

MEMÒRIA DEL SEMINARI

«LECTURA DE LES MEDITACIONS»

Entre els dies 11 i 16 de novembre de 1991 va tenir lloc, a la seu de l'Institut d'Estudis Catalans, un seminari dedicat a la *Lectura de les Meditacions* de René Descartes, impartit pel doctor Jean Marie Beyssade, professor de la Universitat de París I, i per la doctora Michel Beyssade, professora a la Universitat de París IV. El seminari, organitzat per la Societat Catalana de Filosofia amb el suport de la CIRIT i del Departament d'Ensenyament de la Generalitat de Catalunya, va tenir una durada de vint-i-una hores repartides en set sessions.

La lectura oferta pels professors Beyssade ens ensenya, abans que cap altra cosa, una manera de fer que ens apropa amb esforç i cura a la lletra dels filòsofs bo i obrint la possibilitat de l'aclariment, una possibilitat que sovint resta amagada per l'ombra que projecten els grans relats d'història de la filosofia sobre els ensenyaments dels filòsofs que en cada cas fem objecte d'estudi. A continuació oferim una memòria del contingut de les set sessions. En fer-ho voldríem transmetre l'obertura o l'àmbit de l'aclariment possible (que cal guanyar en l'ociositat d'una lectura atenta i pacient), més que no pas respostes tranquil·litzadores i fàcils d'usar. Si ho aconseguim,

ensem que estarem transmetent, no l'«esperit», sinó la paraula de les lectures de Jean Marie Beyssade i de Michel Beyssade.

LECTURA DE LA PRIMERA MEDITACIÓ (primera sessió)

1. Ordre analític i ordre sintètic

(J.M. Beyssade)

A les Segones Objeccions, Mersenne demana a Descartes que exposi les raons defensades a les *Meditacions Metafísiques* (a partir d'aquí: *MM*) «segons el mètode dels geòmetres». Descartes consentirà, a les Segones Respostes, d'oferir una exposició *en forma sintètica* —l'exposició de les *MM* és *en forma analítica*— de les seves «raons principals». Per tal de comprendre què s'està fent a les *MM* convé aclarir què vol dir «anàlisi» i què vol dir «síntesi» en Descartes.

L'ordre analític és l'ordre que se segueix en la recerca de les nocions més evidents (conegudes per elles mateixes) bo i partint de les nocions donades en la nostra consideració espontània de les coses, nocions (aquestes segones) que

pressuposen les primeres. L'ordre sintètic és l'ordre que se segueix en la construcció de veritats evidents a partir de les primeres veritats, a partir de les nocions més evidents (les quals aquí no són quelcom trobat o produït en la recerca, sinó que són el punt de pertinença i funcionen, així, a la manera dels axiomes i postulats de la geometria).¹

Una de les claus per a la comprensió de les *MM* és atendre als moments analítics i als moments sintètics de l'exposició, ja que l'aclariment d'això ens donarà el ritme de les meditacions, la qual cosa al seu torn ens ajudarà a il·luminar el tot del camí recorregut. El primer que observem és que l'exposició de la filosofia primera de Descartes a les *MM* comença essent analítica:

La primera meditació comença amb el dubte. El dubte no és cap postulat o axioma sinó una cosa que es fa perquè es vol fer. I si no és cap postulat o axioma, no pot en cap cas ésser el punt de pertinença d'una exposició sintètica. La meditació metafísica arrenca amb el dubte i té, així, una exposició analítica: parteix de les opinions (merament) probables i va cap a les evidències primeres.

Podria semblar que això és una opció de l'expositor de la metafísica: d'una banda tindriem la metafísica, de l'altra i de manera independent tindriem diverses opcions d'exposició de la metafísica ja posseïda, i hauríem triat l'opció que triem simplement perquè volem. Contra això, J.M. Beyssade assenyala que és la metafísica mateixa (no l'expositor) que comença pel dubte,² i que, per tant, és la cosa mateixa de què es tracta que exigeix una exposició analítica. Per què? Simplement, perquè *les nocions primeres* (les més evidents, conegudes per elles mateixes; el punt de pertinença de la síntesi) *no són donades: s'han de guanyar*.

Allò que és més evident és precisa-

ment allò que en la situació ordinària o espontània no es té. Aquestes nocions inicialment no es tenen: cal disciplina, esforç, laboriositat, per tal de produir-les. El que hi ha en principi són les nostres afirmacions, les nostres opinions les quals, en tant que merament probables, les tenim com a prejudicis. En la lluita contra i amb els prejudicis es reconduïx l'esperit: aquesta és la funció de la meditació.

Notem que la metafísica no pot començar «a la manera dels geomètres» —això és: «imitant» la geometria— perquè *al començament la geometria mateixa no la tenim* (o la tenim només com a opinió probable) i, per tant, no hi ha res a «imitar»: la noció mateixa de geometria ha d'ésser produïda. Si la prenem de model, el que fem és renunciar a la radicalitat que la metafísica s'auto-exigeix en la recerca de les certeses primeres. La meditació és aquest conduir-se amb disciplina i esforç en virtut del qual la veritat és guanyada.³

2. El dubte. El somni i la follia

Al començament de la filosofia primera de Descartes hi ha *el dubte*, no cap distinció. No és l'enteniment que dubta de la sensibilitat ja que la distinció mateixa enteniment/sensibilitat no ens és donada —s'obté quan ens trobem ja en l'exercici del dubte—. Les distincions es produeixen trobant *resistències* en l'exercici del dubte; i així, no és només que en aquest exercici *trobem* les distincions que trobem, sinó que pròpiament el que passa és que aquestes distincions queden caracteritzades en cada cas com queden caracteritzades, són *produïdes* en l'exercici del dubte. Així, no val a llegir les *MM* amb, per exemple, una comprensió de la naturalesa de les veritats matemàtiques, perquè aquesta naturalesa ha de revelar-se en la meditació,

1. L'expressió de Gueroult «ordre de les raons» (que aquest autor oposa a «ordre de les matèries») és equívoca pel que fa als moviments propis de les exposicions cartesianes, atès que tant l'ordre sintètic com l'ordre analític són ordres *de les raons* —per bé que en cada cas aquestes raons s'endrecen d'una manera o d'una altra segons com estiguem considerant-les.

2. J.M. Beyssade assenyala que totes les exposicions de la filosofia primera de Descartes són (més o menys) analítiques (cita, per exemple, la part quarta del *Discurs del mètode*), però afegeix que només les *MM* exposen plenament i plenament en forma analítica la metafísica cartesiana.

3. Sobre la meditació com a forma del pensament metafísic cal destacar, a casa nostra, el valuós estudi de J.A. Vicens a *Meditació i metafísica en Descartes* (Barcelona: Anthropos, 1991). Un resum de les troballes d'aquest estudi pot veure's a l'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* III, Barcelona, IEC, 1989, pàgs. 279-291.

no és res que tinguem abans d'iniciar la meditació mateixa. Això ho confirma la lletra cartesiana: en iniciar la marxa Descartes no diu que dubta del sensible en contraposició al matemàtic, sinó que diu que dubta, de moment indistintament, de tot allò après que ha tingut per absolutament cert i segur, és a dir, de tot el que ha rebut dels sentits o pels sentits (AT, IX, 14). La primera distinció obtinguda no serà, així, una distinció entre el sensible i el matemàtic, sinó que serà una distinció dins del sensible mateix. Quina és la resistència que ens dona una primera distinció en l'àmbit del sensible? El primer que resisteix al dubte és el més proper, l'immediat, enfront del que és llunyà.

El principi de la filosofia és la voluntat de veritat, la qual voluntat porta a la meditació, al propòsit de la destrucció sistemàtica de les opinions: considerem (perquè volem) fals tot allò que se'ns presenti com a merament probable. El que hi ha al principi són les afirmacions probables posseïdes, en la vida de cada dia; i la meditació es posa en marxa quan, davant l'experiència de l'error, i així, davant la possibilitat que jo m'equivoqui en totes les meves afirmacions, decideixo examinar-les per tal de rebutjar totes aquelles que no siguin absolutament certes, és a dir, indubtables. Hi ha, per tant, una voluntat de veritat en el dubte exercit sobre tota afirmació; però com que el que tinc són precisament les afirmacions, el dubte no pot desfer-se sense esforç de la força d'aquestes: cal un exercici disciplinat que avanci en la destrucció de les opinions bo i progressant des de les menys evidents (que seran les que caiguin més de pressa sota el dubte) cap a la més evidents (les quals, o bé costaran de rebutjar, o bé quedaran com a absolutament certes). El que va quedant queda perquè ofereix una resistència al dubte major que el que acaba de caure. *Cal engendrar el lloc de la filosofia*, cal guanyar les resistències. Doncs bé:

Com diem, la primera resistència l'ofereix l'immediat, la particularitat del sensible, quan ja hem rebutjat el llunyà. Aquesta primera resistència és detectada per Descartes, no amb un raonament,

sinó amb un prejudici: la figura de *la folia*. Atès que sovint m'he equivocat en fer cas als sentits, podria ser que *sempre* m'equivoqués. Però això seria admetre que sóc boig, la qual cosa no estic disposat a admetre: per bé que en allò que és com llunyà m'erro, de primer, *ara*, no sembla que pugui dubtar del particular sensible, d'allò més immediat. Notem que la no admissió de la meua folia és un prejudici. Ja hem dit que la meditació es fa contra i *amb* els prejudicis, simplement perquè *això és el que es té* en començar. La resistència de l'immediat sensible es constata *amb* un prejudici, però en aquest ús el prejudici no és assumit, sinó que és utilitzat per a orientar-se vers una altra cosa. Per dir-ho així: un cop decidit dubtar de tot el dubtable, la meditació avança «com pot»; i de moment l'únic que tenim per a avançar són les afirmacions normalment posseïdes com a certes. La folia és una base provisòria per tal de no anar massa de pressa en el rebuig de certes afirmacions: la meditació ha d'avançar poc a poc, de forma ben acurada.

El prejudici *del somni* desbloqueja la primera resistència detectada. La consideració del somni fa caure la immediatesa sensible perquè en el somni *això sensible* també està immediatament *aquí* com davant dels ulls... però en veritat no hi està, car de fet em trobo al llit entre llençols i no davant d'«això». Podria ser que sempre estigués com somiant; i així: he de rebutjar tot el sensible com a merament probable, com a dubtable.

Com veiem, el mètode analític treballa sobre els prejudicis, amb ells i contra ells, i examina les resistències que van apareixent. Veiem com continua:

3. *El Déu enganyador i el geni maligne* (M. Beyssade)

La lectura habitual del passatge que ara considerem sol ésser: pot haver-hi un geni maligne que m'enganyi *sempre* i, per tant, hem de rebutjar les veritats matemàtiques com a merament probables. Contra aquesta lectura, M. Beyssade ens fa veure que el Déu enganyador (*Dieu trompeur*) i el geni maligne (*malin génie*) són dues hipòtesis de naturalesa diferent i amb funcions diferents: hi

ha una discontinuïtat entre ambdues. Expliquem-ho.

Considerem primer el fragment on apareix *el Déu enganyador*. Aquí es parteix d'una antiga opinió: hi ha un Déu que és omnipotent i que m'ha creat tal com sóc. Això dóna pas a una fase interrogativa, a una reflexió: s'ha donat una opinió, un prejudici, per a treballar. En el paràgraf anterior (AT, IX, 15) s'ha trobat una distinció entre la física, l'astronomia i totes les ciències que depenen de les coses compostes d'una banda, i l'aritmètica, la geometria i, en general, totes les ciències que tracten de les coses simples d'altra banda; això dóna notícia d'una resistència major de les veritats matemàtiques, les quals requereixen un treball esforçat en el dubte. La distinció s'ha guanyat perquè les afirmacions de la matemàtica han resistit l'argument del somni: ni adormit pot passar que dos i tres no siguin cinc. I ara (en el novè paràgraf) s'inicia el treball esforçat per a guanyar aquesta major resistència de les matemàtiques; es comença amb un primer moment interrogatiu, bo i partint d'una vella opinió: atès que Déu és totpoderós, podria ser que m'enganyés en tot. Això durà a una *conclusió intermitja*: per conclusió es donarà una hipòtesi, la hipòtesi de l'«argument del Déu enganyador».⁴ L'«opinió» de la qual es parteix contradiu la idea del bé (si Déu és bo no pot voler enganyar-nos i, atès que és totpoderós, pot no enganyar-nos: no ens enganya). Abans de veure com Descartes respon a aquesta aparent contradicció, veiem com aquesta hipòtesi inclou dos temps diferenciats:

1er) De primer es demana si Déu no pot haver fet que no existeixi ni terra, ni cel, ni cossos, ni extensió, ni figura, ni grandària, ni lloc: aquí Descartes parla d'existència, i les nocions tals com la grandària i la figura tenen la mateixa consideració que les nocions d'extensió (o que les de so i de color, com es veu a AT, IX, 17). Podem dir que en aques-

ta primera fase interrogativa el que es qüestiona és el saber que ens dóna la física.

2on) A continuació es demana si Déu no em pot fer equivocar sempre que sumo dos i tres o que compto els costats d'un quadrat: aquí la qüestió ja no és una qüestió d'existència, sinó de possibilitat; els objectes matemàtics ara són presents com a objectes possibles, no com a objectes existents. Aquesta forma d'interrogar atén a la distinció guanyada més amunt entre la física i la «matemàtica primera».

La hipòtesi del Déu enganyador ens ha permès, així, de situar la resistència al dubte de les veritats de la física i de les veritats de la matemàtica en un context més ample, el de la confusió amb què es presenta el meu creador o el meu origen (origen al qual cal remetre les veritats matemàtiques en tant que afirmacions meves). La confusió es palesa en la contradicció inherent a la hipòtesi del Déu enganyador: si Déu és bo, no pot voler enganyar-me sempre; i, atès que és totpoderós, pot no enganyar-me. Ara bé: si és bo i totpoderós, tampoc no es veu perquè hauria d'enganyar-me de vegades (i l'experiència de l'error és innegable). Certament hi ha una contradicció aparent. Descartes hauria d'explicar què és el Déu enganyador; però, en comptes d'això, abandona la hipòtesi dient que és una fàbula, una ficció:

La hipòtesi del Déu enganyador *no és igual que les opinions en l'esperit*: serveix per a treballar en la meditació, però en aquest ús ha d'ésser acceptat amb la seva contradicció: es tracta d'una ficció que no s'assumeix (no és una afirmació, no és una opinió). Cal que restem atents al fet que la meditació és una cosa que es fa, i una cosa que es fa amb esforç en la consideració de totes les objeccions possibles, inclosa la de l'ateu que obliga a veure Déu com a mera hipòtesi. La fàbula o ficció del Déu enganyador respon a aquesta atenció a la pluralitat de veus en l'exercici, i permet de fer un treball en la recerca, per bé que no s'assu-

4. Més avall especificarem quina és la conclusió. De moment diguem ja que una objecció a aquesta lectura que va fer algun dels assistents al seminari fou la següent: el terme «conclusió» en Descartes té una aplicació molt precisa (com allò que resisteix absolutament al dubte, com allò que el dubte no pot «fer caure»); i per tant: no sembla que sigui aplicable al cas d'això que Michel Beyssade anomena «la hipòtesi del Déu enganyador».

meix com a opinió i per bé que no fomenta el treball mateix del dubte:

La *conclusió* de l'argument del Déu enganyador es dona *després* de l'abandó de la hipòtesi, que és deixada com a ficció. *S'avança la figura per tal de treballar amb el sentit del treball desvetllat*, però el treball mateix no es fonamenta en aquesta figura. Quina és aquesta conclusió?

Descartes raona així: sigui quin sigui el meu origen, quant menys potent sigui el creador que hom vulgui assignar al meu origen, *tant més serà probable que jo sigui tan imperfecte que sempre m'enganyi o m'equivoqui*. Veiem, així, que al que remetia la fàbula del Déu enganyador és al meu origen (per ara) confús; un cop apuntat el sentit del treball, la fàbula pot ser abandonada: la clau està en la meua naturalesa, en el meu origen. La veritable raó de dubtar no és el Déu enganyador o el geni maligne (com volen certes lectures que han fet fortuna), sinó la meua ignorància, la feblesa i la confusió amb què es presenta la meua naturalesa.

Per entendre què està passant cal atendre al fet que el dubte no és i no pot ser universal: un universal és quelcom que s'aplica a molts distints, però en iniciar la meditació els molts no els tenim, cal guanyar-los; i així: no sabem si el dubte el podem aplicar universalment, o si, al contrari, alguna cosa el resistirà definitivament. El dubte és, això sí, radical, i s'ajuda de les opinions i d'hipòtesis per tal de trobar i delimitar acuradament les resistències. La figura del Déu enganyador ens ha permès remetre les matemàtiques a la naturalesa humana, a l'origen (de moment) confús d'aquesta naturalesa; i així: l'argument que ens fa dubtar fins de les veritats matemàtiques no es fonamenta en el Déu enganyador, sinó que apareix com una *continuació de l'argument del somni*:

L'argument del somni remetia a la innegabilitat de l'experiència de l'error (la hipòtesi de la follia era massa gruixuda, però la del somni és convincent i suficient per a dubtar). És la pròpia experiència de l'error que manté la *possibilitat que la fal·libilitat sigui inherent a la meua pròpia naturalesa*; i així, fins que

no sigui explicat l'error, hem de mantenir-nos resolts en el dubte. La resistència de les veritats matemàtiques comporta el perill que s'afebleixi la nostra resolució en el dubte; és per això que el qui medita es dona una *ficció* a si mateix per tal de poder mantenir-se i avançar en l'exercici del dubte: per tal de seguir dubtant, he d'*enganyar-me a mi mateix durant algun temps (aliquandiu)*, i considerar fins i tot les veritats matemàtiques com a absolutament falses. El que és provisional («durant algun temps») no és el dubte, sinó la ficció: la ficció és un instrument que es dona a si mateix el qui medita en la seva voluntat de dubtar (no és, per tant, cap perjudici, car els prejudicis es tenen espontàniament, no són res que hom es doni a si mateix perquè vol). Doncs bé:

El *geni maligne* és introduït com una suposició que fa figura de la resolució anterior: és una figura de la voluntat de dubtar. Veiem així com el geni maligne és una ficció que fem provisionalment i que l'únic que fa és mantenir-nos resolts en la decisió de dubtar, quan aquesta decisió ja ha estat argumentada en la hipòtesi del somni. La naturalesa de l'home és afirmativa; perseverar en l'exercici del dubte és molt difícil a causa de la resistència del probable; és per això que el qui medita es dona a si mateix un instrument per a seguir resolt en l'exercici. Insistim en això: l'argument del somni ha reeixit en fer-me dubtar; el geni maligne no em fa dubtar (no afegeix res a l'argument del somni), sinó que fa això altre: em permet de mantenir-me en l'exercici del dubte (que és sempre difícil i que requereix esforç). I així: el geni maligne *no* ens fa dubtar de les matemàtiques. De fet, les matemàtiques són aquelles veritats més difícils de fer sortir al món de les probabilitats:

Hi ha una *continuïtat entre l'argument del somni i la ficció del geni maligne* com a instrument en la lluita contra el probable. El *Déu enganyador* es fa càrrec d'una *discontinuitat* en l'argumentació, una discontinuitat introduïda per la resistència de les matemàtiques. La hipòtesi del Déu enganyador el que fa és *situar* les veritats matemàtiques en la seva dependència de la naturalesa hu-

mana: si ara hem de dubtar-ne no és perquè siguin reductibles al probable (això no passa) sinó perquè mentre no quedi explicat l'error no podem assegurar amb certesa que l'error mateix no sigui inherent a la naturalesa humana (el fet que segons la meua naturalesa les veritats matemàtiques es presentin com a indubtables no garanteix que la meua naturalesa mateixa no sigui fal·lible). Com que la meua naturalesa la tinc encara com a mera opinió, cal que em proveeixi de la ficció del geni maligne per tal de mantenir-me resolt en el dubte, de manera que em sigui possible d'avançar en la meditació.

Els esquemes follia-somni i Déu enganyador-gení maligne formen part de l'estil analític de Descartes: la recerca és acurada i esforçada, atén a totes les objeccions possibles en el joc de respostes i contra-respostes, i va guanyant el lloc de la filosofia en un obrir-se pas difícil contra el probable.

LECTURA DE LA SEGONA MEDITACIÓ (segona sessió)

1. *El quod i el quid* (M. Beyssade)

Als primers paràgrafs de la segona meditació Descartes reformula el dubte. En les dues primeres frases del primer paràgraf es reviu el mareig al qual ens abocà la primera meditació: la meditació m'ha empenyat l'esperit de tants dubtes que estic com en aigües profundes, sense poder fixar el peu en el fons ni nedar en la superfície. Davant d'aquesta situació, Descartes es resol amb coratge socràtic a endinsar-se de nou pel mateix camí d'ahir. I el camí del *dubte* ara es reformularà de tal manera que ens orientarà cap al camí de la *certesa*:

Decidit a endinsar-se pel mateix camí d'ahir, Descartes inicia —amb esforç socràtic— la marxa, bo i reprenent la suposició que tot és dubtable: «Jo suposo, així doncs, que totes les coses que veig són falses». Com veiem, la suposició és formulada amb una proposició composta en la qual la proposició principal és afirmativa (*Je suppose*) i la proposició subordinada és una completiva negativa (*que toutes les choses que je vois sont*

fausses). Aquesta mateixa estructura es manté en la proposició següent: «jo penso que no tinc cap sentit», en la qual com en la primera, el subjecte s'afirma (*je pense*) fent front a allò que nega (*n'avoir aucun sens*). Aquesta formulació ens fa veure l'exercici del dubte com a força de l'afirmació que se separa de les afirmacions. El subjecte que afirma se separa de l'objecte negat, i així el *que hi ha és el subjecte que s'auto-afirma*. D'aquesta manera, la reactivació del dubte com a exercici posa el propi límit intern del dubte mateix, dóna la primera certesa:

L'exercici del dubte com a successió de qüestions i negacions en combat contra el «geni maligne» revela el seu propi límit intern com l'auto-referència constant del qui dubta mentre dubta: de l'exercici del dubte sorgeix la certesa de l'ego. Mentre jo dubto i mentre jo segueixo dubtant no puc dubtar que jo sóc qui dubta (que jo sóc el punt de referència que dóna continuïtat a l'exercici del dubte en el seguir dubtant).

Tenim, per tant, que el dubte no es tanca, sinó que troba una resistència interna que el manté obert. En la primera meditació ja veiem que el dubte, per bé que era radical, no era universal; no s'esmentia a tot: els objectes matemàtics, en tant que condicions de les nostres representacions, resistien el dubte, apareixien com a límit extern del dubte. Però aquest límit extern no explicava el dubte mateix, i mantenia oberta la possibilitat que jo sigui fal·lible per naturalesa, la qual cosa fa que *de moment* hagi de dubtar encara fins i tot de les veritats matemàtiques. Havent-me desprès fins i tot de la seguretat que m'oferia aquest límit extern, ara trobo el límit intern de l'exercici del dubte. Aquest límit és l'ego com a auto-referència del dubtar; i així: la primera certesa trobada és l'afirmació *del jo en tant que dubta, en tant que pensa*. L'anàlisi ens ha fet remuntar-nos fins a la condició del dubte, fins a aquesta primera certesa: la proposició (l'afirmació) «jo sóc, jo existeixo» és certa.

El dubte retorna sobre si mateix, es reté a si mateix amb l'ajut de la figura del «geni maligne», i és aleshores quan el dubte mateix apareix com el punt fix

i immòbil que no trobàvem al principi de la segona meditació —quan érem immersos en aigües profundes—. *Jo sóc* no és quelcom fet, produït, trobat com a resultat, sinó que és la *condició* del meu fer quan exerceixo el dubte: és el dubte mateix qui posa un punt fix. La reflexió del dubte sobre si mateix ens ha donat una primera certesa que podria ser el punt fix (anàleg al que demanava Arquímedes —vegi's el segon paràgraf—) per a la construcció de la metafísica. Tanmateix, el que hem trobat és només *que hi ha alguna cosa*, però no *què és* aquesta cosa:

Que *jo dubto*, que *jo penso*, això fa indubtable que *jo sóc*: la meua acció de pensar té el resultat indubtable que *jo sóc* (alguna cosa). La certesa trobada és una afirmació: «*jo sóc*»; i així: el que trobem és un contingut del pensament, el «*jo sóc, jo existeixo*» com a objecte de pensament; el que trobem és l'afirmació de quelcom, una afirmació que mentre dubto no pot ésser posada en dubte perquè és la condició del dubte mateix. Ara bé, això que hem d'afirmar que és alguna cosa (*quod est*), què és (*quid est*)? encara no ho sabem:

Al cinquè paràgraf Descartes escriu: «Però jo no conec pas encara clarament què sóc jo». Així es formula la qüestió del *quid*. Bo i reconeixent el caràcter de certesa de l'afirmació condició del dubte, s'assenyala, però, la inestabilitat d'aquesta primera afirmació. L'ego l'existència del qual hem afirmat amb certesa se'ns presenta sense claredat, de manera que no pot funcionar com a punt fix de la metafísica —car encara no sabem què és això que ara afirmem—.

Fem notar l'estructura analítica: després d'una afirmació (la del *quod*) ve una negació (la qüestió del *quid*: «*jo no conec pas... què sóc jo*»; la cursiva és meua): no hi ha una progressió confiada i linial en la construcció, sinó que hi ha un joc esforçat de passos endavant i de pauses per tal d'assegurar el camí fet i per tal d'il·luminar el camí a seguir en la recerca. En la versió francesa de les *MM*

hi ha un afegit (al final del cinquè paràgraf, i respecte la versió llatina) que és significatiu: on la versió llatina diu que, atès que encara no sé què sóc jo, procuraré de no anar errat en la coneixença que em sembla la més certa i evident de totes, la versió francesa afegeix: de totes aquelles que jo he tingut anteriorment.⁵ Què introdueix això?

Hem vist com la interrogació sobre el *quid* afecta a la veritat primera, al «*jo sóc*»: la interrogació sobre el *quid* interroga l'afirmació sobre el *quod*, la qual afirmació apareix, així, com a inestable. Això fa que hàgim de fer una pausa, donat que la recerca sembla que no acabi de trobar el punt fix sobre el qual avançar. La primera proposició té fragilitat i, per tant, ha d'estabilitzar-se per tal d'obrir el camí segur de la metafísica. Doncs bé: el que afegeix la versió francesa és un cert sentit de la recerca de l'estabilitat desitjada, atès que, en fer veure que les certes que em poden fer equivocar són les que he tingut *anteriorment*, en el passat, sobre mi mateix, separa l'afirmació del *quod* de les que són encara dubtables, de manera que n'assegura el caràcter de certesa. De fet, tant la versió llatina com la francesa continuen la recerca bo i recordant tot allò que *en el passat* jo pensava de mi, per tal de veure què hi havia de cert i què de fals; i així: l'afegit de la versió francesa l'únic que fa és precisar una mica més allò que s'està fent en aquest moment de la meditació. L'accés a la veritat pot continuar perquè tenim ja assegurada una primera certesa definitiva, l'estabilitat de la qual hem de guanyar.

2. L'anàlisi del tros de cera (J.M. Beyssade)

Hem passat del dubte (primera meditació) a una primera afirmació. Això és un remuntar-nos analític fins al primer principi. Però aquest remuntar-nos analític es fa només fins a mig camí en aquesta segona meditació, atès que la pausa introduïda per la qüestió del *quid*

5. M. Beyssade atendrà en altres llocs, al llarg del seminari —i com veurem—, a les diferències entre ambdues versions. Val a dir que, deixant de banda els comentaris concrets de cada cas, això ja ens ensenya a prendre en consideració aquestes diferències: ens adverteix d'un treball possible a fer, un treball certament aclaridor —tal com ho mostra M. Beyssade en aquesta mateixa sessió—, en l'estudi del text.

obre una *demarche régressive*, un moment retrospectiu en la marxa. Descartes reprèn la posició abandonada a la primera meditació, torna al sensualisme que hi havia abans d'exercir el dubte; va enrrera per tal de retornar per un altre camí a la posició d'ara.

Per veure per què Descartes aquí aflueix les brides (AT, IX, 23) i re-inicia el camí, bo i partint del sensualisme «ingenu» de l'home ordinari, convé advertir que a la primera meditació la distinció entre l'enteniment (o en la versió llatina: *intellectus*) i la sensibilitat no s'explicita mai. Ja en la segona meditació, a AT, IX, 22, es conclou una distinció entre la imaginació i l'enteniment, i entre la sensibilitat i l'enteniment; una distinció obtinguda de la consideració d'allò que jo pensava de mi abans d'exercir el dubte, una distinció guanyada en el treball sobre els prejudicis. Per tal de guanyar l'establiment de la primera certesa, cal encara guanyar l'estabilitat de l'enteniment com a cosa distinta de la sensibilitat i de la imaginació. Ara bé, els únics continguts que tinc en l'exercici del dubte són els que ja tenia, són els prejudicis; i així, el que cal que ens demanem és: com cal procedir per tal de conduir l'enteniment sobre la base dels prejudicis?

Descartes procedeix bo i deixant la paraula precisament al portantveu mateix dels prejudicis: bo i deixant la paraula a l'home ordinari. Atès que no ens trobem fent una construcció «teòrica» a la manera dels geòmetres sinó una *descoberta en la situació* d'allò que jo sóc, tenim que l'expert o l'entès no té res a fer amb l'enteniment. La significació de l'enteniment no podem suposar-la, sinó que l'hem de produir. La descoberta de l'enteniment en la primera certesa reconduïx, d'aquesta manera, la meditació.

En el passatge de l'anàlisi del tros de cera veïem la voluntat de Descartes de deixar parlar l'home que no ha fet filosofia. Volem guanyar seguretat en la primera certesa bo i partint d'allò que tenim, i el que tenim són les moltes i molt probables opinions de la vida de cada dia. Un cop assolida la primera certesa, la qüestió del *quid* ens ha fet tornar al principi per tal de recórrer novament el camí amb el sentit de la recerca ja des-

vetllat. En una *demarche régressive*, podem refermar la posició d'ara en recomençar des d'allò que teníem abans d'iniciar l'exercici del dubte, és a saber, des de les opinions de l'home ordinari i, en concret, des de les opinions d'aquest home referents al particular (és a dir, referents a allò sobre el qual aquest home se sent més segur en les seves afirmacions):

Si considerem aquest tros de cera, trobem que, quan l'apropem a una flama, canvia de color, i d'olor, i de gust, etc., però, tanmateix seguim dient que es tracta del mateix tros de cera. En demanar-se sobre què és això que es manté invariable, Descartes escriu: «*Certes ce ne peut être rien de tout ce que j'y ai remarqué par l'entremise des sens, puisque toutes les choses qui tombaient sous le goût, ou l'odorat, ou la vue, ou l'attouchement ou l'ouïe, se trouvent changées, et cependant la même cire demeure.*» (AT, XI, 24). La conjunció «o bé» («ou») és important perquè expressa la dispersió de l'experiència sensible o de l'experiència en general tal com se la representa l'home ordinari: l'experiència de l'home ordinari es fa en l'anonimat —sense l'ego—. Ara bé, és l'home ordinari mateix qui fa judicis d'identitat. I així, com veïem:

El filòsof no produeix l'experiència de res, sinó que aquesta experiència la troba, la té. Tant el percebut pels sentits com l'imaginat, com l'establert en els judicis d'identitat són coses que el filòsof troba en l'experiència mateixa de la vida de cada dia. L'home ordinari és l'«home dels sentits», però això es deu al fet que s'equivoca en la consideració dels seus propis judicis. El filòsof examina, o pensa, o analitza les condicions de possibilitat d'aquests judicis, i en aquesta anàlisi el que troba és que l'enteniment juga un paper fonamental i distint del de la sensibilitat i del de la imaginació en l'experiència mateixa de l'«home dels sentits».

L'examen del tros de cera ens suggereix que la cera no és allò que ens donaven de primer els sentits —car això canvia tot i trobant-nos davant del mateix tros de cera—, sinó que és un cos que ara té unes qualitats, ara unes altres,

i més tard unes altres. Un cos és quelcom extens, flexible i mudable. Per veure-ho, considerem l'atribut principal dels cossos, l'extensió. El primer que cal advertir de forma clara és que en aquest moment de la meditació *el que s'està formant no és la idea d'extensió; el que s'està formant són dos elements intel·lectuals* (de l'*intellectus*, de l'enteniment) presents ja implícitament en les opinions de l'home ordinari [en particular: presents en l'opinió segons la qual *aquesta* cera líquida és la mateixa d'abans, aquella que hi havia en estat sòlid]. *En l'argument present el que es forma és el contingut intel·lectual de les opinions ordinàries*. Abans d'introduir els noms d'aquestes idees, resseguim l'argument de Descartes.

L'extensió d'aquest tros de cera aparentment augmenta amb l'escalfor. Notem que, tal com aquí Descartes la considera (sense haver format la seva idea, prenent el punt de vista de l'opinió particular de l'home no expert), l'extensió *no* és cap element intel·lectual; pel que fa a la permanència no té cap privilegi respecte, per exemple, al color o la figura: les qualitats sensibles primeres (color, olor, etc.), les qualitats sensibles segones (magnitud, figura, etc.) i l'extensió es presenten confusament, encara no de forma distinta. El que importa en l'argument és: primer, que l'extensió mateixa —l'atribut principal d'allò que assenyalàvem com el que es manté— aparentment canvia i que, per tant, no pot ser considerada com a quelcom que es manté en virtut de la percepció sensible; i segon, que el canvi de l'extensió comporta innumerables mutacions i que, per tant, atès que la facultat d'imaginar és figurativa (no pot fer-se càrrec d'infinites mutacions), la imaginació tampoc no pot ser la facultat en virtut de la qual podem afirmar la identitat d'*aquesta* cera. Obtenim així que ni la imaginació ni la sensibilitat permeten a l'home ordinari de fer els judicis d'identitat que de fet fa: la facultat que permet això és l'*enteniment*.

D'aquesta manera, sense haver suposat res, Descartes guanya la significació de l'enteniment en la seva distinció bo i partint de les opinions tingudes

en la vida de cada dia del no entès. Notem que la força de l'argument roman en la constatació que tot home (qualsevol home: el no expert) admet que en *aquest* tros de cera *quelcom es manté* malgrat els *innumerables canvis*. En la tercera meditació apareixeran les idees d'«infinít» i de «substància»; doncs bé, aquestes idees són els dos elements intel·lectuals formats amb l'argument del tros de cera. [Diguem de passada que el fet que els noms d'aquestes idees no apareguin fins a la següent meditació és una manera de procedir pròpia de la marxa analítica de Descartes, la qual va afermant les posicions guanyades mercès a un esforç de conformació retrospectiva]. Insistim en què aquestes idees no les introdueix el filòsof sinó que són implícites en les opinions de l'home ordinari que el filòsof es limita a analitzar; això també es pot expressar dient que aquestes idees són innates.

La presència de l'enteniment ens dona el jo que pensa indefinidament el marc en el qual les coses li fan front, i això ens dona la presència de l'infinít com a indefinició. Havent trobat la infinitud que cal assumir per a afirmar la substància (per a fer judicis d'identitat), i en comprendre que la infinitud escapa tant a la sensibilitat com a la imaginació —que són finites—, guanyem la significació de l'enteniment com a distint d'aquestes dues facultats: podem concloure l'existència de l'ego com a condició de l'exterioritat. *Hem retornat*, així, allà on volíem: al jo com una cosa que pensa, com a enteniment. L'anàlisi del tros de cera ens ha permès, en suma, de refermar la posició ja assolida, d'assegurar la primera certesa ja trobada, bo i fixant el camí a seguir en la recerca que és la meditació, una recerca que ara haurà d'estabilitzar la certesa ja assegurada.

LECTURA DE LA TERCERA MEDITACIÓ (tercera sessió)

1. El Cogito i la regla d'evidència (M.Beyssade)

Comentem aquí els paràgrafs quart i cinquè de la tercera meditació (AT, IX, 28 i 29). En aquest moment no estem en un progrés en l'exposició de la metafisi-

ca, sinó que ens trobem encara en l'exercici del dubte. La qüestió del *quid* a la segona meditació deixava obert el dubte. En el passatge de l'anàlisi del tros de cera es conclouïa l'existència de l'ego com a condició de l'exterioritat, amb la qual cosa es refermava la primera certesa del *cogito* en tant que afirmació de la meua existència com a cosa pensant. Però això és només una evidència, no una garantia que permeti discernir les coses certes de les falses. En els dos primers paràgrafs de la meditació que ara llegim, Descartes refa els moments de la meditació, bo i reguant el *cogito* de tal manera que n'extreu una regla general d'evidència en virtut de la qual podem distingir el veritable i el fals en atendre a la claredat i a la distinció. Fixem-nos, però, que aquesta regla Descartes diu que *li sembla* que pot establir-la. En les quatre primeres frases del fragment que comentem Descartes recapitula sobre el moviment de la meditació:

Les dues primeres són enunciades en temps passat; les dues segones, en temps present. La primera remet a la resistència que en un primer moment del dubte, o en el passat, oferia qualsevol cosa fàcil i simple de l'aritmètica o la geometria degut a la claredat amb la qual jo la veia. La segona recorda que, tot i així, fins i tot aquesta certesa la trobàvem en un àmbit restringit: recorda, bo i rementent a la figura del Déu enganyador, que ja en el passat jo havia vist que el dubte no retrocedia davant aquesta certesa perquè calia encara aclarir la meua pròpia naturalesa, de la qual depèn la certesa en qüestió. La tercera repeteix en temps present el contingut de la segona, bo i assenyalant que sempre que em ve al pensament l'opinió del Déu omnipotent he de confessar que pot ser que m'enganyi fins i tot en allò que em sembla més evident. Per fi, la quarta expressa que, malgrat el dit a la tercera frase, quan em giro cap a les coses que crec percebre claríssimament —coses tals com que jo sóc o que dos i tres fan cinc—, aquestes em persuadeixen amb tal evidència que no puc dubtar-ne.

Com veiem, el moviment dona una alternança oscil·lant del dubte i la certesa. El pas donat en el passat des d'una pri-

mera resistència cap a la resolució en el dubte (primera a segona frases) ara, en el present quan ja hem guanyat el *cogito*, s'inverteix: passem del dubte a la certesa (tercera a quarta frases); però és diu que tot depèn de si em ve al pensament l'opinió del Déu omnipotent o si, en comptes d'això, em giro cap a les coses que em persuadeixen: hi ha una oscil·lació dubte/certesa, una successió alternant i constant en una situació de fluctuació de l'esperit. *L'estructura del fragment ens dona la fluctuació de l'ànima del jo que medita en aquest moment de la meditació*. Considerem les frases tercera i quarta:

La tercera frase ens diu que la hipòtesi del Déu enganyador em fa dubtar fins de la intuïció més clara i distinta (aquí Descartes no dona cap exemple d'intuïció d'aquest tipus). La quarta troba un contingut que supera al Déu enganyador; però aquest contingut *em persuadeix*, i jo *em deixo emportar* per aquestes evidències: la intuïció que ara supera al Déu enganyador és de *caràcter espontani i natural*. Aquí Descartes sí que dona exemples: 1) el de la permanència de la primera certesa un cop ha estat ja assolida; i 2) el de les veritats matemàtiques més simples i fàcils, tals com que dos i tres fan cinc. Abans de comentar els exemples, notem el següent:

Davant la hipòtesi del Déu enganyador les certes més clares resorgeixen, sorgeixen de forma espontània, retornen. Aquestes certes poden ser qüestionades pel qui medita mitjançant la hipòtesi provisional del Déu enganyador, però aquesta hipòtesi no pot suprimir l'evidència d'ara, l'evidència actual que fa present el jo: les evidències *em persuadeixen*, i per això de moment no hi ha ciència; però em persuadeixen un i un altre cop, ressorgint en la fluctuació de l'ànima del qui medita. És per això que cal reguanyar el dubte per tal de reguanyar la certesa primera en la seva claredat, i d'aquesta manera: *ara és l'evidència mateixa el que ocupa la meua atenció*, perquè no és sols el *cogito* que em persuadeix de la seva evidència. Així s'entén que en els exemples de la quarta frase les veritats matemàtiques i el *cogito* siguin tractats com iguals. És cert que,

així com a la primera meditació dubtàvem fins i tot de les veritats matemàtiques, en el cas del *cogito* no se'n dubta enlloc ni explícitament ni implícitament. Això ens dona que el *cogito* és una veritat excepcional. I tanmateix, en aquest moment aquest caràcter excepcional és posat entre parèntesis, se'n fa silenci (per això no es posa cap exemple a la tercera frase).

El *cogito* s'articula aquí com un exemple més de percepció clara i distinta, bo i deixant entre parèntesis el seu caràcter excepcional. Això fa que les veritats matemàtiques, en tant que exemples de percepcions també clares i distintes, s'elevin de rang i tendeixin a assolir el nivell mateix de la certesa del *cogito*. La funció d'aquesta anivellació és posar l'evidència mateixa (no ja el *cogito*) com a objecte de consideració, per tal d'avançar en la presentació de la metafísica. Atès que, un cop posat el *cogito* entre parèntesis, el que sembla que fa dubtosa tota evidència és l'opinió del Déu totpoderós, ara la consideració de l'evidència mateixa ens duu a examinar què és Déu. En el paràgraf cinquè s'accepta una certa insuficiència del *cogito*. El *cogito* és una evidència, però no ens permet, per si sol, de discernir en general el que és evident del que no ho és:

La certesa del *cogito* és un exemple d'evidència però no és una garantia per a l'evidència en general. Mentre l'evidència mateixa no aparegui clarament —sinó només com a persuasió—, he de posar entre parèntesis l'excepcionalitat del *cogito*, per tal de guanyar la seguretat que em farà aquesta primera certesa

definitivament estable. El *cogito* necessita, per tal d'estabilitzar-se, la garantia divina. Al cinquè paràgraf Descartes diu que fins que no examinem si Déu existeix i, en el cas que la resposta a això sigui afirmativa, si Déu pot ser enganyador, «jo no veig pas que jo pugui mai ser (plenament) cert d'alguna (altra) cosa». «Plenament» i «altra» les trobem en la versió llatina, però no en la versió francesa. Aquest canvi és un senyal del següent: seguint la versió llatina (que en aquest passatge recull més vivament l'exercici del dubte), veiem que el problema són les altres certeses, no la del *cogito*, però la versió francesa ens fa veure la fragilitat d'aquesta primera certesa, la qual ha d'ésser re-actualitzada constantment en l'exercici del dubte perquè les veritats matemàtiques (no plenament certes mentre no aclarim què passa amb el Déu enganyador) tendeixen a igualar-s'hi.

Convé insistir, per acabar, en què aquest és un text d'experiència meditativa, un exercici, i no pas un text expositiu. La meditació sobre el ja trobat obre el camí a seguir com a examen de la qüestió «què és Déu?», per tal de superar la inestabilitat del moment actual en què l'esperit de qui medita fluctua; i així: en aquest moment de la meditació el problema no és que el *cogito* necessiti garantia (això no passa); el problema és la temptació que les veritats matemàtiques ja no en necessitin.⁶

2. La idea materialment falsa

(J.M. Beyssade)

Hem vist com, per tal de guanyar la

6. Aquest és un dels punts en els què les lectures de M. Beyssade i de J.M. Beyssade són diferents. Per a J.M. Beyssade és el *cogito* mateix que necessita d'una altra cosa: només la certesa de Déu donarà certesa al *cogito*. Segons això, la tercera frase de les comentades exerceix el seu poder general sobre tot el que segueix: el *cogito* no pretén tenir un privilegi excepcional, atès que, per bé que és prototipus d'idea clara i distinta, no es troba pas per sobre de la regla general d'evidència (i així: la «dialectica» o la fluctuació de l'esperit descrita per M. Beyssade no acaba de funcionar). És per això que per a Descartes davant de Déu totes les idees (inclosa la del *cogito*) són submisses. Com es veu a AT VII, 36, lín. 28, Déu és una cosa (re ignoratà); i el *cogito* no és cap cosa, sinó un judici, el qual, com a tal judici, pot ser posat en dubte.

La lectura de M. Beyssade ens donava que les veritats matemàtiques tendien a igualar-se al *cogito*, i que això era degut a què la raó pot dubtar d'aquestes veritats és exterior a l'evidència (depèn de la meua naturalesa, a la què remet la hipòtesi del Déu enganyador) i, així, desapareix quan el que examinem és l'evidència mateixa. Per a J.M. Beyssade, en canvi, la clau està en què, en tant que judici, el *cogito* mateix està subjecte a la regla d'evidència i, per tant, necessita encara una garantia, perquè el que encara no hem trobat és una cosa clara i distinta. El *cogito* —diu J.M. Beyssade— és incontestablement universal i, com a tal, no pot ser un exemple (és un prototipus, no res particular): aquesta —i no l'apuntada per M. Beyssade— és la raó que fa que a la tercera frase no es doni com a exemple.

Per a M. Beyssade en aquest fragment l'exercici del dubte continua. La lectura de J.M. Beyssade sembla que ens dona la formulació d'un nou dubte exercit sobre allò que resistia absolutament al primer dubte.

certesa del *cogito*, hem d'obtenir la certesa de Déu. Descartes troba que la intel·lecció del *cogito* i la de Déu són simultànies: poso la meua existència, i en fer-ho poso la de Déu com allò que jo no sóc i enfront del qual estic situat. Després de concloure —com hem vist, com a conclusió d'un raonament— l'existència de Déu, Descartes es fa tres auto-objeccions: (1) la idea d'infinít és la simple negació de la idea de finit, (2) la idea de Déu és materialment falsa, i (3) la idea de Déu em pertany en potència. En aquesta sessió no considerarem l'argument cartesà per a concloure l'existència de Déu, examinarem només què s'entén per «idea materialment falsa».

En la Regla XII de les *Regulae* (redactades ben probablement abans del 1629) Descartes distingeix tres tipus de coses que, en relació amb l'enteniment, són dites simples (AT, X, 419): (1) les purament intel·lectuals, (2) les purament corporals, i (3) les comunes o mixtes. Les primeres són les conegudes per l'enteniment gràcies a una llum innata i sense ajut de cap imatge corporal (són d'aquest tipus: el pensament, el dubte, la ignorància, l'acció de la voluntat, etc.). Les segones són les coses que hom sap que només existeixen en els cossos (són d'aquest tipus: la figura, l'extensió, el moviment, etc.). Per fi, les comunes són aquelles que s'atribueixen, sense distinció, unes vegades als objectes corporals i d'altres als objectes espirituals (són d'aquest tipus: l'existència, la unitat, la durada, etc.). D'aquest darrer tipus són els lligams lògics entre les nocions simples, lligams sobre l'evidència dels quals es recolzen les conclusions dels raonaments.

En els *Principia* (1644) es fa una lectura de la classificació anterior, bo i introduint un canvi signifiactiu (1ª part, art. 48; AT, IX, 45): es mantenen (respecte a les *Regulae*) els dos tipus de nocions primitives anteriors (les espirituals i les corporals), però s'afegeix un tercer tipus de noció primitiva, el de les *unions* entre les coses de l'esperit i les coses materials. Ara la unió ja no és, doncs, un mixt, sinó que és un tercer tipus de noció primitiva. Aquí Descartes inclou: els apetits, les emocions, les passions i els

sentits (*sentiments*): tot això també són, diu Descartes, «coses que experimentem», que trobem, «en nosaltres mateixos».

Per comprendre bé de què es parla a les *MM* (escrites entre les *Regulae* i els *Principia*) quan Descartes diu «idea materialment falsa» cal partir de la tipologia precedent.

Les coses espirituals o intel·lectuals són les que es coneixen millor, i es coneixen únicament per l'enteniment. Les coses corporals poden ser conegudes amb la intervenció exclusiva de l'enteniment, però també pot jugar un paper la imaginació. Per fi, els sentiments es coneixen pels sentits (en sentit ample). Notem, així, que en cada tipus de noció primitiva el que es dona és un tipus diferent de validesa. Pel que fa al tercer grup, la claredat i la distinció de les idees ens les donen els sentiments, però en tant que considerats com a tals sentiments: com a quelcom pertanyent a l'esperit, no als cossos. Ara veurem què volem dir amb això.

En el grup espiritual tenim la certesa de l'ego (cf. meditació segona) i la certesa de Déu (cf. meditació tercera). Quant al grup de les coses corporals (figura, extensió, etc.), trobem que a la primera meditació, aquestes naturals simples corporals són tractades juntament amb les matemàtiques com a resistent al dubte —sense distingir-se encara la imaginació de l'enteniment—; en la cinquena meditació hi haurà la tematització positiva d'això, en el context de la qual Descartes usarà el verb «imaginar». Passem al tercer grup.

Fins a la sisena meditació no hi haurà un tractament positiu dels sentits. En les meditacions precedents els elements d'aquests (dels sentits) s'han tractat implícitament, per exemple, cada cop que es parlava de particulars sensibles. En la segona meditació Descartes ha dit: «*(je suis) une chose... qui imagine aussi, et qui sent*» (AT, IX, 22), bo i remetent, d'aquesta manera, a *modalitats particulars de la cogitatio*, les quals, al seu torn, remetent —en tant que tals modalitats de la *cogitatio*— a l'enteniment i, així, a les coses espirituals.

Les idees són «imatges de coses», i to-

tes elles són iguals entre si en tant que modes de pensament. Com a tals (com a modes de pensament) les idees mai no poden ser falses (fem notar que ara ja no «treballem» amb les opinions, sinó amb els correlats del *cogito*, els quals, atès que ja hem guanyat la certesa del *cogito*, no poden ser posats, com a tals correlats, en dubte): la veritat i la falsetat es prediquen dels judicis, no de les idees.⁷ Però hi ha idees tals que donen al judici matèria d'on s'esdevé l'error; aquestes són les idees que Descartes anomena «idees materialment falses». Per a entendre això, convé no confondre les idees *considerades formalment* amb la *realitat formal* de les idees. Hem dit que les idees són imatges, i, per tant, representen coses; però les idees en cert sentit també són alguna cosa, poden ser considerades en si mateixes en tant que modalitats de la *cogitatio*. Diem que considerem les idees *materialment* quan les considerem en si mateixes, sense remetre per a res a la seva dimensió de representació; i diem que les considerem *formalment* quan les considerem com a imatges, com a representacions. Considerem les idees materialment:

Com a mode de pensament, cada idea és això, una certa cosa. Té, així, una *realitat material*, allò proveït per l'enteniment de què estan fetes totes les idees, i una *realitat formal*, allò que fa que cada idea sigui distingible de les altres. Centrant-nos en les idees del tercer grup, els sentiments o afeccions, trobem (així ens ho mostra, per exemple, l'anàlisi del tros de cera) que aquestes idees només poden ser considerades materialment, en si mateixes, com a modes de pensament perquè la seva realitat formal es presenta confusament, com a mera privació (p.e.: el fred es presenta com allò que no és calent, i a l'inrevés). Però la realitat formal de les idees és precisament allò que fa que les idees siguin imatges de coses, allò que els confereix el caràcter de representació, allò que remet a una realitat objectiva (realitat formal i realitat objectiva es presenten, d'aquesta manera, com a indissociables). Hem vist que

en els sentiments o afeccions (en les sensacions) la realitat formal, allò que confereix el caràcter de representació, és no-res, pura privació; i així: aquestes idees, quan —erròniament— les considerem formalment, donen l'ocasió de l'error en el judici, degut al fet que, com es desprèn del dit, representen el que no és com si fos alguna cosa. Aquestes idees són *falses* per aquest motiu; però són idees només quan les considerem *materialment*, i per tant: són *idees materialment falses*. Notem que aquí el «materialment» no diu que el problema estigui en la realitat material: el problema es troba en la realitat formal d'aquestes idees, les quals són tals només en tant que les considerem materialment. Els sentiments o afeccions són idees materialment falses perquè són modes de pensament que no representen res o, millor dit, que representen el que no és com si fos alguna cosa.

Tenim, així, que ens queden caracteritzats dos diferents tipus d'error:

Hi ha, primer, l'*error de judici*, que s'esdevé quan hom afirma que determinades coses que em represento existeixen fora de mi, quan aquestes coses en realitat no existeixen. Aquí el problema roman, no en la realitat formal de la idea considerada materialment, sinó en la idea considerada formalment. El judici resulta ser formalment fals: la idea és materialment (en si mateixa, com a mode de pensament) vertadera, però no té un correlat objectiu extern al *cogito* mateix.

I hi ha, segon lloc, l'*error de la idea mateixa*, que s'esdevé quan el que passa no és que la cosa que representa la idea no es doni de forma externa al *cogito*, sinó pròpiament que això representat no és cap cosa; o dit altrament: quan la idea mateixa (abans d'ésser considerada formalment, com a imatge de coses) representa el que no és com si fos alguna cosa. Aquí l'error «neix» abans de fer cap judici, abans de connectar la idea amb cap cosa; i és per això que podem parlar d'una falsedat en la idea, és per això que, malgrat que l'error no apareix fins el

7. Descartes parla, malgrat això, d'«idees materialment falses». En les Respostes a Arnauld (cf. AT, IX, 180s.), Descartes aclareix aquesta terminologia. De totes maneres, la confusió que aquesta terminologia suscita farà que s'acabi abandonant.

moment de fer el judici, en tant que l'origen d'aquest error és anterior al judici mateix, ens és lícit parlar d'idees materialment falses.

LECTURA DE LA QUARTA MEDITACIÓ (quarta sessió)

1. Les definicions cartesianes de la llibertat (J.M. Beyssade)

Hem trobat Déu, que m'ha donat la facultat o el poder de jutjar sense equivocar-me. Això sembla tenir com a conseqüència que jo mai no puc equivocar-me (AT, IX, 43). Ara cal, per tant, explicar l'error. Descartes trobarà que l'error es deu a què la meua voluntat és més ampla i extensa que el meu enteniment, de manera que l'aplico fins i tot a allò que no entenc, amb la qual cosa em desvio fàcilment de les coses vertaderes i de les coses bones (AT, IX, 46).

Veiem, doncs, que, un cop guanyada la certesa de Déu (deixada definitiva-ment enrra la hipòtesi del Déu enganyador), el tema de la llibertat esdevé fonamental per tal d'explicar l'error. Aquí no seguirem els passos de la quarta meditació, sinó que atendrem a dues importants definicions que Descartes dóna de la llibertat.

A diferents cartes a Mersenne datades al 1630 (les dels dies 15 d'abril, 6 de maig i 27 de maig), Descartes fa notar que les veritats eternes no són independents de la voluntat de Déu: Déu és lliure; i això vol dir que Déu té independència, fins i tot respecte a les veritats eternes. No es tracta de què Déu pugui escollir, sinó que es tracta de què no hi ha determinació prèvia a Déu i, així, de què no estan donats els termes de cap opció abans de Déu mateix. La llibertat com a omnipotència, o com a independència, és la llibertat divina. Aquesta no és la llibertat humana, no és la llibertat que ens permet d'explicar l'error de la manera com ho fa la quarta meditació.

A AT, XI, 648 trobem un fragment que comença plantejant la qüestió: *Quid est libertas mentis?*, què és la llibertat de l'esperit? Aquesta interrogació ve seguida d'una reflexió que ens dóna les dues definicions següents:

(1^a) *Nempe est ita velle, ut non sentiamus quicquam esse quod nos impediatur quonimus plane contrarium velimus, si nobis ita visum sit: hac posita definitione, nemo potest negare nos esse liberos.*

I (2^a) *Si vero libertatem sic definimus, ut non sit in voluntate mea, si qua potentia sit, a qua me etiam non advertente possit voluntas mea ad hoc vel ad illud ita flecti, ut pro certo illud velit et non aliud: libertas sic definita repugnat in creatura, posita omnipotentia Creatoris.*

Pel que fa a la primera definició, un cop posada o establerta (*hac posita*), ningú no pot negar que nosaltres som lliures: es tracta d'una *definició positiva*. Però si definim la llibertat de la segona manera, en tal cas la llibertat no pot existir en cap criatura (no pot existir en l'home), car el que estem posant és l'omnipotència del *Creador*: es tracta d'una *definició negativa*.

La primera definició ens fa de la llibertat una forma particular del voler: la llibertat és una modalitat de la voluntat. Quina modalitat? Aquella en la qual no sentim que res ens impedeixi de voler el que és absolutament (*plane*) contrari a allò que volem. Com veiem, aquí la llibertat és un sentiment negatiu de no contrarietat absoluta, és un no-impediment sentit: la llibertat és la possibilitat d'una voluntat contrària a la que de fet prenem. Es tracta, clarament, d'una definició «psicològica» —per bé que en termes de la filosofia del segle XVII això significa quelcom semblant a «fenomenològica», més que no pas a l'actual «psicològica». En el sentit d'aquesta definició som incontestablement lliures.

Enfront del caràcter «psicològic» de la definició anterior, la segona definició és «metafísica», car dóna la condició metafísica de la llibertat humana. Descartes introdueix aquesta definició de forma indirecta: «si definim la llibertat, no com a situada en la meua voluntat, sinó com a essent potència, aleshores...»; i així: la forma d'interrogar ara la llibertat apunta, ja no a allò que trobem «fenomenològicament» (en el propi voler), sinó a la condició d'això que trobem, a la potència que dóna la possibilitat de l'opció. La llibertat com a potència i, així, com a independència (respecte tota determi-

nació) no la trobem en l'home, sinó només en Déu. Ara bé: aquesta llibertat apareixeria com la condició de la possibilitat de la meua llibertat. Diem «apareixeria» perquè en el text considerat no es va més enllà del ja dit; però si ara atenem a la quarta meditació (en la versió llatina; cf. *infra*) veiem que un cop deixada enrera la hipòtesi del Déu enganyador, és a dir, un cop assegurada la certesa de Déu, la llibertat divina (en el sentit assenyalat) apareix com a condició de la possibilitat de la llibertat humana (en el sentit assenyalat). La certesa de Déu ens fa veure que la fal·libilitat no pertany a la meua naturalesa, però amb això el que esdevé un problema és l'error mateix. Amb les definicions precedents s'obre la possibilitat de resposta a aquest problema: per bé que la independència és la condició de llibertat humana, no és la llibertat humana mateixa, ja que l'home roman lligat a certes determinacions. La no consideració d'això en l'exercici de la llibertat humana pot fer que *sentim com a possibilitat de voluntat contrària* el que no és tal, la qual cosa ens dona l'error en la seva contingència (és contingent perquè aquest sentiment es pot corregir bo i remetent la voluntat a l'enteniment, el qual sí que ens donaria la contradicció «no sentida», car no som fal·libles).

Metafísicament som dependents, i això fa que m'hagi d'orientar d'una determinada manera, per tal de no desviar-me cap al fals o cap al dolent. Només Déu és lliure per a no estar sotmès a l'exigència d'una recta orientació, només Ell està des-situat, perquè només Ell és independència.

Notem que no és pas quan diem «no» a l'evidència que la nostra llibertat s'apropa a la de Déu. En Déu hi ha una igualtat absoluta entre voluntat i enteniment, i així la nostra llibertat s'apropa a la divina quan diem «sí» a l'evidència, perquè és quan això passa que la nostra voluntat s'«igual» al nostre enteniment. El que dona l'orientació a seguir és l'enteniment; però primer cal voler aquesta (re)orientació, la qual cosa passa per

descentrar-se de si mateix, passa pel reconeixement de la pròpia ignorància. Per tant, l'afirmació segons la qual la voluntat és més ample que l'enteniment no significa una major dignitat de la primera; de fet aquesta major amplitud és l'origen de l'error, raó per la qual és l'enteniment qui ha de jugar un paper central en l'orientació volguda per tot aquell que no vulgui desviar-se cap a la falsedat o cap a la maldat.⁸

2. Sobre la definició del lliure arbitri

(M. Beyssade)

Examinem aquí el text AT, IX, 46, el fragment del primer paràgraf (d'aquesta pàgina) que va des de «...(*Car*) elle consiste seulement...» fins al final del paràgraf, és a dir, fins a «...sans jamais être indifférent...»; i el comparem amb la versió llatina (AT, VII, 57 i 58), per tal d'estudiar les remarcables diferències que hi ha entre ambdues versions.

En aquest fragment trobem cinc diferències importants entre la versió llatina i la francesa:

(1^a) En la segona frase, on la versió llatina diu: «...*me in utramque partem ferì posse...*» («... que jo pugui suportar ambdós termes oposats...»), la versió francesa fa: «...*que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires...*» («...que jo sigui indiferent en escollir l'un o l'altre dels dos contraris...»). Així, mentre el text llatí afirma que per a ésser lliure no em cal l'estat d'indiferència dels contraris, la versió francesa el que diu que no cal és l'estat d'indiferència del qui escull. El text llatí defineix el lliure arbitri com a adhesió espontània a l'evidència, de tal manera que el «poder de contraris» la indiferència dels contraris, no és necessària simplement perquè sóc jo qui introdueix la diferència, sóc jo qui posa l'opció (quan escullo lliurement). El text francès, en canvi, subordina la llibertat a la diferència, car aquí la indiferència no és dels contraris sinó del jo davant l'opinió entre els contraris ja donats: aquí el que cal és la indiferència davant els dos termes, els quals ja es-

8. A les llibertats «psicològica» i «metafísica» Descartes afegirà el que podem anomenar [amb un terme que J.M. Beyssade no va emprar] llibertat «lògica», a saber, la llibertat com a impossible, la llibertat com a no determinació ni necessària ni contingent, com a no intuïble, com a contradictori.

tan donats. En el text llatí, el poder de contraris és aclarit i deixat enrera. En el text francès, en canvi, això es manté perquè no ha estat tematitzat i, així, queda oberta la possibilitat que el poder de contraris si que sigui inherent a la llibertat (humana) mateixa.

En una carta a Mesland del 9 de febrer de 1645 (AT, IV, 172, pàg. 551 del tercer volum de l'edició de les *Oeuvres philosophiques* a càrrec d'Alquié—) Descartes explica que la paraula «indiferència» té dos sentits, un negatiu i l'altre positiu. La versió francesa introduiria aquesta distinció —com ho mostra l'afegit de la paraula «indiferència» en la frase que comentem— i, com veurem, mantindria la indiferència en un dels dos sentits. La versió llatina, en canvi, rebutja clarament la indiferència. La francesa mantindrà (per bé que ambigüament) la indiferència com a capacitat de contraris, entesa en un sentit positiu. I això ens fa pensar que hi ha una evolució del pensament cartesiana entre la redacció de la versió llatina i la de la versió francesa.

(2^a) Just a continuació de la frase comentada, on la versió llatina diu: «*sed contra...*» («però pel contrari...»), la versió francesa fa: «*mais plutôt...*» («però més aviat...»). La primera expressa un clar refús (al manteniment del poder de contraris, del poder d'escollir, com a essencial a la llibertat), mentre que la segona és més ambigua, manté una possibilitat de salvar la indiferència en un cert sentit. Això confirma el que acabem d'apuntar.

(3^a) Al començament de la quarta frase de la versió francesa allà on el text llatí feia: «*Indifferentia autem illa, ...*» («Ara bé, aquella indiferència...»), el text francès diu: «*De façon que cette indifférence...*» («De manera que aquesta indiferència...»). En el text llatí el terme «indiferència» s'introdueix ara, és nou en l'anàlisi, i així, no es confon amb cap altre sentit del terme. La versió francesa podria, en aquest punt, parlar d'«aquella» indiferència, bo i remetent a la primera aparició del terme; però diu

«aquesta», i manté així l'ambigüitat de si n'hi ha més d'una, d'indiferències. A més, mentre *autem* expressa una certa oposició amb allò que s'acaba de dir (i el text acaba d'establir que l'autèntic lliure arbitri és determinar-se espontàniament per les coses evidents) de manera que la indiferència en queda exclou, el *de façon que* de la versió francesa indica una continuïtat explicativa, de manera que admet (ambigüament) una certa juxtaposició, una certa indiferència. Seguim trobant, així, raons per a defensar la tesi de l'evolució del pensament de Descartes d'una versió a l'altra.

(4^a) En la mateixa frase que ara considerarem, allà on la versió llatina diu: «*nullam in ea perfectionem, sed tantummodo in cognitione defectum, sive negationem quandam, testatur*» («no testimoni cap perfecció en si mateixa, sinó només un defecte en el coneixement o una certa negació»), la versió francesa fa: «*fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance, qu'une perfection dans la volonté*» («més aviat fa aparèixer un defecte en el coneixement, més que no pas una perfecció en la voluntat»). Aquí la diferència en la traducció afecta decisivament el sentit del fragment. El text llatí nega clarament la possibilitat de la perfecció de la voluntat, mentre que el text francès manté aquesta possibilitat. Mantenir aquesta possibilitat és mantenir la possibilitat del manteniment de la indiferència⁹ en un cert sentit. En la carta de Mesland ja citada, Descartes distingeix entre la llibertat considerada abans del seu acompliment, en les accions de la voluntat, i la llibertat considerada en l'acompliment d'aquestes accions. Això no jugava cap paper en la versió llatina; però en la francesa sí. Considerada la llibertat de la primera manera, la indiferència dels contraris —el poder de contraris— sí que sembla que es manté; i això és el que permet mantenir (certament, de forma ambigua, sense explicitar-ho obertament) la possibilitat de la perfecció de la voluntat. En el text llatí s'afirma inequívocament una

9. Per veure que això és així, només cal remetre a la lliçó donada per J.M. Beyssade en aquesta mateixa sessió. Les diferents definicions que dona el text comentat per J.M. Beyssade han de tenir-se en compte per tal de copsar quin és el sentit del desplaçament que M. Beyssade detecta en la traducció francesa del fragment que estem comentant.

potència exterior i superior a la llibertat humana, és a saber, Déu. En el text francès sembla que es manté la possibilitat que la voluntat humana sigui «divina» (en el sentit de: perfecta), car la limitació provindria, no de la llibertat sinó de quelcom extern a la mateixa. Segui com sigui, la versió francesa d'aquest fragment constitueix un senyal evident d'una certa evolució del pensament cartesià, atès que totes les variacions introduïdes en la traducció assenyalen un sentit que posteriorment (en la carta a Mesland citada) s'explicitarà.

(5^a) Diguem, per acabar, que en la primera frase (del fragment considerat) hi ha també una diferència destacable. Allà on la versió llatina diu: «*ita feramur, ut a nulla vi externa nos ad id determinari sentiamus*» («[el lliure arbitri consisteix en] mostrar-se de tal manera que sentim que cap força externa ens determina a fer-ho així»), el text francès diu: «*nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne*» («nosaltres actuem de tal manera que no sentim gens que alguna força exterior ens hi empeny»). *Feramur* és una forma passiva del verb *fero* (portar, aparèixer, manifestar-se, produir, etc.), mentre que *agissons* és una forma activa del verb *agir* (actuar, obrar, fer). Per tal d'aclarir això, remetem novament a la carta a Mesland del 9 de febrer de 1645.

En aquesta carta Descartes distingeix dos sentits del terme «indiferència». Segons el primer, la indiferència és l'estat en el que es troba la voluntat quan ella no està inclinada més cap a un costat que cap a l'altre per la percepció del vertader o del bo —és en aquest sentit que Descartes diu que el nivell més baix de llibertat és aquell en el qual ens determinem per coses davant les quals som indiferents—. Segons el segon, la indiferència és la facultat positiva de determinar-se un mateix per l'un o per l'altre de dos contraris, això és, la facultat positiva de seguir o de defugir, d'afirmar o de negar. En aquesta carta Descartes afegeix que si considerem la llibertat en les

accions de la voluntat abans del seu acompliment, aleshores la llibertat implica la indiferència entesa en el segon sentit, però no en el primer. Doncs bé:

Aquesta distinció sembla que juga un paper (no explicitat) en la versió francesa, però no en la llatina. La llatina, amb la passivitat de la voluntat davant la determinació interna de la llibertat, sembla que considera només la llibertat de forma dependent de l'acompliment de les accions de la voluntat, i és per això que nega indiscriminadament la indiferència. La versió francesa, en canvi, parla d'una voluntat activa, com a força positiva que es determina a si mateixa en l'elecció. El poder de contraris —és a dir, el poder d'escollir— es manté fins i tot davant l'evidència; i així, es manté també la possibilitat de la perfecció de la llibertat. Com veiem, hi ha un canvi deliberat (però no explicitat) en la traducció, que assenjala una progressió del pensament cartesià en la qual el poder d'escollir va adquirint una preeminència. La versió llatina tenia el problema consistent en que és la voluntat mateixa, determinada internament, qui *posa* el bo i el dolent; per tal que l'elecció (el lliure arbitri) sigui tal (sigui elecció entre diferents) cal que hi hagi una instància més alta; el canvi de la versió francesa —que és conscient, deliberat— es fa càrrec d'aquesta major complexitat.

En les *MM* en la versió francesa el fragment que aquí hem estudiat presenta ambigüitats o aparents contradiccions que la carta a Mesland comentada tractarà de resoldre. La dificultat roman en la qüestió de com poden fer-se compatibles la llibertat com a determinació per l'evidència i la llibertat com a poder d'escollir; el terme *agissons* aquí és problemàtic perquè sembla que l'acció hauria d'ésser posterior al fet d'escollir i no l'elecció mateixa, o, almenys, que ha d'haver-hi dos moments diferents de l'actuar —el de l'elecció i el de la realització o acompliment—; etc. Tot això és el que Descartes intenta aclarir en parlar de dues maneres de considerar la llibertat.¹⁰

10. Apart de l'aclariment del fragment que aquí hem fet objecte de consideració, l'estudi de M. Beysade ens ensenya un treball específic —i certament fructífer— a fer sobre les *MM* en general, un tipus de treball que ens ajuda a apropar-nos més acuradament a l'ensenyament cartesià.

LECTURA
DE LA CINQUENA MEDITACIÓ
(cinquena sessió)

1. Proves de l'existència de Déu
(J.M. Beyssade)

Les tres primeres meditacions constitueixen una ascensió analítica cap al primer principi, això és, cap a la certesa de Déu. El moviment ascendent comença amb el dubte (primera meditació), troba l'ego (l'enteniment) com a condició o límit intern del dubte (segona meditació), i arriba finalment a la certesa de Déu com a causa de la idea de l'ego situat o finit (tercera meditació). En arribar, així, al cim de l'ascensió analítica el que hem trobat és Déu com a causa d'uns efectes que teníem indubtablement en el punt de partença; i això és, en terminologia del segle XVII, una *prova a posteriori* de l'existència de Déu.

La quarta meditació constitueix una pausa meditativa, un parèntesi durant el qual, en aclarir la naturalesa de l'enteniment humà i de la voluntat humana, es prepara —havent estat acomplerta l'ascensió fins a Déu— el descens cap al món material. Les meditacions cinquena i sisena realitzen aquest descens, amb un procediment sintètic. S'estudia primer la unió enteniment/sensibilitat (a través de l'extensió) com a essència de les coses materials, i s'estableix finalment l'existència d'aquestes coses materials, de les coses percebudes pels sentits.

A l'inici del descens sintètic cap al món material, en la cinquena meditació, hi ha una *nova prova de l'existència de Déu*. Aquesta nova via ja no és a posteriori (o analítica, dels efectes a les causes), sinó *a priori* (o sintètica, del principi ontològic a allò que se'n deriva), i sorgeix en el moment de la prova de les veritats matemàtiques. En les exposicions analítiques de la filosofia primera (a les *MM* o al *Discurs del mètode*), la prova a posteriori sempre precedeix la prova a priori; quan l'exposició segueix la via sintètica (com als *Principis*), l'ordre de les proves és l'invers.¹¹

La dualitat de veus en la prova fa que ens demanem: ¿es prova per diferents camins una mateixa cosa, o, pel contrari, hi ha dues proves perquè es prova l'existència de coses diferents? Per a Descartes, el Déu de la tercera meditació i el de la cinquena meditació són el mateix. Però, és coherent Descartes amb aquesta seva intenció? Per a J.L. Marion els Déus de les proves són diversos. El cert és que Descartes anomena Déu de formes diferents, i convé, per tant, examinar si aquesta diversitat de noms correspon o no a una diversitat de Déus.

En la via analítica (tercera meditació) trobem, no una, sinó dues proves de l'existència de Déu; o millor dit dues formes d'una mateixa prova. La primera ens dona Déu com a causa de la idea de Déu en mi; la segona ens dona Déu com a causa de la meua existència (o com a causa de la idea de mi mateix). Aquí es parla de Déu com a *infinit*, i els arguments de les proves es recolzen, després d'haver establert un principi de causalitat a nivell de les idees (quan ja posseïm aquestes idees, no com a meres opinions, sinó com a correlats de la *co-gitatio*), en la desproporció entre la idea de la finitud de l'ego i la idea de la infinitud de Déu.

En la via sintètica tenim la idea de Déu també com a idea singular i única, la qual cosa ens fa pensar que es tracta de la mateixa idea que a la via analítica. Aquí el terme clau no és ja el d'infinitud, sinó el de *perfecció*. Déu és l'ésser que té totes les perfeccions: la via a priori es recolza en la idea de Déu com a sobirà perfecte de la creació, i el moviment de la prova va des de la perfecció en la totalitat existent (trobadra en l'ascensió analítica com a no-fal·libilitat de la meua naturalesa [recordem, amb M. Beyssade, que en la quarta meditació el que calia explicar era l'error, atès que semblava que havia estat eliminat]) a l'existència com a perfecció, i, així, a Déu-ens-sumament-perfecte com a existent.

Troblem, encara, un tercer nom de Déu, el de «*causa de si mateix*». No es tracta del nom que pren Déu en una tercera prova: «causa de si mateix» és prò-

11. Per al tema tractat, J.M. Beyssade remet com a font aclaridora a la carta de Mesland del 2 de maig de 1644, en què Descartes comenta les proves de l'existència de Déu.

piament el nom *del principi d'unitat entre la via sintètica i la via analítica*. Desmentim, així, l'afirmació de J.L. Marion. Però a més:

Això ens permet comprendre el rol específic de la segona forma de la prova analítica. La primera forma ens donava Déu com a causa de la idea de Déu en mi. La segona forma comença bo i interrogant: «Car com seria possible que jo pogués conèixer que dubto i que desitjo, és a dir, que em manca alguna cosa i que no sóc del tot perfecte, si no hi hagués en mi alguna idea d'un ésser més perfecte que el meu, per la comparació amb la qual jo conegués els defectes de la meua naturalesa?» (AT, IX, 36). Aquí Déu apareix com *causa* de la idea de *mi mateix*, i, a més, és caracteritzat negativament com a *perfecció*. De manera que es dóna a Déu (per bé que no explícitament) els noms que tindrà a la cinquena meditació. Així: la segona forma de la primera prova té la funció d'establir la unitat entre les dues vies de demostració, i la preparació del que serà la via sintètica.

Diguem, per acabar, que en el cas de Déu el *quid* va apareixent —s'explicita en la mesura que la nostra naturalesa ho permet— en el mateix moviment de la prova de la seva existència, és a dir, en el mateix moviment de l'establiment del *quod*. Això confereix a la certesa de Déu una estabilitat que la certesa del *cogito* no tenia.

2. El cercle cartesà (M. Beyssade)

A les quartes objeccions, Arnauld escriu: «No em queda més que un escrúpul, el de saber com es pot defensar que no s'incorre pas en un cercle quan ell [Descartes] diu que nosaltres no som segurs que les coses que concebem clarament i distintament són vertaderes, si no és a causa que Déu és o existeix» (AT, IX, 166). L'objecció d'Arnauld és aquesta: per a tenir la certesa que les coses percebudes clarament i distintament són vertaderes ens cal la certesa de Déu, però per a obtenir aquesta certesa el que cal és tenir la percepció clara i distinta de Déu. Hi ha, per tant, un cercle viciós.

En resposta a això, Descartes distingeix entre les coses que concebem clara-

ment i les coses que recordem haver concebut clarament (AT, IX, 189-190). De primer som segurs que Déu existeix, perquè prenem atenció —actualment— de les raons que ens proven la seva existència; però després només cal que recordem haver concebut una cosa clarament per a estar segurs que és vertadera. Aquesta resposta exigeix un aclariment.

La resposta apuntada deixa d'aplicar el dubte a l'evidència actual, a l'evidència present: l'evidència d'ara mateix ja l'hem guanyada abans de demostrar l'existència de Déu. El problema és que només amb la certesa de Déu mantenim l'evidència en la memòria, la podem fer durar. Així, no hi hauria cercle simplement perquè Déu no demostra l'evidència, sinó que ofereix una evidència que es manté en la memòria, que dura.

En la primera meditació es formulava el dubte sobre l'evidència actual. El *quid* de la qüestió es trobava en el dubte metafísic sobre la meua pròpia naturalesa. I aquest dubte era formulat com a la hipòtesi del Déu enganyador. A la cinquena meditació es recapitula sobre el caràcter dubtós de la meua naturalesa de la manera següent: «jo em puc persuadir d'haver estat fet tal per la naturalesa, que jo em pugui fàcilment equivocar» (AT, IX, 55), però això ja no passa quan tinc la certesa del Déu no enganyador.

Convé recordar que la raó per a dubtar de les veritats matemàtiques (a la primera meditació) era, no que les matemàtiques mateixes fossin dubtoses, sinó la possibilitat que la meua naturalesa fos fal·lible; i així: *el problema no rau en l'evidència, sinó en quelcom que és extern a l'evidència mateixa*.

En la tercera meditació tenim la certesa del *cogito*, però la qüestió del *quid* ens ensenya que és difícil retenir aquesta certesa perquè encara no sabem ben bé de què es tracta. Havent assegurat una evidència, podem ja formular una regla d'evidència. Ara ja no tinc meres opinions, sinó idees, és a dir, correlats de la *cogitatio* els quals, com a tals, indubtablement són (alguna cosa). La dificultat es troba en què mentre no trobem una certesa que sigui, no només indubtablement tal, sinó a més una certe-

sa estable (cosa que no acaba de passar amb el *cogito*), la hipòtesi del Déu enganyador (qualcom extern a l'evidència mateixa) pot encara persuadir-nos que les evidències passades (però no les actuals) són falses. Ara bé, en el punt en el qual hem arribat, ara (en la tercera meditació, no abans), ja podem preguntar: el Déu enganyador (l'únic motiu per a dubtar de les evidències passades), ¿és realment una idea, o ha d'ésser definitivament abandonat?

La sospita del Déu enganyador es mantenia, no per la feblesa de l'evidència (actual), sinó per la fragilitat de la memòria (deguda a la fragilitat de la certesa trobada). Però ara, havent trobat el *cogito* i podent, així, interrogar els seus correlats, podem veure què passa amb aquests correlats. I el que trobem, després d'haver formulat un principi de causalitat a nivell de les idees, és que Déu existeix i és no enganyador. Això vol dir que jo no sóc fal·lible per naturalesa, o el que és el mateix, que la hipòtesi del Déu enganyador no és cap tesi, no és cap veritable idea. Cal insistir en el fet que això ho podem fer quan ho podem fer, és a saber, quan ja no treballem amb meres opinions sinó amb idees. El que hem trobat és que la raó que semblava que encara teníem per a dubtar de les evidències (passades), una raó que era exterior a l'evidència mateixa, ha caigut en el mateix moment que trobàvem el *cogito* i allò que aquesta certesa comporta.

La fragilitat i la inestabilitat del *cogito* feia que aquesta evidència la tinguéssim només quan la teníem, en cada cas actualment, però que fos difícil retenir-la en la memòria (car sabíem que era, però no què era). La certesa de Déu, trobada en examinar les idees, aferma la meua posició perquè la claredat i distinció amb la qual es presenta la fa una certesa segura i estable, amb la qual cosa queda garantida la seva durada en la memòria: així s'entén la resposta a Arnauld. No-

més ara, quan garantim la seva continuïtat, l'evidència esdevé ciència; és per això que, en la cinquena meditació, la idea de Déu posa el punt final al procediment analític.

Hi ha cercle viciós, en Descartes? La resposta és que no, perquè en la tercera meditació el Déu enganyador ja ha caigut, i és per això (i no perquè ja de primer poguem fer ús de la regla d'evidència) que trobem l'ocasió per a demostrar l'existència de Déu.

LECTURA DE LA SISENA MEDITACIÓ (sessions sisena¹² i setena)

1. Prova de l'existència dels cossos (M. Beyssade)

La part central de la demostració que ara estudiem es troba a AT, IX, 63, en el fragment que va des de «*De plus...*» fins a «*... des choses corporelles qui existent*». En les pàgines precedents (especialment des d'AT, IX, 61) s'ha fet una recapitulació. A AT, IX, 62 es fa la distinció entre cos i esperit; es fa ara: a la segona meditació (quan trobàvem el *cogito*) encara no s'havia fet, simplement perquè de moment, sota l'exercici del dubte, no podíem afirmar que el cos fos res: l'afirmació de mi mateix com a ésser pensant no estableix pas immediatament la distinció entre cos i esperit. Tanmateix, a la segona meditació l'anàlisi del tros de cera ja anunciava el tractament de l'extensió. Però fins a la cinquena meditació no es caracteritza (més) distintament l'extensió com a llargada, amplada i profunditat (AT, IX, 50): només aquí s'explicita la independència innegable de l'extensió respecte el meu pensament (com a qualcom que ens ve imposat). Finalment, és a la sisena meditació on la naturalesa de l'extensió en la seva distinció és guanyada: aquí es demostra finalment la seva existència.

Tenim, així, un procés de progressiva

12. La sessió sisena es va iniciar amb un llarg debat sobre qüestions tractades en les lectures exposades en la sessió precedent. Atesa la pluralitat de veus, no ens és possible de reproduir aquí el diàleg en qüestió. Citem, només, dos dels punts principals entorn els quals girà bona part de la polèmica. Un d'ells és el del caràcter extern de la raó de dubtar de la regla d'evidència; algú matisava la lectura oferta bo i dient que la *cogitatio* de la meua presència composta (qualcom *intern*, òbviament, a la primera certesa) em dona un jo fal·lible; i això exigeix introduir aclariments a tota l'explicació donada al respecte del dubte sobre la regla d'evidència. L'altre és el del ritme de les meditacions, en relació amb l'estructura del tot de les *MM*.

distinció de l'extensió que va de la segona meditació a la sisena, bo i passant per la cinquena. Comprendre el sentit d'aquesta distinció progressiva és comprendre per què la distinció assolida finalment no podia ser formulada abans.

Convé advertir que el fet que les essències de pensament i extensió siguin distintes no vol dir que es donin separades: aquestes essències possiblement existeixen de forma conjunta, unides. Tanmateix, a AT, IX, 62, Descartes escriu: «en tant que ell [el cos] és només una cosa extensa i que no pensa, és cert que jo, és a dir la meua ànima, per la qual sóc el que sóc, és enterament i veritablement distinta del meu cos, i pot ésser o existir sense ell». Aquesta afirmació té un paper d'ajut en la transmissió: per tal de fer comprendre la distinció de l'esperit i del cos, hom afirma la possibilitat (no el fet) de l'existència del primer sense el segon; i això no vol dir que l'afirmació «jo existeixo» signifiqui «el meu esperit existeix».

El criteri que serveix per a distingir cos i ànima és el d'exclusió recíproca, tal com és formulat als *Principia* (1^a part, art 60: «De les distincions, i primerament d'aquella que és real»): «Podem concloure que dues substàncies són realment distintes l'una de l'altra, del sol fet que en podem concebre l'una clarament i distintament sense pensar en l'altra» (AT, IX, II, 51). En la frase següent a aquesta, Descartes posa com a exemple la distinció real entre la substància corporal i la substància espiritual. Aquesta distinció entre substàncies és la que s'està formulant en la sisena meditació; és per això que Descartes diu que l'ànima pot ésser o existir sense el cos.

Per tal de guanyar la distinció, Descartes reparteix les facultats de pensar segons els seus modes. Les facultats d'imaginar i de sentir inclouen en el seu concepte formal una certa intel·lecció (però aquesta no inclou aquelles): aquí no hi ha exclusió recíproca. En tot cas, i atesa la dependència de les dues primeres respecte la segona, tenim que: (1) l'enteniment és el mode de la meua ànima, mentre que (2) percebo que la imaginació i sensació són els modes de la cosa. Ara bé, existeixen (3) altres facul-

tats, com la de canviar de lloc, que no poden ésser concebudes sense una substància on existeixin però que *no inclouen* (en el seu concepte) *cap intel·lecció*, sinó només una certa extensió. En aquest darrer cas sí que funciona el principi d'exclusió recíproca, i podem concloure, per tant, l'existència d'una substància distinta de l'espiritual, a saber, l'existència de la substància corporal o extensa.

Com veiem, *la modalització de les diferents facultats ens duu a la confirmació de l'existència de diferents substàncies*. La prova de l'existència dels cossos comença bo i reconeixent una certa facultat passiva (sense intervenció del pensament) del sentir. La reflexió sobre la passivitat ens fa trobar la facultat de sentir com a una facultat nova amb una dimensió activa que forma i produeix les idees de les coses sensibles. En la versió llatina Descartes parla d'*una certa facultat activa*, mentre que en la versió francesa parla d'*una altra facultat la qual és activa*: aquest accent en la separació de dues facultats el que cerca és distingir clarament la passivitat del sentir de la passivitat de la percepció de les veritats matemàtiques. En la tercera meditació ja s'havia fet referència a una certa passivitat de l'enteniment en relació a la voluntat: ho vulgui o no, la suma dels angles d'un triangle és dos angles rectes. Per evitar la confusió Descartes parla de la facultat activa en l'àmbit de la sensació. Aquesta facultat (a diferència de l'enteniment) no pot existir en mi mateix, ja que sento les idees de les coses corporals com una agressió, com a quelcom que s'imposa sense el meu consentiment (en el cas de les veritats matemàtiques això no passa, car aquí puc pensar o deixar de pensar en un triangle quan jo vulgui, no és una idea que es faci present ella mateixa, independentment del que jo vulgui; aquí el que s'imposa és el contingut de la idea quan la penso, però no la idea mateixa). D'aquesta manera, trobo fora de mi l'ordre productor de les sensacions. Notem que aquí Descartes usa el principi de causalitat formulat en la tercera meditació: va des de l'efecte trobat, les idees de les coses corporals, fins a la seva causa, la qual és fora

de mi. Per què no havia fet ús d'aquest principi abans? Simplement, perquè sense la troballa de la veracitat divina (Déu no m'enganya), el principi de causalitat era insuficient:

En la tercera meditació s'havia distingit entre la llum natural (o raó) i l'impuls espontani (o natura). La inclinació natural és l'agressió de la naturalesa, la seva imposició, que de moment podia ésser enganyosa. Però la prova de l'existència de Déu, que no és enganyador, permet validar aquesta inclinació, car la tinc finalment com a correlat de la *cogitatio* (no com a mera constatació o com a mera opinió), i perquè la puc examinar en la confiança que Déu no m'enganya. Aquest tema de la natura és, certament, el tema de la finitud humana, o sia, el tema dels límits del coneixement; però és, precisament per això, el que ens dóna la conclusió que hi ha alguna cosa diferent de mi (i diferent de Déu, és clar), alguna substància que no sóc jo, a saber, la substància corporal. Havent estat demostrada l'existència de Déu, que no ens enganya, no ens equivoquem quan, en examinar els correlats de les sensacions (les quals, en tant que del *cogito*, són indubtablement alguna cosa), veiem que han de tenir una causa externa a mi. Concloem, en fi, que només els cossos poden ésser causa de les sensacions i, per tant, que els cossos existeixen. Així s'ofereix l'apertura del coneixement cap a les sensacions.

2. Noció primitiva de sentir (J.M. Beyssade)

En la sisena meditació hi ha tres veritats metafísiques. En primer lloc, (1) la distinció ànima/cos (que es guanya, contra les sensacions, a favor de les idees clares i distintes) dóna com a conclusió l'existència dels cossos, i permet afirmar en general la unió d'ambdós (d'ànima i cos). Tot això obre: la demostració de (2) la integració dels sentits, els quals forcen el meu ego a reconèixer alguna cosa fora de mi; i la demostració de (3) la unió del meu esperit amb un cos particular (el meu cos), amb el que manté una cooperació —una cooperació que pròpiament pot dir-se substancial—.

Cal repensar el sentir per tal de mos-

trar la unió substancial ànima/cos. Fins a la sisena meditació han aparegut dues nocions primitives: l'enteniment a la tercera meditació; i la imaginació a la cinquena meditació. L'enteniment venia donat per la certesa primera, que sóc; amb l'afegit de la imaginació (capacitat de figures) guanyàvem tot l'àmbit de les veritats matemàtiques. Per tal de recuperar el món exterior o corporal encara cal pensar una tercera noció primitiva, el sentir.

En la primera meditació el primer que trobàvem eren les sensacions; però allà el sensible s'ultrapassava a si mateix, amb la qual cosa se'ns obria el problema de la presència. A la meitat de la sisena meditació hi ha una recapitulació que comença parlant de la imaginació i que reprèn l'anàlisi de la sensació en la seva especificitat com a tercera noció primitiva. En la primera meditació el sensible era com una font (dubtosa) de veritat sobre les coses externes. En la sisena meditació el que hi ha és una presentació analítica, una descripció fenomenològica, del sentir. Un cop afirmada la certesa de la claredat i la distinció (en l'enteniment i la imaginació), la sensibilitat ha esdevingut problema a re-examinar; en acabar les meditacions recuperem el que havia caigut en primer lloc sota el dubte, però el que així recuperem no és el mateix que havia caigut, ja que allò ha estat modificat per la meditació.

En aquesta nova presentació apareixen quatre elements en quatre moments successius de la descripció: (1) ànima i cos formen un sol tot; (2) en aquesta unió em relaciono amb els altres cossos; (3) la unió es fa especialment palesa en les passions (en els apetits i en les afeccions); i (4) l'essencialitat de la unió es mostra també en la meua relació amb l'exterior quan en ella no es dóna cap contingut representatiu. El tot de la descripció ens dóna que és en tant que hi ha unió entre l'ànima i el cos que existeixen les coses exteriors: la unió ànima/cos és la vertadera veritat dels sentits.

On palem més fortament la unitat és en el tercer element; però l'existència dels cossos es prova en virtut del quart.

Quan tinc una relació amb l'exterior sense tenir-ne contingut representatiu, els sentits m'han donat: primer, una orientació o un moviment cap a l'exterioritat (una impulsió vers l'extern); però també, segon, una absència de llum, un moviment que és com un llençar-se enfora, un sentir en el qual res no se'm presenta. Això testimonia, d'una banda, que els cossos existeixen fora de mi, però d'altra banda, que això que existeix fora de mi resulta no-res si no hi intervé l'enteniment. La intuïció sensible sense l'enteniment és cega. Però l'enteniment sense la intuïció sensible perd el món exterior, el qual indubtablement existeix, i, per tant, es desorienta, perd el seu lloc (i «lloc» en té atès que l'enteniment humà és finit), es perd a si mateix. Això és una altra versió de la unitat essencial cos/ànima.

Amb la tercera noció primitiva el camí de la metafísica arriba a la seva fi, al seu acompliment. Tot el recorregut ha estat analític, per bé que no en tot moment ha estat analític de la mateixa manera. L'esquema que dóna anàlisi per a remuntar-nos fins a Déu i síntesi per a tornar a baixar a la terra és un esquema simplificador en excés. De fet, és Descartes mateix qui diu, per exemple, que també la sisena meditació és analítica, atès que en ella ens remuntem cap a la tercera noció primitiva bo i partint dels seus efectes. El que passa és que, en tot cas, per a poder fer aquesta remuntada primer hem hagut d'anar encara més amunt, fins al primer principi, el Déu no enganyador. Podem, aleshores, proposar el següent:

Les tres primeres meditacions fan un moviment totalment analític, un camí analíticament analític que ens duu a la causa primera de totes les idees. Un cop trobada aquesta primera causa s'obre, a partir de la quarta meditació, la possibilitat d'un camí descendent de síntesi que vagi de la causa als seus efectes. Ara bé, aquest descens no és lineal sinó que té moments clarament analítics, que són els que ens permeten d'anar guanyant les nocions primitives. El que passa és que aquests moviments analítics ara es poden donar només perquè tenim el principi sintètic de la veracitat divina (principi formulat a la cinquena meditació per tal de poder treballar en el descens). En tot cas, l'exposició de la metafísica dóna, no només al principi, sinó també al final, la preeminència a l'anàlisi. L'obertura de les *MM* a les objeccions és una forma de mantenir l'obertura analítica en la qual la transmissió del saber metafísic podria no degradar-se.

* * *

La dificultat més gran que hem trobat a l'hora de redactar aquesta memòria ha estat que no ens és possible de transmetre en el paper la vida de la transmissió en el diàleg d'un ensenyament. Els qui vam tenir l'oportunitat d'assistir a les sessions del seminari vam trobar una nova ocasió de l'aprendre que es gaudeix en l'oci.

Xavier Ibáñez i Puig