.186.
- 117.-Vg. A Mersenne 31-XII-1640, AT III-276.
- 118.-Vg. per exemple GOHUIER, H.: La pensée métaphysique de Descartes. P.109.
- 119.- Vg. BEYSSADE, J.M: L'ordre dans les Principes. Article publicat a "Les études philosophiques núm.4. 1976. p.400.
- 120.-Vg. PP-1,75, AT IXB-61-2:"[...] A més de les nocions que tenim de Déu i del pensament, trobarem també en nosaltres moltes altres proposicions que són eternament veritables, com, per exemple, que "el no res no pot ser causa de res", [...] Trobarem la idea d'una naturalesa corporal o extensa [...]"

CAP. II.- LA MEDITACIÓ COM A OPERACIÓ PERSONAL.

En el coneixement, el cognoscent s'apropia del conegut i s'expressa ell mateix. La ciència és sempre una reflexió sobre les coses en tant que conegudes. Les coses són enteses quan el subjecte les recrea en la pròpia interioritat espiritual a partir de conceptes que representen els diversos aspectes de l'objecte. Ara bé, aquests conceptes brollen naturalment del propi esperit, són l'efusió de la seva capacitat de pensar. En el coneixement, per tant, el subjecte manifesta el seu propi ésser i es guanya a si mateix.

L'adquisició de la ciència no pot consistir, doncs, en una simple adhesió a les paraules que l'expressen sense que s'entenguin veritablement els conceptes que aquestes paraules signifiquen. En aquest cas s'estableix solament una relació externa amb les nocions científiques que les deixa fora de l'esperit, no es produeix una adhesió del cognoscent al conegut, no hi ha encontre cognoscitiu mitjançant el qual l'objecte considerat sigui conduït a l'àmbit transparent de l'evidència. Les paraules estableixen tot just un lligam accidental amb les coses; la memòria de les paraules no equival al record de les coses enteses. En el coneixement en general i, molt més encara, en la metafísica, l'home ha d'implicar el propi esperit. Si en el coneixement de les coses materials el subjecte troba en si mateix les nocions que expliquen tot allò que és exterior i diferent d'ell, quan fa metafísica, el filòsof troba, determinant radicalment el propi ésser pensant, les veritats que busca: el coneixement de l'ànima finita i el coneixement de Déu apareixen com l'anvers i el revers d'una mateixa meditació espiritual¹. La ciència metafísica és, per això, al mateix temps, la més pura reflexió i la més perfecta expressió de l'esperit humà.

Aquest capítol mostra que la meditació metafísica és essencialment un exercici personal d'autoreflexió. Primer veurem com tota relació cognoscitiva

és possessió de l'objecte en la idea i, així, autopossessió del cognoscent, i que tota ciència, i la metafísica en particular, reproduïx aquesta mateixa situació. Després, mostrarem com la investigació filosòfica i la metafísica han de ser una feina feta individualment, en soledat, explorant cadascú la pròpia interioritat cognoscitiva. Per acabar definirem la meditació metafísica cartesiana i la relacionarem amb la meditació ignasiana.

1.- PENSAMENT, IDEA I REFLEXIO

En aquest apartat volem dilucidar quina és l'estructura fonamental de l'acte de coneixement. Aquesta explicació s'afegeix a la doctrina de l'evidència que hem exposat en la primera part del llibre. Allà al·ludíem, més concretament, a les nocions i als actes del coneixement científic. Ara el nostre punt de vista és més general; volem comprendre l'essencial de l'acte pel qual el subjecte (la res cogitans) es dóna un tema. La idea se situa en el centre de la nostra anàlisi.

(A) La idea, mitjancera del coneixement

L'home coneix els seus objectes en les idees que en té. Les idees són les mitjanceres del coneixement perquè sobre elles s'exerceixen les afirmacions (judicis) que encarnen el saber. Aquesta funció mitjancera es revela en el mateix ésser de les idees: remeten alhora al subjecte que les concep i a l'objecte que representen. Això vol dir, més concretament, que la idea és una operació de l'esperit pensant definida per la immediatesa i la consciència, i que és, també, el pensament que re-presenta quelcom en el teatre de la ment.

L'esperit humà és una substància de la qual l'essència o l'atribut principal és el pensar (cogitatio)². Els Principis diuen que cal entendre per pensar "tot allò que s'esdevé en nosaltres de tal forma que l'apercebem immediatament per nosaltres mateixos; per això, no sols entendre, voler i

imaginar, sinó també sentir, són la mateixa cosa aquí que pensar"³. Aquestes funcions de l'esperit pensant -"modes de pensar" (modi cogitandi)- poden ser referides a dos gèneres bàsics, dues "classes de pensées": les accions i les passions; les primeres són les volicions (operatio voluntatis); les segones són "totes les menes de percepcions o coneixements que hi ha en nosaltres" (operatio intellectus). La ment és activa en les volicions perquè en elles s'autodetermina; la ment pateix en les percepcions perquè "sempre les rep de les coses que són presentades per elles"⁴.

Si pensament és tot allò de què l'esperit és conscient, la idea és "aquesta forma de cadascun del nostres pensaments, per la percepció immediata de la qual tenim coneixement d'aquests pensaments". Descartes la defineix també com "tot el que es concebut immediatament per l'esperit"⁵. Les idees són les formes en què l'esperit coneix (pateix) específicament els propis pensaments, cadascun dels seus actes conscients. Així doncs, cada idea és, en primer lloc, considerada materialment, en el que Descartes anomena la seva "realitat formal", pensament. La idea és una "obra de l'esperit", un "ens de raó" o una "dependència de l'ànima o del pensament". És per això que diem que una idea no pot existir fora de l'esperit que la forma i a qui deu el seu ésser real⁶.

És important remarcar, aquí, que la idea és, en general, la forma determinada de qualsevol pensament (percepció o volició). Idea és tot el que concebem sigui com sigui que ho fem. Això vol dir: no podem restringir el concepte d'idea a les imatges sensibles formades a partir d'afeccions corporals o a les que pugui crear la nostra fantasia, sinó que hi hem d'incloure en general "allò que la raó ens fa conèixer, i també totes les coses que concebem, sigui quina sigui la manera com ho concebem"⁷. Bàsicament, però, la ment només pot concebre idees de dues maneres: o bé considerant allò

que troba en ella sense barreja de sensibilitat (les seves intuïcions o deduccions, les idees innates...), o bé aplicant-se a les figures gravades d'una forma o altra al cervell (sensacions, fantasies etc) o a d'altres afectacions del cervell (passions): "l'ànima adquireix tots els coneixements a través de la reflexió que fa sobre si mateixa, en el cas de les coses intel·lectuals, o sobre les diverses disposicions del cervell al qual està unida, siguin aquestes dependents dels sentits o d'altres causes"⁸.

On hi ha un acte pensant (cogitatum), és a dir, un acte immediatament conscient de l'esprit hi ha una idea: això vol dir que la idea és, en cada cas, la intel·lecció específica que serveix de base a tota altra activitat pensant que s'hi uneixi: l'esprit pensa -pateix- allò que li imposen les seves idees i sobre elles o bé torna a reflexionar -les re-pensa-, o bé realitza l'altra forma específica del pensar: el voler (afirmar, dubtar, etc). Tanmateix, una volició és sempre un acte immediatament conscient de l'ésser que pensa i, per tant, és conegut immediatament pel qui el realitza mitjançant una idea: això es clar perquè la volició és una acció que l'esprit experimenta en ell mateix⁹.

En els pensaments que anomenem volicions (un desig, un dubte, una adversió, etc) es superposen l'acció de l'esprit i la percepció que fa d'aquesta acció quelcom conscient. Escrivint a Mersenne l'any 1641, Descartes diu que "no podríem voler res sense saber que ho volem, ni saber-ho si no és per una idea, però jo no dic que aquesta idea sigui diferent de l'acció mateixa"¹⁰. Anàlogament, a Les passions de l'ànima la volició és caracteritzada com una forma de posseir la idea, de manera que és la reflexió atenta qui distingeix en un acte volitiu -el qual és efectivament ú- aquesta doble dimensió que el fa a la vegada acció i passió de l'esprit¹¹. De fet, les dues coses es donen ben rel·ligades. És més, Descartes arriba a dir-nos que

els dos elements es troben bàsicament en tot acte conscient (cogitatum): si tota volició comporta una percepció, també s'ha de dir que no hi ha percepció sense una acció de l'esperit que vulgui, afirmi, negui, etc: "ja que mai volem una cosa sense alhora comprendre-la, i no comprenem gairebé res sense voler a la vegada alguna cosa, això fa que no distingim fàcilment en elles [la intel·lecció i la volició] la passió i l'acció"¹². En moltes situacions l'esperit viu els seus pensaments sense distingir-ne el components: sovint s'oculta la intel·lecció inclosa en tota acció volitiva o la volició inclosa en tota acció cognoscitiva i els noms de pensament o volició els adjudica cadascú segons s'experimenti actualment en una major mesura un dels dos aspectes. Quan pensa, el subjecte hi aboca sempre les dues modalitats bàsiques però diferenciades del seu ésser pensant i pot, a més, desvincular-les mitjançant una reflexió. El dubte, per exemple, desactiva la potència autoafirmativa que manifesten moltes idees que imposen naturalment un seguit de judicis.

La idea és definida per la consciència. No té sentit parlar d'una idea no conscient: Descartes diu que "res no pot existir en mi, és a dir, en el meu esperit, sense que jo en sigui conscient", no pot haver res en la meua ment del qual no tingui "quelque connaissance", "cuius nullo modo sim conscius"...¹³ Ara bé, això planteja un problema: cal aclarir què passa amb aquelles idees -lògiques, matemàtiques, metafísiques- que anomenem innates però que no sempre són objecte d'una percepció actual. La majoria dels homes no les arriba a concebre mai; aleshores sembla absurd parlar d'idees innates no conscients. La solució del problema la trobarem aviat en la combinació de dues premisses: 1) En la distinció de la consciència, on ja s'expressa la naturalesa racional sencera, i la reflexió, que possibilita que el subjecte faci atenció sobre el propi coneixement. 2) En l'explicació de l'innatisme

cartesià: la presència permanent de les idees innates sobre les que no es fa atenció expressa és la presència permanent al subjecte de la seva naturalesa pensant, de les pròpies capacitats.

Fins aquí s'ha vist que la idea és la forma dels pensaments humans. Ara afegim que la idea és allò que proporciona al pensar els seus temes. En la idea l'esperit és immediatament conscient de quelcom, posseeix conscientment allò que és representat. Això s'esdevé perquè les idees són "com imatges de les coses", representen coses i depenen de les coses que elles representen¹⁴. En la filosofia cartesiana l'explicació del caràcter intencional de la idea gira entorn del concepte de realitat objectiva. Descartes diu que "la idea és la cosa mateixa concebuda o pensada, en tant que està objectivament en l'enteniment", de forma que "la idea del sol és el sol mateix que existeix en l'enteniment, no formalment com existeix en el cel, sinó objectivament, és a dir, a la manera com acostumen a existir els objectes en l'enteniment"¹⁵.

Ara bé, ¿què vol dir que una cosa existeixi objectivament o per representació en la ment? No vol dir que la idea sigui una imatge de la cosa que acull representativament. Descartes no diu simplement que les idees són "imatges" de les coses, sinó "com" imatges de les coses. El com sembla prevenir-nos respecte la temptació de veure en les idees una estricta semblança amb allò que representen. El concepte de realitat objectiva enuncia el caràcter representatiu de les idees al marge de l'eventual correspondència entre el que la idea representa o és objectivament i el que la cosa representada és "formalment" o actualment.

¿Què fa, doncs -preguntem més precisament-, que poguem dir que la idea representa o és objectivament quelcom sense que sigui necessari que allò representat sigui tal i com el concebem en la idea? Es tracta d'entendre que la realitat objectiva d'una idea no és pròpiament la cosa que la idea

representa, sinó el gruix ontològic, la quantitat d'ésser o de perfecció que conté la cosa en tant que aquesta quantitat d'ésser està representada en la idea¹⁶. La relació de semblança de què participa la realitat objectiva no és la que hi pot haver eventualment entre l'essència representada en la idea i l'essència de la cosa que la causa, sinó la que existeix sempre entre la perfecció que la idea representa i la perfecció de la seva causa. Les idees "que només poden rebre la forma i l'ésser d'objectes exteriors o de nosaltres mateixos, no poden representar cap realitat o perfecció que no existeixi en aquests objectes exteriors o en nosaltres"¹⁷.

Les idees, per molt que representin coses ben diverses, no es distingeixen per raó de la seva realitat formal, del seu ésser actual, perquè totes són, idènticament, pensaments, actes de la ment. En canvi, les idees es diversifiquen per raó de la quantitat d'ésser que representen, es distingeixen d'acord amb la seva realitat objectiva¹⁸. Cada idea acull -podem dir metafòricament: té capacitat d'acollir, pesa...- una determinada quantitat d'ésser; cadascuna rep la seva especificitat, la seva forma, d'aquesta quantitat d'ésser que representa. Descartes assenyala, per exemple, que les idees de substàncies contenen més realitat objectiva que aquelles altres que ens representen accidents, perquè "participen per representació de més graus d'ésser o de perfecció"¹⁹.

Hom pot preguntar per què una idea determinada ha estat concebuda²⁰. En aquest cas s'inquireix com ha estat possible que l'esperit hagi pogut idear un determinat ens perfecte, una essència objectiva. Preguntar per què una idea ha estat concebuda és demanar, doncs, per la causa de la seva realitat objectiva. La pregunta per la causa d'una idea té sentit perquè la realitat objectiva de cada idea és una modalitat d'ésser (una "façon d'être", "no és un pur no res") que ha de ser explicada²¹, i resulta que el gruix ontològic

que la idea representa (conté objectivament.) només pot ser explicat des d'una causa que posseeixi realment i en acte (formalment) la perfecció que la idea acull i ens presenta d'una forma o altra. La resposta a la qüestió per la causa de l'ésser objectiu de les idees ha d'assenyalar-nos un ésser actualment existent, perquè no hi ha ésser en potència que pugui donar raó d'un ésser real²².

Ara bé, qui pregunta per la causa de la realitat objectiva d'una idea no busca un ésser existent que sigui estrictament tal com la idea el representa, sinó un ens que almenys continui eminentment la quantitat de perfecció d'allò que la idea representa. Només podem prejudicar que la perfecció que la idea representa -que és "un patró o un original (instar archetypi)"- no podrà excedir mai la perfecció de la causa²³. Les idees acullen objectivament allò que les coses que les causen en nosaltres són, o bé formalment, quan són en efecte tal i com les pensem en la idea, o bé eminentment, quan la perfecció del que és concebut en la idea no supera la perfecció d'allò que la causa²⁴. Així, per exemple, puc dir que la idea que tinc de la Sagrada Família barcelonina representa tota una sèrie de perfeccions que existeixen formalment en l'edifici que hi ha sobre la Diagonal i que és la causa que jo posseeixi aquella noció. I podem dir, segons un exemple cartesiana, que la idea d'una màquina inexistent conté una realitat objectiva que ha de ser explicada almenys per la capacitat de l'esperit del seu inventor; diem aleshores que la realitat objectiva d'aquella idea està eminentment en l'esperit del qui l'ha concebuda²⁵.

El concepte de realitat objectiva és fonamental en la teoria cartesiana de la veritat. L'ésser objectiu és "una manera de ser"; la realitat objectiva d'una idea és sempre ésser que representa l'ésser d'allò que la causa²⁶. Però només tindrem notícia sobre la realitat objectiva d'una idea si aquesta idea

ens fa conèixer clarament un ens que té un grau de perfecció; una idea és evident quan ens fa conèixer amb evidència les perfeccions que conté, i serà més evident quan signifiqui quelcom més perfecte. La major o menor evidència d'una idea -la seva claredat, la seva distinció, la seva major o menor absoluta en l'ordre dels coneixements- serà directament proporcional, doncs, a la realitat objectiva que conté i, per tant, a la perfecció d'allò que representa.

En la filosofia cartesiana l'ésser és assimilat a la veritat: "la veritat consisteix en l'ésser i la falsedat en el no ésser". La perfecció de l'ésser objectiu d'una idea implica la seva veritat, la seva imperfecció implica la seva inadequació, la deficiència en el seu caràcter representatiu; "la falsedat és quelcom de no-vertader; per consegüent, la falsedat és no-ser i no-bondat". La idea de Déu és la més vertadera perquè és la que representa l'ésser perfectíssim; la idea de Déu "comprèn tot l'ésser, comprèn tot el que hi ha de veritable en les coses": és, per tant, la que inclou més realitat objectiva, la més perfectament evident, la primordial en l'ordre natural dels coneixements humans²⁷. Totes les idees de coses finites són concebudes, implícitament, des de l'Infinit que ho conté tot eminentment, totes elles s'assemblaran, per tant, en les perfeccions que exhibeixen, a la idea de Déu. És per això que totes les idees s'arrelen en Déu en la mesura en què són perfectament idees, representatives, en virtut de la seva realitat objectiva: "tota concepció clara i distinta és sens dubte quelcom de real i positiu i, per tant, no pot procedir del no-res sinó que ha de tenir necessàriament a Déu com autor"; "les nostres idees o nocions, éssent coses reals i que venen de Déu, en tot allò que tenen de clares i distintes no poden ser més que vertaderes"; "tot el que hi ha en nosaltres de real i vertader ve d'un ésser perfecte i infinit"²⁸.

Des del concepte de la realitat objectiva de la idea podem explicar el diferent poder de representació de les idees humanes. Existeix una jerarquia d'idees que s'extén des de la idea de Déu a la idea més confusa. Tota idea té quelcom de vertader, encara que sigui mínim, que la ment ha de discernir perquè tota idea és una cosa real i, per tant, quelcom creat per Déu²⁹. Les idees evidents són les que representen quelcom més perfecte que participa de la perfecció divina. Aquestes idees brollen de la nostra pròpia naturalesa cognoscent en la mesura en que és perfectament cognoscent. Ara bé, l'esperit humà és finit, està situat entre l'ésser i el no-res, la seva facultat de conèixer és limitada. El fet que l'ànima participi del no-res explica la imperfecció inevitable de qualsevol coneixement humà, sempre capaç d'acostar-nos veritablement a les coses sense arribar mai a fer-nos saber tot allò que les coses són³⁰. També des de la finitut de la ment, s'explica que formem idees confuses que no veiem immediatament amb tot el que impliquen, o idees contradictòries que són fruit de la precipitació, que no tenen correlat objectiu i que no podem desfer en un conjunt de nocions adequadament relacionades, o idees "materialment falses", que ens remetent a una cosa distinta d'aquella de què són idees (per exemple, la noció del fred sembla informar-nos de quelcom real i positiu quan, veritablement, el fred és una privació), que són inevitables, que no tenen valor teòric però són útils per informar-nos sobre l'estat del cos³¹.

Fins aquí l'anàlisi de la idea com a representació. Fixem-nos com, en la filosofia cartesiana, la representativitat o la veritat de les idees es fonamenta en la constatació de la continuïtat existent entre els tres elements que la reflexió distingeix: la realitat objectiva de la idea, l'ésser i Déu. El grau de realitat objectiva d'una idea indica la seva capacitat d'expressar o evidenciar un ésser entés com a conjunt de perfeccions. La idea perfecta,

és a dir: la idea que representa efectivament un ésser perfecte, és vertadera en la mesura que manifesta quelcom semblant a la perfecció divina.

(B) Consciència i reflexió

L'essència de l'esperit humà és el pensar (cogitatio). Hem anomenat pensament tot el que s'esdevé en nosaltres de forma que en tenim un coneixement immediat o una apercepció. En nosaltres s'esdevenen diversos sentiments, volicions, accions, conceptes, imatges, etc. que referim a la nostra naturalesa intel·lectual perquè inclouen una intel·lecció o una idea. Així, per exemple, dic que ara veig tal cosa i, si vull descriure aquest meu veure, explico que consisteix en una acció que realitzo a través del sentit de la vista; no obstant això, el cert és que penso veure i és només això el que em permet tractar la meua visió com un pensament, com "el coneixement que en tinc, i que fa que em sembli que veig...". La visió, doncs, és un pensament perquè comporta una intel·lecció i una apercepció³². El mateix passa, com hem vist fa poc, amb les volicions i amb qualsevol altra vivència humana: així, per exemple, les accions de passejar o menjar, poden ser tractades com a pensaments en la mesura que el subjecte entén que les exerceix³³.

De tot el que coneixem, de tot el que fem, de tot el que ens passa tenim pensament, tenim consciència immediata, tenim idea específica concebuda pels camins més diversos. Descartes creu que l'esperit humà pensa sempre perquè no pensar seria no ser el que és i negar la pròpia essència: l'existència d'un pensament (cogitatio) en exercici no pot ser negada en cap moment de la vida de l'home, tampoc en aquelles situacions en què el pensar sembla absent perquè no en tenim record: quan el fetus resideix al ventre de la mare o quan l'home dorm³⁴. Podem tenir l'absoluta certesa que hem estat pensant sempre malgrat que ens quedin molts espais en blanc; hem d'estar certs que en tot moment hem viscut conscientment els nostres pensaments. El pensament és una

continua experiència conscient i indefectible de l'esperit humà: "no pot ser que no experimentem sempre en nosaltres mateixos que pensem"; ningú no pot deixar de reconèixer el seu pensament "a través d'una experiència continua infal·lible"³⁵.

La consciència pensant és sempre autopresència del cognoscent que no pensa res sense pensar-s'hi ell mateix: Descartes diu que "és impossible que puguem pensar en res sense que tinguem alhora la idea de l'ànima com la d'una cosa capaç de pensar en el que pensem"³⁶. El pensament és essencialment autoconsciència del cognoscent perquè tot acte pensant inclou un coneixement o una idea de l'ésser que pensa i de la pròpia intel·lecció. És més: si ens ho mirem bé, els pensaments ens informen amb més evidència de l'existència, la naturalesa i dels modes de l'ésser que els concep que de les coses a què és refereixen; aquest és un dels missatges del passatge del "tros de cera" a la Segona Meditació.

L'autoconeixement que es verifica necessàriament en tot acte cognoscitiu no és, però, immediatament una coneixença de l'essència universal del pensament -tot i que aquesta s'obté a partir d'aquella experiència³⁷-, sinó un coneixement que té per objecte l'ésser concret, la substància finita que pensa de diverses formes. L'experiència del pensament és primerament l'experiència ontològica de l'ésser que pensa: el qui medita pronuncia en primer lloc un "Jo sóc, jo existeixo" i després "Sóc una cosa que pensa"³⁸.

Hem dit que el pensament és la continua consciència que el subjecte té de pensar alguna cosa: d'imaginar una cosa, de sentir-ne una altra, de desitjar-la, d'afirmar-la etc. Hem assenyalat també que aquesta consciència actual i permanent que va passant d'unes coses a les altres existeix malgrat que després no recordem què l'omplia en un determinat temps. Això vol dir que la memòria se situa en un altre pla que el de la consciència immediata.

Descartes diu que "una cosa és ser conscient dels nostres pensaments al mateix temps que pensem i, una altra, recordar-los després". Fixem-nos-hi: perquè hi hagi memòria o record d'alguna cosa cal sovint -quan es tracta de coneixements sensibles- que hi hagi uns vestigis que romanquin en el cervell i que puguin excitar en nosaltres l'evocació d'una percepció, però, sobretot, cal que reconequem que allò que es presenta ara ja havia estat percebut i que aquella primera percepció havia estat la primera. Quan l'esperit s'adona que coneix una cosa per primera vegada o que la recorda es situa en un nivell superior a la consciència actual i immediata o "directa" que acompanya simplement tot acte de pensament. Per percebre la novetat o la no novetat d'una percepció, cal que l'esperit realitzi una "segona percepció" o una "reflexió" que sotmeti a consideració la primera. Aquesta reflexió sobre el propi pensament és imprescindible perquè hi hagi record i només pot ser obra de l'enteniment que mira en ell mateix, ja que no hi ha cap indicatiu material en la percepció sensible directa o rememorada que ajudi a distingir decisivament allò que es coneix per primera vegada o allò que ja s'havia conegut. La memòria suposa una reflexió sobre el coneixement, un pensament que fa atenció sobre el propi pensament particular que ocupa l'esperit en cada cas³⁹.

La reflexió de la memòria és un exemple de la reflexió intel·lectual que pot acometre sempre l'esperit. Parlem de reflexió purament intel·lectual perquè és clar que només l'enteniment pot copsar un pensament. En general, diem que aquesta reflexió intel·lectual o percepció segona es pot realitzar de diverses maneres: de vegades, com en el cas de la memòria d'una percepció sensible, apareix íntimament unida a la sensació actual i sense que poguem, de fet, distingir-la; d'altres vegades és la consideració del propi saber que hom fa quotidianament en mil circumstàncies⁴⁰, d'altres serveix a l'aclariment científic de la primera aproximació confusa a un objecte⁴¹, d'altres, encara,

és realitza afinadament en el marc de l'aclariment racional que la filosofia proposa⁴². Veurem que la reflexió, la fem com la fem, és en si mateixa un acte del pur enteniment que pot abastar nocions més o menys pures segons el grau d'independència o abstracció de les facultats sensibles.

Malgrat la multitud de formes que pot assolir, cal dir que la reflexió no s'esdevé sempre i que no és necessària per constituir un pensament actual fixat en un tema qualsevol: podem pensar això o allò sense fer atenció expressa sobre els nostres propis pensaments i sobre allò que els conforma, podem pensar prescindint de la novetat o no dels nostres pensaments, podem pensar sense especular sobre la naturalesa i les fonts del que pensem, podem pensar sense reflexionar filosòficament sobre les nostres idees, afirmacions, etc. L'home pot pensar i, en aquest pensar, comprometre totes les seves capacitats, sense considerar amb el simple enteniment allò que està fent. Al Discurs del Mètode Descartes afirma aquesta desvinculació entre la consciència immediata i la consciència reflexiva: "com que l'acte del pensament pel qual hom creu una cosa, és diferent d'aquell mitjançant el qual hom sap que la creu, es dona sovint l'un sense l'altre"⁴³.

La distinció entre la simple consciència i la reflexió atenta, entre el pensar directe o immediat i el pensar que examina un pensament, és fonamental per comprendre la doctrina cartesiana sobre el coneixement en general i sobre la meditació metafísica en particular. L'acte pensant sobre el que no es reflexiona és certament un acte conscient, però anomenarem a la forma en què el subjecte el posseeix consciència mínima o inatenta per diferenciar-la de la consciència d'aquells actes pensants que són, a més, objecte d'altres pensaments que els prenen en consideració amb una major o menor atenció.

La consciència pot existir sense reflexió perquè és l'acte elemental del pensament i és qui fa de l'ésser humà una cosa que pensa. La reflexió, en

canvi, és derivada: és pensament que contempla un acte conscient. Precisament Descartes s'oposa a Bourdin quan aquest li diu que l'espiritualitat no la fa el pensament (directe), sinó la reflexió sobre el pensament. El nostre filòsof respon que això seria el mateix que pretendre que un arquitecte posseeix el seu saber no perquè l'ha guanyat sinó perquè hi reflexiona i que, en tot cas, l'espiritualitat del coqnoscent la manifesta tant la primera apercepció com totes les altres que s'hi puguin afegir, les quals no difereixen formalment de la primera. L'home pot conèixer certament sense una ciència reflexa del seu coneixement i, per la mateixa raó, sense la ciència d'aquesta ciència. La reflexió és una possibilitat que pot proporcionar un saber més distint, però no és una necessitat per al coqnoscent⁴⁴.

Així, doncs, acceptem que l'esperit huma pot pensar sense, necessàriament, fer atenció al fet que pensa, pot exercir la plenitud del seu ésser pensant sense reflexionar sobre els seus pensaments particulars (complexos) per aclarir-los a partir de nocions més evidents. Tanmateix, en aquesta situació molt freqüent de manca de reflexió atenta l'home no és menys pensant que quan, per exemple, fa filosofia o metafísica, ja que la possessió de l'essència humana -el pensament- no és susceptible de variació: en les situacions que vivim més irreflexivament tots gaudim plenament de la capacitat de pensar i tots hi posem sempre la plenitud de la nostra essència pensant: "la raó per la qual crec que l'ànima pensa sempre és la mateixa per la qual crec que la llum resplendeix sempre, tot i que no hi hagi ulls que la mirin"⁴⁵.

Tot això vol dir, fixem-nos, que en la consciència immediata, directa, mínima o no reflexa, que és la pròpia de moltes situacions vitals, l'esperit aboca el mateix que en altres moments en què, a més de pensar, reflexiona sobre el seu pensament i l'aclareix en una contemplació susceptible de moltes intensitats. Tot el que constitueix naturalment el nostre ésser racional es

troba sempre determinant qualsevol pensament. L'ésser racional sencer, amb les seves idees i principis naturals, configura cada pensament perquè no hi pot haver res en l'esperit que aquest no en sigui d'alguna manera conscient, perquè la raó completa concorre en tots els seus actes. En cada pensament, en cada afirmació de l'home que no ha fet filosofia, hi estan compromeses totes les idees innates, totes les nocions metafísiques, totes les lleis lògiques que regulen el pensar, tot i que poques vegades el subjecte les extreu, les fa explícites i les desplega mitjançant una reflexió precisa.

Dit altrament: qualsevol pensament de qualsevol home és l'acte d'un ésser racional. Per això, la reflexió atenta que intenta esbrinar tot allò que determina un coneixement, només fa que distingir i abstraure el que de fet se'ns apareix sempre confusament: la reflexió atenta posa de manifest el que ja coneixíem d'alguna manera sense adonar-nos-en, fa palès el que ja sabíem amb aquella mena de "coneixement interior que precedeix sempre el reflex": l'home que no reflexiona atentament sobre els seus coneixements es coneix sempre com a existent i sap ja què és l'existència, què es el pensament, etc. sense que necessiti "una ciència reflexa o adquirida per demostració".

Certament, l'home que no ha fet filosofia "experimenta" sempre en ell mateix les idees innates, els diversos axiomes que fan possible els seus coneixements, però no hi fa atenció, no en té un "coneixement explícit". Descartes diu a Burman: "Pel que fa als principis universals o axiomes [...] els homes lligats als sentits, com ho som tots abans de fer filosofia, no els consideren perquè no en fan atenció. A causa de la seva clara innatitat i perquè tothom els experimenta en si mateix, se'ls omet, només se'ls concep confusament, mai abstractament ni separats de la matèria i dels casos singulars". Així mateix, l'home que no ha fet filosofia ja coneix Déu en tant que l'anomena o hi creu, però no fa atenció al que causa vertaderament la

notícia que d'Ell té⁴⁶; posseeix una idea innata de l'Infinit que implica en tot coneixement de coses finites i fins i tot en el propi autoconeixement, però no reflexiona sobre ella⁴⁷. Aquesta inatenció de l'home en relació al que pressuposa en cadascun dels seus actes conscients s'explica perquè la vida sensible el situa només davant el particular i la distinció dels elements bàsics que el conformen no és necessària per gaudir d'un coneixement suficient d'allò que ens acostuma a preocupar ordinàriament.

El dinamisme de la reflexió situa l'home en la perspectiva de la ciència. Quan coneix, l'home forma conscientment una idea particular d'allò que sap; a través d'aquesta idea l'home entén la cosa que l'ocupa; si reflexiona sobre aquest coneixement arribarà a adonar-se que, en general, pot explicar les coses a partir d'un conjunt de nocions primordials i entendrà que en el propi esperit hi són les claus del coneixement del món, que tots els coneixements veritables expressen la naturalesa racional i les seves capacitats... Si aprofundeix aquesta reflexió podrà saber quins són els fonaments últims de les evidències que coneix... La reflexió es torna filosofia i metafísica.

Arribem al punt on hem d'aclarir el sentit en què Descartes parla d'idees innates que són principis de les altres intel·leccions. La doctrina cartesiana sobre les idees innates pot ser resumida així: l'esperit fa la idea a base del seu propi ésser pensant; en aquest sentit tota idea és natural o innata. No obstant, anomenem pròpiament innates a les idees que representen les funcions cognoscitives bàsiques i connaturals a l'esperit. Amb aquestes idees elementals l'ànima elabora el coneixement científic.

Descartes parla de dues maneres de l'innatisme de les idees. Normalment diu que són innates aquelles idees que "semblen haver nascut amb mi" i que es diferencien de les adventícies, que semblen "venir de fora", i de les factícies, que han estat "fetes i inventades per mi"; així, són idees innates

"totes les que representen essències vertaderes, immutables i eternes"⁴⁸. No obstant això, quan escriu les Observacions contra el programa de Regius, el filòsof qualifica d'innates o naturals totes les idees susceptibles d'esdevenir en la vida de l'ésser que pensa⁴⁹. ¿Significa aquesta generalització una incoherència o un canvi d'orientació en la trajectòria cartesiana? Més aviat, creiem que obeeix a la precisió i l'aclariment progressius de la doctrina cartesiana del coneixement. Ho mostrem a continuació.

A les Respostes a les Terceres objeccions, Descartes explica que allò que defineix l'innatisme de les idees no és la seva explícita presència constant en la ment, sinó la capacitat permanent que la ment té de crear-les només amb la pròpia força i de tenir-ne un coneixement distint: "Quan dic que una idea ha nascut amb nosaltres o que està naturalment impresa en l'ànima, no entenc que es presenti sempre al nostre pensament, car així no n'hi hauria cap, sinó tan sols que tenim en nosaltres mateixos la facultat de produir-la"⁵⁰. La idea de Déu és l'expressió més radical d'aquesta doctrina: és innata perquè la ment té capacitat natural de pensar l'infinit⁵¹. Semblantment, a les Observacions, Descartes declara: "Mai no he escrit que la ment necessiti idees innates que siguin alguna cosa diferent de la seva pròpia facultat de pensar". Tot seguit, justifica la utilització que ha fet del qualificatiu d'innat referit a algunes idees: "M'he adonat que existeixen en mi pensaments que no procedeixen d'objectes externs ni de la determinació de la voluntat sinó de la facultat de pensar que tinc i, per distingir les idees o nocions que són les formes d'aquests pensaments d'aquelles altres adventícies o factícies, les he anomenat innates". Descartes diu que les denomina així en el mateix sentit que s'acostuma a dir que algunes malalties són innates en algunes famílies, no perquè els seus membres les contraiguin ja

abans de néixer, sinó perquè neixen amb la disposició d'agafar-les. Existeixen, doncs, unes idees que arribo a concebre havent-les tret només de la pròpia ment que té la propensió natural a formar-les; aquestes idees poden ser anomenades innates en contrast amb aquelles altres que són formades a partir d'informacions canalitzades sensiblement, per exemple, diu Descartes a Burman: "la que tenim de la ciutat d'Alkmaar o de Leyde", etc⁵².

Estem, doncs, sembla, en la mateixa situació que abans: les idees innates formen un reducte en la ment que té sempre la facultat de fer-hi atenció expressa. No obstant això, Descartes aprofundeix la seva reflexió i diu que: si ens ho mirem bé, si analitzem acuradament el mateix coneixement sensible, arribarem a la conclusió que, veritablement, no hi ha idea que no pugui ser anomenada innata. El filòsof escriu, contra Regius, que allò que el sentit proporciona -estímul nerviosos- no és el mateix que la idea que forma el pensament, cosa que demostra "que no hi ha res en les nostres idees que no sigui innat a l'esperit o a la facultat de pensar, exeptuant només algunes circumstàncies pròpies de l'experiència: per exemple, és només l'experiència la que fa que jutjem que tals o tals idees que tenim ara presents en l'esperit es refereixen a coses exteriors...". No hi ha res en les idees humanes que no sigui innat o natural a l'esperit que les concep, és a dir, que no sigui espiritual. Les idees sensibles que ens presenten coses materials -la ciutat de Leyde que Descartes veia, per exemple- són, com qualsevol altre pensament, modes de la ment humana, són productes exclusius de l'ànima, són esperit, són, en aquest sentit, innates o naturals a l'esperit humà. Què és, doncs, allò que fa que les considerem adventícies? la circumstància concreta en què la ment les forma; l'esperit concep una idea sensible en ocasió d'una sèrie de moviments corporals que actuen sobre el cervell al qual està unit. En un determinat moment es produeix un estímul que dóna ocasió a la ment de formar

immediatament, en aquell moment i no en un altre, una idea sensible i de referir-la a l'objecte particular que afecta el cos. Entre la idea formada i la cosa no hi ha semblança sinó, en tot cas, una dissemblança reglada: una relació entre les qualitats concebudes i els moviments de les parts de la cosa: "no hi ha res en els cossos que pugui excitar en nosaltres un sentiment tret del moviment, la figura o la situació i la grandària de llurs parts"⁵³

Tenim la raó fonamental de l'innatisme de les idees de la sensibilitat: són en nosaltres disposicions o capacitats (modes) de l'esperit que pot concebre-les amb ocasió de diversos moviments en el cos. Pertoca a la ment de determinar el seus continguts veritablement representatius. En la noció que tenim, per exemple, de la ciutat de Barcelona contemplada des de Montjuïc -molts de nosaltres no haurem estat a Leyde, ni a Alkmaar- hem de distingir diversos elements que no poden ser situats en un mateix nivell: d'una manera cal tractar les figures que es dibuixen en el cel mig gris i contaminat i d'una altra, per exemple, els colors que prenen diverses tonalitats a mesura que anem baixant la mirada del Tibidabo cap al mar. La idea complexa que s'ha format ha de ser desfeta, analitzada, per tal de ser correctament referida a allò que representa. La descodificació d'una idea sensible es realitza a partir de nocions clares i simples: duració, existència, moviment, figura, etc. Tots els elements que formen una idea sensible poden ser reduïts més o menys directament a aquest conjunt de nocions. Hom pot entendre més fàcilment, per exemple, la figura que s'ofereix com una mena de contorn de la substància i, en canvi, ha d'anar més amb compte a l'hora d'interpretar, per exemple, les sensacions del color, que cal no referir a la cosa, sinó a la mena de moviment corporal que pateix eventualment el sentit.

Veiem, doncs, que podem distingir el grup d'idees particulars i complexes que creem circumstancialment quan ens relacionem amb les coses que ens

envolten -aquesta ciutat que contemplo, aquesta calitja que difumina els colors, Collserola al fons, aquesta calor que passo avui que el sol fa mal als ulls...-, d'aquelles altres de més fàcils i simples que ens permeten d'interpretar-les quan hi reflexionem. Les idees innates que integren el grup de les nocions simples comunes (existència, duració, etc), les nocions clares i distintes en general (veritats matemàtiques, etc.) i els axiomes i principis (lògics, metafísics) que intervenen en la configuració de cada pensament humà, només poden ser extretes per reflexió sobre coneixements particulars, perquè són sempre el producte de la distinció i l'abstracció de l'enteniment. Aquest grup de nocions absolutament bàsiques o elementals podrien ser copsades explícitament, reflexivament, més enllà de la seva implicació en tota consciència mínima o en tota reflexió confusa, al marge de tota experiència sensible, al marge de la mateixa unió de l'ànima amb el cos. Descartes explica que mai no podríem parlar de coses triangulars, per exemple, sense tenir la idea innata del triangle, ja que es clar que mai hem percebut ni podem dibuixar un autèntic triangle. Quan veiem una figura d'aspecte triangular, concebem la noció del vertader triangle i és a partir d'aquesta que la interpretem⁵⁴. Les nocions innates elementals són les que expressen la llum de la raó humana que il·lumina les coses i, per tant, formen un reducte privilegiat.

D'aquesta manera veiem que la nostra explicació, que ha començat restringint el concepte d'idea innata a les veritats eternes i a les nocions simples i ha passat a tractar d'innates les mateixes idees del nostre coneixement sensible, es tanca ara circularment tornant a reconèixer el privilegi d'aquelles nocions que han de ser reconegudes com les components essencials de les altres, que expressen les llavors de veritats que la ment posseeix per naturalesa. En canvi, les idees de la sensibilitat poden ser

tingudes per naturals a l'esperit en un sentit més general, perquè ho són tots els seus elements configuradors.

Mitjançant una reflexió atenta, la ment pura i lliure del lligam amb el cos pot concebre les nocions bàsiques constitutives de tots els seus pensaments, encara que, quan pensa en els cossos materials, pot també utilitzar la imaginació per exposar-ne millor els conceptes⁵⁵. Descartes explica a les Repostes a les Segones objeccions que les opinions dels qui neguen tenir idees distintes de l'esperit i del cos i pretenen, a més, que el cervell concorreix amb l'esperit en formar els pensaments, es fonamenten "en el fet que mai no han experimentat haver existit sense el cos i que han estat bastant sovint destorbats per ell en llurs operacions"⁵⁶. És en l'espai intel·lectual que crea la reflexió de la ment pura i lliure on descobrim les idees immutables que donen lloc a coneixents certs i evidents. Fent atenció a aquest àmbit on la ment es troba només amb ella mateixa, podem conèixer nítidament les veritats de la Metafísica, les veritats eternes de la Matemàtica i de la Física general; és des d'aquest nucli que poden ser il·luminades totes les altres idees diversament concebudes, aquelles que formem en l'articulació de la raó amb les facultats sensibles.

La filosofia es planteja la tasca de "posar en evidència les veritables riqueses de les nostres ànimes"⁵⁷. Les riqueses més preuades són aquelles veritats que trobaria ja en si mateix un infant que fos alliberat de la preeminència del cos al qual està lligat des del naixement⁵⁸; l'ànima separada, creu Descartes, és el subjecte de la ciència i no es veuria privada de la seva naturalesa en una situació de total independència, sinó que la guanyaria perfectament. Quan aquesta separació s'aconsegueix a través de la més completa abstracció de la sensibilitat, el cognoscent troba les veritats fonamentals de la metafísica i veu aparèixer tot un seguit de nocions que

exhibeixen la veritat o l'essència immutable dels éssers materials possibles. Aquests descobriments són viscuts com una mena de record d'allò que ja hi havia en l'esperit i feia possible tots els seus pensaments sense que fos motiu d'atenció; "Per això Plató, Sòcrates, interrogant un noi sobre els elements de la geometria, i aconseguint així que aquest noi traïés de l'esperit veritats que abans no hi havia observat, intentava provar la seva doctrina de la reminiscència."⁵⁹.

(C) La metafísica com a reflexió atenta de l'esperit sobre si mateix

El coneixement filosòfic i el coneixement metafísic són modalitats de la reflexió que s'emmarquen en el context descrit per al coneixement en general.

L'home coneix les coses en ell mateix; l'home coneix essencialment les coses quan reflexiona sobre els propis pensaments i hi descobreix els principis de tota intel·ligibilitat. La filosofia és una reflexió sobre els continguts innats de l'ànima que ens expliquen tot el que és o pot ser; les ciències aclareixen des d'aquests continguts tot el que tenen d'evident, d'intel·ligible, les diverses regions d'objectes. La metafísica pregunta per les coneixences més evidents que hom pot tenir i posa de manifest els primers principis de què tots els altres depenen; doncs bé, aquests primers principis són, més que cap altra cosa, copsats per una reflexió atenta sobre el propi pensament en exercici, són coneguts en una situació de total abstracció o, dit en castellà, d'"ensimismamiento".

El saber metafísic apareix, així, més que cap altra ciència, com el producte d'una reflexió de l'esperit sobre si mateix, una reflexió caracteritzada per la "facilitat", l'abstracció i la intransferibilitat. Expliquem-ho:

1) El metafísic intenta aclarir si les afirmacions tenen valor de veritat o, dit altrament, si les idees poden ser referides al real. La metafísica és,

ja d'entrada, reflexió sobre les idees que l'esperit forma de les coses. La metafísica descobreix el saber sobre l'ànima i Déu com a fonament del coneixement veritable. Doncs bé, aquesta descoberta és materialment possible, en primer lloc, perquè en tota concepció l'esperit contempla -tant si la coneix distintament com si no- la idea d'ell mateix, perquè aquesta idea no pot deixar-li de ser actualment present i, segonament, perquè en tota concepció l'esperit anticipa la idea evident de Déu (Esser perfectíssim) a la qual totes les altres s'assemblen. El coneixement metafísic és, així, el més "fàcil"; és a dir, les idees bàsiques de la metafísica són les més posseïdes, les més implícites en tot altre coneixement. Els objectes de la metafísica són els més "propers" a l'home...

2) La metafísica ens fa conèixer els principis evidents i indubtables del coneixement possible. Aquests principis han determinat des de sempre la veritat de tots els nostres coneixements particulars malgrat que no ens n'adonàvem; la reflexió metafísica demostra que trascendeixen qualsevol referència a un objecte particular i poden ser el tema d'un coneixement net de tota dada sensible: l'evidència dels primers principis és independent de les dubtoses afirmacions que fonamentem en els sentits. La reflexió metafísica separa, abstrou, la ment dels sentits perquè les nocions metafísiques no es deixen copsar pels sentits. És precisament aquesta desvinculació qui permet a la ment reconèixer, contra la inatenció habitual, la primordialitat del coneixement de la pròpia existència independent del cos i fer evident l'existència d'un Déu-font de veritat⁶⁰.

L'exigència d'abstracció de la ment respecte a la unió amb el cos és una constant en les exhortacions de Descartes als lectors de les obres metafísiques: les demostracions metafísiques del *Discurs*, dirà a Mersenne, només poden semblar fosques "als qui no saben abducere mentem à sensibus";

les Meditacions tan sols han de ser llegides pels qui, acompanyant la meditació del filòsof, "puguin desvincular la ment dels sentits i alliberar-la completament de tota mena de prejudicis"⁶¹. El dubte radical és l'instrument que fa possible aquesta abstracció de la ment tant pròpia de la reflexió metafísica.

3) El coneixement que hom té de les coses materials pot ser exposat mitjançant esquemes imaginatius que serveixen per a la transmissió i l'aprenentatge de moltes nocions que, en elles mateixes, són purament intel·lectuals. Amb tot, sempre serà imprescindible que el científic copsi intuïtivament o deductivament el que hi ha d'intel·ligible i veritable en les imatges il·lustradores. En canvi, el coneixement de les coses immaterials -Déu i la ment- que es manifesten com les més evidents, no pot ser exposat imaginativament ni pot ser comunicat i après amb una simple transmissió oral que mai no assegura del tot una relació inequívoca entre les paraules i els conceptes. Els conceptes de les coses immaterials no toleren, per definició, cap exposició material. Les conclusions metafísiques només poden ser guanyades amb una reflexió personal intransferible del qui les pretén assolir. El qui vulgui pensar metafísicament no trobarà en els llibres allò que solament pot ser conegut contemplant la pròpia interioritat espiritual. Descartes només podia comunicar la seva metafísica exposant al detall la solitària operació personal -l'anàlisi- que ell mateix desplegà per atènyer aquell reducte interior on a l'home se li desvetlla la veritat del que és.

2.- LA SOLITUD DEL TEORIC: EL SABER COM A TASCA INDIVIDUAL

Cal que cadascú cerqui la veritat en ell mateix, des d'ell mateix, cal, doncs, que cadascú la cerqui sol. La soledat acompanya irremissiblement el

teòric. Només en la reflexió meditativa solitària el filòsof pot esdevenir subjecte de la Veritat. Descartes fou la plasmació vivent d'aquesta doctrina; al llarg de la seva biografia, en allò que ens arriba principalment en la correspondència i a través del Discurs, trobem sempre al filòsof cercant la soledat, la tranquil·litat i la llibertat necessàries per pensar. El filòsof que opta per instruir-se sap aviat que ha de témer la reputació perquè, diu, "disminueix sempre d'alguna manera la llibertat i el lleure dels qui l'adquireixen, coses que jo posseeixo tan perfectament i estimo tant que no hi ha monarca en el món que sigui tan ric com per comprar-me-les"; la dedicació teòrica proporciona per si mateixa una "satisfacció", una felicitat que fa menyspreables la fama i les lloances⁶². Descartes compara la humilitat de la seva vida intel·lectual amb la fallera dels filòsofs que només cerquen l'admiració i l'elogi dels altres.

Descartes reconeix com a seva la màxima "bene vixit bene qui latuit"; aquest desig de passar desapercbut es manifesta significativament en el despreci per la vida parisenca, en l'entusiasme per la vida a Amsterdam o a pagès, i en la inadaptació a l'ambient cortesà d'Estocolm⁶³. Pel mateix desig de tranquil·litat s'expliquen altres circumstàncies de la vida del filòsof: les peticions que fa als amics de guardar el secret dels llocs on viu i separar el seu nom de les doctrines que els ofereix, la negativa inicial a publicar res, l'anonimat del Discurs, etc.

Descartes no s'amaga neuròticament de la gent, no defuig el tracte amb els altres, no cerca viure aïllat de tothom; cal reparar en la seva afecció a la conversa informal. A la correspondència es fa palesa sovint i és ben coneguda la intensitat dels seus intercanvis epistolars, la preocupació per la salut dels qui estima, el dol per les seves desgràcies, la joia amb les visites dels amics, l'agraïment per les notícies, opinions, observacions

científiques o curiositats que li comuniquen, les peticions que fa perquè d'altres col·laborin personalment o econòmicament en les seves experiències, etc⁶⁴. No obstant tot això, cerca contínuament la millor avinentesa per realitzar la seva vocació teòrica, una activitat d'estudi i meditació per a la qual és imprescindible d'obrir, sigui on sigui, un espai de soledat. No es tracta tant de voler estar sol com de gaudir, en el lloc que més s'hi presti, enmig d'aquells que més ho facilitin, d'un àmbit de solitud on sigui possible lliurar-se a les pròpies meditacions; es tracta de crear les condicions necessàries per a un treball que en el seu moment creatiu ha de ser forçosament solitari.

El filòsof que treballa sol es lliura a les seves investigacions atenent exclusivament als interessos que se li desenvolupen a cada moment, reparteix com vol el seu temps, es marca els horaris, s'allarga el temps que vol sobre cada tema, pot obrir parèntesis temporals especials on es dona a meditacions que precisen d'una especial concentració i aïllament.

L'any 1619, Descartes descobreix la unitat de les ciències en la saviesa humana metòdicament construïda; el Discurs recorda aquell temps com un temps de solitud: "Jo era llavors a Alemanya [...], el començament de l'hivern em deturà en un quarter on, sense cap conversa que em distregués, ni, per sort, preocupacions i passions que m'atabalessin, romaní el dia sencer sol, tancat, prop d'una estufa, on disposava a tothora de lleure per entretenir-me amb els meus pensaments"⁶⁵.

La meditació metafísica és duu a terme en unes condicions semblants. La metafísica exigeix al qui medita una soledat sobreafegida a la soledat habitual del filòsof. Descartes ens recorda, també al Discurs, la situació de soledat que gaudeix a Holanda i que li permet d'inaugurar el temps de la metafísica⁶⁶; igualment, el protagonista de les Meditacions metafísiques és

el pensador que s'ha procurat "un repòs segur en tranquil·la soledat"⁶⁷.

Sempre ens trobem amb el mateix: la solitud no és una avinentesa accidental del treball filosòfic, sinó una condició essencial. La soledat buscada habitualment és especialment necessària quan més abstractes són les meditacions a què l'estudiós es lliura; la soledat és el medi on es desencadena el procés lent i difícil de l'autoreflexió, de l'encontre amb les evidències metafísiques; aquestes, estan sempre implícites en totes les relacions cognoscitives però requereixen, per esdevenir evidències actuals, una mirada interior atenta, perllongada, que superi els obstacles que la destorben. Aquesta mirada no pot ser distreta, necessita temps per afiançar-ne les conquestes, precisa d'una dedicació intensa de l'esperit lliure. La solitud, la tranquil·litat, la llibertat, el repòs, són les circumstàncies imprescindibles de l'esperit que vulgui escorcollar de tal manera les seves virtualitats⁶⁸.

La soledat que requereix la meditació és, com anirem veient, soledat interior del qui medita davant els propis pensaments, soledat absoluta guanyada mitjançant el dubte que obliga a prescindir de tot l'habitual i cotidià, endinsament en l'interior espiritual que es va fent familiar per a la mirada pura i abstracta de sensibilitat... Un cop el filòsof ha descobert les veritats primeres i universals en el propi esperit, pot exposar-les en una narració en primera persona del singular. L'experiència que s'ha esdevingut en l'aïllament, en la reflexió personal, és un exemple que molts podran imitar. Els fruits d'aquella recerca solitària imposaran la seva validesa a tot home que accepti de sotmetre's a les mateixes condicions, a les mateixes solitàries, calmes, meditacions. P. Valéry ha dit referint-se al Discurs: "Què llegeixo en el Discurs del Mètode? Què em crida l'atenció...? és la presència del pensador mateix en aquest preludi d'una filosofia. És, si es vol, la

utilització del Jo en una obra d'aquesta classe, i el so de la seva veu humana... El Jo explícitament evocat que ens ha d'introduir en maneres de pensar completament generals"⁶⁹.

El filòsof ha de treballar solitàriament perquè la ciència que cerca només pot ser un producte del seu esperit. L'individualisme cartesià és significatiu d'aquesta condició inel·ludible del saber: conèixer és apropiar-se qui coneix del conegut i de si mateix; conèixer és recrear la veritat individualment.

El jove Descartes parla així als Preàmbuls: "En la meua juventut, davant d'enginyoses descobertes, em preguntava si no podria inventar jo mateix sense recolzar-me en la lectura d'un autor"; "Confesso haver nascut -escriu Descartes a les Regles- amb un esperit tal que he considerat el més gran plaer dels estudis no el fet d'escoltar les raons dels altres, sinó descobrir-les amb la pròpia habilitat"⁷⁰. El filòsof és el qui extreu mitjançant la raó les llavors de veritat que habiten l'esperit; qui cerqui la veritat a les ciències ha de fer créixer la llum natural de la ment que el capacita per conèixer en qualsevol regió d'objectes; el coneixement que fa de l'home un filòsof no és aquell que el carrega d'"històries" sinó el que l'habilita per jutjar adequadament respecte tot allò que es presenta⁷¹.

Descartes es consagra solitàriament al plaer d'instruir-se ell mateix, donant-se les pròpies normes, proposant-se un mètode que no té cap altra finalitat que la d'augmentar la llum natural de la raó. El coneixement és un cultiu de l'esperit, conèixer és adquirir una major perfecció; cadascú pot elevar individualment, gradual i metòdica l'aptitud d'entendre fins arribar a completar la capacitat humana⁷².

El 17 d'octubre de 1630, Descartes escriu a Beeckman una carta enfurismada⁷³; el filòsof respon indignat el seu interlocutor que reclama la paternitat de vàries descobertes cartesianes. Descartes li proposa aleshores

unes reflexions sobre "quines coses una persona pot ensenyar a una altra". Ensenya, diu, "qui pot convèncer primer l'altre amb les seves raons o almenys amb la seva autoritat". El gaudir de bones raons resulta decisiu per certificar un saber veritable: pot succeir que algú sàpiga una cosa "perquè és induït per veritables raons i que els altres no l'hagin sabuda mai, encara que s'ho pensin, perquè l'han deduïda de falsos principis". No s'ensenyà una cosa pel fet de dir-la, ni s'aprèn pel fet d'oïr-la i repetir-la o tenir el sentiment de saber-la; Descartes insisteix en desplaçar el coneixement del llenguatge i de la convicció sense fonament a l'esperit que té bones raons. Ningú no posseeix la ciència com qui té una cosa que li acaben de donar; en un saber après no es pot distingir el que hom ha guanyat d'allò que prové de la influència d'un altre; "si sabeu alguna cosa, és enterament vostra, encara que l'haqueu après d'un altre". El saber pel qual hom mereix ser elogiat és aquell "que podem trobar amb la força única de l'esperit i amb guiatge de la raó". L'esperit pot ser assimilat a un rierol d'on flueixen coneixements d'aquesta mena, els quals quedaran ben devaluats si algú es limita a portar-los enllà del seu origen, com passa amb l'aigua que perd gust un cop l'hem transportada lluny de la font. El saber no s'aconsegueix perquè ens el regalini, tampoc no esdevindrem savis pel fet d'intentar-lo "robar" i limitant-nos a dir sense pensar -com lloros- allò que d'altres han pensat de veritat: el discurs d'un lloro no denota intel·ligència.

El lloc propi del saber és l'esperit que el concep amb evidència; quasi sempre és cert que "ningú no pot concebre tan bé una cosa i fer-la seva si l'aprèn d'un altre que si l'inventa ell mateix"; un cop s'ha tret el saber del seu indret original es detecta fàcilment la corrupció que implica aquell desplaçament i, contràriament, l'evidència d'uns pensaments veritables és més palesa quan els exposa aquell qui els concep perfectament. El saber filosòfic

i, en concret, la metafísica estan sotmesos a les mateixes eventualitats.

3.- LA MEDITACIO METAFISICA COM A REFLEXIO INTERIOR

L'experiència filosòfica cartesiana pot ser definida com un progressiu endinsar-se en el propi esperit a la recerca de la Veritat. La meditació és la forma cartesiana de la reflexió metafísica, una manera de pensar que podem relacionar amb la meditació espiritual ignaciana.

(A) La filosofia com a cura de l'ànima

La decepció davant la cultura escolar rebuda portà Descartes a la decisió de "no buscar cap altra ciència -dir- que la que podria trobar en mi mateix o en el gran llibre del món". Ell es convencé aviat que "es podria trobar molta més veritat en els raonaments que cadascú fa respecte als assumptes que l'importen, les conseqüències dels quals el castigaran si ha jutjat malament, que en aquells que fa un home de lletres en el seu despatx sobre especulacions que no produeixen cap efecte.". El filòsof explica que "sovint no hi ha tanta perfecció en les obres compostes de moltes peces i fetes per la mà de molts mestres com en aquelles on hi ha treballat un de sol"⁷⁴. Amb el saber s'esdevé clarament aquest fenomen: no col·laboren tant a construir un cos ordenat de coneixement moltes opinions recollides ençà i enllà com ho fan els judicis d'un sol home si els profereix d'acord amb els dictats de la raó. És "l'ús sencer de la nostra raó", la de cadascú, l'únic que pot proporcionar certesa i coherència al nostre coneixement.

Al *Discurs*, el filòsof explica que el camí rigorós vers un saber segur l'inicia qui decideix la reforma de les pròpies opinions. En un primer moment, sembla que no té sentit que un "particular" vulgui trasbalsar les lleis d'un estat o el cos de les ciències i que és una tasca més prudent i més a l'abast ajustar racionalment el conjunt de les opinions particulars. El projecte

primer del filòsof apareix així, en principi, limitat: "Mai la meua intenció ha anat més enllà d'intentar reformar els meus propis pensaments i de construir sobre un fonament que és completament meu"⁷⁵.

Més endavant, veiem com aquesta operació d'higiene espiritual es converteix en una reforma completa del cos del saber. L'home que examina les opinions rebudes vol substituir-les per certes definitives que ho siguin per a tothom; les regles metòdiques del seu procedir serveixen per eliminar tota mena de dificultats en qualsevol camp de la consideració humana; les veritats que un sol home descobreix són patrimoni de tots. Al final, l'esmena de les opinions s'identifica amb la recerca de nous fonaments per a la filosofia⁷⁶. L'examen de les ciències exigeix la consideració prèvia dels seus fonaments filosòfics; l'establiment metòdic de noves certes que substitueixen el saber deficient d'abans ens porta a la investigació sobre els fonaments que les sostenen. Aquell experiment individual amb què el filòsof cercava seguretat en la vida és aleshores concebut en la seva més absoluta radicalitat. Tanmateix, fixem-nos-hi, el treball teòric continua centrat en la interioritat humana on es manifesta la Veritat, i es converteix, més que mai, en treball individual; la filosofia es torna meditació metafísica.

(B) La meditació

La meditació és la modalitat del pensament reflexiu que construeix la metafísica. A continuació, intentarem definir-la a partir de l'exposició dels significats que Descartes dona als mots "méditer", "meditari", "méditations", "meditationes". El que explicarem pot quedar resumit en tres punts: 1) meditar és una manera de pensar i, més exactament, una manera de reflexionar; és el que fa la ment pura quan s'ocupa de copsar les nocions de les coses immaterials que coneix en si mateixa al marge de la sensibilitat; 2) la reflexió meditativa mira el seu tema d'una manera peculiar: la meditació és

reflexió atenta, esforçada, reiterada, i 3) la meditació és la forma de pensar que requereix la descoberta analítica de la metafísica.

-Meditar és una modalitat del pensar. Pel fet de ser modes de la cosa que pensa, cal considerar les "meditacions" com a "operacions de l'ànima"⁷⁷. Ara bé, les meditacions són d'aquells "pensaments que ocupen l'enteniment sol"⁷⁸; meditar és el pensament que s'aplica a nocions purament espirituals que cal concebre en una situació de màxima abstracció de la sensibilitat. Per això, Descartes utilitza el verb "meditar", principalment, per referir-se a la concepció de tot allò que escapa a la ment distinta del cos o al coneixement de Déu.

Així ho trobem normalment al Discurs i a les Meditacions. Medita, diu Descartes, el qui, per exemple, contempla atentament que no disposem de res completament, tret dels nostres pensaments⁷⁹; medita el qui s'habituja a reconèixer, contra la creença de sempre, que la ment és més fàcilment coneguda que el cos i realment distinta d'ell⁸⁰. És una meditació la contemplació de Déu en la idea que en tenim, és meditació la contemplació de la infinitud de la potència divina i de l'extensió de la seva providència. Meditem quan considerem que Déu és l'ésser sobirà que "no pot abocar-se cap el no res" i que nosaltres, en canvi, "participem de l'esser i del no-res"⁸¹. Medita, en fi, qui pensa els principis de la metafísica⁸² i són meditacions el que Descartes ens narra per fer-nos-els saber⁸³.

-Allò que caracteritza la meditació no és tan sols el fet que versí sobre determinats temes, sinó la manera com els intenta atènyer. La manera meditativa de copsar-los és l'única en què aquells objectes es deixen agafar cognoscitivament.

La meditació que fa la ment pura de sensibilitat es caracteritza per l'atenció esforçada i reiterada. L'àmbit del seu esguard és tant específic,

queda tan al marge de les activitats ordinàries de l'home, que necessita, per situar-se en un primer pla, una atenció esforçada que el faci ressaltar entre les possibilitats de la mirada, una consideració insistent, progressivament aclaridora i discernidora del que quaita.

S'aconsegueixen meditativament aquells coneixements que precisen d'un notable esforç d'abstracció intel·lectual i que ens informen sovint del contrari d'allò que suposem habitualment com a vivents⁸⁴. L'esforç de la meditació és, primerament un esforç d'atenció. L'atenció, la mirada atenta que fixa un tema determinat com objecte precís de la consideració racional, l'atenció que requereix, en general, tota captació intuïtiva, és doblement necessària quan es tracta de conèixer clarament i distintament un objecte que només és intuïble si s'aconsegueix prescindir de tot divertiment sensible; la reflexió atenta és la que protagonitza tot el procés d'aclariment del metafísic que camina del confús a l'evident. Les distincions, els conceptes i les demostracions metafísiques resultaran clars i fàcils només a aquell que els presti atenció⁸⁵.

Però, la mirada atenta només aconsegueix consolidar el seus guanys quan fixa allò que coneix en l'esperit, quan arriba a convertir en hàbit mental l'operació de distinció i abstracció que ella mateixa implica. La meditació és també un pensament esforçat perquè és pensament reiterat, pensament que persisteix en aplicar-se als seus temes, pensament que es perllonga en el temps. Descartes parla sovint de "meditar" i de "meditació" quan vol referir-se expressament a aquesta mena de reflexió insistent que fa dels coneixements purs efectives "facultats" de l'esperit⁸⁶.

-El manament primer, el que resumeix totes les exhortacions metafísiques cartesianes, és el que demana que siguem capaços no tan sols de llegir els seus escrits -cosa que ens mantindria en la superfície de les paraules- sinó

de "meditar per ordre -diu- les mateixes coses que jo dic haver meditat". "Meditar amb mi seriosament" és -com hem recordat sovint- la petició que el filòsof ens dirigeix insistentment. Meditar és el que ell fa per establir les conclusions de la seva metafísica; acompanyar-lo en les seves meditacions tot meditant com ell, és el que hem de fer nosaltres si volem compartir les veritats que ell ha sabut descobrir. L'exhortació cartesiana té el caràcter d'una oferta a la qual hom ha de respondre des d'un compromís personal que suposa quelcom més que una lectura o un estudi dels escrits. Aquests serveixen per obrir-nos una perspectiva de treball i meditació personal insubstituïble que ens farà entendre el que proposen i ens portarà més enllà.

El conjunt de les meditacions que Descartes ens ofereix de fer és, sobretot, el que constitueix la invenció analítica de la metafísica. La reflexió meditativa, abstracta de sensibilitat, esforçada, reiterada, aquella que fa dels qui la practiquen descobridors de la Veritat, és la que segueix l'ordre analític de demostració que ja hem descrit en el capítol anterior. En aquest punt hem de veure ja perfectament com convergeixen en una única cosa l'anàlisi metafísica que procedeix des del més relatiu al més absolut i la reflexió meditativa que permet al filòsof d'arribar a distingir amb tota puresa els absoluts del seu coneixement.

(C) L'herència dels jesuïtes

Per Descartes meditar és una forma específica de reflexionar en la que havia estat format de jove a La Flèche. Molts estudiosos coincideixen en que l'influx dels jesuïtes sobre Descartes pren una forma concreta a través de la difusió dels Exercicis spirituales de Sant Ignasi en els col·legis de la Companyia. Els jesuïtes consideraven el Exercicis i, en general, els manuals de devoció ignasiana, com un instrument de formació espiritual imprescindible a les seves escoles. Els necessos que anualment organitzava La Flèche per als

alumnes estaven basats en els Exercicis ignasians. El filòsof va descobrir aviat la utilitat filosòfica de la meditació en detriment de la disputa, la lògica escolàstica i l'humanisme literari

L. Beck relaciona la purificació que aconsegueix la meditació cartesiana amb l'ascètica ignasiana, nota com les Meditacions és divideixen en jornades reproduint l'estructura tècnica i l'art de meditar dels exercicis espirituals de Sant Ignasi i presenta Descartes com una mena de mestre espiritual que proposa i ordena un recés per als seus novicis, els quals hauran de fer pel seu compte les meditacions i arribar a les pròpies conclusions⁸⁷. F. Alquié assenyala també "que el caràcter personal, viscut, quasi religiós, de les Meditacions s'expressa en el títol, que havia d'anunciar al lector d'aquell temps un exercici d'ascesi més que una exposició conceptual de veritats abstractes"⁸⁸.

A. Thomson estableix un estreta analogia entre el que sant Ignasi vol fer per a la religió amb els seus Exercicis i el que Descartes vol fer amb el mètode en el camp de la filosofia i, especialment, la metafísica⁸⁹. Thomson ha detectat 46 paral·lelismes obvis entre els Exercicis ignasians i les Regles, el Discurs i les Meditacions. D'ells, vint, quasi la meitat, ens porten a assimilar les metodologies de Sant Ignasi i Descartes.

La semblança del mètode dels exercicis amb la tècnica metòdica de les meditacions cartesianes és ben patent. Una lectura superficial ja pot destacar alguns paral·lelismes evidents. De la mateixa manera que Sant Ignasi proposa purgar els pecats per aconseguir per l'home una llibertat que el posi d'acord amb la voluntat divina, Descartes precriu uns exercicis teòrics que intenten purgar l'error i reconduir la llibertat judicativa humana als límits rectors de l'evidència racional. La reflexió metafísica és, com el camí dels Exercicis, una tasca que necessita una adequada disposició de qui s'hi posa,

que cal oferir de maneres diverses als diversos esperits, "más tardos" o "más diligentes". L'assoliment de la saviesa metafísica requereix un examen de la consciència cognoscitiva que, com els Exercicis, només pot ser realitzat correctament en una situació de soledat o "apartamiento" que no permeti la mínima distracció del qui medita, i només pot avançar sota el precepte de l'ordre i "no teniendo el entendimiento partido en muchas cosas". La meditació metafísica comença també amb la detecció i la destrucció dels "pecados" que maculen el coneixement, és a dir: els errors i les seves causes. Aquesta operació ascètica és imprescindible per aconseguir una raó lliure i és basa en arguments que extremen l'exigència de certesa, de forma que l'erroni sigui fàcilment foragitat i l'evident sigui ben manifest. Com fa l'exercitant, també el qui medita ha de consolidar les troballes intel·lectuals amb exercicis que les fixin en la ment, reordenin les aportacions de les diverses facultats i mostrin el camí de l'evidència: el qui medita arbitra, per aconseguir millor aquestes finalitats, tot un seguit de tàctiques intel·lectuals -el geni malique, rememoracions, contemplacions, etc- anàlogues a la gamma d'operacions -fer resums diaris, fer oració, abstenir-se de riure, etc.- que ajuden l'exercitant a concentrar-se en les seves meditacions i a fixar les conquestes contra tota distracció⁹⁰.

El pare François Veron, professor de filosofia de La Flèche a l'època de Descartes, publicà l'any 1608 un manual de meditacions de filiació ignasiana prescrit a la Ratio studiorum per a l'estudi dels alumnes⁹¹. Veron defineix la meditació en uns termes sorprenentment concordants amb el sentit cartesià: "La descripció que el Pare Veron fa de la meditació -diu Thomson- sembla constituir l'intermediari entre la meditació religiosa de Sant Ignaci i la meditació filosòfica de Descartes". Veron exposa que "la meditació, que alguns anomenen oració mental, és una mena de coneixement atent que té per

objecte excitar en la voluntat afeccions pietoses i estables". La meditació és "una certa aplicació vigorosa a coses piatoses que han de ser comentades amb el sentit íntim del cor"; és una reflexió de l'home "que s'esforça en sentir profundament què són les coses sobre les que medita". Meditar el que s'escriu vol dir "escriure allò que es presenta a l'esperit no immediatament sinó després d'una consideració atenta i perllongada"; la meditació sobre un text consisteix en "llegir, rellegir, remarcar el seu artifici, les seves figures i períodes".... Descartes -ho acabem de veure- defineix també la meditació metafísica com una esforçada i atenta consideració mental dels éssers immaterials i demana als lectors que no es limitin a llegir les seves obres, sinó que les aprofundeixin en una llarga i difícil meditació interior que adverteixi l'estructuració de les raons, que es deturi el temps que calgui en cada cosa, etc. Si Veron parla de la meditació atenta que "exclou la varietat i la distracció d'altres pensaments", Descartes, semblantment, explica que la meditació filosòfica lluita per mantenir-se contra la persistència de la sensibilitat i el hàbits infantils. Si el Pare Veron diu que la meditació ha de conduir la voluntat a afeccions piatoses i estables i que la contemplació meditativa ha d'imposar a la voluntat "la necessitat d'una vida bona", Descartes presenta també la meditació metafísica com l'instrument que serveix per fixar nous hàbits judicatius i, sobretot, la purificació de l'enteniment i la conducció racional de la voluntat.

Així doncs, quan Descartes opta per la meditació com la tècnica més adequada per construir i exposar la metafísica està traslladant al pla filosòfic tot un art de la reflexió que ja era emprat en l'àmbit de la fe. El títol de l'obra bàsica de la metafísica cartesiana havia de ser associat per força al corrent d'obres i manuals d'espirtualitat que seduien a molta gent en el seu temps. Recordem la proliferació dels recessos i els exercicis

espirituals que inspiraren, entre d'altres, els religiosos de l'Oratori de Paris; recordem també l'amistat de Descartes amb els Gibieuf, Berulle i d'altres "oratoriens". El segle XVII és reconegut com el segle d'or de l'espiritualitat francesa. Precisament, és el temps en què Descartes comença les seves reflexions metafísiques -l'any 1630- quan apareix el cardenal de Berulle en l'escena de la seva vida i, complagut amb el seu mètode, l'anima a fer-lo avinent a tothom⁹².

NOTES CAP-II.

1.-Recordem el que s'ha dit en el capítol anterior sobre la implicació del coneixement de l'Infinit en el cogito. Ara ho tornem a subratllar amb altres paraules cartesianes: "concebo aquesta semblança [entre jo, imatge de Déu, i Déu] per la mateixa facultat per la qual em concebo a mi mateix; és a dir, quan reflexiono sobre mi mateix, no conec solament que sóc una cosa imperfecta, incompleta i dependent d'un altre, que tendeix i aspira a una cosa millor i més gran que no pas jo, sinó que conec també, al mateix temps, que aquell de qui depenc posseeix totes les perfeccions a què aspiro i de les quals trobo les idees en mi [...]" (MM-III, AT IX-41).

2.-Vg. PPI, 63,64,65, AT IXB-53-55 i també DM-IV, AT-IV-32-3, etc. etc.

3.-Vg. PP-I,9, AT IXB-9; Vg. també EG, AT IX-124.

4.-Vg. PP-I,9, AT IXB-28; PP-I,32; AT IXB-39; PA-I, art 17 AT XI-342; A Regius V-1641, AT III-372.

5.-Vg. Pr.R., AT IX-124; Tr.R., AT IX-141 i 146; NIP, AT VIIIIB-358.

6.- Cal anar amb compte amb l'equívoc llenguatge de Descartes sobre les idees: A la MM-III, per exemple, Descartes parla de la realitat formal de la idea referint-se a l'ésser de la idea com a operació intel·lectual; a les Qu.R (AT IX-180) diu que així la idea és considerada materialment. També a la MM-III, parla de la realitat objectiva de la idea quan tracta d'explicar en què consisteix la seva especificitat com a representació de quelcom, en canvi, a les Qu.R diu que les idees, en tant que es refereixen als objectes, són considerades formalment. Sobre la idea "formalment" considerada, com acte de l'esperit, vg: MM-III, AT IX-32; Sec.,R AT IX-106; PP-I, 17, AT IXB-32; Pr.R.AT IX-82.

7.-Vg. Tr.R., AT IX-144; A Mersenne VII-1641, AT III-392-3: "No anomeno idea únicament les imatges que hi ha pintades en la fantasia -al contrari, no les anomeno així en tant que són en la fantasia corporal-, sinó que anomeno en general idea tot allò que està en el nostre esperit quan concebem una cosa, sigui com sigui que la concebem. Però entenc que això no sigui així per aquells que creuen no poder concebre una cosa quan no la poden imaginar, com si no hi haqués en nosaltres més que aquesta manera de pensar i concebre". Creiem que Alquíé utilitza abusivament aquests textos quan els esgrimeix com

a prova que Descartes considera el coneixement de Déu i de l'ànima essencialment diferent de tot altre. Nosaltres pensem més aviat que Descartes ens prevé aquí només de la restricció de la idea a la idea sensible: Vg. ALQUIE, F. *Études cartésiennes*, p. 39-41.

8.-Vg. A Mersenne 16-X-1639, AT II-598; Vg. també A Mersenne VII-1641, AT III-395.

9.- Vg. Tr.R., AT IX-141; A Mersenne, 28-I-1641, AT III-295.

10.-Vg. A Mersenne 28-I-1641, AT III-295.

11.-Vg. PA-I, 19, AT XI-343

12.-Vg. A Regius, V-1641, AT III-373.

13.-Vg. A Mersenne 31-XII-1640, AT III-273, on Descartes comenta els textos de Pr.R., AT IX-85, AT VII-107.

14.-Vg. MM-III, AT IX-29.

15.-Vg. Pr. R, AT IX-81-3.

16.- EG, AT IX-124: "Per realitat objectiva d'una idea, entenc l'entitat o l'ésser de la cosa representada per la idea, en tant que aquesta entitat està en la idea; i de la mateixa manera es pot parlar d'una perfecció objectiva o un artifici objectiu, etc. Car tot el que concebem que existeix en els objectes de les idees, existeix objectivament o per representació en les idees mateixes".

17.-Vg. A Vatier 22-II-1638, AT I-561; vg. també Tr.R. AT IX-144.

18.-Vg. MM-III, AT IX-31; PP-I, 17, AT IXB-32.

19.- Vg. MM-III, AT IX-32; Vg. també Tr.R., AT IX-144.

20.-Vg. Pr.R., AT IX-83.

21.- Pr.R., AT IX-82: "aquesta manera de ser [referint-se a "ser objectivament en l'enteniment"] és certament més imperfecta que aquella per la qual les coses existeixen fora de l'enteniment, però tanmateix no és un pur no-res"; MM-III AT IX-33: "Per imperfecta que sigui aquesta manera de ser [...] tanmateix no és pot dir certament que no sigui res, ni, per tant, que aquesta idea procedeixi del no-res".

22.-MM-III, AT IX-37-8: "Comprend molt bé que l'ésser objectiu d'una idea no pot ser produït per un ésser que existeix solament en potència, la qual cosa, pròpiament parlant, no és res sinó solament per un ésser formal o actual". Aquest principi és el fonament de la creença humana en l'existència de les coses materials: vg., per exemple: EG, AT IX-128.

23.-MM-III, AT IX-33.

24.-Vg, AT IX-125.

25.-Vg. PP-I,17 AT IXB-32.

26.-Tot seguit, un text decisiu per entendre el que Descartes ens vol dir: A Mersenne III-1642, AT III-544-5: "Tot allò que apercebem clarament és veritable i existeix si apercebem que no pot no existir, o bé que pot existir si apercebem que la seva existència és possible. Car, per bé que l'ésser objectiu de la idea ha de tenir una causa real, no sempre cal que aquesta la contingui formalment sinó sols eminentment".

27.-Vg. A Clersehier 23-IV-1649, AT V-355-6.

28.-Vg. MM-IV, AT IX-49; DM-IV, AT VI-38-9.

29.-DM-IV, AT VI-40: "La raó ens dicta que totes les nostres idees han de tenir algun fonament de veritat; car no seria possible que Déu, que és del tot perfecte i veritable, les hagi posat en nosaltres sense això".

30.-Vg. per exemple Qu.R., AT IX-171; Cinq.R., AT VII-3.

31.-Sobre les idees materialment falses vg MM-III, AT IC-34-5; Qu.R., AT IX-180ss i EB, AT V-152. Sobre les nocions contradictòries: Vg. Sec.R., AT IX-112 i EB AT V-164.

32.- Vg. MM-II, AT IX-23; MM-VI, AT IX-62; Tr.R., AT IX-137; PP-I,9, AT IX-28.

33.-Vg. PP-I, 9, AT IXB-28.

34.-Vg. A *******(Hyperaspistes) VIII, 1641, AT III-423-4; A Gibieuf 19-I-1642, AT III-478-9; Qu.R., AT IX-190; A Arnauld 29-VII-1648, AT V-221.

35.-Sis.R. AT IX-229.

36.-Vg. A Mersenne VII-1641, AT III-394.

37.-Vg. A Shilon, III-1637, I-353; Sec.R., AT IX-108.

38.-Vg. MM-II, AT IX-22: "Però què sóc jo, doncs? Una cosa que pensa. Què és una cosa que pensa? És una cosa que dubta, que concep, que afirma, que nega, que vol, que no vol, que imagina també i que sent". Tr.R. AT IX-137: "[...] I després hi ha d'altres actes que anomenem intel·lectuals, com entendre, voler, imaginar, sentir, etc. que coincideixen en què no poden existir sense el pensament o la consciència o el coneixement; i la substància on resideixen diem que és una cosa que pensa, o un esperit [...]"
Aquí cal donar la raó a Alquié contra les interpretacions idealitzants del cogito que comparteixen Hegel, els neokantians, Brunschvicg i Gueroult. El cogito no expressa l'essència del pensament universal, sinó l'existència d'un ens particular que pensa.

39.-Vg. A Arnauld 29-VII-1648, AT V-220-1

40.-DM-I, AT 9-10: El temps dedicat a viatjar, etc. també l'ocupa: "en reflexionar de tal manera sobre les coses se'm presentaven que en pugués treure profit"

41.-Vg. Cinq.R. AT VII-352.

- 42.-Per exemple: MM-III, AT IX-41: "Quan reflexiono sobre mi mateix [...]", em conec com a imperfecte i dedueixo que Déu té les perfeccions que em manquen; PP-I, 17, AT IXB-32: "[...] reflexionant sobre les diverses idees que hi han en nosaltres"; PP-I,22, AT IXB-34-5: "Perquè, reflexionant sobre la idea que tenim d'Ell [de Déu], veiem que és etern [...]", etc.
- 43.-Vg. DM-III, AT VI-23.
- 44.-Vg. Set o, AT VIII-533-4 i Set R., AT VII-559-60.
- 45.- Vg. A Gibieuf 19-I-1642, AT III-478.
- 46.-Vg. EB, AT V-146.
- 47.- Vg. A Mersenne VII, 1641, AT III-392. EB, AT V-153: "Explícitament podem conèixer la nostra imperfecció abans que la imperfecció de Déu, ja que podem dirigir l'atenció cap a nosaltres abans de dirigir-la vers Déu i concloure que som finits abans de concloure que Ell és infinit. Però, implícitament, el coneixement de Déu i de les seves perfeccions ha de precedir sempre el coneixement de nosaltres mateixos i de les nostres imperfeccions".
- 48.-Vg. MM-III, AT IX-29 i A Mersenne 16-VI-1641, AT III-383.
- 49.-A NIP, AT VIIIIB-357-9 Descartes diu que fins i tot les idees de dolor o dels colors són innates. Els altres textos que citem de les NIP són del mateix lloc.
- 50.-Vg. Tr.R., AT IX-147. Vg. també Epistola a Voët, AT VIIIIB-166-7.
- 51.-Vg. Cinq.R., AT VII-371.
- 52.- Vg. EB V-165.
- 53.-Vg. PP-IV, 198, AT IXB-316. Totes les sensacions poden ser descodificades per trobar els moviments i la figura dels cossos que les motiven. Descartes ho fa a la Diòptrica, a L'home, AT XI-145ss i a PP-IV, 189-98.
- 54.-Vg. Cinq.R., AT VII-381-2 i EB, AT V-162.
- 55.-Vg. A Elisabeth 28-VI-1643, AT III-691: "L'ànima només es concep amb l'enteniment pur; el cos, és a dir, l'extensió, les figures i els moviments, es poden conèixer també amb l'enteniment pur, però molt millor amb l'enteniment ajudat per la imaginació
- 56.-Vg. Seq.R., AT IX-105.
- 57.-Vg. RV, AT X-467.
- 58.- A*** (Hyperaspistes) VII-1641, AT III-424.
- 59.- Vg. Epistola a Voët, AT VIIIIB-167.
- 60.-Vg. NIP, AT VIIIIB-363; Seq.R., AT IX-103.

- 61.-Vg. A Mersenne III-1637 I 351 i MM-Pref. VII-9. Vg. també Seq.R., AT IX-112; Cinq. R., AT VII-361.
- 62.-Vg. A Mersenne 15-IX-1630, AT I-136-7 i A Beeckman 17-X-1630, AT I-164. Vg. també: DM-III, AT VI-27.
- 63.-Sobre aquests detalls de la biografia cartesiana Vg. A Beckman 17-X-1630, AT I-164; A Balzac 15-IV-1631, AT I-198 i 203; A Mersenne III-1636; AT I-340; A Mersenne 15-IV-1630, AT I-136, A Mersenne IV-1634, AT I-286; A Elisabeth 28-VI-1643, AT III-693; A Bregy 15-I-1650, AT V-467.
- 64.-Vg. Per exemple: A Elisabeth 28-VI-1643; AT III-693; A Mersenne I-1630, AT I-105-6; A Huygens V-1637, AT I-371; A Mersenne 5-IV-1632, AT I-242; A Balzac 5-V-1631, AT I-202; A Mersenne 6-V-1630, AT I-148, etc.
- 65.-Vg. DM-II, AT VI-11.
- 66.-Vg. DM-III, AT VI-30-31.
- 67.-Vg. MM-I, AT IX-13.
- 68.-A Mersenne 9-I-1639, AT II-491-2: Recordem el que Descartes demana a Mersenne quan comença a treballar en les Meditacions: "[...] Us he de dir que m'he proposat un estudi pel que queda de l'hivern que no pot sofrir cap distracció; per això us suplico molt humilment que em permeteu que no us escrigui fins a Pasqua".
- 69.- VALERY,P. Une vue de Descartes, prefaci a una selecció de Pages immortelles de Descartes, París 1941, Oeuvres, I 1, p.839.
- 70.- Vg. Préambuls, a Alquié O.Ph.I, p.45. i RDI-X, AT-403.
- 71.-Olympiques, a Alquié O.Ph., I, p.61; RDI-IV, AT X-373-6; DM-VI AT VI-64; RV, AT X-496. Vg. també RDI-I AT X-360; RDI-III, AT X-367.
- 72.-Vg. RDI-IV, AT X-372; DM-II, AT VI-17.
- 73.-Vg. A Beeckman 17-X-1630, AT I-155-161.
- 74.-DM-I AT VI-10, DM-II AT VI-11-12.
- 75.-DM-II, AT VI-15.
- 76.-vg. DM-II, AT II-21-2.
- 77.-Vg. A Reneri Pour Pollot IV/V-1638 AT(A *** III-1638) II-36
- 78.-Vg. A Elisabeth 28-VI-1643, AT III-691-3.
- 79.-Vg. DM-II, AT VI-26.
- 80.-Vg. MM-II, AT IX-26: "Però, ja que és gairebé impossible desfer-se tan depressa d'una antiga opinió [que el cos és més evident], serà bo que m'aturi una mica aquí, per tal que, a través d'una llarga meditació, imprimeixi en la

meva memòria aquesta nova opinió [que l'ànima és més evident]". Vg. A *** finals V-1637, AT(III-1637) I-353; A Elisabeth, 28-VI-1643, AT III-693.

81.- Contemplar Déu és una meditació: Vg.MH-III, AT IX-41-2: "...així experimentem des d'ara que aquesta meditació...[la contemplació de Déu i els seus atributs]...ens fa gaudir del més gran acontentament que és possible en aquesta vida" . A *** finals V-1637, AT(III-1637) I-353. A Chanut 1-II-1647, AT IV-607-8; EB, AT V-148.

82.-Vg. A Elisabeth 28-VI-1643, AT III-695: Referint-se als principis de la metafísica "[...] crec també que serà molt nociu ocupar sovint l'enteniment en meditar-los [...]"

83.-Vg. DM-IV, AT VI-31: "No sé si us he d'exposar les primeres meditacions que he fet..."; Seq.R., AT IX-123.

84.-Vg. Qu.R., AT IX-179.

85.- Vg. Set.R., AT VII-515; EG AT IX-126-7: les "Demandes" 2,3,4 i 5.

86.-Recordem el que s'ha dit en l'apartat anterior: una idea innata és una facultat natural de l'esperit. Molt sovint la paraula "meditar" apareix associada a la fixació d'un hàbit en la ment pura i en la memòria intel·lectual. Vg. A Elisabeth 15-IX-1645, AT IV-295-6: "He dit abans que per estar sempre disposat a jutjar correctament cal, a més del coneixement de la veritat, tenir-ne l'hàbit. Ja que, pel fet que no podem estar contínuament atents a una mateixa cosa, per molt clares i evidents que hagin estat les raons que ens han convençut d'una veritat, podem, després, ser dissuadits de creure-la a causa de falses aparences, a no ser que una llarga i profunda meditació l'hagi imprès en l'esperit de tal manera que hagi esdevingut un hàbit."; MH-II, AT IX-26; DM-III, AT VI-26; Qu.R., AT IX-179, etc.

87.- Vg. BECK, L. The metaphysics of Descartes. p.31-34.

88.- Vg. ALQUIE, F. La découverte metaphysique de l'home chez D. p. 162.

89.- Vg. THOMPSON, A. "Ignace de Loyola et Descartes" Archives de Philosophie 35, 1972. p.64.

90.-Vg. IGNACI DE LOYOLA. Exercicios spirituales, sobretot: 2, 4, 6, 9,11, 18, 19, 20, 21, 23, 56, 59, 73-82 ("Addiciones") i 127.

91.- VFRON, F. Manuale sodalitatis beatae Mariae virginis in domibus et gymnasiis societatis Iesu toto Cristiano orbe institutae, miraculis dicta sodalitate illustratum Paris, 1608, c.14. pars 4., pp.530-531. (de l'ed 1619). Vg. THOMSON. op. cit. p.65.

92.-Vg. A Villebresieu, estiu 1631, AT I-213

CAP. III- EL TEMPS DE LA METAFISICA.

L'home, el filòsof, esdevé subjecte del saber metafísic quan el construeix a través d'una reflexió meditativa que ha de ser definida tal com hem vist en el capítol anterior. La meditació ocupa un temps en el si del temps de l'home que viu i actua. El temps de la metafísica, el temps de la meditació metafísica, es configura com un temps especial.

Diem que és un temps especial aquell en què la vida humana perd la configuració habitual i canvia la perspectiva en què considera les coses, els altres, o la seva mateixa duració. La metafísica és un temps especial per al qual el filòsof es prepara minuciosament. El filòsof ordena epocalment la seva vida segons la relació que els diversos períodes mantenen amb el temps decisiu de la investigació metafísica. El pensador canvia, a partir del dubte, la relació amb les coses que utilitza d'una altra manera en el viure quotidià: ara les examina com a possibles objectes d'un coneixement inqüestionable; es modifica el paper acostumat de les facultats cognoscitives, tan útil a les urgències de la vida ordinària. Tot pren de sobte una altra significació...

Dedicarem aquest capítol a mostrar com la meditació metafísica representa un temps especial en l'interior del temps ordinari. L'explicació constarà de dues parts: ens referirem primer a la metafísica com a operació personal de fonamentació del coneixement que es duu a terme en un temps particular des d'on prenen significació els altres moments de la vida filosòfica. Després veurem com el filòsof concedeix a la metafísica un temps teòric que significa un parèntesi en la vida ordinària. L'examen d'aquestes qüestions ens introduirà a la problemàtica del dubte metafísic que serà l'objecte del capítol següent.

1.- ELS DIVERSOS TEMPS DE LA VIDA FILOSOFICA

En una carta de 1643 a la princesa Elisabeth Descartes escriu: "Us puc

dir, certament, que la principal regla que he observat sempre en els estudis i la que m'ha servit més per aconseguir algun coneixement, ha estat que només he dedicat poques hores per dia als pensaments que ocupen la imaginació i força poques hores per any a les que ocupen l'enteniment sol, i que he destinat la resta de l'any al descans dels sentits i al repòs del cos". La reflexió purament intel·lectual, que demana la major concentració de l'esperit, el més gran esforç d'abstracció, queda remesa a un segment ben reduït del temps: Descartes reconeix assignar-li només poques hores al llarg de l'any. Encara les hi correspon menys, en el repartiment del temps del filòsof, a les meditacions metafísiques: "Com que crec que és molt necessari haver comprès bé, un cop en la vida, els principis de la metafísica, perquè són ells els qui ens donen el coneixement de Déu i de l'ànima, crec també que seria molt nociu ocupar sovint l'enteniment en meditar-los, a causa que no podria dedicar-se tan bé a les funcions de la imaginació i els sentits; sinó que el millor és acostumar-se en retenir en la memòria les conclusions que s'han obtingut un cop, i després ocupar la resta del temps d'estudi amb els pensaments on l'enteniment actua amb la imaginació i els sentits"¹. El filòsof no ha de dedicar tota la vida a la reflexió metafísica. El treball filosòfic ha de proporcionar, a qui s'hi dedica, una existència feliç basada en l'ajustada valoració de les coses i de les situacions²; el coneixement metafísic produeix efectivament un goig inigualable³, però les investigacions filosòfiques s'orientaran també a aconseguir un coneixement de la naturalesa que permeti el millorament de les condicions de la vida humana⁴.

L'excés de meditacions metafísiques contraria altres direccions del treball filosòfic, en primer lloc, perquè distreu la potència cognoscitiva humana d'ocupacions que són vitals i, segonament, perquè deshabitua a la ment de la necessària coordinació amb les facultats sensibles que és imprescindible

per progressar en el coneixement de les coses materials⁵. El filòsof capficat en distincions metafísiques perd habilitat per conèixer bé el que es presenta al compost humà a través dels sentits; qui s'ocupa excessivament dels conceptes que pressuposen la distinció de l'ànima i el cos no entén fàcilment el que és relatiu a la unió d'ambdues substàncies⁶ i, així, ni serà gaire apte per al coneixement i el domini de les passions, ni estarà gaire ensinistrat per al saber del cos humà i de la naturalesa material en general, coneixements aquests que contribueixen també decisivament a l'assoliment d'una vida aclarida, tranquil·la i feliç. A la investigació que estableix els fonaments de la metafísica cal concedir-li, una vegada a la vida, un temps determinat i després n'hi haurà prou amb la memòria de les conclusions. Vegem com això es realitza en la biografia filosòfica de Descartes.

Quan Descartes contempla al Discurs del Mètode el seu recorregut vital, recorda com sempre el moqué el desig d'adquirir "un coneixement clar i segur de tot el que es útil en la vida"⁷. La filosofia cartesiana neix de la crítica a la cultura acadèmica del seu temps, del convenciment de l'esterilitat de la via escèptica, de l'afany de construir un saber de fonaments tan fermes com els que aquanten les matemàtiques, de la decisió d'acometre personalment aquesta construcció... La tasca específica i primera que s'imposa el filòsof és, com hem vist, la reforma de les pròpies opinions, guanyades totes sota l'imperi d'autoritats que ara es qüestionen. Descartes pren aquesta determinació a Alemanya l'any 1619⁸. Immediatament, però, el seu disseny queda condicionat per altres requisits previs: abans de començar es fa necessari concretar el projecte que es vol dur a terme i un mètode que garantitzi l'èxit del treball.

Les regles del mètode serveixen a l'objectiu d'escatir ordenadament totes les qüestions que la interrogació humana es planteja i apunten a la consecució d'un saber tan cert i evident com el que les matemàtiques ja exhibeixen.

Descartes explica al Discurs com el mètode, aplicat inicialment a disciplines matemàtiques -les que presenten objectes més fàcils- li assegurava l'ús generalitzat i rigorós de la raó, l'habitua a les concepcions clares i distintes i li prometia la solució progressiva de totes les dificultats de les ciències. Però la pròpia reflexió metodològica ajuda a establir les veritables dimensions filosòfiques de la intenció inicial d'esmenar les opinions. L'aplicació del mètode a les ciències particulars ha de cedir el lloc a la investigació del seus fonaments perquè el precepte metòdic de l'ordre ens mana conèixer primerament allò de què depèn el coneixement de les altres coses. Per invocar la precedència de la reflexió metafísica en relació a les altres investigacions, el filòsof al·lega la dependència dels principis de les ciències respecte un altre saber més fonamental. L'acció fonamentadora de la metafísica és necessàriament prèvia a l'edificació de les noves ciències: "Havent-me adonat que els seus principis [de les ciències] havien de ser tots presos de la filosofia, on no n'hi trobava encara cap de cert, pensava que calia, abans que res, que intentés d'establir-ne". Cercar fonaments és buscar punts de recolzament segurs per als nostres judicis, judicis inqüestionables capaços de sostenir tots les altres judicis basats en l'ús de la raó. El filòsof s'adona com passa a un nivell superior de dificultat: no es tracta ja, quan parlem de revisar els fonaments, d'aclarir simplement una situació personal o d'intentar millorar els nostres coneixements sobre una regió particular d'objectes, es tracta més aviat d'esbrinar les instàncies on s'arrelen totes les veritats a l'abast de l'home⁹.

Davant la magnitud i transcendència de la tasca fonamentadora el filòsof, ja segur del que vol i de la forma d'assolir-ho, reula: "Essent aquesta la cosa més important del món, i aquella on la precipitació i la prevenció eren el que calia témer més, no havia d'intentar dur-la a terme sense haver assolit

una edat més madura que la de vint-i-tres anys que llavors tenia i sense que hagués esmerçat abans molt de temps preparant-me, desarrelant del meu esperit totes les opinions dolentes que havia rebut fins aleshores i acumulant moltes experiències que fossin després la matèria dels meus raonaments i exercitant-me sempre en el mètode que m'havia prescrit, per tal d'afermar-m'hi més i més".

El filòsof s'adona aviat de la importància d'allò que vol acometre i que està sol davant la feina a fer. Aquella operació que havia concebut com una neteja dels propis errors s'esdevé, un cop ha pensat en les implicacions, fonamentació de tota certesa a partir de principis. El pensador, jove encara, reconeix que li manca la maduresa que cal per a realitzar-la. La depuració que vol fer significa sobretot l'abandó dels costums judicatius de sempre; per això, es fa necessari reeducar l'esperit en el treball organitzat d'acord amb aquells principis metòdics que foren pensats per identificar i refusar tota mena de falses creences. Per a Descartes sempre s'és massa jove per fer metafísica si la mentalitat és infantilode i maleducada. El temps de la fonamentació filosòfica és aplaçat així que és concebut perquè l'exercici del mètode faci apte a l'esperit per reconèixer les noves veritats.

El període de reeducació de l'esperit basada en l'exercici del mètode ocupà gairebé deu anys de la vida de Descartes. La reflexió fonamentadora queda aplaçada fins l'any 1629. Aquesta etapa és la que sembla expressar-se a les Regles. Tanmateix, el projecte de fonamentació radical no és aliè a la labor investigadora de l'esperit que accepta la conducció cartesiana. L'exercici del mètode explicat a les Regles contempla en l'horitzó la fonamentació general, però aquesta és tan sols apuntada. En efecte, Descartes parla tres vegades a la Regla VIII de la necessitat de realitzar, un cop a la vida, una construcció sistemàtica del coneixement cert accessible a l'home:

"Si algú es proposa com a problema examinar totes les veritats pel coneixement de les quals és suficient la raó -examen que han de fer un cop a la vida els qui treballen seriosament per arribar a la saviesa-, trobarà certament, segons les regles que hem donat, que no es pot conèixer res abans que l'enteniment, ja que d'ell depèn la coneixença de la resta i no a la inversa"; "Per no romandre sempre incerts sobre el poder de l'esperit i perquè no treballem a la lleugera i malament, és necessari, abans de disposar-se al coneixement de les coses particulars, haver examinat acuradament de quins coneixements és capaç la raó humana."; "Ara no podem fer res més útil que investigar què és el coneixement humà i fins on s'extén."¹⁰

Com cal interpretar aquestes propostes? A la Regla VIII, el filòsof parla de la finitud del coneixement metòdic i al·ludeix a les situacions on cal detenir la indagació davant la impossibilitat d'obtenir intuïcions adequades de les nocions absolutes que determinen una qüestió. Per il·lustrar-ho refereix dos exemples: d'una banda, el famós de l'anaclàstica i, d'una altra, l'examen general dels coneixements racionalment assequibles. Tots dos ensenyen fonamentalment el mateix: cal intentar investigacions ordenades que recullin directament o indirectament els factors més absoluts que solucionen els problemes. La reflexió ordenada sobre el coneixement en general ens proveirà d'un saber sobre les dades absolutes que determinen el coneixement possible, és a dir, d'un saber sobre l'enteniment -el primer conegut-, els altres instruments del coneixement, els motius de l'error i en general de "totes les vies que s'obren als homes per assolir la veritat". El paral·lelisme amb el relat del Discurs és innegable: també aquí es fa dependre l'activitat científica aclarida de la reflexió radical sobre les causes del coneixement, reflexió que constitueix una "experiència" que cal fer un cop a la vida. Mitjançant aquesta experiència hom arribarà a aplicar metòdicament l'esperit,

aprendrà a distingir el veritable coneixement d'aquell que només serveix per omplir i adornar la memòria, i diferenciarà perfectament el que resta o no al seu abast. Cap al final de la Regla VIII s'esmenten els dos moments de la reflexió sobre el coneixement: l'examen de les facultats cognoscitives i l'estudi dels objectes coneguts. Més endavant, la Regla XII ens proporciona explicacions que s'insinuen en les dues direccions mencionades¹¹. Tanmateix, els textos de les Regles no anticipen el més peculiar de la meditació analítica: enlloc no trobem l'exigència explícita d'una prèvia depuració radical efectuada mitjançant el dubte; i tampoc no podem pensar que la reflexió sobre l'enteniment que preveu la Regla VIII sigui el mateix que un exercici rigorós de recerca d'un primer principi metafísic, com s'esdevindrà en les exposicions de la metafísica¹².

Les Meditacions metafísiques resumeixen la narració detallada del Discurs, però mantenen l'estructura bàsica de la biografia filosòfica de Descartes: "Fa ja temps que m'he adonat que des dels meus primers anys havia rebut moltes opinions falses com a vertaderes i que allò que he fonamentat després sobre principis tan poc segurs només podia ser força dubtós i incert, de manera que em calia intentar seriosament, un cop a la vida, desfer-me de totes les opinions que havia cregut fins aleshores i començar-ho novament tot des dels fonaments si volia establir alguna cosa ferma i constant en les ciències". També aquí es produeix un ajornament en la realització del projecte; el pensador que en preveu la dificultat prefereix esperar la maduresa: "Semblant-me aquesta empresa molt gran, he esperat arribar a una edat en la que fos tant madur com per no poder esperar-ne d'altra més adequada per realitzar-la."¹³

Més sintèticament encara, a La Recerca de la Veritat ens trobem amb la següent admonició: "Caldria també que cada home, tan aviat com arriba un cert

terme que s'anomena l'edat del coneixement, es decidís d'una vegada a treure de la fantasia totes les idees imperfectes que s'hi han traçat fins aleshores..."¹⁴. Igualment, els Principis ens exhorten a "dubtar un cop a la vida de totes les coses on descobrim la mínima sospita d'incertesa". Sempre anem a parar al mateix: les meditacions metafísiques que serveixen per a la instauració de la ciència immutable s'han de remetre a un temps peculiar que cal obrir un cop a la vida amb el dubte radical¹⁵.

Així, ja tenim situades en la història exemplar de l'esperit cartesià les següents fites temporals: 1r) un primer temps en què el filòsof forma la idea de desfer-se de les opinions rebudes, elabora l'instrument de control que en garanteix el rigor -el mètode- i s'adona de la transcendència filosòfica de l'operació; 2n) l'aplaçament de la reflexió fonamentadora, perquè sembla "força gran" com per a què la realitzi qui no n'estigui prou preparat; 3r) un període d'exercici del mètode i reeducació espiritual que adapti l'esperit als nous hàbits intel·lectuals que requereix la metafísica i desarreli, quan s'escaigui, moltes falses opinions; 4rt) un moment -un cop a la vida- en què la disposició de l'esperit permeti de realitzar la meditació creadora de la metafísica, i 5è) el temps per al record de les conclusions de la metafísica i la dedicació a d'altres treballs teòrics relacionats amb el benestar.

La meditació metafísica se'ns ha desvetllat, ja, com a temps especial des d'on la vida dedicada a la investigació teòrica pren diversos relleus: el filòsof narra la seva vida des de la perspectiva de la metafísica i assenyala el temps en què es decideix la cura de l'ànima i s'elabora el projecte de fonamentació radical del saber, el període de la preparació, el temps principal de l'execució del projecte, els anys en què pot treballar i viure amb la rememoració de les conclusions assolides. Però la peculiaritat del temps metafísic es farà més patent si el fem aparèixer en la relació que manté

amb la vida humana ordinària.

2.- EL TEMPS DE LA METAFISICA, PARENTESI EN LA VIDA ORDINARIA

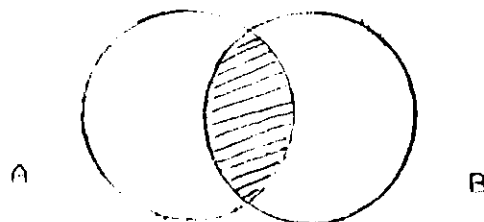
El temps de la descoberta metafísica és, en la seva realització, un temps únic que l'esperit inaugura en l'edat de la maduresa. El temps especial de la metafísica és, també, un temps que limita per tot arreu amb el temps ordinari del vivent però que representa un parèntesi en aquest temps ordinari. Això vol dir tres coses: 1ª) Interposada en el si del temps humà, la metafísica ocupa un temps en el sentit més literal del terme; el filòsof viu realment les jornades de les meditacions. 2ª) La metafísica representa una peculiar experiència vital; el temps de la meditació és un temps que el filòsof passa en unes condicions diferents d'aquelles en què viu el temps de la vida corrent. 3ª) En ser un temps únic que modifica la situació humana, la metafísica suposa un certa violència: el temps de la meditació s'instaura en el si del temps humà contra la modalitat del temps quotidià. Aquesta contrarietat entre el temps de la metafísica i el temps ordinari obliga al qui medita a restringir l'abast del seu experiment a l'esfera dels judicis teòrics, sense deixar-lo afectar a d'altres accions vitals de la voluntat.

La meditació és, doncs, un temps especial, és a dir: temps únic, en soledat, temps de maduresa, temps real dins el temps humà, temps peculiar contra el temps ordinari, temps de la recerca de la Veritat... La metafísica comença quan l'home vol canviar la seguretat moral que qualifica les afirmacions convincents per una certesa absoluta o metafísica. El temps de la metafísica s'inicia amb la decisió d'acceptar només l'indubtable. Aquesta exigència modifica totalment les relacions de l'home amb tot el que coneix, però institueix un àmbit de reflexió meditativa separat de la vida ordinària, que no afecta de cap manera la necessitat inevitable d'actuar.

(A) la certesa moral

Abans de la meditació, l'home té opinions vertaderes i falses. No s'equivoca quan sap que existeix, que pensa, que té cos, que està envoltat d'éssers materials que l'afecten...; no obstant això, emet judicis precipitats sobre la naturalesa d'allò que l'afecta o sobre si mateix. Ja sabem com la consciència infantilitzada barreja habitualment el que correspon al cos amb allò que és propi de l'esperit; l'home entregat a la conservació de la vida pensa per viure, té les idees sensibles com a semblances de la naturalesa de les coses i tendeix a explicar les activitats espirituals des d'esquemes materialistes o conceptes mixtes intuïbles. Aquestes prevencions afermades des de la infància deriven en aparença de ciència quan els escolàstics les utilitzen com a principis de les seves disquisicions filosòfiques.

Entre l'home infantilitzat i la consciència metafísica és possible encara una postura intermèdia: la del savi mecanicista. El mecanicisme purifica la consciència infantil: el físic conté els judicis en límits no respectats habitualment ni per l'home-infant ni per l'escolàstic. El mecanicisme parteix de la distinció entre les idees i les coses que les causen; les afeccions dels sentits externs o interns són explicats com a respostes espirituals a un reflex cerebral que és l'últim resultat de processos nerviosos que informen codificadament d'una naturalesa material que és exclusivament extensió, figura i moviment. Els fenòmens són explanats a base de raonaments, comprovacions i càlculs que no deixen lloc a la imprecisió i la barreja inapropiada.



Podríem dir que les opinions vertaderes de l'home en general (conjunt A) i les del científic en particular (conjunt B) formen dos conjunts que

s'interseccionen. En aquesta intersecció ($A \cap B$) trobem les certeses comunes a la consciència natural i la científica; la intel·ligència científica dissol en l'àmbit teòric els errors propis del dogmatisme infantil i proposa noves opinions demostrades matemàticament ($B - A \cap B$).

Ara bé, el filòsof que cerca el més absolut del coneixement humà no s'accontenta amb incorporar-se al grup dels mecanicistes, que ja han palesat disposar d'un saber superior. El metafísic no queda satisfet amb la claredat matemàtica de les explicacions mecanicistes, sinó que situa totes les seguretats humanes en un mateix nivell de certesa que és considerada insuficient i intenta després esbrinar si alguns dels convenciments del vivent poden ser tractats com a veritats inqüestionables. Per Descartes, totes les opinions convincents o, fins i tot, encertades, de l'home infant o científic poden ser assimilades en una sola modalitat de certesa: el convenciment, la persuassió o la "certesa moral". Així doncs, per entendre què aporta la fonamentació metafísica es fa necessari explicar abans en què consisteix aquesta certesa moral i examinar les classes varies d'opinions que qualifica.

El vivent pren decisions correctes -judica, actua- mogut per una mena de seguretat moral que es fonamenta en la confiança, el costum, la probabilitat i la versemblança. La certesa moral és "suficient per ordenar els nostres costums, o tan gran com la de les coses relatives a la conducció de la vida de què no tenim costum de dubtar, tot i que sabem que podria ser, absolutament parlant, que siguin falses"¹⁶. L'altre nom de la certesa moral és la "persuassió"; d'aquesta Descartes diu que es dona en nosaltres "quan queda encara alguna raó que ens pot moure a dubtar"¹⁷.

Si observem el conjunt dels coneixements que contribueixen normalment a la determinació de les nostres accions i dels nostres judicis podem establir-ne quatre grups, tots afectats, si els contemplem des de la

perspectiva de la metafísica, d'una idèntica modalitat de certesa moral que pot prendre, això sí, diverses intensitats. Tenim, així: 1) els coneixements basats en el que hem sentit a dir, en el costum o la probabilitat; 2) els que deriven de suposicions explicatives i raonaments coherents; 3) els pressupòsits elementals del coneixement sensible, o coneixements que considerem certs per una inclinació que sembla natural en nosaltres, i, finalment, 4) els raonaments i proposicions matemàtiques que aparenten participar d'una certesa privilegiada.

-Les versemblances quotidianes. Sabem amb certesa moral, estem persuadits, que els nostres pares són aquells que diuen ser-ho; mengem habitualment sense imaginar que ens han enverinat els aliments; acceptem l'ensenyament dels qui situen els indis jíbaros -els reductors de caps- entre l'Equador i Colòmbia tot i que -potser per sort- mai no hi hem estat. Descartes ens diu que "els qui mai han estat a Roma no dubten que sigui una ciutat d'Itàlia, encara que podria ser que aquells de qui ho han après els hagin enganyat"¹⁸. Igualment, nosaltres no podem descartar absolutament que siguem fills adoptius i que tothom ens dissimuli la veritat, però no especularem sobre aquesta possibilitat si no hi ha res que l'avalí; tampoc no considerem la hipòtesi que ens hagin amanit els àpats amb metzines tot i que, si se'ns acudís de dubtar-ne sistemàticament, ja no ens podríem refiar ni del químic que s'ofereís a analitzar-los; de la mateixa manera, no pensem que ens prenguin el pèl tots aquells que certifiquen amb mapes, escrits i fotografies la nostra culturessa geogràfica.

L'home que ostenta totes aquestes opinions no ha de ser confós amb l'ingenu que s'ho empassa tot. La gent que vol conduir-se amb sentit comú demana sempre garanties que facin raonables les seves postures: mesura mínimament l'autoritat de les fonts d'informació, compara dades, efectua

comprovacions... La persuasió no és una certesa perfecta, però confereix al vivent una certa seguretat perquè comporta la versemblança i la probabilitat suficients per fonamentar un judici i una pràctica confiada. No obstant això, si contemplem les més versemblants de les nostres opinions des de l'exigència d'una absoluta evidència, hauríem de veure a tot arreu motius d'incertesa, perquè ¿com podem desfer-nos totalment de la hipòtesi que estem envoltats de mentiders i manipuladors?

-Les explicacions del científic. La certesa moral no només qualifica les opinions que ens orienten en el tragar diari, sinó que afecta també a d'altres que reclamen una probabilitat més gran. Fixem-nos en dos exemples que Descartes posa als Principis¹⁹: ens parla de la seguretat de què gaudiria aquell qui arribés a desxifrar mitjançant un codi el contingut d'una llarga carta en clau, i del convenciment semblant del savi capaç d'explicar mitjançant la suposició de poques causes un fenomen natural complex com, per exemple, el foc o l'imatge. El metafísic creu que ambdues explicacions es fonamenten en suposicions més o menys plausibles, però no serveixen per proporcionar una ciència absolutament indubtable, sinó un saber probable.

Comencem amb el cas de la carta: malgrat que a partir d'un codi ben trobat aconseguim veure-hi un missatge coherent, "podria ser que el qui l'ha escrita hagi posat un altre sentit ben diferent, donant una altra significació a cada lletra", tot i que això serà tant més improbable quan més llarga sigui la carta. Anàlogament, quan es tracta de l'explicació física d'un fenomen particular el convenciment d'encertar prové sobretot de la simplicitat de les causes proposades encara que aquestes hagin estat imaginades a l'atzar. El coneixement científic depèn d'experiències que ens mostren la direcció efectiva de la creació divina i ha de procedir amb suposicions que substitueixen la manca d'un saber directe de moltes dades que les coses ens

amaquen. En aquest cas, l'acord entre el que deriva d'aquella suposició i l'experiència és un criteri de validació a posteriori en què cal confiar però que no assegura una certesa definitiva²⁰.

Els principis generals de la física tampoc no superen la certesa moral si no són metafísicament fonamentats. Les obres físiques -El món o els Assaigs- que Descartes presenta al marge de la metafísica només poden procedir mitjançant "suposicions" o "faules" que queden autoritzades en principi per la facilitat amb què expliquen allò que volen explicar. Quan es fa evident la base metafísica de les explicacions "principals i més generals" de la Física, aquestes guanyen, segons Descartes, certesa absoluta²¹.

-El pressupòsits elementals de la vida. Hi ha convenciments que funcionen com a coordenades principals de la nostra vida i com a fonaments de les opinions més comunes que semblen assentar-se en la naturalesa humana i que no poden ser posades en qüestió si no es vol pecar d'extravagant. Així, creiem que hi ha coses que afecten els nostres sentits, que aquests ens donen una informació fidel del que existeix, que hi ha d'altres persones en el món, que tenim un cos, que som el nostre cos, que cal preservar-lo de certes agressions externes, que ens situa en un lloc, que d'ell ens n'informen els sentits interns; sabem també que dormim i vetllem i distingim fàcilment els dos estats, etc²².

Totes aquestes creences bàsiques en l'existència de l'home en tant que compost de cos i d'esperit provenen d'una inclinació habitual a confiar-hi. D'entre elles, la metafísica distingirà les que responen a inclinacions provinents de la verdadera naturalesa humana de les altres que procedeixen només en aparença de les disposicions naturals amb què Déu ha dotat al compost humà²³. El filòsof destrua i confirma les opinions que, abans de la reflexió metafísica, ja eren vertaderes, però tan sols persuassions del vivent, i

rebutja els errors de la consciència natural infantilitzada, acrítica o deformada escolàsticament.

Així, per exemple, el metafísic basa en la bondat divina la inclinació a creure que les idees sensibles són ocasionades per objectes exteriors que ens afecten; arrela en la verdadera naturalesa humana creada per Déu la relació que establím entre els sentiments interns i les necessitats del compost humà i la utilitat dels sentits per a la conducció de la vida. En canvi, rebutjarà, com a desviacions de l'ordre de la naturalesa, l'hàbit de creure que les idees s'assemblen a les coses o que la manca de sensació denota la manca de realitat²⁴.

-Les matemàtiques. Les matemàtiques fonamenten opinions a les quals atorguem una màxima confiança i que considerem modèliques. Quan volem estar segurs de les coses les mesurem, les comptem, fem càlculs. La matemàtica s'ofereix com un coneixement màximament evident que sembla exclòs dels dubtes que poden fer decaure altres opinions.

El metafísic, però, també confrontarà la certesa matemàtica amb l'ideal d'absoluta indubtabilitat i mostrarà que la veritat de les matemàtiques depèn dels fonaments de la metafísica i que sense la metafísica només podem concedir a les proposicions matemàtiques una certesa merament moral. Les veritats de la matemàtica no es manifesten absolutament indubtables si fixem l'atenció en la hipòtesi d'un Déu omnipotent que fa que ens enganyem en el que creiem conèixer amb més evidència; la pensabilitat d'aquest dubte anula tota pretensió de científicitat. D'altra banda, els qui ignoren Déu tampoc no poden tenir ciència de les matemàtiques, perquè existeix la possibilitat de qüestionar la rectitud de la pròpia naturalesa racional que serà menys perfecta com més imperfecte sigui l'autor de l'ésser.

(B) La certesa metafísica: de la persuasió a la ciència

Abans que es coneguin les conclusions de la metafísica existeix seguretat moral i no cap evidència absoluta en tot el que creiem conèixer, existeix persuasió però no ciència basada en principis últims racionalment inqüestionables. De totes les informacions versemblants que rebem, de tots les hipòtesis explicatives que formulem, dels coneixements més elementals per a la nostra existència en el món, de les matemàtiques, de totes les opinions en general, l'home que no ha fet l'experiència de la meditació metafísica només en té una certesa moral; cap no mereix la categoria dels coneixements autènticament científics. En l'home existeix aleshores la convicció de professar moltes afirmacions correctes, però no un vertader saber contrastat contra els dubtes més greus; existeix una subjectiva experiència de certesa però no un coneixement evident certificat metafísicament.

Descartes reclama, en el temps de la metafísica, quelcom més que la persuasió de professar judicis vertaders precisament perquè, en general, "l'error consisteix en què no es advertit com a error"²⁵, perquè el que sembla evident no correspon sempre amb el que realment ho és, perquè de vegades no sabem distingir el que és evident, perquè sovint passa que el que hem cregut concebre molt evidentment no ens apareix tant indubtable quan ho transcrivim en un paper o simplement quan ho recordem o, perquè allò que més ens convenç encara pot ser objecte de dubtes més o menys forts²⁶. La metafísica cartesiana comença no donant crèdit a allò que creiem saber, desconfia del sentiment de certesa com a signe de la veritat, comença amb la negació sistemàtica de credibilitat a allò que sembla vertader. El metafísic intenta dissoldre el saber aparent, fer palesos els errors i les seves fonts, cerca garanties absolutes per, almenys, algunes de les nostres afirmacions: vol descobrir veritats fonamentadores de certesas indestructibles.

Descartes distingeix "la claredat en l'enteniment", entesa com a "la

claretat o perspiciàcia en el coneixement" que no té tothom qui vol, de l'obstinació que manifesten algunes opinions que són concebudes "sense una percepció evident"²⁷; però el filòsof assumeix, a més, el repte de diferenciar metòdicament el que sembla clarament conegut del que és efectivament conegut amb "veritadera ciència": la ciència queda instituïda quan existeix seguretat "de no ser decebut" en les coses que aparenten ser evidents²⁸.

La ciència perfecta es defineix positivament per la claredat i distinció amb què és posseïda la cosa coneguda i es defineix negativament per la percepció concomitant de la impossibilitat absoluta que ens equivoquem. La ciència ja era caracteritzada a les Regles per aquestes dues qualitats: només existeix en relació a aquelles proposicions "perfectament conegudes i de les quals no es pot dubtar"²⁹. Al Discurs del mètode el filòsof s'auto-exigeix "no comprendre res en els judicis que allò que es presentarà tan clarament i distintament a l'esperit, que no tingui cap ocasió de posar-ho en dubte"³⁰; Descartes diu Principis que posseïm una certesa absoluta o metafísica "quan pensem que no és de cap manera possible que la cosa sigui diferent a com la jutgem"³¹. La indubtabilitat apareix com allò que ha d'acompanyar el convenciment quan es tracta d'establir judicis científics perquè "tot coneixement que pot ser tornat dubtós no ha de ser anomenat ciència"³².

Ara bé, la seguretat que estem davant la impossibilitat absoluta que decaïqui una afirmació només la dóna la metafísica quan proporciona un saber indubtable sobre la rectitud de la nostra naturalesa creada per Déu: "La veritable ciència -escriu Descartes a Regius- es troba en nosaltres quan la raó de creure és tan forta que no s'en presenta mai cap que ho sigui més i que és de tal manera que no la podrien tenir els qui ignoren Déu"³³.

El pas de la persuasió a la ciència, de la seguretat moral a la certesa metafísica, la conjugació de la certesa amb la veritat, s'efectuen mitjançant

una sèrie de comprovacions metòdiques que ens permeten de saber respecte quines coses és impossible que ens equivoquem. Davant la clàssica objecció que li formula Gassendi sobre la dificultat de discriminar la certesa de la veritat d'aquella altra que és la mera convicció subjectiva de tenir-la³⁴. Descartes respon posant la concepció clara i distinta com a necessària premisa de l'autèntica certesa i oferint, alhora, el procés que segueixen les Meditacions com la garantia teòrica màxima de no equivocar-nos: "Teniu molta raó en això que afegiu, a saber: que no cal ocupar-se tant de confirmar la veritat d'aquesta regla [es refereix a la regla d'evidència] com d'aconseguir un bon mètode per saber si ens enganyem o no quan pensem que concebem clarament una cosa; però insisteixo en que això és el que he fet exactament, primerament, suprimint primer tots els prejudicis, explicant després les idees principals i, per últim, distingint les clares i distintes de les fosques i confuses"³⁵. La metafísica comprova la validesa dels nostres convenciments mitjançant la creació d'una situació especial on s'efectua una tria que separa el que pot ser objecte d'una certesa absoluta i el que ha de mantenir-se en l'esfera de la simple persuasió.

(C) El parèntesi de la meditació i l'acció humana

Les comprovacions metafísiques s'efectuen successivament en un temps que fractura el temps quotidià i s'estableix com un parèntesi en la vida corrent de l'home sense que l'afecti en el nivell de l'acció. El temps de la meditació es configura com una situació especial en què es tracta d'intentar mesurar les opinions a l'exigència de certesa metafísica que qualifica la verdadera ciència. En nom de la definició de ciència es nega valor a tot el que és probable o versemblant, a tots els convenciments premetafísics³⁶. El món de les opinions de què el vivent està més o menys persuadit s'esqueixa sota l'escomesa del dubte metòdic i metafísic; el que quotidianament acceptem sense

remuçar cau sota els arguments que el qui medita va donant a fi d'aïllar allò que resisteix tota escomesa; el pressupòsits d'una conducció raonable de la vida ordinària -que tenim cos, que existeixen coses, etc- queden greument qüestionats perquè semblen no respondre a la indubtabilitat³⁷. Aquesta circumstància de violència contra les creences més comunes obliga al qui medita a circumscriure perfectament l'abast de les seves comprovacions.

Descartes posa el temps de la metafísica com una experiència viscuda pel filòsof, però que no pot convertir-lo en un boig incapaç d'actuar com cal: la meditació metafísica s'inserta en el temps humà sense commoure l'acció humana. En la perspectiva de la metafísica és raonable rebutjar tot el que no sigui absolutament cert; és, però, ridícul traslladar aquesta actitud als altres àmbits de la vida i suspendre l'acció no basada en veritats comprovades. En les respostes a Gassendi Descartes explica que allò que seria extravagant en l'esfera del viure quotidià ha de ser, en canvi, considerat procedent en el temps tèoric: "Quan es tracta de la investigació de la veritat i de saber quines coses poden ser conegudes per l'esperit, és, sens dubte, del tot contrari a la raó, no voler rebutjar seriosament aquelles coses [el valor del testimoni dels sentits, etc] com a incertes o fins i tot com a falses, a fi de remarcar que les que no poden ser rebutjades així són per això més certes i conegudes per nosaltres"³⁸.

El filòsof distingeix en tot moment, el que afecta a "l'ús de la vida" o a "la contemplació de la veritat" i sap perfectament que si la voluntat, moguda per la urgència de les situacions, ha de decidir-se sovint a triar opcions de les quals no té una clara intel·lecció, contràriament, quan es tracta del coneixement de la veritat és preceptiu desestimar els judicis basats en coneixements deficients³⁹. Aquella necessitat inevitable d'actuar sense esperar que l'acció sigui regida per coneixements segurs és la prova a

posteriori -és a dir: empírica, pels efectes- que no podem esperar que l'evidència determini sempre la conducció de la vida: Descartes posa l'exemple del qui, absurdament, pretén abstenir-se de menjar fins a no tenir la certesa absoluta que no pren aliments emmetzinats⁴⁰. Contràriament, en el temps de la metafísica no pot ser perillosa la via de l'exigència de certesa metafísica i la via conseqüent del dubte "perquè no es tracta ara d'actuar sinó només de meditar i de conèixer"⁴¹. Descartes considera que aquells que malinterpreten la funció estrictament teòrica del dubte de les *Meditacions*, referint-lo sense raó a la vida pràctica, "em tenen per un home que ha perdut el seny"⁴².

La reflexió metafísica il·lumina l'acció moral perquè dóna seguretat completa a la creença en Déu i en l'excel·lència de l'esperit humà, i d'aquesta manera situa l'home en el món creat i li proporciona els objectes de major cura i devoció. D'altra banda, de la física arrelada en la metafísica es deriven molts coneixements relatius al compost humà que ajuden a l'ordenació moral de la vida; l'Ètica és el més important dels fruits de l'arbre de la filosofia i brota directament de la Física⁴³.

No obstant això, no podem aplaçar les decisions a què som urgits constantment pel fet que esperem conèixer els resultats de les meditacions metafísiques i les altres investigacions filosòfiques. Es fa necessària una moral provisional que distingeixi la teoria i la pràctica i assegurí que la vida de l'home no ha de patir pel ritme lent del treball científic. La moral provisional regeix, doncs, l'acció del teòric que no ha arribat encara a desenvolupar del tot el sistema de la filosofia: "per no romandre irresolt en les accions mentre la raó m'obligava a ser'ho en els judicis i no deixar de viure des d'aleshores el més feliç possible, em vaig formar una moral provisional"⁴⁴.

La moral provisional regula l'acció humana amb màximes oposades a les que dirigeixen la investigació científica. Si la ciència ens exhorta a la construcció individual del saber, la moral provisional ens aconsella no seguir gaire les pròpies directrius morals i confiar més en les que proposen els homes tinguts per més assenyats a cada lloc. Si la ciència demana desconfiança en el versemblant i en el probable, la moral provisional aconsella seguir les actituds més moderades i allunyades de l'excés i l'extravangància. Si la ciència obliga a que el probable sigui tractat com allò que és fals, la conducció més raonable de la vida aconsella de persistir en el més versemblant com si fos plenament cert.

La moral provisional serveix per circumscriure racionalment la metafísica entesa com activitat espiritual del filòsof. Si la invenció meditativa dels principis metafísics no consistís en una experiència personal i temporal que implica completament l'esperit -la voluntat inclosa-, no caldria esbrinar unes màximes morals que marquessin els seus límits. La moral per provisió és un dels recordatoris permanents de la realitat i la marginalitat simultània del temps de la meditació. El temps de la metafísica és un temps realment viscut en què intervé l'home racional total arbitrando determinacions que només afecten l'acció judicativa en la seva dimensió teòrica i és, per això mateix, un temps que es viu al marge d'una vida quotidiana moguda per principis oposats.

La separació de la investigació teòrica respecte l'acció vital ens autoritza a anomenar experiment a l'experiència metafísica. Com si fos un apassionat científic que cerca els medicaments que guareixin una malaltia, el qui medita es reclou unes hores al dia -una vegada a la vida- en el laboratori de la reflexió i realitza tota mena d'experiències que l'han de conduir a la curació possible de l'error; com el savi obsessionat que arriba a

experimentar amb el propi cos els productes que destil·len les probetes i els matrassos, el metafísic també considera indispensable sotmetre's personalment a les terapèutiques que han de donar-li el que busca. Però, així com el científic mesura perfectament les dosis i els efectes de les pòcimes que tasta a fi de no arriscar greument la salut o transformar-se en un Mr. Hyde, el metafísic dosifica l'abast d'aquelles prescripcions que només tenen sentit en el medi experimental de la teoria sense comprometre les hores fora del laboratori de la meditació.

Però la metafísica no tan sols proporciona fonaments a la moral, sinó que dedueix a priori els àmbits corresponents a cada modalitat de certesa. Les conclusions metafísiques confirmen la conveniència de limitar l'exigència de certesa absoluta a l'àmbit de la recerca científica; a aquest resultat s'arriba mitjançant l'explicació causal de les motivacions de la fallibilitat humana. La metafísica no converteix en certesas absolutes totes les certesas morals, sinó que només qualifica directament com a vertaders els coneixements i les tendències judicatives que depenen exclusivament de la utilitació correcta de les facultats cognoscitives i de la certesa que Déu no ens enganya, a saber: les idees clares i distintes en general i les coneixences i hàbits inscrits per Déu en la naturalesa de l'home compost d'ànima i cos. El filòsof no pretén que totes les nostres seguretats hagin de basar-se en evidències: els continguts de la fe queden exclosos de la regla d'evidència perquè depenen d'una llum sobrenatural que els confereix una certesa superior, i tampoc no podem reclamar evidència racional en relació a moltes coses particulars sobre les quals actuem i respecte de les quals només podem gaudir d'una persuasió raonable basada en probabilitats. Aquest nivell de perssuasió és insuperable perquè l'enteniment humà coneix les coses limitadament i progressiva i no esgota completament ni cap essència ni cap cosa particular:

mai no podrem estar segurs que el que anem a menjar no conté recònditament un verí desconegut per a nosaltres⁴⁵. L'home que viu enmig del món i que ha de conservar el cos corruptible de tota mena d'adversitats no pot contrastar sempre del tot les dades que intervenen en la resolució d'una situació: la premura exigida per les necessitats vitals combinada amb la finitud de l'enteniment humà afavoreixen l'error⁴⁶. Descartes explica, a més, com l'estructura del sistema nerviós humà, que serveix perfectament per a la conservació del compost, afavoreix, tanmateix, enganys circumstancials que no signifiquen una deficiència constitutiva de la naturalesa humana⁴⁷.

NOTES CAP. III.

1.- Vq. A Elisabeth 28-VI-1643, AT III-692-5; Vg. també A Elisabeth 6-X-1645, AT IV-307.

2.-La filosofia orienta l'acció: Vg. RDI-I, AT X-361; DM-I, AT VI-10 i DM-III, AT VI-28. A Elisabeth 4-VIII-1645, AT IV-267: "La més gran felicitat de l'home depèn d'aquest ús recte de la raó i per tant, l'estudi que serveix per assolir-lo és la més útil ocupació que hom pugui tenir, així com, sens dubte, la més dolça i agradable..."

3.- Vq. MM-III, AT IX-42 (citada a la nota 80 cap.anterior). Vg. també A Chanut 1-II-1647, AT IV-600ss. Vg. nota 2.

4.-Vq. DM-VI, AT VI-61-2; PP-LP, AT IXB-15.

5.-Vq. ER, AT V-165.

6.-A Elisabeth 28-VI-1643, AT III-693: "Però he pensat que eren les meditacions, més que no pas els pensaments que requereixen menys atenció, les que li han fet trobar fosca la noció que tenim de la unió [de l'ànima i el cos]".

7.-Vq. DM-I, AT VI-6.

8.-Anirem comentant els textos de la Segona Part del Discurs.

9.-El dubte metòdic qüestiona els fonaments de les opinions: MM-I, AT IX-14: "I per això [per rebutjar les opinions incertes] no cal que les examini cadascuna en particular, la qual cosa seria un treball infinit; sinó que, com que la ruïna dels fonaments comporta necessàriament la de la resta de l'edifici, atacarà primer els principis sobre els quals estaven recolzades totes les antigues opinions".

10.-Vq. RDI-VIII, AT, X-394-397.

11.-Vg. RDI-VIII, AT X-389 i RDI-XII, AT AT-412ss.

12.-Les Regles estaven destinades a orientar la investigació científica i no ha fonamentar-la. Alquíé ha separat radicalment el filòsof de 1629 i el de 1641. Nosaltres no creiem que això se segueixi taxativament de les diferències naturals entre una obra metodològica i una obra metafísica.

13.-Vg. MM-I, AT IX-13.

14.-Vg. RV, AT X-508. Les Regles ens fan veure, però, que és preferible l'esperit menys treballat de Poliandre que la mentalitat erudita però deforme d'Epistemó. Si el qui comença a fer metafísica no ha rebut una educació cartesiana, és quasi millor que no en rebi cap.

15.-Vg. A Renéri pour Pollot IV/V-1638, AT(III-1638) II-35; Sept.R, AT VII-512.

16.-Vg. PP-IV, 205, AT IXB-323.

17.-Vg. A Regius 24-V-1640, AT III-65.

18.-Vg. PP-IV, 205, AT IXB-323.

19.-Vg. PP-IV, 205, AT IXB-323-4.

20.-Vg. PP-III, 46, AT IXB-124-5.

21.-La física general, fonamentada metafísicament sobre el coneixement de la bondat divina, quanya certesa absoluta: Vg.PP-IV-206, AT IXB-324-5. Vg. també PP-III,43, AT IXB-123.

22.-Descartes enumera aquest conjunt de creences bàsiques del vivent a DM-III, AT VI-37-8 i MM-VI, AT IX-59-60.

23.-MM-VI, AT IX-65: "Prenc aquí la naturalesa [humana] en una significació més estreta que quan la defineixo com un conjunt o un complex de totes les coses que Déu m'ha donat...[parlo aquí] només de les coses que Déu m'ha donat en tant que estic compost d'esperit i cos".

24.- Aquestes són algunes aportacions importants de la Sisena Meditació Vg. AT IX-63-66.

25.-Vg. Cinq.R., AT VII-354.

26.-MM-I, AT IX-13: "[...] Havia rebut moltes falses opinions com a vertaderes"; DM-IV, AT VI-33:"[...] Però existeix només alguna dificultat en remarcar quines [coses] són les concebudes distintament"; DM-IV, AT VI-66: "Sovint les coses que m'han semblant veritables quan he començat a pensar-les, se m'han mostrat com a falses quan les he volgut posar per escrit"; el record d'una evidència també ens pot fer dubtar que realment ho fos: MM-V, AT IX-55...

27.-Vg.Tr.R., AT IX-149.

28.-Sec.R., AT IX-111: l'ateu no té ciència perquè "no pot estar segur de ser decebut en les coses que li semblen molt evidents".

29.-Vg. RDI-II, AT X-362.

30.-Vg. DM-II, AT VI-18.

31.-Vg. PP-IV, 206, AT IXB-324.

32.-Vg. Sec.R., AT IX-111.

33.- Vg. A Regius, 24-V-1640, AT III-65. Vg. també PP-IV, 206, AT IXB-324.

34.-Vg. Cinq.O., AT VII-2.

35.-Vg. Cinq.R., AT VII-361-2.

36.-DM-I, AT VI-8.10: "Reputava com a fals tot el que només era versemblant..."; RDI-II, AT X-364; DM-VI, AT VI-71.

37.-Vg. DM-IV, AT VI-37-38: "Car, encara que tinguem una seguretat moral tan gran d'aquestes coses [que tenim un cos, que hi ha una Terra i coses semblants...] que sembla que no se'n pot dubtar llevat de ser extravagant, tanmateix, quan es tracta d'una certesa metafísica no es pot negar, llevat de ser desraonat, que no sigui prou motiu per no estar-ne completament segur l'haver-se adonat que, de la mateixa manera, podem imaginar quan dormim, que estem desperts, que tenim un altre cos i que veiem uns altres astres i una altra terra, sense que hi hagi res".

38.-Vg. Cinq.R., AT VII-350-1.

39.-Vg. DM-IV, AT VI-31: "Feia molt temps que m'havia adonat que, pel que fa als costums, alguna vegada cal seguir opinions que hom sap que són molt incertes com si fossin indubtables, com ja hem dit abans; però, com que aleshores desitjava només dedicar-me a la investigació de la veritat, pensava que calia que fes tot el contrari i que rebutgés, com a absolutament fals, tot allò on pogués imaginar el mínim dubte, per tal de veure si després d'això no restava alguna cosa en la meua creença que fos completament indubtable"; vg. també: MM-VI, AT IX-72 i Sec.R., AT IX-116-7.

40.-Vg. A ***(Hyperaspistes) VIII-1641, AT III-422-3.

41.-Vg. MM-I, AT IX-17.

42.-Vg. Sept.R., AT VII-459-60. Descartes insisteix en les idees que hem anat exposant.

43.- Vg. PP-LP, AT IXB-14.

44.-DM-III, AT VI-22-24. Glosem tot seguit les màximes de la moral provisional en contrast amb les regles que ordenen la investigació científica.

45.-MM-VI, AT IX-67: La impossibilitat de discernir absolutament els enganys que podem patir prové del fet "que la meua naturalesa no coneix completament i universalment les coses; cosa de la qual no ens podem estranyar, ja que

l'home, que és de naturalesa finita, només pot gaudir de coneixements d'una perfecció limitada".

46.-MM-VI AT IX-72: "Però ja que la necessitat dels afers ens obliga sovint a decidir-nos sense haver tingut temps d'examinar-los tan acuradament, cal acceptar que la vida de l'home està subjecte a equivocar-se sovint en les coses particulars i, en fi, cal reconèixer la poca fermesa i la feblesa de la nostra naturalesa". Vg. també Sec.R., AT IX-116-7.

47.-Vg. l'explicació de MM-VI, AT IX-68-71. El mateix sentiment pot ser el producte de l'estimulació del cos per un objecte extern o de l'estimulació del nervi en el seu camí cap al cervell per una altra causa, sense que, de vegades, distinguem immediatament en quin dels dos casos estem. Per exemple: un dolor pot provenir d'una punxada al peu, però la mateixa punxada la podem experimentar per una altra afecció del nervi sense que res ens punxi. Aquests errors ocasionals no assenyalen una deficiència de la naturalesa humana perquè són el producte d'un mecanisme de defensa que en tot cas actua per excés de cura.

CAP. IV.- LA MEDITACIO, UN TEMPS DIFICIL INAUGURAT PEL DUBTE.

Ningú no podrà comprendre la metafísica sense seguir el camí del dubte radical: Descartes aconsella als lectors que vulguin aprofitar les *Meditacions* que s'aturin a considerar el que tracta la Primera "no solament el temps que cal per llegir-la sinó alguns mesos o almenys unes setmanes"; Descartes fa dependre de la intel·lecció correcta del dubte radical la possibilitat de conèixer l'evidència de les proves capitals de la seva metafísica. El dubte radical és, doncs, un element essencial de la meditació com a forma del pensament metafísic cartesià.

El dubte ha estat sempre el centre d'apassionades controvèrsies sobre la filosofia cartesiana; molts lectors moderns de Descartes -Hegel, Husserl, Heidegger, Gueroult, Marion...- s'han interessat pel significat del dubte hiperbòlic i l'han tractat sovint com si fos la introducció a una nova manera de fer filosofia que tindria ressó en el criticisme, l'idealisme o la fenomenologia: molts volen reconèixer en el dubte allò que hi ha de més modern en el pensament cartesià¹. D'altres autors, poc entusiastes de Descartes -els tomistes, Balmes...-, veuen el dubte radical com un obstacle innecesari que el raonar filosòfic cartesià supera amb incoherències². Aquí volem acostar-nos al dubte cartesià considerant-lo únicament en ell mateix, com la primera jornada del temps de la meditació metafísica, al marge de les seves més o menys qüestionables ressonàncies en altres formes de fer filosofia.

La primera cosa que constata una revisió dels textos cartesianes dedicats al dubte és que no ocupen gaires pàgines de l'extensa correspondència cartesiana ni de les exposicions de la metafísica. D'altra banda, els objectors de les *Meditacions* -amb l'excepció de Bourdin- tampoc no dediquen molta atenció al dubte i s'apliquen molt més, en comparació, al problema de la distinció real o a les demostracions de l'existència de Déu; no obstant

això, s'adonen del condicionament greu que assumeix el filòsof que accepta començar amb la destrucció sistemàtica de les seves opinions, i això els porta a formular de diverses maneres el retret de la inconseqüència al procediment demostratiu cartesià.

Malgrat que -excepte Bourdin- no organitzen les crítiques a l'entorn dels problemes que genera el dubte, els objectors de les Meditacions s'adrecen a Descartes fent-li alguna observació interessant o, més sovint, manifestant la seva incomprensió de la funció del dubte. Així, Hobbes tendeix a equiparar els dubtes de la Primera meditació als arguments tradicionals de Plató i d'altres "filòsofs antics": "hagués volgut -diu Hobbes- que aquest excel·lent autor de noves especulacions s'hagués abstingut de publicar coses tan velles"³. Arnauld creu necessari afegir a les Meditacions un prefaci on l'autor remarqui que els greus dubtes de la Primera Meditació no són seriosos sinó ficticis, i que la regla d'evidència no té vigència en temes de fe i de moral⁴. Gassendi estima que l'assimilació del dubtós al fals és un nou prejudici amb què Descartes vol substituir els antics i que, en tot cas, el dubte és un artifici inútil, un giravolt insincer que dona aquell qui podria obtenir els mateixos resultats amb la simple contemplació de la feblesa humana i exposar-los més senzillament: "¿No hagués estat més propi de la honestat filosòfica i de l'amor a la veritat -escriu Gassendi- dir les coses més simplement i tal com són, sense recórrer a aquest artifici i forjar aquestes il·lusions?"⁵. Bourdin és qui carrega més obstinadament contra el dubte hiperbòlic: pensa que és impossible sortir de la situació que crea, i reitera que Descartes ho fa ignorant-la; explica que el fet de voler establir un dubte radical provoca notables paradoxes: el dubte reiterat ens ha de portar a negar una proposició perquè és dubtosa i a afirmar-la perquè és dubtós que sigui falsa; si es tracta de qüestionar-ho tot, hem de tenir per falses les pròpies

raons del dubte⁶.

En les objeccions d'aquests primers interlocutors de Descartes ja descobrim alguns dels temes capitals de qualsevol estudi sobre el dubte: la distinció entre el dubte escèptic i el dubte cartesià, la negació metòdica com a peculiaritat del cartesianisme, la marginalitat del dubte radical respecte a la vida ordinària, els pressupòsits del dubte hiperbòlic, la validesa de les demostracions que el segueixen, etc. Davant de les objeccions que li adrecen, trobem sempre les respostes de Descartes que volen explicar més precisament la necessitat i les implicacions dels dubtes exposats a la Primera Meditació; aleshores, Descartes utilitza exemples i metàfores que ens proporcionen algunes primeres dades elementals. Anem-les recollint.

1.- LES METAFORES DEL DUBTE

Responent a Hobbes, Descartes parla així de les raons de dubtar que ha exposat a la Primera meditació: "No ha sigut per adquirir glòria que les he referit, però penso no haver estat menys obligat a explicar-les que un metge a descriure la malaltia de la qual ha intentat d'ensenyar-ne la guarició". Els dubtes "generals i extraordinaris" són la malaltia que cal guarir amb les veritats de la metafísica: els dubtes són proposats com quelcom que cal superar i refutar⁷.

Contra Gassendi, Descartes nega que l'equiparació del dubtós al fals sigui un prejudici inútil: "Un filòsof no s'hagués estranyat d'aquesta suposició més del que s'estranyaria de veure una persona que, per redreçar un bastó tort, el torcés cap a la banda contrària, ja que no pot ignorar que, molt sovint, es parteix d'una cosa falsa per tal d'esclarir la veritat..."⁸. Les suposicions que el dubte ajuda a introduir serveixen per redreçar el coneixement humà -semblant a un bastó tort- de la torçor de l'error; aquelles suposicions són, a més, presentades com una exageració: per ser eficaços

caldrà demanar molt més del que satisfaria al sentit comú i portar el bastó tort a la part contrària, a fi de compensar i corregir la seva deformació actual. Mitjançant l'artifici del dubte el coneixement humà guanyarà la rectitud; les suposicions que fan possible l'operació són com les coses inexistents -falses- que imaginen els científics per descriure els fenòmens que estudien sense que se'n ressenteixi la força de les seves demostracions⁹.

En les respostes a Bourdin Descartes utilitza dues vegades una mateixa metàfora per explicar-li la motivació i el procediment del dubte hiperbòlic: "Si tingués un cistell ple de pomes i s'adonés que algunes estan podrides i volgués apartar-les perquè no fessin mal bé les altres, com ho faria? ¿No començaria primer buidant el cistell, i després d'això, examinant totes les pomes, no triaria només aquelles que no estiguessin dolentes i, deixant les altres a fora, no tornaria a posar-les al cistell?". El dubte radical s'assembla a l'acte de buidar tota la cistella per veure quines són les pomes podrides, és a dir, les opinions falses o dubtoses, i separar-les de les peces saues, és a dir, les opinions certes i indubtables¹⁰.

També responent a Bourdin, Descartes ens fa imaginar els passos inicials de la reflexió metafísica comparant-la amb els treballs que preparen la construcció d'una capella. Descartes es presenta com qui vol "imitar els arquitectes que per construir grans edificis en llocs on la roca, l'argil·la i la terra ferma són coberts de sorra i grava, caven primerament profundes fosses i rebutjen no solament la grava, sinó tot el que hi ha a sobre..., per tal d'assentar després els fonaments sobre la roca i la terra ferma"¹¹. El filòsof rebutja tot el que és dubtós i incert com l'arquitecte fa cavar la terra perquè desconfia de la fermesa dels materials sobre els que caminem habitualment: el sòl que trepitgem el formen materials fluixos que no poden sostenir amb seguretat un edifici. Les metàfores arquitectòniques referides

al dubte devien agradar Descartes: el filòsof, al Discurs del Mètode, posa en relació el rebuig dels "vells fonaments" de les opinions amb allò que fa la gent quan les cases amenacen ruïna: enderrocar-les completament per poder refer-les del tot¹²; en la mateixa línia, a La Recerca de la Veritat es compara el coneixement adquirit des de la infància amb "una casa mal construïda, amb fonaments insegurs". La demolició imprescindible de l'edifici, l'excavació de nous fonaments, la preparació de nous materials per omplir-los, són moments de la nova construcció que coincideixen, respectivament, amb el dubte i l'encontre de les primeres veritats¹³.

També a La Recerca de la Veritat, Descartes posa en boca d'Epistemó la comparació del conjunt de les opinions rebudes amb un quadre que han pintat successivament uns aprenents, els quals figurarien les diverses facultats, la inclinació natural i els preceptors. L'enteniment seria com el més excel·lent dels pintors, i hauria de treballar per corregir i acabar el que els altres han esquerrat des del començament. És clar, explica a continuació Eudoxe, que el mitjà més adequat per solventar el problema consistirà en un trencament radical: "el vostre pintor obraria millor recomençant del tot aquest quadre, esborrant totes les ratlles que hi ha trobat, que perdent el temps en corregir-les"¹⁴. El dubte és presentat com l'acte d'esborrar d'un cop de "la fantasia" totes les "idees imperfectes" traçades fins aleshores, un acte que obre pas a la formació intel·lectual de noves idees.

Finalment, a La Recerca encara, Descartes parla així dels dubtes que espanten tant Epistemó: "Us adverteixo que aquests dubtes que ara us han fet por, són com a fantasmes i imatges vanes, que apareixen de nit a l'empara d'una llum feble i incerta; si en fugiu el vostre temor us seguirà, però si us hi acosteu com per tocar-los, descobrireu que no són res més que aire i ombres..."¹⁵.

Quins ensenyaments treiem les metàfores del dubte? Existeixen unes línies de força que relacionen totes les imatges cartesianes sobre el dubte. En primer lloc, totes elles ensenyen que existeix l'error, la fal·libilitat, que existeix la pseudo-evidència, el que sembla vertader essent fals. Les falses opinions són la torçor del bastó que hem de redreçar o les pomes podrides que cal destriar de les altres, queden figurades amb les causes de la malaltia que cal quarir, amb el terra de materials febles on no podem edificar cap sòlida construcció, i amb el quadre imperfecte que han pintat, principalment, els sentits i els educadors.

Descartes mostra amb els seus exemples que el dubte obeeix al desig de contrarestar la fal·libilitat humana i que, en la seva universalitat, és la millor manera de començar de nou amb la garantia de no tornar a caure en els vicis que malejaven el coneixement anterior. Hi ha l'ambició de descobrir un saber primordial, fàcil i indubtable, que serveixi de base a la ciència rigurosa. Un cop explicades les causes de la malaltia, el metge pot fer que el malalt recuperi la salut; buidat el cistell, salvarem les pomes sanes; esborrat el quadre mal pintat, l'enteniment podrà dibuixar de gust; remoguts els materials que no serveixen, l'arquitecte troba el sòl segur que fonamentarà el seu projecte.

El dubte és el primer acte d'una operació destinada a crear la situació on l'inquestionable destaquí; la destrucció de les opinions és una ficció que la voluntat imposa perquè l'evidència indestructible la desfaci. El dubte és una operació per distingir el vertader del fals, el que és més absolut d'allò relatiu, el més evident del menys evident, el que realment és evident del que només ho sembla. El dubte s'assembla al fet de buidar el cistell de pomes, cosa que ha de ser més efectiva que buscar les que s'han fet malbé sense treure-les totes; s'assembla igualment a la demolició de la casa mal girbada,

al fet d'esborrar el que hi ha dibuixat a la tela per recomençar el quadre de nou...

El dubte, però, és tan artificial com les línies que s'imaginen els astrònoms per fer els seus càlculs; és artificial perquè és una exageració de la fallibilitat humana que ens és proposada per aconseguir un coneixement segur. És semblant al fet de forçar en sentit contrari la torçor d'un bastó ben quexxo per així redreçar-lo; ningú amb dos dits de front imaginarà que qui actua així busqui obtenir la desviació contrària, és a dir, que el filòsof que cerca la veritat intenti destruir efectivament tots els coneixements. Un cop aconseguit l'objectiu, les raons de dubtar es manifestaran tan poc consistents com aquells fantasmes de qui no cal fugir, sinó que cal abordar per veure com es desfan.

L'anàlisi de les metàfores del dubte assenyala els passos que seguirem a continuació. Es fa necessari explicar què són les opinions que el dubte colpeja, què persegueix el filòsof destruint-les, quina mena de ficcions fa servir per realitzar la radicalitat del dubte i com les viu el qui medita.

2.- L'OBJECTE DEL DUBTE: LES OPINIONS

Ens ocupem tot seguit de definir l'objecte material del dubte: les opinions, els judicis. El dubte afecta les opinions perquè el qui medita reconeix que moltes s'han manifestat errònies i que, en tot cas, totes poden ser considerades com a prejudicis.

(A) Opinió o judici. L'opinió com afirmació d'existència

"El bon sentit -diu Descartes- és la cosa més ben repartida del món, ja que tothom pensa estar-ne tan ben proveït, que fins i tot els més difícils d'accontentar en d'altres coses, no acostumen a desitjar-ne més del que tenen". Amb aquesta afirmació plena d'ironia comença el Discurs del Mètode. La gent

suposa estar perfectament proveïda de "bon sens", és a dir, de la "potència de jutjar bé i distingir el veritable del fals". Molts reconeixen la seva inferioritat quant a la memòria o a l'ingeni, però tothom es creu autoritzat a opinar sobre tot el que es presenta i a instituir-se en el jutge suprem de la realitat. Conclusió: tothom diu la seva; tants caps, tants barrets...¹⁶

El bagatge cognoscitiu humà el constitueixen les opinions, les afirmacions que prodiga el "bon sentit". Normalment, però, l'home no opina per ostentar la seva capacitat d'encertar, sinó perquè ha de fer-ho per viure. El conjunt de les opinions és el resultat dels judicis que hom ha emès des de la infància. Opinant, l'home reparteix les coses entre el que li fa mal i el que l'ajuda a viure bé, afirma el que hi ha o no en el món, explica com són les coses, etc.

Opinar és jutjar: afirmar o negar una proposició. Segons Descartes "atenir-se a una opinió és el mateix que perseverar en el judici que hom ha fet"¹⁷; dubtar de les meves opinions és el mateix que ser "irresolt en els meus judicis"¹⁸, no afirmar ni negar res, no referir les idees a les coses, suspendre el judici.

Jutjar -afirmar o negar una proposició- és "una manera de pensar"¹⁹. El judici és, però, una mena de pensament on concebeixo quelcom "com el subjecte de l'acció del meu esperit": en el judici -com en les volicions- "afegeixo amb aquesta acció una altra cosa a la idea que tinc [d'un objecte]"²⁰. En el judici es combinen l'acte de la voluntat que determina l'assentiment o el dissentiment i la percepció cognoscitiva que orienta la decisió de la voluntat. És cert que sense una concepció prèvia expressada en una proposició no hi ha res sobre què judicar, però el constitutiu formal del judici és l'acte volitiu, perquè sense ell no hi ha afirmació ni pretensió cognoscitiva, sinó mera representació sobre la qual no es diu res. El judici és doncs,

pròpiament, una acció o una determinació de la voluntat²¹. Amb l'acte judicatiu s'afegeix a les idees una afirmació o negació mitjançant la qual són referides a l'ésser. És així com el pensament es converteix en quelcom susceptible de ser vertader o fals. Dir que un coneixement, una proposició, és vertader (*veritas intellectus*) és afirmar la seva conformitat amb la realitat actual o possible; dir que una cosa és vertadera (*veritas rei*) "significa que pot ser l'objecte d'un pensament vertader humà o diví"²². En el judici s'estableix una relació entre les idees o proposicions i les coses significades que és, pròpiament, la que pot ser qualificada de vertadera o falsa.

El judici relaciona la idea amb allò que representa: un ésser possible, actual o necessari. El judici no és, doncs, un accident que afecti la idea, sinó el vehicle a través del qual la idea realitza la seva pretensió de ser cognoscitiva, vertadera. Descartes explica que hi ha situacions on és ben palès que l'acte d'assentiment o dissentiment s'uneix immediatament a la concepció sense que la consciència faci gaires distincions entre el moment intel·lectiu i el volitiu²³: així succeeix, per exemple, quan les prevencions infantils o escolars precipiten un judici habitual²⁴, o quan l'evidència és tan aclaparadora que l'assentiment es produeix quasi al moment²⁵.

En general, però, es pot dir que tota concepció humana amaga o inclou una afirmació d'existència amb la qual es refereix allò que es concep a un ésser existent actualment o a un ésser possible. És a dir, així que una idea és concebuda, ja és tinguda per representativa, ja és jutjada -encertadament o no- com a significativa de quelcom possible; tota concepció humana, pel fet que sempre conté una mínima realitat objectiva, és representació de l'ésser, es realitza sota l'horitzó de l'ésser en general; i, si tot és concebut com una entitat, tota concepció mínimament intel·ligible arrossega, quasi

simultàniament, un judici d'existència segons el qual la voluntat posa el concebut en l'esfera de l'ésser actual o possible. Només en una perspectiva metafísica són distingides la intel·lecció i l'acció judicativa i només el metafísic en qüestiona, mitjançant el dubte, la seva unió.

En efecte, tot ho entenem com a referit a l'ésser: Descartes diu que "no concebem les coses sinó com a existents"²⁶. El filòsof explica que "l'existència està continguda en el concepte de qualsevol cosa perquè no podem concebre res sinó sota la forma d'una cosa existent; però amb aquesta diferència: en el concepte d'una cosa limitada, només hi ha inclosa l'existència possible o contingent i en el concepte d'un ésser sobiranament perfecte, hi ha compresa l'existència necessària i perfecta."²⁷ L'existència és per Descartes, en el sentit més ampli del terme, una propietat, si entenem per propietat "tota mena d'atribut o tot allò que pot ser predicat d'una cosa"²⁸. Ara bé, l'existència és una propietat que pot ser predicada -almenys sota la forma de la possibilitat- de tota cosa pensable encara que només n'existeixi la idea en la ment. Les Regles diuen que l'existència pertany, amb la duració, la unitat, els principis lògics, etc., al grup de les "nocions comunes", és a dir, "aquelles que s'atribueixen indistintament tant a les coses materials com a les espirituals"²⁹. Aquesta mateixa doctrina tindrà continuïtat en altres textos: Descartes diu, per exemple, en una carta a Elisabeth de l'any 1643 que l'existència forma part del grup de les "nocions primitives", "les més generals [...] que escauen a tot el que podem concebre"³⁰. L'existència és una propietat que pot ser atribuïda, d'una manera o altra, a tot ésser concebible perquè la possibilitat d'existir és una perfecció continguda en la realitat objectiva de qualsevol noció evident d'una cosa. Tota noció humana, en la mesura en que és perfecta, ens refereix a un ens que conté formalment o eminent el seu ésser objectiu. Les idees de coses

actualment existents ens remetent a éssers que les ocasionen en nosaltres. Les idees de coses possibles ens refereixen a l'esperit que les ha concebudes a partir de la seva pròpia perfecció i signifiquen el que existeix en l'enteniment diví com una possibilitat per a la creació³¹.

En general, tota concepció reclama la propietat de l'existència possible com una nota relligada amb les altres propietats concebudes. La consciència natural judica sense aturar-se a pensar: tothom posa com a existent allò que l'afecta sensiblement, tothom imagina com a possible allò que li sembla mínimament versemblant. Només el filòsof examina si l'adjudicació de l'existència és pertinent, analitzant si la idea concebuda és perfecta i per tant, exhibeix perfeccions d'un ésser real, actual o possible, o si contràriament, amaga confusions i contradiccions insuperables que la desfan en el no-res.

Sabem que la ciència consisteix en la indagació de les nocions més simples que poden ser predicades distintament dels altres conceptes i, a través d'ells, de les coses materials o espirituals, possibles, actuals i necessàries que representen. D'això se segueix que la ciència ha d'analitzar en l'àmbit de l'evidència totes les idees que posseïm, aclarint en cada cas si cal referir-les al cos, a l'esperit o a la unió d'ambdós; a més, la ciència ha de concebre amb claredat i distinció les diverses relacions que relliguen les propietats de les coses. Això inclou imprescindiblement el discerniment de la forma en què l'existència es relaciona amb les altres propietats de cada cosa. La intel·lecció correcta de les propietats d'un objecte pensat (atributs, modes, qualitats) contribuirà al coneixement de la seva possibilitat, impossibilitat o, potser, necessitat.

Així, si quelcom repugna la ment perquè amaga una contradicció irresoluble, el qualifiquem com impossible (inconcebible); l'existència és una

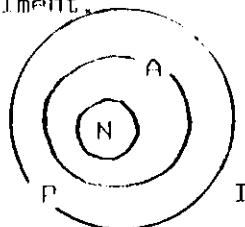
perfecció que correspon immediatament a un ésser veritable o intel·ligible i no a un ésser quimèric i contradictori del qual no podem formar un concepte realitzable existencialment³². En canvi, l'atribució de l'existència possible seguirà necessàriament a la intel·lecció clara i distinta d'una cosa. Allò que és concebut amb evidència és objecte d'un pensament vertader humà o diví, és quelcom que Déu pensa i que pot crear, existeix objectivament en l'enteniment com una cosa real i perfecta, i és, per això mateix, un ésser real al que li correspon, a més, la possibilitat d'existir actualment fora de l'enteniment que el pensa. El matemàtic, per exemple, idearà naturaleses vertaderes immutables que no pel fet de no haber estat mai objectes de trobament sensible deixen de ser reals, innates a la ment, eternament vertaderes i configuradores de l'ésser material possible³³.

L'atribució d'una existència necessària només correspon a Déu i es fonamenta en la concepció atenta de la seva naturalesa immutable i vertadera: ens adonem, d'una part, que és impossible explicar-la a partir del nostre ésser finit i, intuïm, d'un altra, el lligam essencial que hi ha entre l'existència i els altres atributs divins³⁴.

Quin és, però, el criteri de la predicació de l'existència actual contingent? Podem dir que un ens contingent existeix actualment, si en tenim un coneixement indubtable. Aquest coneixement segur el posseïm en relació a l'esperit, el cos humà i als cossos materials en general. Cadascú sap que el seu esperit existeix actualment perquè gaudeix d'un coneixement immediat, permanent, de la seva existència: el nostre ésser espiritual finit ens és present en una autointuïció que no pot ser qüestionada; cadascú té també una experiència immediata, innata i indubtable de la unió amb el cos, tot i que aquest sigui menys evident que l'esperit³⁵. El coneixement de l'existència de cossos materials prové de la inclinació natural -provinent de la vertadera

naturalesa humana creada per Déu a referir-hi les afeccions sensibles davant les quals se sent completament passiva³⁶.

D'altra banda, diem que una cosa material existeix quan n'ostenta la presència a través d'afeccions que activen totes les facultats i mouen el judici espontani de la voluntat, tot i que és l'enteniment qui ens fa conèixer en cada cas que les diverses modificacions captades pels sentits i la imaginació són variacions d'una substància material extensa i figurada³⁷. També pensem que existeixen aquelles coses de què no tenim sensació però que deduïm per explicar altres coses de què tenim notícia segura; així ho fa el físic quan parla, per exemple, de les petites parts insensibles dels cossos mitjançant la forma i el moviment de les quals explica multitud de fenòmens físics³⁸. En tot cas, però, el científic no pot concloure l'existència actual de res que no hagi estat conegut per diversos canals i experiències controlades intel·lectualment.



El gràfic ens mostra tres conjunts d'éssers amb les tres respectives modalitats d'existència representades per tres cercles concèntrics a l'exterior dels quals s'extén un mar d'impossibilitat i inintel·ligibilitat (I). En el primer cercle (P) trobem els existents possibles que ho són en la mesura en que són distintament concebuts com a realitzables; en el segon posarem els existents actuals a què accedim per un coneixement immediat de la seva presència o dels efectes d'aquesta presència(A); en el tercer (N) situem al Déu infinit de qui coneixen l'existència per una demostració a priori.

Els judicis vertaders situen els objectes en alguna d'aquestes esferes. Tots els judicis basats en coneixements evidents serveixen per realitzar

correctament aquesta funció segons la qual s'institueixen les diverses ciències sobre l'ésser real. Sempre que jutgem d'acord amb la veritat posem quelcom en l'esfera de l'ésser real. L'home, però, jutja habitualment al marge de tota precaució teòrica i no deixa d'efectuar el salt de la idea a l'ésser que també -però amb garanties- fan els científics. Les seves opinions són aleshores prejudicis i, en el cas que no encertin a posar el que és, judicis erronis.

(B) Les falses opinions i els prejudicis

Descartes diu que "la principal causa dels errors és que ordinàriament volem fer servir aquestes nocions [primitives] per explicar les coses a que no corresponen"³⁹. Segons el filòsof, un judici vertader és aquell que encerta quan refereix a les coses els conceptes adequats; un judici fals és el judici que marra quan refereix una noció o proposició al seu pretès correlat objectiu. El judici erroni és, d'una banda, una afirmació precipitada basada en el desconeixement; i és, d'altra banda, una afirmació que no reflecteix el real.

Un judici erroni és, d'entrada, un judici sense fonament. Jutja erròniament aquell que precipita el judici sobre qualsevol cosa sense tenir, diem, coneixement de causa. Si el judici vertader atribueix a les coses allò que coneixem distintament en les idees; ara afegim que, en general, l'error és troba en el judici que porta a les coses allò que no trobem clarament en les idees: "Ens equivoquem quan jutgem sobre alguna cosa que no ens és prou coneguda"⁴⁰. En general, ens podem equivocar quan prediquem d'una cosa una propietat que encara no sabem -en la nostra inatenció- necessàriament connexa amb les propietats ja conegudes; errem segur quan el que ara afirmem suposa una oberta contradicció amb el que ja coneixem⁴¹. Ens equivoquem, i parlem contradictòriament, quan utilitzem nocions materials per compondre el nostre coneixement de l'ànima ja que ni tenim ni podem tenir un coneixement distint

de la pertinència d'aquestes nocions a l'essència de l'esperit⁴². Ens equivoquem quan pretenem predicar universalment la distinció de l'essència i l'existència, ja que això significa que mai no hem entès què inclou el concepte d'un ésser infinitament perfecte...⁴³

Ara bé, la impropedència lògica dels judicis que relligen impròpiament les nocions comporta, necessàriament, la seva inadequació ontològica: la relació afirmada no reflexa el real actual o possible⁴⁴. Quan jutjem falsament estem situant impròpiament el que pensem conèixer en una de les esferes de l'ésser.

Si el judici erroni és aquell que afirma el que no existeix, el metafísic que cerca judicis veritaders haurà d'indagar des de la seva perspectiva de màxim rigor quins són els judicis que connecten vertaderament amb el real i de quines facultats depenen. La reflexió que examina el valor cognoscitiu de les afirmacions ha de mesurar, doncs, el valor ontològic de les aportacions de les facultats que cooperen en el coneixement. Com que l'error més palès i quotidià prové dels judicis sensibles serà la sensibilitat la primera en ser tractada. La conclusió primera és el descrèdit dels judicis dependents d'una sensibilitat no sotmesa a crítica.

El mecanicisme realitza aquesta crítica necessària de la sensibilitat; tanmateix, el qui medita no parteix, o no vol partir, d'un saber elaborat. Per ell, el motiu que fa dubtar del valor de molts judicis sensibles és la simple constatació que els sentits ens enganyen, que sovint ens fan veure coses que no són⁴⁵. L'error del somni facilita al metafísic la suposició de la completa inadequació dels judicis sensibles: "l'error més ordinari dels somnis consisteix en què ens representen diversos objectes com ho fan els sentits externs"⁴⁶; la gent s'equivoca quan somnia perquè "pensa veure diversos objectes que no té davant els ulls"⁴⁷. Partint d'aquests fets el qui medita dubta "si de totes les coses que han caigut sota els nostres sentits o que hem

imaginat, n'hi ha cap que existeixi veritablement en el món"⁴⁸.

El qui medita constata els errors que depenen de la forma de la nostra sensibilitat i decideix prescindir-ne. Però, quan s'exigeix certesa metafísica, es tracta de detectar qualsevol altra possibilitat que pugui fer-nos pensar que les nostres afirmacions no expressen el real. En l'examen metafísic de les opinions es reflexiona també sobre la falta de claredat sobre la perfecció i bondat de l'autor del nostre ésser. D'aquesta manera, tots els judicis, sensibles o intel·lectuals, esdevenen igualment sospitosos: s'arriba a pensar en la possibilitat que no existeixi en el món cap ésser i que, no obstant això, en tinguem els sentiments; s'arriba a dir que podria ser que m'enganyi en les més senzilles operacions matemàtiques⁴⁹. Els judicis més fàcils i evidents queden qüestionats quan trobem motius per sospitar que podem estar naturalment tarats quant al coneixement. El qui decideix dubtar acaba fingint -per preveure l'assentiment inopinat- que creu i veu el que no existeix. Mitjançant la negació del probable, s'aconsegueix la universal desconexió del coneixement respecte del real. El metafísic no parará fins que no pugui formular judicis d'existència inapel·lables; el coneixement del propi esperit i de l'existència d'un ésser perfectíssim el situaran, aleshores indubtablement, en l'esfera de l'existència actual, des d'on podrà abstraure altres coneixements referits a l'ésser possible.

Ara bé, per avançar en el dubte radical, no cal demostrar que les opinions siguin judicis erronis; n'hi ha prou amb mostrar que són prejudicis. Totes les opinions "rebudes en la meua creença", tots aquells judicis que hem emès des de pressupòsits erronis, totes les opinions que hem basat en fonaments -els apetits sensibles, els preceptors...-que podem relacionar amb la possibilitat d'equivocar-nos, han de ser tinguts com a prejudicis⁵⁰. Descartes explica que,

abans de la metafísica, són prejudicis "totes les opinions que els judicis anteriors han deixat en la nostra creença"⁵¹. El prejudicis no són necessàriament opinions errònies sinó, en general, totes les afirmacions que encara no podem sostenir en sòlids fonaments.

Així, es dona el cas que són també prejudicis els principis lògics, el coneixement que tinguem de Déu o de nosaltres mateixos. L'home que comença a meditar pot arribar a dubtar hiperbòlicament de la veritat de totes les seves afirmacions, perquè totes elles depenen de fonaments desprestigiats i perquè no fa atenció expressa al que, en veritat, l'indueix a creure sense equivocar-se en la matemàtica, en l'existència d'altres éssers en el món, en l'existència de Déu o..., en la pròpia existència⁵². Fins i tot la proposició "Qui pensa, existeix" pot ser un prejudici "quan és pronunciada sense atenció i sense pensar en el que significa i es creu que és veritable només pel fet de recordar que abans es creia"⁵³.

Per al metafísic són prejudicis aquells judicis que encara no posseïm amb una certesa absoluta, contrastada amb els dubtes més greus. El dubte porta a suspendre el judici només sobre el que no és concebut clarament i distintament com a irrefutable, perquè és el coneixement insuficient el que fa de les opinions prejudicis. Perquè Bourdin no encerta a definir així l'objecte del dubte, Descartes se'n queixa dient: "no veu que l'abdicació només afecta a aquell que encara no concep res amb claredat i distinció...". El dubte ho qüestionarà tot, perquè no hi ha res que sapiguem perfectament⁵⁴.

3.- EL DUBTE CONTRA L'ERROR POSSIBLE

L'afirmació -l'opinió- posa una relació entre conceptes que diu quelcom sobre l'ésser; en el judici vertader les nocions conjuntades refereixen el real; en el judici erroni, en canvi, es diu el que no és. Els prejudicis són afirmacions cegues, judicis formulats sense que s'hagi verificat la correcció del que afirmen. El dubte universal consisteix justament en posar en qüestió "que totes les coses són en efecte i segons la veritat tal i com les concebem"⁵⁵. El dubte remou la pretensió de veritat de les opinions i ho fa atacant amb diversos arguments totes aquelles que no se sostenen sobre clars coneixements. Allò que pugui ser acceptat contra tot dubte possible permetrà al qui medita de refer els enllaços entre els judicis que són objecte del dubte i la realitat.

Abans del dubte, totes les nostres afirmacions cognoscitives reclamen ser adequades al real; el dubte substitueix aquesta relació per una de nova en la qual passen a ser posseïdes sense que les referim a l'ésser: quan dubtem d'una noció, proposició o raonament posem entre parèntesi la seva pretensió representativa, és a dir, el subjecte s'absté de dir si és certa o no, suspèn el judici. Descartes insisteix, contra Bourdin, en tenir la dubtabilitat no com una qualitat positivament percebuda en les nocions qüestionades, de forma que, un cop constatada les tornaria irrecuperables per a la ciència, sinó com una manera especial de relacionar les idees amb les coses a què es refereixen⁵⁶. Les opinions dubtoses podran, després, o bé ser tingudes com a certament inadequades (judicis erronis), o bé, mitjançant una atenta consideració de les raons que les sostenen, ser confirmades com a perfectament vàlides⁵⁷.

Així doncs, l'objecte del dubte són els judicis o afirmacions que podem reputar com a prejudicis; quan dubtem deixem de tenir-los com a veritables judicis sobre la realitat. Ara bé: quin és l'objectiu del dubte? Per a què

serveix la suspensió del judici? El propòsit de dubtar no respon a un caprici sinó a l'avantatge que se'n desprèn: en general, el dubte metòdic desactiva el mecanisme de l'error i apunta a l'assoliment de la veritat en qualsevol recerca científica. El dubte metafísic aconsegueix els mateixos efectes: evitar l'equivocació i ajudar a la descoberta de la veritat, però en relació al coneixement en general i mitjançant la confecció d'una situació quasi impensable d'error universal.

L'abstenció de judici que defineix el dubte fa possible el control de la voluntat que jutja al marge de l'enteniment, l'última responsable de l'error. Ho expliquem: el judici erroni és perfectament un judici perquè és igualment un acte de la voluntat, però és imperfecte pel fet que la voluntat s'hi deixa determinar irracionalment, és a dir, no per una intel·lecció adequada, sinó per la ignorància i la confusió⁵⁸. Tota la doctrina cartesiana sobre l'error es basa en el principi de la disfunció de l'enteniment finit i la voluntat il·limitada: "D'on neixen els meus errors? Només d'això: que essent la voluntat més ample i més extensa que l'enteniment, no la continc en els mateixos límits sinó que l'extenc també a les coses que no entenc i, pel fet de ser indiferent en relació a aquestes, s'extravia fàcilment i tria el mal en lloc del bé i el fals en lloc del veritable. Cosa que fa que m'enganyi i que pequi".⁵⁹

Ara bé, si el judici és, pròpiament, una obra de la voluntat, la voluntat és responsable del judici erroni, perquè en el cas de no posseir una concepció clara sempre ens podem abstenir d'afirmar o negar i, per tant, en teoria, sempre podríem evitar l'equivocació⁶⁰. Per això diem que la correcció de l'error suposa la reconducció de l'acció de la voluntat al límit del coneixement evident: "sempre que retinc la voluntat en els límits del coneixement de manera que només jutja sobre les coses que li són clarament i

distintament representades per l'enteniment, no pot ser que m'enganyi"⁶¹.

Què se'n deriva d'aquesta doctrina de l'error per al científic que no vulgui equivocar-se? Doncs, primerament, que s'ha d'abstenir d'afirmar o negar res que no conequi evidentment: quan es tracta de fer ciència, l'error és evitable perquè tothom és lliure de jutjar o no. La contenció del judici no és, però, suficient: caldrà, a més, que l'investigador que intenta resoldre una qüestió particular ho sotmeti tot al criteri de la ment pura, és necessari que desfici les nocions que fa servir en conceptes fàcilment intuïbles que puguin fundar judicis i deduccions inquestionables, i cal també que compleixi altres preceptes metòdics: l'ordre, l'enumeració, etc.

Ara bé, el dubte metòdic del científic cautelós no és encara el dubte metafísic al que s'obliga el qui medita: l'abstenció de judicar que també assumeix el qui medita no és tan sols la derivació de la racionalització d'una activitat cognoscitiva concreta, sinó la conseqüència d'un projecte completament diferent. El dubte metafísic aconsegueix una tasca anàloga a la del dubte raonable que ha de conduir qualsevol investigació científica, però en unes condicions extremes, assumint una exigència de rigor inusual: no és la confusió que l'investigador troba circumstancialment la que determina l'abstenció de jutjar, sinó la ficció d'un error generalitzat que el qui medita construeix extremant fins la exageració totes les aparences d'error; el que mou al dubte no és la intenció d'aconseguir veritats en un àrea determinada del saber, sinó el desig de descobrir les causes del coneixement en general; no és l'afany de trobar l'explicació més simple i plausible d'un fenomen particular, sinó el propòsit irrevocable de deduir els coneixements més certs de què són capaçes. Quan més greus siguin els dubtes, més justificada estarà la suspensió del judici, menys inclinada estarà la voluntat a l'assentiment improcedent i més evidents seran les afirmacions que, malgrat

tot, brollin incontenibles.

4.- LA FUNCIO TEORICA DEL DURTE

El dubte metafísic, el dubte universal, és el primer pas de la investigació fonamentadora del saber, aconpleix aquesta seva tasca fent destacar els judicis inquestionables, i la fa subjectivament possible en el qui medita mitjançant l'abstracció de la sensibilitat i l'espiritualització.

El dubte metafísic, el dubte universal, és l'operació primera que ha de fer el qui vol establir "alguna cosa ferma i constant en les ciències", és el primer pas que ha de realitzar qui vulgui saber els principis de la filosofia.

El dubte metafísic precedeix la tasca de fonamentació i la possibilitat sense confondre's amb ella. Els diversos nivells del dubte no serveixen per fer palesa la jerarquia dels fonaments o condicions de possibilitat del coneixement. És important evitar aquesta interpretació. El dubte és un moviment temporal del pensament que avança gradualment acumulant arguments per destruir les opinions; aquestes no estan, en el moment del dubte, perfectament jerarquitzades d'acord amb un ordre que mena, per exemple, del menys evident sensible al més evident intel·lectual; aquest no pot ser el cas de l'home que no ha fet filosofia. Els arguments del dubte tampoc no s'han d'ordenar per força descartant separatament primer els judicis sensibles i després els intel·lectuals: això només passa als Principis. A les Meditacions, en canvi, el qui medita troba tant o més difícil desfer-se de la claredat de la sensibilitat que de la distinció de les matemàtiques: l'impressiona més l'argument del somni i el falsejament dels cossos materials que el dubte sobre les matemàtiques, encara que les matemàtiques es mostrin després més evidents; el dubte sobre la funció existencial de la sensibilitat és tan sorprenent i

inhabitual que cal imaginar un "geni maligne" que tingui la funció de repetir, en relació als judicis d'existència referits a les coses materials, allò que l'argument del somni i la vetus opinió sobre Déu ja havien promogut⁶². A les Meditacions, a més, les raons de dubtar que ataquen les diverses classes d'opinions no són sempre diverses: la invocació de Déu comporta el dubte sobre les matemàtiques i sobre les afirmacions d'existència⁶³.

D'altra banda, les diverses exposicions ens fan entendre que es pot arribar al nivell de dubte imprescindible per fer metafísica per camins no coincidents amb el de les Meditacions. En el Discurs, el dubte sobre les matemàtiques es basa en la constatació d'errors en operacions que semblen molt evidents; la radicalitat del dubte s'assoleix amb la ficció que tot el hi ha en l'esperit no és més cert que les il·lusions del somni: hom pot arribar a entendre perfectament les veritats de la metafísica sense suscitar el dubte relacionat amb el "Deus deceptor", perquè això no impedeix que s'arribi al coneixement del veritable Déu i que se'l reconegui com a fonament absolut del coneixement humà. Finalment, La Recerca de la Veritat basarà el dubte radical en la possibilitat que existeixi un Déu que faci, del nostre món, un món d'al·lucinacions: això és la major extravagància pensable; no es fa esment de les veritats matemàtiques⁶⁴.

Els fonaments del coneixement tan sols comencen a evidenciar-se un cop la desfeta de totes les opinions ha estat consumada. A l'exposició sintètica de les Respostes a les segones objeccions el dubte no figura entre les doctrines exposades, sinó que és simplement una demanda adreçada al lector que vulgui preparar l'esperit per comprendre-les⁶⁵. El dubte no és el començament de la filosofia sinó un preludi imprescindible on no cal deturar-se permanentment. Davant Bourdin, Descartes ho deixa ben clar: el dubte és en ell mateix insuficient, no forma exclusivament el mètode de construcció de la ciència:

això seria, explica Descartes, com reduir tot l'art de l'arquitectura a l'excavació dels fonaments⁶⁶.

El qui comença el dubte aspira a la roca ferma on s'assentarà el nou edifici del saber. No existeix mai la voluntat de romandre en el dubte sinó de superar-lo en la seva refutació definitiva, en l'edificació del saber que el nega⁶⁷. El dubte serveix per la fonamentació del veritable coneixement perquè serveix per substituir els antics fonaments de les opinions. El qui medita s'adona aviat que, per tal de destriar els errors dels encerts indestructibles, no cal revisar una a una les seves afirmacions en un treball interminable, sinó que és més eficaç sotmetre a prova l'aparent solidesa dels fonaments que les sostenen. El refús d'aquells vells fonaments és, en primer lloc, el desprestigi dels sentits, és el descrèdit de tots els prejudicis guanyats d'oïda i posseïts sense fer atenció a les raons que els recolzen⁶⁸; aquest desgavell espantarà potser a alguns però no tanca de cap manera, ans al contrari, el camins de la descoberta de la veritat⁶⁹.

El dubte, doncs, inaugura l'operació de fonamentació del coneixement humà perquè destrueix els falsos fonaments i proposa els coneixements, les afirmacions, que poden sostenir la construcció ordenada de les ciències. Descartes diu que "les ciències no son res més que els judicis certs que recolzem sobre algun coneixement precedent"⁷⁰. La constància científica que es vol ha de ser, per tant, la constància dels judicis, això és, la veritat perfecta dels judicis que diuen el que les coses són: la metafísica i la filosofia pretenen "preparar l'enteniment per jutjar perfectament sobre la veritat"⁷¹. El dubte hi ajuda perquè permet la promoció d'afirmacions que poden ser tingudes per principis: "No sé altra manera de determinar les nocions que poden ser preses com a principis -diu Descartes a Mersenne- sinó que cal preparar l'esprit, desfent-se de totes les opinions que ens preocupen,

i rebutjant com a dubtós tot el que pot ser dubtós"⁷².

El dubte no es busca per ell mateix sinó perquè "no hi ha res de més útil per arribar un coneixement rigorós i segur de les coses"⁷³. La gravetat del dubte metafísic dóna la mesura de la validesa de les proposicions i demostracions que quanyarem després: les afirmacions que no puguin ser rebutjades pels dubtes més forts seran les més certes i evidents que hom pot arribar a formular: "serà fins tot molt útil que rebutjem com a falses totes les coses on podem imaginar el mínim dubte per què, si en descobrim algunes que malgrat aquesta precaució ens semblen manifestament veritables, pensarem que són també molt certes i les més fàcils que podem conèixer"⁷⁴. El qui medita ha de dubtar només "durant el temps que es dirigeix l'atenció a cercar alguna cosa més certa que tot el que es pugui negar així"⁷⁵.

El rebuig de les opinions fa claredat sobre els judicis que són aptes per construir les ciències sobre una certesa metafísica, perquè comporta una espiritualització del qui medita amb la qual esdevé capaç de reconèixer allò màximament evident que flota en el mar de les opinions dubtoses.

Al Compendi de les Meditacions, Descartes explica que la utilitat del dubte és molt gran "ja que ens allibera de tota mena de prejudicis i ens prepara un camí molt fàcil per acostumar l'esperit a deslligar-se dels sentits i, en fi, perquè fa que no sigui possible que poguem dubtar del que després descobrim com a veritable"⁷⁶. El dubte elimina els errors, patentitza el veritable i -diem ara- neteja la ment de sensibilitat: si la metafísica és una reflexió de la ment abstracta de sensibilitat, aleshores és el dubte el qui constitueix la raó en raó metafísica.

El qui medita dubta "generalment de totes les coses", però "particularment de les coses materials"⁷⁷. L'abstracció de les coses materials mitjançant el descrèdit dels judicis fonamentats sensiblement posa al filòsof en situació

de conèixer sense destorbs les coses immaterials: tot això "és necessari per esdevenir capaç de conèixer la veritat de les coses metafísiques, les quals no depenen dels sentits"⁷⁶.

La confusió entre allò que és sensible i allò que és espiritual ha provocat la ignorància més absoluta respecte Déu o l'ànima; la solució del problema només és factible mitjançant la distinció del que pertany al cos i el que correspon a l'esperit; però, per realitzar aquesta distinció, "cal allunyar l'esperit dels sentits" tal com fa el filòsof que a la Primera Meditació es capacita per fer la distinció conceptual que té lloc a la Segona⁷⁹.

La desensibilització de la ment fa més clares les proves metafísiques. En una carta de 1637, Descartes explica que el coneixement de la més gran evidència de l'existència de Déu i de la naturalesa intel·lectual humana o divina es fa més fàcil quan es tenen en compte "les raons més fortes dels escèptics", cosa que serveix "per fer veure que no hi ha cap cosa material de l'existència de la qual s'estigui segur i, [al mateix temps], per acostumar el lector a deslligar el pensament de les coses sensibles". El qui persisteix en les condicions que genera la Primera Meditació guanya l'essencial del saber metafísic: el coneixement de la naturalesa intel·lectual⁸⁰. Descartes s'expressa en aquest mateix sentit quan diu a Vatier que la possible manca de claredat de les proves de l'existència de Déu al *Discurs* prové del poc que s'extén sobre les raons del dubte⁸¹. Per idèntiques raons, el filòsof insisteix sovint en que el coneixement de l'espiritualitat de l'ànima és més palès als qui saben desvincular-se completament de la preponderància de la sensibilitat i de la unió amb el cos, i de les confusions teòriques que aquesta situació genera⁸².

Ara bé, avesar-se al coneixement reflexiu de les coses immaterials és el

mateix que habituar-se al coneixement veritable, perquè en el coneixement de les coses immaterials trobem els principis (causes) d'on poden derivar-se totes les altres coneixences i perquè el qui medita descobreix que la ment pura és l'instrument essencial del coneixement veritable.

5.- EL DUBTE COM A FICCIO VOLUNTARIA

El dubte destrueix els fonaments de les antigues opinions, inaugura la fonamentació del coneixement sobre principis segurs i torna l'esperit humà capaç de reconèixer-los, però tot això ho fa a través d'una ficció, mitjançant una sèrie de suposicions i autoenganyos que l'esperit assumeix provisionalment. El dubte radical és una suposició, una ficció, un artifici, un experiment... El dubte metafísic supera el dubte més o menys raonable vers el dubte hiperbòlic i fingit i volgut.

El caràcter fictici del dubte metafísic és clar arreu de les exposicions cartesianes del procés meditatiu: gairebé sempre la presentació dels arguments o hipòtesis que motiven el dubte va seguida de la suposició voluntària que la raó exposada sigui certa o suficient per induir la sospita sobre les opinions. Al final de la relació d'arguments, el filòsof fingeix voluntàriament una situació d'error i engany universal; en aquesta situació, però, decideix viure realment durant un temps.

(A) "He volgut suposar..."

Al Discurs del Mètode, la constatació de l'error dels sentits va seguida d'un "he volgut suposar" que no hi ha res que sigui com els sentits ens ho fan veure. A l'argument del dubte basat en la indistinció del son i la vetlla segueix un "m'he decidit a fingir" que estem sumits en un somni perpetu⁸³.

A les Meditacions, l'argument del somni ve seguit per la decisió de fingir-ne la validesa: "Suposem, doncs, ara, que estem adormits...". Després,

el record de la creença en un Déu omnipotent que podria permetre que ens enganyem en tota situació comporta el dubte generalitzat que s'estén també sobre les veritats matemàtiques; tanmateix, en aquest cas, la raó de dubtar es basa en una noció confusa voluntàriament assumida sobre la naturalesa de Déu i queda reforçada per la incompatibilitat aparent de l'error circumstàncial amb un creador bondadós i amb la possibilitat de "suposar" que un autor menys perfecte ens hauria fet encara més fal·libles⁶⁴. El progrés del dubte culmina quan el qui medita decideix enganyar-se a si mateix basant l'abstenció del judici no ja en el caràcter dubtós sinó en la pressumpta falsedat de totes les opinions: el dubte s'auto-afirma en la seva radicalitat i universalitat "fingint que tots aquests pensaments són falsos i imaginaris". Per acabar, el filòsof vol assegurar la persistència en la negació radical mitjançant la "suposició" del geni maligne⁶⁵.

A *La Recerca de la Veritat*, Poliandre també decideix assumir personalment les raons de dubtar que li ha exposat Eudoxe, portant-les a l'extrem: "Accepto representar-me aquestes dificultats, les més fortes que pugui..."⁶⁶.

També als *Principes*, el dubte radical que resulta de l'articulació de diverses raons, hipòtesis i suposicions, acaba configurat com una ficció o una suposició d'error generalitzat que no pot incloure la suposició que no existim mentre dubtem⁶⁷.

Veiem, doncs, com el qui medita construeix el dubte hiperbòlic fent esment de raons diverses que es troben o poden trobar-se darrera d'alguns errors i substituint-les, immediatament o al final de la seva acumulació, per la suposició que l'error és universal en cadascuna de les classes d'opinions examinades o, finalment, en totes elles. El recorregut que condueix el filòsof cap aquesta conclusió té dues etapes: en la primera, s'arrenca alguns fets i algunes confusions inicials i des d'elles s'arriba a determinar les raons

versemblants del dubte; en la segona, a partir d'aquestes versemblances, el filòsof opta per forçar voluntàriament un dubte radical basat en la suposició errònia de fal·libilitat generalitzada.

(B) Del confús a les raons versemblants

Per articular la ficció d'error universal, el metafísic utilitza alguns arguments que, d'entrada, semblen basats en "raons molt fortes i madurament considerades"⁶⁸, a saber: ens equivoquem en els nostres judicis sensibles, és prudent desconfiar sempre dels qui ens enganyen tant; quan dormim creiem fermament en allò que somniem, cal doncs reconèixer que no podem estar mai absolutament segurs que no dormim quan pensem que estem vetllant; hi ha gent que s'equivoca i comet paral·logismes en raonaments ben fàcils, potser el mateix en passa a nosaltres sense que ens adonem; creiem, a més, en un Déu omnipotent: cal doncs pensar que potser ens ha fet equivocant-nos fins i tot en el que sembla més evident; i si no ha estat Déu el nostre creador ho haurà estat una causa més imperfecta, la qual cosa fa més probable que siguem defectuosos pel que fa al coneixement⁶⁹.

Contra el que creuen entendre Hobbes o Revius, per exemple⁹⁰, cal dir que, en realitat, Descartes no pretén mai que les raons i suposicions que serveixen per arribar al dubte hiperbòlic siguin perfectament vàlides, sinó simplement versemblants⁹¹ i ja sabem que la versemblança no és senyal de veritat. Els arguments donats i les ficcions assumides pel qui medita serveixen per sostenir inicialment el dubte, però es basen realment en nocions confuses que més endavant manifestaran la seva insuficiència, falsedat o extravagància⁹².

La versemblança dels arguments del dubte prové quasi exclusivament de la inatenció a les raons que els sostenen, les quals són realment insuficients i fins i tot, en el cas del Déu de la "vetus opinio" i el geni maligne, confuses i contradictòries⁹³. Quan la força arrossegadora de l'evidència

s'imposa en l'afirmació del cogito totes les nocions clares i distintes presents a la ment volen compartir l'assentiment concedit a aquella primera proposició: el qui medita s'adona aleshores que la confusa noció de Déu que causava el dubte més radical "és ben lleugera, i, per dir-ho així, metafísica"⁹⁴. Les diverses raons que alimentaven el dubte seran superades mitjançant una explicació més àmplia de les causes de l'error, de la naturalesa verdadera de Déu, de la funció de la sensibilitat i de la diferència evident entre la vetlla i el somni; la metafísica desenvolupada mostrarà la insuficiència dels motius del dubte i la irracionalitat que hi hauria en mantenir-los: "Seria una cosa completament irracional -diu Descartes- si a causa d'uns quants prejudicis dels sentits o de unes quantes suposicions fetes sense motiu i fundades sobre quelcom d'obscur i desconegut, dubtéssim de les coses que l'enteniment concep clarament i distinta"⁹⁵. En acabar la meditació analítica els dubtes són definitivament rebutjats com a "hiperbòlics i ridículs"⁹⁶

Així es fa patent el caràcter relacional del dubte: al començament de la meditació els prejudicis són contemplats com a coneixements injustificats, aquesta valoració es fonamenta en arguments que semblen convincents; si tals arguments són més endavant refusats per altres concepcions clares i evidents que els fan retrocedir, aleshores els judicis que abans eren dubtosos poden ser represos com a indefectiblement veritables. El dubte no impedeix el posterior reconeixement d'una veritat sabuda des de sempre; allò que en un primer moment és objecte de desconfiança perquè és conegut confusament, pot ser ulteriorment reconegut com a vertader si, mitjançant una meditació atenta, se n'aconsegueix un coneixement clar i distint: "Encara que hagi refusat abans el cos i l'esperit, amb tota la resta de les antigues opinions, com a coses dubtoses o que no concebia encara clarament, això no impedeix que les pugui

recuperar si els concebeixo clarament"⁹⁷. L'abandó posterior de les raons del dubte és, més concretament, en el discurs metafísic cartesià, abandó de suposicions assumides voluntàriament per aconseguir la universalitat en la destrucció de les opinions.

(C) Del versemblant a l'error volgut

El qui medita concep primer raons versemblants que motiven el dubte i després les fa servir per confeccionar errònies suposicions.

Les raons proposades com a versemblants motius d'incertesa són argumentacions confuses que porten el filòsof a decretar la devaluació imprecident de determinades regions de les nostres afirmacions. Ara bé, si diem que el dubte metafísic es fa cedint terreny davant d'arguments d'una certa versemblança, però no absolutament concloents, i derivats de nocions confuses o contradictòries, llavors hem d'acceptar també que les suposicions confeccionades per dubtar universalment són errors volguts. Si la veritat es manifesta en les afirmacions basades en coneixements evidents, aleshores és clar que les suposicions que fan el dubte metafísic són falses, perquè la voluntat les decideix sense una definitiva claredat cognoscitiva.

El conjunt de les raons del dubte es bescanvia per una ficció extrema de fal·libilitat que clou la destrucció de totes les opinions. Un cop proposades les raons versemblants, però errònies, del dubte, s'esdevé la decisió de suspendre el judici: cal que les opinions dubtoses siguin tractades com ho fariem si fossin falses. Tanmateix, contra el versemblança dels dubtes d'alça la probabilitat de les opinions fortament arrelades en l'esperit. És imprescindible que la persistència del probable sigui neutralitzada amb una actitud eficaç: qui medita decideix ~~autoenganyar-se~~ pensant que totes les seves afirmacions són efectivament falses i que existeix un geni maligne que intenta burlar-se d'ell en tota situació⁹⁸. No es tracta de superar la

suspensió del judici i passar a afirmar el contrari d'allò que les opinions ens volen imposar, sinó d'imaginar que les opinions dubtoses són realment falses per tal de desarrelar així més fàcilment de l'esperit la tentació d'afirmar-les⁹⁹.

Fixem-nos com la voluntat que assimila el dubtós al fals ho fa sense esperar que l'enteniment hagi demostrat efectivament que tots els prejudicis són judicis erronis. Tanmateix, la decisió d'autoenganyar-se mitjançant l'assimilació del dubtós, però probable, al fals entra plenament dins la lògica d'un discurs que pretén establir la veritat: "sovint es prenen coses falses com a vertaderes per tal d'il·luminar la veritat."¹⁰⁰; el filòsof crea els fantasmes de l'error general i l'engany total perquè el qui vulgui reflexionar amb serietat s'adoni que els pot vèncer amb l'exercici de la raó alliberada. Gouhier comenta aquesta avinentesa dient que amb els errors volguts que fan el dubte metafísic "la voluntat ha fet per mètode allò que la precipitació i la prevenció fan contra el mètode"; la diferència està en el fet que un error volgut no és un error¹⁰¹. El filòsof és conscient que està fingint, és ell mateix qui porta la voluntat enllà d'allò que l'enteniment autoritzaria.

(D) La llibertat que decreta el dubte

El dubte és obra de la llibertat humana. Si l'abstenció de judici que evita l'error en les diverses situacions teòriques és l'autocontrol de la voluntat en el límit on arriba l'enteniment, la decisió d'acabar el dubte amb la suposició d'un error i un autoengany general és també, com hem vist, un acte de la llibertat que força una conclusió extravagant, que alça els obstacles més grans davant les opinions a fi de saber quines són les que resisteixen més. Descartes no dubta perquè el convencin les argumentacions dels escèptics, en elles troba més aviat insuficiències i incompetència¹⁰²,

però les utilitza en la versió més radical en profit de les pròpies recerques i ho fa perquè vol dubtar mentre no trobi l'absolutament inqüestionable. La llibertat del filòsof haurà de resistir l'empenta de les opinions que fan valer uns drets guanyats pel costum d'haver estat acceptades sempre sense gaires requeriments.

La importància de la llibertat es manifesta de diverses maneres en el procés creador del dubte metafísic. De formes diverses podem arribar a copsar la transcendència del seu paper crucial al començament sobretot del temps de la meditació.

És lògic que correspongui a la llibertat un paper rellevant perquè l'error que cal combatre és, en gran mesura, obra de la llibertat que no supleix amb l'abstenció del judici i l'exigència de més investigació les limitacions de l'enteniment humà. La meditació metafísica comportarà el redreçament de la voluntat humanà que supera l'estat d'esclavatge en relació als errors i els coneixements confusos, i esdevé voluntat que abraça lliurement el bé i la veritat¹⁰³.

La llibertat és qui fa possible el dubte perquè és qui decideix les suposicions i ficcions que fan caure totes les opinions i contraresten la probabilitat amb què aquestes s'imposen a l'esperit: "L'esperit usant la pròpia llibertat, suposa que no existeixen les coses de l'existència de les quals hi ha el menor dubte"¹⁰⁴. Dubtar és un mode de pensar de la cosa que pensa i, més concretament, un acte de la voluntat, és a dir, un acte intel·lectual que depèn exclusivament de l'esperit¹⁰⁵. És, per tant, únicament la voluntat qui imposa la desconfiança contra les possibilitats imaginables d'engany que ella mateixa ha generat i acceptat; és la voluntat qui decreta i sosté la suspensió del judici amb la qual comença a retrobar-se com a llibertat, al menys en la mesura en que renega del mestratge dels

prejudicis¹⁰⁶. La magnitud dels dubtes que hom és capaç d'assumir serveix per mesurar la llibertat racional de cadascú: els esperits febles que es menystenen i prefereixen sotmetre's al parer dels altres i la gent precipitada i creguda que no sap estar-se d'opinar ni sap contenir l'afany de qüestionar-ho tot, faran un bon pensament si no comencen la via de la radicalitat metafísica¹⁰⁷.

La llibertat apareix com el mode de pensar que actua en primer lloc i inqüestionablement en la meditació. Qui fa metafísica s'adona que la pròpia llibertat sosté la ficció d'error general i fa possible la suspensió de judici. No és estrany, doncs, que siguin els actes de la voluntat els primers enumerats, a les Meditacions, com actes del jo que pensa: "És que no sóc jo el mateix que dubta de tot, que tanmateix enten i concep certes coses, que assegura i afirma que només aquestes són vertaderes, que nega totes les altres, que vol i desitja conèixer-ne més, que no vol ser enganyat..."¹⁰⁸. Els Principis posen també en l'experiència de la llibertat exercida en el dubte l'experiència primordial del pensament i, per tant, la premissa que porta a aquell qui medita a concloure l'existència del propi esperit. La llibertat es coneix immediatament sense necessitat de prova en el mateix moment del dubte; la seva certesa és -podem dir- la del cogito¹⁰⁹. També a La Recerca de la Veritat, Poliandre troba en la impossibilitat de negar el mateix dubte, que és un acte de la voluntat, la premissa que l'autoritza a afirmar l'existència d'un jo que pensa: "Existiu i sabeu que existiu -li fa veure Eudoxe-, i ho sabeu perquè sabeu que dubteu"¹¹⁰.

(E) La ficció viscuda

Havent establert que el dubte és una ficció, encara ens cal explicar una mica més què significa això en el context cartesià. La ficció que és el dubte no pot ser reduïda a un simple artifici lògic. Tot i que Descartes l'equipara

a les suposicions del científics i el limita a l'àmbit de la teoria, no podem pensar que el dubte hagi de ser reduït a una mera retòrica demostrativa. No creiem que el dubte cartesià sigui un dubte "sobre el paper", no és un simple artifici demostratiu parandonable a qualsevol dels recursos dialèctics que Descartes critica tant; el dubte no és simplement, tal com el viu l'home que comença a meditar, una premissa negativa, per sempre clara i unívoca, entre les premisses d'una demostració ociosa, simplement expositiva del que ja se sap¹¹¹.

La meditació que fa l'esperit que recerca la veritat conté certament una demostració científica a la que ajuden determinades ficcions i suposicions, però és també, com hem mostrat, un esdeveniment biogràfic privilegiat i decisiu per a la conducció de la vida, és un estat espiritual que afecta efectivament i radicalment tots els racons de l'esperit, i que arriba a ser superat no tan sols gràcies a la descoberta d'una solució raonada que evadeix els dubtes inicials, sinó perquè l'home que medita aclareix progressivament la mirada i es fa apte per a nous coneixements difícils d'obtenir per un altre camí.

Es fa palès aquí, amb tota la seva importància, quelcom que ja fou indicat més amunt: la meditació és marginal, però compromet vitalment el filòsof. La meditació és un exercici teòric que no pot afectar al viure (sobre-viure) quotidià, però consisteix en un experiment realment viscut en soledat; és irreal i fictici perquè es basa en suposicions deliberadament exagerades, però el qui medita pren aquestes suposicions durant un temps -diverses "jornades" de treball- com les condicions de la seva vida cognoscitiva. La preparació personal per al temps de la metafísica, el seu caràcter "històric" en la vida del filòsof, la necessitat de formular una moral provisional, la conversió final del dubte en suposició d'engany absolut per així contrarestar la

persistència de les antigues opinions, etc., ens informen simultàniament d'aquelles dues dimensions -la marginalitat i l'autenticitat- de l'experiment metafísic.

Sovint s'ha prescindit d'aquest doble aspecte de la meditació i del dubte que la comença. No és un problema considerar el dubte com la preparació lògica, retòricament formulada, de l'enunciació de principis, però resulta més estrany veure les paraules cartesianes de la Primera Meditació com la narració d'un succés de la vida de Descartes que nosaltres podem refer personalment.

Jaume Balmes tipifica aquells lectors de la Primera Méditació que sospiten el caràcter real i viscut de l'experiència filosòfica cartesiana, però la condemnen enèrgicament perquè la voldrien veure assimilada a una pura estratègia lògica¹¹². Balmes diu que el dubte tindria sentit si fos una suposició o ficció consistent en no fer atenció i fins i tot negar un convenciment que ja tenim a fi de possibilitar-ne la demostració; el dubte radical seria raonable si fos la primera premisa d'un argument "ad absurdum". Tanmateix, Balmes creu que Descartes s'expressa ambigüament sobre el dubte i que sovint sembla entendre'l no com un simple prescindir de certeses ja posseïdes, sinó com "el moment en què realment i efectivament dubtem de tot". Balmes compara Descartes amb aquell a qui encomanen l'ordenació d'un arxiu on hi ha alguns documents no ben llegibles i, potser, d'apòcrifs, i que, per distingir-ne els falsos dels autèntics, primer decideix cremar-ho tot i després examinar-ne les cendres. "Qui dubta de tota certesa, la nega -escriu Balmes-; qui dubta de tota raó, l'anihila".

Balmes s'adona de la serietat del dubte, però no encerta a situar-lo correctament com un procés realment viscut. Sap que Descartes no el redueix a una simple premissa en una reducció a l'absurd, però, d'altra banda,

continua tractant-lo com el primer pas d'una demostració absurda que pretén progressar a partir de l'acceptació efectiva de l'anulació absoluta de tot, el no-res d'on res pot sortir. Balmes considera el dubte al marge completament de les vivències successives del filòsof que el fa i se'n surt. No acaba d'entendre que Descartes ens narri el que li passà -o li podia haver passat: això tant és- els dies que, amb l'objectiu de trobar certeses absolutes, volqué dubtar de tot allò que no s'ajustés a aquest ideal.

Ens situem enfront de la interpretació balmesiana recordant, en primer lloc, que el dubte és un element imprescindible de la demostració analítica, però a compleix aquesta funció no com una simple premissa lògica, sinó formant part d'un procés personal de depuració de prejudicis que pot durar setmanes o mesos i que afavoreix en qui el practica una espiritualització del coneixement només a través de la qual accedirà fàcilment als principis de la metafísica. El dubte forma part d'aquesta operació de modelatge de l'esperit. Una reducció a l'absurd, una simple exposició argumentada d'allò que és obvi o, en general, qualsevol argumentació lògica, no requereixen el context de soledat, la maduresa personal, la preparació metodològica i l'extrema puresa mental que precisa qui vol meditar.

El dubte és basa en errors volquts, fingeix la falsedat de totes les opinions a causa només d'un disseny teòric, però parteix del reconeixement sincer de les possibilitats d'error que ha d'admetre aquell que encara no ha fet metafísica. És possible dubtar, hi ha coses que poden aparèixer com a dubtoses, perquè, per l'home que per primer cop reclama certeses absolutes, la veritat -contràriament al que vol Balmes- pot no semblar tan evident com ho és el sol en ple dia; hi ha dubte perquè els sentits ens enganyen de vegades i, per tant, no poden ser les arrels de certeses perfectes, perquè no estem teòricament segurs de la nostra capacitat de distingir el fals del

veritable i de la manera com la veritat es fonamenta en Déu... Hem de reparar en totes aquelles coses on hi ha risc d'error perquè si concebem el mínim perill d'equivocar-nos, no podem com a filòsofs concedir-les-hi credibilitat. Qui no ha fet metafísica no té motius per assegurar el que li sembla molt evident: aquest és el punt de partida de l'home que comença la meditació una vegada a la vida, aquest no és el simple punt de partida d'un raonament que hom pugui entendre perfectament sense experimentar personalment la buidor absoluta del seu coneixement.

NOTES CAP. IV

1.-Segons Hegel, el dubte cartesià expressa la tesi idealista que el pensament ha de partir del pensament, però això no respon del tot a l'interès de la llibertat perquè hi continua prevalent la finalitat d'arribar a quelcom objectiu i exterior (Vg. HEGEL, GWF. Lecciones sobre la història de la filosofia, III, p.257-258). Cassirer diu que el dubte és el principi de l'anàlisi segons el qual la solució d'un problema ens ve donada per la desintegració de les seves condicions parcials. El dubte fa palès que els canals que ens ofereixen les coses són mitjans de la consciència. I això hauria d'obrir camí a una revisió crítica dels instruments de coneixement en la línia apuntada a les Regles (VII i XII) i a la consegüent concepció del pensament com activitat constitutiva (Vg CASSIRER, E. El problema del conocimiento I, p. 488-9). Per Gueroult el dubte és una anàlisi que ens condueix de les representacions a les seves condicions necessàries de possibilitat, que són les veritats matemàtiques, i d'aquestes a la condició suprema de possibilitat: el cogito. El dubte és vist, així, com un procés del complex al simple i el cogito seria el residu simplicíssim de la descomposició efectuada (Vg. GUEROUIT, M. Descartes selon l'ordre des raisons I, 36, 40-52). Alquié distingeix radicalment entre el dubte del Discurs i el de les Meditacions, el primer no posa en qüestió les existències i apunta tan sols a eliminar la sensibilitat del coneixement científic; el segon planteja el problema de l'existència i apunta a la descoberta de l'Esser. Per això el Discurs supera el dubte afirmant una relació evident, model per a totes les proposicions científiques: Penso i per tant existeixo i, en canvi, les Meditacions proposen el Jo sóc, jo existeixo com afirmació que venç el dubte i posa el pensador davant l'Esser (Vg. ALQUIE, F. La découverte métaphysique de l'homme chez D. p. 166-70 i 602-4).

2.-Vg. més endavant en aquest capítol l'apartat 5 (E).

3.-Vg. Tr.O-R., AT IX-133.

4.-Vg. Qu.O., AT IX-167.

5.-Vg. Cinq.O., AT VII-

6.-Vg. Set.O. AT VII-463: "No és cert [diu Bourdin referint-se a Descartes] que cap cos existeix [...] Però aquesta proposició "Cap cos existeix", no és dubtosa? Sens dubte que ho és [...] Així doncs, seguint la nostra regla diré: "Algun cos existeix" [...]; AT VII-457: "Un cop heu introduït aquest geni, un cop heu reduït a un "potser" les vostres raons més fortes i més sòlides, ho heu malmès tot, i d'això ja no podreu obtenir res de bo". AT VII-470: Ja que teniu per normal dubtar de tot: "per què no dieu: no és del tot cert que els nostres sentits ens hagin enganyat algun cop, que haguem dormit, i que hi hagi bojos; per tant, jo establiré com a principi que els nostres sentits no ens enganyen mai i que mai somiem i que no n'hi han, de bojos..."; AT VII-478: "ja que totes les coses que heu rebutjat abans eren dubtoses i incertes (perquè, sinó, com les hauríeu rebutjat?), com pot ser que les mateixes coses no siguin ja ara dubtoses i incertes?", etc.

7.-Vg. In.O-R., AT IX-133-4. Trobem la mateixa metàfora a EPD, AT VII-573.

8.-Vg. Cinq.R. AT VII-349-50. Descartes utilitza la mateixa metàfora, però en un context moral a: A Mersenne I-1630, AT I-110.

9.- Cinq.R AT VII-350: Suposant els seus dubtes el metafísic actua "com ho fan els astrònoms quan imaginen en el cel un equador, un zodíac i altres cercles, o els geomètres... i també els filòsofs..."; Vg. també RDI XII, AT X-417, on Descartes ja parla de l'eficàcia demostrativa de les suposicions que fan els astrònoms.

10.-Sept. R., AT VII-481 i 512.

11.-Vg. Sept. R., AT VII-537.

12.-Vg. DM-II, AT VI-13 i DM-III, AT VI-28-29.

13.-Vg. RV, AT X-509.

14.-Vg. RV, AT X-507-8.

15.-Vg. RV, AT X-512-3.

16.-Vg. DM-I, AT VI-1-2; EB, AT V-175.

17.-Vg. A Reneri pour Pollet IV/V-1638, AT II-35.

18.-DM-III, AT VI-22.

19.-PP-I, 32, AT IXB-39.

20.-Vg. MM-III, AT IX-29.

21.-MM-IV, AT IX-45: "Amb l'enteniment sol jo no afirmo ni nego, sinó que concebo solament les idees de les coses, que puc afirmar o negar...". A Cl. (IG) AT IX-204: "És una acció de la voluntat el jutjar o no". El judici és "opus voluntatis" a EB, AT V-159. Vg. també NIP, AT VIII8-363.

22.- A Mersenne 16-X-1639, AT II-597: "[...] aquest nom "veritat", en la seva pròpia significació, denota la conformitat del pensament amb l'objecte, però, quan s'atribueix a les coses que existeixen fora del pensament, significa

només que aquestes coses poden ser l'objecte de pensaments vertaders, ja siguin nostres o de Déu". Cal dir que aquí les coses "fora del pensament" no són les coses actualment existents, sinó els objectes, actuals o possibles, a què referim les idees.

23.-Recordeu la Segona Part, Cap. II.1 (A).

24.-Sobre els judicis irreflexius que realitzem en virtut de prejudicis i prevencions vg. DM-III, AT VI-29; PP-I, 13, 71-2, etc...

25.- MM-IV, AT IX-46-47; A Cl. (IG) AT IX-208; PP-I, 13, 43 AT IXB-30 i 43. En el Cap.VI.2 ens referirem llargament al caràcter autoafirmatiu de les evidències presents.

26.-Vg. Pr.R., AT IX-92.

27.-Vg. EG, AT IX-128 i també MM-V, AT IX-52; PP-I, 14-6, AT IXB-31-2.

28.-Vg. Cinq. R., AT VII-382-3.

29.-Vg. ROI-XII, AT X-419.

30.-Vg. A Elisabeth 21-V-1643, AT III-665-6.

31.-A Mersenne III-1642, AT III-544: "Vostè escriu com un axioma meu: "que tot allò que concebem clarament és o existeix", cosa que de cap manera és meva, sinó tan sols que tot allò que apercebem clarament és vertader i, per tant, que existeix, si percebem que no pot no existir o, bé que pot existir si percebem que la seva existència és possible. Perquè encara que l'ésser objectiu de la idea hagi de tenir una causa real, no sempre cal que aquesta causa el contingui formalment sinó tan sols eminentment". EG, AT IX-131: "Déu ha creat el cel i la terra i tot el que s'hi conté i, a més d'això, pot fer totes les coses que concebem clarament, tal i com les concebem." NIP, AT VIIIB-351-2.

32.-Sobre l'impossible recordem de la Primera part: 6 (B). Cinq. R. AT VIII-383: "I tanmateix no nego que l'existència possible no sigui una perfecció en la idea de triangle [...], car això sol la fa més perfecta que les idees de totes les quimeres que suposem que no poden existir".

33.-MM-V, AT IX-51, DM-VI, AT VI-64; EB AT V-160: "Així també totes les demostracions dels matemàtics tenen éssers veritables com a objectes i l'objecte de la matemàtica pres generalment en la seva universalitat, i tot allò que la matemàtica considera, és un ésser real i veritable i posseeix una naturalesa vertadera i real, no pas menys que l'objecte de la física mateixa. La diferència consisteix en què aquest ésser real i veritable és l'objecte propi de la física quan hom el considera com en acte i, en tant que en acte, com a existent, mentre que la matemàtica el considera solament en tant que possible..."

34.-Vg. per exemple: DM-IV, AT VI-34 i NIP, AT VIIIB-361.

35.- Descartes diu que la noció de la unió amb el cos és una noció primitiva tal com ho són les del pensament i l'extensió (Vg. A Elisabeth 21-V-1643 AT III-665) i diu també que tenim un coneixement immediat de la nostra unió amb el cos, com ho testimonia el fet que experimentem un particular contenciós per imaginar (Vg. MM-VI, AT VI-58) o que sentim tot allò que l'afecta com a afeccions del nostre ésser "que és un de sol" amb el cos; així per exemple: jo pateixo un dolor determinat i no dic que entenc que el meu cos ha estat danyat "així com un mariner veu quelcom que s'ha fet mal bé en el vaixell" (Vg. MM-VI, AT IX-64)]

36.- Vg. MM-VI, AT IX-63).

37.-La substància corporal extensa és coneguda mitjançant una inspecció espiritual: Vg. MM-II, AT IX-24-25. Totes les facultats corroboren l'existència de cossos materials: "Ningú no ha dubtat mai que hi hagi cossos en el món que tenen diverses tamanyes i figures i que es mouen diversament [...] Experimentem aquesta veritat tots els dies no tan sols per mitjà d'un únic sentit sinó a través de diversos sentits, a saber: el tacte, la vista i la oïda, la nostra imaginació en rep les nostres idees molt distintes i el nostre enteniment ho concep clarament" (Vg. PP-IV, 200, AT IXB-318)

38.-Cal veure el que Descartes diu sobre el coneixement de les parts insensibles que componen els cossos materials a PP-IV, 201-204, AT IXB-319-323.

39.-Vg. A Elisabeth 21-V-1643, AT III-665-6.

40.-Vg. PP-I,33, AT IXB-39.

41.-Es a dir: quan violem d'una manera flagrant el principi d'evidència. L'actitud contrària s'expressa a A Gibieuf, 19-I-1642, AT III-178: "No nego que pugui haver en l'ànima o en el cos moltes propietats de les quals no tinc idea; nego solament que n'hi hagi cap que repugni a les idees que en tinc". Vg. També RDI-XII, AT-X-423-4: sobre l'impuls i la conjectura com a determinants del judici; Descartes exhorta a no unir dues coses "sense que intuïm que la unió d'una cosa amb l'altre és absolutament necessària(...)

42.-Vg. Primera Part, Cap. 2.

43.-Vg. MM-V, AT IX-52; PP-I,16, AT IXB-32.

44.-Els judicis que s'equivoquen respecte al possible tampoc no són adequats al real. Per exemple: negar la distinció d'ànima i cos suposa negar quelcom evident que Déu pot haver fet: vg., per exemple, Sis. R., AT IX-227-8. Descartes prevé a Burman d'entendre l'error solament com una falsa connexió entre la idea i l'ens actual; li diu que existeix error quan ens equivoquem respecte a la naturalesa (possible) d'una cosa, encara que suposem que no existeix cap ésser que li correspongui actualment: vg. EB, AT V-152.

45.-Vg. per exemple: MM-VI, AT IX-61: Descartes cita algunes "experiències" relacionades amb els sentits interns i externs que "han arruïnat a poc a poc el crèdit concedit als sentits". A aquesta mena d'errors circumstancials s'ha d'afegir la falsedat material de les sensacions, "les quals representen el que no és res com si fos alguna cosa".

- 46.-Dioptrica VI, AT VI-39.
- 47.-Dioptrica-VI AT VI-41.
- 48.-Vg. PP-I,4, AT IXB-27.
- 49.-Vg. MM-I, AT IX-16.
- 50.-Vg. DM-II, AT VI-13; MM-I, AT IX-13; RV, AT X-196; PP-I, 1, AT IXB-25.
- 51.-Vg. A Cl. (IG) AT IX-204.
- 52.-Vg. EB, AT V-147: Descartes diu que els primers errors que hom constata són els errors en allò que hem après "dels sentits o a través dels sentits". S'ha d'entendre això en un sentit ben general: s'ha d'acceptar que ens hem equivocat sovint, per exemple, amb el que ens fa percebre la vista, o els altres sentits (a sensibus), i s'ha de reconèixer així mateix que ens han defraudat també moltes de les coses creïem saber per haver-les sentit dir (per sensus). Aquí s'inclou, per exemple, la creença en Déu, rebuda dels pares, i altres coses apreses.
- 53.- Vg. A Cl. (IG), AT IX 205)
- 54.- Vg. Set. R. AT VII-477; PP-I, 39, AT IXB-41: Podem lliurement "evitar de creure en allò que no conequem encara perfectament".
- 55.-Vg. Qu.R. AT IX-176.
- 56.-Vg. més amunt nota 6: Set. R. AT VII-473: "Ell [Bourdin] considera sempre el dubte i la certesa no com a relacions entre el nostre coneixement i els objectes, sinó com a propietats dels objectes mateixos, que els són inherents per sempre, de forma que les coses que hem conegut un cop com a dubtoses no poden tornar-se mai certes".
- 57.-DM-II, AT VI-13-4: "Per les opinions que havia cregut fins aleshores, el millor que podia fer era prendre la determinació, d'una vegada, d'abandonar-les per substituir-les o bé per altres millors, o bé per les mateixes un cop les haqués ajustades a les exigències de la raó"; Vg. Set.R, AT VII-514.
- 58.-Vg. MM-IV, AT IX-46-7.
- 59.-Vg. MM-IV, AT IX-46; PP-I,3404; AT IXB-39-40.
- 60.-PP-I, 38, AT IXB-41: "Es ben cert que sempre que ens equivoquem hi ha un defecte en la nostra manera d'actuar o en l'ús de la nostra llibertat".
- 61.-Vg. MM-IV, AT IX-49; PP-I, 43, AT IXB-43.
- 62.-El geni maligne ens obliga a pensar "que el cel, l'aire, la terra, els colors, las figures, els sons i totes les coses exteriors no són més que il·lusions i enganya dels quals se serveix per sorprendre la meua credulitat [...]. Em consideraré sense mans, sense ulls, sense carn [...]" (MM-I, AT IX-18-9).

63.- El "Déu que ho pot tot" "pot fer que no hi hagi terra, ni cel, ni cap cos extens, ni cap figura, ni cap quantitat, ni cap lloc, i que, tanmateix, jo tingui els sentiments d'aquestes coses" i pot fer també " que m'equivoqui quan sumo dos i tres o quan compto els costats d'un quadrat": Vg. MM-I, AT IX-16.

64.- Vg. DM-IV, AT VI-32; RV, X-511-2; Després d'exposar l'argument referit al somni, Descartes continua així: "Com podeu estar segur que la vostra vida no es un somni continu i que el que creieu saber a través dels sentits és tan fals ara com quan dormiu? Vist, principalment, que heu après que heu estat creat per un ésser superior, el qual, ésser tot poderós, com és, no hauria tingut més dificultat en crear-nos tal com jo dic, que com penseu que sou"

65.-Vg. EG, AT IX-125-6. Vg. Segona part. Cap. I. 3 (C).

66.-Vg. Set. R., AT VII-544.

67.- DM-III, AT VI-28-29: "No es que imités així als escèptics, que només dubten per dubtar, i pretenen estar sempre irresolts; ben al contrari, el meu designi era assegurar-me i rebutjar la terra movedissa i la sorra per trobar la roca o l'argila". Vg. també Set.R., AT-537; RV, AT X-509-10.

68.-Vg. EB, AT V-147.

69.-Set.R., AT VII-546: "De la mateixa manera que aquest arquitecte, no pel fet d'haver començat a cavar els fonaments i a rebutjar tot allò que es recolzava sobre la sorra ha deixat d'edificar i aixecar una bella i gran capella, així no es podrà dir que la renúncia que he fet al començament de tot allò que pot ser dubtós m'hagi tancat els camins que poden conduir al coneixement de la veritat, com es pot veure pel que he demostrat en les Meditacions."

70.-Vg. RV, AT X-503.

71.-Vg. RV, AT X-503.

72.-Vg. A Mersenne, 15-XI-1638, AT II-435.

73.-Vg. Seq. R., AT IX-103; A Buitenddijk 1643 (Alquié, O.Ph.-III p.57-8)

74.-Vg. PP-I,2, AT IXB-25; Vg. també : DM-IV, AT VI-31; Cinq.R., AT VII-351; Sept.R. AT VII-477; PP-I,75, AY IXB-61, etc.

75.-A Cl. (UG) AT IX-204-5; Set R., AT VII-461.

76.-Vg. MM-Compendi, IX-9.

77.-Vg. MM-Compendi, AT IX-9; Seq.R., AT IX-103.

78.-Vg. EG, AT IX-125-6.

79.-Vg. Seq.R., AT IX-103-4.

80.-Vg. A*** finals V-1637, AT (III-1637) I-353-4.

81.-Vg. A Vatier 22-II-1638; AT I-560.

82.-Vg. per exemple: *Seq.R.*, AT IX-103-4, i recordeu *Segona Part*, Cap.II,1 (C)

83.-Vg. *DM-IV*, AT VI-31-32.

84.-Vg. *HM-I*, AT IX-16: el qui medita s'adona que el recurs a un Déu que ens pot enganyar no es massa clar i reconeix que "potser Déu no ha volgut que m'enganyi així, car és anomenat sobiranament bo [...]"; vg. també: *MM-VI*, AT IX-61.

85.-Vg. *HM-I*, AT IX-17.

86.-Vg. *RV*, AT X-514.

87.-*PP-I*,7, AT IXB-27: "Mentre rebutgem d'aquesta manera tot allò de què podem dubtar i mentre fingim fins i tot que és fals, suposem fàcilment que no hi ha Déu, ni cel ni terra i que no tenim cos [...]."

88.-Vg. *MM-I*, AT IX-17.

89.-Hem espigolat les raons del dubte exposades en les obres metafísiques: *EG*, AT IX-125; *DM-IV*, AT VI-32; *HM-I*; *PP-I*,2-5; *RV*, X-510-13.

90.-Vg. *Tr.O* AT IX-133 i *NIP*, AT VIIIB-367: Referint-se a *Revius Descartes* li retreu: "Però què hi ha de més cínic que atribuir a un autor opinions que aquest només proposa per refutar-les? [...]"

91.-*Tr.R.*, AT IX-133: "Les raons de dubtar que aquest filòsof rep com a veritables només ha estat proposades per mi com a versemblants"

92.-*Seq.R.* AT VII-473-4: "Es cert que aquestes raons són prou fortes com per obligar-nos a dubtar, [però que] són dubtoses i incertes i que per això no han de ser retinudes sinó rebutjades, com he dit abans; dic que són prou fortes mentre no en tinguem d'altres que, fent fora els dubtes, portin alhora la certesa".

93.- En el cas de Déu, per exemple, encara no s'ha vist la bondat associada a l'omnipotència: Vg. *HM-IV*, AT IX-53; *PP-I*,29, AT IXB-37-38. Davant *Burman* (*EB*, AT V-147), *Descartes* reconeix que quan es refereix al geni maligne "parla d'una manera contradictòria, perquè la malignitat no és compatible amb la omnipotència".

94.-Vg. *HM-III*, AT IX-28.

95.-Vg. *EG*, AT IX-127.

96.- *HM-VI*, AT IX-71.

97.-*Seq. R.*, AT VII-480.

98.-*HM I*, AT IX-17: Al final de l'acumulació dels dubtes sobre les opinions la conclusió és: "cal que deturi i suspenqui d'ara endavant el judici sobre aquests pensaments i que no els cregui més del que creuria les coses que em semblen evidentment falses [...]"; però, un cop es constata que les opinions ja familiars i encara molt probables plantegen molta resistència, s'opta per la negació del dubtós: "Per això em sembla que actuaré més prudentment si,

prenent una actitud contrària, procuro enganyar-me a mi mateix, fingint que tots aquests pensaments són falsos i imaginaris [...]"

99.-*Set. R.*, AT VII-461: "[...] seria impossible trobar algú que pugui fingir que jo he volgut creure el contrari d'allò que es dubtós [...]" AT VII-465: "quan he dit en la Primera Meditació que durant un temps he volgut intentar persuadir-me del contrari de les coses que havia cregut abans a la lleugera, he afeït tot seguit que només ho feia perquè, mantenint equilibrada la balança dels meus prejudicis, no m'inclinés més cap a un cantó que cap a un altre, però no per tenir l'un o l'altre com a veritable [...]"

100.-*Vg. Cinq. R.*, AT VII-349.

101.-*Vg. GOUHIER, H. La pensée métaphysique de D.* p.30.

102.-*Vg. Set. R.*, AT VII-477.

103.-*MM V*, AT IX 46: la llibertat consisteix en l'elecció incondicionada del bé i la veritat que ens fa conèixer clarament l'enteniment.

104.-*Vg. MM Compendi*, AT IX-9.

105.-*MM II*, AT IX-22: "Què és una cosa que pensa? És a dir: una cosa que dubta, que concep, que afirma [...]"; *PP-I*, 32, AT IXB-39: "[...] però desitjar, tenir adversió, afirmar, negar, dubtar, són maneres diferents de voler".

106.-*A Cl. (IG)*, AT IC-204: "I com que el jutjar o no és una acció de la voluntat [...] és evident que està en les nostres mans, perquè per desfer-se de tota mena de prejudicis només cal decidir-se a no afirmar o negar res d'allò que s'havia afirmat o negat anteriorment, sinó després d'haver-ho examinat". *MM-I*, AT IX-18: "Remandrè obstinadament fixat en aquest pensament [la negació radical] i si així no puc arribar al coincideixement de cap veritat, almenys tinc la facultat de suspendre el judici [...]"

107.-*DM-II*, AT VI-15.

108.-*MM-II*, AT IX-22.

109.-*PP-I*, 6, AT IXB-27: "Però, per molt omnipotent que sigui qui ens ha creat i fins i tot si frueix enganyant-nos, no deixem d'experimentar en nosaltres una llibertat tal que sempre ens podem abstenir de creure les coses que no coneixem bé i així evitar d'equivocar-nos mai". *Vg. també PP-I*, 39 (citada a la nota 87).

110.-*Vg. RV*, AT X-515; *PP-I*, 7: jo existeixo mentre dubto...

111.-Cal distingir el que sap el filòsof que escriu les *Meditacions* després d'haver-les viscut i el que sap aquell qui les viu actualment. Descartes ho explica així a *NIP*, AT VIII B-367-8: "Es que hi ha algú tan ximple com per creure que aquell qui compon un llibre amb aquest títol [les *MM*] ignora quan escrivia les primeres pàgines el que intenta demostrar en les següents? Proposava les objeccions [es refereix a les raons del dubte] com a meves, perquè això ho exigia l'estil de les meditacions que considerava el més apte per explicar les demostracions".

112. Vg. BALMES, J. *Filosofía fundamental* I, 173, 174, 337, 340.

CAP. V.- LA MEDITACIO EN EL TEMPS.

La meditació és el temps humà dedicat a la metafísica. La meditació és temps perquè tota activitat humana ocupa un temps: tot pensament, tota acció, tota reflexió que contempla accions i pensaments, tota demostració, es construeix en el temps de l'esperit. La meditació que construeix analíticament la metafísica participa de la mateixa temporalitat que afecta tot acte humà en general i tot acte teòric en particular. La metafísica vol establir l'àmbit constant de les ciències immutables i intemporals, però és essencialment, en la seva originació, un camí temporal que ocupa moments, estones, jornades, dies o mesos, i que es veu afectat per la manera humana d'existir i pensar en el temps.

En aquest capítol volem explicar com el temps de l'esperit humà es troba en la meditació metafísica; veurem també com aquesta temporalitat de la meditació es patentitza sobretot en l'obra on Descartes la reproduïx més fidelment com a experiència subjectiva: les Meditacions metafísiques.

Les parts de l'explicació seran tres: primerament, situarem la duració en el marc dels conceptes cartesians i ens referirem a la forma específica de la temporalitat humana; després, veurem com el pensament humà esdevé en la duració successiva de l'esperit i com en aquesta duració realitza les seves operacions bàsiques; finalment, explorarem les coordenades temporals que s'expressen en la narració de la meditació metafísica. Tot això servirà per preparar el darrer moment del nostre treball: la reflexió sobre l'encontre temporal del qui medita amb l'evidència.

1.- LA DURACIO REAL DE L'ESSER I DE L'ESPERIT

El pensament humà s'esdevé en el temps. La reflexió metafísica que examina els pensaments és pensament humà. Per tant, la reflexió metafísica, la meditació, s'esdevé en el temps. La formulació d'aquest senzill sil·logisme

només ens informa del caràcter temporal de l'operació fonamentadora de la metafísica; ens queda saber, però, com el temps afecta el pensament humà, com afecta, més concretament, la reflexió del filòsof que cerca la Veritat.

La pregunta és fonamental atès que la doctrina del temps apareix en l'estudi de la metafísica cartesiana en el centre de moltes dificultats. Un grup important d'estudiosos ha coincidit en donar una resposta ja tòpica a la qüestió que ens ocupa. Essencialment, s'ha dit que Descartes pensava en un temps discontinu constituït per instants independents entre si, indivisibles i només mantinguts en successió pel poder de Déu que crea i conserva les coses en l'ésser. El temps de l'esperit seria aquest mateix temps discontinu, els pensaments serien actes puntuals o instantanis que s'anirien succeïnt els uns als altres; el dubte portaria a prendre consciència d'aquesta discontinuïtat i el cogito apareixeria com la primera veritat simplicíssima que, instantàniament reconeguda, venceria un geni maligne mentider que basa l'exercici del seu poder en la independència entre les parts del temps, la qual sumeix les suposades evidències en la inactualitat o l'oblit. Déu garantiria el pas de la instantaneïtat de la primera veritat a la ciència durable¹.

J. Wahl, M.Gueroult o F.Alquié han defensat, en diversos escenaris interpretatius, la discontinuïtat del temps cartesià i el caràcter instantani de les evidències actuals². Contra aquesta visió s'alcen les paraules d'autors com J. Laporte i, més recentment, G. Rodis-Lewis o J.M. Beyssade. En el seu llibre *Le rationalisme de Descartes*, J.Laporte ens demana: "No parlem més d'instant en el sentit atòmic del terme, ni de pensament instantani. Tot pensament, ho diu expressament Descartes, té lloc en el temps i ocupa un temps."³ G. Rodis-Lewis diu també, amb contundència, que "bloquejar la intuïció en l'actualitat limitada de l'instant és negar el pensament", "la

deducció i, àdhuc, tot pensament ens semblen impossibles en l'instant"⁴. Segons Reyssade, "Descartes no afirma mai la discontinuïtat del temps" i "no diu que l'evidència sigui instantània, ni que ho sigui el pensament"⁵. Nosaltres ens situarem obertament en aquesta línia d'interpretació: creiem que, en la metafísica cartesiana, només la substitució respectiva dels conceptes axials de discontinuïtat i instant pels de continuïtat i moment pot proporcionar-nos una doctrina del temps que permeti reconèixer la coherència de la metafísica i la filosofia cartesiana del coneixement i el rigor i, a la vegada, la humana senzillesa del procedir meditatiu.

Ara bé, si volem saber com Descartes concep el temps en les obres metafísiques, cal dirigir l'atenció vers el temps més originari: el temps de l'esperit és el primer que el metafísic afirma i es situa en l'òrbita dels principis. La meditació ordenada mostra que l'existència de l'esperit és quelcom més absolut que l'existència de les coses materials; d'acord amb la mateixa lògica de l'anàlisi, veurem com el qui medita descobreix en si mateix la idea del temps i després l'aplica a les coses. El temps de l'esperit és notior —més evident, més fàcilment conegut— que el temps de les coses; el temps de l'esperit és, a més, el principi d'intel·lecció del temps de les coses i no a l'inrevés.

En efecte, el qui medita, un cop s'ha conegut ja com a cosa que pensa, passa a examinar les diverses idees que posseeix a fi de deduir-ne altres coses existents. Troba aleshores un grup de nocions que pot projectar en les coses a partir del propi autoconeixement; entre aquestes nocions, esmenta la idea de duració: "quan penso que sóc ara, i recordo a més haber existit abans... aleshores adquireixo la idea de duració, que després puc transferir a totes les altres coses que vulgui"⁶. La mateixa doctrina torna a aparèixer quan Descartes contesta Arnauld sobre qüestions relacionades amb la

temporalitat. El filòsof insisteix en posar el coneixement de la durada successiva que experimenta la ment en les seves operacions com a principi d'intel·lecció de la durada de tot el que és, estigui o no en moviment: "No concebo altrament -escriu Descartes- la duració successiva de les coses que es mouen o la del seu moviment mateix, que la de les coses que no es mouen; car l'abans i el després de totes les durades, siguin les que siguin, se'm dóna a conèixer per l'abans i el després de la duració successiva que descobreixo en el meu pensament, amb el qual les altres coses coexisteixen"⁷.

Ara bé, per conèixer bé què és en l'esperit aquesta durada reconeguda en la successió dels nostres pensaments es fa necessari situar, primerament, el concepte de duració en relació a l'ésser o a la substància.

Si fem atenció als comentaris dirigits a Arnauld sobre l'article 57 dels Principis (Primera Part), hi descobrirem una sèrie d'afirmacions que ens ajudaran a elaborar el concepte de la duració real de la substància⁸. Descartes diu que l'home coneix igualment el temps del que es mou i del que no es mou, i això significa que existeix una duració real de la cosa que és -contra la doctrina que retreu Descartes als escolàstics- un atribut completament independent del moviment. Diu també Descartes que això no pot ser qüestionat pel fet que utilitzem certs moviments privilegiats com a instruments de mesura d'aquella durada real i que, per tant, aquells moviments no signifiquen res al marge d'ella. Finalment, el filòsof assenyala que, com a conseqüència de la desvinculació entre la duració i el moviment, la coneixença que l'home té de la seva pròpia duració en la successió dels pensaments no s'esvainria en la hipòtesi que no existissin els cossos materials.

Cal que aprofundim més tot això. Volem mostrar com Descartes intenta portar clarament la duració a l'interior mateix de l'ésser; ell creu que

existeix una duració real de l'esperit humà, de les coses i, fins i tot, de Déu, que conforma tota entitat al marge de qualsevol circumstància òptica concreta (materialitat-espiritualitat, moviment-repòs). Per això, abans d'entrar en la descripció de la temporalitat humana hem d'intentar establir, tot seguint Descartes, l'estatut ontològic d'aquesta "veritable durada de la cosa".

A les Regles, Descartes posa la "duratio" entre les "naturaleses simples" que són "comunes", les que s'atribueixen alhora als éssers materials o espirituals i que poden ser conegudes amb immediatesa intuïtiva⁹. Als Principis, la duració és citada també entre les "nocions generals que es poden referir a totes [les coses]"¹⁰; la duració és atribuïble tant a les coses materials com a les espirituals, la duració pot ser el tema d'un coneixement força clar i distint si ens hi fixem, si no el barregem amb el que tenim d'altres aspectes de la substància; podem establir aleshores, en general, que "la duració de cada cosa és el mode o la manera com considerem aquesta cosa en tant que continua essent"¹¹; la duració d'una cosa és la forma segons la qual aquesta cosa continua essent: diem que una cosa dura perquè roman existent. Perquè la durada és un mode de tot el que és en tant que és, Descartes insisteix en definir-la com un atribut substancial, és a dir, com allò que no canvia en una substància: "Anomeno atribut allò que es troba en les coses sempre de la mateixa manera, com l'existència i la duració en la cosa que existeix i que dura"¹². Ara bé, quan diem que la durada és un atribut de la substància l'estem introduint en la intimitat de l'ésser; d'això se segueix que no la podem distingir de l'ésser que dura si no és mitjançant una mera distinció de raó: "ja que no hi ha cap substància que no deixi d'existir quan deixa de durar, la duració és distinta de la substància tan sols pel pensament"¹³. La "distinció feta pel pensament" pot separar de la substància

que com que és imprescindible per gaudir d'un coneixement clar i distint.

Per Descartes la duració, la forma de la continuïtat en l'ésser, està tan lligada a la substància com, per exemple, ho està la matèria a l'extensió. La substància és definida com allò que conté suficient gruix ontològic com per continuar éssent amb perfecta suficiència. Ara bé, només a Déu li correspon l'ésser substancial, perquè la substància finita necessita el concurs ordinari del seu creador; per això, hem d'acceptar modalitats diverses de duració en la substància creada i increada¹⁴. A la primera li correspon, en concordança amb la perfecció actual del seu ésser, al qual res s'afegeix, l'eternitat: el ser tota simul, el ser tota la seva duració, tot l'ésser, a la vegada¹⁵; a la segona li pertany, en canvi, una durada successiva i contingent: aquesta duració és la que concorda amb el seu ésser limitat, incapaç d'autoconservar-se, potencial, és a dir, que no és de cop tot el que pot ser, que, per tant, es només susceptible d'un perfeccionament progressiu¹⁶. Tanmateix, la forma de la duració divina -l'eternitat- ens és inconcebible i ni tan sols podem pretendre comprendre-la des del concepte de tota simul perquè, per bé que aquest serveix per explicar-nos el fet que Déu no pot variar de cap manera, resulta, en canvi, inadequat si considerem, d'altra banda, que Déu coexisteix amb els éssers creats i, per tant, comparteix amb ells, d'alguna forma, la seva eterna durada on, per aquesta raó, podem projectar-hi algunes divisions¹⁷.

La duració és una noció comuna i, més exactament, l'atribut segons el qual diem que la substància perdura. Descartes distingeix aquesta durada real del temps-mesura perquè cal distingir sempre els atributs que pertanyen realment a les coses de què són predicats- com és el cas de la durada- d'aquells altres que són correctament referits a les coses però que depenen del nostre pensament -com és el cas del temps-mesura¹⁸. El temps-mesura queda,

així, sotmès a una doble relació. D'una banda, és un temps pensat a partir de l'acceptació d'uns moviments privilegiats que serveixen d'unitats de mesura i que són projectats en una sèrie indefinida, formant una coordenada temporal homògena, divisible i necessàriament ilimitada des d'on podem parlar de temps determinats en el passat, en el present, o en el futur. Aquest quadre universal només és pensable mitjançant una abstracció que separi el temps de les coses que duren i que ens permet parlar com si existís una mena d'hipotètic rellotge (sense caixa, ni agulles, ni corda,...) que continuaria funcionant i assenyalant una successió inevitable de moments al marge de tot ésser existent¹⁹. D'altra banda, aquest temps-mesura és un temps abstracte de què només podem parlar perquè les coses continuen en l'ésser: parlem dels diversos temps de les coses, perquè les coses perduren i es deixen així mesurar i, d'aquesta manera també, conèixer.

2.- EL TEMPS DEL PENSAMENT

Un cop aclarits respecte la duració en general, podem anar-nos aproximant amb més precisió a la temporalitat humana. Partim de la següent afirmació: la duració, l'ésser i el pensament són tres aspectes d'una mateixa realitat que l'esperit coneix indissolublement units i en la seva especificitat humana.

Els trets propis d'aquesta experiència de la duració de l'ésser i del pensament, es poden traduir en tres principis que la nostra explicació desenvoluparà a continuació: 1) cadascú experimenta la permanència i la successió dels pensaments en el present del seu esperit; aquesta experiència només es possible en virtut de la duració continuada de l'ésser pensant. 2) En el coneixement de la pròpia duració successiva s'inclou el reconeixement de la contingència de la seva continuació; aquesta contingència es deriva de la fragilitat de l'ésser finit humà i afecta també a tot ésser finit en general. 3) En el context de la duració successiva són efectivament possibles

tots els actes teòrics que permeten l'assoliment de la veritat i tots els actes volutius en què l'home exerceix la llibertat.

(A) El coneixement dels pensaments que es van succeint

L'home coneix que roman existent -que el seu existir dura- perquè viu en un flux de pensaments. Aquesta vivència només és condicionada pel seu ésser i li escau independentment de la vida en el món. Descartes explica que: "encara que no existís cap cos, no es podria dir que la duració de la ment humana fós tota a la vegada com és el cas de la duració de Déu, perquè coneixem manifestament la successió en els nostres pensaments, cosa que no es pot admetre en els pensaments de Déu"²⁰. La duració de l'esprit humà és percebuda en l'exercici continuu del pensament que, pel fet de ser finit, no pot abraçar-ho tot en un acte únic, sinó que ara es fixa en una cosa, ara va passant a una altra, ara les comença a contemplar ambdues, ara canvia d'objecte...

L'experiència primordial de la successió dels propis pensaments -experiència en què es fonamenta la possibilitat de totes les relacions que podem establir-hi- es realitza d'acord amb les condicions de la durada pròpia d'un esprit finit. Aquesta durada específica afavoreix dues possibilitats bàsiques, a saber: la perseverança en un pensament, i la construcció successiva d'un pensament que copsi objectes diversos o complexes. Aturem-nos a analitzar-les.

La ment finita que pensa persevera en un únic pensament al menys un moment, una petita estona que pot eixamplar a voluntat. A la Conversa amb Burman, Descartes declara taxativament: "Que un pensament es faci en un instant, això és fals, perquè tots les meves accions és fan per naturalesa en el temps i puc dir que continuo i persevero en el mateix pensament durant algun temps"²¹. El coneixement finit no pot ser instantani perquè cap acte

d'un ésser finit no ho és i, per tant, cap acció d'una voluntat finita pot ser instantània: l'instant és, per Descartes, un límit assenyalat en la successió continuada del temps, no és una partícula indivisible de temps sinó la seva negació i privació²². Dir que tot pensament dura, significa que almenys ocupa un moment de la nostra vida, del nostre comportament essencial com a éssers pensants lligats a l'existir contingent. El temps mínim -el més minúscul dels moments- que pot ocupar-nos un pensament serà sempre una breu duració (una estoneta), i mai un instant entès com un àtom de temps indivisible, un no res de duració.

Però que un pensament pugui ocupar la ment una estona no vol dir que pugui ser actual indefinidament. La limitació de l'esperit humà implica la limitació del temps d'una percepció atenta: "no puc fixar continuament l'esperit en un mateix pensament". Aviat, el cansament que pateix sense remei la ment atenta fa que altres pensaments vinguin a distreure-la dels seus capficaments amb pensaments particulars²³.

Descartes parla amb Burman de la possibilitat de mantenir-se durant una estona en un pensament, per oposar-se a l'afirmació del seu interlocutor segons la qual l'esperit només pot concebre una sola cosa d'un cop: "Que la ment -diu el filòsof- només pugui concebre una cosa alhora no és veritat: certament que no en pot concebre moltes a la vegada, però en pot concebre més d'una, per exemple, ara concebo i penso, al mateix temps que parlo i que menjo". Descartes veu en la permanència i la successió dels pensaments en el present de l'esperit la condició de possibilitat de la captació de diverses coses alhora; és a dir, la perseverança limitada d'un pensament en l'escenari del present -ara- de la ment no sols no exclou l'assoliment de nous pensaments que s'hi afegeixin, sinó que el garanteix²⁴. Un pensament pot durar i d'altres poden anar-s'hi agregant, tot i que aquest encavallament d'uns pensaments

sobre els altres provoca, abans o després, una declinació de la claredat de la primera percepció, com passa en les percepcions visuals²⁵.

Tota reflexió, tot raonament i tota percepció d'una successió de pensaments que no pretenen cap mena de lligam lògic, són possibles perquè els pensaments duren en el present de l'esperit i en aquest present, en un moment o en una estona, poden relacionar-se de formes diverses. El pensament momentani, successiu o discursiu de l'esperit finit és possible perquè al pensar li correspon la durada d'una permanència gràcies a que l'esperit que continua pensant és una substància que roman existent.

Ara bé, aquesta permanència és, per a la raó humana, la durada d'una successió que ens acostava gradualment a les propietats diverses dels objectes i que ens allunya paulatinament de les coses que anem coneixent. El coneixement clar i distint s'aconsegueix en un procés que necessita temps per instal·lar-lo en l'esperit, però, d'altra banda, tard o d'hora s'acaba la capacitat abastadora de la ment que va reunint objectes sota la mirada, tard o d'hora, doncs, s'enfosqueixen en el passat els pensaments abans posseïts amb claredat, tard o d'hora l'esperit finit lligat al cos, es distreu de les percepcions clares i distintes i altres coses passen a ocupar-lo i a preocupar-lo²⁶: la ment, que continua essent sense ser alhora -totus simul- tot el que ella pot ser, no pot concebre gaires coses en una mateixa intuïció. L'experiència de la durada successiva de l'esperit se'ns manifesta, així, com un element bàsic del reconeixement de la pròpia finitud existencial i intel·lectual.

(B) Successió i contingència en la durada de l'esperit humà

La successió dels nostres pensaments ens informa immediatament de la nostra limitació: la reduïda capacitat de l'esperit no ens permet abastar-ho tot en un acte únic de coneixement, la necessitat d'utilitzar una memòria

també limitada confirma la impossibilitat de reduir-ho tot a un present absolut on tot sigui actualment evident, el progrés en el coneixement només és possible si l'home disposa de temps per incrementar-lo. L'error és inevitable perquè el temps de l'home que ha de resoldre les seves necessitats és sovint insuficient.

La constatació de l'error, el reconeixement de la ignorància, el dubte conseqüent, l'anhel d'un saber total, ens parlen de la limitació humana, però l'element més senzill de l'experiència de la finitud cognoscitiva és potser el fet que coneixem unes coses després de les altres i que moltes propietats de les coses s'amaquen a una primera mirada i només s'aclareixen progressivament -successivament- amb l'esforç de la reflexió atenta que les distingeix. Si, fins i tot, podem parlar d'un progrés del coneixement cap a l'infinit, mai no podrem parlar d'una infinitud actual i positiva que aboleixi tota potencialitat, tota progressió o increment i, per tant, tota finitud.

Ara bé, la coneixença que l'esperit humà té de la seva durada finita i successiva inclou la percepció de la contingència de la seva continuació en l'existència o, el que és el mateix, la contingència de la seva duració: "es pot concebre clarament que podria ser que jo existeixi en el moment que penso en una cosa i tanmateix que deixi d'existir en el moment que el segueix immediatament, en el qual podria pensar en una altra cosa en el cas que jo existís."²⁷

No sóc infinit, ho veig perquè no ho conec tot alhora sinó que conec unes coses després de les altres i vaig arraconant allò que vaig veient en un passat on les coses se'm desfan. No posseeixo la totalitat; no sé, doncs, si en el futur que s'acosta continuaré essent, perquè no ho conec tot i, per tant, no sé què m'espera demà; a causa de la meua finitud no puc deduir la meua existència en un temps que encara no visc, no veig contradicció en el fet

que jo deixi d'existir. La meua duració es pot veure fracturada perquè el meu ésser és susceptible d'enfonsar-se en el no-res. Si reflexiono sobre aquesta experiència comuna a tot home, deduiré que no puc existir ni un sol moment sense una causa que em conservi²⁸.

Ens adonem que podem deixar de ser en qualsevol moment, que la duració de la vida pot ser dividida indefinidament en parts que no s'han de succeir necessàriament i que, per tant, són independents²⁹; des del present que es fa i es desfà ens adonem que la divisibilitat del nostre temps n'implica a la vegada la contingència de la continuació. Per contra, això no passa, per exemple, en el cas de l'eternitat divina, coexistent amb el temps del món; en efecte: podem parlar de la vida de Déu, abans de la creació i després de la creació, sense suposar a la vegada que Déu pugui deixar de ser o arribi a ser en un moment el que encara no era³⁰.

Podem efectuar la divisió del temps de la vida ajudant-nos de les unitats de mesura que hem imaginat i pensar aleshores que és possible que d'aquí trenta anys –o trenta minuts...– ja no serem en el món; l'instant final serà tan sols el límit de la nostra duració que acabarà quan Déu ho determini. Tanmateix, no és lícit qüestionar –com fa Gassendi– la necessitat de l'acció conservadora divina fent referència a un marc universal abstracte del temps-mesura on els moments s'anirien succeint al marge de tot ésser; Descartes respon que la duració que ens obliga a parlar de Déu no és la d'aquell irreal rellotge còsmic, sinó la duració real o la forma de ser de l'esperit finit que no existeix per les seves pròpies forces: "Això [l'existència d'un Déu conservador dels]éssers] es demostra molt clarament per allò que he explicat sobre la independència de les parts del temps, que vos intenteu eludir proposant la necessitat de la continuació de les parts del temps considerat en abstracte, cosa que no tractem aquí, sinó tan sols del

temps o la duració de la cosa mateixa, de la qual no podeu negar que tots els moments no puguin ser separats d'aquells que els segueixen immediatament, és a dir, que no pugui deixar de ser en cada moment de la seva durada"³¹.

Resumint: coneixem la duració humana com a successió i aquest és un element primordial de la percepció de la nostra finitud. La finitud d'una duració successiva es fa palesa perquè veiem clarament que les parts en què pot ser dividit el temps de la nostra vida són independents i que la nostra continuació en l'ésser no és necessària. En aquesta doctrina no hi ha implícita la discontinuïtat del temps, ans al contrari: la continuïtat successiva i contingent és la forma de la duració d'un esperit finit que només pot ser i pot realitzar totes les seves accions allargasant-se en un temps que dura. Precisament, les virtualitats de la doctrina del temps que hem exposat es fan ben evidents quan es mostra com tots els actes elementals de la vida de l'ésser pensant necessiten la duració per ser actes efectius de l'esperit.

(C) Els actes que s'esdevenen en la duració de l'esperit

Tot pensament de l'esperit finit ve determinat per la forma com l'esperit existeix i, així, per la modalitat específica de la seva duració. Volem mostrar, a continuació, com aquesta duració d'un esperit finit es relaciona amb els actes principals del coneixement humà: direm que la reflexió, la intuïció, la deducció i, en general, tot procés demostratiu, són pensaments complexos explicables a partir del mateixos mecanismes que fan possible la percepció d'una successió.

Parlem primerament de la reflexió com a acte bàsic per l'examen dels propis coneixements³². Ja sabem que tot pensament és un acte conscient en què el subjecte forma una idea de qualsevol cosa. En aquest acte intencional el

qui coneix és troba amb ell mateix almenys amb una consciència mínima, és a dir, una consciència directa de la cosa que inclou una autoconsciència immediata i interior del subjecte cognoscent i un coneixement confús de les funcions espirituals amb què constitueix allò que coneix. La reflexió, en canvi, és el pensament del pensament, és un acte suplementari que s'afegeix al pensament posseït amb consciència mínima i el sotmet a la consideració de l'esperit més o menys atent, el qual, o bé simplement el contempla, o bé el sotmet a l'examen filosòfic o metafísic.

La reflexió comuna que fa que l'home pari esment en el que sap i el que diu i, concretament, la reflexió atenta que serveix a la metafísica, només són possibles perquè els pensaments perseveren durant un temps -almenys un moment, una petita estona...- en el present de la consciència i l'esperit els pot sotmetre en aquest temps a diversos actes de reflexió -nous pensaments- que els miren, els recorden, els relligen deductivament, etc. Davant Burman, Descartes declara que és fals que aquesta reflexió sigui impossible mentre persisteix el primer pensament ja que "l'ànima és capaç de pensar en vàries coses alhora i perseverar en el seu pensament, capaç, doncs, sempre que vol, de reflexionar sobre els pensaments i així tenir consciència del seu pensament [cogitatio]"³³. Parlant així, Descartes vol desmentir els qui afirmen que només es pot reflexionar sobre allò que ja no ens ocupa actualment, perquè la reflexió és un nou pensament que implica l'abandó del que el precedeix; tota reflexió seria, segons aquells, record³⁴.

D'altra banda, si alquí suposa que no existeix diferència entre pensament i reflexió i que ambdós conformen un pensament únic instantani, deixarà sense explicar com podem passar d'una cosa a considerar-ne una altra. Així, doncs, diem que si cada pensament ocupa un instant indivisible i no un moment de la durada de l'esperit, no podrem explicar com és possible l'experiència d'un

do idèntic en els seus actes o la simple reflexió sobre un pensament actual i com és possible en general, sense un salt extraordinari que superés la ruptura entre els instants completament independents, cap mena de raonament on uns pensaments ens conduïxen a uns altres, ni cap experiència de successió dels pensaments³⁵.

El que hem dit sobre el pensament reflexiu en general pot ser ara aplicat als actes específics del coneixement científic: la intuïció i la deducció. D'ells ja n'hem parlat en la primera part del llibre³⁶; ara només es tracta de mostrar com es situen en el context temporal que hem intentat descriure.

Descartes defineix la intuïció com acte unitari de visió intel·lectual que proporciona una evidència indubtable. En la mirada intuïtiva, la noció entesa es dóna, de cop, tota simul. La intuïció es caracteritza, doncs, pel fet que proporciona una evidència present o actual. La deducció, per contra, és la mirada humana en moviment, coneixent successivament les nocions i relligant-les d'acord amb les seves connexions necessàries. Si la intuïció basa la indubtabilitat en l'evidència present, la deducció rep la certesa de la memòria que ajuda a recórrer amb un moviment continu del pensament tot allò que ha estat conegut successivament. Gràcies a aquest moviment de la mirada, el cognoscent s'adona dels pensaments que avalen la correcció d'una determinada conclusió; la memòria ha de recordar quins lligams necessaris existeixen entre els elements de la cadena deductiva.

Allò que distingeix aquestes dues modalitats de la mirada humana no és el fet que proporcionin coneixements més o més complexos, sinó la diversa manera com l'home coneix en el temps: la intuïció copsa tot a la vegada allò que veu, la deducció inclou una successió de pensaments que conformen el coneixement que cerca: "Per a la intuïció mental requerim dues condicions: que la proposició sigui entesa clarament i distintament i, a més, tota a la

vegada i no successivament. La deducció, contràriament, si considerem com la fem..., no sembla que es realitzi tota ella simultàniament, sinó que implica un cert moviment del nostre esperit que infereix una cosa d'una altra i per això la distingim de la intuïció"³⁷.

La intuïció s'esdevé sempre al final d'un temps que la prepara: apareix o bé com el resultat d'un procés -més o menys breu- d'abstracció que fixa l'atenció en una noció simple, molt clara i molt distinta³⁸, o bé com la intel·lecció final que acull en una contemplació única tot un procés deductiu³⁹. Quan una demostració no excedeix l'abast de la mirada mental, pot ser copsada intuïtivament tota a la vegada; l'enteniment concentra en el present allò que ha estat construït amb intuïcions parcials successives que han anat aportant tot allò que s'havia de conèixer: la intuïció global és aleshores el "terme d'un moviment"⁴⁰.

Necessitem deduir perquè la nostra capacitat d'intuir és finita. La intuïció humana és limitada perquè ni pot acollir a la vegada gaires objectes, ni pot perseverar molt de temps fixada. La necessitat vital d'ocupar-se d'altres coses, el cansament o la voluntat d'eixamplar el camp del coneixement vers allò que no és accessible en una primera aproximació intuïtiva, imposen la distracció. Per un motiu o altre, la mirada mental passa successivament d'uns objectes a uns altres i deixa, inevitablement, que l'atenció declini pel que fa als primers. La davallada de l'evidència d'allò que és, primer, durant un temps, l'objecte d'una consideració atenta, i després, desplaçat per un altre nou coneixement, és contrarestada per la reclusió en la memòria o, més fàcilment, per la fixació en el paper: vet aquí la motivació última dels apunts i les agendes...

La intuïció expressa sobretot la relativa permanència -el no passar- inclosa en la manera humana de durar: quan la ment intueix, una noció clara

i distinta roman durant una estona com a objecte d'una contemplació infal·lible; la deducció, en canvi, expressa la successió que travessa l'existència finita; la limitació de la ment fa imprescindible el desplaçament reiterat vers la intuïció de nous objectes i el coneixement progressiu d'allò que no pot ser vist de cop i per sempre. La intuïció i la deducció responen així, clarament, als dos aspectes conformadors de la duració successiva del pensament humà: la primera enuncia allò que el nostre coneixement té de semblant al coneixement diví, la segona prové de la finitud amb què l'home posseeix la capacitat de veure.

Aquesta explicació de la intuïció i la deducció a partir del temps de l'esperit finit fa patent la seva complementarietat i la seva relativa convertibilitat. Ja hem assenyalat com les demostracions clares poden ser el terme d'un cop de vista intuïtiu. També s'esdevé un procés semblant quan es tracta de demostracions llargues que no poden ser abastades en una intuïció única, sinó que només poden ser certificades com a vàlides per una enumeració dels elements que les conformen. Aleshores el moviment del pensament intenta recórrer les diverses dades amb molta continuïtat a fi d'abastar-les totes en un trajecte únic. Les coses que ja no són objecte de mirada atenta són forçades a romandre en el present eixamplat per la memòria. S'intenta que la unitat característica de l'acte intuïtiu sigui substituïda per la unitat d'un únic moviment deductiu. Sembla aleshores que intuïció i deducció siguin una sola cosa i que la memòria no hi ajudi...⁴¹. Els vertaders savis seran, per cert, els més capaços d'aconseguir en qualsevol circumstància aquesta fusió d'intuïció i deducció⁴².

La realització temporal diversa de la intuïció i la deducció modalitza també la seva relació amb la certesa i el dubte. Si un coneixement és vertader, tant és que hagi estat l'objecte d'una intuïció com la conclusió

d'una deducció perfectament construïda que no pot ser actualitzada en una intuïció⁴³; ara bé, tot i que la qualitat dels coneixements que aconseguim d'una forma o altra és idèntica, quan els considerem des de la perspectiva de la metafísica veurem que el dubte afecta més fàcilment les demostracions: sovint, el record que en tenim no ofereix ben clarament i distintament totes les raons que contenen. Però d'això en parlarem més endavant.

3.- ESTRUCTURACIO TEMPORAL DE LA MEDITACIO METAFISICA

El pensament metafísic és un cas particular del pensament humà. La meditació metafísica, cal insistir-hi, és una forma de pensar tan temporal com qualsevol altra activitat de l'home. Aquesta temporalitat humana afecta la investigació metafísica i es fa patent en la seva exposició. Les Meditacions metafísiques, sobretot, deixen veure expressament un ambient temporal on s'encarna el procés de descobertes que el filòsof fa mitjançant l'anàlisi. La temporalitat de la meditació analítica es manifesta en tres fets fàcils de constatar: 1) la distribució del procés en "jornades"; 2) la presència al llarg de la meditació d'un "ara" teòric cap on són conduïdes les afirmacions i els raonaments; i 3) el fet que les demostracions de la metafísica es construeixen successivament.

(A) Les "jornades" de la meditació

Són relativament freqüents, en les Meditacions, les al·lusions a les jornades que va ocupant l'exercici de la metafísica. Ja en els inicis de la Primera Meditació es fa una clara al·lusió al "hodie" -avui, "maintenant"- en què el filòsof comença, en tranquil·la soledat, el temps del dubte. La Segona Meditació s'inaugura amb una referència al conjunt d'allò realitzat anteriorment: "La Meditació que vaig fer ahir...", diu Descartes. La Quarta també comença amb una expressió anàloga: "Aquests dies passats..."; al final

d'aquesta meditació Descartes es disposa a precisar el que ha guanyat en ella tot dient: "D'altra banda, no només he après avui...". A la Cinquena Meditació el filòsof diu que vol desembarassar-se "de tots els dubtes on he caigut aquests dies passats..." i guanyar un coneixement cert sobre les coses materials⁴⁴.

Segons la narració cartesiana, el temps de la meditació queda repartit en uns quants dies de treball, però això no vol dir literalment que s'hagin dedicat sis dies a la reflexió analítica. La raó de la divisió de l'obra en sis parts té a veure amb la necessitat de distingir clarament els diversos capítols, no forçosament diaris, de la recerca: "m'ha semblat molt raonable -diu Descartes- que les coses que demanen una atenció particular i que han de ser considerades a part de les altres, siguin posades en meditacions separades"⁴⁵.

Ara bé, les al·lusions de Descartes als "dies" de les seves meditacions tampoc no són irrellevants recursos literaris d'exposició, sinó que més aviat suggereixen que l'experiència metafísica es va desenvolupant en el marc d'unes ventaderes jornades de treball. Parlar de dies en la narració de la metafísica està en perfecta consonància amb la doctrina sobre la meditació que hem anat desenvolupant fins aquí: l'home fa metafísica un cop a la vida, en un recés solitari que constitueix un esdeveniment real i únic de la seva biografia intel·lectual; tot coneixement, a més, és guanyat al llarg d'un procés que ocupa un temps real: la construcció de la metafísica no s'exclou d'aquesta condició; no és estrany, doncs, que el filòsof que en fa el relat doni compte d'allò que li ha succeït realment durant els dies -temps- que ha invertit en aquesta feina; és lògic també que reflecteixi d'alguna manera en el relat la cadència habitual d'un treball que es reparteix en diversos dies i que es veu afectat per les eventualitats pròpies d'aquesta distribució. Els

alts i baixos d'una feina difícil realitzada en uns quants dies es manifesten singularment, per exemple, en el trànsit de la Primera a la Segona Meditació. Quan acaba la destrucció de les opinions, el filòsof explica com ha de concedir-se el repòs fins l'endemà, descans imprescindible després d'una dura jornada, al final de la qual veu declinar l'impuls inicial dels seus propòsits; el dia següent, quan comença la Segona Meditació, torna a la feina recordant la situació al terme del dia abans i renovant la seva determinació de persistir en el projecte inicial¹⁶.

Podem concloure, doncs, que els "dies" de les Meditacions són un signe més del caràcter temporal i viscut -real- de l'experiència que viu el qui medita. Si això és cert, aquesta mateixa temporalitat ha de fer-se palesa també en altres aspectes de la narració.

(B) L'ara teòric

En efecte, si fem atenció a les vivències temporals que se'ns comuniquen en la narració del procés meditatiu veurem immediatament com, entre els temps considerats pel filòsof, el present que viu adquireix un clar privilegi. Aquest privilegi del present de l'esperit deriva de la forma de la temporalitat humana entesa com a duració successiva. Si l'home no coneix en el present no coneix enlloc. Aquesta veritat senzilla té el seu reflex en la meditació. El present -l'"ara"- és el temps primordial del coneixement metafísic perquè reuneix tres condicions bàsiques: 1) És el temps on es viu la successió i la permanència dels propis pensaments; és, per tant, l'àmbit del coneixement en general i l'espai on esdevé possible tot pensament complex; 2) És el temps en què s'arriben a manifestar amb força les nocions clares i distintes que arrossegueu naturalment el judici de l'home; i 3) És el temps que el qui medita pot conformar segons les exigències derivades de les seves

pretensions teòriques.

La comunicació de la metafísica és la comunicació d'allò que li passa al qui medita. Ara bé, hom viu el que li passa en un present que coneix en la intuïció constant del propi ésser que continua essent i, alhora, declinant. El passat viscut o el futur per viure només poden ser objecte de coneixement quan la reflexió els condueix al present originari, el temps en si.

Doncs bé, el temps de la meditació efectiva és el present del qui medita. L'"ara" de la meditació és el temps en si que travessa l'esperit, que fa relatiu tots els altres temps, i que manifestarà al llarg de la meditació com l'escenari primordial de la patència del que és evident. No és estrany que el present d'indicatiu i el futur simple amb funció de referència al futur immediat siguin els temps verbals que s'utilitzen preferentment en els moments claus del procés meditatiu. Tot altre temps, tota experiència viscuda anteriorment i després recordada, tota suposició, tota intenció, són sempre contemplats des del present del qui medita.

El present de l'esperit és també l'àmbit on allò que és clar i distint s'evidencia efectivament i provoca l'afirmació. El subjecte humà -repeteix una i altra vegada Descartes- es veu naturalment inclinat a assentir a aquelles nocions simples o complexes que en fan palesa la claredat i distinció en l'actualitat d'una mirada mental.

Ara bé, l'ara de la meditació no és tan sols el present que emmarca la successió habitual dels nostres pensaments o el present en què reconeixem naturalment el que és evident, sinó que és un "ara" especial, configurat d'acord amb les exigències que s'imposa el metafísic. L'ara de la meditació és un "ara que faig metafísica", és un "ara que reflexiono i medito", és un "ara que dubto universalment", és un "ara que respecto un rigorós ordre analític en els meus raonaments"... L'ara de la meditació es fa en el present

humà, però la seva peculiaritat prové de les característiques pròpies de la metafísica entesa com a temps especial: l'ara de la meditació és l'ara teòric, el present dedicat a la reflexió crítica sobre les pròpies opinions, etc. El qui medita sempre critica o simplement examina els seus pensaments des de l'ara especial de la teoria.

Aquest ara és construït en la seva especificitat metafísica al llarg de la Primera Meditació, perquè és on que queda configurat, amb les seves qualitats pròpies, el temps de la metafísica. L'ara teòric és, primerament, el present del dubte: "Ara [...] que m'aplicaré seriosament i amb llibertat a destruir en general totes les meves antigues opinions..."⁴⁷. L'ara del dubte és, primerament, l'ara de qui considera possible que les seves percepcions siguin una grapat de somnis; la formulació d'això és clara a les Meditacions: "Suposem, doncs, ara que estem adormits..."⁴⁸. La situació de dubte radical es va creant amb els diversos arguments que van colpejant successivament les opinions i qüestionant els seus fonaments: la fidelitat dels sentits, l'adequació de la raó, etc. Qui procedeix d'aquesta manera formula la decisió de no acceptar allò que és dubtós tot definint les condicions en què ha de viure a partir d'un ara: "cal que deturi i suspenqui des d'ara el meu judici sobre aquests pensaments..."⁴⁹.

Embolicat en el seqüent de pensaments que el porta d'uns temes a d'altres, el qui medita només aconsegueix mantenir durant un temps l'atenció fixada en el propòsit de negar el probable i de suspendre generalment el judici: l'esforç és necessari, perquè el record de les antigues opinions ocupa l'esperit contra la pròpia voluntat teòrica que suposa el dubte: "Però no n'hi ha prou amb haver fet aquestes remarques, cal a més que tingui cura de recordar-me'n..."⁵⁰. La construcció de l'ara meditatiu se serveix d'una figura que ajuda a assegurar que la decisió de no jutjar es manté en el present del

pensament com quelcom que es recorda contínuament: el geni maligne aconsegueix la funció de convertir el designi de combatre allò que és dubtable en una constant del present en què el filòsof viu; així el dubte radical dura i el qui medita hi persisteix: "Romandré obstinadament lligat a aquest pensament [...]"⁵¹. J. Sales ha explicat com la figura del geni maligne serveix per estendre en el temps el moment de la radicalització del dubte fet negació; el moment del dubte esdevé així un estat del qui medita, l'ara teòric es torna temps ample contra aquell temps fugaç en què declinen ràpidament el propòsit inicials de no acceptar el dubtable, apagats pel record de les antigues creences⁵².

Atès que l'ara teòric es constitueix per la voluntat de romandre en el dubte fins que no s'obtingui un coneixement indubtable, és lògic que el filòsof vulgui reconduir a aquest ara específic aquells raonaments o afirmacions que van apareixent com a resultat de la serie analítica dels pensaments. Només com a proferides en l'ara teòric, les afirmacions del filòsof poden reclamar certesa o manifestar-ne la feblesa.

No és gens estrany, per exemple, que a l'afirmació de l'existència del jo formulada en relació amb un temps pretèrit recordat -"ara"- pel qui medita, hagi de seguir-ne per força el sotmetiment a les condicions de l'ara on actua el geni maligne. Després d'haver dit: "Jo existia sens dubte si m'he convencut, o si tan sols he pensat alguna cosa", el filòsof continua així: "Però hi ha no sé quin enganyador molt poderós i astut que dedica tota la seva habilitat a enganyar-me sempre. No hi ha, dubte, doncs, que existeixo si m'enganya; i que m'enganyi tant com vulgui, mai no podrà fer que no jo no sigui res mentre pensi que sóc alguna cosa"⁵³.

Una situació anàloga succeeix quan el qui medita ja té la certesa que existeix i es pregunta què és. Rememora llavors les opinions que tenia sobre

la naturalesa del seu ésser abans de començar l'experiència meditativa; tot seguit, però, ha de fer atenció sobre el temps especial en què viu i refer la qüestió des de la situació actual, des de l'ara de la meditació i el dubte. La referència al geni malique ajuda a la formulació correcta de la pregunta: "Però, qui soc jo, ara que suposo que hi ha algú extremadament poderós i, si goso dir-ho, maliciós i astut, que dedica totes les forces i l'habilitat en enganyar-me?"⁵⁴.

Anàlogament, a la Recerca de la Veritat, Eudoxe interpel·la dues vegades a Poliandre sobre la naturalesa del seu jo que coneix com a existent; el segon cop l'emmarca clarament en el context de l'actual recerca metafísica: "Diques-me, doncs, què ets pròpiament en tant que dubtes?"⁵⁵. Una situació semblant ocorre al començament de la Tercera Meditació, no en relació al geni malique, vençut pel cogito, sinó en relació a l'opinió sobre Déu. Al convenciment d'haver trobat una afirmació certa a la qual es poden agrupar altres nocions clares i distintes, segueix la confrontació d'aquestes noves seguretats amb l'opinió que parla d'un Déu poderosíssim. El qui medita torna a situar-se de cop en el context actual de la reflexió radical que només accepta certeses absolutes i s'adona que encara li falta aclarir-se respecte a Déu⁵⁶.

La metafísica apareix simultàniament com a pensament insert naturalment en el temps humà, però actuant en unes condicions especials. El filòsof recorda ara el que creia abans, raona o especula ara, creu ara en la veritat inqüestionable del que veu, etc..., però, a més, sotmet el que recorda, tot allò que veu i diu, a les condicions teòriques en què vol viure ara que medita.

L'ara de la meditació, cal afegir, és més ample que l'ara del dubte. Aquest és només una part del temps que ocupa la invenció analítica de les conclusions metafísiques. L'ideal de certesa absoluta ha deixat de ser utòpic

un cop s'han començat a rebutjar les raons per dubtar. A mesura que el filòsof es va alliberant dels dubtes inicials i aconsegueix un saber cert sobre Déu i l'ànima, l'ara teòric va prenent noves tonalitats i es converteix en l'ara (temps) de la ciència constituïda on és possible proseguir el descobriment de nous principis i, en general, la tria de les opinions.

El temps en què són realitzades les diverses demostracions va fent-se més lluminós a mesura que l'anàlisi assoleix més evidències. El temps inicial del dubte és el temps de la confusió, volguda o no, i de la voluntat indeclinable d'evitar-la; el temps del cogito és el temps en què s'intueix la primera proposició que no podem destruir, temps de la certesa inestroncable; el moment del coneixement de Déu és la inauguració del temps de la ciència constant, temps del coneixement de la veritat. Un cop obert aquest nou àmbit, el qui medita progressa ja a la llum del que és màximament evident i es dedica a fer atenció a les diverses classes d'opinions anteriorment rebutjades a fi de continuar-ne la tria d'acord amb els nous criteris. Les modificacions de l'ara de la meditació són paral·leles al progrés analític de l'evident al més evident i del màximament evident a la claredat possible en relació a les altres coses o, dit altrament, les modificacions de la textura del present de la meditació són paral·leles al procés de d'autoreflexió, de desvetllament de la interioritat cognoscitiva, d'autoconeixement espiritual, que realitza el filòsof.

Tot això es reflecteix clarament en diversos moments de les Meditacions a partir de la Tercera. Quan ja se sap de la notorietat de l'esperit i de la veracitat divina -ara que ja coneixem Déu-, s'inicia una nova sèrie de raons lligada a l'anterior. La Quarta Meditació comença fent esment als guanys assolits, els quals constitueixen el punt de partida de les investigacions que continuen ara que el pensador ja coneix la verdadera jerarquia de les

evidències: "M'he acostumat talment aquests dies passats a deslligar l'esperit dels sentits i he remarcat tan exactament que hi ha poques coses referents a les coses materials que es conequin amb certesa i que n'hi ha moltes més que ens són conegudes sobre l'esperit humà, i moltes més encara de Déu mateix, que ara desviaré sense dificultat el pensament de la consideració de les coses sensibles o imaginables, per tal de portar-lo a aquelles que, essent abstractes de tota matèria, són purament intel·ligibles"⁵⁷.

La meditació que ja coneix Déu arrela en ell tot el que és evident. El present del qui medita passa a ser el temps configurat per la seguretat de la connexió de l'evident i el real. En aquesta lluminositat respecte al coneixement en general, resulta fàcil acabar el camí vers l'evidència més simple i absoluta: el coneixement a priori de l'existència de Déu: "Ara bé, si només pel fet que puc obtenir del meu pensament la idea d'una cosa, se segueix que tot allò que reconequi clarament i distinta que pertany a aquesta cosa li correspon en efecte, puo puc obtenir d'això un argument i una prova demostrativa de l'existència de Déu?"⁵⁸.

La Sisena Meditació es realitza en aquest mateix context; l'anàlisi continua, però la investigació fonamental ja ha estat realitzada. Ara només es tracta de treure conseqüències de tot el que se sap sobre Déu i sobre l'esperit. El filòsof comença la darrera etapa de la investigació -la que vol establir la certesa de l'existència de les coses materials- amb un recompte dels motius del dubte. Un cop l'ha fet, els confronta amb la forma del present en què viu i ho expressa d'aquesta manera: "Però ara que començo a conèixer-me millor a mi mateix i a descobrir més clarament l'autor del meu ésser, no penso de veritat que hagi d'admetre temeràriament totes les coses que els sentits semblen ensenyar-nos, però no penso tampoc que les hagi de revocar totes en dubte"⁵⁹.

(C) La successió dels pensaments

En el temps de la metafísica i en el present propi del pensament finit, els pensaments del filòsof se succeeixen els uns els altres. Això vol dir dues coses: primera, que la metafísica es construeix analíticament en el si de la successió dels pensaments pròpia de tot raonament humà; i segona, que en la successió dels pensaments s'experimenta l'esdeveniment del coneixement evident, però també la seva declinació, la qual cosa afecta molt el procés d'investigació.

Si ens aqafem als textos que narren la meditació veurem en una primera ullada que l'encadenament dels pensaments del filòsof s'expressa com una successió de vivències. És en aquest seguit temporal que s'inserta, sempre, l'ordre de les raons. L'exercici del pensament metafísic és l'exercici d'un pensar successivament les coses; aquest pensament successiu és el pensar connatural a l'home que ara no sap encara, ara sap alguna cosa, ara nega el que creia saber, ara comença a adonar-se del que abans no veia, ara recorda, ara creu veure-hi clar, ara està ben segur del que veu, ara repeteix el que ja havia fet, ara persisteix una estona en un pensament que el capfica, ara no aconsegueix mantenir-se fixament en la contemplació de les raons que sostenen una veritat, etc.

El ritme successiu del pensament finit que no ho veu tot a la vegada amb claredat i distinció es revela contínuament en l'exposició que fan les Meditacions, el Discurs i la Recerca, sobretot, la utilització d'adverbis com "d'abord", "ensuite", "maintenant", "après", "premièrement", etc., i els jocs dels temps dels verbs ens informen que l'exposició de la metafísica és la narració del que passa en l'esperit del filòsof... El qui medita exposa el que va pensant, hi afoqeix suposicions, veu el que ha de fer, decideix començar reflexions particulars, pren en consideració d'altres arguments i

circumstàncies no expressades en un primer moment, s'adona del que coneix i del que encara no coneix, organitza les noves argumentacions sobre el que ja ha aconseguit, recorda antigues opinions i les examina, fa atenció al que no havia vist en una primera aproximació a un problema, etc...Totes les operacions senzilles i habituals d'un pensament finit, temporal, queden reflectides de diverses maneres en la narració cartesiana de la meditació metafísica⁶⁰.

El pensament successiu que fa la meditació no té la linialitat pròpia d'una argumentació lògica. Això passa perquè l'anàlisi es realitza en la forma d'un procés de recerca personal i depuració espiritual que té els seus components alts i baixos. En la meditació, els arguments demostratius són forjats mitjançant una reflexió esforçada que pateix totes les eventualitats d'un treball difícil: el pas de la perspectiva pròpia de la consciència natural al punt de vista metafísic el qui medita no l'efectua de cop, sinó en un caminar no exempt de vacil·lacions; la direcció de l'anàlisi vers el més evident i el més abstracte aconsella, a més, que el pensador s'hagi d'anar adaptant a les noves situacions que va vivint. És lògic que tot això es vagi reflectint en la narració de la meditació i que hi hagi:

-rememoracions, que són de dues menes: o bé retorns en el si de la pròpia meditació, que reprenen l'explicació a partir del que ja s'ha fet⁶¹, o bé retorns a l'abans de la meditació, siquin volguts i posats al servei de l'anàlisi⁶², o siquin determinats per la feblesa del qui medita que recorda moments menys difícils⁶³.

-moments d'angoixa o desconcert, en què pateix la precarietat de la seva situació⁶⁴.

-moments de relaxament en la fidelitat al dubte, aprofitats per afermar el que s'està dient⁶⁵.

-moments d'habitució a la situació assolida; el qui medita s'ha d'habituar a jutjar d'una manera diferent a l'habitual. La meditació atenta o contemplativa aconsegueix aquesta funció quan es tracta d'acostumar-se a dubtar obstinadament⁶⁶ o a creure en la notorietat de l'esperit⁶⁷.

-moments contemplatius en què el qui medita se satisfà en la intuïció d'una veritat aconseguida⁶⁸.

En la durada successiva viscuda en el present ample -però no gaire- de l'esperit és combinem indisolublement la permanència i la successió dels pensaments i és això el que fa possible la reflexió, el coneixement d'una diversitat de pensaments i, per tant, els raonaments i les demostracions. En aquest marc temporal les nocions conegudes n'ostenten l'evidència: així, per exemple, el cogito, és reconegut com a indubtable mentre el pensem i el mateix passa amb la demostració de Déu. Aquesta manifestació del que és evident i veritable necessita el temps que cal per deduir o per preparar una intuïció clara i distinta. La meditació ocupa el temps que el filòsof necessita per arribar a gaudir de les evidències relatives a Déu i l'esperit. El camí vers l'evidència necessita el temps que trigui la depuració dels prejudicis, l'adequació de la ment a una situació d'abstracció total, la precisió en l'atenció, les acurades deduccions que porten a les conclusions primordials... L'evidència esdevé gràcies a un temps que prepara el seu adveniment.

Tanmateix, també en el pròpia durada successiva de l'esperit, les nocions clares declinen en la seva presència i es perden en un passat no sempre prou ben rememorat. El temps posa, d'aquesta manera, una diferència bàsica en el si de l'univers de les opinions: Descartes distingeix habitualment "les coses que concebem en efecte molt clarament" i "aquelles que recordem haver concebut anteriorment molt clarament", i tracta diversament en l'"ara" de la meditació les evidències presents i les evidències recordades. Aquesta diferència

implica una diversa relació amb el dubte. En el record d'una evidència passada que no és perfectament actualitzada en el moment que és recordada, poden aparèixer motius que ens portin a desconfiar de la nostra competència per atènyer l'evident i que ens facin desconfiar del que havíem vist clarament.

La durada successiva on s'arrela la invenció de la metafísica és, alhora, l'àmbit -a priori- de la figuració i la desfiguració de l'evidència. Aquest fenomen inevitable afecta profundament el procés de recerca i ens porta a interrogar-nos seriosament sobre la relació general entre el temps de l'esperit i la descoberta de la Veritat.

NOTES CAP. V.

1.-J.H. Beyssade descriu aquesta tendència interpretativa de molts estudiosos de Descartes a les pag. VI-VII de l'Avant-Propos de *La philosophie première...*, tot distanciant-se particularment de la doctrina del temps de M.Gueroult. Fonamentalment, Beyssade retreu a Gueroult l'elaboració de la doctrina del temps de l'esperit a partir de conceptes propis de la física; per contra, ell proposa la primordialitat del temps de l'esperit que -explica- cal comprendre des de la continuïtat i la duració, tal com queda palès en les explicacions que el propi Beyssade fa del dubte, la intuïció i la llibertat. Algunes planes del llibre de Gueroult il·lustren precisament la manera d'entendre el temps cartesià en la direcció glossada per nosaltres: vg. GUEROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. I, p 273-276.

2.- Vg. ALQUIE, F. *La découverte métaphysique...* P.189 o *Etudes cartésiennes*, p.29: Alquíu està d'acord amb el discontinuïsm de Gueroult tot i que critica que aquest l'obtingui de la física cartesiana i no de l'experiència que cadascú té de la pròpia contingència. Vg. WHAL, J. *Du rôle de l'idée d'instant dans la philosophie de Descartes.*; Vg. VIGIER, *Les idées de temps, de durée et d'éternité dans Descartes.*

3.-Vg. LAPORTE, J.: *Le rationalisme de Descartes* Paris,1945. p.158-9.

4.- Vg. G. Rodis-Lewis, *L'Oeuvre de Descartes*, p.171, p.297ss. i p. 533. n.23

5.- Vg. BEYSSADE, J.H. *La philosophie première de Descartes* p. VI (Avant Propos).

6.-Vg. MB-III, AT IX-35.

7.-Vg. A Arnauld 29-VII-1648, AT V-223.

8.-Vg. DP-I,57, AT IXB-49-50 i A Arnauld 4 VI (o 16-VII)-1648? AT V-199. Les explicacions que segueixen es basen en aquests dos textos.

9.-Vg. RDI-XII, AT X-419.

10.-Vg. PP-I, 48, AT IXB-45.

11.-Vg. PP-I, 55, AT IXB-49.

12.-Vg. PP-I, 56, IXB-49.

13.-Vg. PP-I, 62, AT IXB-53.

14.-PP-I, 51, AT IXB-47: "Quan concebem la substància, concebem solament una cosa que existeix de tal manera que no té necessitat de res més per existir".

15.-MM-III, AT IX-37: "[En Déu] res no es troba en potència sinó que tot hi existeix actualment i efectivament"; Vg. A. Arnauld 4-VI (o 16-VII)-1648, AT V-193; EB AT V-149: "Certament, l'eternitat és tota de cop i d'un cop per totes en tant que res no es podria afequir o treure de la naturalesa de Déu".

16.-El progrés en el coneixement és signe de la pròpia finitud: MM-III, AT IX-37: "Experimento, ja que el meu coneixement augmenta i es perfecciona a poc a poc [...]". Vg. també, MM-IV, AT IX-44.

17.-Vg. EB, AT V-149: Diem que l'eternitat divina és "d'un cop per sempre i tota a la vegada" [semel et simul] perquè Déu no està subjecte a canvi, "però no és "semel et simul" en tant que coexisteix [amb les criatures], car podem distingir en ella les parts posteriors a la creació, ¿no podríem també distingir-ne abans, ja que es tracta de la mateixa durada? Durant cinc mil anys, per exemple, [l'eternitat divina] ha coexistit amb les criatures i la seva durada ha tingut la mateixa extensió que la d'aquestes, i seria el mateix abans de la creació del món si haquéssim tingut una mesura per aplicar-li".

18.-Vg. PP-I, 57, AT IXB-49-50: "D'aquestes qualitats o atributs, n'hi ha alguns que existeixen en les coses mateixes i d'altres que només existeixen en el nostre pensament; per exemple, el temps -que distingim de la duració en general i que diem que és el nombre del moviment- només és una manera determinada de pensar en aquella duració, perquè no concebem que la durada de les coses que són moxudes sigui diferent de la de les coses que no ho són".

19.-Descartes pretén que les objeccions de Gassendi contra el segon argument de l'existència de Déu en la Tercera Meditació fan servir inadecuadament el concepte del temps abstracte, independent de les coses que duren. Vg. Cinq.R., AT VII-369-370.

20.-Vg. A. Arnauld 4-VI (o 16-VII)-1648, AT V-193

21.-Vg. EB, AT V-148. J. Wahl, que porta l'instantaneïsm a la consciència pensant, qüestiona que Burman reproduïxi en aquest punt la veritable doctrina cartesiana: vg. WAHL, J. Du rôle de l'idée d'instant dans la philosophie de Descartes, p. 20.

22.-Vg. RDI-XII, AT VII-420: L'instant és presentat com una negació o una privació de la duració, així com el no-res o el repòs ho són de l'existència i el moviment.

23.-Vg. MM-V, AT IX-49; PP-I, 73, AT IXB-60, etc.

24.-Vg. EB, AT V-148.

25.-Vq. Dioptrica-VI, AT VI-163.

26.-Sobre el fenomen de la davallada de l'evidència en parlarem en el capítol següent.

27.-Vq. A Arnauld 4-VI (o 16-VII)-1648, AT V-193.

28.-PP-I,21, AT IXB-34: "No crec que hom dubti de la veritat d'aquesta demostració sempre que parlem de la naturalesa del temps o a la durada de la vida humana; car essent de tal manera que les seves parts no depenen gens les unes de les altres i mai no existeixen juntes, del fet que ara nosaltres siguem no se segueix necessàriament que siguem d'aquí un moment, si alguna causa -la mateixa que ens ha produït- no ens conserva. I coneixem fàcilment que no hi ha cap força en nosaltres que ens faci subsistir o conservar-nos ni un sol moment."

29.-Vq. MM-III, AT IX-39.

30.-Vq., més amunt, la nota 16.

31.-Vq. Cinq.R., AT VII-370.

32.-Remetem al lector al Cap.II. 1-(B) d'aquesta Segona Part.

33.-Vq. EB V-149.

34.-Entre ells el mateix Burman, en els mateixos textos, o Hobbes a Tr.O., AT IX-135: "Encara que alquí pugui pensar que ha pensat (la qual cosa consisteix en un record), tanmateix és del tot impossible pensar que es pensa".

35.-Aquesta ruptura continua només la podria guarir Déu. D'aquí a concloure que la identitat de la consciència és la identitat de Déu, que el jo humà és el Jo general o Déu mateix, hi ha només un pas. LAPORTE, J. Le rationalisme de Descartes, P.158-9: "Si per Descartes el temps -com s'ho han figurat molts historiadors- és resolgués en instants indivisibles i el nostre pensament es descomposés en actes puntuals corresponents respectivament a cada àtom de durada, aleshores només tindriem certes instantànies, que s'esvairien contínuament, i no podríem demostrar l'existència de Déu ni cap altra veritat. El temps, certament, està compost de parts que, com les de l'espai, són divisibles a l'infinit. Aquestes parts són o, més aviat, "poden ser...separades" (P.R. IX-86). Però aquest mot: separabilitat, sinònim de distinció real, significa simplement independència és a dir, absència de tota connexió necessària, és a dir, contingència. Sobre aquesta contingència, Descartes fonamenta la necessitat d'una "creació contínua": ¿no és, doncs, contrari a la llenqua i al sentit comú de deduir-ne la "discontinuitat del temps"?

36.-Vq. Primera part- 3: (B)La facilitat de la intuïció i la deducció. Tornem a remetre el lector als textos bàsics de RDI-III, VIII, IX, X, XI, que inspiren contínuament les explicacions següents.

37.-Vq. RDI-XI, AT X-407.

38. Pot ser conegut així un simple judici matemàtic que tothom entendrà a la primera, o el propi esperit existent i pensant, o la idea clara i distinta de Déu que alguns entendran després d'un llarg procés d'abstracció mental; vg. per exemple: RDI-III, AT X-368; EG, AT IX-126-7.

39.-D'aquesta manera, per exemple, podem contemplar una no gaire complexa demostració matemàtica o la demostració que conclou l'existència de Déu com a causa de la idea que en tenim; vg. PP-I, 13, AT IXB-30; EB, AT V-149.

40.-RDI-XI, AT X-408: "Però si la considerem [la deducció] en tant que ja realitzada [...] aleshores ja no designa cap moviment, sinó el terme d'un moviment i per això diem que és vista per intuïció quan és simple i clara..."

41.-Vg. RDI-VII, AT X-387; RDI-XI AT IX-407-8.

42.-Vg. RDI-IX, AT X-401: "[...] els vertaders savis discerneixen la veritat amb la mateixa facilitat, tan si l'han obtinguda d'un objecte simple, com d'un de fosc, ja que comprenen cada veritat amb un acte semblant, únic i distint, un cop l'han assolida; però tota la diferència està en el camí, que certament ha de ser més llarg si condueix a una veritat més allunyada dels principis primers i més absoluts".

43.-Vg. HH-V, AT IX-54.

44.-HH I, II, IV, V, AT IX-17, 18, 42, 50, 63.

45.-Vg. Sec.R., AT IX-103.

46.-Vg. HH-I, II, AT IX-18-19.

47.-Vg. HH-I, AT IX-15.

48.-Vg. HH-I, AT IX-15.

49.-Vg. HH-I, AT IX-17.

50.-Vg. HH-I, AT IX-17.

51.-Vg. HH-I, AT IX-17-18.

52.-SALES CODERCH,J.: "El genio maligno, figura del ejercicio del pensamiento". Universitas Tarraconensis, n.V (1), p.5-6.

53.-Vg. HH-II, AT IX-19.

54.-HH-II, AT IX-20-21.

55.-Vg. RV, AT X-517. La primera vegada (IX-515) Eudoxe demana a Poliandre què sap sobre si mateix en l'ara de la meditació determinada pel dubte: "Tu que dubtes de tot i no pots dubtar de tu mateix, qui ets?". La primera resposta de Poliandre és "Sóc un home". La conversa continua, semblantment a les Meditacions amb la reflexió sobre la definició d'home a partir de l'arbre de Porfiri, el recordatori que s'ha dubtat dels cossos, etc.

56.- Vg. més endavant, al Cap. VI.2 (E), el comentari de HH-II, AT IX-28-29.

57.-Vq. MM-IV, AT IX-42.

58.-Vq. MM-IV, AT IX-42.

59. Vq. MM-VI, AT IX-61.

60. Les expressions que serveixen per relatar les vivències del qui medita i, alhora, l'ordre dels seus pensaments, reflecteixen perfectament totes aquestes operacions senzilles que fa sempre successivament el pensament finit. Citem algunes d'aquelles expressions de les moltes que podem trobar en les planes de cada Meditació (ho fem en l'original francès pera facilitar-ne la localització): MM-I, AT IX-13-15: "[...] Maintenant [...] Toutefois j'ai ici a considérer [...] Mais en y pensant soigneusement, je me ressouviens [...] Supposons donc maintenant que [...]"; MM-II, AT IX-19: "[...] Je suppose [...] Mais je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde [...] Mais il y a un je ne sais quel trompeur [...] De sorte que après y avoir bien pensée [...] Mais je reconnais pas assez clairement [...]"; MM-III, AT IX-27: "Je fermerai maintenant [...] Et dans de ce peu que je viens de dire [...] Maintenant je considérerais plus exactement [...] Toutefois j'ai reçu et admis plusieurs choses [...]"; MM-IV, AT IX-42: "Je me suis tellement accoutumé ces jours passés [...] Car premièrement; IX-43 "En après [...] Toutefois cela ne me satisfait pas encore tout a fait [...]"; MM-V, AT IX-50: "Il ne me reste beaucoup [...] Maintenant après avoir remarqué [...] Mais avant [...] En premier lieu; IX-52: "Et je me ressouviens que [...] Or maintenant [...]"; IX-55: Mais après que j'ai reconnu; MM-VI IX-57: "Il me reste plus maintenant [...] Je remarqué premièrement; IX-59: Et premièrement je rappellerai dans ma memoire [...] Premièrement j'ai senti [...]"; IX-60: Mais quan j'examinais [...]"; IX-61: Mais par après plusieurs expériences [...] Mais maintenant je commence à me mieux connaître [...]"; etc.

61. Vq. per exemple, MM-II, AT IX-18; IV, AT IX-42; IV, AT IX-46-7.

62.- Per exemple, les rememoracions que ajuden a construir el dubte: MM-I, AT IX-14 (record de l'error dels sentits), IX-15 (record dels errors causats pels somnis), IX-16 (record de la vella opinió sobre Déu), etc. MM-II, AT IX-20 ("Pensava que era un home [...]"). MM-V, AT IX-52 (record de la credibilitat concedida a la matemàtica), etc.

63.-MM-I, AT IX-17-8: "Aquestes antigues i ordinàries opinions em venen encara sovint al pensament [...]", "Però aquest propòsit és penós i laboriós, i una certa peresa m'arrossega insensiblement cap al curs de la vida ordinària [...]"

64.-Vq. MM-I, AT IX-18: El qui medita recau en les antigues opinions i tem que la reflexió que realitza no serveixi per esbandir les dificultats creades; MM-II, AT IX-18: "I com si haqués caigut de cop en aigües molt profundes, em sento talment astorat que no puc tocar el fons amb els peus ni nedar per sostenir-me en la superfície".

65.-Així s'obre la investigació relativa al "morceu de cire" a la Segona Meditació (IX-23). "Però ja veig que passa: el meu esperit es complau en extraviar-se i no pot encara contenir-se en el límits exactes de la veritat. Relaxem-li, doncs, encara un cop més les regnes per tal que, estirant-les després suament i oportunament, el puguem dirigir i conduir més fàcilment".

66.-Vq. per exemple, MM-I, AT IX-17-18; MM-II, AT IX-19.

67.- Vq. per exemple, MM-II, AT IX-26.

68.-Vq. per exemple MM-III, AT IX-41.

CAP.VI.- LA MEDITACIÓ APLICADA.

Fins aquí hem anat recollint tota una sèrie de doctrines que ens han ajudat a descriure la forma cartesiana del pensament metafísic. Mitjançant la meditació es produeix l'encontre de l'home amb l'evidència i la veritat. Si les nostres propostes són correctes, tot el que hem explicat sobre la meditació ha de fer-se palès en qualsevol moment de la investigació que inventa la metafísica.

A continuació ens fixarem en un segment decisiu de l'anàlisi metafísica, aquell on el filòsof aconsegueix conèixer indubtablement la pròpia existència i s'adona, tanmateix, que això que ha descobert depèn del coneixement de Déu. Així, ens situem de ple en el centre de dos debats importants en els estudis cartesianes i tractem -com havíem anunciat- dues qüestions que interesses molt en l'estudi de la meditació: la formulació del cogito ergo sum en el context del dubte radical, i el rigor de la meditació que posa l'existència de Déu com a fonament absolut de la veritat.

Les dues idees que explanarem en els dos apartats d'aquest capítol són: 1a) el cogito és una afirmació que el qui medita pot realitzar sense inconseqüència en una situació de dubte radical; 2a) el coneixement de Déu és necessari perquè sense ell es pot concebre la possibilitat de dubtar de tot allò que coneixem amb evidència.

1.- EL "COGITO" CARTESIA EN LA PERSPECTIVA DE LA MEDITACIÓ

Es tracta que expliquem el cogito a la llum de la doctrina de la meditació com a forma del pensament metafísic cartesià. La nostra reflexió partirà d'un repàs dels noms que el filòsof utilitza per designar el cogito ergo sum. Abans de, però, hem d'anunciar un pressupòsit que afecta tot el que direm. La primera afirmació del qui medita, que és sempre la de la pròpia existència, pren diverses formes en les exposicions de la metafísica de Descartes: al

Discurs i als Principis apareix com a "Je pense donc je suis", "cogito ergo sum"; a les Meditacions, Descartes la presenta en la forma "Je suis, j'existe"; a La Recerca, la fórmula que l'expressa inicialment és "Dubito ergo sum". Doncs bé, creiem que no hi ha cap diferència profunda entre el significat d'una o les altres expressions que Descartes utilitza. El problema més important es presenta, potser, entorn la separació entre la fórmula paradigmàtica del Discurs i la de les Meditacions. F.Alquié l'ha interpretada com un signe que en el Discurs el cogito expressa una relació clara i distinta entre conceptes que tan sols fa de model per als judicis científics; altrament, segons Alquié, a les Meditacions, la proposició "Jo sóc, jo existeixo" té la funció metafísica d'enunciar el primer contacte del qui medita amb l'ésser¹. Nosaltres creiem, amb Beyssade², que la distinció que Alquié fa entre les fórmules del cogito al Discurs i a les Meditacions no representa una diversa funció filosòfica i que aixó ho demostra decisivament el fet que Descartes contesta sempre les objeccions que li fan en aquest punt com si en la Segona Meditació l'expressió utilitzada fos la mateixa del Discurs, és a dir: jo penso i per tant existeixo³.

Per Descartes el cogito ergo sum és, en primer lloc, una "veritat"⁴, un "coneixement" cert i evident, que s'ofereix en la forma d'una "proposició"⁵. Més concretament, però, el cogito és tractat com una noció o una proposició "particular"⁶. Essent una proposició o un judici, el cogito pren la forma de tot coneixement humà, ja que només en l'afirmació l'home assumeix expressament el caràcter representatiu d'allò que concep. El cogito no és, però, pel filòsof, una afirmació com qualsevol altra; Descartes presenta aquesta proposició particular com la "via" per on comença a filosofar o com el primer dels principis de la filosofia⁷. El cogito mereix ser anomenat principi, essent alhora una "conclusió"⁸, "la primera i més certa que es

presenta a qui condueix els seus pensaments per ordre"⁹. Així, doncs, el *cogito ergo sum* apareix al mateix temps -pot semblar que paradoxalment- com la primera veritat o com el primer principi i també com una conclusió, com un resultat; Descartes l'anomena fins i tot, en algun cas, "raonament"¹⁰.

L'examen dels noms del *cogito* cartesià i dels textos corresponents planteja inevitablement un seguit d'interrogants. Hem de preguntar-nos de què és el *cogito* una conclusió, essent alhora el primer dels principis de la filosofia? En quin sentit podem anomenar-lo principi, primer principi d'on els altres seran deduïts? Per què una proposició particular pot ser tinguda com a primer principi de la filosofia i com a model per a tota veritat referent a les coses reals o ideals? Com una conclusió pot ser la primera veritat que troba el qui dubta? I encara: Amb quina mena de raonament podem arribar a establir el *cogito ergo sum*? És el mateix acte cognoscitiu el que ofereix la certesa del *cogito ergo sum* i el que informa de tota altra veritat? El desig d'anar responnent aquestes qüestions presideix les explicacions que segueixen.

(A) Com el *cogito* és principi i com és un resultat

El *cogito ergo sum* és anomenat principi segons el concepte cartesià que hem explicat més amunt¹¹: és principi aquella proposició que sosté la demostració d'altres afirmacions amb les quals constitueix un ordre deductiu. Si la metafísica és la ciència dels primers principis del coneixement, diem que el *cogito* és el primer principi que coneix el qui la fa analíticament. Expliquem-ho amb detall.

El *cogito ergo sum* és el "primer" dels principis del coneixement. Descartes diu clarament, al Discurs, que és "el primer principi de la filosofia que cercava"¹²; als Principis escriu que és "el primer principi del qual he deduït molt clarament els següents" o "la primera i més certa

["proposition-conclusion"] que es presenta a qui condueix els seus pensaments per ordre"¹³; a la Recerca, Eudoxe defineix el primer principi com "el primer coneixement dels homes" o com "la primera de totes les coses que podem conèixer amb algun mètode"¹⁴.

Les referències a l'ordre i al mètode no són gens accessòries per avaluar la mena de principalitat que correspon al cogito. La forma com el cogito és primer no el fa ser "principi primer" de tot el coneixement. Descartes no s'anticipa en res al Jo fichteà, el qual és principi originari d'una realitat reduïda a representació. Cal, més aviat, que contemplem el cogito des de l'ordre analític, perquè és, concretament, el primer principi de l'anàlisi que estructura la meditació constructora de la metafísica, és la primera proposició vertadera que troba qui dubta i que li serveix com a instrument de demostració de les altres, les quals, segons l'ordre analític, no poden ser descobertes abans que ell¹⁵. Essent un principi d'aquesta mena, el cogito no és el fonament absolut de tots els altres coneixements, és a dir, no és un coneixement que valida tot altre coneixement. Descartes el presenta com el model d'evidència, i reserva el paper d'autèntic fonament al coneixement de Déu. El protagonista de les Meditacions, ben agafat a l'ordre analític que va elaborant, diu que la proposició "Jo sóc, jo existeixo" és "més certa i evident que totes les que he tingut abans"¹⁶. Ja sabem que la primera proposició d'una demostració estrictament sintètica és la que afirma necessitat de l'existència de Déu; això vol dir que el cogito no és encara la veritat més important que coneix el metafísic. L'ordre analític progressa del menys evident al més evident i, un cop instal·lat en el coneixement del més evident, resol diverses qüestions. En aquest tipus de demostració el cogito és la primera cosa evident que es descobreix, la primera conclusió que s'imposa, el primer absolut, la primera proposició simple que força

l'assenyiment; però, tot i així, la veritat del cogito s'explica a partir del principi més evident que afirma l'existència de Déu.

El cogito ergo sum és principi de la filosofia tot inaugurant la sèrie dels principis del coneixement de les coses immaterials¹⁷. El cogito equival -com ho descobreix el qui medita- a l'afirmació "que la nostra ànima existeix". La certesa del cogito es fa del tot palesa en el coneixement que la conclusió de l'existència s'ha de referir a l'esperit¹⁸. El cogito centra l'anàlisi meditativa en la reflexió sobre l'ésser espiritual; Descartes considera sempre el "cogito ergo sum" com a revelació de quelcom més important per al metafísic: el coneixement de la ment immaterial: "me'n serveixo -diu a Colvius l'any 1640- per fer conèixer que aquest jo qui pensa és una substància immaterial i que no té res de corporal"¹⁹. Això no treu que el que d'entrada fa del cogito una proposició indubtable, allò que observa en primera instància el qui medita, no sigui la relació necessària que s'estableix entre el propi pensament i la pròpia existència.

El cogito ergo sum és, doncs, el primer principi de l'anàlisi. L'anàlisi és, però, l'esquelet demostratiu de la meditació. La meditació, amb les seves característiques pròpies, és l'àmbit on el cogito es mostra innegable. Per entendre bé la primordialitat del cogito cal, doncs, contemplar-lo en el context de la meditació.

El cogito és el primer resultat de la meditació que comença amb el dubte. Això vol dir que perdrem de vista el seu significat si el volem veure com el simple resultat d'una argumentació que relaciona premisses per obtenir conclusions. El metafísic treballa mentalment en unes condicions ben diferents de qui elabora una mera argumentació lògica. El qui medita persisteix en les ficcions que ell mateix s'imposa, quany conclusions en un procés de maduració espiritual que ocupa temps i precisa esforç, respecta l'ordre de dependència

estricta entre les seves descobertes, però va construint aquest ordre demostratiu en una operació reflexiva on la claror es va fent progressivament a partir de la foscor inicial que posa el dubte. En la meditació analítica, els àmbits oberts per una primera mirada intuïtiva es van il·luminant a poc a poc, desvetllant-nos el que certament ja era en l'esperit, però que encara no sabíem veure en aquella primera aproximació. La metàfora visual, sempre implícita en la narració de la reflexió meditativa, és la del "ja veure-hi", però "no mirar encara" atentament, tenir davant la vista, però sense que ens hi fixem. El raonament queda immers en un camí temporal on el pensador va mirant atentament els diversos aspectes d'allò que es va manifestant com a inqüestionable. El *cogito ergo sum* és una proposició pronunciada en el temps, viscuda com a certa en el present dominat per la ficció del geni maligne. La intuïció de la pròpia existència apareix forta, en la seva inqüestionable evidència, en el present de la ment que reflexiona. En l'enfonsament radical del món que vol fingir, el qui medita acaba trobant impossible que ell mateix no existeixi quan pensa; veu aleshores que existirà mentre fingeixi, mentre pensi fingir; entén que la proposició que enuncia una connexió tan necessària i impossible de desfer s'ajusta al concepte d'indubtabilitat que regia la investigació i formula això que veu o entén, dient: si penso, existeixo. Després, continua la reflexió i perfecciona el saber sobre la pròpia existència constatada en els actes de pensament quan s'adona -dedueix- que només sap que existeix en tant que es considera únicament com a ésser que pensa: quan es dubta de tot el material no seria legítim dir "si passejo existeixo" sinó tan sols "si penso que camino, existeixo"²⁰.

(R) El raonament que ens porta a concloure el "*cogito*"

∧ Descartes li digueren aviat que per arribar a la primera afirmació metafísica s'ha de disposar abans d'un saber explícit i essencial de

l'existència, del pensament i dels altres elements que constitueixen el cogito ergo sum com a combinació de coneixements o de conceptes²¹. Els objectors qüestionen que el Jo penso i, per tant, existeixo pugui ser el primer coneixement cert del qui dubta absolutament de tot; tots assenyalen que el cogito implica "fonaments" i això fa que no pugui ser acceptat en un moment en què tot fonament ha estat anulat.

Molt significativament, per exemple, els autors de les Segones objeccions fan una crítica del cogito quan plantegen l'objecció del cercle: "si no coneixeu certament i clarament que Déu existeix, se segueix que no sabeu encara que sou una cosa que pensa"²². Els autors de les Sisenes objeccions basen la crítica del cogito en la incoherència que suposa que aquell qui dubta es concedeixi un saber previ sobre el pensament i l'existència i un saber perfecte d'aquest saber²³. En la Carta a Clerselier sobre les Instàncies de Gassendi, Descartes transcriu dues objeccions: "Dient, "jo penso i per tant existeixo", l'autor d'aquestes Instàncies pretén que jo suposo aquesta major: "Qui pensa, existeix" i així que ja haqi abraçat un prejudici [...]. La segona objecció [...] és que per saber que es pensa cal saber què és el pensament, cosa que no sé, diu, perquè tot ho he negat"²⁴.

El rebuig de Bourdin al cogito es basa en el seu refús del dubte universal. El cogito és impronunciable perquè, segons Bourdin, el dubte ha eliminat tot cos i tot esperit, tot subjecte capaç d'establir una proposició; el dubte fa impossible que el qui medita pugui confiar en el fet que pensa, que pugui contrastar aquest nou saber amb les antigues opinions que ja ha refusat, que pugui distingir la ment que creu conèixer d'un cos que afirma no conèixer, etc. Per Bourdin tota afirmació realitzada després del dubte és il·legítima pel fet d'utilitzar directament o indirectament coneixements que el dubte ha d'haver rebutjat²⁵.

Els prejudicis que sostenen tots aquests retrets representen desviacions respecte la forma del pensament metafísic i, sobretot, respecte la naturalesa del dubte. Només és possible respondre a les objeccions anteriors mitjançant el recordatori del caràcter propi de la meditació cartesiana. Els crítics de les Meditacions no acaben d'entendre com es combinen en el dubte que comença la meditació l'efectivitat o la realitat i la ficció o la marginalitat. Els objectors no veuen que les exposicions analítiques no són simples enunciacions d'arguments i conclusions, sinó narracions dels fets i les vivències que acompanyen la construcció originària de la metafísica. Qui medita no és el filòsof que exposa un saber que ja té, sinó l'home que comença a filosofar, que no s'adona encara de l'equivocació que comet amb l'extensió radical del dubte, que no sap si coneix res amb absoluta certesa, i que encara ignora més d'on sap allò que -es demostrarà després- ja coneix sense equivocar-se. Els objectors de Descartes no entenen quin és el punt de mira inicial del qui medita: el propi de qui passa de la consciència mínima i inatenta a la consciència reflexiva i aprofundeix la reflexió. La reflexió coneix en el cogito allò que ja era sabut, almenys en consciència pensant mínima: mai el qui medita no ha deixat de ser conscient de la pròpia existència, mai no ha deixat d'experimentar el seu ésser pensant, que ara intueix des del prisma de la indubtabilitat. En el cogito la reflexió ateny una proposició resistent al geni maligne, però no la fa, ja d'entrada, el tema d'una reflexió més atenta que vagi esbrinant tots els coneixements que hi ha implícits: la primera reflexió sobre l'esperit és, al començament, imperfecta²⁶. El salt de la consciència mínima i inatenta a la reflexió no comporta encara l'absoluta transparència d'allò sobre el que s'està reflexionant; aquesta claretat es va adquirint progressivament, d'acord amb el moviment de la mirada que es fa més precisa, més atenta, i segons l'ordre de l'anàlisi que busca els principis més

evidents que fonamenten allò que es va trobant i el que d'ells es pot deduir.

Fixem-nos com Descartes defineix el coneixement que fa possible la conclusió del cogito. En les respostes a les objeccions es combinen dues coses: d'una banda, el reconeixement que el qui medita ha de posseir un saber d'allò que implica en la formulació del cogito i, d'altra banda, la declaració que a aquest coneixement no s'hi ha d'afegir, en l'estat inicial de la reflexió, un coneixement explícit que desglossi perfectament tots els elements o nocions determinants. Aquestes dos aspectes de les respostes cartesianes serveixen per aclarir la relació del cogito amb les nocions més elementals que el fan possible i amb els axiomes o proposicions universals que en regeixen les relacions.

Descartes diu a les Respostes a les sisenes objeccions que "és cosa molt segura que ningú no pot estar cert que pensa i que existeix si, primerament, no coneix la naturalesa del pensament i de l'existència". Ara bé, el filòsof diu també que no cal que hom tingui d'aquestes coses "una ciència reflexa o adquirida per demostració [...], n'hi ha prou que ho sàpiga per aquesta mena de coneixement interior que precedeix sempre l'adquirit i que és tan natural en tots els homes pel que fa al pensament o l'existència que, per bé que potser cegats per alguns prejudicis i més atents a les paraules que al seu veritable significat puquem fingir que no el tenim, és tanmateix impossible que no el tinguem"²⁷.

L'Eudoxe de La Recerca replica a Epistemó en els mateixos termes: no hi ha ningú que hagi d'aprendre amb raonaments, definicions i demostracions que és l'existència i que és el pensament abans de concloure'n el propi existir; és més: "és impossible aprendre aquestes coses altrament que de si mateix i d'ésser-ne convençut altrament que per pròpia experiència i per aquesta consciència o testimoni interior que cada home experimenta en si mateix quan

examina una cosa qualsevol". Eudoxe continua dient que, si per conèixer el color blanc només cal obrir els ulls i mirar, i resulta inútil intentar-ho explicar i definir per què ho entenguí qui no ho pot veure, així mateix, "per saber què és el pensament o el dubte, només cal dubtar o pensar". Tot afany d'incrementar aquest saber mitjançant definicions i explicacions només fa que enfosquir allò que ha de ser ben fàcil per aquell qui gaudeix de la pròpia llum racional²⁸.

Amb la mateixa doctrina Descartes explica la forma com s'impliquen en el cogito les lleis generals o axiomes. Alguns crítics de la meditació basen el rebuig del primer principi de l'anàlisi en la precedència de la premissa Qui pensa existeix respecte a la conclusió Jo penso i, per tant, existeixo. Descartes mateix reconeix la dependència del cogito respecte aquella noció general quan, al Discurs, en fa el principi de descoberta del criteri d'evidència: "en això: "Jo penso i, per tant, existeixo" no hi ha res que m'asseguri que dic la veritat si no és que veig molt clarament que per pensar cal ser"²⁹; anàlogament, als Principis, l'afirmació de l'existència a partir del propi pensament brolla de la impossibilitat de concebre que "qui pensa no sigui vertaderament al mateix temps que pensa"³⁰.

El filòsof accepta l'anterioritat lògica dels axiomes i proposicions generals que fonamenten el cogito i en fan possible l'enunciació. Així ho trobem als Principis: "No he negat que calgués saber [...] abans, que per pensar cal ser [...]"³¹. A la Conversa amb Burman s'ofereix el següent comentari d'aquest text: "Abans d'aquesta conclusió: "Jo penso i per tant sóc" es pot saber que "Qui pensa existeix", perquè aquesta major és en realitat anterior a la meva conclusió i la meva conclusió s'hi recolza; i en aquest sentit en els "Principis" l'autor diu que la precedeix, perquè, implícitament, la major és sempre pressuposada i precedeix"³².

No obstant aquest reconeixement, Descartes torna a recordar-nos la situació cognoscitiva del qui comença a fer metafísica. La primera noció coneguda per qui medita no s'obté, en el context de la meditació, com la conclusió d'un sil·logisme, sinó com "una cosa coneguda per si mateixa" en una intuïció espiritual que facilita la llum racional³³. L'home que medita no coneix prèviament la premissa major "Qui pensa és o existeix" sinó que, ben al contrari, "l'aprèn del fet que sent que no pot ser que ell pensi si no existeix"³⁴. Quan es pronuncia el "cogito ergo sum" com una proposició resistent al dubte, no es té consciència explícita de l'antècedent lògic dels axiomes que expressen generalment el fonament de la seva evidència. Aquests axiomes són posseïts implícitament, en consciència mínima "perquè -diu Descartes- només faig atenció a allò que experimento en mi mateix, a saber: "Jo penso i per tant existeixo" i no faig tanta atenció a aquesta noció general: Qui pensa existeix"³⁵. La reflexió pot obtenir aquelles premisses lògiques -com passa al *Discurs*- a partir de la mirada atenta sobre la noció particular a què arriba en primer lloc: "perquè és propi del nostre esperit el formar proposicions generals a partir del coneixement de les particulars"³⁶.

És clar que Descartes vol que s'entengui el *cogito* des de l'ordre analític que respecta aquell que descobreix la metafísica. El punt de partida de la invenció és, per força, la reflexió sobre la pròpia circumstància particular; el qui medita és davant el jo singular que intenta fer subjecte d'un saber efectiu sobre el real; l'anàlisi obre el camí del coneixement efectiu, no a partir nocions generals que no ens poden informar que alguna cosa existeixi, sinó a partir de la intuïció directa de la connexió necessària de la pròpia existència personal amb el pensament que s'exerceix meditant. Aquesta doctrina l'expressa Descartes als *Principis* referint-se així a les nocions simples i

els axiomes que fonamenten el cogito: "com que es tracta de nocions simples que per si mateixes no ens fa obtenir el coneixement de cap cosa existent, no he jutjat que aquí haguessin de ser tingudes en compte"³⁷.

De tot això podem extreure'n, a mode de conclusions, els ensenyaments següents sobre la naturalesa de la meditació que posa el cogito com a primer principi de l'ordre analític:

1) La proposició "cogito ergo sum" és l'enunciació d'una inspecció espiritual o d'una intuïció de la connexió necessària entre el pensament i la existència del qui medita. El coneixement que s'expressa en el cogito és una experiència interior i immediata del propi esperit que reflexiona sobre si mateix en les condicions especials de la metafísica i s'adona que no pot ser enganyat quan conclou l'existència del fet que pensa.

2) La reflexió primera que informa del cogito ergo sum no conté un coneixement explícit o teòric dels continguts ideals que aquesta afirmació particular pressuposa. Les nocions de pensament, d'existència, la implicació general de l'existència en el pensament en acte, el concepte de certesa des d'on es valora el caràcter impositiu del cogito, etc..., totes aquestes nocions o coneixements són posseïts en consciència mínima inatenta i queden confusament inclosos en la formulació del cogito, perquè tots formen part de la naturalesa racional de qui el pronuncia i no cal que aquest en tingui un coneixement reflexiu, raonat i demostratiu per tal de copsar l'absoluta necessitat que si pensa existeix.

3) La reflexió que va realitzant el qui medita el porta a aprofundir diversos aspectes de la proposició que ha formulat. S'adona, així, que la conclusió del propi existir a partir dels actes de pensament expressa la connexió general i necessària entre les nocions més simples del pensament i l'existència; forma una idea més clara del pensament i entén que el

coneixement que té de si mateix l'acredita tan sols com una cosa que pensa...; més endavant veurà que en el coneixement de l'esprit hi ha implícita l'afirmació de Déu. Mitjançant aquest procés reflexiu, el cogito és explicat i, per tant, conegut demostrativament a partir de les causes de la seva veritat, com una verdadera conclusió científica. La formulació del "cogito ergo sum" com a conclusió d'un sil·logisme (tal com apareix al Discurs, als Principis, o a la Conversa amb Burman) s'ha de situar en un moment d'aquest procés que porta al filòsof del particular al més simple.

4) L'examen del cogito ens ha d'allunyar de la temptació freqüent de voler trobar en la metafísica cartesiana la distinció entre un pla transcendent i un pla psicològic. Aquesta distinció Descartes no la fa. El qui medita examina opinions, les fa caure sota el dubte i mira d'alliberar-ne altres afirmacions. La conclusió de la pròpia existència a partir del pensament es formula com una proposició particular que no ha de perdre la particularitat per tal d'aparèixer com a indubtable; la reflexió sobre ella ens fa saber la naturalesa pensant del jo singular que la conclou i que no n'ha de perdre la singularitat per tal de ser conegut amb certesa.

2.- EL PENSAMENT QUE DURA, EL DUBTE I EL CONEIXEMENT DE L'EVIDENCIA

En aquest apartat volem aprofundir en la relació evidència-temps. Aquesta relació és decisiva en la metafísica cartesiana pel fet que es pretén que l'home assoleix la Veritat en un temps de meditació; això obliga a explicar com poden ser harmonitzats en un discurs coherent el fet que l'home experimenta en el present l'evidència, l'amplitud del coneixement veritable que excedeix l'evidència present i la universalitat del dubte que no exclou cap mena d'opinió. Aplicant-nos a aquesta temàtica clarificarem el segment de la meditació on el filòsof, que ja coneix l'existència de la pròpia ment, s'adona de la dependència d'aquest coneixement respecte al més evident sobre

l'existència de Déu. Alhora quedarà clar que el pas del cogito a Déu es realitza sense incoherències, d'acord amb el rigor de la meditació analítica.

L'ordre d'explicació del present apartat desvetllarà més clarament el tema i la direcció de la nostra anàlisi: en primer lloc, veurem què diu Descartes sobre la dualitat evidència present-evidència passada; a continuació, caldrà considerar quin problema plantegeu al metafísic que dubta de tot aquelles dues maneres d'esdevenir-se l'evidència en el temps; després, ens referirem a la inclusió de totes les veritats en el dubte i a la garantia que reben del coneixement de Déu; finalment, explicarem com pot ser realitzat el dubte més difícil, aquell que qüestiona les afirmacions i els principis més fàcils.

(A) L'evidència present: la solució cartesiana a l'objecció del "cercle"

Seguint Descartes podem realitzar dues afirmacions generals que posen en relació la confiança que mereix un coneixement evident amb la seva manera d'aparèixer en el temps del pensament: 1a) Descartes repeteix sovint que la concepció atenta d'una noció o nocions clares i distintes ens pot convèncer de tal manera de la seva certesa que resulta impracticable el dubte mentre hi estiguem absorts; 2a) altrament passa amb les nocions clares i distintes que són només recordades sense que n'actualitzem l'evidència en el present de la ment: poden ser objecte de desconfiança i de dubte. Començarem examinant el cas de l'evidència present.

A la Cinquena Meditació el qui medita diu: "Ja he demostrat àmpliament més amunt que totes les coses que conec clarament i distinta són vertaderes. I encara que no ho hagués demostrat, tanmateix la naturalesa del meu esperit és tal que no podria evitar jutjar-les vertaderes, mentre les concebo clarament i distintament". Descartes repeteix sovint aquestes mateixes idees: la naturalesa de l'esperit humà el predispesa a assentir immediatament al que

està concebut clarament i distint; el filòsof ho explica en termes que evoquen el que succeeix quan la concepció evident s'està efectuant: "Sóc d'una naturalesa tal que, tan bon punt comprenc alguna cosa molt clarament i molt distintament, m'inclino naturalment a creure que és verdadera"³⁸. Als Principis, tornarà a insistir en el fet que és tan gran la força de la naturalesa racional que ens obliga a acceptar el que és evident que es fa impossible dur a terme un dubte efectiu durant el temps en què allò que és evident és present a l'esperit: "Fins i tot en el cas que aquesta veritat [que Déu no enganya] no hagués estat demostrada, estem naturalment tan inclinats a donar el nostre consentiment a les coses que apercebem manifestament, que no podrem dubtar-ne mentre les apercebem així"³⁹.

Així, diem que, per naturalesa, la ment cedeix l'afirmació davant el construyiment que experimenta quan coneix qualcom en una evidència present i diem, a més, que en aquesta situació de concepció clara i distint se li fa impossible dubtar del que veu. La força impositiva del que és així d'evident apareix sovint al qui medita com sadollant tota la seva ambició de certesa⁴⁰. L'home obeeix aquí les lleis naturals de la pròpia raó la qual, si s'equivoqués en aquestes situacions, no podria ser corregida per una facultat superior⁴¹.

Ara bé, quina mena d'objectes gaudeixen d'aquesta relació peculiar amb la ment? En els textos citats trobem que el filòsof es refereix a les coses evidents en general, sense fer més precisions; sabem, però, que l'home pot ocupar el present en la consideració d'una noció simple (una idea evident, un principi fàcil, un axioma) o d'un objecte més complex (un raonament, una demostració).

A les Respostes a les segones objeccions, Descartes ens explica que hi ha coses tan clares i simples -i posa com exemple el cogito- que "ens és

impossible pensar-hi sense creure que són vertaderes"; aquestes coses se'ns presenten com indubtables perquè no podem dubtar-ne sense pensar-hi i, si hi pensem, creurem que són vertaderes i no en podrem dubtar, i no servirà de res que algú ens vulgui fer ballar el cap dient-nos que potser Déu coneix aquelles coses com a falses "perquè l'evidència de la nostra percepció no permetrà que escoltem aquell que ho fingeixi i ens vulgui convèncer". La continuació d'aquest text ens fa entendre, però, que Descartes no limita l'abast dels beneficis de l'evidència present a les nocions més simples i els coneixements més fàcils, sinó que hi inclou totes les nocions clares i distintes i les demostracions que podem elaborar amb elles⁴². Això mateix ho trobem a d'altres textos que examinarem aviat i, per exemple, als Principis: en l'article 13, Descartes extén la doctrina de l'evidència actual a les demostracions que ens permeten assolir conclusions, i posa com a exemple la demostració que els angles d'un triangle equivalen a dos rectes⁴³.

És clar que en el present de la ment es manifesta més clarament l'evidència d'un objecte fàcil i simple que no la d'un objecte més complex. L'home pot, però, intuir diverses coses a la vegada, pot arribar a captar un raonament deductiu no excessivament llarg en una mirada única. La ment s'ajuda de les seves facultats i operacions bàsiques per tal de fer possible aquest moment de l'evidència actual -panoràmica- d'una noció complexa: ressegueix en un moviment continuat els diversos elements que la constitueixen, fixa l'atenció en els punts principals, intenta anul·lar al màxim el paper de la memòria... D'aquesta manera la ment atenta, sagaç i perspicaç, copsa en una intuïció inequívoca, les premisses i les conclusions d'una demostració que podrà ser més o menys complexa segons sigui més o menys gran la capacitat mental de cadascú. Aquesta extensió de la doctrina de l'evidència present no ens ha d'estranyar si recordem com el filòsof insisteix en el fet que

l'esperit pot concebre diverses coses al moment i mantenir-se una estona en aquesta percepció. L'evidència present només s'exclou d'aquelles demostracions molt llargues i molt complexes que són impossibles d'acollir d'un cop en el present ample de l'esperit i que només poden ser sotmeses a mirades parcials, a enumeracions complicades que, assistides per la memòria, només poden crear una aparença de presència.

La doctrina de l'evidència present és mostra eficaç, per exemple, en dos moments clau del procés meditatiu. La proposició "cogito ergo sum" i la primera demostració de l'existència de Déu són concebudes amb una evidència inqüestionable perquè són vistes en el present -ample- de la ment en la seva indubtable veritat. A la Segona Meditació Descartes es preocupa de circumscriure la veritat del cogito al temps present en què és concebut: la proposició "Jo sóc, jo existeixo", o "cogito, ergo sum" es manifesta en la seva inqüestionable veritat al llarg d'aquella estona on l'esperit la manté davant la mirada atenta: "Jo sóc, jo existeixo, és necessàriament vertadera, sempre que la pronuncio o que la concebo en el meu esperit"; "Jo sóc, jo existeixo: això és cert; però quant de temps? Tant de temps com pensi, car podria ser que, si deixés de pensar, al mateix temps deixaria de ser o d'existir"⁴⁴.

Anàlogament, a la Conversa amb Burman el filòsof basa la indubtabilitat i no circularitat de la demostració de l'existència de Déu en el fet que l'esperit la pot abastar en una evidència present: "La prova és rigorosa i [l'autor] sap que no s'equivoca en aquest punt perquè els presta atenció [als axiomes que la fan possible, s'entén], i mentre ho fa està segur que no s'equivoca i no pot evitar d'assentir-hi"; "Si el nostre pensament pot abraçar més d'una cosa i si no es fa en un instant, és manifest que podem abraçar íntegrament la demostració de Déu i, mentre ho fem, estem segurs que no ens

enganyem"⁴⁵. Mitjançant una meditació atenta i reiterada, l'esperit pot acollir en una evidència present irresistible tots els passos que condueixen a la demostració de l'existència de Déu. En aquesta concepció evident el qui medita està segur de no equivocar-se gens perquè coneix en un moviment únic de la mirada allò que fonamenta Déu i allò que es fonamenta -les nocions que contribueixen a descobrir-lo, el cogito, el principi de causalitat, etc-. El qui coneix l'existència de Déu s'adona de la unitat de l'ésser i l'evident i deixa de dubtar d'allò que és clar i distint. No existeix, doncs, argumentació circular: "Estem segurs que Déu existeix, perquè prestem atenció a les raons que proveu la seva existència"⁴⁶.

La resposta cartesiana a l'objecció del cercle és aquesta que acabem de referir. No l'entendrem, però, si no tenim presents les explicacions donades sobre l'esquema bàsic de l'anàlisi, en concret, sobre l'efecte de confirmació propi de les demostracions analítiques, i sobre la realització temporal del pensament humà. Remetem especialment a les pàgines del Cap. I on explicàvem els passos que fa el qui medita quan, un cop s'ha conegut com a cosa que pensa, examina els seus pensaments, troba la idea d'Infinit i en dedueix l'existència de Déu, continua reflexionant sobre Déu i el veu implicat en l'apercepció de la pròpia finitud, el posa com a causa conservadora de l'esperit contingent, com a Esser bondados de qui s'exclou la malignitat, com a origen de les idees evidents i com a únic ésser a qui escau l'existència necessària. Si ens hi fixem, el qui medita segueix respecte a Déu un camí semblant al que ha seguit respecte al cogito: en el coneixement de Déu també s'avança del particular al més simple i absolut. El coneixement de Déu es perfecciona al fil de la reflexió del qui medita que, primerament, pensa en Ell en relació a la idea que en té, a continuació, en relació al coneixement de l'esperit finit i contingent, després, en relació a les nocions evidents

en general i, finalment, el considera en si mateix, al marge de tota relació, reflexionant exclusivament sobre la seva essència i intuïnt-ne l'existència necessària"⁴⁷. De pensar en el "Déu per a nosaltres", es passa a reflexionar en el "Déu en si"; de les demostracions pels efectes -a posteriori- es passa a la prova a priori i es copsa la idea més simple pensable: Déu, la Infinitud Absoluta, la pura Actualitat.⁴⁸

Es clar, no cal dir-ho, pel que fa a la prova a priori de l'existència de Déu, considerada al marge del procés analític, no s'escau parlar de circularitat, ja que en aquest cas no hi ha raonament sinó un començament absolut: intuïció directa de la unitat de l'ésser i l'evident. Tot i així, si el filòsof la presentés al començament de l'exposició sintètica de la metafísica, gairebé ningú no l'entendria: molta veurien un sofisme on ara hi veuen un cercle lògic⁴⁹.

Però tampoc té sentit parlar de cercle en el procedir analític: el qui medita -un cop ha purificat l'esperit de tot divertiment sensible- contempla amb evidència present el raonament que el porta a concloure Déu a partir de la idea d'Infinit i, més encara, contempla amb evidència present que el coneixement de l'infinit és anterior a l'experiència de la pròpia finitud... L'encontre amb Déu equival a la descoberta del focus lluminós que des de sempre ha il·luminat tot el que veiem; la reflexió sobre la idea d'Infinit ens fa conèixer que Déu existeix, mitjançant un raonament senzill basat en l'axioma de causalitat i el concepte de realitat objectiva de la idea; la contemplació de la idea evidentíssima de l'Esser perfectíssim ens fa entendre que a ella s'assemblen totes les altres idees evidents i perfectes -que són ésser i manifesten l'ésser- i que aquesta semblança les fa vertaderes... Quan es coneix Déu no es pot desconèixer, al mateix temps, que les idees evidents són vertaderes.

Entorn de la resposta a l'objecció del cercle i sobre la doctrina cartesiana de l'evidència actual se'ns planteegen, però, diverses qüestions que caldrà anar resolent. Així, doncs, preguntem: què és el que fa que l'evidència actual irresistible experimentada en el cogito no sigui ja, per al qui medita, quelcom que s'autojustifica definitivament en la seva lluminositat? Per què, després del cogito, model de les afirmacions que s'imposen, cal encara continuar la meditació per demostrar l'existència de Déu? Parlar d'evidències irresistibles és el mateix que parlar de coneixements que s'exclouen del dubte inicial i que queden fora de la fonamentació divina? El paper fonamentador de Déu queda limitat a les demostracions no conegudes en una evidència present?

(B) L'evidència rememorada

En el present de l'esperit cadascú pot realitzar percepcions clares i distintes en què la cosa pensada és desplega en la seva evidència. Jo intueixo, posem per cas, que el triangle té tres costats, però també, puc conèixer que els seus angles equivalen a dos rectes i pensar-ne la demostració. A continuació, però, passo a pensar altres coses deixant de fer atenció sobre aquelles que m'han ocupat, les quals desapareixen de l'espai que abasta la mirada mental; no obstant això, puc rememorar-les, puc recordar com he pensat -abans- en els tres costats d'un triangle i com he demostrat clarament que el valor dels seus angles equivalia al de dos rectes.

Descartes reflexiona sobre aquest fenomen segons el qual l'evidència actual d'una cosa és primerament desplaçada en l'esperit per altres temes que reclamen la més o menys urgent ocupació de la ment i després és recordada com allò que fou inequívocament posseït. El filòsof constata que la reflexió de la ment sobre els propis pensaments la mou sovint a la memòria de determinades nocions més o menys complexes sense que en aquest acte de record es desplegui una altra vegada el contingut clar i distint de l'evidència anteriorment

reconeguda. Abans que res, Descartes pensa que aquesta declinació d'una evidència actual és inevitable si considerem la modalitat de la duració de l'esperit: "Sóc també de tal naturalesa -ens diu a la Cinquena Meditació- que no puc tenir l'esperit sempre fixat en una mateixa cosa i recordo haver jutjat que una cosa era veritadera..."⁵⁰.

La distracció sumeix un coneixement en la inactualitat i, per tant, en la confusió, en la indistinció dels seus elements configuradors. Però, podem preguntar si totes les coses evidents pateixen aquesta esvaïda quan són recordades. És a dir, ghem d'acceptar que tot coneixement evident rememorat queda, en el record, viciat de confusió o això només passa amb les coneixences complexes susceptibles d'esdevenir confuses amb més facilitat?

Hi ha uns coneixements que pateixen especialment aquest fenomen derivat de la finitud de l'esperit: les demostracions llargues que no podem mantenir sota l'abast d'una mirada única són les que més clarament ens obliguen a la inatenció, a les contemplacions parcials i a la memorització. La situació pot reproduir-se, però, en relació a aquelles conclusions recordades sense totes les raons que les recolzaven i que, no obstant això, formen part de demostracions que podem intuir senceres. Descartes parla del que succeeix en general quan es recorda una conclusió obtinguda d'un procés demostratiu del qual ja no es perceben -ara- els diversos components: "quan deixo de considerar les raons que m'han obligat a jutjar-la així [vertadera], pot passar que durant aquest temps d'altres raons se'm presentin, i que em facin canviar fàcilment d'opinió..."⁵¹. En el record d'una demostració evident poden quedar ocultes algunes de les raons en que sostenen la conclusió i, així, aquesta pot aparèixer com el resultat d'una operació confusa⁵².

Eus trobem un altre cop davant d'una doctrina repetida sovint en els textos cartesians: les Respostes a les segones objeccions, per exemple,

formulen així el problema que genera el record d'una evidència complexa: "Hi ha d'altres coses [que s'oposen a les coses clares i simples] que l'enteniment concep també molt clarament i distintament quan fem atenció a les raons de què depèn el seu coneixement, i per això no podem dubtar-ne [ens trobem aquí amb el cas de l'actual captació d'una demostració]; però com que podem oblidar les raons i tanmateix recordar les conclusions que se n'han obtingut, es demana si es pot tenir una ferma i immutable persuasió d'aquestes conclusions mentre recordem que han estat deduïdes de principis molt evidents; car aquest record ha de ser suposat perquè puguem anomenar-les conclusions"⁵³. A les Meditacions i als Principis Descartes il·lustra la qüestió amb l'exemple únic de la demostració del valor dels tres angles d'un triangle: "Quan considero la naturalesa del triangle, coneec evidentment [...] que els tres angles són iguals a dos rectes i no m'és possible no creure-ho mentre aplico el pensament a la demostració; però tan aviat com el deixo d'aplicar, encara que recordi haver-la comprès clarament, pot passar fàcilment que dubti de la seva veritat si ignoro que Déu existeix; car em puc convèncer que he estat fet de tal manera per la naturalesa que m'enganyo fàcilment fins i tot en les coses que em sembla comprendre amb més evidència i certesa; veient, sobretot, que recordo haver tingut sovint com vertaderes i certes moltes coses que altres raons m'han portat després a tenir com bsolutament falses"⁵⁴.

Tenim, doncs, que en el flux del temps es desfiguren les evidències presents i aquesta indistinció roman quan aquestes evidències són recordades sense ser, alhora, actualitzades. Això ocorre clarament amb les llargues demostracions que no poden ser, per la seva amplitud, objecte d'una evidència present; també passa una cosa semblant amb les demostracions actualitzables en una evidència actual i que poden ser recordades només en les seves conclusions. I què succeeix –prequentem– amb les veritats simples tals com els

axiomes, principis com el cogito ergo sum, nocions com "2+2=4"?

(C) El problema del dubte sobre l'evident.

Vegem on som en aquest moment: sabem que l'evidència actual d'un coneixement -simple o complex- indueix inconteniblement a l'assentiment; mentre contempla nocions clares i distintes, l'esperit no veu la possibilitat de dubtar-ne. Quan les nocions evidents s'esvaeixen a causa de l'adveniment de nous temes, poden ser encara rememorades per la reflexió. Descartes diu clarament que una conclusió recordada al marge de les seves premisses pot esdevenir dubtosa perquè es torna confusa i en el cas que no ens haquem convençut encara de la bondat de la nostra capacitat racional.

Amb el record d'una noció simple no sembla, en canvi, que pugui donar-se aquest enfosquiment de les nocions constitutives perquè aquestes són aportades inevitablement amb el record ja que, sense elles, no existeix la noció o el principi en qüestió. A les Respostes a les segones objeccions Descartes diu, a més, que la ciència de les conclusions, "el record de les quals ens pot tornar a l'esperit quan no pensem en les raons d'on les hem deduït" és la que pròpiament necessita un aval diví⁵⁵. La ciència de les conclusions -que és la que ha de ser anomenada pròpiament ciència- es distingeix del coneixement dels axiomes o dels principis més simples perquè quan aquests són evocats, fins i tot per dubtar-ne, s'ofereixen ja clarament i distintament en una percepció que s'imposa a la ment i que els fa aparèixer com a indubtables⁵⁶; contràriament, aquelles conclusions que poden ser rememorades sense incloure'n les premisses es tornen problemàtiques. El qui medita creu impossible que l'afecti la possibilitat d'error quan coneix amb evidència immediata un principi, però no podria excloure, abans de conèixer Déu, aquesta possibilitat si el que considera és una conclusió sense les premisses, ja que sempre pot imaginar que la seva naturalesa racional és defectuosa⁵⁷.

Tot això podria ser interpretat així: si les nocions molt complexes no gaudeixen dels beneficis de l'evidència present -la qual cosa les pot fer dubtoses-, les nocions molt simples no pateixen mai els perjudicis de l'evidència recordada -la qual cosa les sembla fer indubtables-. La derivació d'una evidència actual en evidència rememorada només sembla condicionar -quan fem metafísica- la confiança en les raonaments de què només podem tenir en compte, en el record, les conclusions. Aquesta desconfiança solament pot ser superada amb la garantia divina, que no sembla necessària per assegurar les nocions simples del tipus *cogito ergo sum*.

Aquesta explicació podria fer pensar que el *cogito* hauria de ser tingut com el fonament de les evidències actuals i instantànies de la intuïció, i Déu com el fonament de les deduccions o les demostracions. La raó principal que mouria aquesta lectura seria el desig d'evitar l'objecció del cercle autoritzant al qui medita a tenir per vertaderes les premisses que serveixen per demostrar l'existència de Déu⁵⁶.

L'aparent coherència d'aquesta interpretació desapareix si recordem que Descartes no posa l'evidència de la demostració de l'existència de Déu en la simple suposició que sigui construïda amb nocions que no en depenen, sinó que diu que el qui medita la coneix amb evidència quan la veu tota en una mirada única -un únic moviment deductiu- que aplega l'evident i l'esser necessari que el fonamenta.

A més, algunes preguntes es fan inevitables. Si Déu només ens proporciona el fonament de la ciència de les conclusions, ¿no haurem d'acceptar que no existeix un dubte seriós sobre totes les nocions clares i distintes i que la invocació d'un Déu omnipotent no arriba a afectar-les mai? ¿Oblida Descartes, quan formula el *cogito*, que no tan sols ha dubtat dels raonaments conclusius, sinó també de les més senzilles veritats matemàtiques? ¿Hem de salvar de la

preponderància divina el grup de les nocions simples i posar-les d'aquesta manera com un coneixement absolut que el qui medita pot assolir sense tenir en compte Déu?

Creiem que respon plenament a l'esperit cartesià el dissenyi de dubtar de totes les nocions evidents, simples o complexes, i de recuperar-les totes de cop amb el coneixement metafísic de Déu i, per tant, que el dubte sobre les més simples veritats és subjectivament i realment possible, encara que després, quan el qui medita hagi acabat la metafísica, es mostrarà equivocat, de la mateixa manera que es mostra improcedent el dubte sobre l'evident en general, sobre l'existència del cos o de les coses materials, etc. Aquesta possibilitat de dubtar que el qui medita experimenta després de trobar el cogito l'obliga a continuar la meditació vers Déu. Creiem que la confusió que introdueix la declinació de l'evidència en el present de l'esperit afecta també d'alguna manera les coses més fàcilment intuïbles, que esdevenen, així, dubtables. La qüestió sobre la dubtabilitat del més fàcil i evident i aquella altra que preqüenta com li afecta la vida temporal de l'esperit han de ser contestades alhora.

(C) La universalitat del dubte i la universalitat de la garantia divina

El dubte sobre el simple —és a dir, sobre les coneixences més fàcils que hom pot assolir— és el nus de tot el dubte metafísic, és el més difícil de pair pels lectors de Descartes; és bàsic per la interpretació global de la metafísica cartesiana. Cal abordar el tema del dubte sobre el simple acceptant d'entrada que Descartes n'admet la dificultat i la impracticabilitat en determinades condicions. Nosaltres, que creiem en la inclusió de les afirmacions més simples en el dubte metafísic, volem explicar en quines condicions i en quins moments de la meditació pot ser i ha de ser realitzat un dubte tan insoportable. Per fer-ho, tractem la qüestió en el marc de la

doctrina sobre l'encontre temporal amb l'evident que hem anat desplegant en aquest capítol i en l'explicació de capítols anteriors sobre la versemblança del dubte i sobre la distinció de la consciència mínima i la consciència reflexiva. Volem mostrar com és més ampli el conjunt del vertader que el de l'evident, com és de radical el dubte que vol destruir tot el que tenim per vertader i com és d'universal la garantia divina sobre totes les nostres afirmacions.

En efecte, el conjunt del veritable és més ampli que el conjunt de l'evident. Per això s'afirma, per exemple, la veritat dels dogmes gens evidents de la fe. També veiem que el veritable és més extens que l'evidència present perquè tenim per vertaderes demostracions que no podem copsar senceres en el present de la ment. Diem, a més, que, considerades en si mateixes, totes les coneixences clares i distintes, siguin simples o complexes, són vertaderes d'idèntica manera: les conclusions obtingudes de moltes premisses són tan certes com aquelles proposicions que es manifesten immediatament com a veritables. Aquesta doctrina, que es fonamenta en el principi que tot el que és evident expressa l'ésser i, per tant, és veritable, la trobem clarament expressada a les Regles i perfectament formulada a les Meditacions: "Tot i que entre les coses que concebo d'aquesta manera [clarament i distinta] n'hi hagi algunes manifestament conegudes per tothom i d'altres que només es descobriexen als qui les consideren de més a prop i les examinen més exactament, tanmateix, un cop descobertes, no són tingudes com a menys certes les unes que les altres"⁵⁹.

Amb el dubte s'arriba a posar en qüestió tots els judicis basats en intuïcions i el valor de totes les deduccions. Descartes no exclou mai del dubte inicial cap afirmació i, per tant, no distingeix d'entrada entre principis simples i demostracions conclusives, sinó que sotmet al dubte totes

les nocions clares i distintes, siguin més o menys complexes, quan suposa que Déu ens pot haver fet completament fallibles, i les allibera de qualsevol ombra de dubte quan assoleix un coneixement de Déu que ens fa veure que la nostra naturalesa racional és obra de la seva bondat. A més d'aquesta generalitat del dubte, el filòsof ens diu explícitament que efectua el dubte sobre les nostres més simples i fàcils.

Al Discurs el dubte sobre "totes les raons que havia pres per demostracions" ve donat pel fet que els homes s'equivoquen raonant "fins i tot sobre les més simples matèries de geometria"⁶⁰. A les Meditacions, el qui medita considera possible que el Déu omnipotent en què creu faci "que m'enganyi sempre que sumo dos i tres o que compto els costats d'un quadrat o que jutjo sobre alguna cosa encara més fàcil, si es pot imaginar quelcom més fàcil que això"⁶¹. El pensador recordarà en la Sisena Meditació que el dubte basat en la ignorància sobre el propi origen el portava a una situació on "no veia res que pogués impedir que hagués estat fet per la naturalesa de forma tal que m'equivoqués fins i tot en les coses que em semblaven més veritaderes"⁶². Als Principis, el dubte basat en la referència al creador a obliga a admetre que no sabem si som enganyats "fins i tot en les coses que pensem conèixer millor"⁶³. Igualment, en els textos on Descartes justifica que l'ateu no pot anomenar ciència als seus coneixements matemàtics, no distingeix entre nocions simples i complexes i es refereix simplement a la inseguretat de l'ateu pel que fa a "les coses que li semblen molt evidents"⁶⁴.

El coneixement metafísic de Déu ens autoritza a acceptar totes les nocions clares i distintes sense cap exclusió i sense cap anterioritat de les unes sobre les altres: la fórmula retrospectiva del Discurs és en aquest punt d'una importància cabdal: "si no sabéssim que tot el que hi ha en nosaltres de real i veritable ve d'un ésser perfecte i infinit, per clares i distintes que

fossin les nostres idees -siquin les que siquin-, no tindriem cap raó que ens assegurés que tenen la perfecció de ser veritaderes"⁶⁵.

Totes les nostres nocions, simples i complexes queden alliberades en bloc del dubte. A partir del coneixement sobre l'origen diví de les idees perfectes i de la facultat de conèixer-les i sobre l'origen humà de l'error tenim la certesa que tot allò que concebem com a evident és veritat. Les fórmules de les Meditacions expressen sempre aquesta generalitat de la fonamentació divina de la veritat: la Quarta Meditació arrela en la realitat originada per Déu "tota concepció clara i distinta" sense afegir-hi cap distinció entre les nocions simples i complexes o entre les evidències presents i les recordades; en aquest moment, aquestes distincions resulten irrellevants perquè la veracitat divina garanteix la bondat i la perfecció de la nostra naturalesa racional que pot conèixer moltes coses certament i que, en tot cas, pot obligar-se a no jutjar sobre el que no coneix clarament⁶⁶. La Cinquena Meditació recordarà, abans de la distinció entre l'evidència present i la rememorada, l'amplitud de la fonamentació divina: "Ja he demostrat àmpliament més amunt que totes les coses que coneix clarament i distintament són veritaderes"⁶⁷. Finalment, els Principis, en la mateixa línia que les anteriors exposicions, diuen que el coneixement d'un Déu que no enganya ens autoritza a obstar el dubte que patim per la possibilitat de ser enganyats "en totes les coses que ens semblen molt clares", la veritat de tot allò que és clar i distint és acceptada començant per les "veritats matemàtiques" "a causa que són molt evidents"⁶⁸.

Una darrera precisió: hem dit que el coneixement de Déu garanteix la veritat de l'evidència o l'adequació amb el real de totes les nocions clares i distintes; l'home sap, coneixent la veracitat divina, que la seva naturalesa racional coneix inequívocament la veritat permanent de les coses. Ara bé, cal

dir que això ho sap l'home en tota situació: tant quan concep una evidència com si recorda que l'ha concebuda. La vetus opinió sobre Déu no ocasiona un dubte sobre l'obrar correcte de la memòria, que queda assegurat amb l'auxili de l'escriptura, sinó sobre la nostra capacitat d'entendre; la declinació de l'evident en el teatre de la ment alimenta una sospita sobre la naturalesa racional humana perquè deixa un altre cop el cognoscent en la confusió; el coneixement de Déu, doncs, no ens fa confiar en la memòria, sinó en la bondat del nostre ésser.

(E) L'exercici temporal del dubte radical

Volem fer veure que el dubte sobre les coneixences més simples: 1) es inevitable al començament de la meditació perquè deriva de la desconfiança radical en la nostra raó i s'inclou en el dubte sobre les conclusions científiques, 2) és subjectivament ~~temporalment~~ realitzable, malgrat que sigui el que primer repugna al qui medita.

Abans hem mostrat que Descartes posa explícitament les afirmacions més simples a l'abast dels dubtes suscitats al començament de la meditació. Ara hem d'explicar que això respon a la pròpia gravetat del dubte que la insuficiència del coneixement del creador ha causat sobre el tarannà de la nostra facultat cognoscitiva. Perquè potser som absolutament fallibles, podem pensar un moment que tot allò que creiem conèixer evidentment sembla evident però no ho és. Cap afirmació no pot ser exclosa d'aquest dubte perquè totes provenen igualment de la mateixa naturalesa racional ara posada en qüestió. En aquesta situació de dubte obligadament universal es troben tant el qui creu en Déu com l'ateu que suposa un origen menys perfecte de l'ésser: ambdós han d'acceptar que poden equivocar-se en totes les coses que els semblen màximament certes. El creient impressionat per la omnipotència divina pensa

que és possible que Déu faci dir "que m'equivoqui sempre", i en les coses més fàcils que es puguin imaginar. Altrament, l'ateu que desconeix el seu origen o parla d'una causa més imperfecta que la divina tampoc "no pot estar segur de no ser decebut en les coses que li semblen més evidents"⁶⁹.

Tots aquells textos on Descartes explica com la naturalesa pensant se sent inclinada a acceptar les nocions que es manifesten clares i distintes en ser captades en una evidència actual, han de ser supeditats a aquesta doctrina del dubte i de la dependència de la ciència respecte del coneixement de Déu. L'estudi d'alguns moments capitals de les Meditacions pot fer més clara aquesta supeditació.

A la Quarta Meditació, el qui medita dedueix la veritat de l'evident del caràcter real i perfecte de les idees evidents⁷⁰. Si llegim atentament la Cinquena Meditació veurem que se segueix un procés invers: ara és la potència autoafirmativa de l'evident actual la que el porta més immediatament a posar la veritat -realitat- d'un coneixement: això passa amb les nocions matemàtiques -situades en l'esfera del possible- i amb Déu -de qui es coneix l'existència necessària-. Pot resultar aclaridor llegir el text sobre l'evidència present de la Cinquena Meditació des de les línies anteriors on el qui medita exalta la certesa amb què coneix com s'inclou l'existència de Déu en la idea que en té: "Encara que tot allò que he conclòs en les Meditacions precedents no sigui considerat com a vertader, l'existència de Déu l'hauria de tenir, almenys, com a tant certa com he considerat fins ara les veritats matemàtiques..."⁷¹. Fixem-nos hi: l'existència de Déu demostrada per la consideració de la seva essència és una veritat senzilla que pot ser coneguda immediatament i quasi sense raonament. En aquest moment, Descartes separa la prova a priori de Déu de la resta de l'obra; possiblement es dirigeix als qui no accepten tot el que han llegit fins aquest punt o, potser,

demana simplement al lector que durant uns moments prescindeixi de les meditacions anteriors. El filòsof reclama que almenys s'admeti que el darrer argument sobre Déu és tan cert com es pensa que ho són les veritats matemàtiques; aquesta equiparació de la noció de Déu a les veritats matemàtiques pot sobtar als qui recorden que aquestes han estat l'objecte del dubte radical o als qui suposen que el coneixement de Déu gaudeix d'una evidència qualitativament diferent. El text esdevindrà, però, plenament intel·ligible si tenim en compte tres coses: 1) la intuïció de l'existència de Déu és el coneixement més absolut de què hom pot gaudir i capaç de sostenir-se tot sol i donar lloc a la primera proposició d'una demostració sintètica; per això Descartes s'atreveix a demanar que s'efectuï al marge del procés analític que hi condueix, tot i així, de fet, ja ha preparat el lector en les meditacions anteriors perquè pugui comprendre-la; 2) el filòsof es mou en un únic ordre de coneixements evidents coronats per aquell que els arrela tots en l'ésser real; tots els coneixements evidents ho són per la mateixa raó: perquè són l'expressió de l'ésser; 3) el dubte sobre les matemàtiques s'ha mostrat, en aquest moment de les Meditacions, com absurd, perquè ja s'ha vist que és absurd dubtar de l'evident i perquè, al començament de la Cinquena, les nocions matemàtiques han estat presentades com a innates, eternes i immutables. Per això no té res d'estrany que Descartes equipari una veritat metafísica a les certeses de la ciència que concita una adhesió més unànime. Ja voldria el filòsof que el seu públic la valorés així!!

—A les Meditacions, el dubte sobre les veritats més senzilles és manté fins al final de la Quarta i mentre no es coneix Déu. El qui medita guanya el cogito ergo sum no contra el Déu omnipotent, que és el qui causa el dubte més radical, sinó contra el geni malique amb qui lluita dins l'espai del temps humà. La certesa del "cogito ergo sum" és impossible de ser rebutjada mentre

la cossa, però el qui medita s'adona aviat que el mateix passa amb l'operació "212-4". Ambdues veritats evidents assoliran l'estatut de les proposicions científiques a partir de la veracitat divina. Mentrestant, el filòsof bascula entre la certesa que experimenta quan les pensa i la desconfiança que encara li causa la confusa creença en la potència divina. En el temps que passa entre l'annunciació del cogito i el descobriment de Déu, el qui medita viurà el pas de la persuasió, que arrossega incontestablement el judici, a la ciència, que aporta la més absoluta indubtabilitat.

-Podem dir que el metafísic qüestiona la veritat dels coneixements més simples perquè la considera com la conclusió d'un raonament metafísic complex. Aleshores, els coneixements simples apareixen com a dubtosos perquè s'integren globalment en una demostració de la qual no coneixem perfectament totes les premisses: no ens hem aclarit encara sobre l'origen del nostre ésser. Les nocions simples poden ser vistes com a coneixences aparentment evidents que esperen la confirmació de la resolució de les qüestions plantejades sobre Déu i pateixen el dubte que afecta les evidències recordades al marge de les premisses de què depenen; les nocions més simples són dubtoses perquè, abans de conèixer Déu, apareixen en el marc de confusió que afecta totes les afirmacions humanes⁷². Es planteja, però, la dificultat referida més amunt: com pot ser que pensem en els coneixements simples, encara que suposem que la seva adequació al real depèn del coneixement de Déu, sense creure que són veritat?. El qui medita viu una situació singular en què això és realitzable.

En efecte, el dubte sobre el més simple no tan sols ve exigit per la lògica del dubte radical sinó que, a més, és realitzable pel qui medita. I diem que ho és tenint en compte el saber i la manera de ser i d'actuar de l'home que tot just comença a fer metafísica, que exerceix el seu pensar en el temps i encara no sap d'on sap el que ja creu saber perfectament. El dubte

sobre els principis més fàcils i evidents el filòsof no pot realitzar-lo, ni niquí, directament, perquè patirà sempre la seducció del que sembla -després sabrà que efectivament ho és- màximament evident. Ni quan dubta, l'home no pot situar-se enllà de la lògica que regeix les seves afirmacions i que és l'expressió del seu ésser.

Així, per dubtar del que sembla molt evident, el qui medita ho ha de contemplar des d'una perspectiva en què aparegui amb un deix de confusió. Aquest punt de mira es pot aconseguir més fàcilment sobre les coses complexes que es manifesten enfosquides quan les recordem, quan ja no són evidències notòries o actives en el present de la ment, però podem aconseguir-la també sobre les nocions més simples les quals, un cop vistes, apareixen ja en la seva claredat com a impossibles de ser corregides des d'altres que siguin més evidents? Per poder abocar una ombra de dubte sobre les nocions més simples cal pensar en una situació on s'atenui la força de l'evidència de les coses simples i cal pensar en quelcom que contraresti amb una força superior l'habitual constrenyiment de les coses que tenim per evidents i que provoqui el dubte de l'esperit sobre la pròpia capacitat de conèixer.

Aquest "quelcom" només pot ser el Déu infinit que obliga al cognoscent finit a fer atenció sobre la seva dependència absoluta. Quan s'ocupa amb mirada expressa de les veritats més senzilles, el qui medita se sent inevitablement disposat a acceptar-les, però després, quan la consideració d'aquell Déu totpoderós l'aclapara, ja no es creu autoritzat a acceptar res del que veu evidentment abans que no s'aclareixi sobre el caràcter del poder diví. Aquest procés té lloc entre la Primera i la Tercera Meditació: la reflexió atenta de qui examina els seus pensaments va traslladant-se, successivament, de la consideració de Déu que causa el dubte a la Primera Meditació, a l'encís provocat per la formulació del cogito quanyat contra el geni maligne a la

Segona Meditació, fins al dubte sobre tot el que és evident que cal tornar a tenir present quan, al començament de la Tercera Meditació, s'insisteix un altre cop en pensar en un Déu omnipotent; el qui medita s'adona aleshores que només amb el vertader coneixement d'aquest Déu podrà aconseguir la verdadera ciència.

Cal llegir i rellegir moltes vegades, per veure com opera el pensament meditatiu de la metafísica, el text capital dels inicis de la Tercera Meditació a AT IX 28 2. Descartes hi narra la situació on la atenció reflexiva del qui medita es mou entre el que és humanament irrefutable: l'evidència present, i el que queda, encara, sense resoldre metafísicament, és a dir: la forma de la preponderància divina sobre el coneixement. A continuació el citarem complet assenyalant-ne els principals passos que corresponen a cinc moments del camí temporal que segueix l'home que fa metafísica:

1r moment) Recordant el que passava abans de la metafísica: un cop ha enunciat el principi d'evidència a partir del cogito, el qui medita s'alerta amb el record d'haver acceptat en altres moments -abans de fer metafísica- altres coses que pensava que eren ben veritables⁷³. Diu aleshores: "Però quan considerava alguna cosa molt simple i molt fàcil relativa a l'aritmètica i la geometria, per exemple; que la suma de dos i tres produeixen el nombre cinc, i altres de semblants, no la concebia almenys prou clarament com per assegurar que era verdadera?". Com tot home, el filòsof ha experimentat la claredat del que és simple, la imposició de la certesa del que és fàcil i evident.

2n moment) En el temps del dubte: la reflexió continua referint-se al motiu que havia induït la malfeiança en veritats tan aparents com les examinades anteriorment: "Certament si he jutjat després que es podia dubtar d'aquestes coses, no ha estat per cap altra raó sinó perquè se m'acudia que

potser un Déu m'havia pogut donar una naturalesa tal que m'equivoqués fins i tot en relació a les coses que em semblen més manifestes."

3r i 4rt moments) Els dos moments successius del l'atenció que fluctua entre l'evident i el Déu de l'antiga opinió. A continuació, es fa palesa la configuració temporal del discurs metafísic, la successió dels pensaments que s'esdevenen en l'esperit del qui medita i ara reflexiona sobre un tema, ara en passa a un altre. És aquesta naturalesa temporal-sucesiva del pensament finit de l'home la que el fa moure's entre la seducció de l'evident i el propòsit de dubtar-ne radicalment fins a no superar la desconexença de Déu. Aquest moviment del pensament té dos moments crítics, i així, dues situacions successives en què es pot fer estada una estona. La primera, que enuncia la primordialitat del dubte del qual encara no s'ha sortit: "Però sempre que em ve al pensament aquesta opinió concebuda abans sobre la sobirana potència de Déu, em veig forçat a confessar que li és fàcil, si vol, d'obrar de manera que m'equivoqui fins i tot en les coses que crec conèixer amb una evidència molt gran". La segona, contrària a l'anterior, suposa un desplaçament de la mirada reflexiva que deixa per un moment de capficar-se amb la consideració de Déu i presenta al qui medita fruit de la claredat d'allò que li sembla més fàcil i evident: "I, al contrari, sempre que em fixo en les coses que penso concebre molt clarament, em convencen talment que acabo dient: que m'enganyi qui pugui, que mai no podria fer que jo no sigui res mentre pensi ser alguna cosa; o que algun dia sigui veritat que no hagi existit, essent veritat que ara existeixo; o bé que dos i tres junts facin més o menys que cinc, o coses semblants que veig molt clarament que no poden ser altrament que com les concebo".

5è moment) La decisió final d'investigar sobre Déu: Quan el qui medita s'adona de la inestabilitat en què viu -ara dubta i, alhora, creu conèixer amb claredat- decideix reflexionar sobre Déu per saber si existeix certament i

si li escam o no l'engany. Si aquest és definitivament remogut de la naturalesa divina, tot allò que persuadeix pel fet de ser molt evident podrà ser tingut ja per veritable ciència; si no fós així no hi podria haver certesa de res: "I certament, com que no tinc cap raó per creure que hi ha un Déu que sigui enganyador i, fins i tot, encara que no n'he considerat cap de les que proven que existeix un Déu, la raó de dubtar que depèn només d'aquesta opinió és molt lleugera i, per dir-ho així, metafísica. Però a fi de poder-la eliminar del tot, he d'examinar si existeix un Déu tan aviat com pugui; i si trobo que n'hi ha un, he d'examinar si pot ser enganyador: perquè sense el coneixement d'aquestes dues veritats no veig que pugui estar segur mai de res"⁷⁴.

Si concentrem en aquest punt la doctrina exposada sobre la distinció de la consciència i la reflexió, el dubte, la realització del pensament en la durada successiva de la ment i sobre la desconfiança que genera l'evidència passada, tindrem tots els factors que determinen el moment metafísic del dubte sobre les evidències més manifestes. És clar que el dubte sobre els coneixements més simples, sobre les nocions més evidents, es fa possible perquè podem desdibuixar-los en un fons de confusió pel fet que desviem l'atenció vers quelcom que ens impressiona més i que hem d'aclarir abans si volem deixar-nos anar en el terreny de l'evident.

Aportem un exemple per veure millor què passa. Jo mateix observo el que faig i ara reflexiono sobre el fet que estic escrivint, al mateix temps, mentre acompanyo aquesta reflexió, penso quines lletres he de teclejar, veig els llibres sobre la taula i sóc conscient de moltes altres coses sobre les quals no reflexiono ni amb mirada atenta ni superficial; totes aquestes coses certament pensades però posseïdes en consciència mínima o reflexió inatenta, no se'm presenten amb la claredat amb què m'adono del fet d'escriure o, més

encara, del que estic escrivint. Anàlogament, en el moment en què ens deixem portar per altres consideracions que pesen sobre el nostre esperit, allò tan evident que fa un moment ens convencia continua present (una suma fàcil, el cogito ergo sum etc), però és objecte d'una mínima atenció i no d'una reflexió atenta que el copsi en la seva constitutiva claredat i distinció. En el moment que dic que un Déu omnipotent pot fer que m'enganyi quan penso que "2+2=4" tinc consciència d'ambdues nocions, però faig atenció especial, reflexiva, sobre la idea que tinc de Déu i és ella la que s'imposa sobre la claredat de l'altre noció, la qual, enfront del poder diví, passa a ser considerada un possible prejudici. Passa el mateix amb el cogito: recordem que Descartes concep la possibilitat que la proposició "Qui pensa existeix" -noció que expressa la veritat del cogito- sigui un prejudici "quan es profereix sense atenció i es creu que només és veritable a causa que es recorda haber-la jutjat així anteriorment"⁷⁵.

Encara més: quan ens capfiquem amb la vella opinió que tenim de Déu, malgrat que siguem conscients allora de les coses que hem concebut clarament i distinta, aquestes clares i distintes concepcions són, en aquest moment, evidències passades perquè no manifesten, mancades de l'atenció directa de l'esperit, la seva persuassió arrossegadora. Així, diem que quan una noció simple comparteix l'espai de la consciència pensant inatenta amb l'opinió del sobirà poder diví, que és la que ocupa l'atenció més gran de la consciència reflexiva, aleshores aquesta noció simple es presenta com una evidència passada, no ocupa el centre de la consciència pensat ni de la reflexió més atenta i esdevé, per tant, encara que indirectament, dubtable.

Acabem. Hem vist com allò que necessita l'home que medita per superar l'objecció del cercle no és que existeixin evidències de nocions simples que resisteixen el dubte, sinó que existeixin evidències actualitzables en el

present ample de la ment, siquin simples o no, que proporcionin un determinat coneixement de Déu. Les respostes cartesianes a les objeccions del cercle han de ser llegides des d'aquesta clau; Descartes deixa sovint de citar la distinció entre coneixements simples i demostracions quan es refereix a les evidències que s'esvaeixen en el record.

Hem vist també com el qui medita oscil·la entre els dos pols determinants de la seva situació: la reflexió sobre l'evident que s'acaba d'experimentar per primer cop en el "cogito ergo sum" i la ignorància sobre el seu origen. Aquesta indefinició només la supera el filòsof acabant el procés iniciat amb el dubte, fidel a les exigències inicials, acomplint el pas de la persuasió que l'atreu a estones a la ciència provada per la indubtabilitat absoluta, la qual ve donada només pel coneixement que existeix un ésser Perfectíssim d'on procedeix tot el que és perfecte, veritable i bo. La meditació que troba aquest Déu, troba allò més important que pot trobar i només haurà d'anar traient les conseqüències pertinents.

NOTES CAP. VI

1.- Segons Alquié, el "cogito ergo sum" es correspon amb el dubte sobre les proposicions científiques i el "Je suis, j'existe" es correspon amb el dubte sobre les existències promouit a les MM. Vq. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique...* p. 147-54, 184-5.

2.- Vq. REYSSADE, J.M. *La philosophie première...* p.221-222.

3.-Vq. A Cl. (IG) AT IX-205-6; Seq. R. AT IX-110-1; Set.R., AT VII-481.

4.-Dm-IV, AT VI-32.

5.-PP, I,7 i 10, AT IXB-27-9; MM-II, AT IX-19.

6.-Vq. A Clerselier sobre les Instàncies...AT IX-205-6; Sec.R., AT IX-110-1.

7.-Vq. DM-IV, AT VI-32; Set.R. AT VII-480; PP-LP, AT IXB-10.

8.-Vq. MM-I,II, AT IX-19, 26; PP-I,7, AT IXB-27; EB AT V-147.

9.-Vq. PP-I,7,10, AT IXB-27, 28-9.

10.-Vq. RV, AT X-523.

- 11.-Vq. Primera part: Cap. 5.
- 12.-Vq. DM-IV, AT VI-32.
- 13.- Vq. PP-LP, AT IXB-10. PP-I, 7,10
- 14.-Vq. RV, AT 506-7, 527.
- 15.-Vq. A Cleiselier VI/VII-1646, AT IV-445.
- 16.-Vq. MM-II, AT IX-19.
- 17.-Vq. PP-LP, AT IX-10.
- 18.-A***_finals_V-1637, AT (III-1637) I-352: "Qui dubta de tot el que és material no pot per això dubtar de cap manera de la seva pròpia existència; d'on se segueix que l'ànima és un ésser o una substància que no és de cap manera corporal i que la seva naturalesa és el pensar, i també que és la primera cosa que es pot conèixer certament". Vq. també NIP AT VIIIB-354.
- 19.- Si llegim atentament la carta a Colvius 14-XI-1640, AT(A*** XI-1640) III-247, veurem que Descartes posa l'interès de l'afirmació de l'existència del jo en el seu servei per demostrar l'existència d'una ànima espiritual i no en el fet de pronunciar l'expressió "cogito ergo sum", cosa que, diu, "hauria pogut escriure qualsevol".
- 20.- Vq. Cinq.R., AT VII-352; A Reneri Pour Pollet IV o V-1638 AT(A *** III-1638) II-37-38; PP-I, 9, AT IXB-28.
- 21.-El mateix Descartes posa el fonament dels retrets que li fan en boca d'Epistemó a La recerca de la Veritat, AT X-522.
- 22.-Vq. Seg. O. AT IX-99.
- 23.-Vq. Sis.O, AT IX-218.
- 24.-Vq. A Cl (IG), AT IX-205-6.
- 25.-Vq. per exemple, Set.R. AT VII-478, 493-6, 500, 507-8.
- 26.-RV, AT X-506-7: "Per iniciar aquest discurs, cal examinar quin és el primer coneixement dels homes, en quina part de l'ànima resideix i per què al començament és tan imperfecte". Vq. també Set.R. AT VII-515.
- 27.-Vq. Sis.R., AT IX-225. La mateixa doctrina la trobem a La Recerca per boca d'Eudoxe: Vq. RV, AT X-523.
- 28.-Vq. RV, AT X-523-4.
- 29.-Vq. DM-IV, AT VI-33.
- 30.- Vq. PP-I,7, AT IXB-27.
- 31.-Vq. PP-I, 10, AT IXB-28-29.

32.-Vq. EB, AT V-147.

33.-MM-III, AT IX-30: "No podria posar en dubte res d'allò que la llum natural em fa veure com a verader, com abans m'ha fet veure que del fet que dubtava podia inferir que existia". Seq.R., AT IX-10: "Quam algú diu: "Jo penso i per tant jo sóc o jo existeixo", no conclou l'existència del seu pensament per la força d'un sil·logisme, sinó com una cosa coneguda per si mateixa: la veu per una simple inspecció de l'esperit".

34.-Vq. Seq. R., AT IX-110-1.

35.-Vq. EB, AT V-147.

36.-Vq. Seq. R., AT IX-111; A Cl. (IG), AT IX-206.

37.-Vq. PP-I, 10, AT IXB-28-29.

38.-Vq. MM-V, AT IX-52 i 55.

39.-Vq. PP-I, 43, AT IXB-43.

40.- Seq.R. AT IX-113: "Primerament, tan aviat com pensem concebre clarament una veritat, ens sentim naturalment inclinats a creure-la. I, si aquesta creença és tant forta que no podem tenir cap raó de dubtar d'això que creiem d'aquesta manera, no hi ha res més que investigar: tenim respecte això tota la certesa que hom pot desitjar raonablement". Aquesta experiència d'indubtabilitat la viu el qui medita quan pronuncia el cogito; és per això que, a continuació el proposa com a model d'evidència: Vq. MM-II, AT IX-27.

41.-Vq. Seq.R., AT IX-113.

42.-Vq. Seq. R., AT IX-114-5. El citeu a la p. .

43.-PP-I,13, AT IXB-30-31. Seq.R. AT IX-115: "Hi ha d'altres coses que el nostre enteniment concep també molt clarament quan fa atenció a les raons de les quals depèn el coneixement".

44.-Vq. MM-II, AT IX-19 i 21.

45.-Vq. EI, AT V-148-9.

46.-Vq. Qu.R., AT IX-189.

47.- MM-V, AT IX-55: "Perquè hi ha res de més clar i manifest que pensar que hi ha un Déu, és a dir, un ésser sobirà i perfecte, només en la idea del qual està inclosa l'existència necessària o eterna i, per tant, que existeix?

48.-Déu no pot estar compost de dues naturaleses perquè "tota composició testimonia dependència", per això diem que "en Déu no es troba res en potència, sinó que tot és actual i efectiu" i la noció que en tenim és la més simple possible: vq., respectivament, DM-IV, AT VI-35 i MM-III, AT IX-37.

49.-Descartes mateix preven l'acusació de sofisme dirigida a la prova a priori: Vq MM-V, AT IX-52.

50.-Vg. MM-V, AT IX-55; MM-IV, AT IX 49: "[...] tot i que trobo aquesta feblesa en la meua naturalesa: que no puc fixar contínuament el meu pensament a un mateix pensament [...]". Hem de tenir present les explicacions del capítol anterior sobre la duració humana.

51.-Vg. MM-V, AT IX 55; Vg. també a Elisabeth 15-IX-1645, AT IV-295.

52.-Recordem: Seq.R., AT IX-115: "Cap concepte és anomenat obscur o confús sinó perquè conté alguna cosa que no és pas coneguda..."

53.-Vg. Seq.R., AT IX-114-115.

54.-Vg. MM-V, AT IX-55; PP-I, 13, AT IXB-30-31.

55.-Vg. Seq. R., AT IX-110.

56.-Vg. A Regius 24-V-1640, AT III 64.

57.-MM-V, AT IX-55: Una demostració és indubtable quan l'ànima s'aplica a entendre-la però -diu el qui medita- "tan aviat com deixa d'aplicar-se, encara que recordi haver-la comprès clarament, pot ser que dubti de la seva veritat, si ignora que hi ha un Déu [...]"; "[...] Quan deixo de considerar les raons que m'han obligat a jutjar-la [una cosa com a verdadera], pot ser que durant aquest temps altres raons se'm presentin a l'esperit, les quals em farien canviar fàcilment d'opinió si ignorés que hi ha Déu"; Qu.R., AT IX-189: Com estem segurs que Déu existeix "n'hi ha prou que recordem haver concebut una cosa clarament per estar-ne segurs que és verdadera, cosa que no seria suficient si no sabéssim que Déu existeix i que no pot ser enganyador".

58.- Un recurs comú per solventar la dificultat del cercle és l'auxili del que Beysade anomena "doublet" (doble ordre de veritat, d'evidència...). La reflexió sobre la naturalesa de la meditació metafísica amb les seves característiques pròpies (ordre analític i efecte de confirmació, procés de reflexió, pensament successiu, etc.) desqualifica la utilització del "doublet".

59.-Vg. MM-V, AT IX-54. Vg. també RDI-IX, AT X-401: Ara bé, cal dir que els vertaderament savis discerneixen la veritat amb la mateixa facilitat, tant si l'han obtinguda d'un objecte simple com d'un de complex, ja que comprenen cada veritat amb un acte semblant, únic i distint un cop que hi han arribat; tota diferència és en el camí, que ha de ser més llarg si condueix a una veritat més allunyada dels primers principis absoluts.

60.-Vg. DM-IV, AT VI-32.

61.-Vg. MM-I, AT IX-16.

62.-Vg. MM-VI, AT IX-61.

63.-Vg. PP-I, 5 AT IXB-26-7.

64.- Seq. R., AT IX-111: "Ara bé, que un ateu puqui conèixer clarament que els tres angles d'un triangle són iguals a tres rectes, no ho nego, però dic només que no ho sap per una ciència verdadera i certa, perquè tot coneixement que pot ser tornat dubtós no ha de ser anomenat ciència; i com que se suposa que

es tracta d'un ateu, no pot estar segur de no ser enganyat en les coses que li semblen molt evidents, com ja ha estat demostrat abans, i encara que, és possible que aquest dubte no li passi pel cap, no obstant això se'l podria plantejar si l'examina ell mateix o si algú altre li ho proposa, i quedarà salvat de tenir-lo si primerament no reconeix Déu". Sis. R., AT IX-230: "Pel que fa a la ciència d'un ateu, és fàcil demostrar que aquest no pot saber res amb certesa i seguretat, car com ja ha estat dit abans, quan menys potent sigui aquell que reconegui com autor del seu ésser, més motiu tindrà per dubtar si la pròpia naturalesa és tan imperfecta que s'enganya fins i tot en les coses que li semblen molt evidents, i mai podrà alliberar-se d'aquest dubte si, abans, no reconeix que ha estat creat per un Déu veritable, principi de tota veritat i que no pot ser enganyador".

65.-Vq. DM-IV, AT VI-39.

66.-Vq. MM-IV, AT IX-48-2.

67.-Vq. MM-V, AT IX-51.

68.-Vq. MM-V, AT IX-51.

69.-Vq. MM-I, AT IX-16.

70.-Recordem: MM-IV, AT IX-49-50: "[...] Com que tota concepció clara i distinta és sens dubte quelcom real i positiu, no pot procedir del no-res, sinó que ha de tenir Déu com autor [...]"

71.-Vq. MM-V, AT IX-52. Podem llegir aquest text juntament amb l'article 43 de la Primera Part dels Principis, on Descartes proclama la indubtabilitat de fer de l'evident en general, fins i tot en el cas que no haguem demostrat que Déu no enganya (AT-IXR).

72.-Vq. REYSSADE, *La philosophie première de Descartes* P.72-3. Les nocions més simples poden caure sota la sospita del dubte. Aquesta possibilitat pot ser contemplada si combinem dues circumstàncies: "1) Tot allò que sembla evident sense ser-ho en efecte -per exemple, els principis de la geometria abans de l'empresa metafísica- pot ser anomenat, des del punt de vista de la verdadera ciència, una conclusió"; 2) Tot allò que és efectivament evident -per exemple, les naturaleses simples de la geometria- implica, per tal de ser evident i en la seva pròpia evidència, la temporalitat d'una llarga demostració metafísica que n'estableix la veritat".

73.-MM-III, AT IX-27: "Iammateix he rebut i he admès abans moltes coses com a molt certes i manifestes, les quals, no obstant això, he reconegut després que són molt dubtoses i incertes".

74.-Vq. MM-II, AT VII-36: El text llatí acaba dient: "[...] hac enim ignorata [que Déu existeix i que no sigui enganyador] non videor de ulla alia plane certus esse unquam posse". Segons alguns intèrprets (vg., per exemple, GOUIER, H.: *La pensée métaphysique de Descartes* p. 318-9), la paraula "alia" sembla excloure de la necessitat de conèixer Déu el saber de l'existència de l'esperit. Si ens hi fixem, però, la mateixa exclusió podria ser aplicada a totes les evidències actuals: veritats matemàtiques, etc. En el text francès revisat per Descartes la supeditació de tota veritat al coneixement de Déu és absoluta.

75.-Vq. A.Cl. (IG), AT IX-205.

SINTESE I MIRADA RETROSPECTIVA

Som al final del treball, fa el moment de mirar enrera per contemplar el camí recorregut i el que hi hem anat trobant. Recordarem què hem fet i farem esment d'alguns resultats que interessa remarcar.

Hanem assolit el nostre objectiu si hem sabut fer claredat sobre el sentit de l'exhortació cartesiana a la meditació seriosa. El que hem volgut descriure és l'experiència que permet l'esdeveniment originari de la metafísica en l'esperit humà. Hem estudiat la forma del pensament metafísic cartesià mirant de fer avinent al lector l'essencial de la metafísica com a activitat intel·lectual i vital, com a reflexió radical que hom ha de fer almenys un cop a la vida. En aquest sentit, es pot dir que hem pretès posar en clar un fet humà, les seves circumstàncies, la seva peculiaritat, el seu acompliment. En un temps determinat, en solitud, amb la voluntat de ser fidel a unes exigències difícils de dur a terme, l'home es disposa a realitzar la destrucció sistemàtica de les seves opinions, a fi d'obtenir les veritats més importants per al coneixement i per a la conducció de la vida.

Ha estat una constant de la nostra anàlisi l'intent de proporcionar un saber sobre l'experiència bàsica que Descartes va fer i que va proposar als altres a través dels seus escrits. La meditació la trobem reflectida en les obres de Descartes, però és quelcom que les trascendeix, que s'hi troba més enllà. Els escrits es limiten a expressar-la diversament, d'acord, en cada cas, amb la intenció comunicativa de l'autor que es dirigeix a públics diversos, que presenta la metafísica sola o acompanyant escrits científics, i que sempre posa la meditació atenta com a requisit per poder accedir plenament a les veritats que ofereix.

Hem volgut acostar-nos a Descartes intentant copsar la unitat viva i complexa del seu pensament. Això ha suposat el qüestionament d'algunes

distincions o dissociacions entre elements teòrics de la metafísica cartesiana que regeixen molts estudis reputats i que dificulten més que no ajuden a entendre-la.

No hem vist, en primer lloc, que es pugui separar la forma expositiva i el fons filosòfic dels escrits cartesianes si no és per avisar-nos que les formes estan rigorosament pensades en funció de la decisió de fer avinent un dens contingut filosòfic que no es pot lliurar sempre de la mateixa manera. No creiem que es pugui insinuar que les obres metafísiques de Descartes no estan, com a filosofia escrita, a l'alçada dels pensaments "genials" o simplement "nous" que molts -hegelians, neokantians, heideggerians, etc- hi veuen. En tot cas preferim l'explicació raonable que sorgeix de l'experiència quotidiana de cadascú: una cosa es pot expressar de diverses maneres, segons calgui. No es tracta d'afegir a aquesta veritat senzilla l'intent de ser més cartesianes que Descartes mateix, prenent que ni ell va saber explicar-se a si mateix en molts dels seus textos. No podem deixar de banda que el nostre filòsof es va sentir satisfet amb la pròpia manera de presentar per escrit els seus pensaments, que justificà filosòficament les diferències entre les varies exposicions de la metafísica i que fou només sobre la lletra d'aquestes que va lliurar-se a la seva defensa pública. Tot això no treu, com s'ha vist, que Descartes posi sempre unes determinades condicions al lector que vulgui fer-se proper a allò que els textos expressen: la repetició personal de l'exercici meditatiu, el respecte a l'ordre, l'abandó de l'espert de disputa, l'assumpció de tot el que s'exposa, etc. L'hàbit metodològic de distingir massa entre el fons i la forma depèn de la tendència ja apuntada de separar sistemàticament la trajectòria vertadera d'un pensament i la seva plasmació concreta i inadequada. Aquest prejudici propi d'aquells qui contemplen sintèticament la història de la filosofia porta, curiosament, a contraposar el Descartes

històric a un suposat vertader Descartes o a jutjar negativament algunes doctrines des d'unes altres que són privilegiades pel comentador en funció, normalment, de la seva resonància posterior.

En segon lloc, diem que tampoc no hem vist que existeixi en Descartes un altre vocabulari de la veritat que no sigui el de l'evidència. Tot el que és clar i distint és igualment veritable perquè representa perfectament la veritat, i la veritat és igual a l'ésser. No hi ha lloc per establir la diferència radical entre dos ordres d'evidència o dos ordres de veritat que es repartirien el que cau i el que no cau sota el dubte, que posarien una diferència qualitativa entre la metafísica i les altres ciències. La diferència entre els coneixements humans evidents només depèn del lloc en l'ordre de la dependència deductiva; hi ha coneixements evidents que precisen un camí deductiu més o menys llarg que d'altres, però a la fi tots són igualment veritables perquè tots representen igualment l'ésser, i la veritat de tots ells ha estat instaurada igualment per la potència incompreensible d'un Déu bondados. Si poguéssim pensar que una sola -qualsevol- proposició clara i distinta pot ser efectivament falsa, tot l'edifici del saber humà s'abocaria vers el no-res absolut.

Finalment, s'ha de dir que no es poden separar en la metafísica de Descartes l'anàlisi i la meditació, ni per privilegiar absolutament la funció demostrativa de les exposicions analítiques, fent de l'ambient meditatiu quelcom literari, ni per privilegiar absolutament l'aspecte de procés personal de clarificació, considerant l'exigència de rigor metòdic una trasposició inadequada en el terreny de la metafísica. Hem de dir, més concretament, que no hem vist que existeixi en la metafísica de Descartes un vocabulari de la demostració que no sigui el que gira a l'entorn del concepte de l'ordre unilateral, la meditació espiritual que lliura les veritats metafísiques

comporta una demostració científica que procedeix essencialment d'acord amb l'exigència de l'ordre metòdic; no cal pensar per a la metafísica una altra modalitat convenient que no sigui la de l'anàlisi. La meditació que narra Descartes és la construcció personal i temporal que el filòsof fa d'aquesta demostració analítica que conclou les primeres nocions de la metafísica.

Ianmateix, la meditació és, com dèiem, alguna cosa més que una demostració. Descartes ens fa veure que pot exposar ben rigorosament les raons i arguments metafísics, sense descriure'n alhora el procés que les "inventa" originalment. En tot cas, però, la meditació narrada de maneres diferents és la meditació que crea conviuentment un ordre demostratiu. Meditar és obrir, en l'esperit, l'àmbit de claredat on les raons ordenades resulten efectivament convincents. No es pot, per això, reduir l'explicació de la meditació a la referència de l'estructura argumental de la metafísica al marge de l'operació personal que li confereix el caràcter de saber d'algú.

Negar totes aquestes distincions no respon només al desig de recuperar el pensament cartesià en la seva ben estructurada complexitat, sinó que suposa, a més, assumir el compromís d'explicar sense elles el que d'altres intenten explicar a partir d'elles. Es tracta de donar raó, no ho oblidem, de la racionalitat i el rigor estricte d'una investigació que comença amb el dubte més radical que hom pot concebre i pretén proposar les veritats més indubtables. La nostra explicació de la meditació s'ha orientat completament en aquesta direcció. Ara volem recordar tan sols aquelles fites del seu camí que marquen alguns dels moments decisius.

La meditació metafísica pot ser caracteritzada com a demostració analítica, pensament reflexiu, temps especial, procés cognoscitiu arrelat i esdevingut en la durada successiva de l'esperit... Aquests conceptes que han servit per anar descrivint la forma del pensament humà dedicat a la metafísica

mereixen ser represos pel seu caràcter axial en la nostra interpretació.

1.- Anàlisi i efecte de confirmació

La meditació crea una demostració analítica que descobreix les primeres nocions del coneixement humà. L'anàlisi és la via de la invenció originària, és el camí que segueix qualsevol home disposat a constituir-se en protometafísic. L'anàlisi és, a més, la forma de demostració triada amb preferència per exposar la metafísica, perquè només ella assegura que els qui la practiquen es converteixen en inventors i reals possessors de la Saviesa. Aquesta demostració és estrictament serial i unilateral, segons la forma pròpia de l'anàlisi que descobreix els principis explicatius del coneixement humà a partir de la reflexió sobre el coneixement ja efectuat. L'anàlisi progredia del menys evident a l'evident i a la llum de l'evident resol diverses qüestions. A l'anàlisi s'associa el que nosaltres hem anomenat un efecte de confirmació retrospectiva: les veritats més importants confirmen les que han servit per guanyar-les. És en virtut d'aquest efecte de confirmació que el coneixement de Déu valida el *cogito ergo sum* i la distinció real de l'espiritual i el corporal, la qual és concebuda primer en la seva evidència i, després, afirmada com adequada al real. Les diverses exposicions analítiques de la metafísica reproduïxen el mateix esquema demostratiu posant Déu com allò més clar i distint que podem conèixer, com la veritat que confirma totes les proposicions associades al coneixement del *cogito* i, en general, totes les nocions clares i distintes i els coneixements innats que depenen de la veracitat divina.

El fet que aquest esquema de la descoberta aparegui igualment en les tres obres metafísiques publicades per Descartes no vol dir que sempre sigui reproduït indènticament, sinó que ho és d'acord amb la naturalesa i funció de l'obra editada, el tarannà del públic a qui es dirigeix, la voluntat

cartesiana d'explicar més o menys llargament les coses, d'evitar malentesos, d'incorporar nous elements que, malgrat tot, no trenquen la continuïtat bàsica.

La noció de l'efecte de confirmació obliga a excloure l'acusació d'incoherència en l'argumentació. No hi ha cercle lògic (petició de principi) en una demostració que descobreix allò que permet explicar els principis veritables que han servit per trobar-ho. L'anàlisi parteix d'allò que és menys evident per guanyar la perfecta evidència; les raons del dubte no són proposicions perfectament conegudes, sinó que el dubte és una situació provisional que el qui medita crea a base d'alguns arguments i suposicions que després apareixeran infundats, dependents de la confusió i la inatenció inicial. No hi ha més circularitat en la demostració bàsica dels principis del coneixement humà que aquella que s'inclou en el fet que sempre és el coneixement qui es fonamenta ell mateix; hi ha la mateixa circularitat que la que pateix aquell qui s'adona que viu en un espai lluminós perquè hi veu.

2.- Reflexió i consciència mínima

L'anàlisi és l'estructura d'un procés d'aclariment. L'aclariment és una reflexió. La reflexió és pensament sobre el pensament i, per tant, és acte de l'esperit sol. Hom reflexiona, en general, quan considera el propi saber en un acte d'atenció intel·lectual que pot respondre a diverses finalitats -teòriques o pràctiques- i que, d'acord amb elles, pot ser fet amb diverses intensitats. La reflexió metafísica és, primerament, mirada atenta sobre el propi coneixement per examinar-lo en la seva veritat, en la seva capacitat de representar l'ésser.

Però reflexionar sobre el coneixement és el mateix que contemplar l'esperit, ja que aquest s'expressa en els seus actes. Tot acte cognoscitiu, tot acte conscient, és, en efecte, patència de la naturalesa racional que

s'hi aboca plenament més o menys pura, més o menys confosa amb el cos. Nosaltres hem anomenat consciència mínima la situació de menys consciència en què pot viure l'esperit humà que sempre és, en acte, conscient, però que no sempre reflexiona sobre allò que pensa -veu, desitja, somnia...-. La consciència mínima és la forma en què l'home és conscient d'allò sobre el que no reflexiona. Quan la reflexió s'afegeix al pensament inatent, la consciència mínima es compon encara d'allò que la reflexió destaca, perquè la mirada reflexiva és selectiva, es fixa en unes coses i en deixa d'altres en la inadvertència.

La mirada reflexiva del metafísic -la meditació- ateny en l'esperit allò -les primeres nocions del coneixement en general- que aquest posa inexcusablement, configurant-lo, en tot acte de coneixement, sense adonar-se'n. La reflexió meditativa veu tot allò que constitueix l'ésser pensant i conscient sense que hagi estat encara l'objecte d'una mirada explícita. Meditar és, essencialment, doncs, adonar-se d'allò que és l'esperit, de les riqueses que amaga. La paraula adonar-se esmenta perfectament allò que la meditació fa. Normalment, ens adonem d'alguna cosa quan una determinada circumstància -nova- ens fa "caure" en allò que ens havia passat per alt tot i que, en realitat, ja ho estàvem veient. L'home s'adona metafísicament de les nocions primordials de què depèn tota altra afirmació quan provoca voluntàriament una avinentesa que l'obliga a parar-hi esment, a reflexionar-hi. La meditació causa la situació en què les veritats metafísiques rellüen i és el pensament que les sap sostreure del seu estat habitual d'ocultació. La meditació és un progrés de la consciència mínima i la reflexió inatenta cap a la reflexió de la raó pura que descobreix a poc a poc les primeres causes de totes les veritats que l'home pot conèixer. La reflexió meditativa reiterada, a més, aferma aquest descobriment com una

possessió habitual d'aquell qui les entèn.

3.- Marginalitat i realitat de la meditació metafísica: el temps especial de la meditació

Hom pot trigar més o menys a adonar-se d'alguna cosa. Constatar quelcom que és present és més fàcil que identificar-lo perfectament, i això darrer encara costa menys que arribar-ne a gaudir d'un coneixement perfecte. Diem que tot això ocupa un temps, un temps que va des de la situació inicial de confusió a la final de màxima claredat. La meditació, com tot acte d'atenció que va progressant en la seva percepció, ocupa un temps.

Tanmateix, aquest temps que dediquem a la meditació no pot ser un temps qualsevol, sinó que ha de ser un temps en què s'ocasioni l'acte de coneixement que es desitja. Hem qualificat el temps de la meditació com un temps especial, perquè només en un temps especialment configurat és viable el desvetllament que el metafísic persegueix. La metafísica exigeix un canvi en les relacions cognoscitives de l'home, perquè els coneixements que el filòsof deleix, essent els més fàcils i evidents, són difícils de copsar com a principis, ja que només s'ofereixen com a tals en una abstracció total de la sensibilitat.

L'exigència de certesa absoluta pròpia de la metafísica contravé la norma del temps ordinari. La traducció cartesiana d'aquesta exigència és el dubte radical: el qui medita comença dubtant d'allò que ofereix el més mínim motiu d'incertesa. La metafísica modifica, d'aquesta manera, les condicions del coneixement que serveix a la vida saludable. El vivent condueix sensatament les seves accions concedint credibilitat a la probabilitat i la versemblança que són sistemàticament rebutjades pel metafísic. El dubte universal no afecta les accions, sinó els judicis considerats en una perspectiva purament teòrica; la meditació és, en aquest sentit, marginal. No obstant això, el dubte és efectiu, viu: durant les hores reposades en què, solitàriament, es lliura

és un temps definit per l'ocupació teòrica, per l'examen de les opinions, per l'intent de contrarestar la fallibilitat humana i demostrar l'indubtable.

El caràcter essencialment temporal de la meditació expressa la forma de temporalitat humana. És en el ritme temporal que determina tota acció de l'home on s'encarna el pensament metafísic. El temps de l'ésser finit és la durada successiva; el temps de l'esperit humà és el present limitat on les coses apareixen, es mantenen uns moments o una estona, declinen en la seva presència ostensiva o s'esvaeixen completament fins que una eventual reflexió les retorna.

Tots els altres aspectes de la meditació que hem descrit han de ser pensats, en la seva realització temporal, d'acord amb aquest caràcter propi de la duració humana. Tot raonament és vehiculat per una successió de pensaments que van apareixent, a poc a poc, en els seus lligams, perquè el present de l'esperit és sempre més ampli que un instant. El pensament que raona o reflexiona és, primerament, la mirada que ara copsa unes coses i ara passa a unes altres, que pot avançar en un moviment de clarificació i distinció que ha de ser —per força— gradual, que es detén en la contemplació d'un tema que apareix clarament i distintament, però sense poder romandre-hi gaire estona, que deixa en la consciència mínima o en la inatenció unes coses a fi d'ocupar-se de les altres, que concep diverses nocions alhora i copsa així l'evidència d'una demostració, que recorda el que ha conclòs com a evident sense actualitzar en el record les nocions que l'avalen...

La reflexió meditativa realitza peculiarment aquestes condicions generals del pensament finit. La construcció de l'ordre analític es realitza d'acord amb el ritme successiu propi d'un raonament que progressa de l'inexplicat cap a les causes que l'expliquen. La reflexió que comença a elaborar-lo dóna al temps una configuració especial que ha de facilitar l'adveniment de les

de revisar les pròpies opinions des d'una perspectiva especial. La decisió que el temps de la meditació obre té la motivació més normalment humana en l'advertència de l'error. L'home reconeix la pròpia fallibilitat i desitja mesurar la seva capacitat de superar-la en un saber immutable. La traducció teòrica d'aquella motivació és l'anhel d'establir alguna cosa constant en les ciències i de trobar normes fonamentals que regulin l'acció moral. L'exercici de la meditació és l'exercici del pensament humà involucrat en la peripècia de descobrir les veritats capaces de resistir els dubtes més forts. Descartes narra el seu camí personal vers les conclusions més importants del saber com qui dóna compte de la via que ens assegura conèixer-les en la seva certesa indefectible.

La confiança en l'eficàcia de la via meditativa prové d'una reflexió detallada sobre la situació humana. La doctrina cartesiana de la meditació ens parla tant de la modalitat del pensament metafísic, com de la forma del pensament que l'home posa al servei de la vida ordinària. El revers d'un treball sobre la meditació metafísica seria l'explicació detallada de la situació cognoscitiva habitual del vivent. Aquí hem anat recollint algunes de les característiques que la defineixen per tal que la meditació aparegui en la seva necessitat: hem vist com la meditació té la funció d'afavorir l'encontre de l'home amb aquelles veritats, en si mateixes màximament evidents, que li passen inevitablement desapercebudes malgrat que les connota sempre en totes les seves activitats racionals. La vida inatenta, distreta dels principis, satisfeta amb la probabilitat i la versemblança, preocupada per la satisfacció de les necessitats del cos, conduïda pels sentits, instal·lada en les paraules com a instrument principal de la comunicació de coneixements i sentiments, és el revers de la reflexió meditativa atenta, només satisfeta amb la certesa absoluta, abstracta de sensibilitat, preocupada

per què la visió intel·lectual substitueixi l'audició de discursos que no ofereixen la veritat.

Aquesta distància entre la teoria i la vida no suposa el menyspreu de la vida a favor de la teoria. L'operació fonamentadora convé fer-la tan sols un cop a la vida i cal, després, recordar les conclusions i meditar-la perquè, així, continuïn il·luminant allò que calia esbrinar: la situació de l'home en relació a la Veritat, en relació a la totalitat de les coses. La resta del temps, l'home ha de dedicar-lo a millorar el seu benestar i el de la comunitat, a la fruïció dels plaers de l'esperit i al gaudi moderat de les passions,... Aquella separació entre meditació metafísica i vida ordinària encara suposa menys -com hem vist- que el filòsof s'allunyi de la seva condició humana. La meditació metafísica la fa l'esperit de l'home que malda per saber allò que li queda ocult en la mesura que no és vertaderament adult i lliure, sinó un home infantil, sotmès a la preponderància d'allò que no constitueix la seva excel·lència.

La meditació es torna, així, no tan sols camí de coneixement, sinó aprenentatge de llibertat i de maduresa. L'ensenyament cartesià consisteix en mostrar-lo com una possibilitat per a la consciència humana.

BIBLIOGRAFIA

OBRES DE DESCARTES:

Oeuvres de Descartes, 12 vol., publicades per Charles Adam i Paul Tannery, reedició de la Librairie Philosophique J. Vrin en coedició amb el Centre National de la Recherche Scientifique, París, 1973-1978.

Oeuvres philosophiques, 3 vol., textos establerts, presentats i anotats per Ferdinand Alquié, Ed. Garnier, París, 1963-1973.

Oeuvres et lettres, textos presentats per André Bridoux, Gallimard, París, 1953.

ALGUNES TRADUCCIONS EN CATALA I EN CASTELLÀ:

Discurs del Mètode, trad. J. Xirau, Barcino, Barcelona, 1929.

Discurs del Mètode, trad. A. Bosch i Veciana, Alhambra, Barcelona, 1989.

Obras Completas, trad. M. Machado, Garnier, París, s/d.

Obras filosóficas, 2 vol., trad. M. Revilla, El Ateneo, Buenos Aires, 1878.

Obras escogidas, trad. F. Olaso i T. Zwank, Ed. Charcas, Buenos Aires, 1980.

Obras, trad. F. Larroyo, Ed. Porrúa, México, 1981.

Reglas para la dirección del espíritu, trad. F. P. Samaranch, Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1981.

Reglas para la dirección del espíritu, trad. J.M. Navarro Cordón, Alianza Ed., Madrid, 1984.

Discurso del método y Meditaciones metafísicas, trad. M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1970.

Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría, trad. G. Quintás, Alfabara, Madrid, 1981.

Discurso del método, trad. J. C. García Borrón, Bruguera, Barcelona, 1968.

Discurso del método, trad. R. Frondizi, Alianza Ed., Madrid, 1980.

Discurso del método, trad. A. Riquelme Huéscar, Aguilar, Buenos Aires, 1980.
Discurso del método, trad. F. Alonso, Akal Ed., Madrid, 1982.
Discurso del método. Otros tratados, trad. A. Gual Mir, Edaf, Madrid, 1982.
Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas, trad. Vidal Peña, Alfabeta, Madrid, 1977.
Meditaciones metafísicas, trad. J. Gil Fdez., Aguilar, Buenos Aires, 1980.
Los principios de la filosofía, trad. J. Izquierdo, Ed. Reus, Madrid 1925.
Observaciones al programa de Regius, trad. G. Quintás, Aguilar, B.A., 1980

ESTUDIS SOBRE DESCARTES:

De la immensa bibliografía sobre Descartes, destaquem els estudis clàssics, les obres que referim a les notes i d'altres que han tingut alguna rellevància en l'elaboració d'aquest llibre.

ALQUIE, F.

La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, P.U.F.,
Paris, 1966.

Descartes: connaissance des lettres, Hatier, Paris, 1969.

Etudes cartésiennes, J. Vrin, Paris, 1982.

RALMES, J.

Filosofía fundamental, vol. II de les Obras Completas, B.A.C.,
Madrid, 1963.

BECK, L. J.

The metaphysics of Descartes: a Study of the Meditations, Clarendon.
Press, Oxford, 1965.

BELVAL, Y.

"Descartes selon l'ordre des raisons d'après M. Gueroult" a Revue de
Métaphysique et de Morale, 1955.

Leibniz critique de Descartes, Paris, 1960.

BEYSSADE, J-M.

"Descartes" en l'obra de CHATELET, F., Histoire de la Philosophie: la philosophie du Monde Nouveau, Hachette, Paris, 1972, p. 89-125.

"L'ordre dans les Principia" a Les études philosophiques, núm.4, 1976, p. 387-403.

La philosophie première de Descartes, Flammarion, Paris, 1979.

BOUTROUX, E.

De veritatibus aeternis apud Cartesium, Alcan, 1927.

BREHIER, E.

"La création des vérités éternelles dans le système de Descartes" a Revue de Philosophie, 1937, publicat a La Philosophie et son passé, P.U.F., Paris, 1940.

BRODFUP, J-F.

"Thèse et performance dans les Méditations de Descartes" a Dialogue, núm. 14, fasc. 1, 1975, p. 51-79.

BRUNSCHVIG, L.

Descartes, Paris, 1937.

Descartes et Pascal, Lecteurs de Montaigne, Brentano's Inc., Nova York, 1944.

CASSIRER, E.

"Descartes Lehre, Persönlichkeit, Wirkung", Estocolm, 1939.

El problema del conocimiento, trad. W. Roces, F.C.E., Mèxic, 1953.

GARCIA LOPEZ, J.

El conocimiento de Dios en Descartes, Eds. Univ. de Navarra S.A., Pamplona, 1976.

GILSON, E.

Commentaire historique du "Discours de la Méthode", J. Vrin, Paris, 1967.

"Descartes en Hollande" a Revue de Métaphysique et de Morale, núm. 28, 1921.

Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, J. Vrin, Paris, 1930.

El ser y los filósofos, EUNSA, Pamplona, 1979.

La unidad de la experiencia filosófica, IIa part: "El experimento cartesiano", p. 147-252, trad. de l'original anglès C. Amable Baliñas, Rialp, Madrid, 1973.

GOUHIER, H.

Descartes. Essais sur le "Discours de la Méthode", la métaphysique et la morale, J. Vrin, Paris, 1973.

"Descartes et la religion" a Cartesio nel terzo centenario del DM a Revista de Filosofia Neoscholastica, Milà, 1937, p. 547-554.

La Pensée métaphysique de Descartes, J. Vrin, Paris, 1962.

"Sur la date de la Recherche de la Vérité de Descartes" a Revue d'histoire de la Philosophie, 1929.

GUEROULT, M.

Descartes selon l'ordre des raisons, I: "L'âme et Dieu, II: "L'âme et le corps", Aubier, Paris, 1953.

HAMELIN, O.

Le système de Descartes, Felix Alcan, Paris, 1921 (trad. Ed. Losada, Buenos Aires, 1949).

HEGEL, W.F.

Lecciones sobre la historia de la Filosofía, vol. III, trad. W. Roces, F.C.E., Mèxic, 1955.

HEIDEGGER, M.

Chemins qui ne mènent nulle part, trad. W. Brokmeiev, Gallimard, Paris, 1962.

Nietzsche, I i II, trad. P. Kbssowski, Gallimard, Paris, 1971.

HINTIKKA, J.

"Cogito, ergo sum. Inference or Performance?" a The philosophical Review, 1962 i 1963.

HUSSERL, E.

Meditaciones cartesianas, trad. A. Presas, Eds. Paulinas, Madrid, 1979.

LAPORTE, J.

Le Rationalisme de Descartes, P.U.F., Paris, 1951.

LIARD, L.

Descartes, Paris, 1882.

MARION, J-L.

"A propos d'une semantique de la méthode" a revue Internationale de Philosophie, núm. 103, 1973, p.37-48.

"L'ambivalence de la méthaphysique cartésienne" a Les études philosophiques, núm. 4, 1976, p. 443-460.

"Descartes et l'onto-théologie" al Bulletin de la Societé française de Philosophie, sessió del 24-IV-1982, p. 117-171.

Le prisme métaphysique de Descartes, P.U.F., Paris, 1986.

Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les "Regulae", J. Vrin, Paris, 1975.

Sur la théologie blanche de Descartes, P.U.F., Paris, 1981.

NATORP, P.

"Le développement de la pensée de Descartes de les RDI a les MM" a

Revue de Métaphysique et de Morale, núm. 56, 1951, p. 416-432.

RABADE, S.

Descartes y la gnoseología moderna, G. del Toro, Madrid, 1971.

RIVAUD, A.

"Quelques réflexions sur la méthode cartésienne" a Revue de Métaphysique et de Morale, núm. 44, 1937, p. 35-62.

ROCHEMONTIX, P.C.

Un collège des jésuites aux XVII et XVIII siècles: le college Henri IV à la Flèche, 4 vol., Leouichoux ed., Le Mans, 1889.

RODIS-LEWIS, G.

"L'âme et la durée d'après une controverse cartésienne" a Revue Internationale de Philosophie, 1950.

Descartes, textes et débats, Lib. Générale française, Paris, 1984.

Descartes et le rationalisme, P.U.F., Paris, 1971.

"Note sur le cercle cartésien" (amb l'"Equipe Descartes") a Archives de Philosophie, núm. 42-4, 1979, p. 22-28.

L'Oeuvre de Descartes, 2 vol., J. Vrin, Paris, 1971.

SALES CODERCH, J.

"El genio maligno figura del ejercicio del pensamiento" a Universitas Tarracompensis, núm. V (1), Tarragona, 1983, p. 112.

"La situació filosòfica de René Descartes" a Anuari de la Societat Catalana de Filosofia, núm. II, I.E.C., Barcelona, 1988.

THOMSON, A.

"Ignace de Loyola et Descartes: l'influence des exercices spirituels sur les oeuvres philosophiques de Descartes" a Archives de Philosophie, núm. 35, 1972, p. 61-85.

TURRO, S.

Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia, Anthropos, Barcelona, 1985.

VERNEAUX, R.

"La sincerité critique chez Descartes" a Archives de Philosophie, vol. 13 (2), 1937, p. 15-100.

VICENS, J.A.

"La meditació com a forma del pensament metafísic de Descartes", tesi doctoral dirigida per J. Sales Coderch, Barcelona, 1987.

VIGIER, J.

"Les idées de temps, de durée et d'éternité chez Descartes" a Revue Philosophique, 1920, p. 196-233.

WAHL, J.

Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes, Alcan, Paris, 1920 (reeditat per J. Vrin, Paris, 1953).

WERER, J-P.

"La méthode de Descartes d'après les Regulae" a Archives de Philosophie, núm. 35, 1972, p. 51-60.