

LA SITUACIÓ FILOSÒFICA DE RENÉ DESCARTES

Jordi SALES I CODERCH

Introducció

En aquest escrit examinem allò que filòsofs diuen sobre un filòsof, i com incideix això en el camp dels estudis cartesians. Proposem una renovació de la lectura de Descartes que tingui en compte les dimensions del seu discurs.

Les lectures filosòfiques que estudiem són clarament les de Hegel i Heidegger. I es de Cassirer i Brunschvicg són únicament menys filosòfiques per la seva presentació externa, mentre que les de Gueroult i Marion es presenten com a estudis cartesians, la manera actual de vida filosòfica.

El nucli de la nostra argumentació és el següent: si Hegel diferencia una trajectòria cartesiana i defectes en la seva formulació externa; si Cassirer recompon un Descartes metòdic que no inclou ni la doctrina de la creació de les veritats, ni la teoria sobre l'infinitud; si Brunschvicg fa més o menys el mateix; si les anteriors posicions influeixen sobre Gueroult en una lectura de Descartes que inclou amb penes i treballs allò que n'havia estat exclòs, podem provar una lectura cartesiana que no comparteixi la primitiva distinció hegeliana.

D'altra banda, si Heidegger dóna una situació filosòfica que no correspon enterament a Descartes —creiem— i el complement d'aquesta situació són temes leibnizians, i si aquesta interpretació heideggeriana influeix sobre els estudis cartesians de J.L. Marion, podem revisar la visió heideggeriana de la metafísica moderna i provar una lectura cartesiana que no l'assumeixi.

Són molt coneguts els elogis amb què Hegel es refereix a Descartes a les *Lliçons sobre la Història de la Filosofia*. Ara no els glossarem. Ens interessem per la distinció bàsica que governa l'exposició que Hegel fa de la filosofia cartesiana. Hegel distingeix entre un procés dels pensaments cartesianes (*der Gang*) i la manera de llur exposició (*die Weise*). (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III in G.W.F. Hegel *Werke in zwanzig Bänden*, 20. Surkamp Verlag. p. 126). El moviment o procés dels pensaments cartesianes es concentra en la «identitat entre ésser i pensament», mentre que la formulació o manera de la filosofia cartesiana «es manifesta d'una manera popular i ingenua» (p. 126), «s'expressa per raonaments simplistes i empírics» (p. 128), «amb fonaments populars» (p. 129), «en forma oblicua i estreta» (p. 137), «recau en la representació vulgar» (p. 142), «és el tractament pensant de l'empíric» (p. 153). Tractarem cadascuna d'aquestes fórmules en el seu context. Ara volem assenyalar-ne la significació global d'impedir el desplegament acabat d'una significació nuclear. Aquesta és la interpretació del *cogito* com a identitat entre pensament i ésser. Aquest principi el desplegarà Spinoza i sobre tot Fichte.

La restricció hegeliana de la bondat del punt de partida cartesià que s'exerceix mitjançant aquesta distinció bàsica, la veurem en els cinc punts següents: a) el dubte; b) el cogito; c) la demostració de l'existència de Déu; d) l'agnosticisme sobre la natura divina, i e) el caràcter de la filosofia cartesiana.

a) *El dubte* cartesià és, segons Hegel, expressió del començament absolut. Hi actua «l'impuls de la llibertat» (*der Trieb der Freiheit*) (p. 127); però la seva forma «no destaca prou el principi de la llibertat» (*das Prinzip der Freiheit*) (p. 129). La distinció bàsica del comentari hegelianista entre una forma cartesiana i una trajectòria de pensament s'expressa en dir: «en les paraules amb què Descartes, proclama, a la seva manera, el fonament d'aquest gran i extraordinàriament important principi s'expressa, en realitat, un raonament ingenu (*naïves*) i empíric» (p. 128), «són fonaments populars (*populäre Gründe*) els que es manifesten».

b) El *cogito* cartesià és interpretat per Hegel donant al jo la significació del pensament i no la de la individualitat de la consciència de si. Així la filosofia es desplaça vers «l'esfera de la subjectivitat» (p. 130). Aquest moviment està en Descartes mal acabat i serà en Fichte en qui culminarà. Descartes es remet únicament i exclusiva a la consciència (*Bewusstsein*) i la col·loca momentàniament en primer lloc (p. 132). Serà Fichte, comenta Hegel, qui, amb el temps, procedirà a derivar (*entwickeln*) totes les determinacions partint de la certesa absoluta (p. 132). En el *cogito*, la tasca comentadora de Hegel es concentra a projectar a la manera spinozista l'enllaç del meu pensament en primera persona amb un pensament universal indisociable amb l'ésser com el significat de dret d'una tesi cartesiana. Amb això, el que se'n dona com a nucli de la metafísica cartesiana és un pre-fichteisme. D'una manera més clara, com a exegesi del cartesianisme, Schelling i Nietzsche criticaran la formulació cartesiana del jo penso en primera persona..

c) El significat de *la demostració cartesiana de l'existència de Déu* és, per a Hegel, el trànsit de la certesa (*Gewissheit*) a la veritat (*Wahrheit*). La forma de la prova cartesiana es «alguna cosa torta (*schief*), desmaniyotada (*drückt*)», que únicament expressa la contraposició entre la consciència de si i la consciència del que és alteritat objectiva, i no la seva unitat. «*und es ist...*», escriu Hegel és la unitat d'ambdues coses, de saber si el que es troba en el pensament té també objectivitat. Aquesta unitat resideix en Déu, més ben dit és Déu mateix» (p. 137). És la lectura hegeliana la que defineix l'Ésser Diví com unitat entre subjecte i objecte, la qual cosa correspon amb l'anterior lectura del *cogito*. Hegel comenta: «aquesta idea, en Descartes, és únicament una premissa (*Voraussetzung*). Ara diríem: aquesta idea suprema la trobem en nosaltres» (p. 140). No podem entrar ara en la comparació entre dues filosofies; ens és suficient per als nostres propòsits actuals, de mostrar que *el comentari hegelianista es distancia del cartesianisme literal en tots els punts capitals: el dubte, el cogito, Déu*. La distància s'introdueix mitjançant la distinció entre la significació filosòfica de Descartes com a reinici de la filosofia i els defectes de la seva formulació, que són indicats com a mancaments d'una potencialitat inicial no prou realitzada. Alhora, però, el text hegelianista conserva clarament les petjades de l'allunyament que l'historiador-comentador-filòsof realitza sobre les dades inicials de la lletra cartesiana.

d) *Els límits del coneixement humà*. Al Prefaci de Lluís Meyer als spinozistes *Principia Philosophiae Cartesianae* se'ns diu que Spinoza se separa de Descartes en què: a) no admet la distinció entre enteniment i voluntat, i que aquesta sigui lliure; b) que encara que admeti l'existència d'una substància pensant a la natura, nega que sigui l'essència de l'ànima humana perquè el pensament és infinit, i c) finalment, que no comparteix amb Descartes les expressions segons les quals això o allò ultrapassa la comprensió humana. En conseqüència, afegeix Meyer, cal apel·lar a *uns altres fonaments* si volem elevar el nostre esperit al cim del pensament. Ni a Spinoza, com veiem, ni a Malebranche, que en diàleg amb el Verb Diví entrarà en la consideració racional dels dissenys divins en crear el món, es respecten els límits que el cartesianisme assigna a la comprensió humana. *Ens trobem, en els post-cartesians, davant sistematicitats més àmplies i per tant diferents*. També Hegel judicarà negativament els límits del coneixement cartesià. Comentant l'article 24 de la primera part dels *Principia*, on se'n diu que allò que hi ha d'infinit en la natura divina es troba per damunt de la nostra concepció, Hegel diu que això és *una recaiguda en una representació vulgar* (*ein Hereinfallen einer gewöhnlichen Vorstellung*), contraposant-li Böhme que deia que el misteri de la Trinitat neix sempre amb nosaltres (p. 147). Cal observar que la limitació cartesiana entre filosofia i teologia és més aviat l'excepció que no pas la regla en el desplegament de la filosofia de la modernitat.

e) En finalitzar el tractament del mecanisme cartesià com a filosofia de la natura, Hegel s'estén en consideracions sobre la sistemàtica dels *Principia Philosophiae*. En aquest context assistim a una desqualificació general del cartesianisme davant el coneixement especulatiu: «En aquesta filosofia predomina el tractament pensant de l'empíric... En Descartes i altres, la filosofia tenia encara (*noch*) la significació indeterminada de

conèixer mitjançant el pensament, la reflexió, el raonament. El coneixement especulatiu, les deduccions a partir del concepte, l'evolució lliure i independent de la cosa mateixa *seran introduïts més tard per obra de Fichte*» (p. 153).

Ni el dubte, ni el cogito, ni la demostració de l'existència de Déu, ni els límits del coneixement, ni la forma de la seva filosofia, no es despleguen al cartesianisme d'acord amb la idea teòrica de la identitat entre ésser i pensament. En conseqüència, *per a nosaltres, la hegeliana significació nuclear del cartesianisme* —així com també la de Luter o Böhme— és una dada rellevant *per a la reconstrucció de la hegeliana configuració de modernitat; però no és cap guia per a la lectio cartesiana.*

§ 2 La dualitat entre mètode i metafísica en la lectura neokantiana de Descartes

Les obres dedicades a Descartes pels marburguesos són: P. Natorp, *Descartes Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus*, Marburg 1882; P. Natorp, *Die Entwicklung Descartes von der Regeln bis zu Meditationen* dins «Archiv für Geschichte der Philosophie», 1897; Ernst Cassirer, *Descartes Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis* (1899), tesi doctoral reproduïda com a introducció de *Leibniz's System* (1901); sobre els seus resultats és redactada la part dedicada a Descartes de *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906, 6a trad. castellana a Mèxic 1953). Molt semblant a la lectura neokantiana és la de Liard, *Descartes*, 1882, la de J. Segond, *La sagesse cartésienne et la doctrine de la science*, 1932, i la de L. Brunschvicg, *Descartes*, 1937. Ens centrarem preferentment en l'exposició de Cassirer (1906) i direm alguna cosa de la de Brunschvicg (1937).

Per a Cassirer la filosofia cartesiana expressa els fonaments de l'idealisme. L'atribució a Descartes del «veritable fundador de la filosofia moderna,» li és assignada ara per una motivació diferent de la hegeliana. Descartes ocupa aquesta posició simbòlica com aquell que dona a la idea de mètode una nova tasca (*Ausgabe*), segons la qual el contingut total del coneixement «pur» s'ha d'obtenir des del principi metodològic originari (3a. ed. 1922, p. 440). Cassirer diferencia en la filosofia cartesiana dues tendències de pensament: a) el desplegament i exposició de la unitat de l'intel·lecte en principis cada cop més determinats i concrets, així s'originen la matemàtica i la ciència de la natura. I b) l'intent de reducció de tot el conjunt del saber a un ésser metafísic suprem (1922, p. 444). D'aquests dos aspectes, Cassirer prefereix el metodològic per una doble raó: a) perquè la força històrica veritable i la *unvergängliche Wirkung* de la filosofia cartesiana resideixen en l'aportació del mètode, mentre que la metafísica cartesiana es desintegra en una varietat de sistemes contradictoris en els seus deixebles i continuadors; i b) en el mateix desplegament individual del pensament cartesià, que permet de diferenciar els dos motius (1922, 444).

La interpretació es dona dos principis unificadors: el mètode com a expressió de l'activitat de l'enteniment en la unificació *a priori* del saber, i

un ésser metafísic suprem com a hipòstasi del saber unificat. Dins aquesta dualitat, la interpretació dóna la primacia a la unitat metodològica sobre la unitat metafísica per la seva major eficàcia històrica i en raó de la primacia genètica en la construcció de la sistematicitat cartesiana. No discutirem ara la interpretació neokantiana. Indicarem, però, les condicions de la seva discussió completa; si no ho feïem, podríem restar atrapats en el parany de la inversió de preferència en la primacia, cosa que tampoc no dóna, al nostre judici, la clau de la real sistematicitat cartesiana. Cal distingir-hi cinc qüestions: a) És el mètode en Descartes una unitat en el seu sistema com hom ens indica? b) És la metafísica en l'expressió «un ésser metafísic suprem» una unitat rival de l'anterior? c) Si són correctes les unificacions proposades i la seva dualitat, és primera en valor la metodològica? d) En cas d'ésser-ho, ho és per la força històrica d'aquest motiu en una clara successió cartesiana que reconeixem com a tradició científica? I e), o ho és per la seva primacia en la gènesi històrica de la filosofia de René Descartes?

El darrer punt anterior (e) ens porta a exposar com entenen els neokantians el desplegament cartesià presidit per la idea de la unitat del saber. Per a Cassirer, seguint en això Liard (1882), René Descartes posseeix des del 10 de novembre de 1619 «els fonaments del sistema del coneixement com a unitat» (1922, 445). Recolzant-se en el *Discours de la Méthode*, Cassirer afirma que la lògica, la geometria i l'àlgebra són la base i el punt de partida de la unificació metòdica posterior. Més concretament, afirma que la lògica i la teoria de les magnituds s'han de combinar per a crear el nou concepte de la *matemàtica universal* (1922, 446). Així, creiem, la Mathesis Universalis de la Regula IV-B —única menció en tot el corpus cartesià d'aquesta expressió —la teoria de les proporcions de les Regulae (1619-1628) i la *Geometria* del 1637 es confonen en una unitat que és el mètode com a lògica de tot saber possible: «se'ns revela immediatament el valor universal que l'anàlisi matemàtica pot arribar a tenir com a model i arquetip de la filosofia. La idea central sobre la qual reposa el mètode consisteix a sostenir que el coneixement representa una unitat substantiva i autàrquica, és a dir, que implica en ella mateixa les premisses generals i suficients per a poder resoldre els problemes que es planteja sense necessitat d'invocar cap instància externa i transcendent» (1922, 450-51).

Per tal d'obtenir la seva posició com a exegesi del cartesianisme, la lectura cassireriana ha de forçar moltes vegades els textos cartesianes. Per exemple:

a) *l'autotestimoni cartesià sobre el mètode* derivat de la carta a Mersenne del desembre de 1637 (AT, I, 478, ed. Alquié I, 820) és comentat així: «quan tracta d'afegir al DM algunes aplicacions concretes del seu nou mètode veu en la «diòptrica» i en l'assaig sobre els meteors una prova purament subjectiva de la fecunditat d'aquell criteri, ja que la prova demostrativa i imperativa de la seva veritat resideix en la geometria» (1922, 452-3). En realitat, Descartes no dóna de la superioritat metòdica de la Geometria cap raó en el sentit de l'argumentació neokantiana; allò que diu, simplement, és que des de l'inici de la *Geometria* «resolc una qüestió que, segons el testimoni de Pappus, no havia estat resolta pels antics.» L'excel·lència metòdica de la geometria és celebrada per la seva fecunditat resolutòria d'un molt vell problema. El mètode és més planer que la

construcció neokantiana no voldria. Així la carta al P. Vatier (ed. Alquié, II 25-26) diu que el mètode no s'ha mostrat en cap dels «tres tractats», perquè l'ordre de la recerca no coincideix en el de l'explicació, tret de la descripció de l'arc de Sant Martí.

b) *La relació entre física i metafísica* és molt estranyament «disculpada» per Cassirer. Escriu: «És cert que Descartes afirma repetidament en les seves cartes que no pot fonamentar els principis de la seva física sense remetre's als trets fonamentals de la seva metafísica, però això no es refereix a la determinació intrínseca de tals principis... per allò que cal la metafísica és per a assegurar als conceptes derivats de la matemàtica pura llur aplicació a l'existència, és a dir, per a demostrar l'«harmonia» entre les idees clares de l'intel·lecte i la realitat absoluta» (1922, 445). Així s'oblida el dubte metafísic sobre les veritats matemàtiques, amb la qual cosa trobem assumida en l'exegesi del cartesianisme la triple negativa malebranchista, spinozista i leibniziana a seguir Descartes en aquest punt.

c) Molt semblantment, *la doctrina de la creació de les veritats matemàtiques* és judicada com a contrària al «racionalisme» i motiu pel qual Descartes «desarrela» tant la seva teoria del coneixement com la seva metafísica: «Estem davant una total inversió de les relacions entre pensament i ésser. Les «veritats eternes» de la geometria i de la lògica únicament són vàlides perquè Déu els ha donat aquest valor i sanció, són producte del lliure arbitri diví il·limitat. El mateix principi d'identitat és una necessitat inculcada en el nostre esperit des de fora com un postulat fix, i no una norma incondicionalment obligatòria de l'ésser..., se sacrifica amb això el principi fonamental del racionalisme: les lleis del coneixement es rebaixen a simples «institucions» i convencions fortuïtes» (1922, 496-7). La doctrina de la creació de les veritats eternes, refusada per Spinoza, Malebranche i Leibniz, és expulsada de la sistematicitat cartesiana com un cos extrany al principi fonamental del racionalisme.

d) El *cogito* és interpretat com un constructe metòdic obtingut d'una manera semblant a la noció de cos extens en física; «Si intentàvem de definir la consciència com un concepte lògic genèric, ens caldria seleccionar i ajuntar determinades característiques genèriques que es repeteixen en totes i cadascuna de les seves determinacions. Però la cosa pròpia i peculiar de la consciència és que no pot ésser concebuda mai com un conjunt de qualitats quietes i constants d'aquesta classe, sinó que únicament podem comprendre-la i retenir-la en la seva funció directa, en allò que ens aporta. És l'activitat del pensament i no el seu «ésser» genèric allò que se'ns manifesta... Els començaments de psicologia es guien i governen pel mateix ideal de coneixement del qual brolla la nova física» (1922, 485).

e) També l'*argument ontològic* és interpretat des del mateix horitzó de la física: «No hi ha cap diferència apreciable entre les afirmacions de Descartes i la forma tradicional que l'argument ontològic adopta des d'Anselm de Canterbury. La força objectiva d'aquest raonament no cal deturar-se a rebatre-la després de la *Crítica de la Raó Pura*. Malgrat això, és un nou interès i un nou plantejament del problema el que fa retornar Descartes al concepte de Déu. Mentre que per als escolàstics la prova ontològica era, simplement, el punt de partida i el mitjà per a aplanar el

camí del dogma i les veritats religioses de la salvació de l'ànima per a Descartes el centre de la recerca és ocupat per la realitat del món corpori i les seves lleis immanents: allò que en darrera instància es tracta de provar no és Déu, sinó la natura» (1922, 493-494).

f) En el tractament de la *infinitud*, hi veu Cassirer una inconseqüència entre l'orientació metòdica i la metafísica del cartesianisme: «Descartes diu a vegades que la substància, quan la pensem en ella mateixa sense afegir-li cap determinació restrictiva, és postulada per això directament com un ésser infinit. Podríem restituir aquesta afirmació del llenguatge de la metafísica al llenguatge del mètode, del llenguatge de l'ésser al llenguatge del coneixement, i dir que les operacions pures de l'esperit impliquen ja en llur mateixa definició la font de llur infinitud» (1922, 499). Aquesta fórmula ens dona molt bé el desig neokantià sobre allò que calia haver dit a un cartesianisme metòdic conseqüent. Però com que hom reconeix que Descartes tracta metòdicament l'infinit en geometria i en física, però no filosòficament de la manera desitjada, cal veure-hi una inconseqüència en el cartesianisme derivada del tema cartesià de la limitació del coneixement humà. Cassirer ens diu: «Descartes, en cercar arreu en la infinitud un ésser situat en el més-enllà, en veure-hi únicament el camí encarregat de portar-nos a l'origen absolut de la nostra existència, desglossa del sistema de conceptes i principis immanents que regeixen per a la construcció del món de l'experiència un element indispensable. Ell aplica en geometria un procediment que correspon als indivisibles de Cavalieri i Galileu i comença en física del principi de l'ocupació continua de l'espai i de la divisibilitat infinita. Malgrat això, refusa gelosament en tot moment l'estudi i aprofundiment d'aquests pensaments en el terreny filosòfic, dient que *l'esperit limitat de l'home no s'ha d'obstinar a penetrar els secrets de l'infinit*. Per on el misteri penetra ara en els mateixos conceptes fonamentals de la ciència, que, com a prototips que són de tot coneixement, caldria que apareguessin més que qualsevol altra cosa perfectament clars i transparents a l'esperit» (1922, 499-500).

Igual que en Spinoza o en Hegel, en la lectura neokantiana hom retreu a Descartes una limitació en l'abast del coneixement humà. En conseqüència, *el cartesianisme es presenta com allò que pot ésser continuat un cop aixecada aquesta limitació*. Més enllà de la contingència històrica de les seves realitzacions en geometria o en física, el tipus d'explicació metòdic és de dret universal; pot estendre's, i s'ha d'estendre, a allò que és històric, polític, teològic, etc. Nosaltres creiem que en aquesta *situació* filosòfica que li advé, la veritat del cartesianisme es perd. Perquè la seva veritat va enllaçada amb la seva limitació, com molt bé expressa G. Rodis-Lewis: «l'autonomia de la ciència humana és la contrapartida del tall entre especulació racional en filosofia i respecte del misteri en teologia» (1984, 25).

§ 3 *El cartesianisme il·limitat de León Brunschvicg*

El *Descartes* de León Brunschvicg del 1937, any de tricentenari del *Discours de la Méthode*, marca una culminació en l'exaltació de la

significació de l'esperit cartesià. Aquest esperit és glossat com a *símbol de la civilització moderna*: «l'obra de Descartes és el missatge humà del pensament francès, testificant pel seu poble, com ho fan per la seva nació i en el seu ordre propi Shakespeare i Galileu, Rembrandt i Wagner» (1937, pp. 79-80). A la funció egrègia de mite fundador hom disculpa que l'excelsitud del seu missatge topi amb dificultats d'expressió i d'exteriorització: «Era inevitable que Descartes se servís de maneres de parlar a les quals els seus lectors estaven acostumats, àdhuc quan volia orientar la seva reflexió en una direcció completament oposada a la que fins llavors havia estat proposada o imposada. Se'ns planteja necessàriament el problema de saber si aquesta adaptació al quadre d'un pensament estrany o periclitat no inflexionava o deformava la primitiva inspiració...» (1937, p. 35). Això que se'ns diu, si ho pensem bé, és molt estrany. Se suposa una inspiració primera del cartesianisme que ha d'expressar-se en un medi que no la comprèn, i en aquest esforç es deforma. Demanem: on es formula aquesta primera inspiració i com fa periclitat el pensament que li serà estrany? En unes suposades interioritats de l'esperit anteriors a tota formulació possible, com continua dient Brunschvicg. «L'argumentació que es desplega en les Meditacions ens permet d'assistir a un episodi del combat perpetu que es lliura en l'interior de la doctrina del Logos, i que oposa el Verb interior, la pròpia raó, al que la tradueix vers enfora i inevitablement la traeix en el Verbum Oratio» (1937, p. 36). Des d'aquestes premisses es comprèn fàcilment que des de la primera plana se'ns adverteixi que «l'objecte principal d'un estudi consagrat a Descartes haurà de consistir a notar com, a través de les vicissituds que han contrariat, si no el curs de la seva carrera, almenys el de l'expressió de la seva doctrina, s'ha operat definitivament allò que és l'essencial de la civilització moderna, el pas de la perspectiva il·lusòria de l'individu sobre la natura i sobre Déu a la perspectiva de veritat que ha d'ésser alhora íntima i universal» (p. 5). També hom comprendrà que a la darrera pàgina sigui celebrada *una unitat d'inspiració de l'esperit cartesià superior a les seves realitzacions*. En un sentit molt proper al dels neokantians, aquest esperit del cartesianisme es concentra en la *unitat de la saviesa humana* i la seva comparació amb la llum solar de la *Regula I*. Ara se'ns diu que «aquesta declaració fóra suficient per a demostrar la funció preponderant de Descartes en el progrés de reflexió concentrada i d'invenió experimental que ha rectificat certes fórmules exteriors i ambigües de la seva metafísica, que ha trencat els límits massa determinats de la seva matemàtica, que ha contradit les intuïcions agosarades i tot sovint imaginàries de la seva física» (p. 86).

Com és fàcilment imaginable, una interpretació així plantejada es dedicarà sobretot a «expressar el sentit de la revolució cartesiana», consistent a descobrir més enllà del jo que únicament és individu el jo pròpiament espiritual: «el jo cartesià, lluny de reduir-se a la persona de René Descartes, és el subjecte d'un pensament universal, recolzat en una intuïció que no es limita únicament a reflectir la claredat exterior, sinó que es crea per a ella mateixa la seva pròpia llum independentment de les circumstàncies accidentals de temps i espai» (p. 5). Brunschvicg pensa que convé vigilar de no interpretar el subjecte del *cogito* en un sentit personal i afegeix que «Descartes no ha tingut prou cura d'evitar tot possible

malentès; malgrat tot, *per a un cartesianisme no sistemàticament limitat*, el subjecte del «jo penso» és el pensament capaç de sostenir efectivament l'univers matemàtic, destinat a esdevenir el fonament de l'univers físic... l'ànima humana en tant que Déu, per la seva idea, és interiorment present en aquesta ànima» (p. 33). Aquesta interpretació de la qual cal dir que és inexacta, és obtinguda mitjançant la «correcció» de Descartes i per a «un cartesianisme no sistemàticament limitat». Aquestes fórmules ens indiquen la separació de la interpretació de la fidelitat a allo que hom interpreta sota el pretext de glossar la veritat de la seva inspiració. Això mateix passa amb la idea de mètode, de Déu i el refús de la doctrina de la creació de les veritats matemàtiques. Aquest cartesianisme il·limitat redueix al silenci les diferències entre Descartes i Malebranche o Spinoza.

El mètode cartesià, més que en el *Discours* o àdhuc que en les *Regulae*, és expressat, segons Brunschvicg, en els procediments de la *Geometria* pels quals «Descartes allibera de tota necessitat de suport extern, d'imaginació espacial, la pura intel·ligència de la relació» (p. 25) «No cal ni dir que per a aquesta concepció tampoc el déu cartesià no resideix en altures celestials, sinó en el més profund de l'home, immediat com el *Cogito*, o immanent al *Cogito*» (p. 34). Brunschvicg destaca —en la seva obra construïda sense un continuat recolzament textual— la carta a Silhon del març de 1637, en la qual Descartes, referint-se a la quarta part del *Discours*, diu: «Deturant-se prou temps en aquesta meditació, es guanya a poc a poc un coneixement molt clar, i, si m'atreveixo a parlar així, intuïtiu, de la natura intel·lectual en general, la idea de la qual, considerada sense limitació, és la que ens representa Déu i, limitada, és la d'un àngel o d'una ànima humana» (AT, I, 353).

La doctrina de la creació de les veritats matemàtiques és expulsada també de la veritable significació del cartesianisme, és el seu «revers»; mentre que els sistemes de Malebranche i Spinoza que la neguen són presentats com els veritables continuadors del racionalisme cartesià. Parlant de l'enunciat bàsic de la doctrina, contingut en les cartes a Mersenne del 1630, Brunschvicg comenta que cap text no fou més meditat pels «cartesians», perquè res no els podia estranyar més en el seu «cartesianisme» (p. 83). Les filosofies de Malebranche i de Spinoza són presentades com a respostes davant aquest escàndol: «El sentiment religiós i el sentiment racional s'inquietaen igualment davant una tal comparança. Malebranche hi respon aprofundint la psicologia de la divinitat específicament cristiana» (p. 83); «en la mateixa època i per a afrontar les mateixes dificultats, Spinoza exigirà del mètode cartesià la superació del dualisme» (p. 83).

§ 4. La interpretació epistèmica del «cogito» en Martial Gueroult

Martial Gueroult ha fixat el model de la cadena o *series*, l'*ordre des raisons*, com a canònic per una lectura de les *Meditationes*. Ens sembla que la lectura gueroultiana és a la vegada la inversió i la culminació de la lectura neokantiana i brunschvicgiana de Descartes. La inversió, donat que situa en les *Meditationes* i no en les *Regulae* o en la *Geometria* la

significació central del cartesianisme. La culminació, perquè llegeix les *Meditationes* des de molts pressupòsits metodològics derivats de les posicions anteriorment ressenyades. Sosté Gueroult contra Natorp que és «per les *Meditationes* més que per les *Regulae* que Descartes pot ésser comparat a Kant» (DOR, I, 33 nota). Com a precedent del seu mètode d'«anàlisi objectiva de les estructures de l'obra» esmenta Gueroult únicament L. Brunschvicg, per bé que —diu— ho ha fet des d'un punt de vista extrínsec (DOR, I, 10); mentre que els treballs de Gilson, Gouhier i Laporte són reunits sota la rúbrica de la «crítica». Quant al model de la *series* per a llegir les *Meditationes* és molt cert que Gueroult l'acompanya d'un gran nombre de textos cartesians que semblen legitimar-lo com a l'única manera d'apropar-se al text. Malgrat això, J.M. Beyssade ha definit la bondat d'un altre model, la *cohaerentia*, per a l'estudi de totes les exposicions cartesianes de la Metafísica.

Examinarem ara, en particular, un únic punt de la interpretació de M. Gueroult: la seva interpretació del *cogito*. Segons Gueroult, el *cogito* és la condició necessària i universal de la representació en general (DOR, I, 63). És substància, diu, en un sentit *epistemològic*, i la realitat que implica no és la del meu jo personal concret. No hi hauria en Descartes cap altre jo concret sinó el jo substancialment unit al cos. El *cogito* és el jo concebut sense el cos, «intel·ligència pura» i la mateixa per a tots (DOR, I, 54). A aquesta manera de veure que deriva de Brunschvicg i els neokantians, s'havia oposat Laporte l'any 1950 i en el col·loqui de Royaumont fou discutida contra Gueroult per H. Gouhier, L. Prenant, J. Wahl i G. Rodis-Lewis.

Situat per Gueroult en la cadena de raons, el *cogito* fonamenta les veritats matemàtiques, com la seva condició necessària, de la mateixa manera que les veritats matemàtiques fonamenten les representacions sensibles. Ho farà, doncs, en nom d'una major simplicitat i d'una funció més elevada en l'ordre de les condicions del meu coneixement. Tenim, doncs, la següent proporció:

$$\frac{\text{cogito}}{\text{vv.mm.}} = \frac{\text{vv.mm.}}{\text{sensible}}$$

Notem, molt breument, que si això fos així, el *cogito* ja podria sorgir com un residu del dubte sobre les veritats matemàtiques, sense cap necessitat ni del dubte com a negació del probable, ni del geni maligne.

Com a suport de la seva posició, Gueroult cita repetidament (DOR, I, pp. 59, 60, 63 i 111) la carta de Silhon del març de 1937, que era, com hem vist, el text central preferit per Brunschvicg. També Gueroult maneja una distinció entre el geomètric i el psicològic dins l'òrbita del neokantisme. Els no-filòsofs, afirma polèmicament Gueroult, confonen el jo legítimament afirmat de la ciència rigorosa, que és una essència intel·lectual amb propietats necessàries i universals, amb el jo concret de la psicologia del sentit comú (DOR, I, p. 61). Des d'aquesta postura es desqualifiquen com a *psicologistes* els comentaristes que llegeixen el *cogito* com a consciència (V. Cousin, Hamelin, Thevenaz). Gueroult sentència: «Així es destrueix des de l'arrel l'*esperit del cartesianisme*, que no és el de la psicologia sinó el

de la geometria: així se li substitueix un psicologisme sense rigor ni vigor» (DOR, I, 80).

Des d'aquesta perspectiva «geomètrica» per a tractar la metafísica cartesiana, el *cogito* és l'*enteniment pur*, únic equivalent possible de la fórmula cartesiana d'AT, VII, 27: *res cogitans*, id est *mens*, sive *animus*, sive *intellectus* sive *ratio*. Aquesta formulació és determinada per Gueroult com a definició essencial. Mentre que la definició d'AT, VII, 28: «Res cogitans, quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, imaginans quoque et sentiens,» que encapçala també les definicions de l'*Abregé Géométrique* de les Respostes a les Segones Objecions i figura en l'article nou dels *Principia*, és una definició per als modes de la substància. Per a Gueroult l'*enteniment* és l'essència de la substància pensant en la definició essencial i un mode, l'únic necessari entre altres modes contingents, en la definició per als modes de la substància (DOR, I, 77). L'anàlisi interpretativa es fa molt subtil i, des d'aquesta subtileza, es desqualifica tota interpretació rival que vegi la veritable definició cartesiana de la *cogitatio* en la consciència psicològica ordinària. És cert que per la seva funció en el corpus cartesià el mateix Gueroult ha de reconèixer que allò que anomena una definició per als modes de la substància és una veritable definició de la *cogitatio*, però se'n afirma que, separada d'allò que l'enllaça a la definició essencial, és únicament una definició *quid nominis* (DOR, I, 78 vid. DOR, II, ap. 2). Segons Gueroult, allò que Descartes fa és una *reconstrucció* de la consciència ordinària psicològica amb tots els seu modes a partir de la seva essència, que és la intel·ligència pura, de la mateixa manera com hi ha una reconstrucció del món material a partir de la seva essència pura o extensió geomètrica (DOR, I, 79). En definitiva, el *cogito* es defineix mitjançant un procés d'eliminació que deixa *un residu indescomponible absolutament simple*, que és «la més simple de totes les natures simples» (DOR, I, 86).

La interpretació de Gueroult unifica en un sol bloc els aspectes metòdics i metafísics del cartesianisme, integrant els aspectes que amoinaven les interpretacions neokantiana o de Brunschvicg. Així, la doctrina de la creació de les veritats matemàtiques és únicament un aspecte de la teoria de la incomprendibilitat divina, de la qual no ha d'ésser menystingut, diu l'enllaç molt estret amb les concepcions mestres de les *Regulae* (DOR, I, 17). Malgrat això, se'n rebaixa la importància, perquè no és necessària per a resoldre els tres grans problemes de les *Meditationes*:

a) el problema del fonament de la veritat; b) el problema dels límits de la nostra intel·ligència; c) el problema del fonament de les ciències de la natura (DOR, I, 24-25).

§ 5 La lectura heideggeriana del «cogito» cartesià

Entre molts altres llocs de la seva obra que Heidegger dedica a Descartes, ens atindrem a la secció cinquena del *Nietzsche*. El seu títol és *El nihilisme europeu* i és de l'any 1940. Conté un exegesi del *cogito* cartesià com un episodi del pensament metafísic en valors, i.e. la interpretació de l'ésser com una condició de possibilitat. Aquest pensament es prepara,

segons Heidegger, en els seus trets essencials a través de tres estats: a) l'inici de la metafísica en Plató en tant que determina la *ousia* com a idea i la idea com a *agathon*; b) per la inversió cartesiana de la idea com a *perceptio*; i c) per la posició kantiana de l'Ésser com a condició de possibilitat de l'objectivitat dels objectes.

Heidegger diu que Descartes *ha pensat l'home com a fonament metafísic* i per això mateix ha pensat *el fonament metafísic de la modernitat*: «allò que s'anuncia metafísicament amb Descartes inicia ara la història del seu acabament» (1961, II, 149).

Què fa Descartes segons Heidegger? En l'inici de la modernitat es troba la proposició cartesiana *cogito ergo sum*. Tota consciència de les coses i dels ens en la seva totalitat és conduïda a la consciència de si mateix del subjecte humà en tant que fonament de tota certesa. Amb això s'expressa una primacia del jo humà i una nova posició de l'home. L'home ja no adopta una doctrina per un acte de fe; tampoc no es procurarà simplement un coneixement d'un món; se sap a si mateix absolutament cert com l'ens l'Ésser del qual és el més cert. L'home esdevé així, pensa Heidegger, *el fonament* i la mesura per a fonamentar, i mesurar, tota certesa i tota veritat. Per a Descartes, i des de Descartes, el jo humà esdevé d'una manera preeminent el subjecte de la metafísica: «Per al fonament de la metafísica moderna Descartes és l'inici decisiu. La seva tasca fou donar el fonament metafísic a l'alliberament de l'home per a la nova llibertat en tant que legislació autònoma segura d'ella mateixa» (1961, II, 148).

Com acostuma a passar en aquests tipus de configuracions, el model ideal que discrimina, comparat amb la realitat històrica al·ludida, ofereix una certa llunyania o incompletesa. De manera que és molt útil de demanar-nos immediatament quina distància confessa la pròpia exegesi heideggeriana entre la funció típica assignada a Descartes i la seva realitat històrica. Podem, doncs, preguntar-nos: *Com no fa Descartes completament el que fa?* El text heideggerià en descobreix, al nostre judici, tres raons:

a) Perquè inscriu la novetat en un vell quadre; perquè s'expressa doctrinalment en el llenguatge de l'escolàstica medieval i reparteix l'ens en la seva totalitat en *substantia infinita* i *substantia finita*. Així tot és considerat a partir del *creator* i del *creatum* i «la nova determinació de l'home pel *cogito sum* únicament es veu inscrita en el vell quadre escolàstic» (1961, II, 163).

b) Perquè no destaca suficientment que el *cogito sum* és una nova determinació de l'essència del fonament (1961, II, 167-8).

c) Perquè cal dir que únicament a partir de Leibniz la metafísica de la subjectivitat coneix el seu inici decisiu (1961, II, 237).

El principi director de l'exegesi heideggeriana és la interpretació de la *cogitatio* cartesiana com a *Vorstellung*. Pensar no és dubtar, en el sentit que en totes les coses es tractaria únicament de produir escrúpols i reserves, sospitar de qualsevol presa de posició, refusar tot assentiment. El fet de dubtar s'entén més aviat com una relació essencial que és indubitable, amb allò que no dóna lloc a cap escrúpol, que està allunyat de tota sospita, que resta posat en seguretat, «Que tot *cogitare* és per essència un *dubitare*, vol dir: el *re-presentar* (*vors-stellen*), el posar davant de si, és un posar en tota seguretat, un garantir» (1961, II, 152).

Heidegger treballa una formulació que no és literalment cartesiana: *cogito* és *cogito me cogitare*, que interpreta de la manera següent: la consciència humana és per essència consciència de si. La consciència de mi mateix no s'afegeix a la consciència de les coses com un observador d'aquesta consciència. La consciència de les coses i dels objectes és per essència consciència de si, i únicament per ella una consciència dels objectes és possible. «Per l'acte de representar el si de l'home és essencialment el que constitueix el fonament. El si mateix és el *sub-iectum*» (1961, II, 155).

Des d'aquesta fixació del *cogito* com a representació, passa Heidegger interpretar el *cogito sum* com a proposició fonamental, «perquè el que l'*ergo* ha de dir ho expressem millor suprimint-ho» (1961, II, 158). També podem ometre l'accentuació del jo per l'*ego*, ja que el caràcter «egoista» no li és essencial. *Cogito sum* és, doncs, «la proposició de les proposicions i el principi de la metafísica cartesiana». La proposició enuncia una cohesió entre *cogito* i *sum*. La proposició diu la posició de l'ésser com a representació, i de la veritat com a certesa (1961, II, 162).

Heidegger creu que d'aquest sentit del *cogito* com a proposició metafísica fonamental es determina l'essència de tot saber com a *saber matemàtic*: «el que hi ha de matemàticament accessible, calculable amb seguretat en l'ens que l'home no és, en la naturalesa inanimada, es l'*extensio*. Darrera aquesta caracterització de l'objectivitat natural se situa la proposició expressada en el «*cogito sum*»: *ésser és representativitat*. La qual cosa constitueix per primera vegada «el caminar decidit que possibilita la tècnica moderna de l'energia mecànica i amb ella, parlant metafísicament, el món modern i la seva humanitat» (1961, II, 164. 65).

Dominació, tècnica, mecanicisme depenen de la proposició *cogito sum*: Així llegeix Martín Heidegger el *cogito* cartesià en el sentit d'una proposició o sentència metafísica fonamental. Manera de llegir que és regida per aquesta afirmació heideggeriana, més discutible que en la seva actual trivialitat no ens pot semblar: «Cada època, cada *humanitat* es troba dirigida per una metafísica que la situa en una relació determinada als ens en la seva totalitat, com també respecte a si mateixa» (1961, pp. 33-34). No és gens clar que l'aventura humana respecte al sentit vingui essencialment determinada pel fraccionament de la humanitat en *humanitats* i *èpoques*. Ni, qualsevol cosa que sigui una metafísica, que aquesta es realitzi en la situació d'èpoques-humanitats en la totalitat de l'ens. Sigui el que sigui, ni el discurs cartesià tematitza així la seva situació filosòfica, ni la lectura que en fem no esgota les seves potencialitats de claredat en consideracions epicals.

§ 6 Les empremtes heideggerianes en els estudis cartesianes de Jean-Luc Marion

Jean-Luc Marion ha publicat un conjunt de treballs importants sobre Descartes, sobretot els seus llibres del 1975 sobre les *Regulae*, titulat *Sur l'ontologie grise de Descartes* (2.^a ed. París 1981) i del 1981, *Sur la théologie blanche de Descartes*. La seva comunicació del 1982 a la Société Française

de Philosophie, *Descartes et l'onto-théologie*, sintetitza la seva visió del cartesianisme. Des de la perspectiva en què ens interessem per les seves posicions, és també important *Heidegger et la situation métaphysique de Descartes* en «Bulletin Cartésien», IV, dins «Archives de Philosophie», 38, 2, 1975.

En la seva comunicació del 1982, Marion diu que es va orientar personalment vers l'estudi de Descartes en comprovar l'absència de tota paraula sobre l'ésser dels ens en l'obra cartesiana, malgrat les indicacions contràries dels seus mestres (es refereix a F. Alquié i J. Beaufret). Marion observa que, contràriament als seus predecessors, compresos els de la segona escolàstica, i els seus successors immediats, als quals devem el terme *ontologia*, Descartes únicament usa els termes *ens*, *entia* per a no considerar-los (p. 123). En la seva obra del 1975, Marion mostra brillantment que hi ha en les *Regulae* una negació de l'ontologia, perquè tots els quatre sentits aristotèlics de l'Ésser estan invertits per la posició cartesiana. Així: a) l'ésser que ens diu segons les categories està invertit en la teoria de l'ordre i de la relació de les *Regulae* V, VI i VII; b) l'ésser com a substància/accident està eliminat per la crítica de la contingència física (R. II-III) i l'enllaç contingent de les propietats; c) l'ésser com a acte/potència perd tota justificació quan tota idea és perfecta com a informació codificada en la cartesiana teoria de la figura (R. XII-I); i d) l'Ésser com a veritat restà sotmès a l'*intellectus* (R. VIII) (2.^a ed., 1981, p. 185).

D'una negació de l'ontologia, Marion passa a afirmar la presència en el discurs cartesià d'una ontologia negadora. Aquesta fóra una *Mathesis Universalis* com a universal possibilitat de llegir el món com a ordre i mesura. Igual que la ciència de l'*ens in quantum ens*, la *mathesis universalis* és una ciència sense limitació genèrica que es desplega sobre tota dada óntica no per a pensar-la com a individu o espècie, sinó per a determinar-la sota una relació o «mirada que ens allibera el fons (*Grund*)». Marion aventura que caldria dir que la instauració de la *Mathesis Universalis* consisteix en la identificació de la matemàtica universal obtinguda per una duplicació des de la quantitat a l'ordre i la mesura, a l'onto-teologia universal absolutament primera (2.^a ed., 1981, p. 64). Aquesta *Mathesis* és l'ontologia grisa, per una doble raó: a) perquè manté la cosa en la grisalla de l'objecte, i b) perquè dóna testimoni de la *griserie*, embriaguesa derivada de la *hybris* de l'ego «senyor i posseïdor» del món reduït a l'evidència. Aquesta *hybris* abandonaria la imatge de l'arbre de Porfiri com a horitzó d'universalitat i es traslladaria a la nova imatge de l'arbre del Prefaci a la traducció francesa dels *Principia*. Marion, comentant la Regula VI, segons la qual l'ordre relacional substitueix l'ordre categorial, observa que el *genus entis* refusat s'exemplifica en l'arbre porfirià que és citat en la *Recherche de la Vérité* per Epistemó, que obté com a resposta la crítica dels graus metafísics. Fóra possible, afegeix Marion, que en posar tota la filosofia com un arbre les arrels del qual són la Metafísica, el seu tronc la Física i els seus fruits la Mecànica, la Medicina i la Moral, Descartes vulgui rependre l'arbre porfirià. Podria ésser, pensem nosaltres; però la nostra inquietud és saber si en la voluntat cartesiana el nou arbre conserva o no les dimensions d'universalitat de l'anterior.

Hem vist per què fóra grisa una ontologia cartesiana; blanca, ho seria la teologia en el sentit de la indecisió: «La teologia que intenta assegurar un fonament a la ontologia grisa conserva la seva ambigüitat: finit i/o infinit, òntic i/o epistemològic, el fonament sempre cercat suposa una teologia blanca. Indecisió» (1981, p. 452). Finalment, el 1982 Marion problematitzà i alhora confirmà el quadre heideggerià de l'onto-teologia en descobrir no una sinó dues estructures onto-teològiques en el discurs cartesià. Hi hauria un sentit de l'ésse com a *cogitare*, que determinaria la totalitat dels ens com a *entia nota* i el primer principi del qual fóra l'*ego cogito* com a *ens ut cogitatio sui*. Hi hauria també un sentit de l'ésse com a *causare*, que determinaria la totalitat dels ens com a *ens ut causatum* i el principi com a *Causa Sui*. La dualitat metafísica de la *cogitatio* i de la causa fóra l'horitzó cartesià de la metafísica com a onto-teo-logia. Aquesta és la interpretació de Descartes per Marion seguint les *emprentes* heideggerianes.

Responent en el col·loqui del 1982 a Maurice de Gandillac, que li advertia que, respectant el seu esquema en la primera onto-teo-logia, convindria deixar buit el lloc de l'ens suprem, Marion reconegué que mai explícitament no dóna Descartes una primacia ontològica a l'*ego*. Malgrat això, afegí que «en les *Regulae* l'*ego*, encara no pensat en tot el seu rigor fundador, s'exerceix malgrat tot com un centre de referència i d'organització de tots els *cogitata*: pensem en la *humana sapientia* que la *Regula I* anomena, segons el text corregit per Leibniz, *universalissima*.

La *humana sapientia*, la *mathesis universalis*, Leibniz. Uns motius sobredeterminats en el cartesianisme i la constant culminació del començament cartesià en la seva posterioritat. Com podria ésser una lectura de Descartes que en comptes de completar-lo amb les seves prolongacions, el n'aïllés?

§ 7. Per una renovació de la «lectio» cartesiana: les dimensions pròpies de la discursivitat cartesiana

Què hi ha de comú en les sis lectures precedents de Descartes si les confrontem amb la lletra cartesiana en la seva totalitat? Que totes donen al conjunt del discurs cartesià una major extensió o potència comprensiva que la que creiem que té. Que totes dilueixen la clara oposició entre Descartes i els seus successors immediats: Spinoza, Malebranche, Leibniz. Que totes situen filosòficament Descartes no en una proposta singular, sinó en l'inici significatiu d'un procés o època. Que totes desatenen el motiu dels límits del coneixement humà i les limitacions respecte a la teologia revelada, o vers la teoria política o vers la vida que exhibeix des d'ella mateixa la sistematicitat cartesiana.

Per a Hegel —i en la seva contraposició crítica ell és, per contrast, l'expositor més clar del cartesianisme —existeix una nuclear significació del cartesianisme en «la identitat entre ésser i pensar com la idea més interessant dels temps moderns». Però aquesta significació és incoativa en la filosofia de René Descartes, perquè ni el dubte, ni clarament el *cogito*, ni l'existència de Déu, no responen al desplegament esperat, donat que l'agnosticisme teològic en particular i en general el to de la filosofia

cartesiana impedeixen que sigui el veritable començament, que caldrà cercar en Böhme, Spinoza i, sobretot, en Fichte.

Per a Cassirer, la significació moderna del cartesianisme es troba en la idea de mètode, molt peculiarment interpretada com a «unitat substantiva i autàrquica del coneixement». Des d'aquesta posició, la lectura cartesiana és forçada com una interpretació sobre el mètode enfront de la temàtica metafísica. Malgrat això, per la seva doctrina de la creació de les veritats matemàtiques i pel seu tractament de la infinitud, Descartes resta situat en la inconseqüència.

Per a Brunschvicg, l'excel·lència cartesiana és glossada en termes quasi-religiosos d'un veritable mite fundacional: en el moment cartesià s'ha operat definitivament l'essencial de la civilització moderna com a trànsit de la il·lusió a la veritat. La Geometria se'n converteix en model universal de tota discursivitat humana. En conseqüència, cal tractar la creació de les veritats matemàtiques com un cos estrany. Spinoza i Malebranche prolonguen el cartesianisme aixecant la seva limitació.

Creiem que Gueroult, en els seus estudis cartesianes, representa un esforç per ajustar més la lectura del text cartesià a la significació filosòfica de les posicions anteriors. El seu mètode d'anàlisi de l'estructura reconeix a Brunschvicg com un antecedent, i la distinció entre geometria i psicologia és manejada com en el neokantisme. Tota la metafísica cartesiana, en un brillant comentari, és portada vers les posicions que, centrades en el mètode, eren les de l'idealisme neokantià.

Heidegger tracta Descartes d'una manera semblant a Plató i Kant, com a antecedents del *der Wille zur Macht* nietzschia. És molt difícil, per l'avara que és en això l'escriptura heideggeriana, de saber sobre quines fonts rep la imatge del cartesianisme. Sospitem que també és en la imatge del neokantisme de Marburg, però és espinós d'aventurar-ne res. És molt més fàcil de seguir el rastre de les posicions de Heidegger en els estudis cartesianes recents (Gäbe, Rod, Caton, Marion). Sobre les petjades de Heidegger, aquest últim, J.L. Marion, situa més personalment Descartes com el lloc del defalliment de l'analogia i la bifurcació de dos camins en la història de la filosofia moderna i contemporània. En la primera d'elles, la de la univocitat formal, la voluntat divina i humana es comprenen a partir de la mateixa noció d'independència; l'autofundació del *cogito* en la generositat mima l'aseïtat divina; però molt aviat és el que la farà concebre: Déu serà pensat com un *ego* diví, formalment però també efectivament unívoc, a l'*ego* humà per la *cogitatio*. Seguiran aquest camí Malebranche, Berkeley, Leibniz, també Fichte i Hegel, per a culminar catastròficament en Feuerbach (1981, 413-414). El segon camí, el de l'equivocitat efectiva, assenyalava dues independències que es despleguen l'una en l'infinit diví, l'altre en la finitud que obre l'infinit com un horitzó; però molt aviat aquest horitzó constituirà l'únic veritable infinit, que ofuscarà paulatinament l'infinit diví, fins a produir una equivocitat formal en la qual no subsistirà sinó l'analogat segon, l'únic cognoscible i finalment l'únic real; seguiran aquesta via Spinoza, Hume, Schelling, i catastròficament Nietzsche (1981, 414). Aquesta manera de veure de J.L. Marion és brillant, suggerent; és una variació de la manera neokantiana i heideggeriana de produir cavalcades a través del temps històric, indicar

direccions, produir agrupacions de noms a partir de problemes fonamentals, determinar capvespres i culminacions, etc.; però la seva verificació minuciosa obliga a mil matisos, i la seva possible veritat ho és més de la manera de situar-nos nosaltres davant la totalitat d'una herència que d'enfrontar-nos a l'alteritat d'un discurs humà.

La nostra lectura de Descartes intenta de reduir tota significació que li vingui, al discurs cartesià, determinada per la seva posterioritat i ajornar el moment de globalitzar el sentit d'una trajectòria històrica per tal d'atendre a la proposta puntual de sentit que fou oferta com a saviesa humana a la consideració dels homes. El punt central d'aquesta lectura és *la determinació de les dimensions de la discursivitat cartesiana*. Indiquem, en aquesta ocasió molt breument, alguns moments d'aquesta lectura:

a) Les *Regulae* són una obra inacabada i inèdita. Qualsevol us d'elles s'ha de plantejar els motius de la tensió entre models d'explicació i altres que puguin explicar l'estat final del text. El punt d'enfocament adequat és la gènesi d'un pensament que hom cerca i no un complement de l'obra publicada.

b) La *Humana Sapientia* de la *Regula I* és un llaç d'unió entre els sabers per al desplegament de la llum natural de la raó, no per a resoldre dificultats escolars sinó perquè en cada moment de la vida l'enteniment mostri a la voluntat allò que li cal elegir (AT, X, 361). La universalitat de la prudència, doncs, està en l'horitzó cartesià regint-lo d'una manera superior i distinta de la universalitat de la *mathesis universalis* i de la *hybris* de dominació.

c) Respecte a la *mathesis universalis*, cal insistir en la seva presència aïllada en el corpus cartesià en la *Regula IV-B*. Les posicions de J.P. Weber i el criteri de l'edició de Springmeyer semblen prou fonamentats en respectar la situació del fragment en el manuscrit de Hannover. És, doncs, un episodi aïllat en la gènesi del cartesianisme sobrevalorat per la influència de Leibniz.

d) La doctrina de la creació de les veritats matemàtiques es manté en els textos cartesians des del 1630 fins al 1649. És una tesi exclusiva de la filosofia de René Descartes que no ha estat mantinguda amb anterioritat ni serà seguida pels postcartesians. Entre els temes que en deriven, és important la distinció entre «concevoir», com a contenir en el pensament, i «connaître», com a tocar amb el pensament. Aquesta diferència, com va mostrar John M. Morris en 1968, estructura tot el discurs cartesià.

e) Les *Meditacions* han d'ésser llegides sense projectar-hi cap matemàtica o geometria en llur desplegament, atents als temps i operacions que realitza el jo teòric que les condueix. Així, no caldrà afeblir, contra l'evidència del text, el dubte sobre les veritats matemàtiques, ni l'aspecte essencial del dubte com a «examen de les meves opinions», això és, d'afirmacions —i no de presències—, ni la negació del probable com a modalitat d'afirmacions; hom determinarà bé *la figura* del geni maligne, l'«ego sum, ego existo» com una afirmació, etc.

f) El discurs cartesià ha d'ésser entès com a discurs a partir de les limitacions des de les quals es construeix com a totalitat homogènea en una filosofia: negativa a considerar la qüestió del Verb considerada teològica (1630), la noció d'adoració davant la infinitud (final de la tercera

meditació), cosa que implica, com ha mostrat J.L. Marion, el reconeixement de la Divinitat en la distància, la situació vital que regeix la unió entre l'ànima i el cos com a situació primitiva (Azouvi, 1978) i la renúncia a «comprendre» mecànicament l'ordre polític (P. Guenancia, 1982).

g) Si entenem els límits constitutius del discurs cartesià com a comprensió, se'ns apareixerà la totalitat del discurs cartesià no com una racionalització universal, sinó únicament com una progressiva racionalització prudencial en els àmbits de la mecànica, la medicina i la moral. En definitiva, el cartesianisme impulsa una dominació tècnica, certament, però no exactament una *hybris*. La lliçó perenne del cartesianisme és precisament aquesta: assenyalar l'àmbit de la sensata dominació sobre la natura.