

LA CREACIÓ DE LES VERITATS ETERNES EN DESCARTES. TEXTOS I COMENTARIS

Jaume LLANES i Joan Albert VICENS

*A Jordi Sales i Coderch,
en reconeixement del seu magisteri*

1. Introducció

L'objecte d'aquest treball és presentar i comentar els textos on Descartes es refereix a la creació divina de les veritats anomenades «eternes»¹ en la tradició filosòfica i teològica occidental. El lector, l'interessat en la filosofia cartesiana, hi trobarà un recull sistemàtic de les referències textuais majors i menors d'una de les més controvertides doctrines cartesianes.

Qui es submergeix en l'obra metafísica de Descartes topa ben aviat amb un seguit de textos que afirmen amb èmfasi que les anomenades «veritats eternes» han estat creades per Déu i en depenen *absolutament*. Segons el filòsof francès, no hi ha un ordre de veritats que representi *per si mateix* la legalitat necessària de l'ésser, sinó que fins i tot aquelles veritats que considerem més indubtables depenen de l'acte creador d'un Déu infinitament lliure que hagués pogut establir un altre ordre de veritat i bondat ben diferent del que la nostra ment, també creada per Déu, entén com a evident. Creiem, amb J.M. Beyssade, que Descartes no vol mai que Déu aparegui en els discursos humans com el subjecte filosòfic d'un «non potest», tot i que en algun cas accepta que hi sigui com a subjecte gramatical².

Una doctrina d'aquest estil sembla no encaixar bé amb la visió més comuna d'un Descartes preocupat per conferir certesa absoluta a les matemàtiques o als principis bàsics de la seva física. Una lectura precipitada de les principals exposicions de la metafísica cartesiana, particularment de les *Meditacions*, pot emparar la idea que aquella doctrina sobre la CVE queda al marge del sistema metafísic cartesià o limitada radicalment per les necessitats de fonamentació d'una filosofia estrictament «racionalista». Tanmateix, el cert és que trobem textos que ens presenten les tesis bàsiques de la CVE escampats en tota la trajectòria cartesiana.

1. A partir d'ara farem servir l'abreviatura CVE per referir-nos a la «creació de les veritats eternes».

2. J.M. BEYSSADE, *La philosophie première de D.*, p. 119.

En aquest treball s'ofereixen al lector els textos que es refereixen a la CVE en el recorregut de tota la producció cartesiana. El nostre recull, anunciem des d'ara mateix, contribueix a afermar dues conclusions: a) En la filosofia de Descartes, la doctrina de la CVE no tan sols és compatible amb l'afirmació del caràcter immutable de l'ordre lògic i matemàtic que constitueix la veritat de la creació, sinó que és el fonament teòric d'aquell ordre; b) La CVE no és quelcom secundari en el sistema cartesià, sinó situat en el cor mateix dels seus principis metafísics. Es tracta d'una doctrina que trobem en les exposicions de la metafísica, que forma part de l'ordre de les raons que segueix el procés de descoberta metafísica i que constitueix una de les conclusions a què arriba l'anàlisi: les veritats són alguna cosa i depenen de Déu.

En efecte, no hi ha mai en Descartes una metafísica que no expressi *amb major o menor grau de desenvolupament* les tesis centrals sobre la CVE inserides en el seu discurs fonamentador de la veritat. El fet de remarcar-ho ens permetrà reconèixer millor l'originalitat de la metafísica cartesiana en el context de la filosofia del segle XVII.

En aquestes pàgines introductòries situarem històricament la temàtica de les veritats eternes, avançarem les principals tesis cartesianes sobre la creació de les veritats, explicarem les característiques de la nostra edició i n'aclarirem els pressupòsits.

1.1. *Un breu recorregut històric*

La doctrina cartesiana de la creació de les anomenades veritats eternes pertany a una vella tradició filosòfica que malda per esbrinar les implicacions metafísiques de l'afirmació creient o racional de la infinitud de la potència divina.

La reflexió de la filosofia occidental sobre el poder de Déu³ clava les seves arrels en la vella fórmula del Credo cristià: «*Crec en un Déu totpoderós...*». Si el filòsof accepta que Déu és omnipotent ha d'afrontar un seguit de qüestions ineludibles: ¿Déu ho pot fer tot, fins i tot allò que a nosaltres ens resulta incomprendible? ¿Déu pot enganyar l'home? ¿Déu pot haver-nos fet constitutivament fal·libles, defectuosos pel que fa a la recerca del bé i la veritat? ¿Déu podria canviar els manaments morals, fer que la criatura l'odiés i que això arribés a ser bo? ¿Déu podria fer que el que s'ha esdevingut no hagi succeït? ¿Déu podria haver fet criatures independents del seu poder? ¿Podria Déu haver fet falses les veritats matemàtiques que comprenem amb més clarividència? Si Déu és infinitament lliure i poderós, ¿pot existir encara un conjunt de veritats necessàries sobre les coses creades? ¿Es pot entendre que Déu sigui poderós i lliure sense reduir el seu comportament a formes d'actuar humanes (arbitrarietat, caprici, canvi...)? ¿Com cal relacionar els miracles amb la voluntat i el poder divins i amb l'ordre natural del qual en són una transgressió?

La reflexió teològica al voltant d'aquestes qüestions té fites assenyalades en Pere Damia (1007-1072), Anselm de Canterbury (1033-1109), Pere

3. Cf. E. GILSON, *La filosofia en la Edad Media*, Madrid: Gredos, 1980.

Abelard (1070-1142) o Pere Llombard (1100-1160). Aquests autors polemitzaren sobre la relació entre el poder i la voluntat de Déu per tal d'aclarir si el poder de Déu s'estén o no més enllà del que ha volgut crear, és a dir, si Déu podria haver fet més del que ha fet o si només ha fet el que podia fer i ha fet el millor i ho ha fet necessàriament.

En el segle XIII, aquest debat donà lloc a la distinció entre la potència absoluta i la potència ordenada en Déu. La trobem en teòlegs com Albert Magne (1206-1280) i Tomàs d'Aquino (1225-1274). En Déu hi hauria una sola potència que pot ser contemplada des d'una doble perspectiva. Com a potència absoluta (*potentia absoluta*), si ens referim a tot allò que Déu podria crear, al marge que ho faci o no, i que podria existir perquè no és en si mateix contradictori, ni incompatible amb la naturalesa divina. Com a potència ordenada (*potentia ordinata*), si ens referim a tot allò que ha estat efectivament creat en virtut d'una decisió de Déu. Com que Déu actua efectivament només en virtut de la seva voluntat, cal dir que només crea amb potència ordenada i que allò que ha fet és necessari i que el que podria haver fet segons la seva potència absoluta és un conjunt de possibilitats teòriques que ja mai no es duren a terme. D'aquesta manera, queden salvades la llibertat de Déu, que hauria pogut crear altres coses, la contingència de la creació, el món podria haver estat d'una altra manera, i també la immutabilitat de l'ordre natural creat, perquè Déu és fidel als seus decrets.

Tomàs d'Aquino, a més, radica les idees divines en l'enteniment diví, les posa en el Verb de Déu, i no les considera formalment com a resultat d'un acte creador. Per Tomàs, l'essència divina és intrínsecament imitable *ad extra*; cada idea divina és una de les imitacions possibles de l'ésser diví. Això significa que les idees preexisteixen d'alguna manera en l'essència divina i que Déu les entén com s'entén a si mateix, que la mateixa necessitat que correspon a l'Ésser diví considerat en si mateix, correspon també a l'Ésser diví considerat *ad extra*, és a dir, com el fonament del que no és Ell mateix. Com veurem, Descartes rebutjarà aquesta concepció exemplarista de les essències i tota concepció emanacionista de la veritat.

Guillem d'Ockham (1295-1350), a qui s'ha relacionat erròniament amb Descartes pel tractament que dona a la voluntat divina, sosté que la potència absoluta de Déu s'emmarca en l'àmbit de la no-contradició i que representa tan sols un poder *de iure* que ja no serà exercit per Déu un cop establerta la potència ordenada. Parlar de potència absoluta ens permet la llicència d'imaginar tot allò que Déu podria haver fet, perquè era lògicament possible, però que ja no farà un cop ha determinat per sempre el contingut de la seva creació efectiva. Com és sabut, Descartes no sotmet el poder diví al principi de contradicció.

Francisco Suárez (1548-1617) representa una posició ben diferent de la de Tomàs d'Aquino. Per al filòsof espanyol les veritats eternes es troben en la ment divina, però no han estat causades lliurement per Déu, ni expressen la seva essència, sinó que es tracta de representacions que habiten en Déu sense dependre de la seva voluntat. Les veritats posseeixen el seu caràcter de veritat per si mateixes sense que sigui necessari que Déu hi afegeixi res. Els enunciatos que anomenem veritats eternes es refereixen a essències *possibles*, aptes per a existir efectivament, regulades pel principi d'identitat, les quals, tot i no pertànyer a cap mena d'ésser real etern, sí que predeterminen com a condicions lògiques els viaranys de la creació. Les

veritats afirmades són connexions conceptuals absolutament necessàries per si mateixes, la raó de les quals és la identitat de cada essència amb si mateixa. Aquest és el fonament intrínsec i únic de la seva veritat. Déu les coneix com a vertaderes perquè ho són i no es pot dir que ho siguin perquè Déu les vulgui vertaderes. La potència divina queda sotmesa a les necessitats lògiques i no pot produir, per exemple, naturaleses contradictòries. Com es veurà, la doctrina suareziana representa la tesi més allunyada de Descartes, que nega sempre que la voluntat de Déu s'apliqui sobre un sistema de nocions a les quals s'hagi de sotmetre.

Descartes reflexiona sobre l'omnipotència divina en un context estrictament metafísic, fora de qualsevol connexió amb altres temàtiques més específiques de la teologia catòlica: el Verb diví, la gràcia o els miracles. El tema que l'ocupa no és, d'entrada, el de la relació entre Déu i la creació, o entre el poder i la voluntat de Déu, sinó el de la relació entre Déu i la veritat que l'home coneix. Si la metafísica és la ciència dels principis del coneixement i la metafísica troba en Déu-Infinit el principi primer del coneixement humà, el fonament suprem de la veritat, cal pensar, segons Descartes, quina mena de vincle s'estableix entre Déu infinit i totes aquelles veritats que la ment humana entén com a evidents: el *cogito*, les veritats matemàtiques, els principis lògics, etc. De la resposta que es doni a aquesta qüestió depèn l'estatut metafísic de la ment, el coneixement i els llenguatges humans. És en aquest context teòric particular que cal ubicar la tesi cartesiana de la CVE. Trobarem una doctrina que no podem assimilar exactament amb cap altra formulació anterior: Descartes l'articula per mitjà d'un sistema conceptual propi, defuig sempre argumentacions d'estil «platònic», no reproduïx la distinció clàssica entre potència absoluta i potència ordenada, no cau en el voluntarisme en el seu tractament de les facultats divines; la pensa intrínsecament lligada al seu sistema metafísic, i l'elabora tot distanciant-se, en el seu context més immediat, de Suárez, dels ateus que neguen Déu afirmant, tanmateix, el caràcter absolut de les veritats geomètriques o de «matemàtics» com Galileu.

Entre aquests matemàtics trobem també Kepler (1571-1630), que sosté que la geometria és coeterna amb Déu. Déu veu en si mateix les idees exemplars amb què crea el món i aquestes idees són matemàtiques; com que vol crear d'acord amb el model més digne, ho fa posant-se a si mateix com a model i aquest model és geomètric —Kepler arriba a esbossar un model geomètric de la Trinitat. Fent atenció a les idees matemàtiques, l'astrònom coneix les idees divines i, així, la mateixa essència divina. Kepler redueix les «veritats eternes» a «veritats matemàtiques». Déu és concebut matemàticament perquè Déu és matemàtic. Les veritats matemàtiques són idènticament —unívocament— conegudes per Déu i per l'home. Galileu (1564-1642) comparteix amb Kepler la idea que la matemàtica és el llenguatge exacte i unívoc d'un Déu geomètric i que Déu ha creat el món d'acord amb un model geomètric: el llibre de la naturalesa, obert davant els nostres ulls, està escrit en el llenguatge de la matemàtica. L'home no imita el coneixement diví sinó que l'igualava estrictament quan coneix les veritats de la matemàtica i es limita a examinar com Déu ha estat fidel a les matemàtiques en la seva obra creadora. Segons Galileu, sabem que la Naturalesa i l'Escriptura procedeixen de Déu, però hem de saber també que, en cas de conflicte, la univocitat i l'exactitud del nostre coneixement matemàtic de la naturalesa, obra exclusiva de

Déu, prima sobre la plurisignificació de l'Esriptura, on hi ha intervingut la mà humana. Finalment, el mateix Mersenne podria ser situat, a l'altura de 1630, entre els «matemàtics» que Descartes també censura.

Cap dels anomenats «racionalistes» segueix Descartes en el tema de la creació de les veritats. Aquesta resulta incompatible amb els seus respectius sistemes metafísics, que mai no concedeixen a la voluntat el paper que li adjudica Descartes. Així, Leibniz, per exemple, es pronuncia contra la CVE en els termes següents: «Trobo del tot estranya la manifestació d'altres filòsofs que afirmen que les veritats eternes de la metafísica i de la geometria i, per tant, també les regles de la bondat, de la justícia i de la perfecció només són efectes de la voluntat de Déu. Al contrari, em sembla que només són conseqüències del seu enteniment el qual no depèn, amb seguretat, de la seva voluntat, com tampoc en la seva essència depèn de la seva voluntat»⁴. A aquesta concepció, Descartes no oposa la primacia de la voluntat sobre l'enteniment, sinó l'estricta unitat dels atributs divins.

1.2. Els textos cartesianes sobre la creació de les «veritats eternes»

És clar que la doctrina cartesiana de la CVE fou mantinguda per Descartes al llarg de tota la seva trajectòria filosòfica des de 1629. La trobem exposada en un seguit de textos que van de 1630 a 1649, en molts diferents contextos, físics o metafísics, i al servei de diferents intencions teòriques: fonamentar la veritat de l'evident, remarcar la dependència absoluta de tota realitat respecte de Déu, insistir en la immutabilitat de les lleis naturals i de les veritats matemàtiques, distingir la llibertat humana de la divina, combatre l'ateisme, resoldre problemes de física, etc.

Creiem que existeix en Descartes una preocupació metafísica per fonamentar la veritat que s'arrela últimament en el seu anhel primer de trobar fonaments per a la filosofia, saber que nodreix de principis les altres ciències⁵. La tesi de la CVE forma part forçosament d'aquella reflexió més general sobre els fonaments de la veritat i és també un cas particular de l'explicació que estableix que Déu és la causa eficient i total de tot el que té ésser, de tot el que s'esdevé⁶. Tanmateix, en l'obra cartesiana, la temàtica de les «veritats eternes» apareix l'any 1630, al fil d'unes qüestions plantejades per Mersenne al voltant dels textos d'un autor ateu que parla de veritats matemàtiques eternes i independents. És aleshores quan Descartes —referint-se a les veritats matemàtiques que, diu a Mersenne, «vos anomeneu eternes»— afirma la dependència absoluta de tota veritat respecte la potència incompreensible de Déu⁷. Més endavant, quan parla de «veritats eternes», Descartes hi entén les veritats matemàtiques, les lleis del moviment, o els axiomes lògics. En l'expressió màximament universal de les *Sisenes Respostes*, diu que «no hi ha cap ordre, ni cap llei, ni cap raó de bondat i de veritat que no depengui» de Déu⁸.

4. G.W. LEIBNIZ, *Discurs de metafísica*, GP IV 281.

5. DM-II, AT VI 21-22.

6. «Déu és talment la causa de tot, que n'és al mateix temps la causa total, i així res no pot passar sense la seva voluntat» (*A Elisabeth*, 6 d'octubre de 1645, AT IV 314).

7. Cf. més endavant el TEXT 1.

8. Cf. més endavant el TEXT 15.

Les «veritats eternes» com a tema de la filosofia cartesiana apareix en aquelles circumstàncies, però cal tenir molt en compte que Descartes no usa sistemàticament aquesta expressió en el seus textos sobre la CVE, i prefereix parlar sempre, en el marc d'una metafísica que posa Déu com a causa de l'ésser en general, de la dependència absoluta de totes les veritats respecte del poder creador de Déu o de la indiferència de la voluntat divina respecte de qualsevol veritat. Creure que existeix una doctrina *sobre les veritats eternes* separable del conjunt de la metafísica cartesiana és un prejudici d'alguns historiadors de la filosofia que no troba justificació en una lectura atenta dels textos de Descartes. Cal afegir, a més, que les veritats són simplement una de les menes de realitats que depenen de la causalitat total de Déu. Com les veritats, són causats per Déu el món material, els moviments de les coses, les ments, les accions humanes, o qualsevol altra cosa que existeixi.

Pensem que hi ha un nucli essencial de tesis sobre la CVE que es manté constant, amb lleugeres modificacions i desenvolupaments, al llarg de tota la trajectòria cartesiana. Els textos ben ordenats no avalen la idea que es produeixin canvis d'orientació molt importants en relació al tema que ens ocupa. Tanmateix, és sabut que Descartes és un escriptor que modula contínuament el seu discurs en funció dels interlocutors o dels lectors que té o pensa tenir. Descartes és un autor que es pren seriosament les preguntes que li fan i, amb independència de l'opinió que li mereixen els seus interlocutors, sempre respon tenint molt en compte allò que li demanen i les opinions de qui l'interroga. Moltes diferències entre els textos obeeixen més a la voluntat d'emfasitzar aspectes diferents de la seva metafísica davant d'interlocutors que representen diferents posicions filosòfiques, que no pas de canvis doctrinals essencials en els plantejaments cartesianes⁹. El conjunt de textos sobre les veritats esdevé un complex calidoscopi capaç de produir una construcció teòrica ben conjunta.

S'ha dit que la doctrina de la CVE és una doctrina secundària o fins i tot marginal en el sistema metafísic cartesià. M. Gueroult, per exemple, afirma que «és evident que aquesta concepció, tan important com sigui, no pertany als fonaments del sistema. És només un aspecte derivat d'una de les seves tesis fonamentals: la de la incomprendibilitat de Déu»¹⁰. Una opinió així quedaria corroborada pel fet que les tesis sobre la CVE no apareixen completament explícites en les exposicions públiques de la metafísica (*Discurs del Mètode, Meditacions, Principis*) i en les presentacions de la física (*El Món, Principis*). En la seva influent *Història de la Filosofia* (1926-30), E. Brehier, per exemple, parlava d'una «teoria que Descartes ha exposat en la seves cartes de 1630, però que no ha reprès en les seves obres publicades»¹¹; en un altre escrit arriba dir que «d'aquesta doctrina no es diu ni un mot ni al *Discurs*, ni a les *Meditacions*, ni als *Principis*»¹². D'altra banda, F. Alquié, que assenyalava la importància de la doctrina en el sistema cartesià, diu, d'altra banda, que «Descartes no parla [de la CVE] en les se-

9. Cf. J. SALES, «Convèncer els altres»: El xoc amb Hobbes i Gassendi sobre el dubte. Notes sobre la dialògica cartesiana». *Estudis cartesianes*, p. 99 ss.

10. Cf. M. GUEROUT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, v. I, p. 24.

11. Cf. E. BREHIER, *Histoire de la philosophie*, II, p. 58.

12. Cf. E. BREHIER, «Création des vérités éternelles», en *Rev. Phil.*, 1937, p. 15.

ves obres construïdes»¹³. M. Gueroult, finalment, escriu que «la tesi de les veritats eternes no figura en les *Meditacions*, ni en els altres tractats...»¹⁴.

Així les coses, no és estrany que els llistats habituals de textos que tracten la CVE no incloguin fragments de les obres metafísiques i físiques principals de Descartes, sinó d'altres escrits complementaris: correspondència, respostes a objeccions, etc. Tanmateix, nosaltres creiem que cal llegir el conjunt dels textos metafísics i físics de Descartes prescindint de l'opinió que existeixi una doctrina sobre la CVE que sigui *quelcom diferent* dels arguments amb què el filòsof pretén fonamentar la veritat en Déu. Si ho fem així veurem com les tesis majors sobre la CVE estan presents també, encara que de formes diverses, en les principals exposicions de la metafísica i la física.

Els textos relatius a la CVE que presentem en la nostra antologia són els següents:

- Text 1: *A Mersenne, 15 d'abril de 1630*, AT I 143, l. 25 – 146, l. 19.
- Text 2: *A Mersenne, 6 de maig de 1630*, AT I 148, l. 1 – 150, l. 27.
- Text 3: *A Mersenne, 27 de maig de 1630*, AT I 151, l. 1 – 153, l. 3.
- Text 4: *El Món. Tractat de la Llum. Cap VI*, AT XI 34, l. 1 – 35, l. 4.
- Text 5: *El Món. Tractat de la Llum. Cap VII*, AT XI 36, l. 25 – 38, l. 8; AT XI 43, l. 1-1.14; AT XI 44, l. 23 – 45, l. 2; AT XI 46, l. 9 – 47, l. 28.
- Text 6: *Discurs del Mètode. IV Part*, (1637), AT VI 33, l. 25 – 40, l. 20.
- Text 7: *Discurs del Mètode, V Part*, (1637), AT VI 40, l. 30 – 41, l. 20; AT VI 42, l. 27 – 43, l. 13; AT VI 45, l. 4 – 45, l. 22.
- Text 8: *A Mersenne, 27 de maig de 1638*, AT II 138, l. 1 – l. 15.
- Text 9: *Meditacions de filosofia primera* (1641), *Prefaci al lector*, AT, VII 8, l. 29 – 9, l. 18.
- Text 10: *Meditacions de filosofia primera* (1641), *Quarta Meditació*, AT VII 54, l. 31- 55, l. 26 /AT IX-I 43-44; AT VII 62, l. 8 – 62, l. 26 / AT IX-I, 49-50.
- Text 11: *Meditacions de filosofia primera* (1641), *Cinquena Meditació*, AT VII 63, l. 2 – 66, l. 1 / AT IX-I 50-52; AT VII 67, l. 28 – 71, l. 9 / AT IX-I 53-56.
- Text 12: *Cinquenes Respostes: Sobre la Cinquena Meditació* (1641), AT VII 379, l. 14 – 382, l. 28.
- Text 13: *Sisenes Respostes, 6* (1641), AT VII 431, l. 26 – 433, l. 10 / AT IX 232-4.
- Text 14: *Sisenes Respostes, 8* (1641), AT VII 435, l. 22 – 436, l. 25 / AT IX 235-6.
- Text 15: *A Hyperaspistes, 7 d'agost de 1641*, AT III 429, l. 3 – 430, l. 10.
- Text 16: *A Mesland, 2 Maig de 1644*, AT IV 115, l. 12 – 119, l. 14.
- Text 17: *Principis de Filosofia* (1644) I, art. 22, AT VIII-I 13 / AT IX-II 34-35.
- Text 18: *Principis de Filosofia* (1644) I, art. 23, AT VIII-I 13-14 / AT IX-II 35.
- Text 19: *Principis de Filosofia* (1644) I, art. 24, AT VIII-I 14 / AT IX-II 35-36.

13. Cf. F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez D.*, p. 93.

14. Cf. M. GUEROUULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, v. I, p. 24.

- Text 20: *Principis de Filosofia* (1644) I, art. 29, AT VIII-I 16 / AT IX-II 37-38.
- Text 21: *Principis de Filosofia* (1644) I, art. 30, AT VIII-I 16-17 / AT IX-II 38.
- Text 22: *Principis de Filosofia* (1644) I, art. 38, AT VIII-I 19 / AT IX-II 41.
- Text 23: *Principis de Filosofia* (1644) I, art. 41, AT VIII-I 20 / AT IX-II 42.
- Text 24: *Principis de Filosofia* (1644) I, art. 43, AT VIII-I 21 / AT IX-II 43.
- Text 25: *Principis de Filosofia* (1644) I, art. 49, AT VIII-I 23-24 / AT IX-II 46.
- Text 26: *Carta-Prefaci als Principis de Filosofia* (1647) AT IX-II 9-10.
- Text 27 A * * * (*Mesland?*), *febrer-març de 1645*, AT V 545, l. 9 – 546, l. 6.
- Text 28: *Conversa amb Burman* (16 d'abril de 1648), AT V 159-160.
- Text 29: *Conversa amb Burman* (16 d'abril de 1648), AT V 165-166.
- Text 30: *A Arnauld, 29 de juliol de 1648*, AT V 223, l. 20 – 224, l. 17.
- Text 31: *A Morus, 5 de febrer de 1649*, AT V 271, l. 1 – 274, l. 4.

1.3. Les tesis bàsiques sobre la CVE

El nostre treball de selecció, traducció i presentació dels textos sobre la CVE pressuposa una definició dels seus continguts teòrics fonamentals en el context del sistema metafísic cartesià. Creiem que una exposició sumària de les tesis sobre la CVE hauria d'incloure almenys les tesis següents:

1) L'existència de Déu, coneguda per la inspecció mental de la idea d'Infinit, és el principi primer¹⁵ de la metafísica, la veritat fonamental del sistema del coneixement humà.

2) En la idea de Déu-Infinit clarament entesa hi ha connexes necessàriament les nocions dels seus atributs: potència infinita, creador, veraç, enteniment infinit, voluntat absolutament indiferent, perfecció, immutabilitat, unitat absoluta, independència...

3) Aquest coneixement de la idea de Déu imposa unes determinacions insuperables a qualsevol doctrina que vulgui expressar quina és la relació de Déu amb les altres coses que concebem menys perfectes que Ell. Tot allò que no és Déu i és alguna cosa, hem de dir, en depèn absolutament. Totes les altres coses que puguem concebre depenen de Déu.

4) L'acció creadora de Déu és la *causa eficient i total* de totes les coses, és a dir la causa absoluta de les criatures, no només una causa *secundum fieri* sinó també *secundum esse*, això vol dir: la causa de l'ésser o de la subsistència d'allò que produeix. Res no existeix sense el «concurs» de Déu.

5) Déu és el creador tant de l'existència com de l'essència de totes

15. El «jo penso i per tant existeixo» és el primer principi de la metafísica exposada segons l'ordre analític. En canvi, el Fonament suprem o principi primer de la metafísica és l'existència d'un Déu infinit. Cf. J.A. VICENS, *Meditació i metafísica en Descartes*, p. 130-134.

les criatures. Déu és el creador de les coses existents actualment, de les coses que s'esdevindran en el futur i de totes les coses possibles. Les veritats eternes (veritats matemàtiques, lleis del moviment, axiomes...), que són nocions innates que tan sols existeixen en la ment humana i expressen en ella la legalitat de l'ens creat, l'estructura del món, «són alguna cosa» i, per això, «depenen» de Déu; Déu les ha «establert», les «ha posat» en nosaltres, les «hem rebut» d'Ell, ens les «ha donat».

6) Déu és autor de les nocions vertaderes perquè són «alguna cosa» en la ment humana, és a dir, pel simple fet que tenen ésser, i també n'és l'autor en la mesura en què són evidents, és a dir: quelcom perfecte o positiu. Ara bé, ésser, perfecció, evidència i veritat són, des de la perspectiva de la metafísica ja acabada, dimensions d'una realitat única: «La Veritat consisteix en l'ésser i la falsedat en el no ésser solament...»¹⁶. La mateixa relació d'autoria que existeix entre Déu i les veritats, la posa Descartes entre Déu i les accions humanes o els moviments que es produeixen al món. En aquest aspecte, les veritats no tenen cap privilegi respecte de les altres coses reals. Tot es vincula a Déu amb el mateix grau de dependència. L'anàlisi metafísica establirà que només quan s'ha demostrat que les nocions evidents han estat causades per un Ésser Infinit i Perfecte, adquireixen aquestes la condició de «vertaderes».

7) La dependència absoluta de les veritats respecte de Déu està necessàriament lligada a la intuïció que tenim de la unitat de les facultats divines. La unitat és l'atribut de Déu on arrela la CVE. En l'acte creador diví no hi ha precedència ni temporal ni lògica de l'enteniment respecte de la voluntat. Déu ho entén, ho vol i ho fa tot per un acte únic i simple. No podem parlar d'un món de possibles que orienti o canalitzi l'acció creadora de Déu; les anomenades «veritats eternes» són conegudes per l'home com a necessàries perquè han estat volgudes i creades per Déu com a necessàries i no podem dir que la seva necessitat sigui independent del voler diví. Déu les causa sense que cap raó de bondat o de veritat precedeixi o determini el seu acte creador, el qual, per això mateix, roman absolutament i eternament indiferent respecte d'allò que crea i re-crea contínuament.

8) Les idees anteriors condueixen per força a una oscil·lació inevitable del discurs racional. D'una banda, podem dir, en virtut d'arguments evidents, que tota proposició clara i distinta té a Déu com a causa; afirmem la seva immutable veritat perquè entenem la unitat intrínseca de l'entendre i el voler de Déu, perquè entenem evidentment que, en virtut d'aquesta unitat simplicíssima, l'actuar de Déu és un actuar necessari i immutable. És per això que concedim a les lleis de la física o la matemàtica l'estatut de la necessitat. Però, d'altra banda, acceptem que no podem sotmetre a cap limitació la Potència Infinita de Déu, de manera que ens obliguem a no dir mai que Déu no pot haver fet o no pot fer quelcom. Això no ens pot conduir a l'absurd de negar les nostres concepcions clares i distintes argumentant amb supòsits inconcebibles per a nosaltres, sinó a ser prudents en les nostres referències a Déu, de manera que mai no hem de dir que Déu no pugui fer una cosa —*de iure* Déu pot entendre i fer el que a nosaltres en resulta incompreensible—,

16. Cf. *A Clerselier*, 23 d'abril de 1649, AT V 356.

sinó que nosaltres no podem pensar que la faci, deixant molt clar, en qualsevol cas, que el motiu pel qual neguem que Deu fa quelcom és que nosaltres no podem concebre-ho.

La relació de tesis que acabem de presentar expressa els continguts de la metafísica ja acabada i centrada en el coneixement de l'existència de Déu i dels seus atributs. Hi queden ocults els canvis i innovacions que posarà de manifest la visió transversal que s'ofereix en aquesta antologia. Hem seguit aquí, per raons de claredat, l'ordre de la síntesi, l'explicació dels efectes, en aquest cas les veritats eternes, a partir del coneixement de la seva causa, un Déu omnipotent. Aquest és el camí que també segueix Descartes, per exemple, en les cartes a Mersenne de 1630 o en les *Sisenes Respostes*. No obstant això, la síntesi, que representa perfectament l'ideal de la demostració científica en el si de la ciència ja constituïda, no és la manera de demostrar que segueix dificultosament el qui medita quan va *descobrint* els principis del coneixement humà. La meditació metafísica avança més aviat dels efectes a les causes, és a dir, mostra com els efectes depenen de les seves causes. Es tracta d'una demostració analítica¹⁷. Doncs bé, també trobem en l'obra cartesiana altres textos sobre la CVE en els quals l'ordre anterior s'inverteix: el jo que filosofa, que ja sap la seva pròpia existència com a cosa pensant, reflexiona sobre aquelles idees seves (les nocions matemàtiques i altres idees innates) que tenen una consistència peculiar, que no són factícies ni adventícies, que són alguna cosa, i veu que cal entendre-les com a dependents d'un Ésser perfectíssim. Aquesta és la direcció que segueix Descartes en alguns passatges del *Discurs* o a les *Meditacions*.

És necessari tenir en compte aquestes dues maneres, sintètica o analítica, d'abordar la temàtica de la CVE si es vol reconèixer la seva presència més o menys explícita, de vegades en raonaments més analítics, de vegades en raonaments més sintètics, en altres ocasions combinant les dues maneres de demostrar, en el conjunt dels escrits cartesians.

És cert que no tots els textos que presentem en aquest treball ofereixen el cos doctrinal que hem esbossat; tanmateix, nosaltres hem considerat que mereixien ser inclosos en una antologia com aquesta quan en ells, almenys, s'hi apunta la tesi d'on emana tot l'entramat teòric de CVE: *que les veritats han estat creades o establertes per Déu i en depenen absolutament*.

1.3. Alguns debats oberts entorn la CVE

En l'àmbit dels estudis cartesians la CVE és una qüestió disputada. Els debats se centren fonamentalment en els problemes d'interpretació que generen el conjunt de textos que tracten el tema, la forma i l'estratègia d'acord amb la qual Descartes en parla al llarg de la seva trajectòria filosòfica, i la seva vinculació amb les altres doctrines del filòsof. Ens limitem, a continuació, a enunciar algunes qüestions que centren les discussions, algunes de les quals seran repeses al llarg del treball:

1) El problema dels referents positius i negatius de la doctrina de la CVE: En quins autors es va inspirar Descartes en elaborar les seves tesis sobre la

17. 2s RESP, AT VII 155-158 / AT IX 121-123.

CVE? Contra qui està parlant amb la seva tesi sobre la creació de les veritats?¹⁸ Es tracta de Tomàs d'Aquino, de Suárez, dels «matemàtics», de Grotius?

2) El debat sobre la relació de la CVE amb les altres doctrines metafísiques cartesianes: Per què no apareix completament i perfectament explicada en les principals exposicions de la metafísica: *Quarta Part del Discurs del Mètode*, *Meditacions* i *Principis*? Com donar raó de la forma peculiar amb què Descartes va modular l'exposició d'aquesta tesi al llarg de la seva obra? Es pot afirmar que el Déu de la CVE inspira el dubte sobre les veritats matemàtiques que assumeix el filòsof en la *Primera Meditació*?

3) També es planteja la qüestió de la continuïtat o discontinuïtat de la doctrina al llarg de la trajectòria filosòfica de Descartes: Pateix alguna modificació substancial entre 1630 i les *Respostes a les Objecions a les Meditacions*? Hi ha canvis en aquest tema que es realitzin al fil de l'elaboració de la doctrina cartesiana sobre la llibertat?

4) Finalment, hi ha qui sosté que la tesi de la CVE tan sols afirma la supeditació a la voluntat divina de determinades classes de veritats: les de la matemàtica i la física o la moral, per exemple, deixant al marge del poder diví altres veritats que Déu no podria haver fet d'una altra manera: el *cogito ergo sum*, les veritats referides a Déu mateix i a les condicions en què exerceix la seva potència infinita de crear, per exemple. Existeix aquesta dualitat en el món de les veritats? És necessari «salvar» del poder diví algunes veritats que permeten avançar en la demostració analítica de la metafísica, des del dubte radical i l'*ego sum, ego existo* fins a Déu, sense caure en una argumentació circular? És imprescindible excloure algunes veritats del poder diví descrit en els textos bàsics sobre la CVE per tal d'elaborar una metafísica fonamentada en un Déu «no enganyador» i «font de veritat»?

1.5. Característiques de la nostra edició

El nostre treball pretén posar a disposició de l'estudiós de la filosofia de Descartes els textos que tracten la CVE. En qualsevol cas, per tal de prendre partit en tots els debats oberts entorn la CVE, és imprescindible afegir a l'anàlisi dels textos d'aquesta antologia una anàlisi en profunditat del conjunt de l'obra filosòfica de Descartes.

Els grans filòsofs sempre ens obliguen a tornar als seus escrits amb una actitud d'obertura, disposats a aprendre-hi coses noves i a canviar o corregir anteriors punts de vista. És molt possible que el treball dels investigadors sobre els textos cartesianes hi vagi desvetllant matisos que les nostres traduccions no han sabut expressar o altres presències o manifestacions de les tesis de la CVE per les quals no hem tingut ulls i que es podran afegir a les que presentem en el nostre treball.

1.5.1. Criteris de selecció de textos

El Déu cartesià és causa eficient i total de tot el que existeix realment i positivament. Aquest és el Fonament Ab-solut (lliure) que descobreix el

18. L'obra de J. L. MARION, *Sur la theologie blanche de D.* intenta determinar, amb una exhibició d'erudició que no resulta sempre aclaridora, els referents negatius dels textos de Descartes sobre la creació de les veritats.

qui fa metafísica. Tanmateix, en molts indrets dels escrits cartesians es parla del poder creador de Déu, de la dependència de totes les coses respecte d'Ell, sense que s'estigui parlant explícitament de la relació particular entre l'acció de Déu i les «veritats». Així, per exemple, Descartes escriu a Elisabeth l'any 1645¹⁹ sobre «un Déu, de qui totes les coses depenen, les perfeccions del qual són infinites, el poder és immens i els decrets són infal·libles»; en aquest moment, però, s'està referint a Déu com a causa de «les coses que ens passen» i no com a creador de les veritats. Per això no hem inclòs aquest text en la nostra antologia. En la correspondència amb Elisabeth podem llegir altres textos d'aquest estil²⁰:

Només podria demostrar que [Déu] existeix considerant-lo com un ésser sobiranament perfecte, i no seria sobiranament perfecte si es pogués trobar alguna cosa en el món que no procedís completament d'Ell.

Quan pensem en la potència infinita de Déu, només podem creure que totes les coses en depenen.

En aquests llocs, com en altres passatges de l'obra cartesiana, trobem l'aroma evident del Déu que protagonitza clarament els fragments que hem decidit traduir.

La doctrina de la creació de les veritats eternes revela una comprensió de Déu i de la naturalesa de les veritats que forma sistema amb tot l'entramat coherent dels principis de la metafísica cartesiana. Si això es així, totes les doctrines metafísiques cartesians estan vinculades a les tesis sobre la CVE i, per tant, no podem entendre els textos que parlen de la CVE sense tenir en compte tota la metafísica de Descartes.

La selecció d'una sèrie de fragments particularment adscrits a la temàtica de la CVE ha de comptar, doncs, amb la dificultat que no es tracta d'una doctrina que pugui ser considerada clarament al marge de la «cadena» de veritats que constitueix la metafísica, i amb el fet que no hi ha escrits fàcilment acotables o obres cartesians específicament destinades a exposar-la; Descartes en parla en contextos diversos i, en alguns casos, es pot discutir si ho està fent o no. És per això que la tria de textos que hem fet necessita una justificació que posi de manifest la nostra pròpia manera de comprendre la CVE i de situar-la en el sistema cartesià, un punt de vista que ha de ser comunicat al lector.

La majoria dels autors acostumen a citar tan sols aquelles aparicions de la CVE on Descartes sembla explicar-la més clarament, amb expressions contundents, especialment aquelles amb què fa veure la dependència respecte del poder infinit de Déu de l'ordre lògic i ontològic que constitueix l'ens finit, i on presenta les tesis concomitants pel que fa a les facultats divines, les limitacions del llenguatge humà, etc. Es tracta sobretot de les cartes de 1630, les *Cinquenes* i *Sisenes Respostes* i les cartes a Mesland, Arnauld i Morus. La nostra selecció, en canvi, incorpora altres textos que no s'acostumen a tenir en compte, els quals no poden deixar de ser citats sense posar en perill la comprensió correcta de la CVE i de la pròpia metafísica de Descartes.

19. A Elisabeth, 15 de setembre de 1645, AT IV 291.

20. Citem dos textos que corresponen, respectivament a A Elisabeth, 6 d'octubre de 1645, AT IV 314 i A Elisabeth, 3 de novembre de 1645, AT IV 332.

Les raons que han inspirat la nostra tria les podem resumir així:

1) Com ja hem dit, no pensem que existeixi pròpiament una doctrina ben definida sobre la CVE que Descartes presenti tan sols ocasionalment i que mantingui fora de les exposicions de la seva metafísica. El que hem trobat és una *única doctrina* sobre la fonamentació divina de la veritat que Descartes exposa de moltes maneres entre les quals hi ha una molt remarcable continuïtat i complementarietat. Aquesta doctrina, es podria dir, no tan sols *forma part* de la metafísica de Descartes, sinó que *és* la metafísica cartesiana.

2) Hi ha un conjunt, un sistema, de tesis inseparables que constitueixen la totalitat de la teoria cartesiana sobre la fonamentació divina de la veritat i una multitud de textos on va essent presentada. No obstant això, és lícit destriar-ne alguns que ofereixen el que ve a ser *l'aportació més genuïnament cartesiana* en aquest punt: *tots aquells que, amb major o menor aportació de raons, tracten la creació divina de les veritats eternes, o bé la dependència absoluta de la veritat respecte de la voluntat omnipotent de Déu*. Quedaran fora de la nostra selecció, per tant, altres textos metafísics referits a Déu que no expliciten aquesta relació entre Ell i les veritats, sinó que parlen d'altres realitzacions del poder diví: les accions humanes, els moviments del món, per exemple, o altres textos que tracten la relació entre Déu i l'error o el pecat humans. Aquests darrers, concretament, constitueixen el revers de les tesis sobre la CVE, però no podien ser inclosos en aquesta antologia sense desbordar els seus objectius limitats.

3) Els textos que poden ser vinculats amb la creació de les veritats són aquells on apareixen clarament alguns «indicadors» doctrinals molt concrets, determinades expressions o termes que Descartes fa servir. Hem considerat decisiva la presència d'aquestes expressions per tal de decidir la inclusió o no d'un text determinat en aquesta antologia. Els principals «indicadors» de la tesi de la CVE són:

a) Els verbs «crear», «fer», «causar», «volar», «instituir», «establir», etc. per denominar el que ha fet Déu amb les veritats.

b) Els noms «creador», «causa», «autor», per referir-se al Déu que estableix les veritats eternes.

c) Els adjectius «creades», «volgudes», «dependents», «instituídes» «establertes», etc. per significar la supeditació de les veritats a Déu.

d) Expressions amb què Descartes, d'una forma o altra, nega que es puguin posar límits al poder de Déu en relació a tot allò que ha creat.

e) Expressions amb què Descartes demana que siguem prudents en l'ús del llenguatge referit a l'acció creadora de Déu.

f) Expressions amb què el filòsof francès estableix alguna relació entre l'acció creadora de Déu i la permanència de les veritats.

g) Expressions amb què Descartes fa referència a la unitat essencial de les facultats divines, o a la il·limitació i la indeterminació de la llibertat divina, atributs de Déu on sustenta les seves tesis sobre la dependència divina de les veritats.

És veritat que el coneixement de l'existència d'aquesta doctrina en les cartes de 1630, o en altres textos significatius de la correspondència o de les

Cinquenes o Sisenes Respostes, és imprescindible per reconèixer la seva presència en els tractats filosòfics on no està exposada amb tanta claredat. És cert que sense aquelles aparicions més explícites de la doctrina hauria estat més difícil descobrir-la també en les exposicions de la metafísica i la física. Tanmateix, això sol no ens obliga a acceptar que Descartes deixi d'incloure els seus pensaments sobre la creació de les veritats en les obres metafísiques. És correcte metodològicament i justificat filosòficament usar aquells textos principals com una mena de sedàs que ens assenyalarà la presència de la doctrina en altres escrits. El fet és que es produeix una coincidència ben constatable entre la terminologia amb què s'expressa en aquells textos bàsics relatius a la CVE i els termes amb què construeix els seus escrits metafísics. Els «indicadors» de la doctrina que acabem d'enumerar apareixen arreu i aquesta coincidència terminològica entre uns textos i altres no és gens causal en un autor que sempre usa el llenguatge amb voluntat de precisió i amb el propòsit d'evitar malentesos. Resulta més difícil d'explicar i argumentar el suposat silenci sobre la doctrina de la CVE en les obres principals de Descartes, que acceptar com una cosa molt lògica que el filòsof introdueix sempre, de la manera que vol, la seva concepció original sobre l'Infinit allà on és imprescindible fer-ho. En definitiva, hem de pensar que, sigui com sigui, ens parla sempre del mateix Déu creador de totes les coses, creador de les veritats.

1.5.2. La presentació dels textos

Els textos d'aquesta antologia han estat ordenats cronològicament d'acord amb la datació d'Adam-Tannery (A.T., ed. 1996). Oferim textos que constitueixen unitats ben separables en el corpus cartesià, però també, d'altres que han estat extrets de les principals obres de Descartes: *El Món*, el *Discurs*, les *Meditacions* o els *Principis de la Filosofia*. L'edició separada dels primers no planteja dificultats importants, però els segons hauran de ser resituats pel lector en el si dels desenvolupaments filosòfics de què formen part. Hem valorat positivament l'efecte que fa veure'ls al costat de tots els altres que tracten la mateixa temàtica: és una manera de mostrar com la CVE forma part de l'ordre metafísic cartesià. Hem traduït també, quan els tenim, els textos dels interlocutors de Descartes a què responen els textos cartesianes que hem seleccionat.

Les introduccions de cada apartat inclouen aclariments i explicacions sobre l'elaboració dels textos traduïts i la seva posició en el si dels debats que Descartes manté amb els seus interlocutors, en les obres a què pertanyen o en el conjunt de l'obra i la trajectòria cartesianes. Hem intentat orientar el lector respecte del sentit «literal» dels textos i l'hem intentat ajudar a relacionar-los, a contemplar-los des de la perspectiva global de la metafísica cartesiana, sense que això signifiqui que s'estalviï a ningú la feina de repensar-los a fons i decidir-se finalment sobre els seus significats. En les mateixes introduccions es fa una relació de les aportacions de cada text a l'entramat de les tesis sobre la CVE de forma que el lector podrà seguir més fàcilment la seva evolució al llarg de l'obra cartesiana. Queden més clares així les repeticions, les novetats i les relacions.

Sempre s'ha fet la traducció a partir de les versions dels textos en la llengua en què van ser originalment escrits: el llatí o el francès. En el cas

dels textos de què tenim versions franceses corregides i avalades pel propi Descartes, hem optat per traduir la versió original llatina, sempre més nítida en l'exposició del pensament cartesià; aleshores, les notes a peu de plana indiquen les diferències més importants entre les versions llatina i francesa. Assenyalem sempre la versió francesa amb les inicials V.F. En les notes oferim també comentaris i explicacions i, en molts casos, altres textos cartesians paral·lels als que presentem, que els complementen o els aclareixen.

Cada text és presentat amb la numeració que li pertoca en la nostra edició i la paginació de l'edició canònica d'Adam-Tannery. Al llarg del text anem marcant entre claudators els número de la pàgina corresponent d'A.T. També indiquem la paginació corresponent a l'edició d'*Oeuvres philosophiques* (3 vols, 1963) de Descartes a cura de F. Alquié, molt usada pels estudiosos de l'obra cartesiana, especialment en els ambients universitaris del nostre país.

1.5.3. Consideracions finals

Aquesta antologia de textos sobre la CVE pretén ser un instrument al servei dels estudis cartesianes. Però, com s'ha explicat, no és un treball «neutral» des del punt de vista de la interpretació del pensament de Descartes. Arrisquem la nostra posició filosòfica en relació a la CVE, però oferim al lector els textos mateixos perquè, meditant sobre ells seriosament, pugui treure les seves pròpies conclusions. No hem volgut entrar a fons en totes les qüestions que obren els textos editats, però no hem deixat d'assenyalar els principis d'una lectura fecunda de la metafísica de Descartes. Aquesta manera de llegir Descartes que s'esbossa en aquest treball justifica les següents consideracions finals:

1) Creiem senzillament que estudiar la metafísica cartesiana reduït a un paper secundari el cos de tesis sobre la CVE significa perdre de vista el pensament cartesià en tota la seva força original. La lectura de Descartes des del punt de vista del pensament modern post-kantià ha reforçat la seva imatge «crítica», i ha menystingut allò que fou per Descartes un motiu bàsic d'inspiració: la centralitat metafísica de la idea d'un Ésser infinit i incompreensible, fonament ab-solut, és a dir «lliure», del real.

2) Les nostres propostes de lectura dels textos editats aquí poden servir per reconèixer-hi una presència de la doctrina en obres de metafísica o de física on passava desapercebuda, presència que és plenament coherent amb la radicalitat dels seus continguts teòrics: no és possible que unes tesis tan decisives sobre el fonament radical de l'ésser i la veritat no afectin tot el sistema de la metafísica. Sempre ha estat difícil per als investigadors de l'obra cartesiana justificar que Descartes silenciés la CVE en les seves obres majors; ara podem pensar que no la calla sinó que la diu modulant, com fa sempre, el seu missatge. És més, creiem poder mostrar com a les *Meditacions* es van gestant analíticament les afirmacions principals que Descartes fa a Mersenne l'any 1630 i com aquesta demostració analítica obre la possibilitat d'altres exposicions sintètiques de la doctrina, per exemple la de les Sisenes Respistes. Això té sentit perquè el filòsof escriu les seves famoses cartes sobre la CVE a la fi del període en què havia realitzat —«un cop a la vida»— la fonamentació de la seva metafísica.

3) La lectura del conjunt dels textos que presentem pot ajudar a ubicar la CVE en el sistema cartesià. No podem tractar-la com una doctrina metafísica annexa al sistema, secundària o marginal, tampoc com el simple lligam de la metafísica i la física, sinó com el nucli mateix de la metafísica de Descartes, una tesi metafísica capaç de fonamentar, segons ell, la immutabilitat de l'ordre natural.

4) El nostre treball vol fer veure la necessitat d'ampliar el camp terminològic amb què els comentadors es refereixen habitualment a les tesis cartesianes relacionades amb la CVE. La força inqüestionable del llenguatge cartesià de les cartes de 1630 les ha convertit en el patró amb què es decideix sobre la presència o no de la doctrina al llarg de l'obra cartesiana. Aquesta antologia pot ajudar a veure que el filòsof usa una varietat notable de termes i registres per expressar les mateixes idees que ha escrit a Mersenne amb tant d'entusiasme.

5) La manera com es presenta i es transmet la filosofia no és gens accidental en el cas de Descartes. Aquesta antologia posa de manifest com això afecta decisivament les tesis sobre la CVE almenys de dues maneres. D'una banda, l'autor adapta el seu missatge al seus interlocutors i sempre té en compte allò que convé a la millor difusió del seu pensament; d'altra banda, exposa la seva doctrina seguint diverses formes de deducció, de vegades més sintètica, de vegades més analítica, de vegades, en fi, combinant les dues maneres de demostrar; en uns casos centrant l'argumentació en els atributs divins, en altres en les característiques de les idees humanes.

La tesi sobre la creació de les veritats eternes és una doctrina original de Descartes. Entendre-la és entendre Descartes. Acceptar-la o no depèn de la valoració filosòfica que cadascú faci del rigor amb què és deduïda. Al marge que es produeixi o no aquest assentiment, és just reconèixer l'esforç ingent del filòsof per acostar-se racionalment al Fonament Absolut del real; costa no quedar fascinat per una tesi que ens convida a entendre aquest Fonament com a Llibertat sense límits i a comprendre la realitat com una donació procedent d'una Infinitud Incompreensible.

Canejan, juliol de 2001

1.6. Bibliografia

Només citem les edicions de les obres de Descartes que hem fet servir, així com els estudis que hem tingut en compte en l'elaboració del treball.

A) Edicions de les obres de Descartes:

Oeuvres de Descartes, 11 vols., Ed. C. Adam i P. Tannery, París: J.Vrin, 1996.

Oeuvres philosophiques, 3 vols., Ed. F. Alquié, París: Garnier, 1963.

L'entretien avec Burman, Ed. J.M.Beyssade, París: PUF, 1981.

Totes les citacions es realitzen d'acord amb l'edició canònica d'Adam-Tannery, excepte en aquells casos, molt pocs, en què s'indica una altra referència. Quan citem els textos de la nostra antologia ho fem usant la nostra numeració i, quan convé, indicant entre claudàtors la pàgina corresponent d'Adam-Tannery (Per exemple, TEXT 10 [62]).

B) Abreviatures de les obres de Descartes que apareixen més habitualment en les referències textuais:

RDI: *Regulae ad directionem ingenii*.

MTL: *Le Monde ou Traité de la Lumière*.

DM: *Discours de la Méthode*.

MPP: *Meditationes de prima philosophia*.

MM: *Meditations métaphysiques*.

CIG: *Carta a Clerselier com a Resposta a les Instàncies de Gassendi*.

PP: *Principia Philosophiae / Les principes de la philosophie*.

EB: *Entretien avec Burman*.

C) Estudis:

ALQUIÉ, F., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, París: PUF, 1966.

BEYSSADE, J.M., «L'ordre dans les *Principia*», *Les études philosophiques*, (1976).

BEYSSADE, J.M., «Création des vérités éternelles et doute métaphysique», *Studia Cartesiana*, 2, (1981).

BEYSSADE, J.M., *La philosophie première de Descartes*, París: Flammarion, 1979.

BEYSSADE, M., *Presentation de les Méditations métaphysiques*, París: Lib. Gen. Française, 1990.

BOUTROUX, E., *De veritatibus aeternis apud Cartesium*, París, 1974.

BREHIER, E., «La création des vérités éternelles dans le système de Descartes», *Revue de Philosophie* (1937), publicat també a *La Philosophie et son passé*, París: PUF, 1940.

BREHIER, E., *Histoire de la Philosophie*, II, París: PUF, 1988.

CRONIN, T.J., «Eternal truths in the thought of Descartes and on his adversary», *Journal of history of ideas* (1960).

- ESQUIROL, J.M., *Raó i fonament*, Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona, 1988.
- GILSON, E., *René Descartes. Discours de la Méthode. Texte et commentaire*. Paris: J. Vrin, 1926.
- GOUHIER, H., *Descartes. Essais sur le «Discours de la Méthode», la Métaphysique et la morale*, Paris: J. Vrin, 1973.
- GOUHIER, H., *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris: J. Vrin, 1962.
- GRIMALDI, N., *Études cartésiennes. Dieu, le temps, la liberté*, Paris: J. Vrin, 1999.
- GUEROULT, M., *Descartes selon l'ordre des raisons* (2 vol.), Paris: Aubier, 1953.
- LAPORTE, J., «La liberté selon Descartes», *Revue de Métaphysique et de Morale* (1937).
- LAPORTE, J., *La rationalisme de Descartes*, Paris: PUF, 1951.
- LEFEVRE, R., *Le criticisme de Descartes*, Paris: PUF, 1958.
- MARION, J. L., *La théologie blanche de Descartes*, Paris: PUF, 1981.
- ROBINET, A., *Descartes. La lumière naturelle*, Paris: J. Vrin, 1999.
- RODIS-LEWIS, G., *Descartes. Biografía*, Barcelona: Península, 1996.
- RODIS-LEWIS, G., *Descartes. Textes et débats*. Paris: Lib. Gen. Française, 1984.
- RODIS-LEWIS, G., *Idées et vérités éternelles chez Descartes et ses successeurs*, Paris, 1985.
- RODIS-LEWIS, G., *L'oeuvre de Descartes* (2 vol.), Paris: J. Vrin, 1971.
- SIMON, G., «Les vérités éternelles de Descartes, évidences ontologiques», *Studia Cartesiana*, 2, 1981.
- TURRÓ, S., *Del hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona: Anthropos, 1985.
- VICENS, J.A., *Meditació i metafísica en Descartes*, Barcelona: Anthropos, 1991.

2. Les cartes de 1630 a Mersenne

Ens trobem davant de la primera aparició de les tesis sobre la CVE i, segurament, la més destacada pels comentadors: és el Descartes que encara no ha exposat públicament la seva filosofia qui avança a Mersenne una doctrina que ja mai més comunicarà amb tanta força expressiva. La comprensió de les cartes a Mersenne que presentem a continuació requereix, però, una mínima contextualització que les situï correctament en el procés pel qual Descartes va elaborant el seu sistema filosòfic.

El juliol de 1629, situat a l'holandesa població de Franeker, el filòsof escriu al P. Gibieuf que comença un «Tractat» [*Traité*] al qual espera dedicar «dos o tres anys» i que només pensa difondre entre els seus amics²¹. Com es dedueix de les cartes a Mersenne del 15 d'abril i el 25 de novembre de 1630 i del 27 de febrer de 1637, el *Tractat* de 1629 havia de contenir el dubte radical basat en els més forts arguments dels escèptics i demostracions metafísiques de l'existència de Déu i de l'ànima, més evidents que les demostracions de la Geometria²².

Sembla, doncs, que el Descartes que escriu a Mersenne sobre la CVE ja posseïx al menys germinalment la metafísica que exposarà al *Discurs* i a les *Meditacions*. El fet que només es tracti d'un «començament» que serà refet i desenvolupat posteriorment, no treu que ja inclogui els elements nuclears del seu sistema. D'altra banda, la metafísica que ja té està ben lligada a la recerca científica: sense ella —diu— «no hagués sabut trobar els fonaments de la Física»; pensa —escriu— «tocar en la meva Física algunes qüestions metafísiques», entre les quals hi ha la relativa a la CVE²³.

Les tesis sobre la CVE formen part orgànica d'aquesta reflexió metafísica principal, també fecunda en el terreny de la Física. No podem pensar-les com una doctrina independent i ocasional, sinó com una part segura de la reflexió metafísica sobre Déu que Descartes ha estat realitzant²⁴.

Descartes es refereix per primer cop a la CVE en ocasió de dues cartes de Mersenne que s'han perdut però que podem datar el 14 de març i el 4 d'abril de 1630²⁵. En una d'elles, Mersenne li ha fet un resum d'un llibre d'un autor ateu —«le méchant livre»²⁶— que avui no tenim i que havia de circular clandestinament en una edició molt limitada. Les opinions atees sobre Déu i les veritats eternes contingudes en aquesta obra van suscitar la resposta cartesiana de la carta de 15 d'abril. A aquelles dues missives de

21. A *Gibieuf*, 18 de juliol de 1629, AT I 17.

22. Quan reflexiona retrospectivament sobre el moment fundacional del seu sistema filosòfic, Descartes es refereix a la reflexió metafísica de 1629 que havia de desembocar en la redacció del *Traité* que s'esmenta en aquesta mateixa carta («Durant els primers mesos que he passat en aquest país no he treballat en res més...») i que li proporcionaria els continguts bàsics de la Metafísica de les *Meditacions*. Trobem altres referències al *Traité* de 1629 a *A Gibieuf*, 18 de juliol de 1629, AT I 17; *A Mersenne*, 25 de novembre de 1630, AT I 182; *A Mersenne*, 27 de febrer de 1637 (?) AT I 350.

23. Cf., més endavant TEXT 1.

24. G. Rodis-Lewis diu que de la Carta del 15 d'abril es desprén que la CVE era «d'una tesi nova, descoberta durant la redacció de *El Món*, i que, per tant, no figurava en el 'començament' interromput l'any anterior» (G. RODIS-LEWIS, *Descartes. Biografia*, p. 107). No-saltres ens resistim a acceptar-ho, un cop llegida també la carta del 25 de novembre de 1630 on Descartes vincula la CVE i el *Tractat* metafísic en què ha treballat durant un temps.

25. Cf. *A Mersenne*, 15 d'abril de 1630, AT I 135-136.

26. Usa aquesta expressió en la carta del 6 de maig. Cf. TEXT 2 [148].

Mersenne succeeixen altres cartes perdudes amb més preguntes sobre les veritats eternes que Descartes contesta el 6 de maig i el 27 de maig.

De quin llibre li ha parlat Mersenne? No podem donar una resposta definitiva a aquesta qüestió. Molts investigadors importants no volen arriscar-ne una i prefereixen parlar d'una obra perduda i d'un autor desconegut. Tanmateix, hi ha conjectures sobre el tema dignes de ser conegudes. L'any 1937, René Pintard²⁷ escrivia que la misteriosa obra que critica Descartes havia de ser els perduts *Dialogues de La Mothe le Vayer*, signats amb el pseudònim «Orasius Tubero». Aquesta obra, exemplar en la literatura llibertina que s'editava clandestinament al segle XVII —se n'acostumava a ocultar l'autor, l'editor i el lloc d'edició—, contenia un capítol titulat *Dialogue sur le sujet de la divinité* que, segons sembla, criticava la teologia racional i exposava les tesis sobre les veritats matemàtiques que Descartes nega.

Pintard argumenta a favor d'aquesta hipòtesi tenint en compte l'acord entre les dates de les cartes de Descartes a Mersenne i les dates de la primera edició del llibre (inici de 1630), la falta de notícies sobre altres escrits clandestins francesos semblants difosos en aquells mesos i, sobretot, l'amistat entre Mersenne i La Mothe le Vayer i l'interès segur del frare mínim per fer saber al filòsof el contingut d'una obra que provocaria la seva resposta polèmica.

Darrerament, però, Alain Mothu²⁸ ha plantejat una objecció important a la vella proposta de Pintard: avui sabem que en la primera edició dels *Dialogues* de començaments de 1630 només hi havia quatre diàlegs entre els quals no hi figurava encara el *Dialogue sur le sujet de la divinité*, l'únic al qual Descartes es podia referir davant Mersenne i que només va aparèixer en una segona edició de cinc diàlegs a finals d'estiu de 1630. Tanmateix, Descartes tracta del tema amb Mersenne en dues cartes de la primavera del mateix any, anteriors a aquella segona edició.

El mateix Mothu elabora una proposta que satisfaria la seva pròpia objecció, corregiria la hipòtesi de Pintard i encaixaria amb els textos cartesianes: és sabut que Mersenne no es trobava a París quan hi comencen a circular els *Diàlegs* del seu amic Le Vayer (en la primera versió de quatre capítols) i quan escriu a Descartes i rep les seves respostes sobre la CVE. No hi tornaria fins l'octubre de 1630. És probable que ell pensés equivocadament que en aquella primera edició s'inclouia un text sobre la divinitat del qual ja en tenia coneixement (potser una versió primera del *Dialogue sur le sujet de Dieu?*) i que així ho comentés a Descartes. Més endavant, corregiria aquest error en cartes posteriors que s'han perdut, li enviaria un extracte del llibre i, al final, el llibre mateix complet tal i com fou editat l'estiu de 1630²⁹. A partir d'a-

27. Cf. R. PINTARD, R., «Descartes et Gassendi», *Congrès Descartes*, 1937, II, p. 121; R. PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, París, 1943, p. 143-144 i 510-512.

28. Cf. A. MOTHU, «Orasius Tubero et le “méchant livre” de Descartes», *La lettre clandestine*, 4 (1995).

29. Encara s'ha proposat una altra hipòtesi, menys versemblant, al voltant del llibre que contesta Descartes. Es tractaria, segons E. Mehl, de l'obra *De Vera Religione* del socinista Volkenius, editada a Rakov l'any 1630 i introduïda clandestinament a França, que contenia una primera part titulada *De Deo et eius Attributis* de Jean Crell, que sí que presentava una tesi sobre les veritats eternes diametralment oposada a la de Descartes. Mothu oposa a Mehl dues objeccions: en primer lloc, sembla que el llibre que contesta Descartes havia de ser francès, en segon lloc, el llibre de Volkenius no és un llibre ateu (Cf. E. Mehl, «Le méchant livre de 1630», a *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle*, Saint-Étienne, 1996).

questes consideracions, s'entén com Descartes va modificant la seva actitud davant «le méchant livre» al llarg de les cartes posteriors.

Quan escriu a Mersenne el 15 d'abril, Descartes només coneix el contingut del llibre misteriós a partir de la informació del seu amic, qui en té notícia a través d'altres («si le rapport que on vous a fait...»). Escriu aquesta carta en un to d'exaltació. Anima Mersenne a difondre les seves idees sobre les veritats eternes per major glòria de Déu: cal proclamar als quatre vents la independència de Déu i la dependència de les veritats matemàtiques. El filòsof declara que si el llibre li arriba a les mans i ho mereix (si fos «quelque chose de fort bien fait») el respondrà immediatament. Sembla que en aquests moments concep la possibilitat de publicar-lo en una edició que contingui també els seus contra-arguments.

En la carta del 6 de maig, però, demana a Mersenne que no li envii el que ara anomena «méchant livre» i renuncia al projecte inicial de respondre'l públicament. ¿Potser Mersenne ha reaccionat davant les opinions cartesianes manifestant tanta perplexitat o confusió que Descartes creu ara que resulta més prudent presentar-li les seves tesis d'una manera més freda i sistemàtica i evitar entrar en altres controvèrsies que no li portarien res de bo? El cert és que entre la primera carta d'abril i les següents es produeix un canvi en el to i en la manera com Descartes vol abordar la qüestió de les veritats eternes que avalaria una hipòtesi com la que acabem de formular.

En la carta del 25 de novembre, Descartes ja disposa d'un «extracte» manuscrit del llibre que agraeix a Mersenne, n'identifica l'autor com ateu, i es refereix a les «raons que aporta contra la divinitat» tot afirmant que la «via més ràpida» per combatre-les és l'argumentació evident sobre l'existència de Déu que ja posseeix, encara que no està segur de poder fer-la entendre als altres. Manifesta també que contra els ateus n'hi ha prou amb ostentar la prova del consentiment universal. És evident que, en la seva polèmica sobre les veritats eternes, Descartes veu perfectament lligades les tesis exposades en les cartes anteriors i la demostració evident sobre l'existència de Déu, que ha considerat en la carta del 6 de maig «la primera i més eterna de les veritats que poden existir i l'única d'on procedeixen totes les altres». Tots aquests temes es combinen amb una referència gens casual al *Tractat* de metafísica en un text que cal llegir atentament³⁰:

Us estic molt agraït per la feina que us heu pres d'enviar-me un extracte d'aquest manuscrit³¹. La via més ràpida que sé per respondre a les raons que aporta contra la Divinitat i, alhora a totes les dels altres ateus³², és trobar una demostració evident que faci creure a tothom que Déu existeix. Pel que fa a mi, goso vanagloriar-me d'haver-ne trobat una que em satisfà completament i que em fa saber més certament que Déu existeix del que no sé la veritat de cap proposició de Geometria, però no sé si seria capaç de fer-la entendre a tothom de la mateixa manera que jo l'entenc, i crec que és millor no tocar gens aquesta matèria, que tractar-la imperfectament. El consentiment universal de tots els pobles és suficient per defensar la Divinitat contra les injúries dels Ateus i un

30. A *Mersenne, 25 de novembre de 1630*, AT I 181-182.

31. Acceptem, seguint Ch. Adam, que es tracta clarament de l'obra sobre la qual Mersenne elabora les qüestions metafísiques que Descartes contesta en les cartes de 1630. Si ens fem bé, els continguts d'aquest text no fan més que retornar a idees ja exposades en les anteriors cartes a Mersenne d'abril i maig del mateix any.

32. Descartes apunta clarament aquí que l'autor del text és un ateu.

particular no ha d'entrar mai en disputes contra ells si no està molt segur de convèncer-los.

Comprovaré amb la Diòptrica³³ si sóc capaç d'explicar les meves concepcions i de persuadir els altres sobre una veritat després que jo me n'hagi persuadit, cosa que no crec de cap manera. Però si tinc l'experiència que això s'esdevé, no dic que algun dia no acabi un petit *Tractat de Metafísica*, que he començat estant a Frise [Franeker], i els principals punts del qual són provar l'existència de Déu i la de les nostres ànimes, quan són separades del cos, d'on se segueix la seva immortalitat. Car m'encolereixo quan veig que hi ha persones al món tan atrevides i tan imprudents com per combatre contra Déu.

Finalment, en una carta a Mersenne d'octubre de 1631, Descartes acusa rebut del «llibre dels 30 exemplars» i afegeix: «l'he trobat del tot irrellevant i per sota del que havia imaginat. No lamento gens no haver-lo rebut abans; perquè tampoc no m'hauria pres la molèstia de refutar-lo»³⁴.

L'itinerari que acabem de seguir ens porta ara a destacar algunes idees importants que cal tenir molt presents si volem llegir correctament les cartes a Mersenne sobre la CVE:

1) El Descartes de les cartes de 1630 no sembla un «savant» dedicat a tasques científiques que, ocasionalment, s'encara amb una pregunta metafísica sobre les veritats eternes plantejada per un amic, sinó un filòsof que ja ha fet la seva metafísica i creu haver trobat en ella els fonaments de la física. Els textos que hem tractat ens inclinen cap aquesta conclusió. La temàtica de la CVE pertany en propietat a la metafísica: és «una qüestió metafísica i ha de ser abordada per la raó humana» —diu Descartes—, encara que es tracti d'una tesi metafísica destinada a jugar un paper principal en el camp de la física.

És més, les cartes a 1630 són els *primers* textos metafísics de Descartes que tenim i la metafísica que hi batega ofereix, nítidament, l'aspecte de la metafísica madura del filòsof francès. No hi ha cap text de les obres majors que desmenteixi alguna afirmació de 1630. És veritat que no hi veiem encara cap expressió de la investigació difícil que descriuen les *Meditacions*, però sí que hi trobem exposades algunes conclusions descobertes analíticament gràcies a la meditació crucial realitzada durant els mesos anteriors i comunicada al públic en obres posteriors.

2) L'autor que Descartes combat és un ateu, un llibertí que afirma la infal·libilitat de les veritats matemàtiques i, no tan sols no veu cap necessitat de referir-les a Déu, sinó que les esgrimeix per negar l'existència de Déu, per «combatre» contra Ell. Ens atrevim a conjecturar que l'argument de l'autor ateu contra l'existència de Déu, que Mersenne coneixia i havia comentat amb Descartes, fou molt semblant al que, anys més tard, el mínim va situar en les *Segones Objecions*:

«un ateu coneix clarament i distintament que els tres angles d'un triangle són iguals a dos rectes, encara que està molt juny de suposar l'existència de Déu, que nega completament pel fet que, si existís, diu, seria un ens sobirà,

33. La presentació de la Física de la llum continguda a *El Món* ha de ser la pedra de toc de la capacitat persuasiva de Descartes.

34. *A Mersenne, octubre de 1631*, AT I 220.

summament bo, això és, infinit. Però l'infinit en tot gènere de perfecció exclou qualsevol altra cosa, no només qualsevol ens o bé, sinó també qualsevol no ens o mal. Tanmateix, existeixen molts ens, béns i mals»³⁵.

Fixem-nos: l'ateu també s'adona de l'evidència de les veritats matemàtiques, les coneix perfectament sense suposar l'existència de Déu, i pensa, d'altra banda, que un Ésser Infinit «exclou qualsevol altra cosa», és incompatible amb qualsevol altre ésser, bé o...veritat. Segons ell, si hi hagués Déu no hi hauria altres ens, però és clar que hi ha altres ens i que per tant no hi ha Déu. La resposta cartesiana de 1630 afirma allò que l'ateu no pot admetre: hi ha un Déu infinit i hi ha, a més, les veritats matemàtiques que depenen absolutament d'Ell. L'any 1641, afegirà una altra cosa: un ateu no pot conèixer clarament i distintament les veritats matemàtiques si no accepta Déu, perquè Déu és el fonament metafísic de la veritat.

Així, doncs, la primera formulació de la doctrina de la CVE té al davant el text d'un ateu i aquest és el primer contrincant contra qui és ostentada. Això no treu que les cartes se centrin a continuació en les inquietuds del propi Mersenne, manifestades amb insistència al fil de les respostes cartesianes, i que aquestes al·ludeixin després a altres autors dels quals Descartes també discrepa.

3) En l'argumentació cartesiana, formen sistema la doctrina sobre la incomprendibilitat de Déu, la unitat de les facultats divines o la dependència de les veritats respecte de Déu, per exemple, i d'altres tesis metafísiques que ja posseeix, en particular la demostració de l'existència de Déu amb major evidència que la de les veritats geomètriques. La CVE s'insereix plenament, des del primer moment, en l'entramat sistemàtic de la metafísica de Descartes.

En qualsevol cas, Descartes considera les opinions de què Mersenne li parla com a «falses» i «perilloses», perquè proclamen el caràcter absolut i independent de les veritats eternes i condueixen a negar Déu. En la tradició filosòfica occidental, des de Sant Agustí d'Hipona, s'han construït arguments que miren de provar l'existència de Déu prenent com a punt de partida les veritats eternes les quals, pel fet excedir la ment humana, finita i temporal, ens porten a conèixer un Ésser infinit, immutable i etern, com a fonament. En canvi, l'autor que critica Descartes segueix el camí contrari: si les veritats eternes manifesten per si mateixes una necessitat que les fa absolutes i independents, aleshores no cal referir-les a un fonament diví. Hem de remarcar que la via cartesiana no representa en cap cas un retorn a posicions platòniques, sinó que consisteix en el simple reconeixement de les implicacions metafísiques de l'existència d'un Déu que, pel fet de ser infinit, és «potència incomprendible».

La redacció de la carta del 15 d'abril suggereix que Descartes adopta la noció de «veritats eternes» de Mersenne, el qual se'n serveix per referir-se a les veritats matemàtiques: «les veritats matemàtiques, que vós anomenau eternes...», hi escriu Descartes. En la concepció mecanicista comuna a Descartes i Mersenne, s'entén que les veritats matemàtiques i les lleis físiques, configuren l'essència de la naturalesa material. Sembla, però, que el mateix Mersenne, lluny de posicions atees, acceptava el caràcter absolut de les veritats matemàtiques, les quals situava en el Verb diví com a co-eternes amb Déu, creia que

35. 2s OBJ, AT VII 125 / AT IX 99.

la matemàtica era ciència divina, unívocament posseïda per l'enteniment humà i el diví, expressiva de l'essència divina, i acceptava que el poder de Déu s'estenia naturalment només als no-contradictoris³⁶. Els raonaments de Descartes en les cartes a Mersenne comporten la negació de totes aquestes tesis, però posen Déu, creador lliure, com el fonament absolut de l'ordre natural.

S'ha insistit molt en el fet que algunes de les expressions referides a Déu que Descartes rebutja evoquen clarament textos de Suárez que el filòsof hauria conegut en la seva època de formació a La Flèche. T. J. Cronin i, sobretot, J. L. Marion, han vist Suárez com l'interlocutor no anomenat del discurs cartesà³⁷. Segons aquests autors, Descartes desmenteix clarament dues tesis que foren també de Suárez: 1) les veritats relatives a les essències de les coses són vertaderes amb independència de l'existència o no de Déu («si Déu no existís aquestes veritats serien vertaderes» [AT I 150, l. 1-2]), 2) Déu coneix aquelles veritats necessàries com a vertaderes, perquè ho són («no dic, al contrari, que siguin conegudes per Déu com a vertaderes com si fossin independents d'Ell» [AT I 149, l. 23-24]). Amb la mateixa claredat, però, es podria dir que Descartes s'allunya explícitament en aquestes cartes de totes les versions del platonisme cristià que situen les veritats eternes en el Verb diví, constituint l'ésser de Déu en la seva dimensió *ad extra*, com arquetips que predeterminen lògicament la creació.

Els principals continguts doctrinals de la primera exposició de les tesis sobre la CVE són, breument, els següents:

1) L'afirmació, primordial en la metafísica cartesiana, que totes les veritats han estat establertes per un Déu infinit i incompreensible i depenen de la seva existència. Tot el raonament cartesà té en aquest punt un caràcter descendent o —dirà més endavant Descartes— sintètic: si Déu és Déu, aleshores tot depèn d'ell. Hi trobem també tota una bateria de nocions per significar l'acció divina creadora de les veritats: «crear», «disposar», «establir», «produir», «autor», «causa eficient i total», «lliure», etc, i per significar també la supeditació de les veritats a Déu: són «dependents», «creades», «quelcom menor i subjectes» a la potència incompreensible de Déu, «compreensibles», manifesten una necessitat que no excedeix el nostre coneixement.

2) Les veritats eternes són realitats que Déu ha creat, com ha creat totes les altres coses que s'ajusten a elles. Tot guarda amb Déu la mateixa relació de supeditació. Déu és considerat des de la perspectiva més general possible com «l'únic autor de qui totes les coses depenen», «l'autor de totes les coses»; per això, es pot dir que Déu crea les veritats, que són «alguna cosa», i que ho fa «amb el mateix gènere de causa amb què ha creat totes les coses»³⁸. En aquestes afirmacions radica allò més essencial de la doctrina de la CVE que anirem trobant en els trac-

36. Cf. J.L. MARION, *Sur la théologie blanche de D.*, p. 168 ss.: «Moltes tesis, fonamentals en el seu pensament, condueixen Mersenne a sostenir que les matemàtiques i per tant les seves veritats, exercides per Déu, determinen l'essència divina i revelen com ha creat el món i, per tant, pertanyen a l'íncreat».

37. Cf. T.J. CRONIN, «Eternal truths in the thought of Descartes and on his adversary», *Journal of history of ideas*, 1960, p. 553-559. J.L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes*, p. 28 ss.

38. Cf. més endavant el TEXT 3 [151].

tats metafísics. Cal fer una atenció especial a l'afirmació que les veritats «són alguna cosa»; Descartes l'escriu sense explicar-la gens tot i que, com veurem en obres posteriors, constitueix un dels puntals de la seva argumentació.

3) Descartes situa les veritats en relació a l'essència de Déu assegurant que «no estan més necessàriament unides a la seva essència que la resta de les criatures». Les veritats eternes no gaudeixen de cap privilegi ontològic en relació a qualsevol altra criatura. Descartes trenca en aquest punt amb altres teologies escolàstiques.

4) S'apunta, com a possibilitat teòricament acceptable, derivada de la tesi principal apuntada anteriorment, que Déu hauria pogut crear veritats, incomprensibles per a nosaltres, contràries a aquelles que, de fet, ha creat. Cal notar que Descartes no parla aquí de la indiferència de la llibertat divina (aquest terme s'usa per primer cop a les *Meditacions*), tot i que diu que Déu ha estat tan lliure de fer «que no fos veritat» que els radis d'una circumferència siguin iguals, com de «no crear el món», la qual cosa significa que hauria pogut fer, en ambdós casos, el contrari del que ha fet.

5) S'especifica el mode de la causació divina de les veritats eternes en termes de l'Escola: la causalitat eficient i total.

6) Descartes usa metàfores per explicar millor la relació entre Déu i les veritats: Déu no és un Júpiter subjecte als destins; Déu actua com un Rei que estableix les lleis del seu reialme.

7) Els raonaments sobre les veritats s'articulen al voltant dels atributs divins: grandesa, potència incomprensible, voluntat lliure, infinitud, i la unitat de les facultats divines.

8) No hi ha cap precedència lògica de l'enteniment respecte de la voluntat divina. En Déu entendre, voler i crear són estrictament u. Aleshores, no hi ha un món de possibles que precedeixi l'acte creador³⁹.

9) Descartes deixa molt clar que, segons la seva opinió, la lliure creació divina no és contradictòria amb la immutabilitat de les veritats. Que Déu sigui lliure, no implica que es tracti d'un ésser canviant o capriciós. El repte consisteix en admetre que una voluntat lliure fa allò que és immutable. La resolució de la dificultat està en l'acceptació del caràcter incomprensible de Déu.

10) S'afirma l'innatisme de les veritats eternes, gravades per Déu en la nostra ment.

11) Es posen límits al saber humà sobre Déu. En primer lloc, el nostre saber sobre Déu no és comprensiu. En segon lloc, s'explica per primer cop, hem d'acceptar d'instal·lar-nos en una oscil·lació que expressa tota l'originalitat de la posició cartesiana: d'una banda, hem d'ac-

39. H. GOUHIER, *La pensée métaphysique de D.*, p. 288: «Amb la doctrina de la creació de les veritats eternes Descartes introdueix una nova ontologia del possible presa amb tota la seva extensió i amb totes les seves implicacions sobre l'ésser de Déu. Quan els filòsofs de l'Escola parlen del possible, el refereixen, sens dubte, a allò que Déu té la possibilitat de fer; però aquesta possibilitat és ella mateixa referida a un poder que coincideix amb un voler lògicament subordinat a un enteniment. Déu és el seu ésser, però què és el seu ésser?... *cum suum esse sit suum intelligere* (Tomàs d'Aquino, *Summa Theologica* I, 14, art. 8). El possible és definit, doncs, al nivell de l'enteniment diví. Descartes també el refereix a allò que Déu té la possibilitat de fer, però aquesta possibilitat és referida a un poder que coincideix amb un voler que no és distint, ni lògicament, de l'enteniment. El possible és aleshores definit al nivell de l'obra creada. La diferència és radical».

ceptar que Déu pot fer tot allò que podem concebre; d'altra banda, no podem negar que Déu no pugui fer allò que no podem concebre.

D'entrada, Descartes explica aquestes idees amb un to d'exaltació: creu que la seva metafísica preserva millor la dignitat de Déu, perquè, segons el seu parer, treu les conseqüències vertaderes de l'afirmació que es tracta d'un Ésser Infinit, i manifesta el seu escàndol davant la idea que algú consideri les veritats eternes com a independents de Déu i tracti Déu com un Júpiter sotmès al Destí o com un home. Aquest és, per Descartes, el camí que condueix a l'ateisme. I aquest camí l'ha recorregut l'autor que cita Mersenne en les seves consultes a Descartes. En la carta del 6 de maig ja es produeix un canvi en la manera com el filòsof exposa les seves idees i en els seus plans per fer-les públiques, canvi que anticipa la prudència i la mesura amb què les inclou posteriorment en els seus escrits.

[TEXT 1]

A Mersenne, 15 d'abril de 1630

AT I 143, l. 25 – 146, l. 19

FA I 258-61

Pel que fa a la vostra pregunta de Teologia⁴⁰, encara que supera la capacitat del meu esperit, no em sembla [144], tanmateix, que quedi fora de la meua competència, perquè no toca el que depèn de la revelació, que és el que anomeno pròpiament Teologia, sinó que és més aviat metafísica⁴¹ i ha de ser examinada per la raó humana. Ara bé, crec que tots aquells a qui Déu ha donat l'ús d'aquesta raó estan obligats a fer-la servir principalment per intentar conèixer-lo i conèixer-se a si mateixos⁴². És per aquí que he in-

40. La Teologia s'ocupa dels continguts de la Revelació, que mostra als homes el camí de la salvació (Cf. DM, AT VI 6). Les veritats revelades que condueixen al cel estan per sobre de la nostra intel·ligència i només la fe, estimulada per la llum de la Gràcia, ens mou a acceptar-les (Cf. A*** (*Hyperaspistes*), agost de 1641, AT III 425-426). Ara bé, existeixen algunes veritats de fe que poden i han de ser demostrades per mitjà de la raó natural: el filòsof ha d'assolir els coneixements evidents sobre Déu i l'ànima humana que són un àmbit comú a la Filosofia i la Teologia i que, a més, segons declara Descartes en la *Carta-Prefaci* a les *Meditacions*, són essencials en l'apologetica cristiana (cf. MPP-Epist., AT VII 1-3 / AT X 4-6). Cf. també *Notae in Programma*, AT VIII 353.

41. La metafísica és la ciència dels principis del coneixement. La raó metafísica és la raó abstracta que ens proporciona un saber de les coses immaterials -Déu i l'ànima-, saber del qual depèn el coneixement de les altres coses. Una qüestió metafísica relativa al coneixement de Déu i de l'ànima pertany a la metafísica perquè aquest saber és el primer que assoleix qui condueix ordenadament els seus pensaments i perquè constitueix el fonament on es sosté la resta del saber humà. Per això té sentit que, com Descartes diu de si mateix, hom comenci realment a filosofar fent metafísica.

42. En les cartes de 1630 Descartes dona a entendre que la dedicació a la reflexió metafísica ve a ser per a ell una exigència moral, una mena de missió divina, i que la Metafísica compleix una funció apologetica que proclamarà en la carta als doctors de la Sorbona que precedeix l'edició francesa de les *Meditacions*: «He considerat sempre que aquestes dues qüestions sobre Déu i l'ànima eren les principals entre aquelles que havien de ser demostrades més aviat per les raons de la filosofia que de la teologia; perquè, tot i que nosaltres que som fidels tinguem prou amb creure per la fe que hi ha un Déu i que l'ànima humana no mor amb el cos, és

tentat començar els meus estudis i us diré que mai no hagués sabut trobar els fonaments de la Física si no els hagués cercat per aquesta via⁴³. Però aquesta és la matèria que més he estudiat i en la qual, gràcies a Déu, mai m'he considerat prou satisfet; però almenys penso haver trobat com es poden demostrar les veritats metafísiques d'una manera més evident que les demostracions de Geometria⁴⁴; i això ho dic segons el meu parer, perquè no sé si podria convèncer-ne els altres⁴⁵.

Durant els nou primers mesos que he passat en aquest país⁴⁶, no he treballat en res més que això, i em sembla que vós ja m'haureu sentit dir anteriorment que tenia el projecte de posar-ne quelcom per escrit, però no considero convenient fer-ho sense veure primer com serà rebuda la física⁴⁷. Si, tanmateix, el llibre de què em parleu fos una cosa molt ben [145] feta, i arribés a les meves mans, i tracta matèries tan perilloses i que considero tan falses —si la relació que us n'han fet és de fiar— potser em veuria obligat a respondre-hi immediatament. Però no deixaré de tractar en la meua física⁴⁸ algunes qüestions metafísiques i particularment aquesta: que les veritats matemàtiques, que vós anomeu eternes, han estat establertes per Déu i en depenen completament, així com totes les altres criatures. En efecte, dir que aquestes veritats són independents de Déu és parlar d'Ell com d'un Júpiter o un Saturn i sotmetre'l a Estige i als Destins⁴⁹. No tingueu por, us ho prego, d'assegurar i proclamar per tot arreu que és Déu qui ha establert aquestes lleis en la naturalesa així com un rei estableix lleis al seu reialme. Ara bé, no n'hi ha cap en particular que no puguem comprendre si el nostre esperit s'aplica a considerar-la i totes són *innates en les nostres ments*⁵⁰, així com un Rei gravaria les seves lleis en el cor de tots els seus súbdits si

cert que no sembla possible que persuadim mai els infidels de cap mena de religió, ni gairebé de cap virtut moral, si abans no els provem aquelles dues coses per mitjà de la raó natural» (MPP-Epist., AT VII 1-2 / AT IX 4).

43. En diverses ocasions Descartes vincula orgànicament la física i la metafísica. Així ho fa, per exemple, quan explica als *Principis* que la metafísica és l'arrel de l'arbre de la Filosofia i el qual té com a tronc la física: Cf. PP-Cart. Pref., AT IX-II 14, i també *A Vatier, 22 de febrer de 1638*, AT I 563; *A Mersenne, 27 de maig de 1638*, AT I 141-142.

44. Cf. *A Mersenne, 25 de novembre de 1630*, AT I 179-80; *A Mersenne, 27 de febrer de 1637(?)*, AT I 350-1; TEXT 6 [36]; CB, AT V-178.

45. L'evident per al filòsof, l'evident en si mateix, no resulta, sovint, convincent per a qui posseeix una ment carregada de prejudicis infantils o escolars. MPP-Epist., AT VII 4 / MM AT IX 6; «Per molta certesa i evidència que trobi en les meves raons, no em puc convèncer que tothom sigui capaç d'entendre-les». La desconfiança de Descartes respecte de la recepció pública de les seves doctrines determina contínuament les decisions que pren sobre la difusió de la seva filosofia.

46. Descartes parla dels primers mesos de la seva estada a Holanda, segurament des de finals de 1628. Cf. DM-III, AT VII 31.

47. El filòsof s'està referint un altre cop a *El Món* que, com és sabut, mai arribarà a editar.

48. Els TEXTOS 4 i 5 presenten algunes al·lusions a la CVE que trobem a *El Món*.

49. En la Teogonia d'Hesíode la nimfa Estige, filla de Tetis i d'Oceà, apareix com la guardiana dels juraments solemnes. Estige s'identifica amb un dels rius dels inferns, el corrent tenebrós que amenaça els violadors dels juraments. Estige s'ocupava tan sols dels juraments dels déus, als quals, en cas de perjuri, amenaçava amb castigs terribles. Descartes ve a dir que qui considera les veritats com a independents de Déu l'equipara a una divinitat sotmesa a la vigilància d'Estige o a la preponderància del Destí, la força còsmica que tot ho determina i contra la qual res no poden fer ni els déus ni els homes. Més endavant (cf. TEXT 12) veurem com Descartes utilitza la mateixa metàfora en un sentit oposat.

50. «*nostris mentibus ingeniitae*». L'innatisme de les veritats és un element essencial de la doctrina de la CVE que anirà apareixent en textos posteriors.

tingués el poder de fer-ho. Al contrari, no podem comprendre la grandesa de Déu encara que la coneguem⁵¹. Però el mateix fet de jutjar-la incomprendible ens fa estimar-la més; així com un Rei té més majestat quan és menys familiarment conegut pels seus súbdits, mentre per això no pensin que estan sense Rei i el coneguïn suficientment com per no dubtar que existeix⁵². Us diran⁵³ que si Déu hagués establert aquestes veritats les podria canviar com un Rei fa les seves lleis; a la qual cosa cal [146] respondre que sí, si la seva voluntat pot canviar.— Però les coses com a eternes i immutables.— I jo jutjo el mateix de Déu.— Però la seva voluntat és lliure.— Sí, però el seu poder és incomprendible; i, en general, podem assegurar que Déu pot fer tot el que podem comprendre⁵⁴, però no que no pot

51. L'afirmació que Déu és allò més perfectament conegut per la ment humana apareix sempre unida en els textos cartesians a l'afirmació que Déu és incomprendible i que excedeix completament les capacitats de la intel·ligència humana: «Déu no pot ser comprès per l'esperit humà i fins i tot no pot ser distintament conegut per aquells que intenten abraçar-lo tot sencer i tot alhora amb el pensament, [...] però aquells que consideren atentament cadascuna de les seves perfeccions i que apliquen totes les seves forces per a contemplar-les, no pas amb el propòsit de comprendre-les, sinó més aviat d'admirar-les i de reconèixer com estan més enllà de tota comprensió, aquests, troben en Ell incomparablement més coses que poden ser clarament i distintament conegudes i amb més facilitat del que no es troba en les coses creades...» (1s RESP, AT VII 150 / AT IX 90). Cf. també MPP-III, AT VII 45 / MM-III AT IX 36; TEXT 10 [55]; 5s RESP, AT VII 368; PP-I, 19, etc.

52. La incomprendibilitat de la infinitud de Déu anima l'adoració i l'estimació humana de l'ésser diví. D'altra banda, el reconeixement que Déu és incomprendible no exclou que l'existència de Déu sigui la veritat primera de l'edifici de la metafísica. Cf. MPP-IV, AT VII 53 / MM-IV, AT IX 43.

53. Descartes simula aquí un diàleg amb un objector imaginari («us diran...») que ajuda a entendre la seva posició. Cal notar, tanmateix, que les afirmacions de l'hipotètic objector sempre són acceptades, però vinculades a altres afirmacions que també s'han d'admetre com un contrapunt imprescindible. Tot el discurs humà sobre Déu consisteix en una perpètua oscil·lació entre afirmacions que ens resulta impossible *comprendre* juntes. El diàleg que Descartes imagina pot ser representat així:

Objector: Si Déu hagués establert aquestes veritats les podria canviar.

Resposta: Sí, si la seva voluntat pogués canviar.

Objector: Però jo comprenc les veritats com a eternes i immutables.

Resposta: I jo jutjo el mateix de Déu.

Objector: Però la voluntat de Déu és lliure.

Resposta: Sí, però la seva potència és incomprendible i podem assegurar que Déu pot fer tot allò que podem comprendre, però no que no pugui fer allò que no podem comprendre...

L'objector imaginat partiria de la tesi cartesiana i hi posaria una dificultat: un Déu lliure capaç d'establir les veritats podria també canviar-les. En la resposta cartesiana s'accepta aquesta possibilitat, però es supedita a un canvi en la voluntat de Déu. La resposta té una finesa extraordinària: d'una banda evita decidir el que Déu pot o no pot fer, d'altra banda, parla de tal manera que insinua que la voluntat de Déu no és capriciosa. Si en l'home la llibertat d'arbitri dóna lloc a decisions canviants, això no es pot pressuposar en la voluntat divina. L'objector no queda satisfet: entenem les veritats eternes com a nocions immutables i això sembla excloure definitivament cap alteració d'allò establert. Descartes respondria afirmant la immutabilitat de Déu: les veritats són immutables, Déu és immutable. L'ordre creat queda assegurat definitivament. Però, l'objector es mou una altra vegada vers l'atribut diví assenyalat inicialment, la llibertat. Torna a insistir: ¿com Déu pot ser immutable i tenir una voluntat lliure? L'última resposta cartesiana resol l'antinòmia amb una referència a la incomprendibilitat de Déu i amb l'autolimitació del discurs humà. Un ésser infinit i incomprendible pot actuar lliurement i immutablement, reconeguem que pot fer allò que compremem, no neguem que pugui fer allò que no compremem. Aquí l'incomprendible és que un ésser lliure obri immutablement.

54. «Déu ha creat el cel i la terra i tot el que hi existeix i, a més d'això, pot fer totes les coses que percebem clarament tal i com les percebem» (2s RESP, AT VII 230 / AT IX 131).

fer el que no podem comprendre⁵⁵, perquè seria una temeritat pensar que la nostra imaginació té tanta extensió com el seu poder.

Espero escriure això, fins i tot abans de quinze dies, en la meua Física⁵⁶, però no per això us demano que ho tingueu en secret; al contrari: us convido a dir-ho sempre que es presenti l'ocasió, mentre sigui sense anomenar-me, perquè m'agradarà saber que se'n pot objectar en contra i també que el món s'acostumi a sentir parlar de Déu més dignament, em sembla, de com ho fa la gent vulgar, que l'imagina gairebé sempre com una cosa finita⁵⁷.

[TEXT 2]

A Mersenne, 6 de maig de 1630

AT I 148, l. 1 – 150, l. 27.

FA I 264-5

Us agraeixo l'observació de la corona que ha fet el Sr. Gassendi⁵⁸. Quant al llibre dolent⁵⁹, ja no us demano que me l'envieu, car m'he proposat ara d'altres ocupacions i crec que seria massa tard per realitzar el propòsit que m'havia obligat a dir-vos, l'altre viatge, que si era un llibre ben fet i m'arribés a les mans, miraria de donar-ne tot seguit alguna resposta. És que pensava que, encara que només hi hagués trenta-cinc exemplars d'aquest llibre, tanmateix, si estava ben fet, se'n faria una segona impressió, que tindria una gran difusió entre els curiosos per moltes prohibicions que se'n poguessin fer. Ara bé, havia imaginat un remei per impedir-ho i que em semblava més fort que totes les prohibicions de la justícia: que, abans que es fes una altra impressió d'amagat d'aquest llibre, fer-ne una altra amb permís i afegir, després de cada part o de cada capítol, les raons que proveysin tot el contrari de les seves i que en descobrissin les false[149]dats. Perquè pensava que, si es vengués així complet amb la seva resposta, ningú no es dignaria a vendre'l d'amagat sense resposta, i, així, que ningú no n'aprendria la falsa doctrina sense ser-ne desenganyat al mateix temps, mentre que les respostes separades que hom fa a llibres semblants donen normalment poc fruit, perquè com cadascú només llegeix els llibres que li vénen de gust, no són els mateixos que han llegit els llibres dolents els qui s'entretenen a llegir-ne les respostes. Em direu, segurament, que vés a saber si hagués pogut respondre a les raons d'aquest autor. A la qual cosa no tinc

55. No podem assegurar que Déu no pugui fer el que no podem comprendre. Descartes apel·la a la necessitat d'autolimitació del discurs humà sobre Déu. Cf. TEXTOS 16 i 31.

56. Descartes es refereix una altra vegada a *El Món*, on tan sols deixarà insinuades algunes de les idees que acaba d'exposar.

57. «Concebem Déu com una mena de gran home, que es proposa això i allò i que hi teneix per uns o altres mitjans, la qual cosa certament és el més indigne de Déu» (CB, AT V 158); Cf. TEXT 18 i 29. La manera vulgar de considerar Déu com una cosa finita assequible a l'home condueix directament a l'ateisme: Cf. TEXT 9 [55].

58. Descartes està parlant de la corona que es veu al voltant de la flama d'una espelma. Cf. *A Mersenne, 18 de desembre de 1629*, AT I 83-85.

59. Amb «dolent» traduïm el terme francès «méchant» que vol significar alhora dolenteria i mediocritat, poc valor.

res a dir, sinó que almenys hagués fet tot el possible, i que havent-hi moltes raons que em persuadeixen i que m'asseguren el contrari del que vós m'heu dit que hi ha en aquest llibre, goso esperar que també podrien convèncer a alguns altres, i que la veritat, explicada per un esperit mediocre, havia de ser més forta que la mentida, encara que aquesta fos mantinguda per la gent més hàbil del món.

Pel que fa a les veritats eternes, dic un altre cop que *són vertaderes o possibles⁶⁰ només perquè Déu les coneix com a vertaderes o possibles, però no dic, al contrari, que siguin conegudes per Déu com a vertaderes com si fossin independents d'Ell⁶¹*. I si els homes entenguessin bé el sentit de les seves paraules⁶², no podrien dir mai sense blasfemar⁶³ que la veritat d'una cosa precedeix el coneixement que Déu en té, perquè en Déu és u voler i conèixer; de manera que *pel mateix que vol una cosa, per això mateix la coneix i només per això tal cosa és vertadera*. No s'ha de dir doncs [150] que *si Déu no existís aquestes veritats serien vertaderes⁶⁴*, perquè l'existència de Déu és la primera i la més eterna de totes les veritats que poden existir i l'única d'on procedeixen totes les altres⁶⁵. Però el que fa que sigui fàcil equivocar-se en aquest punt és que la major part dels homes no consideren Déu com un ésser infinit i incompreensible⁶⁶ i que és l'únic autor del qual totes les coses depenen, sinó que s'aturen en les síl·labes del seu nom i pensen que ja se'l coneix prou si se sap que Déu vol dir el mateix que allò que s'anomena *Deus* en llatí, i que és adorat pels homes. Aquells que no tenen pensaments més elevats que aquests poden fàcilment esdevenir ateus⁶⁷, i perquè comprenen perfectament les veritats matemàtiques i no la de l'existència de Déu⁶⁸, no és estrany si no creuen que aquelles en depenguin. Però haurien de jutjar, al contrari, que, ja que Déu és una cau-

60. Descartes sempre considera les veritats eternes com els principis de tota realitat creada possible: Cf. TEXTOS 19, 23, 28 i 31.

61. Els textos en cursiva corresponen en aquesta i en les altres cartes a fragments que Descartes escriu en llatí, segurament per donar un major relleu i precisió a les fórmules amb què presenta les seves tesis essencials. Descartes inverteix aquí clarament les idees exposades per Suárez a *Disputationes Metaphysicae*, XXXI, s. 12, n. 40).

62. Una de les quatre principals causes d'error que enumeren els *Principis* és que «unim els nostres pensaments a paraules que no els expressen exactament»; «tots els homes -diu Descartes- presten atenció a les paraules abans que a les coses, i a causa d'això sovint accepten termes que no entenen i que no es preocupen gaire d'entendre» (PP-I, 74, AT VII 37 / AT IX-II, 60-61).

63. Cal notar el to radical amb què Descartes jutja la tesi contrària a la dependència divina de les veritats: qui la mantingui deliberadament és un blasfem.

64. Podem pensar, al marge del suposat tir per elevació contra Suárez, que aquesta havia de ser l'opinió de l'autor ateu contra qui parla Descartes: les veritats matemàtiques són vertaderes sense que calgui pressuposar l'existència de Déu. Potser pensava també, com hem vist, que l'existència d'un Déu infinit feia impensable la de qualsevol altra cosa, incloses les veritats. La resposta cartesiana consisteix en afirmar, tal com diu a continuació, que totes les veritats procedeixen de la primera i eterna veritat de l'existència de Déu, de la qual en té demostracions evidents.

65. S'assenyala aquí amb tota claredat que l'existència de Déu constitueix el fonament absolut de tot el saber humà. Cal llegir aquest passatge en continuïtat amb altres passatges del *Discurs* o les *Meditacions*, per exemple: TEXT 6 [39] i TEXT 11 [69].

66. A CIG, AT IX 209, Descartes escriu que «La majoria dels homes» creuen que el terme *Déu* significa «la cosa més perfecta que podem concebre», però molts d'ells s'equivoquen perquè suposen que tenen un coneixement comprensiu de Déu, quan resulta que Déu, pel fet de ser Infinit, no pot ser «comprès».

67. És el cas de l'autor al qui al·ludeixen les respostes cartesianes.

68. No comprenen l'existència de Déu aquells qui, incapços de desvincular-se del sensible, pensen que en Déu s'ha de distingir també l'essència de l'existència i no encerten a entendre el caràcter necessari de l'existència divina (Cf. PP-I, 16, AT VIII 10 / AT IX II 32).

sa d'una potència que supera els límits de l'enteniment humà i que la necessitat d'aquestes veritats no excedeix el nostre coneixement⁶⁹, elles són quelcom menor i subjecte a aquest poder incompreensible⁷⁰.

El que vós dieu de la producció del Verb no es contradiu, em sembla, amb el que jo dic; però no vull ficar-me en Teologia⁷¹; fins i tot tinc por que jutgeu que la meua Filosofia se n'emancipa massa en atrevir-se a opinar sobre matèries tan elevades.

[TEXT 3]

A Mersenne, 27 de maig de 1630

AT I 151, l. 1 – 153, l. 3

FA I 267-269

Em pregunteu *en quin* [152] *gènere de causa*⁷² Déu va disposar les veritats eternes. Us responc que és *en el mateix gènere de causa* amb què ha creat totes les coses, és a dir *com a causa eficient i total*⁷³. Perquè és cert

69. La necessitat d'aquestes veritats no excedeix el nostre coneixement perquè són clares i evidents per a qualsevol que faci servir la llum natural de la raó. No podem deixar de jutjar-les com a vertaderes si les concebem atentament: Cf., per exemple, TEXT 11.

70. Al *Discurs* s'estableix que tot allò que no és perfecte depèn de Déu, que és perfecte (Cf. TEXT 6 [34]).

71. La renúncia cartesiana a la reflexió teològica s'explica clarament al *Discurs*: «Venerava la nostra teologia i pretenia, tant com qualsevol altre, guanyar el cel; però havent après, com a cosa molt segura, que el seu camí no resta menys obert als més ignorants que als més doctes, i que les veritats revelades que hi condueixen estan per sobre de la nostra intel·ligència, no hauria gosat mai sotmetre-les a la feblesa dels meus raonaments i pensava que per a intentar examinar-les i reeixir-hi, calia tenir alguna assistència extraordinària del cel i ser més que un home» (DM-I, AT VI 8). Tot i així, trobem més endavant un Descartes que no s'està d'especular amb nocions mecanicistes sobre una qüestió tan específicament teològica com és la transsubstanciació en l'Eucaristia, i de pretendre que la seva filosofia s'acorda perfectament amb les veritats teològiques (Cf., per exemple, *A Mersenne, 28 de gener de 1641*, AT III 295-6)

72. Segons la filosofia aristotèlic-escolàstica, podem parlar de les causes material, formal, eficient i final. Tomàs d'Aquino havia establert que Déu és causa eficient i final de les criatures i que les idees divines són en última instància la seva causa formal.

73. *A Elisabeth, 6 d'octubre de 1645*, AT IV 314: «...però Déu és talment la causa universal de tot, que Ell n'és així mateix la causa total, i així res no pot esdevenir-se sense la seva voluntat». Segons Suárez (Cf. *Disputationes Metaphysicae*, XXVI, s. 4, n.10), la *causa total* d'una cosa és aquella que en el seu gènere propi -la formalitat, l'eficiència, la materialitat o la finalitat- actua amb la virtut necessària per a produir un efecte. Per això, segons Suárez, en la producció d'un efecte poden contribuir, complementant-se, tota una sèrie de causes totals i/o parcials que donin raó de la cosa produïda. Descartes, en canvi, elimina de la consideració científica tot gènere de causa que no sigui l'eficient (ja és sabut que el filòsof francès rebutja parlar de formes substancials, de causes finals i que posa la matèria extensa com a constituent únic de l'univers material) i estableix que, en un sentit propi, tan sols existeix la causalitat eficient, contínua i total de Déu, que crea i conserva el món i les seves lleis. La creació divina no és una causa total a l'estil suarezià, és a dir, que actua tan sols en un determinat gènere de causalitat, sinó que és una *causa absoluta* de la criatura que no s'ha d'articular amb cap altre tipus de causa per a efectuar-la. La causa eficient i total no és només una causa *secundum fieri* -que contribueixi amb altres coses a la producció d'una criatura, com l'arquitecte és només la causa de l'edifici- sinó *secundum esse* causa (*causa totali et ipsius esse*, diu a CB, AT V 156), és a dir, una causa de l'ésser i la subsistència del que s'efectua, una causa de les coses *en tant que són*. Aquesta mena de causalitat que invoca Descartes es correspon perfectament amb la potència incompreensible de Déu, el qual, en el seu acte creador unitari, no se sotmet a essències eternes i independents d'Ell, crea *ex nihilo* i no s'orienta per finalitats que precedeixin l'acció creadora, com passa en el cas de la causalitat humana. Cf. també el TEXT 14.

que Ell és l'autor tant de l'essència com de l'existència de les criatures⁷⁴: ara bé, aquesta essència no és altra cosa que aquestes veritats eternes⁷⁵ les quals no concebo que emanin de Déu com els raigs del Sol⁷⁶, però sé que Déu és l'autor⁷⁷ de totes les coses, i que aquestes veritats són alguna cosa⁷⁸ i, per tant, que n'és l'autor. Dic que ho sé i no pas que ho concebi ni que ho compregui, car hom pot saber que Déu és infinit i omnipotent, encara que la nostra ànima, que és finita, no el pugui comprendre ni concebre: de la mateixa manera que podem tocar bé amb les mans una muntanya, però no abraçar-la com faríem amb un arbre, o qualsevol altra cosa que no excedís la grandària dels nostres braços: perquè comprendre és abraçar amb el pensament, però per saber una cosa n'hi ha prou amb tocar-la amb el pensament⁷⁹.

També em pregunteu qui ha obligat Déu a crear aquestes veritats. I dic que ha estat tan lliure de fer que no fos veritat que totes les línies traçades des del centre a la circumferència fossin iguals com de no crear el Món⁸⁰. I és cert que aquestes veritats no estan més necessàriament unides a la seva essència que les altres criatures. Pregunteu què ha fet Déu per a produir-les. Dic que *pel mateix que les ha volgut i comprès eternament les ha creat*, o bé (si només atribuïu l'expressió *ha creat* a l'existència [153] de les coses) *les va disposar i les va fer*. Perquè en Déu és una mateixa cosa voler, entendre i crear⁸¹, sense que l'un precedeixi l'altre, *ni tan sols lògicament*⁸².

74. Si Déu és autor de les essències com ho és de les existències, queda negat l'exemplarisme platonitzant que envaeix bona part de la filosofia cristiana.

75. Les veritats matemàtiques i les lleis físiques són les veritats eternes que constitueixen l'essència del món material: Cf. TEXT 12 [380-381].

76. J.L. Marion diu que amb aquestes paraules Descartes es distancia de la concepció neoplatònica emanacionista del Cardenal Berulle, doctrina que havia de conèixer de primera mà. Cf. J.L. MARION, *La théologie blanche de D.*, p.141 ss.

77. Cf. TEXTOS 10 [62] i 19.

78. Déu causa les veritats en tant que aquestes són quelcom real. Aquesta mateixa idea torna a aparèixer al *Discurs* i a les *Meditacions* posant de manifest la continuïtat del pensament cartesià sobre la creació de les veritats entre 1630 i 1641: Cf. TEXTOS 6, 10 i 11.

79. «A causa que la paraula comprendre significa alguna limitació, un esperit finit no podria comprendre Déu que és infinit, però això no impedeix que no l'apercebi de la mateixa manera que es pot tocar bé una muntanya encara que no se la pugui abraçar» (CIG, AT IX 210). Cf. TEXT 29.

80. Discrepem de la lectura que fa J.M. Beyssade d'aquest text (*La philosophie première de D.*, p. 108). És cert que Descartes no diu senzillament que Déu hauria pogut fer una cosa o la contrària (com diu, en canvi, en la carta a Mesland de 1644: cf. TEXT 16), però això mateix es desprèn també de la seva afirmació en aquest punt: si la creació del món en un temps determinat és un acció gratuïta de Déu, que podria no haver-lo creat, amb la mateixa gratuïtat podria haver fet «que no fos veritat» que els radis de la circumferència siguin iguals, cosa que implica que hauria pogut fer el contrari. No es parla encara d'indiferència, però es diuen les mateixes coses que es diran potser millor parlant d'indiferència en la voluntat de Déu. Cf. TEXTOS 13 i 14.

81. MPP-III, AT VII 50 / MM-III, AT IX 40: «La unitat, la simplicitat o la inseparabilitat de totes les coses que hi ha en Déu és una de les principals perfeccions que entenc que hi ha en Ell...» Cf. TEXTOS 13, 14, 16, 18, 23 i 29.

82. Descartes nega la tesi segons la qual l'enteniment diví, essent realment idèntic a la voluntat divina, seria lògicament anterior a ella pel fet que la voluntat vol i estima allò que l'enteniment coneix. En Déu, pensa Descartes, no es pot establir ni tan sols aquesta relació de precedència de l'enteniment de Déu respecte de la voluntat divina, ja que com ha escrit a Mersenne en la carta del 6 de maig: «*pel mateix que [Déu] vol una cosa, per això mateix la coneix i només per això tal cosa és vertadera*».

3. El Món

Com ja és sabut, Descartes abandona el projecte de publicar *El Món* quan rep la notícia de la condemna de Galileu a causa de l'heliocentrisme. Si fem cas del que escriu a Mersenne, les raons que el condueixen a fer-ho són el desig de no entrar en conflictes amb l'Església, la renúncia a sotmetre la seva física a una polèmica que la desvirtui i la convicció que tota ella forma un bloc compacte d'on no es pot separar la tesi referent al moviment del Sol⁸³. Cal tenir en compte que Descartes redactava *El Món* al mateix temps que escrivia a Mersenne sobre la creació divina de les veritats i li manifestava clarament el seu propòsit de fer referència a aquesta doctrina metafísica en l'obra amb la qual volia presentar la seva física: «no deixaré de tractar en la meua Física diverses qüestions metafísiques i particularment aquesta: que les veritats matemàtiques, [...], han estat establertes per Déu...»⁸⁴

Fou fidel Descartes a la seva promesa? F. Alquié hi respon negativament: la tesi de la CVE «està condicionada per l'experiència metafísica pròpia que constitueix la idea d'infinít. És per això, sens dubte, que contràriament al que anuncia en aquesta carta [del 15 d'abril de 1630] no la insereix en la seva física»⁸⁵. G. Rodis-Lewis tampoc no veu la tesi de la CVE a *El Món*: segons ella, Descartes no afirma mai en aquesta obra la dependència de les veritats respecte la llibertat divina; la CVE no té lloc en l'exposició de la Física, perquè el seu lloc i funció en el sistema cartesià és mostrar com s'arrela la Física en la metafísica, cosa que fan els *Principis*, on sí que hi hauria una clara presència de la doctrina⁸⁶. J. L. Marion, en fi, no posa cap text de *El Món* entre les «ocurrences» de la CVE⁸⁷.

D'una altra opinió fou E. Gilson, que interpretà l'ús cartesià del verb «establir» [*établir*] tal i com apareix al *Discurs* i a *El Món* en el mateix sentit que té en les cartes de 1630 o en la carta Mersenne de 28 d'abril de 1638 [TEXT 8]:

«[‘Establertes’] Terme que Descartes usa habitualment per designar l'acte pel qual Déu ha imposat al món, creant-lo, les lleis estables que el regeixen. Ha de ser entès sempre en sentit fort, com designant un acte creador i com incloent, amb les lleis del món físic pròpiament dites, les veritats matemàtiques o altres veritats eternes d'on aquestes lleis deriven immediatament. En efecte, essent comprensibles pel nostre pensament que és finit, aquestes lleis són elles mateixes finites i només poden ser, per consegüent, unes criatures l'existència de les quals depèn d'un decret lliure de Déu»⁸⁸.

Finalment, Lefevre detecta la presència de la CVE en aquesta primera exposició de la Física cartesiana en dos fragments on també la trobem nosaltres: AT XI 43, l. 1-25 i 47, l. 9-16⁸⁹.

83. Cf. *A Mersenne, finals de novembre de 1633*, AT I 270-272 i *A Mersenne, febrer de 1634*, AT I 281-2.

84. Cf. TEXT 1

85. Cf. F. ALQUIÉ, *Oeuvres philosophiques*, I, p. 261, Nota 3.

86. Cf. G. RODIS LEWIS, *L'oeuvre de Descartes*, I, p. 134.

87. Cf. J. L. MARION, *La théologie blanche de D.*, p. 268.

88. Cf. E. GILSON, *René Descartes. Discours de la Méthode. Texte i comentaire*, p. 372.

89. Cf. R. LEFEVRE, *Le criticisme de D.*, p. 110.

Pensem que es pot dir que Descartes compleix en bona part la promesa feta a Mersenne, perquè exposa les mínimes bases metafísiques de la seva física, a saber: 1) les lleis de la naturalesa —veritats físiques cabdals— han estat «establertes» per Déu; 2) la infal·libilitat d'aquestes regles bàsiques del moviment es fonamenta, com ja s'insinuava l'abril de 1630, en la immutabilitat de l'acció creadora de Déu⁹⁰. Tanmateix, les mateixes paraules de Descartes —«sense anar més enllà en aquestes consideracions metafísiques» (AT XI 38)— assenyalen que renuncia a desplegar les tesis amb la mateixa claredat amb què ho ha fet per al seu amic. És raonable suposar que la contenció —no tant l'ambigüitat— amb què el filòsof es refereix a la dependència divina de les veritats eternes té relació amb l'objectiu d'evitar, entre els dedicats a la investigació de la naturalesa, interpretacions que rebaixin el caràcter de necessitat que ell concedeix a la seva física. Vol reduir al mínim les consideracions metafísiques, sempre motiu de controvèrsies en què s'emboliquen filòsofs i teòlegs, en una obra estrictament dedicada a l'exposició de la ciència natural.

Els fragments que hem seleccionat, dels capítols VI i VII, s'emmarquen en l'explicació de la coneguda «fable»: la descripció d'un món imaginari que es va formant en virtut de l'acció divina fins a esdevenir com el nostre. L'objectiu de Descartes és facilitar la comprensió deductiva dels principis mecanicistes de la naturalesa per mitjà de la construcció mental d'un model genètic que fa servir com un recurs explicatiu.

Aquest procediment evidencia, però, el caràcter *primàriament mental* de les nocions que basteixen l'explicació: Descartes apel·la al «pensament» del lector —«permeteu el vostre pensament de sortir un temps d'aquest Món [real]...»— i es proposa construir «un altre [món] completament nou que farà néixer en la seva presència [del pensament, s'entén] en els espais imaginaris»⁹¹. Les nocions emprades: extensió, figura, moviment, lleis naturals, etc., són idees *naturals en la ment humana* que expressen en ella vertaderament l'estructura de qualsevol món material possible. Aquestes nocions existeixen *innates* en la ment humana i són *observades* per tot el que hi ha en la naturalesa⁹². La veritat de la física —la fiabilitat de la «fable»— es fonamenta en la correspondència entre les nostres idees i la naturalesa i l'origen comú d'ambdues realitats en Déu.

Les tesis relatives a la CVE que trobem a *El Món* les resumim a continuació:

- 1) A *El Món* el subjecte principal de la creació divina són les lleis fonamentals de la física, les lleis del moviment (principi de la inèrcia, conservació de la quantitat del moviment, primarietat del moviment rectilini), a les quals Descartes concedeix el mateix caràcter axiomàtic que la generalitat de les veritats eternes, que queden assimilades, com l'any 1630, a les veritats matemàtiques.

90. Recordem que la fonamentació de la immutabilitat de les veritats en la immutabilitat de Déu ja queda afirmada en el diàleg imaginari que trobem en la carta a Mersenne del 15 d'abril de 1630: Cf. TEXT 1 [145-146].

91. Cf. MTL-VI, AT XI 31.

92. Cf. més endavant TEXT 7 [41].

2) Per significar la relació de Déu amb les lleis físiques i les veritats matemàtiques Descartes usa el verb «establir» [*a établi*] (AT XI-34), que ja trobem en els textos de 1630, o altres verbs que responen a l'esperit més genuí de la CVE: «imposar» [*a imposées*] (AT XI 36), «disposar» [*avait disposé*] (AT XI 47).

3) Descartes afirma el caràcter natural o innat de les veritats eternes i diu que aquest innatisme de les veritats en la nostra ment és la causa que les jutgem infal·libles, però dóna a entendre també que són infal·libles perquè Déu és immutable. Veiem que no es limita a sostenir que les lleis bàsiques de la naturalesa —com passa amb les altres criatures i amb qualsevol altra veritat «encara que la vulguem triar com ens plagui» (AT XI 43)— han estat establertes per Déu, sinó que en basa la permanència en la immutabilitat divina i en justifica el contingut posant-les en relació amb la naturalesa de l'acció divina, simple i immutable: si així és l'acció divina, raona Descartes, aleshores les lleis naturals que s'hi acorden més són les que es proposen a *El Món*.

4) Déu és autor de totes les coses. Això inclou els moviments que es produeixen al món, dels quals n'és l'autor en tant que són i en tant que, segons la tercera llei del moviment, són rectes. Si llegim junts els textos de *El Món*, IV (AT XI 47) i el *Discurs* trobarem que es repeteix la mateixa relació d'autoria respecte les veritats, els moviments i les accions humanes: Déu és autor de les nocions humanes en tant que són alguna cosa i en tant que són vertaderes; Déu és autor dels moviments en tant que són i en tant que són naturalment rectes i, finalment, Déu és l'autor de les nostres accions en tant que són i en tant que són bones⁹³.

[TEXT 4]

El Món. Tractat de la Llum. Cap VI

AT XI 34, l. 1 – 35, l. 4
FA I 346-347

[*Descartes dedica el Capítol VI a la descripció d' «un nou món» imaginari que servirà de model gràcies al qual el lector podrà comprendre millor la configuració del món real. Aquest nou món està constituït per una matèria que ocupa un espai indefinit i que cal entendre com un cos sòlid que ho omple tot uniformement i completament.*]

Afegim a això que aquesta matèria pot ser dividida en totes les parts i segons totes les figures que podem imaginar, i que cadascuna de les seves parts és capaç de rebre en si tots els moviments que podem també concebre⁹⁴. I suposem, a més, que Déu la divideix veritablement en diverses parts, les unes més grans, les altres més petites, les unes d'una figura i les

93. Cf. TEXT 6.

94. Trobem aquí senzillament introduïts els principis elementals d'una explicació mecanicista de la naturalesa, la qual redueix el món a matèria extensa dividida en parts de diverses figures dotades dels més variats moviments.

altres d'una altra, com ens plagui d'imaginar-les⁹⁵. Això no vol dir que les separi l'una de l'altra de forma que hi hagi alguna mena de buit entre dues⁹⁶; però pensem que tota la distinció que hi posa consisteix en la diversitat de moviments que les dóna⁹⁷, fent que, des del primer instant en què han estat creades, les unes comencin a moure's vers un costat, les altres vers un altre; les unes més ràpidament, les altres més lentament (o fins i tot, si voleu, gens ni mica) i que continuïn després el seu moviment segons les lleis ordinàries de la Naturalesa⁹⁸. Perquè Déu ha establert tan meravellósament aquestes lleis, que encara que suposem que no ha creat res més que el que he dit, i fins i tot que no hi posi cap ordre ni proporció, sinó que produeixi un Caos, el més confús i embolicat que els Poetes puguin descriure, aquelles lleis són suficients per fer que les parts d'aquest Caos es desenredin per si mateixes i es disposin en un ordre tan bo que assoliran la forma [35] d'un Món molt perfecte⁹⁹ i en el qual hom podrà veure no solament la llum, sinó també totes les altres coses, tant generals com particulars, que apareixen en aquest veritable Món¹⁰⁰.

[*El text continua amb la defensa de la claredat extrema dels principis exposats i amb l'explicació de les causes que els filòsofs hi trobin inconvenients.*]

[TEXT 5]

El Món. Tractat de la Llum. Cap VII

AT XI 36, l. 25 – 38, l. 8
FA I 349-351

Capítol VII. De les lleis de la naturalesa en aquest nou Món. No vull posposar més temps de dir-vos de quina manera la Naturalesa sola podrà desenredar la confusió del Caos de què he parlat i quines són les lleis que Déu li ha imposat.

95. Cf. TEXT 11 [63].

96. El buit no existeix perquè el no-res no és: com que la distància és una propietat de l'extensió la qual no podria existir sense una cosa extensa, aleshores no hi ha buit (Cf. per exemple PP-II, 18). La discussió entorn la possibilitat que Déu creï el buit té el seu reflex en altres textos que presentem en aquesta edició: Cf. TEXTOS 8, 30 i 31.

97. El moviment que Déu imprimeix a les diferents partícules en què ha dividit la matèria és la causa primera del moviment en la naturalesa, les lleis ordinàries que regulen aquest moviment en són la causa segona i allò que fa possible que la Naturalesa sigui un cosmos que es mou amb ordre.

98. Les lleis de la naturalesa són: 1) «Que cada part de la matèria, en particular, roman sempre en un mateix estat, mentre el xoc amb les altres no la faci canviar» (PP-II, 37); 2) «Quan un cos empeny un altre, no li podrà donar cap moviment si ell no en perd al mateix temps la mateixa quantitat del seu, ni restar-li si ell no n'augmenta en la mateixa quantitat» (PP-II, 39); 3) «Quan un cos es mou, encara que el seu moviment es faci sovint en línia corba i que no se'n pugui fer cap que no sigui circular..., tanmateix cadascuna de les seves parts en particular tendeix sempre a continuar-ne el seu en línia recta. I així la seva acció, és a dir, la inclinació que tenen a moure's, és diferent de llur moviment» (PP-II, 40).

99. Descartes escriu a Villebresieu que la «Gran Mecànica» no és «altra cosa que l'ordre que Déu ha imprès sobre la cara de la seva obra, que anomenem normalment la Naturalesa...» (*A Villebresieu, estiu de 1631*, AT IX 213-4).

100. El «veritable Món» a què es refereix aquí el filòsof és el món real on vivim.

Sapigueu doncs, primerament que per Naturalesa [37] no entenc aquí cap Deessa ni cap altra mena de potència imaginària¹⁰¹, sinó que em serveixo d'aquest mot per significar la Matèria mateixa, en tant que la considero amb totes les qualitats que li he atribuït compreses totes juntes, i amb la condició que Déu continuï conservant-la de la mateixa manera que l'ha creat. Car del fet que Ell continuï conservant-la se segueix necessàriament que s'han de produir molts canvis en les seves parts els quals, en no poder —em sembla— ser pròpiament atribuïts a l'acció de Déu, perquè aquesta no canvia, els atribueixo a la Naturalesa¹⁰²; i les lleis d'acord amb les quals es produeixen aquests canvis les anomeno Lleis de la Naturalesa.

Per entendre-ho millor recordeu que entre les qualitats de la matèria hem suposat que les seves parts havien tingut diversos moviments des del moment que van ser creades i, a més, que eren a tocar les unes amb les altres per tots costats sense que hi hagués cap buit entre elles. D'on se segueix necessàriament que, des d'aleshores, en començant a moure's, han començat també a canviar i diversificar els seus moviments pel xoc de les unes amb les altres i així que, si Déu les conserva després de la mateixa manera com les ha creat, no les conserva pas en el mateix estat: és a dir que, actuant Déu de la mateixa manera i, per conseqüent, produint essencialment el mateix efecte s'esdevenen, com per accident, moltes [38] diferències en aquest efecte. I és fàcil creure que Déu —el qual, com tothom ha de saber, és immutable¹⁰³— actua sempre de la mateixa manera. Però sense anar més enllà en aquestes consideracions metafísiques¹⁰⁴, introduiré aquí dues o tres de les principals regles segons les quals cal pensar que Déu fa actuar la naturalesa d'aquest Món nou, les quals seran suficients per fer-nos conèixer totes les altres.

[*Descartes continua explicant les dues primeres lleis de la naturalesa: el principi de la inèrcia i el de la conservació de la quantitat de moviment. Cal notar com en justifica a priori la validesa per sobre de qualsevol experiència.*]

AT XI 43, l. 1- 1.14

FA I 357

Però encara que tot el que els nostres sentits han experimentat sempre en el veritable Món semblés manifestament contrari al que es conté en

101. Veiem com Descartes s'allunya aquí de la concepció de la Naturalesa com a divinitat, com a entitat viva, dotada de potència. La contrafigura de la naturalesa inert que trobem a la física mecanicista de Descartes seria probablement la pregonada pels renaixentistes Telesio, Campanella..., els «novatores» a què Descartes es refereix a *A Beeckman, 17-X-1630*, AT I-158. Cf. S.TURRÓ, *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona, 1985.

102. El text pot semblar una mica confús: no està dient Descartes que del fet que l'acció conservadora es mantingui immutable es dedueixen determinats canvis, etc., sinó que un cop reconegut que l'acció divina és immutable cal deduir que aquests canvis no depenen de Déu, sinó de la naturalesa estructurada d'acord amb determinades lleis.

103. Fixem-nos que Descartes considera aquí cosa sabuda per tothom —«tothom ha de saber», diu— que Déu és immutable. En la carta *A Mersenne, 15 d'abril 1630*, afirma que Déu és «etern i immutable» però dóna a entendre que resulta incomprensible un poder que sigui alhora lliure i immutable (Cf. TEXT 1).

104. Descartes apunta aquí que limita deliberadament els continguts metafísics que introdueix a *El Món*.

aquestes dues Regles¹⁰⁵, la raó que me les ha ensenyat em sembla tan forta que no deixaria pas de creure que estic obligat a suposar-les en el nou [Món] que us estic descrivint. Perquè, ¿quin fonament més ferm i més sòlid es podria trobar per establir una veritat —encara que la vulguem triar com ens plagui— que la fermesa i la immutabilitat que hi ha en Déu?¹⁰⁶

Ara bé, succeeix que aquestes dues Regles se segueixen manifestament d'això només: que Déu és immutable i que actuant sempre de la mateixa manera, produeix sempre el mateix efecte [...] ¹⁰⁷

[*El text continua explicant que Déu ha introduït una determinada quantitat de moviment en la matèria i que, si Déu actua sempre igual, aquesta quantitat de moviment es conserva sempre en el conjunt de la naturalesa i que això es produeix per mitjà de les transferències constants que s'efectuen entre les diverses parts de la matèria. A continuació, el filòsof presenta la tercera llei de la Física: «Que quan un cos es mou, encara que el seu moviment es faci normalment en línia corba, i que no se'n pugui produir mai cap que no sigui d'alguna manera circular, com s'ha dit anteriorment, tanmateix cadascuna de les seves parts tendeix sempre a continuar-ne el seu en línia recta. I així, llur acció, és a dir la inclinació que tenen a moure's, és diferent de llur moviment» (AT 43, l. 26 – 44, l. 7).]*

AT XI 44, l. 23 – 45, l. 2

FA I 359

Aquesta Regla se sosté sobre el mateix fonament que les altres dues i només depèn de que Déu conserva cada cosa per una acció continuada, i que, per tant, no la conserva tal com pot haver estat un temps abans, sinó precisament tal i com és en el mateix instant en què la conserva. Ara bé, de tots els moviments, no n'hi ha cap tret del rectilini que sigui completament simple i amb una naturalesa que sigui compresa en un instant¹⁰⁸.

105. En el terreny de la física, i en l'àmbit de la ciència en general, les evidències de la raó, que ens fan conèixer l'essència de la realitat material i els veritables processos que hi tenen lloc, valen més que qualsevol testimoni dels sentits. Recordem que *El Món* comença amb un capítol dedicat a establir «la diferència que hi ha entre els nostres sentiments i les coses que els produeixen» (MTL-I, AT XI 3). Cf. també, PP-II, 3.

106. Cal notar la claredat del text, que respon plenament a l'esperit de la doctrina de la CVE. Descartes està dient almenys dues coses: 1) La fermesa de qualsevol veritat reposa sobre la immutabilitat de l'acció divina; no podem pensar un fonament més sòlid de les veritats que un Déu immutable. 2) Sobre aquest fonament es podrien «establir» no tan sols les lleis i veritats que poden semblar-nos clares i distintes, perfectament evidents, sinó qualsevol veritat «encara que la vulguem triar com ens plagui». No hi ha, pel que fa a l'acció divina, cap distinció pel que fa a la dependència de les veritats: totes les veritats que pugui pensar la nostra ment es sostenen o es podrien sostenir sobre el mateix principi: la fermesa i la immutabilitat de l'acció divina.

107. El contingut de les lleis bàsiques de la naturalesa pot ser deduït de la immutabilitat divina: «Del fet que Déu no pot canviar i que actua sempre de la mateixa manera, podem arribar al coneixement de certes regles, que anomeno lleis de la naturalesa i que són les causes se-gones dels diversos moviments [la primera causa seria l'acció divina creadora d'una determinada quantitat de moviment] que remarquem en tots els cossos» (PP-II, 37). Al *Discurs*, referint-se a la física de *El Món*, Descartes escriu: «A més vaig mostrar quines eren les lleis de la naturalesa; i sense sostenir les meves raons sobre cap altre principi que les perfeccions divines de Déu...» (TEXT 7 [43]).

108. Descartes creu que, considerat instantàniament, tot moviment és rectilini i que tant sols apareix la seva desviació si el contemplem en almenys dos instants de la seva duració.

[Després d'argumentar sobre la major simplicitat del moviment rectilini considerat teòricament en un instant, continua dient:]

AT XI 46, l. 9 – 47, l. 28

FA I 361

Així doncs, segons aquesta regla¹⁰⁹, s'ha de dir que Déu sol és l'Autor de tots els moviments que hi ha al món, en tant que són i en tant que són rectes, però les diverses disposicions de la matèria els tornen irregulars i corbats. Així com els teòlegs ens ensenyen que Déu és també l'Autor¹¹⁰ de totes les nostres accions, en tant que són i en tant que tenen alguna bondat, però que són les diverses disposicions de les nostres voluntats el que les pot tornar vicioses¹¹¹.

Podria afegir encara diferents regles per determinar, en particular, quan, com i quant, el moviment de cada cos pot ser desviat, i augmentat o disminuït, a causa del xoc amb els altres, cosa que comprèn, sumàriament, tots els efectes de la naturalesa. Però m'acontentaré amb assabentar-vos que, a més de les tres lleis que he explicat no en vull suposar d'altres que aquelles que se segueixen infal·liblement d'aquestes veritats eternes en les quals els matemàtics han acostumat a basar les seves demostracions més certes i evidents¹¹²; aquestes veritats, dic, d'acord amb les quals Déu mateix ens ha ensenyat que havia disposat totes les coses en nombre, pes i mesura i el coneixement de les quals és tan natural en les nostres ànimes que no podem deixar de jutjar-les com a infal·libles quan les concebem distintament¹¹³, ni podem dubtar que si Déu hagués creat diversos mons no fossin en tots ells tan vertaderes com en aquest¹¹⁴. De forma que els qui sabran examinar suficientment les conseqüències d'aquestes veritats i de les nostres regles, podran conèixer els efectes per les seves causes, i —explicant-me en termes de l'Escola— podran tenir demostracions *a priori* de tot allò que pot ser produït en aquest nou Món¹¹⁵.

109. La tercera llei del moviment, s'entén.

110. El terme «autor» referit a Déu és un dels més característics de la doctrina de la CVE. El trobem als TEXTOS 2 [150], 10 [62], 19.

111. Cf. per exemple, *A Elisabeth, gener de 1646*, AT IV 352.

112. El paper atribuït aquí a les veritats eternes s'acosta molt al que tenen segons els *Principis*: Cf. TEXT 25 i PP-III, 13.

113. Les veritats matemàtiques i les lleis de la naturalesa són innates en les nostres ànimes, radiquen en l'esperit humà i expressen en ell l'ordre de la realitat material. Sembla que, des de la perspectiva d'una reflexió antropològica, la necessitat de les veritats eternes es fonamenta en el seu innatisme, és a dir, el fet que la raó humana no pot deixar de considerar-les evidents, se sent naturalment inclinada a acceptar-les. No obstant, des de la superior perspectiva de la metafísica, el filòsof descobreix que la infal·libilitat de les veritats eternes té el seu fonament suprem en la immutabilitat de l'acció creadora de Déu.

114. Les veritats eternes contenen l'essència de la realitat material i serien normes de qual-sevol món material possible: Cf. TEXT 3 [151].

115. Per Descartes, el coneixement que ens porta de les nocions més simples a les més complexes, de les causes als efectes és «a priori» i aquest és almenys el caràcter de la part més general de la física (Cf. PP-I, 24). En l'explicació dels fenòmens més concrets de la naturalesa no es pot prescindir, en canvi, de l'experiència.

4. El *Discurs del Mètode*

L'any 1635 Descartes projecta publicar alguns dels seus treballs científics. Prepara primerament l'edició de la *Diòptrica*, el més antic dels *Assaigs*, i dels *Meteors*, on refà un fragment de *El Món*; després hi afegirà la *Geometria*, que escriu mentre ja s'estan imprimint les obres anteriors. El *Discurs del Mètode* és l'opuscle que presideix la publicació dels *Essais* i el darrer en ser compostat. Els *Essais* compleixen una funció precisa: preparen la presentació posterior del que Descartes considerava les més importants descobertes científiques, serveixen per obrir camí a la física que encara no ha volgut editar, són com «échantillons» o mostres del seu mètode i com primícies del seu saber, acrediten que ja posseeix un coneixement de les «causes generals» de tot el que s'esdevé en la naturalesa¹¹⁶. El *Discurs* té la mateixa funció preparatòria que els *Essais* i participa de l'heterogeneïtat de les obres que l'acompanyen: es tracta d'un conglomerat de matèries diferents unificades en un relat de la història espiritual del propi Descartes que es perllonga al llarg de tota l'obra. La *Quarta Part del Discurs*, com és sabut, exposa la Metafísica que sosté tot l'edifici de la Filosofia; la *Cinquena Part* presenta un resum de les doctrines que havien de figurar a *El Món* i a *L'home*.

El *Discurs del Mètode*, acompanyat dels *Assaigs*, és la primera publicació de Descartes. La metafísica i la física que s'hi exposen haurien pogut oferir una cobertura adequada a les tesis sobre la CVE. Tanmateix, aquí es planteja el problema que afecta també les altres exposicions de la seva filosofia: el *Discurs* hauria estat una bona ocasió per presentar públicament una doctrina que havia estat comunicada a Mersenne amb entusiasme i que semblava haver de jugar un paper central en la metafísica i en la física; tanmateix, no hi troben una exposició equivalent a la de les cartes de 1630. Això vol dir que la CVE està absent del *Discurs*? ¿Aquesta absència significa el caràcter marginal d'aquestes doctrines en el conjunt del sistema cartesià ja des de la seva primera presentació pública? ¿Ens trobem davant d'una doctrina de la qual Descartes no dirà «ni un mot», com pretenia Brehier, ni en aquesta, ni en altres obres principals?

Només una lectura *cartesiana* dels textos que editem en aquesta antologia podrà fer llum al voltant d'aquestes qüestions. És imprescindible tenir en compte l'estil propi de cadascuna de les obres analitzades, la manera de demostrar que Descartes fa servir, els interlocutors a què es dirigeix, les qüestions a què respon, allò que, en cada cas, vol comunicar.

El problema de la presència o no de la CVE en el *Discurs* ha de ser abordat tenint en compte aquests factors que acabem d'enunciar. La tesi que volem anticipar és que l'essencial de la doctrina està present en el *Discurs* i, com també passa amb altres idees metafísiques que hi apareixen, hi serà descobert per aquells lectors capaços de reflexionar a fons sobre el contingut del llibre.

La *Quarta Part del Discurs* ha estat considerada sovint com la menor de les exposicions de la metafísica cartesiana o, en tot cas, com una obra allunyada de la metafísica madura de les *Meditacions*¹¹⁷. El mateix filòsof

116. A Deriennes, 22 de febrer de 1638, AT I 457; DM-VI, AT VI 76-77.

117. Cf., per exemple, F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez D.*, p. 144 ss.

sembla donar peu a aquesta valoració quan assegura al P. Vatier que allò que hi diu sobre l'existència de Déu és la part «menys elaborada» de la seva obra i que tan sols «he decidit afegir al final, quan el llibreter m'apressava»¹¹⁸.

Si fem cas a Descartes, les limitacions del *Discurs* provenen de la voluntat de no presentar algunes doctrines que ja posseeix i que podrien ser males pel gran públic a què es dirigeix. Més concretament: a la *Quarta Part* hi falta una exposició detallada del dubte radical i d'allò que cal per desvincular la raó dels sentits¹¹⁹.

El filòsof renuncia a exposar a fons els més forts arguments escèptics en una obra escrita en francès, a la qual podran accedir «els esperits febles» [*debiliora ingenia*], els quals, incapaços de separar la ment dels sentits, potser no sabran superar el dubte radical i concebre clarament les principals veritats metafísiques¹²⁰.

H. Gouhier relaciona el fet que a la *Quarta Part* no aparegui l'argument més fort contra les evidències matemàtiques, la hipòtesi del «Deus deceptor», amb la suposada absència de la CVE: com que veu el Déu creador de les veritats sorgint al darrera de la hipòtesi del Déu enganyador, troba «normal» que Descartes no faci «cap al·lusió» a la CVE al *Discurs*, on aquella hipòtesi no es planteja¹²¹. En canvi, nosaltres constatem que la falta del «Deus deceptor» no impedeix que Descartes posi en dubte la capacitat de la ment humana en la concepció de les nocions «més simples» de les matemàtiques, principal objectiu d'aquella raó per dubtar,¹²² i no destaquí de manera molt general la dependència de la ment humana i de tota veritat respecte de Déu.

La metafísica del *Discurs* és, des del punt de vista cartesà, una explicació rigorosa: l'autor pretén que les demostracions de l'existència de Déu que hi posa són més clares que algunes demostracions geomètriques¹²³; la fonamentació de la veritat de les nocions evidents en Déu també hi queda demostrada. Ell creu que els qui disposin d'un esperit lliure superaran amb la seva pròpia iniciativa les llacunes del llibre: «els més subtils», hi trobaran «prou matèria per ocupar llur atenció»¹²⁴; la investigació cartesiana s'ofereix sempre com quelcom susceptible de ser reprès i continuat més enllà del que el mateix filòsof ha fet i ha escrit¹²⁵. El lector intel·ligent autènticament preocupat per comprendre el text és exhortat, com Shilon, a una meditació seriosa:

118. *A Vatier, 22 de febrer de 1638*, AT I 560.

119. *A Mersenne, 27 de febrer de 1637*, AT I 350: «la principal causa de la seva obscuritat prové del fet que no he gosat d'estendre'm sobre les raons dels escèptics, ni dir totes les coses que són necessàries *ad abducendam mentem a sensibus*».

120. Cf. MPP-Pref., AT VII 7.

121. H. GOUHIER, *Essais sur le Discours de la Méthode la Métaphysique et la Morale*, p. 189.

122. «I com que hi ha homes que s'equivoquen raonant fins i tot en les matèries més simples de Geometria i hi cometen paralogismes, jutjant que jo estava tan exposat a equivocar-me com qualsevol altre, rebutjava com a falsos tots els raonaments que havia pres anteriorment com a demostracions» (DM-IV, AT VI 32).

123. *A Mersenne, març de 1637*, AT I 350.

124. Cf. *A Vatier, 22 de febrer de 1638*; AT I 560.

125. DM-VI, AT VI 71-72.

«I pel que fa a vós, Senyor, i els vostres semblants, que són dels més intel·ligents, he esperat, que si es prenen la molèstia, no només de llegir, sinó també de meditar per ordre les mateixes coses que dic haver meditat, aturant-se força temps en cada punt, per veure si he errat o no, n'obtidran les mateixes conclusions que jo»¹²⁶.

Doncs bé, amb aquesta mateixa actitud cal abordar els textos del *Discurs* on s'insinuen alguns elements bàsics de la CVE. L'autor atent ha de meditar pel seu compte per tal de comprendre en totes les seves dimensions les afirmacions del filòsof relatives a la relació entre Déu i allò que ha creat, entre Déu i la veritat, tot i que aquestes afirmacions no arribin a tenir la força, la claredat i el desenvolupament que hem trobat en les cartes de 1630. Hi ha nocions bàsiques en les demostracions del *Discurs* a què cal habituar-se a base de dedicar-hi temps¹²⁷.

Els textos que editem a continuació procedeixen de la *Quarta* i la *Cinquena Part* del *Discurs del Mètode*. Alguns investigadors de l'obra cartesiana també han trobat en aquests dos capítols els indicadors de la creació divina de les veritats. En el seu comentari del *Discurs*, E. Gilson interpreta amb els significats que tenen en el context de la doctrina de la CVE termes com «omnipotent» [*tout puissant*] (AT VI 35, l. 5), referit a Déu, i «establertes» [*établies*] referit a les lleis imposades per Déu a la naturalesa (AT VI 41, l.12)¹²⁸. R. Lefevre destaca les «al·lusions transparents» de AT VI 38, 39 i 41. Rodis-Lewis cita AT VI 39 (l. 3-4), 41 (l. 11-16), 43 (l. 5-17) i 63 (l. 31)-64 (l. 5) com indicacions «ràpides» que podem relacionar amb la doctrina, encara que aquesta no hi apareix clarament perquè no s'hi estudia mai la llibertat divina per si mateixa, ni la subordinació dels possibles a la llibertat de Déu¹²⁹; Marion esmenta 38 (l. 22), 41 (l. 12-13) com a molt probables «al·lusions fiables a la tesi de la creació de les veritats, encara que puntualment formulada»¹³⁰.

Els textos que hem traduït inclouen tots els fragments que acabem de relacionar excepte el darrer que cita Rodis-Lewis¹³¹. No ens hem limitat a assenyalar alguns rastres de la CVE, sinó que presentem els trams argumentals on Descartes tracta la relació entre Déu, la veritat i la ment humana. Creiem que existeix una continuïtat i complementarietat perfectes, no sempre prou reconegudes, entre les tesis fonamentals exposades a les cartes de 1630, els textos de *El Món*, les reflexions metafísiques de la *Quarta Part* del *Discurs* i el resum de física de la *Cinquena Part*.

Hem traduït els passatges de la *Quarta Part* que exposen les demostracions de l'existència de Déu —considerades per Descartes «la part més

126. *A Shilon, març 1637*, AT I 354.

127. *A Vatier, 22 de febrer 1638*, AT I 560: «Confesso també que aquesta obscuritat [de la prova de l'existència de Déu] prové, en part, com heu notat molt bé, del fet que he suposat que certes nocions, que l'habitud de pensar m'ha tornat familiars i evidents, ho havien de ser també per tothom; (...)»

128. E. GILSON, *R. Descartes. Discours de la méthode. Texte et commentaire*. p. 334-35 i 372.

129. G. RODIS-LEWIS, *L'oeuvre de Descartes*, I, p. 132-34.

130. J.L. MARION, *La théologie blanche de Descartes*, p. 268.

131. Nosaltres no el considerem un testimoni de la doctrina de la CVE perquè no hi ha cap afirmació que digui que Déu crea les veritats, sinó una referència general als «principis o primeres causes de tot el que hi ha o pot haver en el món». Déu apareix en aquest text només com a «causa» de les coses naturals que hi ha o que podrien haver-hi en el món, les quals han de ser explicades a partir d'Ell, «que l'ha creat» i de «certes llavors de veritats que es troben naturalment en les nostres ànimes».

important del llibre»— i la fonamentació de les nocions evidents en Déu (AT VI 33-40). Hem optat per no limitar-nos a retallar en el text les frases que poden ser considerades al·lusions a la doctrina, perquè aquestes perden el sentit i la força fora dels arguments on compleixen la seva funció teòrica.

A partir de AT VI 33, l. 25, la reflexió metafísica avança, primerament, des del finit i imperfecte vers la seva causa perfecta. El filòsof raona analíticament. En aquesta etapa del procés, ens interessa destacar diversos moments. 1r) Es dedueix de la presència en la ment de la idea de perfecció, l'existència d'una natura perfecta, Déu, que la hi ha posat (AT VI 33, l. 25 – 34 l. 24); 2n) S'afirma que el jo finit capaç de pensar allò que el supera en perfecció, depèn d'un ésser més perfecte del qual ha rebut tot allò que té (AT VI 34, l. 24 – l. 30); 3r) S'afirma la dependència de tot el que no és totalment perfecte respecte del poder de Déu (AT VI 35, l. 29 – 36, l. 4).

A continuació (AT 36, l. 5 – l. 32), el filòsof reflexiona sobre els nocions evidents que hi ha la ment i distingeix les que no ens assegurin l'existència del seu objecte (les nocions geomètriques) d'aquella altra d'un ens perfecte que inclou necessàriament l'existència.

Finalment, al llarg del raonament que permetrà superar els dubtes inicials, destria entre els pensaments humans les nocions evidents i posa Déu com el seu fonament. En aquest moment, però, no dedueix, com ha fet anteriorment, l'existència de quelcom perfecte a partir d'allò finit i limitat, sinó que *pressuposa* («*si nous ne savions...*» [AT VI 39, l. 3]) l'existència d'un ésser perfecte per a justificar el valor de veritat de totes les nocions clares i distintes (Cf. AT VI 38, l. 12 – 39, l. 7). L'anàlisi metafísica inclou sempre moments d'aquest estil, que podríem anomenar «sintètics», on el qui medita explica allò relatiu a partir d'allò més absolut i simple que abans ha assolit analíticament¹³².

Descartes no raona a l'estil del platonisme cristià, és a dir, accedint a l'àmbit de l'etern i diví a partir de la concepció d'essències i nocions evidents necessàries, sinó que, al contrari, només és veu capaç de ratificar la veritat d'aquestes concepcions evidents perquè ja coneix l'existència d'un Déu Infinit del qual hem rebut tot el que tenim.

Déu és la causa de les nostres nocions evidents en tant que reals (són ésser, alguna cosa...) i en tant que són evidents o perfectes. Ara bé, allò primer des del punt de vista *lògic*, és la vinculació causal entre Déu i les veritats enteses com a coses reals, i aquesta vinculació primerament constatada és *principi* del coneixement del vincle entre Déu, Ésser perfecte, i les nostres nocions en tant que perfectes i evidents. En poques paraules, només sé que l'evidència és expressió de la veritat quan ja sé que tot el que té alguna realitat, i per tant les meves nocions, prové de Déu.

Cal notar també que, al *Discurs*, no es realitza una demostració de l'existència de les coses materials com la que es fa a la *Sisena Meditació*. El metafísic satisfà la seva pretensió de fonamentar el saber quan troba Déu com a causa de la realitat positiva de les nostres nocions evidents, considerades aquestes al marge de la seva referència a les coses exteriors: les veritats matemàtiques s'imposen, en qualsevol cas, a qui somnia. Un cop asse-

132. J.A. VICENS, *Meditació i metafísica en Descartes*, p. 136 ss.

gurat això, el sentit comú farà que ningú dubti tampoc de l'existència de les coses materials¹³³.

Creiem que en els textos on es desenvolupen aquestes raons hi ha present la doctrina de la CVE en la seva gestació analítica d'una manera semblant al que trobarem més endavant a les *Meditacions*. És clar que no la hi veiem desplegada en els seus aspectes més paradoxals o característics, però és clar també que el lector de Descartes rep el missatge central que repeteixen tots els textos sobre les veritats eternes: *les veritats depenen de Déu, d'Ell les hem rebut, Ell les hi ha posat en nosaltres*. Aquest missatge no és simplement objecte de proclamació, com passa l'abril de 1630, sinó, pretén Descartes, de rigorosa demostració.

De la *Cinquena Part* del *Discurs*, on el filòsof fa un esbós de la seva física, presentem aquells fragments on s'explicita el vincle entre les lleis de la naturalesa i Déu. El paral·lelisme amb *El Món* és evident.

Al *Discurs del Mètode* trobem exposades les tesis relatives a la CVE que resumim a continuació:

1) Tots els éssers depenen de Déu en virtut de la seva imperfecció. La imperfecció denota sempre dependència de la «potència» [*puissance*] de Déu. Res que sigui imperfecte —«cossos», «intel·ligències» o «naturaleses» [*autres natures*]—, no pot subsistir ni un sol moment sense el concurs de l'acció creadora de Déu. La *Quarta Part* del *Discurs* ofereix una reflexió exhaustiva entorn la idea de perfecció en la qual radiquen les diverses demostracions de l'existència de Déu.

2) Només tenim dret a parlar de la veritat de «les coses que concebem molt clarament i molt distintament», si reconeixem l'existència de Déu i que «tot el que està en nosaltres prové d'Ell [*vient de lui*]». Les nocions evidents són quelcom real que existeix només en la ment. És en virtut d'aquella simple realitat de les nostres nocions, sense prendre en consideració llur adequació a les coses creades, que les hem de vincular a Déu: «tot allò que hi ha en nosaltres de real i vertader prové [*vient*] d'un ésser perfecte i infinit». Aquesta causalitat divina s'explicita, només en segon terme, com a vincle entre la perfecció de les nostres idees evidents i la perfecció de Déu.

3) Descartes es preocupa molt de posar de manifest aquells atributs divins que convenen més pròpiament al Déu creador de les veritats: «independència», «etern», «immutable», «omniscient», «omnipotent» i simple.

4) Déu «ha establert» les lleis de la naturalesa, que tenen el mateix estatut que les veritats matemàtiques.

5) Les nocions vertaderes han estat «posades» [*mises*] en nosaltres per Déu, les «hem rebut» d'Ell; les nocions corresponents a les lleis de la naturalesa, han estat «impreses» per Déu en les ànimes humanes, són «naturals a les nostres ànimes» i només existeixen en elles.

6) Les lleis de la naturalesa i les nocions que representen vertaderament allò que s'esdevé en el món: a) Són veritables perquè procedeixen de Déu que és «del tot perfecte i del tot veritable»; b) Són immutables

133. Cf. DM-IV, AT VI 39 (TEXT 6).

perquè Déu és immutable; c) I són les que són perquè l'acció creadora és immutable i única i, per tant; d) Serien respectades en qualsevol món creat.

[TEXT 6]

Discurs del Mètode. Quarta Part

AT VI 33, l. 25 – 40, l. 20
FA I 605-613

Tot seguit, reflexionant sobre el fet que dubtava i que, per consegüent, el meu ésser no era del tot perfecte, ja que veia clarament que conèixer era una perfecció més gran que dubtar, se'm va acudir de cercar d'on havia après a pensar alguna cosa més perfecta que jo, i vaig conèixer evidentment que havia de ser [34] d'alguna naturalesa que fos efectivament més perfecta. Pel que fa als pensaments que tenia de moltes altres coses fora de mi, com el cel, la terra, la llum, la calor i mil més, no em preocupava saber d'on venien, a causa que, no trobant res en ells que em semblés que els feia superiors a mi, podia creure que, si eren vertaders, eren dependències de la meva naturalesa, en tant que tenia alguna perfecció, i si no ho eren, procedien del no res, és a dir, estaven en mi, perquè jo era defectuós. Però no podia passar el mateix amb la idea d'un ésser més perfecte que el meu: ja que, era manifestament impossible que em vingués del no res, i ja que no és més contradictori que el perfecte sigui una conseqüència i una dependència del menys perfecte, que del no res procedeixi alguna cosa, jo no la podia haver obtingut tampoc de mi mateix. De manera que només quedava que hagués estat posada en mi per una naturalesa que fos veritablement més perfecta que jo, i fins i tot que tingués en si mateixa totes les perfeccions de què jo podia tenir alguna idea, és a dir, per explicar-me en una paraula, que fos Déu.

Al qual vaig afegir que, ja que coneixia algunes perfeccions que jo no tenia, jo no era l'únic ésser existent (usaré aquí lliurement, si m'ho permeteu, els termes de l'Escola), sinó que calia, necessàriament, que hi hagués algun altre de més perfecte, del qual jo depengués i del qual hagués rebut tot el que tenia.

Perquè si jo hagués estat sol i independent de tot altre de manera que hagués obtingut [35] de mi mateix tota aquesta mica en què participava de l'ésser perfecte, hagués pogut obtenir de mi, per la mateixa raó, tot l'excedent que sabia que em faltava i així ser jo mateix infinit, etern, immutable, omniscient, omnipotent i, en fi, tenir totes les perfeccions que podia assenyalar en Déu. Perquè, segons els raonaments que acabo de fer, per conèixer la naturalesa de Déu, en la mesura en què la meva n'era capaç, només havia de considerar sobre totes les coses de les quals trobava en mi alguna idea, si era perfecció o no el posseir-les i estava segur que cap de les que significaven alguna imperfecció no hi era en Ell, però que totes les altres hi eren¹³⁴;

134. «La substància que entenem que és sobiranament perfecta i en la qual no concebem res que contingui algun defecte o limitació de perfecció, s'anomena Déu» (2s. RESP, AT VII 162 / AT IX 125).

com veia que el dubte, la inconstància, la tristesa i coses semblants no hi podien ser, vist que jo mateix hagués volgut no tenir-les. A més d'això, tenia idees de moltes coses sensibles o corporals: perquè, encara que suposés que somniava i que tot el que veia o imaginava era fals, no podia negar, tanmateix, que les idees corresponents no fossin veritablement en el meu pensament¹³⁵; però, perquè havia ja conegut en mi molt clarament que la naturalesa intel·ligent és distinta de la corporal, considerant que tota composició denota dependència i que la dependència és manifestament un defecte¹³⁶, jutjava per això que no podia ser una perfecció en Déu ser compost de dues naturaleses i que, per conseqüent, no ho era¹³⁷, però que si hi havia alguns cossos en el món, o bé algunes intel·ligències o altres naturaleses¹³⁸, que no fossin del tot [36] perfectes, el seu ésser havia de dependre de la seva potència¹³⁹ de manera que no podien subsistir sense Ell ni un sol moment.

Vaig voler cercar, després d'això, altres veritats, i havent-me proposat l'objecte dels geòmetres, que concebia com un cos continu, o un espai indefinidament extens en llargada, amplada i alçada o profunditat, divisible en diverses parts, que podien tenir diverses figures i magnituds, i ser mogudes i transportades de totes maneres, perquè els geòmetres suposen tot això en el seu objecte¹⁴⁰, vaig recórrer algunes des les seves més simples demostracions. I havent advertit que aquesta gran certesa, que tothom els atribueix, només es fonamenta en el fet que hom les concep evidentment, segons la re-

135. «Pel que fa a les idees, si hom les considera solament en elles mateixes, sense referir-les a cap altra cosa, no poden pròpiament parlant ser falses; perquè tant si imagino una cabra com si imagino una quimera, no és pas menys veritat que imagino una cosa que l'altra» (MPP-III, AT VII 37 / MM-III, AT IX 29).

136. «És una noció comuna pensar que si una naturalesa intel·ligent és independent és Déu: perquè si té de si mateixa l'existència no podem dubtar que no s'hagi donat tantes perfeccions com hagi pogut conèixer, ni creure que nosaltres en coneguem cap que [ella] no n'hagi pogut conèixer» (*A Mersenne, 15 de novembre de 1638*, AT II 435).

137. Als *Principis*, aquest mateix argument deriva en una afirmació de la unitat estricta de les facultats divines: Cf. TEXT 18.

138. El text conclou que les coses materials (*res extensa*), les intel·ligències (*res cogitans*) i totes les altres naturaleses depenen de Déu i subsisteixen gràcies a Ell per raó de la seva imperfecció. Creiem que cal entendre el sentit que té aquí el mot «naturaleses» de la manera més general possible i no pensar que Descartes s'estigui referint, per exemple, als àngels, els quals, en qualsevol cas formarien part del gènere de les intel·ligències. Quan Descartes parla de naturaleses, es refereix a les essències, naturaleses o formes de les coses en general (cf. TEXT 11. [64]: «natura, sive forma, sive essentia»), a les nocions evidents en general, a les naturaleses de la geometria, etc. Així, per exemple, una de les «demandes» [*postulata*] de l'exposició sintètica de la metafísica és «que examinin les idees de les naturaleses [*ideae naturalium*] que contenen en si mateixes una complexió de molts atributs, com és la naturalesa del triangle, la del quadrat o de alguna altra figura; com també la naturalesa de l'esperit, la naturalesa del cos i, per sobre de totes, la naturalesa de Déu o la d'un ésser sobiranament perfecte» (2s RESP, AT VII 163 / AT IX 127). També diu Burman: «la seva voluntat no només és causa de les coses actuals i futures, sinó també de les possibles i les *naturaleses simples*» (TEXT 28).

139. En aquest punt el text del *Discurs* és paral·lel a la carta a Mersenne de 6 de maig de 1630: aquestes veritats, diu, «són quelcom menor i subjecte a aquesta potència incompreensible» que és Déu (Cf. TEXT 2). «Perquè només es podria demostrar que [Déu] existeix considerant-lo com un ésser sobiranament perfecte; i no seria sobiranament perfecte, si pogués passar alguna cosa en el món que no vingués enterament d'Ell» (*A Elisabeth, 6 d'octubre de 1645*, AT IV 314).

140. Descartes es refereix a la matèria extensa i indefinida de què també parlava a *El Món*: Cf. TEXT 4 [33-34].

gla que he dit abans¹⁴¹, vaig advertir també que no hi havia absolutament res en elles que m'assegurés l'existència del seu objecte¹⁴². Ja que, per exemple, veia clar que si suposava un triangle, era necessari que els seus tres angles fossin iguals a dos rectes, però no veia res per això que m'assegurés que hi hagués al món cap triangle¹⁴³. Mentre que, tornant a examinar la idea que tenia d'un ésser perfecte, trobava que l'existència hi estava compresa, així com està compresa en la d'un triangle que els seus tres angles són iguals a dos rectes, o en la d'una esfera que totes les seves parts estan a la mateixa distància del centre, o fins i tot encara més evidentment; i que, per consegüent, és almenys tan cert que Déu, que és aquest Ésser perfecte, és o existeix, com ho podria ser cap demostració de geometria¹⁴⁴.

[37] Però allò que fa que molts es persuadeixin que hi ha dificultat de conèixer-lo¹⁴⁵, i fins i tot també de conèixer què és la seva ànima, és que mai no enlairen el seu esperit per damunt de les coses sensibles, i que estan tan acostumats a no considerar res sinó és imaginant-ho, que és una manera de pensar específica per les coses materials¹⁴⁶ que tot el que no és imaginable, els sembla que no és intel·ligible. Cosa que és bastant manifesta pel fet que fins i tot els filòsofs tenen com a màxima a les escoles que no hi ha res en l'enteniment que no hagi estat primerament en els sentits¹⁴⁷, on tanmateix és cert que les idees de Déu i de l'ànima no hi han estat mai¹⁴⁸. I em sembla que els qui volen usar la imaginació per comprendre-les, fan el mateix que si, per oir els sons, o sentir les olors, volguessin servir-se dels ulls, i encara amb aquesta diferència: que el sentit de la vista no ens assegura menys la veritat dels seus objectes del que ho fan l'olfacte o l'oïda, mentre que ni la nostra imaginació ni els nostres sentits ens podrien assegurar mai res si el nostre enteniment no hi intervé¹⁴⁹.

141. «I havent-me adonat que en la proposició *penso, i per tant existeixo* no hi ha res que m'asseguri que dic la veritat, sinó que veig molt clarament que per pensar, cal ser, jutjava que podia prendre com a regla general que totes les coses que concebem molt clarament i molt distintament són totes vertaderes, però hi ha només alguna dificultat a adonar-se de quines són aquelles que concebem molt distintament» (DM-IV, AT VI 33).

142. Les nocions matemàtiques no són considerades ara com l'essència del món material existent sinó, amb independència del fet que hi hagi o no món, com a simples nocions mentals.

143. Cf. TEXT 11 [64].

144. Ens trobem aquí amb una demostració *a priori* de l'existència de Déu equivalent a les que apareixen també a la *Cinquena Meditació* (Cf. TEXT 11) i a PP-I, 14.

145. En la carta a Mersenne del 15 d'abril de 1630 (Cf. TEXT 1), Descartes diu que l'afirmació errònia del caràcter absolut de les veritats matemàtiques va lligada a la incapacitat de molts per conèixer l'existència de Déu de la qual, en aquells moments, Descartes diu tenir una demostració tan evident com la que ara, al *Discurs*, ja exposa públicament. També aleshores esmenta Déu i l'ànima com a temes principals de la *Metafísica*.

146. «Imaginar no és res més que contemplar la figura o la imatge d'una cosa corporal» (MPP-II, AT VII 28 / MM-III, AT IX 22).

147. Descartes esmenta el tòpic aristotèlic-escolàstic: «nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu».

148. Déu i la ment immaterial són els temes principals d'una metafísica que Descartes concep com a disciplina que resta tan sols a l'abast de l'enteniment pur de sensibilitat: *A Mersenne, març de 1637*, AT I 35; MPP-Pref. AT VII 4-5 / AT IX 6-7; 2s. RESP, AT IX 120 i 125-126.

149. «...parlant pròpiament només concebem els cossos per la facultat d'entendre que hi ha en nosaltres, i no per la imaginació ni pels sentits, i no els coneixem pel fet de veure'ls, o de tocar-los, sinó només perquè els concebem amb el pensament...» (MPP-II, AT VII 31-32 / MM AT IX 24-26).

En fi, si hi ha encara homes que no estiguin pas prou convençuts de l'existència de Déu i de l'ànima, per les raons que jo he aportat, vull que sàpiguen que totes les altres coses, de les quals pensen potser estar més segurs, com de tenir un cos, que hi ha astres i una Terra i coses semblants, són menys certes. Perquè encara que hom tingui una seguretat moral d'aquestes coses que és tal que, a menys [38] que siguem extravagants, sembla que no en puguem dubtar, tanmateix també, a menys que siguem desraonats, quan es tracta de certa metafísica¹⁵⁰, no es pot negar que no sigui motiu suficient, per no estar-ne completament segur, haver advertit que hom pot imaginar-se, de la mateixa manera, quan dorm, que té un altre cos, i que veu altres astres, i una altra terra, sense que existeixi res d'això. Perquè, com se sap que els pensaments que ens vénen en somnis són més falsos que els altres, vist que sovint no són menys vius i nítids?¹⁵¹. I que els millors esperits ho estudiïn tant com els plagui, no crec que puguin donar cap raó que sigui suficient per suprimir aquest dubte si no pressuposen l'existència de Déu¹⁵². Car, primerament, allò mateix que he pres abans com una regla, a saber, que les coses que concebem molt clarament i molt distintament, són totes vertaderes, només és segur a causa que Déu és o existeix i que és un ésser perfecte, i que tot el que hi ha en nosaltres prové d'Ell¹⁵³. D'on se segueix que les nostres idees o nocions, essent coses reals, i que provenen de Déu, en tot allò que tenen de clares i distintes, només poden en això ser vertaderes¹⁵⁴. De manera que, si en tenim bastant sovint que contenen falsedat, només pot tractar-se d'aquelles que tenen quelcom de confús i obscur, a causa que en això participen del no res, és a dir, que només són en nosaltres així de confuses a causa que no som totalment perfectes¹⁵⁵. I és evident que no és menys contradictori que la falsedat o la im-

150. Descartes distingeix dues menes de certes: «La primera és anomenada moral, és a dir, suficient per a regular els nostres costums, o tan gran com la les coses de què no acostumem a dubtar pel que fa a la conducta de la nostra vida, tot i que sabem que pot passar que, absolutament parlant, siguin falses (...)». «L'altra mena de certa [«una certa que és més que moral»] és quan pensem que és del tot impossible que la cosa sigui d'una manera diferent a com la jutgem. I ella està fonamentada sobre un principi de metafísica molt segur, que és que Déu, essent sobiranament bo i la font de tota veritat, ja que és Ell qui ens ha creat, és cert que la potència o facultat que ens ha donat per a distingir el veritable del fals, no s'enganya quan la fem servir bé i que ens mostra evidentment que una cosa és vertadera» (PP-IV, 205, 206).

151. En això consisteix el dubte inspirat en el fet que dormim i somniem: «I, en fi, considerant que els mateixos pensaments que tenim estant desperts, ens poden venir també quan dormim, sense que n'hi hagi cap, aleshores, que sigui vertader, em vaig decidir a fingir que totes les coses que havia entrat fins llavors en l'esperit no eren pas més vertaderes que les il·lusions dels meus somnis» (DM-IV, AT VI 32). Cf. també MPP-I, AT VII 19 / MM-I, AT IX 14-15; PP-I, 4.

152. Aquest dubte basat en el somni és eliminat al final del procés de la meditació metafísica quan el qui medita ja està segur que existeix un Déu que no ens ha fet constitutivament defectuosos: Cf. MPP-VI, AT VII 89-90 / MM-IV, AT IX 71-72. Cf. TEXT 11 [69-70].

153. «(...) Però n'hi ha prou amb la Filosofia per saber que no podria entrar el més mínim pensament en l'esperit d'un home sense que Déu no vulgui i hagi volgut des de tota l'eternitat que hi entri» (*A Elisabeth, 6 d'octubre de 1645*, AT IV 314).

154. És molt important analitzar a fons els paral·lelismes entre aquest passatge i el de les *Meditacions* que traduïm al TEXT 10 [62].

155. «Si [les idees materialment falses com la del fred, per exemple] són falses, és a dir, si representen coses que no existeixen, la llum natural em fa conèixer que procedeixen del no res, és a dir, que estan en mi només perquè a la meva naturalesa li manca alguna cosa i no és completament perfecta» (MPP-III, AT VII 44 / MM-III AT IX 35). L'ésser humà, pel fet de ser finit, està situat entre l'ésser i el no res. Per això el saber humà més perfecte serà limitat, i

per [39] fecció, com a tal, procedeixi de Déu, que la veritat o la perfecció procedeixi del no res¹⁵⁶. Però si no sabéssim que tot el que hi ha en nosaltres de real i vertader prové d'un Ésser perfecte i infinit, per molt clares i distintes que fossin les nostres idees, no tindríem cap raó que ens assegurés que tenen la perfecció de ser vertaderes¹⁵⁷.

Ara bé, després que el coneixement de Déu i de l'ànima ens ha fet estar així segurs d'aquesta regla, és fàcil conèixer que els somnis que imaginem estant adormits no ens han de fer dubtar de cap manera de la veritat dels pensaments que tenim estan desperts, perquè si s'esdevingués que algú tingués, mentre dorm, una idea molt distinta, com, per exemple, que un geòmetra inventés alguna nova demostració, el seu somni no la privaria pas de ser vertadera¹⁵⁸. I sobre l'error més ordinari dels nostres somnis, que consisteix en què ens representen diversos objectes de la mateixa manera que ho fan els nostres sentits externs, no importa que ens doni motiu per desconfiar de la veritat de tals idees, a causa que aquestes poden també enganyar-nos bastant sovint sense que dormim: com quan els qui tenen icterícia ho veuen tot de color groc, o que els astres o altres cossos molt allunyats ens semblen molt més petits del que són. Car, en fi, tan si estem desperts com si estem adormits no ens hem de deixar convèncer mai sinó per l'evidència de la raó. I cal notar que dic de la nostra raó, i no de la nostra imaginació ni dels nostres sentits. Com, encara que vegem el Sol [40] molt clarament, no hem de jutjar per això que sigui de la grandària amb què el veiem, i podem imaginar distintament un cap de lleó empeltat sobre el cos d'una cabra sense que calgui concloure, per això, que hi ha al món una quimera: perquè la raó no ens dicta que això que veiem o imaginem així sigui veritable. Però ens dic-

per això l'home forma idees confuses o materialment falses que no ens fan conèixer amb claredat allò que de veritat representen i que ens indueixen a l'error perquè semblen posar allò que en realitat no existeix. De la falsedat material de les idees parla Descartes a MPP-III, AT VII 43-44 / MM-III, AT IX 34-35; 4s RESP, AT VII 232 ss. / AT IX 180 ss.; CB AT V 152.

156. Descartes estableix sempre una equivalència entre l'ésser, la perfecció, l'evidència, i la veritat, d'una banda, i el no ésser, la imperfecció, la confusió i la falsedat, d'una altra.

157. Fixem-nos en el raonament que fa Descartes. En primer lloc, afirma clarament que «les coses que concebem molt clarament i molt distintament són totes vertaderes, només és segur a causa que Déu és o existeix». A continuació, estableix una equivalència entre l'evidència de les nocions, «que provenen de Déu», i la seva veritat, i la imperfecció de les nocions confuses i la nostra imperfecció, però lluny de les veleïtats platonitzants que semblen insinuar-se en aquesta declaració, torna a recordar, finalment, encapçalant l'explicació amb un «però» [mais] que limita el significat de les anteriors consideracions sobre l'equivalència de l'evidència i la veritat, que «si no sabéssim que tot el que hi ha en nosaltres de real i vertader prové d'un Ésser perfecte i infinit, per molt clares i distintes que fossin les nostres idees, no tindríem cap raó que ens assegurés que tenen la perfecció de ser vertaderes». D'aquesta manera, la fonamentació metafísica de la veritat que trobem al *Discurs del Mètode* se situa en l'òrbita teòrica de la CVE: tota noció, pel fet de ser simplement una cosa real, ha de ser remesa en primera instància a un Déu Infinit que cal considerar com a Fonament Absolut. Només això ens permet afegir-les-hi la «perfecció» de ser vertaderes. Les *Meditacions* arriben a les mateixes conclusions.

158. La lògica de la metafísica del *Discurs* és diferent de la de les *Meditacions*. A les *Meditacions*, més minucioses en el seguiment de l'ordre analític, l'argument que aquí proposa Descartes per destacar el valor de les veritats matemàtiques apareix només com el que podria permetre salvar, provisionalment, les veritats matemàtiques del dubte basat en el somni. A les *Meditacions* aquestes veritats només són posades en dubte invocant la «vetus opinio» d'un Déu que tot ho pot. Al *Discurs*, en canvi, tal i com ho trobem al final d'aquest text, hi ha una confirmació retrospectiva de totes les nocions clares i distintes a partir del coneixement del veritable Déu: mai no sabríem del cert que són vertaderes sense conèixer Déu.

ta bé que totes les nostres idees o nocions han de tenir algun fonament de veritat; perquè no seria possible que Déu, que és del tot perfecte i veritable, les hagi posat en nosaltres sense això. I perquè els nostres raonaments no són mai tan evidents ni tan sencers mentre dormim que mentre vetllem, tot i que, de vegades, les nostres imaginacions són aleshores tan vives o nítides, la raó ens dicta també que com que els nostres pensaments no poden ser tots veritables, a causa que no som del tot perfectes, allò que tenen de veritat s'ha de trobar infal·liblement en aquells que tenim estant desperts, més que en els nostres somnis.

[TEXT 7]

Discurs del Mètode, Cinquena Part

AT-VI 40, l. 30 – 41, l. 20; 42, l. 27 – 43, l. 13; 45, l. 4 – 45, l. 22

FA I 613-614, 615-616, 617-618

[*En començar la Cinquena Part del Discurs Descartes manifesta que no seguirà amb l'exposició exhaustiva «de tota la cadena de les altres veritats» que es dedueixen dels principis metafísics donats a conèixer en la Quarta Part, perquè això l'obligaria a entrar en controvèrsies que no desitja, i diu que es limitarà a presentar molt generalment quines són aquelles veritats, perquè els més savis jutgin si seria útil presentar-les al públic d'una manera més detallada.*]

M'he [41] mantingut constant en la resolució que havia pres de no suposar cap altre principi que aquell del qual m'acabo de servir per demostrar l'existència de Déu i de l'ànima¹⁵⁹, i de no acceptar com a vertadera cap cosa que no em semblés més clara i més certa del que no ho havien estat abans les demostracions dels geòmetres¹⁶⁰. I tanmateix m'atreveixo a dir que no tan sols he trobat la manera de satisfer-me en poc de temps pel que fa a les principals dificultats de què hom acostuma a tractar en la filosofia, sinó també que he descobert algunes lleis que Déu ha establert de tal manera en la naturalesa i de les quals n'ha imprès les nocions en les nostres ànimes¹⁶¹ que, després d'haver-hi reflexionat bastant, no podríem dubtar que no siguin exactament observades en tot allò que existeix o es fa en el món. Després, considerant el que es dedueix d'aquestes lleis, em sembla haver descobert moltes veritats més útils i més importants que tot el que havia après anteriorment o, fins i tot, havia esperat aprendre.

[*A continuació, Descartes fa un resum del contingut de El Món seguint el fil de la «fable» que caracteritza aquella exposició de la física. Aquí tam-*

159. Descartes es refereix aquí al «Jo penso i per tant existeixo» que ha considerat més amunt com «el primer principi de la filosofia que buscava» (DM-IV, AT VI 32).

160. L'existència de Déu, garantia del criteri d'evidència, és tan certa com una demostració geomètrica: «...és almenys tan cert que Déu, que és aquest ésser perfecte, és o existeix, com ho pugui ser cap demostració de geometria» (TEXT 6 [36]).

161. Es tracta de les lleis del moviment que figuraven a *El Món* i de les altres veritats matemàtiques.

bé suposa què s'esdevindria en el nou món que sorgiria en els espais imaginaris si Déu hi creés la matèria, la dotés de moviment i la deixés fer «segons les lleis establertes per Ell».]

[42, l. 27] Així, primerament, vaig descriure aquesta matèria i intentava representar-la de tal manera que no hi ha res al món, em sembla, que sigui més clar ni més intel·ligible, tret del que acabo de dir de Déu i de l'ànima: perquè fins i tot suposava, expressament, que [43] no hi havia en ella cap d'aquestes formes o qualitats sobre les quals hom disputa a les escoles¹⁶², ni en general cap altra cosa la coneixença de la qual no fos tan natural a les nostres ànimes que no es pogués fins i tot fingir d'ignorar-la. A més, vaig fer veure quines eren les lleis de la naturalesa, i sense basar els meus raonaments sobre cap altre principi que les perfeccions infinites de Déu¹⁶³, intentava demostrar aquelles lleis de les quals hom hagués pogut tenir algun dubte, i fer veure que són tals que encara que Déu hagués creat molts móns, no n'hi podria haver cap on no fossin observades¹⁶⁴.

[La matèria caòtica s'ordena d'acord amb les lleis de la naturalesa originant així el sistema del món: els cels, els planetes, la Terra, la llum... Després d'apuntar-ho, Descartes és limita a esmentar alguns dels temes de què tracta la seva física: les marees, la formació de les muntanyes, els mars, els rius, els metalls, l'origen de les plantes, la naturalesa del foc, etc. Després de referir-se a algunes qualitats del foc, i just abans d'introduir-se en qüestions de fisiologia del cos humà, el text del Discurs segueix amb una reflexió que ens acostava molt al que es pot trobar a les pàgines de El Món.]

[45] Tanmateix, no volia inferir de totes aquestes coses que aquest món hagués estat creat de la manera que jo proposava¹⁶⁵, car és força més versemblant que, des del començament, Déu l'ha fet tal com havia de ser. Però és cert, i és opinió acceptada normalment entre el teòlegs, que l'acció amb la qual ara el conserva és exactament la mateixa que aquella amb la qual l'ha creat¹⁶⁶; de manera que encara que no li hagués donat al començament cap altra forma que la del caos, mentre que, havent establert les lleis de la naturalesa, li prestés el seu concurs per actuar com acostuma a fer-ho, hom

162. Descartes es refereix a les formes substancials de la filosofia aristotèlico-escolàstica.

163. El contingut de les lleis de la naturalesa que proposa Descartes és sempre, segons la seva opinió, el que s'acorda millor amb les perfeccions divines. Aquest convenciment marca l'orientació de tota la Física cartesiana: «(...) i després d'haver considerat els seus atributs [de Déu, s'entén] podem cercar la veritat de totes les altres coses perquè Ell n'és la causa» (PF-I, 75).

164. Descartes parla aquí de les lleis del moviment, de la mateixa manera que ho havia fet a *El Món* de les «veritats eternes» (Cf. més amunt el TEXT 5). Ell considera que les lleis que proposa per a la Gran Mecànica no difereixen en estatut de les veritats matemàtiques, sinó que les unes i les altres són els principis fonamentals de l'explicació del món material.

165. És a dir, tal i com ho descriu en la «fable».

166. Només hi ha distinció de raó entre la creació divina i la conservació divina de la creació, ja que, en realitat, només hi ha un únic acte de creació continuada: «...que Déu és immutable i que actuant sempre de la mateixa manera, produeix sempre el mateix efecte (...)» (MTL-VII, AT XI 43): «Una cosa evident per a la llum natural és precisament aquesta, és a dir: que entre conservació i la creació només hi ha distinció de raó» (MPP-III, AT VII 49 / MM-III, AT IX 39).

pot creure, sense perjudici del miracle de la creació, que per això sol totes les coses que són purament materials haurien pogut esdevenir amb el temps tal i com les veiem ara¹⁶⁷. I la seva naturalesa és força més fàcil de concebre quan les veiem néixer a poc a poc d'aquesta manera que quan les considerem ja acabades.

167. Cf. més amunt el TEXT 4.

5. La carta a Mersenne de 28 d'abril de 1638

Gilles Personne de Roberval (1602-1675) fou un matemàtic i físic francès que va mantenir una relació intensa amb Mersenne però que polemitzà amb Descartes sobre qüestions de geometria i de física. Descartes el menysprea repetidament com un incompetent incapaç de comprendre¹⁶⁸ i arriba a demanar al seu amic que deixi de transmetre-li els seus escrits¹⁶⁹. En els fragments epistolars que editem a continuació, el primer de Mersenne i el segon de Descartes, responent l'anterior, trobem el mínim traslladant al filòsof la disputa que manté amb Roberval sobre l'estatut ontològic de l'espai geomètric. Ara, Mersenne ha adoptat les tesis cartesianes sobre la dependència de tota realitat respecte de Déu¹⁷⁰ i les ha mantingut pel seu compte davant del seu interlocutor.

Descartes respon a la qüestió que li plantegen dient el menys que calia per a fixar l'essencial de la seva posició, però sense oferir una argumentació completa. Vuit anys després de les cartes de 1630, Descartes recorda a Mersenne que ja li ha exposat les seves tesis sobre la CVE.

Descartes examina l'opinió de Roberval segons la qual l'espai és una realitat independent de la matèria creada per Déu, que precediria l'existència del món material i que continuaria existint fins i tot si Déu ho aniquilés tot. Està en joc també, com assenyalava Mersenne, el caràcter de les veritats geomètriques: si l'espai geomètric és independent de la creació divina, aleshores també són independents del poder de Déu les veritats de la Geometria.

En la breu resposta de Descartes trobem diversos elements essencials de la doctrina de la creació de les veritats:

1) El filòsof manté l'estatut metafísic de la reflexió sobre la relació entre Déu i les coses creades, reflexió que excedeix el camp de l'imaginable.

2) Déu estableix totes les veritats: Descartes exemplifica aquesta vegada l'abast de la creació divina referint-la a l'axioma *El tot és més gran que la part*.

3) Les veritats depenen de Déu perquè tot depèn d'Ell. No es poden absoldre les veritats geomètriques de la creació divina, com pretén Roberval, per la via de posar un espai increat independent de la matèria creada en ell. Des de perspectiva del mecanicisme es nega que pugui haver espai sense substància material i per tant es dissol la possibilitat d'una geometria independent de Déu, però, per si queda algun dubte, Descartes reafirma que Déu *estableix*, és a dir, crea, les veritats més evidents.

168. Cf. *A Mersenne*, 4 d'abril de 1638, AT V 142-143.

169. Cf. *A Mersenne*, 12 d'octubre de 1646, AT IV 526.

170. Això mateix queda confirmat amb el significatiu text, ja citat, amb què Mersenne comença les *Segones Objecions*: «...no es trobarà ningú que, després d'haver llegir les vostres *Meditacions* no confessi que hi ha una divinitat eterna de qui totes les coses depenen...» (2s OBJ, AT VII 112 / AT IX 96).

AT II 117, l. 6-17

Permeteu-me, si us plau, que us plantegi dues dificultats sobre les quals estic en controvèrsia amb l'esmentat senyor de Roberval, i que em fareu el favor de resoldre, si podeu. La primera és: suposat que Déu no hagués creat res, pretén que hi hauria encara el mateix espai sòlid real que existeix ara, i fonamenta la veritat eterna de la Geometria sobre aquest espai, tal com existiria l'espai on estan continguts tots els cossos en el Firmament, si Déu aniquilés tots aquests cossos. I jo dic que no hi hauria cap espai real perquè altrament hi hauria algun ésser real que no dependria de Déu¹⁷¹.]

[TEXT 8]

A Mersenne, 27 de maig de 1638 (17 de maig, segons Alquié)

AT II 138, l. 1-15

FA II 62

Pel que fa a la qüestió de si hi hauria un espai real, com que el que hi ha ara, en el cas que Déu no hagués creat res, encara que sembla que excedeix els límits de l'esperit humà i que no és raonable disputar sobre això, com tampoc de l'infinit¹⁷², tanmateix crec que tan sols supera els límits de la nostra imaginació¹⁷³, com passa amb les qüestions de l'existència de Déu i de l'ànima humana, i que el nostre enteniment en pot assolir la veritat, la qual és, almenys segons la meva opinió, que no solament no hi hauria cap espai¹⁷⁴, sinó que aquestes veritats que hom ano-

171. Mersenne combat l'opinió de Roberval en el terreny de la metafísica i no de la física. Ell creu que afirmar l'existència d'un espai geomètric que subsistís si Déu aniquilés les coses creades equival a posar una entitat independent de Déu cosa que, com fa Descartes, no pot admetre.

172. PP-I, 26.

173. La imaginació, que ajuda sovint als raonaments geomètrics, no serveix gens a les especulacions metafísiques. Cf., per exemple, *A Mersenne, 13 de novembre de 1639*, AT II 622. En la carta a Mersenne del 15 d'abril de 1630, Descartes separava la imaginació de la reflexió sobre les condicions de la creació divina tot dient que «seria una temeritat pensar que la nostra imaginació té tanta extensió com el seu poder [de Déu]» (Cf. TEXT 1 [146]).

174. La primera part de la resposta de Descartes ve a assenyalar-nos que, al marge de consideracions metafísiques, no té sentit parlar d'espai sense substància material perquè entre ambdues coses tan sols hi cap una distinció de raó: «serà fàcil conèixer que la mateixa extensió que constitueix la naturalesa del cos constitueix la naturalesa de l'espai de manera que només es distingeixen entre ells com la naturalesa del gènere o de l'espècie es distingeix de la naturalesa de l'individu»; si acabem distingint els cossos de l'espai que ocupen és perquè «atribuïm al cos una extensió particular que concebem que canvia amb ell tantes vegades com és transportat, i atribuïm a l'espai una extensió tan general i vaga que després d'haver tret d'un determinat espai el cos que l'ocupava, no pensem haver també transportat l'extensió d'aquest espai, perquè ens sembla que l'extensió mateixa hi roman sempre...» (PP-II, 10, 11); cf. també MTL-VI, AT XI 35-36. Descartes s'estalvia reafirmar que no pot haver cap ésser que no de-

mena eternes¹⁷⁵, com que *el tot és més gran que la seva part*¹⁷⁶, etc. no serien veritat si Déu no ho hagués establert així, cosa que crec haver-vos ja escrit¹⁷⁷.

pengui de Déu, cosa que Mersenne mateix ja deia en la seva missiva. La segona part de la resposta, que segueix immediatament i que el porta a l'àmbit de la metafísica, consisteix en afirmar la dependència de tota veritat respecte de Déu. Nega així el caràcter absolut de la Geometria. Sobre el tema del buit, Cf. TEXTOS 30 i 31.

175. És curiós veure el canvi que s'ha produït respecte del que li deia Descartes a Mersenne en la carta del 15 d'abril de 1630. Aleshores, Descartes es referia a «les veritats matemàtiques *que vostè anomena eternes*»; ara que Mersenne sembla proper a les tesis cartesianes l'expressió és: «aquestes veritats *que hom anomena eternes...*».

176. En l'original aquesta expressió apareix en llatí: *totum est maius sua parte*.

177. Descartes es refereix, molt probablement, a les cartes de 1630.

6. Les *Meditacions de filosofia primera* (1641)

Una bona part dels investigadors de la filosofia de Descartes ha interpretat que la doctrina de la creació de les veritats eternes no es troba en les exposicions metafísiques principals de l'autor i, molt especialment, en les *Meditacions*, és a dir, que no està inscrita en la cadena de raons que constitueixen el desenvolupament central de la seva metafísica. M. Guérout, que ha estat un punt de referència important en els estudis cartesians, ha donat una justificació teòrica d'aquesta absència:

«Aquesta preocupació per l'ordre explicaria perquè una doctrina tan captivadora com la de les veritats eternes no figuri en les *Meditacions*, ni en els altres tractats, quan el 1630 anunciava a Mersenne la seva intenció d'exposar-la en la *Física*. (...) és evident que aquesta concepció, tan important com es vulgui, no pertany als fonaments de la doctrina. No és, tal i com hem dit, sinó un aspecte derivat d'una de les seves tesis essencials: la de la incomprendibilitat de Déu. El desenvolupament de la demostració analítica de les *Meditacions* fa palès que no és necessària per a resoldre els tres grans problemes als quals van dirigits: el problema del *fonament de la veritat* (valor objectiu de les idees clares i distintes), el problema dels *límits de la nostra intel·ligència* (error i condicions humanes de la veritat), el problema del *fonament de les ciències de la natura* (fonament del mecanisme, separació de les substàncies, existència dels cossos, unió substancial). Però, per altra part, aporta un complement precíoc a la tesi de la incomprendibilitat de Déu (que funda la prova pels efectes), i pot servir per confirmar el rebuig a tota consideració relativa a la finalitat divina.»¹⁷⁸

Davant d'aquesta opinió tan radical s'han alçat altres veus més matissades: ja hem assenyalat¹⁷⁹ noms com E. Gilson, R. Lefevre, G. Rodis-Lewis i J. L. Marion, que han detectat referències a la CVE en diverses obres de Descartes. Tot i així, la majoria d'aquests autors han interpretat que la presència d'aquesta doctrina és a les *Meditacions* més feble que enlloc. J. L. Marion, per exemple, la nega completament¹⁸⁰, encara que proposa una llista on hi ha textos del *Discurs del Mètode* i dels *Principis de filosofia*, i només G. Rodis-Lewis apunta un conjunt d'expressions que, sense arribar a esdevenir una exposició suficient de la CVE¹⁸¹, es poden considerar com «al·lusions» a la doctrina en el tractat metafísic més important del filòsof francès¹⁸².

Però, tant si creuen que les tesis exposades a Mersenne estan absents dels tractats metafísics, com si pensen que hi estan només insinuades, la majoria d'estudiosos han coincidit en reconèixer la gran transcendència

178. *Descartes selon l'ordre des raisons*, v. I, p. 24-25. Que la CVE és absent de les *Meditacions* també ho afirmen, per raons diferents, aquests grans estudiosos de Descartes: F. ALQUIE, *La découverte métaphysique de l'homme chez D.*, p. 93; H. GOUHIER, *La pensée métaphysique de D.*, p. 245; A. ROBINET, *Descartes. La lumière naturelle*, p. 284.

179. Cf. els capítols 3 i 4.

180. J. L. MARION, *Sur la théologie blanche de D.*, p. 12-13 i 269.

181. «Les *Meditacions Metafísiques* desplegaran l'ordre de les seves raons, confrontant fins i tot la llibertat de Déu amb la nostra, sense que aquesta creació de les veritats eternes hi sigui explicitada» (*L'oeuvre de D.*, p. 126; cf. també: p. 131 i 134).

182. En *L'oeuvre de D.*, p. 133, assenyalava: «natures véritables i immutables», «tot allò que és vertader és alguna cosa» i «totes les coses depenen de Déu». En el llibre *Descartes: Textes i debats*, p. 329, hi afegeix el terme «autor» (que assimila a «creador»), emprat al final de la *Quarta Meditació*.

que té la CVE en la filosofia cartesiana¹⁸³, la qual cosa obre el següent interrogant: Per què unes afirmacions metafísiques tan importants i singulars, que Descartes manté des de 1630, no estan incloses en l'obra on exposa els fonaments de la seva filosofia?¹⁸⁴ Es tracta d'una qüestió de primer ordre amb què s'ha d'enfrontar, inel·ludiblement, qui vulgui endinsar-se seriosament en la metafísica cartesiana.

El lector ja està assabentat que en aquest estudi hem partit d'un punt de vista totalment diferent dels que acabem d'esmentar. En la introducció hem exposat la nostra tesi i, més endavant, hem identificat les idees fonamentals de la CVE en alguns textos del *Discurs del Mètode*. Però creiem que en les *Meditacions* encara hi ha una presència més completa de la doctrina i fins i tot més explícita. En efecte, interpretem que en l'obra metafísica principal de Descartes, on es despleguen sense cap restricció els més radicals arguments dels escèptics i s'exposen, a través d'un llarg i meticulós procés reflexiu, els principis fonamentals del coneixement, es troba la gènesi conceptual (analítica) d'aquelles idees sobre la creació o dependència de les veritats eternes comunicades a Mersenne una dècada abans. O, dit en altres paraules, la CVE està inscrita de manera estructural en les *Meditacions*.

Fins aquí hem adduït algunes raons de caràcter general, però, com que són el resultat d'una anàlisi dels textos, hem de procedir ara a donar-ne una justificació més detallada. Concretant una mica més la nostra proposta, afirmem que la CVE constitueix un moment essencial del procés meditatiu de fonamentació de la veritat que es duu a terme en les *Meditacions*, però no hi és exposada en forma de tesis, sinó introduïda en una llarga seqüència argumentativa.

S'obtindrà fàcilment una primera prova d'aquesta afirmació mitjançant la projecció del lèxic de les tres cartes a Mersenne de 1630 sobre un llarg passatge que comença al final de la *Quarta Meditació* (segon fragment del TEXT 10) i abraça quasi tota la *Cinquena Meditació* (TEXT 11), on es troba el nucli més important d'exposició de la CVE en les *Meditacions*.

Abans de realitzar aquesta comparació, hem de recordar que aquesta obra és molt especial. No es tracta d'un receptari de continguts més o menys interrelacionats i demostrats, sinó d'un llibre que proposa fer al lector una experiència personal de reflexió solitària¹⁸⁵. Les sis meditacions formen una sola cadena argumentativa de la qual no es pot separar res, en sentit estricte¹⁸⁶. Les certeses o conclusions que es van assolint tenen sentit dins del conjunt total de l'argumentació. Com que una reflexió mai és lineal, hi observem un exercici constant de recuperació de conceptes, de conclusions o d'afirmacions anteriors que ajuden a fer comprensible el que s'està analitzant en un moment donat i que permeten avançar cap a noves conclusions; i, a la inversa, a través de recapitulacions i consideracions retrospectives, s'il·lumina l'anterior gràcies al que s'ha descobert posteriorment. D'aquesta manera es van descobrint a poc a poc els diferents principis de la doctrina de la CVE o es mostren amb més claredat alguns del seus

183. Per Alquié constitueix «la clau de la metafísica cartesiana» (*La découverte métaphysique de l'homme chez D.*, p. 90)

184. Si acceptem, amb G. Rodis Lewis, que només hi ha al·lusions, la qüestió continua essent bàsicament la mateixa: per què no hi és més explícitament?

185. Cf. MPP-Pref, AT VII 9-10.

186. Cf. 2es RESP, AT VII 157-157 / AT IX-I 121.

elements, implícits en etapes anteriors de la meditació, que no havien estat objecte d'atenció¹⁸⁷. Per tant, hem d'establir una constant relació entre els termes i afirmacions dels textos de la *Quarta* i la *Cinquena Meditació* que hem traduït i els moments anteriors i posteriors del procés meditatiu, principalment de la *Tercera Meditació*.

Som conscients que amb la presentació de fragments realitzem una operació estranya a les *Meditacions*, que no és legítim separar fragments d'aquesta obra com si fossin comprensibles per si mateixos, que és imprescindible començar la meditació des del principi i avançar amb molta cura, assegurant bé cada pas abans de fer el següent. La nostra selecció de textos pressuposa aquesta experiència reflexiva, i només vol destacar-hi alguns moments concrets, on creiem que hi ha alguns elements teòrics importants que possiblement mereixen una major atenció que la rebuda habitualment.

Assenyalem, per ordre d'aparició, les paraules i expressions de la *Quarta i Cinquena Meditació* (TEXTOS 10 i 11) que tenen els seus paral·lels en el llenguatge de les tres cartes a Mersenne de 1630¹⁸⁸. Per facilitar la comparació posem els fragments de les cartes en les notes i subratllem el terme clau en cada cas (quan hi ha subratllats originals de Descartes, hem posat els termes entre ‘’).

L'argumentació desplegada en aquella part de les *Meditacions* es pot estructurar en quatre trams:

1r) Com a resultat de l'anàlisi de les causes de l'error, al final de la *Quarta Meditació* (del TEXT 10, AT VII 62), s'estableix la regla de veritat¹⁸⁹ que afirma que no és possible l'error si es reté la voluntat dins dels límits de l'enteniment. En la mateixa enunciació de la regla hi ha continguda la seva justificació metafísica, també obtinguda analíticament: «perquè tota percepció clara i distinta és sens dubte *alguna cosa* [*est aliquid*] (la V.F. afegeix: «real i positiva») i, per això, no pot ésser a partir del no-res, sinó que ha de tenir necessàriament Déu per *autor*¹⁹⁰ [*authorem*]; Déu, dic, aquell sobirà perfecte que repugna que sigui fal·laç, i, per tant, sens dubte, és *veritadera* [*vera*]». Les paraules subratllades tornen a aparèixer en la *Cinquena Meditació*, referides específicament a les veritats eternes, però es substitueix «autor» per «dependre». Ambdós termes substitueixen o reproduïen algunes paraules emprades en moments anteriors del procés meditatiu, que assenyalen la relació entre Déu i allò creat per Ell, i molt especialment entre Déu i el subjecte que pensa. Assenyalen a les *Meditacions*, entre una gran riquesa terminològica¹⁹¹, només les paraules que també es troben en els textos de 1630 per significar la relació entre Déu i allò que ha creat considerada des de diferents perspectives:

187. Cf. el començament del TEXT 12, on Descartes justifica explícitament aquest doble exercici de recuperació i de recapitulació. Cf. MPP-Syn., AT VII 15 / MM-Abr., AT IX 11.

188. Hi apareixen totes les que va assenyalar G. Rodis-Lewis (Cf. Nota 182), però n'hi ha algunes més.

189. Descartes la denomina així al final de la *Cinquena Meditació* (cf. TEXT 12 [70]) i al *Discurs del Mètode* (AT VI 15, l. 17; 39, l. 9). Recordem que s'havia establert de manera temporal al principi de la *Tercera Meditació*, però encara pesava sobre ella l'argument del «Deus deceptor».

190. «...és l'únic *autor* del qual totes les coses depenen» (TEXT 2); «Perquè és cert que Ell és l'*autor* tant de l'essència com de l'existència de les criatures (...) sé que Déu és l'*autor* de totes les coses, i que aquestes veritats són alguna cosa i, per tant, que n'és l'*autor*» (TEXT 3).

191. Esmentem alguns altres termes que hi apareixen: «donar», «posar», «fer», «concurrer»...o, a l'inrevés, «obtenir de», «procedir»...

a) Per denominar Déu com a causa de la totalitat de les coses creades: «*creador*¹⁹²» [*creatorem*] (MPP-III, AT VI 40, l. 18) [*conditore*] (MPP-III, AT VI 55, l. 8-9).

b) Per referir-se a la condició de les coses en tant que causades per Ell: «*creat*» [*creatum*] (MPP-III, AT VII 45, l. 14).

c) Per denominar Déu com a causa del subjecte pensant i/o tot el que hi ha en ell: «*causa*¹⁹³» [*causa*] (MPP-III, AT VI 50, l. 6 i moltes altres referències d'aquest terme); «*autor*» [*authorem*] (MPP-III, AT VII 48, l. 27)

d) Finalment, per a referir-se a la condició del subjecte pensant i/o del que hi ha en ell respecte de Déu: «*creat*» [*creatum*] (MPP-III, AT VII 45, l. 14) [*sum creatus*] (MPP-IV, AT VII); «*dependent*» [*dependentem*] (MPP-IV, AT VII 53, l. 11 i MPP-IV, AT VII 60, l. 29) o «*dependre*» [*dependere*] (MPP-IV, AT VII 53, l. 16).

2n) En el primer terç de la *Cinquena Meditació* (del TEXT 11, AT VII 63, l. 4 – 65, l. 15) es consideren, com a primeres idees clares i distintes que s'afegeixen a la ment i a Déu, les idees de les figures geomètriques, i s'afirma que, encara que no existeixin fora del pensament, «*així i tot, no es pot dir que no siguin res [non tamen dici possunt nihil esse]*». Aquí s'aplica a unes idees determinades, expressat de manera negativa, allò que s'havia dit de les idees clares i distintes en general: que són alguna cosa. També hi diu, sobre les idees de les figures, que «*tenen les seves naturaleses vertaderes*¹⁹⁴ [*veras*] i *inmutables [immutabiles]*». Més concretament, sobre la figura del triangle, hi ha una expressió similar a l'anterior: «*existeix veritablement d'ella una determinada naturalesa o essència*¹⁹⁵ [*essentia*] o forma *inmutable i eterna*¹⁹⁶ [*immutabilis et aeterna*]». El títol de la *Cinquena Meditació* dóna un sentit més precís al terme «essència»: «*De les essències de les coses materials*» [*De essentia rerum materialium*]. Més endavant, sobre les idees de les figures de les quals no podem sospitar que hagin entrat pels sentits,

192. «Em pregunteu en quin gènere de causa Déu va disposar les veritats eternes. Us responc que és en el mateix gènere de causa amb què ha 'creat' totes les coses, és a dir com a causa eficient i total» (TEXT 3); «També em pregunteu què ha forçat Déu a 'crear' aquestes veritats» (TEXT 3); «Pregunteu què ha fet Déu per a produir-les. Dic que pel mateix que les ha volgut i comprès eternament les ha 'creat', o bé (si només atribuïu l'expressió ha 'creat' a l'existència de les coses) les va disposar i les va fer. Perquè en Déu és una mateixa cosa voler, entendre i 'crear', sense que l'un en precedeixi l'altre, ni lògicament» (TEXT 3).

193. «ja que Déu és una 'causa' d'una potència que supera els límits de l'enteniment humà» (TEXT 2) i «Em pregunteu en quin gènere de 'causa' Déu va disposar les veritats eternes. Us responc que és en el mateix gènere de 'causa' amb què ha creat totes les coses, és a dir com a 'causa' eficient i total» (TEXT 3).

194. La comparació s'estableix aquí entre l'adjectiu «vertaderes» que trobem a les *Meditacions* i a les cartes de 1630: «Pel que fa a les veritats eternes, dic un altre cop que són 'vertaderes' o possibles només perquè Déu les coneix com a 'vertaderes' o possibles, però no dic, al contrari, que siguin conegudes per Déu com a 'vertaderes' com si fossin independents d'Ell. (...) en Déu és u voler i conèixer; de manera que pel mateix que vol una cosa, per això mateix la coneix i només per això tal cosa és 'vertadera'. No s'ha de dir doncs que si Déu no existís aquestes veritats serien 'vertaderes'» (TEXT 1).

195. «...és cert que Ell és l'autor tant de l'essència com de l'existència de les criatures: ara bé, aquesta essència no és altra cosa que aquestes veritats eternes» (TEXT 3).

196. «...les veritats matemàtiques, que vos anomenau eternes...» (TEXT 1); «Però les comparenc com a eternes i inmutables» (TEXT 1); apareix en tres ocasions més en l'expressió «veritats eternes» (TEXT 2, AT I 149, l. 21; TEXT 3, AT I 151, l. 1; 152, l. 5)

diu: «totes són *vertaderes* [*verae*], ja que les conec clarament, i per tant són *alguna cosa*¹⁹⁷ [*aliquid sunt*] i *no un pur no-res* [*non merum nihil*]: perquè és evident que *tot allò que és vertader és alguna cosa* [*omne quod verum est esse aliquid*], i ja he demostrat suficientment que totes aquelles coses que conec clarament són *vertaderes* [*esse vera*]». Finalment, també s'hi troba el terme «veritats» com a substantiu: «tenia com les més certes de totes les *veritats*¹⁹⁸ [*veritates*] d'aquest tipus, les que coneixia evidentment sobre les figures, o els nombres, o altres que pertanyien a l'Aritmètica o a la Geometria o, en general, a la Matemàtica pura i abstracta».

3r) Al segon terç de la *Cinquena Meditació*, que només traduïm parcialment (del TEXT 11, AT VII 65, l. 16 – 66, l. 1; 67, l. 28 – 68, l. 20), s'hi exposa la prova *a priori* de l'existència de Déu a partir de la idea clara i distinta que té d'Ell el subjecte pensant, que es compara amb les idees de les figures geomètriques, sobre les quals hi dues expressions significatives: la primera és «*veritats Matemàtiques*»¹⁹⁹ [*Mathematicae veritates*] i la segona és «*les idees vertaderes* [*ideas veras*] que hi ha *innates*²⁰⁰ en mi [*mibi inge-nitas*]».

4t) Finalment, en l'últim terç de la *Cinquena Meditació* (del TEXT 11, AT VII 68, l. 21 – 71, l. 9), hi ha un fragment importantíssim que resumeix tot el procés que va de la *Tercera Meditació* a la *Cinquena Meditació* i que conté un dels indicadors més significatius de la CVE: «Però després que he conegut que Déu existeix i perquè també he entès al mateix temps que totes les altres coses *depenen d'Ell*²⁰¹ [*ab eo pendere*], i que no és fal·laç, i que d'això he deduït que totes les coses que conec clarament i distintament són *necessàriament vertaderes* [*necessario esse vera*]...». La «dependència» apareix en un moment de la meditació en què tan sols hi ha demostrada, a part de l'existència i la naturalesa pensant del jo i de l'existència de Déu, la realitat mental de les idees de les naturaleses immutables i eternes i, per tant, s'hi refereix directament.

És evident el paral·lelisme terminològic dels textos que hem resseguit amb les cartes de 1630, però és encara més remarcable la coincidència essencial que hi ha en l'enllaç dels termes: *Déu és autor (creador/causa) de totes les coses, i com que les idees de les naturaleses veritables i immutables i eternes són alguna cosa, real i positiva, per això Ell n'és l'autor i elles en depenen, i per això són vertaderes*. La proximitat textual amb les fórmules més clares de 1630 és quasi literal²⁰². Pensem que això fa palès, com a mínim, que la

197. «...elles són *alguna cosa* menor i subjecta a aquesta potència incompreensible» (TEXT 2); «sé que Déu és l'autor de totes les coses, i que *aquestes veritats són alguna cosa* i, per tant, que n'és l'autor» (TEXT 3).

198. El terme «veritats» sense cap adjectiu: TEXT 1 AT I 145, l. 29; TEXT 3, AT I 152, l. 8, 20 i 25.

199. «...les *veritats matemàtiques*, que vos anomeneu eternes...» (TEXT 1); «...i perquè comprenen perfectament les *veritats matemàtiques* i no la de l'existència de Déu» (TEXT 2).

200. En el carta *A Mersenne, 15 d'abril de 1630*, escrita en francès, hi ha la següent expressió llatina «*mentibus nostris ingentiae*»: «'innates' en les nostres ments» (TEXT 1, AT I 145, l. 18-19).

201. «...les veritats matemàtiques, que vos anomeneu eternes, han estat establertes per Déu i en *depenen* completament, tant com totes les altres criatures. En efecte, dir que aquestes veritats són independents de Déu és parlar d'Ell com d'un Júpiter o un Saturn i sotmetre'l a l'Estige i als destins» (TEXT 1); «...és l'únic autor del qual totes les coses *depenen*» (TEXT 2).

202. Cf. la nota anterior i la nota 190.

CVE no està absent de les *Meditacions* i sorprèn que aquests fragments, que no tenen res de marginals, hagin estat tan poc sovint objecte d'anàlisis comparatives minucioses amb la primera exposició de la CVE de 1630.

Malgrat tot, no creiem que això pugui evitar que es produeixin dubtes en el lector, i més si disposa del suport de la tradició interpretativa sobre Descartes. Ens veiem obligats, doncs, a analitzar críticament algunes de les raons que s'han donat per excloure la CVE de les *Meditacions*. Les més importants es poden resumir en tres arguments:

1) Els textos de les *Meditacions* no mencionen explícitament el poder o llibertat de Déu per canviar les idees de les naturaleses immutables i eternes que ha creat, tal i com diu G. Rodis-Lewis: «...aquestes idees innates faran conèixer l'essència de les coses corporals, és a dir, de l'extensió, sense que sigui explícit en les *Meditacions* el lligam entre aquests desenvolupaments i la lliure creació de les veritats eternes»²⁰³.

2) En les *Meditacions* només s'està fonamentant el caràcter innat de les idees de les veritats eternes, però no les veritats en si mateixes; segons H. Gouhier: «Crear els nostres esperits tot gravant en la seva substància les veritats no és, *ipso facto*, crear la veritat d'aquestes veritats»²⁰⁴.

3) Segons J.-L. Marion, que fa una anàlisi dels textos de les *Meditacions* on hem reconegut la CVE²⁰⁵, les idees de les coses materials «ens remetent» a unes naturaleses veritables, immutables i eternes, però no ho són, sinó que només en són la imatge». El terme «naturalesa» és la clau de la seva interpretació: designa en aquesta obra el codi o legalitat que tenen en comú les idees i les coses materials, que certament seria objecte de la creació divina, però aquesta mai queda explicitada a les *Meditacions*.

Al primer argument responem que la tesi principal CVE de 1630 té com a indicadors més representatius: «autor/creador» pel que fa a Déu i «creació/dependència» pel que fa a les veritats eternes. Doncs bé, hem vist com aquests conceptes tenen un lloc i un paper fonamentals en la seqüència argumentativa que hem analitzat, i són, per si mateixos, suficientment expressius d'una posició teòrica que trenca de manera radical amb els plantejaments teològics més tradicionals sobre el Verb diví.

S'ha tendit a posar l'accent en l'aspecte negatiu de la doctrina —en les seves referències a allò que Déu *no ha fet* però que té poder de fer—, però és precisament la dependència en positiu, per dir-ho així, allò que s'estableix a partir del reconeixement de la presència en l'esperit humà de les idees de les natures immutables i eternes (a mode de criatures) i allò que assegura, simultàniament, mitjançant la veritat divina, la veritat d'aquestes mateixes idees. Així queda fonamentada l'evidència humana com a ciència i es funda una teoria de la possibilitat (Déu pot fer allò que concebem clarament i distintament) com un estadi previ que obre camí a la deducció de la resta de veritats on haurà de recolzar la física²⁰⁶.

203. G. RODIS-LEWIS, *L'oeuvre de D.*, p. 131.

204. Cf. H. GOUHIER, *La pensée métaphysique de D.*, la nota 54 de la p. 245.

205. J.L. MARION, *La théologie blanche de D.*, p. 354 ss.

206. Segons el text de Guérout, citat al principi d'aquest capítol, la fonamentació de l'evidència com a ciència i la fonamentació de la física són dos dels tres problemes a què no dona resposta la tesi de la CVE.

Tornant a la llibertat divina, hem de recordar que, en les cartes de 1630, la possibilitat de canviar les veritats establertes eternament per Déu sorgeix, escriu el mateix Descartes, com una pregunta que proposaran a Mersenne («Us preguntaran...»); és a dir, es tracta d'una qüestió posterior a l'afirmació prèvia de la creació o la dependència de les veritats (cf. TEXT 1). Seria possible, per tant, que un lector atent de les *Meditacions* pogués preguntar-se si Déu hauria pogut crear unes altres veritats eternes que les que ha creat, i això només pel paper transcendental que hi tenen els termes «autor» i «dependència». Aquesta lectura possible la realitzà en el temps de Descartes el mateix Mersenne, que la considerava forçosa. La seva declaració en les *Segones Objecions* és contundent: «...no es trobarà ningú que, després d'haver llegir les vostres *Meditacions* no confessi que hi ha una divinitat eterna de qui totes les coses depenen...»²⁰⁷. Fixem-nos com en el que diu Mersenne ressona l'expressió de la carta de del 6 de maig de 1630 (TEXT 2): «la major part dels homes no consideren Déu com un autor que és infinit i que és l'únic autor de qui totes les coses depenen».

Tanmateix, no tenim constància que aquesta interpretació de Mersenne fos habitual en aquell moment. Potser l'excessiva novetat de l'estil i la forma de fer filosofia de Descartes, incomprès pràcticament per tots els objectors, van contribuir a ocultar que el Déu creador de les veritats es trobava en les mateixes *Meditacions*. La CVE hi és present, sens dubte, però aquell lector que no s'encara a l'obra de manera meditativa, n'aïlla erròniament alguns continguts i no té present tot el que és necessari per entendre'ls.

D'altra banda, no és cert, com diu Rodis-Lewis, que la lliure voluntat divina estigui completament absent de les *Meditacions*, ja que apareix mencionada dues vegades al principi de la *Quarta Meditació* en relació a unes temàtiques molt properes a la CVE. Fent ús del procediment de recapitulació que hem esmentat, hom pot fixar-se en el següent: 1) «Déu... no vol [*no lit*] enganyar-me» (AT VII 54, l. 1), d'on es pot deduir que és per la seva voluntat que no ho fa, no perquè no tingui poder de fer-ho. És a dir, no nega que no pugui enganyar-me i no queda exclosa, per extensió, la possibilitat que hagués creat l'enteniment humà amb les idees d'unes naturaleses totalment diferents i que les afirmés amb la voluntat com a verdares; i 2) «Deu vol sempre [*velit semper*] el que és millor» (TEXT 10), on s'hi expressa una voluntat immutable, però no una submissió de Déu a cap raó de bondat, i, per tant, s'apunta el caràcter instaurat de tot ordre de bondat que serà afirmat explícitament en altres textos de la CVE (Cf. TEXTOS 13, 14 i 29).

El segon argument, que formulava Gouhier, contra la presència de les tesis sobre la CVE en les *Meditacions* és que en aquesta obra no es diu mai que Déu, al crear les idees de les veritats eternes en la ment humana, creï també la seva veritat. Ara bé, si una cosa és pròpiament la veritat i una altra les idees innates que en tenim, i que només són un reflex d'aquella, ¿hem de concloure que hi ha unes veritats eternes creades extramentals i que les cartes de 1630 tractarien d'unes veritats extramentals i les *Meditacions* només de les seves idees? Això, sens dubte, implicaria projectar sobre els textos un model de veritat estrany al cartesianisme, perquè cal tenir molt en compte que entre les classes de realitats d'aquesta filosofia no hi ha lloc per a unes veritats eternes que existeixin a part de l'enteniment humà i, a més,

207. 2s OBJ, AT VII 112 / AT IX 96.

no hi ha cap text cartesià on es demostrï o s'afirmi aquesta suposada realitat extramental. Les veritats eternes només existeixen en l'enteniment humà, aquest n'és portador perquè Déu les hi ha posat (les ha *creat en ell*). Aquestes nocions presenten un contingut especial: no poden ser modificades, se'n poden deduir propietats o relacions necessàries independentment que existeixi o no existeixi allò que representen, és a dir, no són ficcions de la ment que depenguin del subjecte, sinó idees clares i distintes i, per tant, són alguna cosa real i positiva, i tenen les seves naturaleses immutables i eternes i, per tot això, depenen de Déu. En definitiva, només aquestes idees i les veritats que se'n dedueixen són les que anomenem genèricament veritats eternes. Allò que les correspon en la realitat no són unes veritats eternes extramentals, sinó una disposició, un ordre, uns atributs de les substàncies, establerts de manera eterna en el món per Déu, però que no són res en si mateixos a part de les substàncies on estan. L'afirmació de l'innatisme és la conseqüència necessària del reconeixement de la realitat de les veritats eternes, creada en la ment per l'autor de totes les coses, de qui el subjecte pensant en depèn absolutament. Alguns dels textos seleccionats en capítols posteriors confirmaran amb escreix aquestes idees (cf. molt especialment TEXTOS 12 i 30).

Finalment, contra la posició de J.-L. Marion, objectem que la seva noció de «codi» és inadeguada per a comprendre l'estatut de les veritats a les *Meditacions*. Segons Marion, les «naturaleses vertaderes i immutables» de les *Meditacions* tenen una dignitat òntica que no tenen les «natures simples» de les *Regulae* i que radica en la seva capacitat d'expressar l'essencial de la realitat física. Aquest comentador considera que l'expressió «idees de les naturaleses immutables i eternes» dóna a entendre que existeix una alteritat de la «naturalesa» respecte la «idea»: la idea «es remet» a la natura, n'és «imatge». Per confirmar-ho cita dues vegades el següent text de la *Cinquena Meditació*: «no és quelcom fictici que depengui del meu pensament, sinó la imatge d'una naturalesa vertadera i immutable»²⁰⁸. La naturalesa o l'essència no és, doncs, la idea, però tampoc la «natura rerum», és a dir, la naturalesa tal i com existeix en les coses mateixes, sinó el «codi» que tenen en comú ambdues, que és allò que és instaurat o creat per Déu.

En relació a la breu citació de J.-L. Marion, cal assenyalar que en cap moment diu que la frase es refereix de manera exclusiva a la idea de Déu, que és l'única de la qual es pot afirmar que és imatge d'una naturalesa que no és la idea o que és una altra cosa que la mateixa idea: la veritable i immutable natura de Déu. Fixem-nos en la frase sencera:

I per això hi ha una gran diferència entre aquesta mena de falses suposicions i les idees vertaderes que hi ha innates en mi, de les quals, la primera i principal és la idea de Déu. Perquè entenc de moltes maneres que aquesta idea no és quelcom fictici que depengui del meu pensament, sinó la imatge d'una naturalesa vertadera i immutable: primer... (cf. TEXT 11 [68]).

Ometent aquesta dada essencial i projectant el nou sentit de la frase sobre totes les idees de les naturaleses veritables i immutables, surt, efectiva-

208. *Sur la théologie blanche de D.*, p. 353: cita la frase en el text principal i un altre cop en la nota 5, on tampoc especifica que l'afirmació fa referència a la naturalesa de Déu.

ment, que la naturalesa de les figures geomètriques constitueix una alteritat respecte la idea. Una alteritat estranya, per cert, perquè no se'n pot precisar l'estatut ontològic.

La flexibilitat amb què Descartes usa indistintament els termes «idees», «naturaleses», «conceptes» per dir el mateix que «idees d'unes naturaleses immutables i eternes» posa de manifest que l'alteritat que pretén J.-L. Marion no està tan clara. En la *Cinquena Meditació*, on es troba l'expressió que analitzem, també fa servir: «idea de triangle» [*trianguli ideam*], «idees de qualsevol figura o número» [*ideam cuiusvis figurae aut numeri*], «essència de triangle» [*essentia trianguli*]; «idees vertaderes» [*ideas veras*]; «natura de triangle» [*naturam trianguli*]. En les *Respostes* hi posa també: «concepte de triangle» [*conceptus trianguli*] (4s RESP, AT VII 225, l. 4), «idea del triangle vertader» [*idea vero trianguli*] (cf. TEXT 13 [382]), «essències de les figures geomètriques» [*figurarum Geometricarum essentias*]» (cf. TEXT 12 [380-381]). I totes aquestes expressions són equivalents a «veritats... que mereixen ser anomenades immutables i eternes» (cf. TEXT 12 [381]).

Però vegem encara un paral·lelisme molt més manifest entre la primera expressió que apareix a la *Cinquena Meditació*: «trobo en mi innombrables idees de certes coses (...) que tenen [havent] les seves naturaleses veritables i immutables», i aquesta altra de les *Cinquenes Respostes*: «...aquelles idees que no contenen [continent] veritables i immutables naturaleses, sinó només fictícies i compostes per l'enteniment (...) i per això aquelles no tenen [habere] vertaderes i immutables naturaleses» (1s RESP, AT VII 117). Afirmer que les idees «tenen» unes veritables i immutables naturaleses és el mateix que afirmar que les «contenen». La naturalesa està continguda en la idea.

Però creiem que la llacuna més remarcable de l'anàlisi de Marion és que no posa atenció (no s'hi refereix ni una sola vegada en l'allau de citacions que fa) a allò que creiem que és la clau del text de les *Meditacions*: la constant insistència (fins a quatre vegades) en la realitat o ésser de les idees de les naturaleses (són alguna cosa, real i positiva, i no un pur no-res). Interpretem que la realitat de les idees de les natures no apunta a la realitat del codi o legalitat que regeix doblement les idees i les coses, perquè aquest codi, en el marc categorial del cartesianisme, no és «alguna cosa», no té cap mena de realitat. La naturalesa o l'essència o, si es vol, el codi, només té existència, per dir-ho així, en la idea que en té el subjecte humà, i és realitat només en ella, o sigui, no és altra cosa que la mateixa idea.

Déu és comprès alhora com a creador i veraç. La veracitat divina amb què Déu ha causat l'enteniment humà és la garantia metafísica que les relacions necessàries (triangle-dos rectes, muntanya-vall) que intuïm en les idees clares i distintes, expressen veritablement la configuració de qualsevol món possible i, lògicament, del món material que també Déu ha creat.

El reconeixement de la realitat innegable de les idees clares i distintes, i en particular de les veritats matemàtiques, és el que permet que s'estableixi la seva vinculació ontològica amb la causa de l'ésser del subjecte pensant. Amb altres paraules, aquest caràcter real de les idees o veritats eternes és el que fa possible reconèixer que són «creades» i «depenen» completament de l'Ésser infinitament perfecte, el qual els confereix, alhora, la veritat, ja què, com que les idees són efecte de Déu, són realitat i veritat alhora.

Hi ha una perfecta coherència de tot el que hem dit fins ara amb dues de les afirmacions clau de la CVE del *Discurs del Mètode*: «les nostres idees o nocions, essent *coses reals* i que *provenen* de Déu, en tot allò que tenen de clares i distintes, només poden en això ser *vertaderes*» i «si no sabéssim que tot el que hi ha en nosaltres de *real i vertader, prové d'un Ésser perfecte i infinit*, per molt clares i distintes que fossin les nostres idees, no tindríem cap raó que ens assegurés que tenen *la perfecció de ser vertaderes*» (TEXT 6). Creiem, a més, que només des d'aquesta perspectiva resulta comprensible l'aïllada i problemàtica afirmació de 1630: «sé que Déu és autor de totes les coses, i com que *aquestes veritats són alguna cosa*, per tant Ell n'és l'*autor*» (TEXT 3).

Hem dit que en els textos que presentem en aquest capítol (TEXTOS 10 i TEXT 11) es realitza la demostració analítica de la CVE. Estrictament, l'inici de la demostració comença amb la formulació de la «regla de veritat» exposada al final de la *Quarta Meditació*: «sempre que al fer un judici retinc la voluntat de tal manera que només s'estengui a aquelles coses que li siguin presentades per l'enteniment amb claredat i distinció, és completament impossible que m'equivoqui» (TEXT 10 [62]), però com que aquesta regla és el resultat de la investigació de la causa de l'error que s'hi ha realitzat, cal esmentar de manera esquemàtica les bases conceptuals que han permès d'establir-la.

Refarem el camí de la meditació. Demanem al lector que ens acompanyi amb una lectura personal dels textos a què ens referim.

En la *Quarta Meditació* s'ha establert: 1) La «dependència» absoluta de l'ésser del subjecte pensant i de tot allò real que hi ha contingut en ell respecte de Déu (l'error en queda exclòs perquè no és res), i 2) La «veritat» constitutiva de la ment quan actua correctament o, dit d'una altra manera, de l'operació de l'enteniment, quan coneix clarament i distintament, i de l'operació de la voluntat, quan no s'excedeix dels límits d'allò que l'enteniment li representa amb claredat i distinció. La justificació de la regla de veritat enunciada al final de la *Quarta Meditació* (TEXT 10 [62]) uneix aquests dos elements: Déu és «autor» de la «realitat» de les idees clares i distintes (és a dir, depenen d'Ell) i per això són «veritat».

Però l'establiment d'aquests principis, fixem-nos, ha estat possible gràcies al coneixement de Déu, també en un doble sentit: 1) Perquè és «causa» de tot el que existeix, i, específicament, del propi subjecte pensant²⁰⁹, i 2) Perquè confereix perfecció al seus efectes, i això es tradueix, pel que fa a la facultat de conèixer, en que és «veraç» o «no enganyador». Ambdós atributs són coneguts com a necessaris en la idea innata de l'Ésser perfecte, l'existència del qual ja havia estat demostrada. I, retrocedint encara més, sobre aquests dos atributs divins pesa un altra perfecció divina coneguda també en la mateixa idea de Déu i que és el que estableix entre ells un lligam inseparable: la «unitat i simplicitat de totes les perfeccions divines»²¹⁰.

Tornant de nou allà d'on havíem partit (TEXT 10 [62]), ja disposem dels elements conceptuals que permeten formular el següent: *les idees clares i distintes, que la voluntat pot afirmar amb total seguretat, són alguna cosa*

209. Cf. TEXT 10 [55]

210. MPP-III, AT VII 50 / MM-III, AT IX 40.

real i positiva de la qual Déu n'és autor i, per tant, com que Ell és perfecte i no pot ser fallaç, per això tenen la perfecció de ser vertaderes. Encara no han aparegut les veritats eternes, però s'han establert les bases per a pensar-les correctament com a creades per Déu.

En la *Cinquena Meditació*, aplicant la regla de veritat, es procedeix a analitzar unes idees determinades, les de les figures geomètriques, que presenten unes característiques especials. Exposem aquestes característiques separatament, tot i que en el text de les *Meditacions* no són enumerades d'una manera sistemàtica:

1) En primer lloc, són unes idees clares i distintes que tenen la particularitat de ser pensades com a immutables i eternes, i, per tant, a diferència de les fictícies, no depenen de l'enteniment humà, que les pot pensar quan vulgui, però no les pot canviar, perquè contenen unes naturaleses a les quals pertanyen [*pertinere*] (cf. TEXT 11 [65]) les veritats que es demostren d'elles, inseparablement [*non... posse... separari*] (MPP-V, AT VII 66) i necessàriament [*repugnet*] (*ibid.*), [*ne possim... cogitare*] (*ibid.*) [*necessario*] (cf. TEXT 11 [67]).

2) Com a conseqüència de l'anterior, són alguna cosa, real i positiva, i no un pur no-res, és a dir, tenen realitat, però no són res en si mateixes fora de la ment: es troben en la ment [*invenio apud me*] (cf. TEXT 11 [64]), s'extreuen del tresor de la ment [*ex mentis meae thesauro*] (MPP-V, AT VII 67, l. 22-23), són idees innates en la ment [*ideas... mihi ingentitas*] (cf. TEXT 11 [68]).

3) Són creades per Déu, són dependents de Déu o, dit d'una altra manera, són efecte de Déu. Així ho expressen els dos termes clau que obren i tanquen la seqüència argumentativa: «autor» i «depenen».

4) Si són alguna cosa, són «vertaderes», és a dir, tenen la perfecció que Déu ha conferit a la ment humana i a tot el que hi ha en ella perquè és un Ésser perfecte i, per tant, representen sense cap dubte possible la realitat material, existent o possible.

Només queda inscriure aquestes conclusions en el procés meditatiu d'eradicació definitiva del dubte metafísic i, per tant, de reconeixement de l'estatut de ciència de les idees clares i distintes: *per al subjecte que medita, el coneixement de Déu com a Fonament Absolut de la veritat de les seves idees (i molt especialment de les veritats eternes) és la raó metafísica que supprimeix definitivament el dubte sobre l'evident i assegura que el que coneix clarament i distintament és ciència*²¹¹. Per això s'afirma que sense el coneixement de Déu no es podria saber mai res perfectament. La CVE està plenament inscrita, doncs, en un dels moments cabdals del procés de l'anàlisi metafísica (com també es fa palès en el *Discurs*), i és en ell on arrelen metafísicament els discursos aparentment autònoms sobre la CVE exposats ocasionalment. És a dir, a partir del que es duu a terme a les *Meditacions* ja es pot accedir a una justificació més radical de la doctrina que derivarà directament de la idea de Déu, i que trobarem en les exposicions sintètiques dels punts 6 i 8 de les *Sisenes Respostes*.

²¹¹. Per una explicació més detallada d'això, que arrela més directament en el text, cf. nota 270.

Hem centrat, fins aquí, tota la comparació amb els textos de 1630 en un fragment extens de les *Meditacions*, però encara s'hi han d'afegir dos textos més on Descartes recorre al coneixement de Déu com a potència incomprendible per tal d'establir els límits de l'enteniment humà finit²¹². Es tracta de dos textos molt diferents, d'una banda el TEXT 9, on responent a les crítiques dels ateu estableix un límit a la comprensió del poder diví, que no pot ser determinat per la ment humana; d'altra banda el primer fragment del TEXT 10 (AT VII 54, l. 31 – 55, l. 26), on es planteja de manera dialèctica una possibilitat que després serà negada: sembla que l'enteniment humà experimenta una contradicció quan coneix Déu com a vertader i no pot concebre que li hagi donat una facultat que no sigui perfecta, encara que sigui finita, però constata al mateix temps que Déu permet l'error, entès aquest no com una mera negació, sinó com la privació d'alguna cosa que hauria de tenir. Abans de resoldre la dificultat amb l'explicació de la relació entre l'enteniment i la voluntat, Descartes recorre al Déu-Potència incomprendible com a explicació provisional. Ambdós textos deixen oberta la possibilitat que Déu, amb el seu poder, que no pot ser determinat ni entès per l'enteniment humà, pugui fer allò que és humanament incomprendible.

De tota aquesta anàlisi, es pot concloure que en les *Meditationes de prima philosophia* de 1640 Descartes exposa el procés demostratiu analític d'allò que afirmava l'any 1630 sense que aleshores en donés una justificació teòrica²¹³. Així es fa palesa la continuïtat del projecte metafísic cartesià en el període 1630-1641; una continuïtat de què teníem constància per la presència continuada d'alguns elements vertebradors de la doctrina de la CVE al llarg d'aquells anys²¹⁴. Convidem el lector a llegir amb molta atenció els textos que hem seleccionat i a contrastar en ells les idees que hem anat exposant. Creiem que a la fi es convencerà que, en les *Meditacions*, Descartes parla exactament del mateix que havia comunicat amb entusiasme a Mersenne l'any 1630 i en dona la justificació metafísica. S'ha de remarcar la dificultat d'acotar amb precisió els fragments relatius a la fonamentació de la veritat que havíem de traduir, però la seva presentació separada del conjunt de l'obra a què pertanyen ha de servir per posar-los en relació amb les altres aparicions de la CVE, una temàtica transcendental en la filosofia cartesiana i que recorre tota l'obra madura de l'autor més

212. Recordem que M. Guérout, en el text citat al principi d'aquest comentari, exclouïa el tema dels límits de l'enteniment humà de la CVE.

213. En el TEXT 2 es vinculava en dues ocasions (la primera directament: AT I 150, l. 2-4; i la segona de manera indirecta: l. 13-17), el coneixement de l'existència de Déu amb la comprensió de la dependència de les veritats eternes, però això no es podia articular en el reduït espai d'una carta i pressuposava un procés molt més extens que possiblement s'hauria realitzat en el petit *Tractat de Metafísica* i que probablement coincidia amb el que es duu a terme a les *Meditacions*.

214. Concretament: 1) L'objecte de la metafísica centrat en el coneixement de l'ànima i de Déu, l'existència del qual pot ser demostrada; 2) L'afirmació de la superioritat de l'evidència de les demostracions metafísiques sobre la matemàtiques; 3) El paper de fonamentació de la física que constitueix la metafísica; i 4) El caràcter apologètic de la metafísica des d'una perspectiva exclusivament racional, al marge de la teologia revelada. Per a una anàlisi històrica d'aquesta continuïtat es pot veure: G. RODIS-LEWIS: «Hypothèses sur l'élaboration progressive des *Meditations* de Descartes» *Archives de philosophie* 50, 1987, p. 109-123; i la magnífica introducció de Michelle BEYSSADE a la seva traducció al francès de l'original en llatí de les *Meditacions*: DESCARTES: *Méditations métaphysiques*.

profundament del que s'havia pensat. Si la fidelitat als textos encara té alguna importància en filosofia, haurem de repensar aquests que presentem en el cor mateix de l'obra d'on provenen per mirar de descobrir-hi, una vegada més, el seu sentit més profund.

[TEXT 9]

Prefaci al lector

AT VII 8, l. 29 – 9, l. 18²¹⁵
FA II 392

[Descartes comença el Prefaci dient que al Discurs del Mètode havia tocat les qüestions de Déu i de l'ànima per tal de veure com serien rebudes les seves opinions i per decidir com tractar-les després. Tot seguit passa a respondre les dues úniques objeccions importants que li havien fet sobre aquells temes.]

He vist també, a més, dos escrits bastant extensos²¹⁶, però en ells no es combatien tant les meves raons sobre aquelles qüestions com les meves conclusions, amb els arguments trets dels llocs [9] comuns dels ateus²¹⁷. I perquè aquest tipus d'arguments no poden tenir cap força pels qui entendran les meves raons, i com que són tan capgirats i debils els judicis de molts, que es persuadeixen més de les primeres opinions rebudes, encara que siguin falses i alienes a la raó, que no pas per una veritable i sòlida refutació d'aquestes però que han escoltat després, no els vull respondre aquí, per tal que no els hagi d'exposar primer. Tan sols diré de manera general que tot el que habitualment esgrimeixen els ateus per impugnar l'existència de Déu²¹⁸ sempre depèn d'això, o bé es fingeixen en Déu afeccions humanes, o bé s'atribueix tant poder i saviesa a les nostres ments que s'intenta determinar i comprendre tot allò que Déu pot i ha de fer²¹⁹; però, mentre recordem solament que hem de considerar les nostres ments com a finites, però a Déu com a infinit i incompreensible²²⁰, això no presentarà cap dificultat.

215. El *Prefaci al lector* va ser substituït en l'edició francesa de 1647 per l'escrit *Del llibre-ter al lector*, i no se'n va fer una traducció que fos revisada per Descartes.

216. Segons Ch. Adam, un d'ells seria un manuscrit de Mr. Petit que portava objeccions sobre la metafísica del *Discurs* i també sobre la *Diòptrica i Els meteors*, i l'altre podria ser o bé l'escrit del cosí de Du Maurier (cf. AT II 397 i AT III 300) o dels anomenats «Analistes», un grup de matemàtics del cercle de Mersenne (cf. AT II 622 i AT III 300).

217. *A Mersenne, 27 de maig de 1638*: «Quant al senyor Petit, no he aprovat en absolut el seu escrit, i he jutjat que tenia ganes de gresca i de fer objeccions sense haver tingut, no obstant, cap cosa que objectar. Perquè no ha fet res més que caure en alguns pèssims llocs comuns, trets la majoria dels ateus, que amuntega sense seny, aturant-se principalment en el que he escrit de Déu i de l'ànima, sobre el qual no ha comprés ni una paraula» (AT II 144).

218. La referència a la CVE que hi ha en aquest text es produeix com a resposta als arguments dels ateus, tal i com s'esdevenia en la carta *A Mersenne de 15 d'abril de 1630* (TEXT 1).

219. Hi ha nombrosos textos cartesians sobre la incompreibilitat de Déu, però només aquells que estableixen una precisió sobre l'abast del seu poder poden ser atribuïts d'una manera més directa a la CVE.

220. «De manera que mai ens hem de fatigar en cap disputa sobre l'infinit. Perquè, com que som finits, seria absurd que nosaltres en *determinéssim* alguna cosa i intentéssim, així, tornar-lo finit i *comprendre'l*» (PP-I 26; AT VIII-I 14 / AT IX-I 36).

[TEXT 10]

Quarta Meditació

AT VII 54, l. 31 – 55, l. 26 / AT IX 43-44; AT VII 62, l. 8 – 62, l. 26 / AT IX 49-50

FA II 208 / FA II 457-458; FA II 207-208 / FA II 467-468

[*Al principi de la Quarta Meditació s'ha trobat una via per conèixer les altres coses, a més del subjecte pensant i Déu, a partir del reconeixement que aquest no és enganyador. Es fa, llavors, una primera interpretació de l'error com a negació (un terme mig entre la idea positiva d'un ens sobiranament perfecte i la idea negativa del no-res). La hipòtesi proposada és provisional i serà negada després d'analitzar la veritable causa de l'error.*]

No obstant, això no em satisfà del tot, ja que l'error [55] no és una pura negació²²¹ sinó una privació, o sigui la carència d'algun coneixement que hauria d'estar en mi d'alguna manera; perquè si faig atenció a la naturalesa de Déu no sembla possible que Ell m'hagi posat alguna facultat²²² que no sigui perfecta en el seu gènere, o sigui, que estigui privada d'alguna perfecció que li correspongui. Car, si com més expert és un artífex, més perfectes són les obres que surten d'ell, ¿què pot haver fet el suprem creador de totes les coses que no estigui acabat en tots els aspectes²²³? I no hi ha dubte que Déu m'hauria pogut crear²²⁴ de tal manera que no m'equivoqués mai, i tampoc hi ha dubte que sempre vol²²⁵ allò que és millor: Però, llavors és millor que m'equivoqui que no pas que no m'equivoqui²²⁶?

Mentre considero més atentament tot això, se m'acudeix, primer, que no m'he de sorprendre si hi ha certes coses que són fetes per Déu sobre les quals no n'entenc les raons; i, també, que no he de posar en dubte la seva existència pel fet que de tenir experiència que hi ha certes coses que no comprenc ni per què ni de quina manera²²⁷ han estat fetes per Ell. En efecte, com que ja sé que la seva naturalesa és molt feble i limitada, però la natura de Déu és immensa, incomprendible, infinita, per això sé suficient-

221. La V.F. afegeix, després de «negació»: «és a dir, no és un simple defecte o mancaça d'alguna perfecció que no em correspon, sinó més aviat una privació d'algun coneixement...», i omet «carència».

222. Una mica abans s'ha especificat aquesta facultat com a «facultat de jutjar» i «facultat per jutjar el vertader».

223. V.F.: «en totes les seves parts».

224. La creació del subjecte pensant per Déu se situa aquí en el marc més general de la creació divina universal, coneguda en la idea de Déu en la *Tercera Meditació*. Cf. nota 268.

225. Val la pena posar aquesta frase al costat d'altres que formen part de textos clarament adscrits a la CVE: «no va voler crear el món en el temps perquè hagués vist que això era millor que crear-lo des de l'eternitat (...). Ans al contrari, perquè *va voler* crear el món en el temps és millor així que si hagués estat creat des de l'eternitat» (6es RESP 6, TEXT 13); «Puix que si aquesta raó de bondat hagués precedit la seva preordenació, l'hauria determinat a fer el que és millor; però, al contrari, perquè *es va determinar* a fer les coses que ara estan realitzades, com es troba en el Gènesi, són molt bones, és a dir, la raó de la seva bondat depèn de què *hagi volgut* fer-les així» (6s RESP, 8, TEXT 14); «ho ha decretat així necessàriament perquè *ha volgut* necessàriament el millor, encara que *és per la seva voluntat* que ha fet el que és millor» (CB, TEXT 29).

226. Es produeix una contradicció entre la facultat entesa com a obra acabada d'un Déu perfecte i el fet innegable de l'error que experimenta qui pensa.

227. V.F.: «per quina raó ni com Déu les ha produït».

ment que Ell pot fer innumbrables coses les causes²²⁸ de les quals ignoro²²⁹; i per aquesta sola raó penso que tot aquell gènere de causes que s'acostuma a agafar del fi, no tenen cap utilitat en les coses físiques²³⁰; en efecte, crec que no es poden investigar sense temeritat els fins de Déu²³¹.

[Després d'una breu reflexió sobre la perfecció que manifesta l'obra divina quan es considera el conjunt de totes les coses creades, es procedeix a la recerca definitiva de la causa de l'error a partir de l'anàlisi de les dues facultats que intervenen en el coneixement: l'enteniment i la voluntat. Es descobreix que l'error es troba en l'operació de voluntat quan afirma allò que no és representat per l'enteniment amb claredat i distinció. L'error, per tant, depèn de l'ús de les nostres facultats i no depèn de Déu, que és perfecte. Finalment, com a resultat de l'anàlisi anterior, exposa la regla de veritat, que servirà per traçar el camí a seguir en la Cinquena Meditació.]

[62] Pel fet que en això consisteix la màxima i principal perfecció de l'home, crec que no he guanyat poca cosa en la meditació d'avui, ja que he investigat la causa de l'error i la falsedat. I, certament, no pot ser cap altra que aquella que he explicat; perquè, sempre que en fer un judici retinc la voluntat²³² de tal manera que només s'estengui a aquelles coses que li siguin presentades²³³ per l'enteniment amb claredat i distinció, és completament impossible que m'equivoqui, perquè tota percepció²³⁴ clara i distinta és sens dubte alguna cosa²³⁵ i, per tant, no pot ser a partir del no-res, sinó que ha de tenir necessàriament a Déu per autor²³⁶; Déu, dic, aquell sobirà perfecte que és contradictori que sigui fal·laç²³⁷, i, per tant,

228. Les causes que s'ignoren són les indicades unes línies més amunt: *per què* Déu ha fet les coses (finalitat), i *de quina manera* les ha fet. Es recorre a la incomprendibilitat per justificar (no per explicar) l'aparent contradicció —que més endavant serà resolta— entre Déu com a causa de la veritat i l'error entès com a privació. La provisionalitat no nega la validesa del procediment, que serà usat en altres circumstàncies (cf. *A Morus*, 5 de febrer de 1649, TEXT 31).

229. La V.F. hi posa una afirmació més forta: «sobrepassen l'abast del meu esperit»

230. V.F.: «o naturals».

231. Sobre els fins de Déu: Cf. PP-I, 28; PP-III, 2 i CB, AT V 158.

232. Després de «voluntat», la V.F. hi posa: «dins dels límits del meu coneixement».

233. V.F.: «representades».

234. Deixem «percepció» [*perceptio*], malgrat que actualment té un sentit molt diferent. Descartes expressa amb aquest terme el caràcter passiu de l'enteniment, que conté unes representacions donades sobre les quals actua la voluntat afirmant o negant. La V.F. diu «concepció».

235. La V.F. afegeix: «real i positiva», expressió típicament cartesiana que també es troba en altres llocs de l'original en llatí de les *Meditacions*: MPP-IV, AT VII 54, l. 14 i MPP-VI, AT VII 83, l. 4.

236. Déu és autor de les idees clares i distintes en la mesura que tenen realitat: «... tinc experiència que hi ha en mi una certa facultat de jutjar, la qual, sens dubte, *he rebut* de Déu, així com *totes les altres coses que hi ha en mi*» (MPP-IV, AT VII 53-54 / MM-IV, AT IX-I 43); «entenc certament que l'error, en tant que és error, *no és quelcom real que depengui de Déu*, sinó que és tan sols un defecte» (MPP-IV, AT VII 54 / MM-IV, AT IX-I 43); «Però la privació, en la qual consisteix l'única raó formal de la falsedat i de la culpa, no necessita cap *concurs de Déu*, perquè *no és una cosa* (V.F.: «o un ésser»), i no ha de ser atribuïda a Ell com a causa, no s'ha d'anomenar privació, sinó només negació» (MPP-IV, AT VII 61 / MM-IV, AT IX-I 48).

237. La V.F. hi posa: «que *no pot ser* causa de cap error», on es perd el sentit més clarament humà de la impossibilitat que expressa el llatí amb «repugnat».

sens dubte, és vertadera²³⁸. I avui no he après tan sols allò que he d'evitar per no equivocar-me mai, sinó, al mateix temps²³⁹, també allò que he de fer per assolir la veritat; cosa que aconseguiré, de fet, només si faig suficient atenció a totes les coses que entenc perfectament i les separo d'aquelles altres que aprenc com a més confuses i obscures. I a això em dedicaré a partir d'ara amb molta cura.

[TEXT 11]

Cinquena Meditació

AT VII 63, l. 2 – 66, l. 1 / AT IX-I 50-52; AT VII 67, l. 28 – 71, l. 9 / AT IX-I 53-56
FA II 214-216 / FA II 469-472; FA II 218-221 / FA II 475-479

De l'essència de les coses materials, i una vegada més sobre Déu, que existeix.

Em queden moltes coses per investigar sobre els atributs de Déu²⁴⁰ i sobre la meva pròpia naturalesa, és a dir, sobre la meva ment, però potser les reprendré en una altra ocasió, ja que ara res em sembla més urgent (ja que m'he adonat del que s'ha d'evitar i del que s'ha de fer per assolir la veritat) que intentar sortir dels dubtes en què vaig caure els dies anteriors, i veure si pot haver quelcom de cert sobre les coses materials.

I, certament, abans que busqui si tals coses existeixen fora de mi, he de considerar les seves idees, en tant que són en el meu pensament, i veure quines d'aquestes són distintes i quines són confuses²⁴¹.

Sens dubte, imagino distintament la quantitat, que vulgarment els filòsofs anomenen contínua, o sigui, d'aquesta quantitat, o més aviat, de les coses que tenen quantitat, imagino l'extensió en longitud, amplada i profunditat; i compto en ella varies parts, a les quals assigno diverses magnituds, figures i llocs, moviments locals, i a aquests moviments, diverses duracions²⁴².

238. És evident el gran paral·lelisme que hi ha entre aquest text i una de les fórmules de la doctrina de la creació de les veritats eternes de 1630, exposada en la carta *A Mersenne*, 27 de maig (TEXT 3), on també apareix el terme «autor» per fer referència a Déu en relació a les veritats eternes, sobre les quals també es diu que «són alguna cosa». Perquè el paral·lelisme sigui complet hi fa falta una referència a les veritats eternes, que es produeix en un altre moment de la seqüència argumentativa de la qual forma part aquest text (cf. TEXTOS 6 i 11).

239. La V.F. omet «*simul*».

240. El poder de Déu de canviar les veritats eternes de les quals és autor, qüestió que només està implicada en les *Meditacions*, però que no hi és tematitzada, podria ser, per exemple, alguna d'aquestes qüestions. També sembla insinuar-se un possible desenvolupament més complet sobre el coneixement racional de Déu, a mode d'una teologia natural, que Descartes mai no va dur a terme, però de la qual proporciona nombrosos elements al llarg de la seva obra. Però l'itinerari traçat en les meditacions anteriors exigeix no aturar-se en aquests possibles desplaçaments laterals: «...no em proposo dir en un mateix lloc tot el que pertany a una matèria» (*A Mersenne*, 24 de desembre de 1640?, AT III 266; cf. també: 2s RESP, AT VII 155 l. 19-21 / AT IX-I 121).

241. Es fa efectiu el propòsit establert al final de la *Quarta Meditació*.

242. Cf. TEXT 4 [34].

I no només em són totalment conegudes i evidents aquestes coses considerades així de manera general, sinó que després també, quan hi poso atenció, percebo moltes altres particularitats²⁴³ sobre les figures, sobre el número, sobre el moviment²⁴⁴ i altres coses semblants, la veritat de les quals és fins a tal punt manifesta [64] i tan conforme amb la meua naturalesa que, quan les descobreixo per primera vegada, no em sembla que aprengui res de nou, sinó més aviat que recordi coses que sabia anteriorment sobre elles, és a dir, que adverteixo per primera vegada unes coses que ja fa temps que estaven en mi, però encara no havia dirigit cap a elles la mirada de la ment²⁴⁵.

I allò que crec que s'ha de considerar aquí principalment és que trobo en mi²⁴⁶ innumbrables idees d'unes certes coses que potser no existeixen en cap altre lloc fora de mi, però que tot i així no es pot dir que siguin no-res; i encara que, d'alguna manera, les puc pensar a voluntat, tanmateix no estan fingides per mi, sinó que tenen les seves naturaleses veritables i immutables²⁴⁷. I quan, per exemple, imagino el triangle, encara que una figura d'aquesta mena potser no existeix en cap altre lloc del món fora del meu pensament, ni hagi existit mai²⁴⁸, tot i així hi ha veritablement d'ella una determinada naturalesa o essència, o forma, immutable i eterna, que no ha estat produïda per mi, ni depèn de la meua ment²⁴⁹, com és evident pel fet que poden demostrar-se diverses propietats d'aquest triangle, certament, que els seus tres angles són iguals a dos rectes, que l'angle major s'oposa al costat major, i altres semblants, les quals, vulgui o no vulgui²⁵⁰, ara conec clarament, tot i que no hagi pensat de cap manera en elles abans, quan he imaginat el triangle i, consegüentment, no han estat produïdes per mi²⁵¹.

243. Són les veritats matemàtiques que es dedueixen d'aquestes idees: cf. més avall.

244. Amb aquesta precisió sobre el moviment s'insinua la possibilitat de constituir ja una física sense haver de demostrar l'existència de la realitat externa, com en *El Món*, on es dedueixen les lleis del moviment vàlides per a tots els món possibles, però que finalment encaixaven amb el món dels sentits. La quarta part del DM acaba en el punt on arriba la *Cinquena Meditació*, quan encara no s'ha demostrat l'existència del món, i salta directament a la presentació sumària de la física, desplegant les llavors de veritat deduïdes en la metafísica, la qual cosa fa pensar en una major proximitat del DM a *El Món* que no pas a les *Meditacions*.

245. És manifest el paral·lelisme amb la reminiscència platònica: cf. *Epistola ad Voetium*, AT VIII-II 166-167.

246. En el decurs d'aquest text apareixen diverses formes d'expressar aquest caràcter de troballa de les idees matemàtiques.

247. Quin és el subjecte, les idees o les coses? Les coses potser no existeixen fora del pensament, però trobem la seva naturalesa en el mateix pensament, per tant, la naturalesa està en la idea, que és, alhora, representació de la cosa.

248. Acaba de dir això mateix unes línies més amunt. La idea de la naturalesa és independent de l'existència, no es remet a una cosa existent, sinó que expressa una relació necessària, eterna i immutable: «...pel fet que no pugui pensar una muntanya sense vall, no se segueix que existeix en algun lloc una muntanya i una vall, sinó només que, *existeixin o no existeixin* una muntanya i una vall, no poden separar-se mútuament» (MPP-V, AT VII 66 / MM-V, AT IX-I 53).

249. Aquesta doble independència de les idees, respecte de les coses existents que les idees representen en essència, i respecte de la ment, té la seva traducció en una fórmula clàssica de la CVE: «Igualment, no s'ha de creure *que les veritats eternes depenguin de l'enteniment humà, o de les coses existents*, sinó tan sols de Déu, que les ha establert des de l'eternitat com a legislador suprem» (6s RESP, 8, TEXT 14).

250. Puc pensar-les quan vulgui, ha dit abans, però no puc no voler pensar-les tal i com les penso, perquè són necessàries.

251. És la tercera vegada que diu en aquest mateix paràgraf que no han estat produïdes o fingides. Aquí les idees de les naturaleses immutables es contraposen a les fingides, que no expressen relacions necessàries.

I no importa per al cas si dic que potser aquesta idea de triangle ha arribat de les coses exteriors a través dels òrgans dels sentits, ja que de vegades he vist cossos que tenen figura triangular; en efecte, puc pensar altres innumbrables figures, de les quals no hi pot haver cap sospita que hagin estat mai obtingudes a través dels sentits, i, tanmateix, [65] puc demostrar diverses propietats d'elles, no menys que del triangle²⁵². I aquestes, certament, són totes vertaderes, ja que les conec clarament, i, per això, són alguna cosa i no un pur no-res²⁵³: perquè és evident que tot allò que és vertader és alguna cosa²⁵⁴, i ja he demostrat suficientment que totes les coses que conec clarament són vertaderes. I encara que no ho hagués demostrat, la naturalesa de la meua ment és tal que no puc no assentir²⁵⁵ a aquelles figures, almenys mentre les percebo clarament²⁵⁶; i recordo que abans d'aquest temps, quan estava màximament enganxat als objectes dels sentits, també sempre tenia com les més certes de totes les veritats d'aquest tipus, és a dir, les que coneixia evidentment sobre les figures, o els nombres, o altres que pertanyien a l'aritmètica o a la geometria o, en general, a la matemàtica pura i abstracta.

Però, a més, si pel sol fet que puc extreure del meu pensament la idea d'alguna cosa se segueix que tot el que percebo clarament i distintament que pertany a aquesta cosa, veritablement li pertany, ¿no hi pot haver, a partir d'aquí, un argument amb què es provi l'existència de Déu? Certament no trobo menys en mi la seva idea, a saber, d'un ens summament perfecte, que la idea de qualsevol figura o número, ni entenc menys clarament i distintament que pertany a la seva naturalesa que existeixi sempre, que allò que demostro d'alguna figura o d'algun número també pertany a la naturalesa de la figura o del número; i, per tant, encara que no fossin vertaderes totes les coses que he meditat en els dies anteriors, almenys hauria de tenir per a mi el mateix grau de certesa l'existència de Déu [66] que la que han tingut fins ara les veritats matemàtiques.

[Es resol, tot seguit, un sofisma aparent que sembla presentar aquesta prova a priori de l'existència de Déu, degut al fet que estem acostumats a distingir l'existència de l'essència en totes les altres coses i fem el mateix en Déu. Es rebutja, després, una objecció que diu que l'existència necessària de Déu podria ser tan sols una conseqüència d'haver suposat al principi que Ell té totes les perfeccions, i que, per tant, no hi ha tal necessitat, de la mateixa manera que si suposo primer que totes les figures que tenen quatre costats s'inscriuen

252. En la resposta a la primera l'objecció de Gassendi a la *Cinquena Meditació* hi ha una discussió centrada en la negació de l'origen empíric de les idees geomètriques: cf. TEXT 12. [381-382].

253. Es torna a insistir en el fet que les percepcions clares siguin alguna cosa i no un no-res, tal i com feia al principi del text, però ara ja referint-se concretament a les veritats matemàtiques, la qual cosa reforça el paral·lelisme amb l'expressió esmentada de la carta *A Mersenne, 27 de maig de 1630* (TEXT 3).

254. Ara argumenta procedint de la veritat a la realitat, a l'inrevés que ho havia fet abans: les propietats demostrades sobre les figures geomètriques que no s'han obtingut a través dels sentits, són vertaderes i, per això, són alguna cosa. Només pot ser afirmada la veritat d'allò que és alguna cosa. Realitat-veritat o veritat-realitat de les idees de les figures geomètriques són dos elements fonamentals que les constitueixen i que revel·len (com a efectes) la doble condició indissociable de Déu com a Creador i Veraç.

255. La V.F. fa una parafrasi: «no podria impedir de considerar-les vertaderes».

256. La V.F. afegeix: «i distintament».

en un cercle, aleshores el rombe s'ha d'inscriure en el cercle. Però és evident que això és fals. L'existència de Déu no és una suposició, sinó una perfecció que es dedueix necessàriament de la idea d'un ens primer i sobirà, a la qual no es pot deixar d'atribuir totes les perfeccions quan hom hi vol pensar.]

[67] De la mateixa manera que [seguint el raonament que acabem de resumir] no és necessari que imagini mai cap triangle, però cada vegada que vull considerar²⁵⁷ una figura rectilínia que només té tres angles, és necessari²⁵⁸ que li atribueixi aquelles coses a partir de les quals [68] s'infereix correctament que els seus tres angles no són majors que dos rectes, encara que en aquell moment no m'adoni d'això. I quan examino quines figures s'inscriuen en el cercle, no és en absolut necessari que cregui que totes les que són quadrilàters són d'aquesta classe; és més, ni tan sols puc fingir-ho mentre no vull admetre res més que allò que entenc clarament i distintament. I per això hi ha una gran diferència entre aquesta mena de falses suposicions i les idees vertaderes que hi ha innates en mi²⁵⁹, de les quals, la primera i principal és la idea de Déu. Perquè entenc de moltes maneres que aquesta idea no és quelcom fictici que depengui del meu pensament, sinó la imatge d'una naturalesa vertadera i immutable: primer, perquè no puc pensar cap altra cosa, a part de Déu, a l'essència de la qual pertanyi l'existència; després, perquè no puc entendre dos o més Déus que siguin d'aquesta manera; i perquè, suposant²⁶⁰ que ara n'existeixi un, veig que és absolutament necessari que hagi existit abans des de l'eternitat, i que hagi de romandre eternament; i, finalment, perquè percebo moltes altres coses en Déu, de les quals no puc eliminar ni canviar res.

Però ben segur que qualsevol raó que utilitzi com a prova, sempre torna al mateix, que només em persuadeixen completament les coses que percebo clarament i distintament. I, sens dubte, d'aquelles que percebo així, encara que algunes siguin òbvies per a qualsevol, i altres, per contra, no siguin descobertes sinó per aquells que les examinen de prop i les investiguen curosament, amb tot, després que han estat descobertes, no es consideren menys certes aquestes que aquelles. Perquè encara que no es mostri tan fàcilment que en el triangle rectangle [69] el quadrat de la base sigui igual als quadrats dels costats²⁶¹, com que aquesta base s'oposa a l'angle més gran, així i tot, no se'n té una creença menor un vegada ha esdevingut clar. Però pel que fa a Déu, si no s'interferissin els prejudicis i les imatges de les coses sensibles no obstruïssin en part el meu

257. «Ara bé, no n'hi ha cap en particular que no puguem comprendre si el nostre esperit s'aplica a *considerar-la*» (TEXT 1).

258. «És necessari» [*necesse est*] sintetitza l'anàlisi de les idees de les naturaleses immutables i eternes realitzat al llarg de la *Cinquena Meditació*: 1) «Passivitat»: trobo les idees en mi [*invenio apud me innumeras ideas*] 2) «Pertinença» [*pertinere*] a les idees d'allò que s'extreu clarament i distintament d'elles, o, en altres paraules, pertinença de les veritats demostrades a les idees de les naturaleses o essències (cf. [65]); 3) «Inseparabilitat» [*non...posse... separari*] de les veritats demostrades i les idees (triangle-dos rectes, muntanya-vall); 4) «Contradicció» [*repugnat*], «impossibilitat» [*non possim... cogitari*] quan hom vol suposar el contrari.

259. Abans havia parlat en uns termes més imprecisos de l'innatisme de certes idees, ara l'afirma explícitament.

260. La suposició és tan sols una aparença inicial, que desapareix immediatament quan es reconeix que hi ha una necessitat absoluta en allò que hom es representa. No és, doncs, una veritable suposició com la que s'ha comentat abans.

261. V.F. «dels dos altres costats».

pensament²⁶², no hi hauria res que es conegués primer ni més fàcilment que Ell; car, què hi ha que sigui més clar per si mateix²⁶³ que existeix un ens que és suprem²⁶⁴, és a dir, Déu, a la sola essència del qual pertany l'existència?

Però, encara que hagi necessitat una consideració atenta per a conèixer això, amb tot, ara no només en tinc una certesa igual que de tot allò altre que em sembla més cert, sinó que, a més, també m'adono que la certesa de totes les altres coses en depèn fins a tal punt que sense ella no es podria saber mai res perfectament²⁶⁵.

En efecte, encara que sóc d'una naturalesa tal que, mentre percebo una cosa molt clarament i distintament, no puc no creure que és vertadera, tanmateix perquè també sóc d'una naturalesa tal que no puc fixar sempre la mirada de la ment en una mateixa cosa²⁶⁶ per percebre-la clarament, i la memòria torna sovint al judici que havia fet amb anterioritat, quan no poso més atenció a les raons per les quals havia jutjat que allò era així, poden introduir-se altres raons que, si ignorés Déu, fàcilment m'apartarien de la meua opinió i d'aquesta manera mai tindria sobre cap cosa una ciència veritadera i certa, sinó tan sols opinions vagues i canviats. Així, per exemple, quan considero la naturalesa del triangle, se m'apareix de la manera més evident, ja que estic imbuït dels principis de la Geometria, que els seus tres angles són iguals a dos rectes, i no puc no creure que això és vertader mentre [70] faig atenció a la seva demostració; però tan bon punt he desviat d'ella la mirada de la ment²⁶⁷, encara que també recordi que l'havia percebut claríssimament, pot succeir amb facilitat que dubti si és veritadera si ignoro Déu. En efecte, puc persuadir-me que estic fet d'una naturalesa tal que algunes vegades falli en allò que crec percebre amb més evidència, sobretot quan recordo que he tingut per vertaderes i certes moltes coses que, després, emportat per altres raons, he jutjat que eren falses.

Però després que he conegut que Déu és i perquè també he entès al mateix temps²⁶⁸ que totes les altres coses depenen d'Ell²⁶⁹, i que no és fal·laç, i

262. Cf. TEXT 6 [37].

263. «...i aquesta conclusió (l'existència de Déu compresa en la seva idea) pot ser *evident per si mateixa* per aquells que estan lliures de prejudicis» (2s RESP, AT VII 167 / AT IX 129).

264. La V.F. afegeix: «i perfecte».

265. Aquesta dependència cognoscitiva es fonamenta en la dependència metafísica de les idees clares i distintes (especialment les veritats eternes) respecte Déu, per això el coneixement d'aquest Fonament Absolut és imprescindible per a la fonamentació metafísica de la veritat.

266. Cf. PP-I, 13 i 14.

267. Precisament per aquesta condició psicològica fràgil de l'atenció s'obre la fissura, per dir-ho així, que permet que entri la raó metafísica (si potser estic fet d'una naturalesa tal...) que posa en dubte l'evident. Cf. TEXT 16 [116].

268. «*simul*». Aquesta simultaneïtat es troba en la mateixa definició de Déu de la *Tercera Meditació*: «aquella (idea) per la qual entenc un Déu suprem, etern, infinit, omniscient, omnipotent i creador de totes les coses que existeixen (a més d'ell)» (AT VII 40 / AT IX 32); «Amb el nom de Déu entenc una substància infinita, independent, màximament intel·ligent, màximament (poderosa), i per la qual tant jo mateix com totes les altres coses que existeixen, si és que n'existeix alguna, han estat creades» (AT VII 45 / AT IX 35-6). Altres textos en aquesta línia: *A Mersenne, 28 de febrer de 1641*, AT III 297; 2s RESP, AT VII 169 / AT IX 130-1; 3s RESP, 10, AT VII 188 / AT IX 147.

269. L'afirmació de l'absoluta dependència de tot respecte Déu està present en tota l'obra cartesiana, però ara és referida específicament a allò que, a part del propi subjecte pensant i de Déu, ha estat demostrat com a vertader: les veritats matemàtiques. Una expressió més elaborada d'aquesta mateixa afirmació es troba en les *Sisenes Respostes*, 8: «no pot existir res, en cap gènere d'ens, que no depengui de Déu» (TEXT 14).

d'això he deduït que totes les coses que conec clarament i distintament són necessàriament vertaderes; encara que no posi més atenció a les raons per les qual he jutjat que això era vertader, mentre recordi tan sols haver-les conegut amb claredat i distinció, això no em pot introduir cap raó contrària que m'impel·leix a posar-les en dubte, sinó que de tot això en posseeixo una certa i veritable ciència²⁷⁰. I no només de tot això, sinó també de totes les altres coses que recordo haver demostrat alguna vegada, com les de la geometria i altres similars. Què se'm pot oposar ara? ¿Que potser estic fet de tal manera que m'equivoco sovint? Però ja sé que en aquelles coses que entenc clarament no em puc equivocar. ¿Que potser havia tingut moltes altres coses per vertaderes i certes que després he descobert que eren falses? Però no havia percebut res en elles que fos clar i distint, però com que ignorava aquesta regla de veritat, les havia cregut per altres causes que després he vist que eren menys fermes. Què puc, aleshores? ¿Potser (com no fa gaire m'objectava) que és possible que somni, és a dir, que totes les coses que ara penso no són més vertaderes que les que se m'acudeixen dormint? Però això tampoc canvia res, perquè, certament, [71] encara que somiés, si allò que és entès per mi és evident, és absolutament vertader²⁷¹.

I així veig evidentment que tota la certesa i veritat de les ciències depèn d'un coneixement vertader de Déu, fins al punt que, abans que el conegués, no havia pogut saber res perfectament sobre cap altra cosa²⁷². Però ara, sens dubte, puc conèixer del tot i certament innombrables coses²⁷³, tant de Déu mateix i de les altres coses intel·lectuals, com de tota aquella naturalesa corpòria que és objecte de les matemàtiques pures²⁷⁴.

270. Des de l'inici del paràgraf fins aquí es fa una síntesi de tot el camí realitzat des de la *Terceva Meditació* i es mostra clarament la base metafísica on es fonamenta el valor de veritat de l'evidència intel·lectual: coneixement de Déu – dependència absoluta de tot (creació) – veracitat divina – veritat de les idees clares i distintes perquè són efectes reals de Déu. I també es mostra com aquesta base metafísica, aconseguida meditativament, té un paper decisiu en el procés psicològic de recerca de la veritat en què el subjecte pensant havia posat en dubte l'evident, és a dir, s'inscriu profundament i definitivament en la meditació: no hi ha raons ja per dubtar de les idees clares i distintes – Tenim, doncs, ciència (el coneixement més cert) d'aquestes idees – Podem ampliar, sense desconfiança, el camp de la ciència a tot allò que recordem que havíem conegut amb claredat i distinció. La dependència de Déu de les idees clares i distintes, que permet assegurar la seva veritat, és la contra-raó que esvaeix definitivament el dubte metafísic (fal·libilitat constitutiva del nostre enteniment per la hipòtesi del «Deus deceptor»). Aquest procés meditatiu no es dona així en el *Discurs*, on la fonamentació divina de la veritat té un caràcter retrospectiu (cf. capítol 4, nota 157), però la base metafísica és la mateixa. En definitiva: la radicació causal de la veritat (especialment de les veritats eternes) en Déu, deguda al reconeixement d'aquest com a Fonament Absolut, és la clau de la fonamentació metafísica de la veritat i el més essencial de la CVE.

271. Aquí s'atura l'exposició de la quarta part del *Discurs del Mètode* (Cf. TEXT 6).

272. És la tercera vegada que es remarca la dependència de tot coneixement cert respecte al coneixement de Déu.

273. V.F. «i ara que el conec, tinc el mitjà d'adquirir una ciència perfecta pel que fa una infinitat de coses».

274. Aquesta afirmació prepara el camí que seguirà la *Sisena Meditació*: «Només queda per examinar si existeixen les coses materials...» (MPP-VI, AT VII 71 / MM-VI, AT IX 57).

7. Cinquenes Objeccions i Respostes (1641)

Descartes sempre es va mostrar preocupat pel problema de la persuasió en la comunicació pública del seu pensament. Per això va buscar formes d'exposició que s'adeqüessin a les diferents temàtiques que havia de tractar: la fauna del món per explicar la física, la fauna de la seva biografia intel·lectual en el *Discurs del Mètode* per donar a conèixer un ambiciós projecte filosòfic diferent del que imperava en les escoles, i, sobretot, la forma meditativa de les *Meditacions de filosofia primera*, que s'oferien com el cor-relat verbal d'una experiència intel·lectual realitzada per l'autor i que podia ser reproduïda pel lector. Però la dificultat del contingut d'aquesta obra i la importància cabdal que tenia en la fonamentació de tota la seva filosofia convertien la seva publicació en una tasca delicada²⁷⁵. Descartes era conscient que, només si es realitzava el costós exercici de separació de la ment dels sentits que demanava i es resseguien meticulosament les llargues cadenes de raonaments que proposava, es podria assolir el coneixement de les realitats immaterials de l'ànima i de Déu. Coneixedor també de la importància que tenia l'actitud prèvia del lector a l'hora d'encarar-se de la manera adequada amb un escrit tan singular, va mirar d'obtenir, infructuosament, una aprovació dels teòlegs de la Sorbonne que avalés el llibre²⁷⁶. Creia que així podria aconseguir la predisposició favorable dels pocs esperits capaços d'entendre les veritats metafísiques que hi exposava²⁷⁷.

El procés de recollida de les *Objeccions* i l'elaboració de les *Respostes*, que va durar més d'un any, també havia de contribuir a la persuasió, perquè realitzava la funció d'aclariment o comentari dels aspectes que haguessin resultar problemàtics per al lector en el text principal, i perquè servia per demostrar la veritat i solidesa de la seva filosofia davant tota mena de crítiques²⁷⁸.

Després d'haver-se mesurat amb la filosofia de l'escola donant resposta a les *Primeres Objeccions* de Caterus²⁷⁹, va demanar al Pare Mersenne que fos el protector i distribuïdor de les *Meditacions* i fes d'intermediari en la recollida de les noves objeccions²⁸⁰. Descartes li va suggerir que s'adrecés a

275. El 1630 li explicava a Mersenne que esperava publicar primer la seva física per veure com seria rebuda abans de donar a conèixer la seva metafísica (cf. TEXT 1). La decisió de no publicar *El Món* l'any 1633 el va obligar a canviar l'estratègia de comunicació de la seva filosofia i, uns anys més tard, seria el *Discurs del Mètode* el que faria la funció de presentació de la seva metafísica i obriria el camí per una exposició més completa d'aquesta ciència.

276. Cf.: *A Mersenne, 30 de juliol de 1640*, AT III 126-127; *A Mersenne, 11 de novembre de 1640*, AT III 233; una segona carta a Mersenne de la mateixa data (AT III 239); *A Mersenne, 23 de juny de 1640*, AT III 388.

277. «...no puc fer que tota mena d'esperits siguin capaços d'entendre-les (les demostracions de les *Meditacions*), ni tampoc que tinguin cura de llegir-les amb atenció, si els són recomanades per d'altres que no siguin jo. I com que no sé que hi hagi cap persona al món que tingui més pes en això que els Senyors de la Sorbonne, ni de qui esperi uns judicis més sincers, m'he proposat particularment buscar la seva protecció» (*A P. Gibieuf, 11 de febrer de 1640*, AT III 237-238).

278. Cf.: *MPP-Praef.* AT VII 10; *Advertiment de l'autor sobre les Cinquenes Objeccions*, AT IX 198.

279. Johan de Kater, era un tomista flamenc, arxiprest d'Alkmaar i canonge capitular de Harlem; Cf. *A Mersenne, 14 de desembre de 1640*, AT III 265.

280. Cf.: *A Mersenne, 30 de juliol de 1640*, AT III 127; *A Mersenne, 28 d'octubre de 1640*, AT III 216.

teòlegs de prestigi no sotmesos al dogmatisme escolàstic²⁸¹, buscant, en principi, un cert discurs d'aprovació que prestigiés l'obra i una crítica suau i constructiva. Però Mersenne va fer arribar el text de les *Meditacions* a alguns filòsofs reconeguts que no encaixaven gens amb aquell perfil: el materialista anglès T. Hobbes, autor de les *Terceres Objecions*, i l'empirista francès Pierre Gassendi, que va escriure les *Cinquenes Objecions*. Ambdós li van fer dures crítiques.

P. Gassendi (1592-1654) era conegut pel seu antiescolasticisme i sostenia una filosofia de caire empirista que tenia arrels en les idees sensualistes i atomistes d'Epicur, però que harmonitzava amb la fe cristiana²⁸². En les *Meditacions* no hi va saber veure res més que la mà d'un esperit antagònic al seu i en va fer una refutació generalitzada. Va jutjar sense valor alguns dels aspectes més singulars de l'obra, com el dubte i el *cogito*, va atacar molts cops Descartes com si fos un escolàstic disfressat. El to que va emprar Gassendi en les *Cinquenes Objecions* era punyent i irònic, i tendia molt més a desenvolupar extensament la seva pròpia explicació filosòfica que no pas a construir veritables objecions al text. La resposta cartesiana tenia el mateix tarannà: ironies, retrets, omissions del que considerava obvi i, moltes vegades, un to dur no dissimulat per la falsa cortesia. La polèmica va continuar després de la publicació de les *Meditacions*, amb la *Disquisitio Metaphysica* (1644), un llibre on Gassendi discutia les *Cinquenes Respostes* i que va provocar que Descartes, molt enutjat, eliminés les *Cinquenes Objecions* de l'edició francesa de les *Meditacions* i les *Objecions i Respostes* de 1647²⁸³ i el respongués en una dura carta, adreçada a Clerselier, inclosa en aquella mateixa edició²⁸⁴.

En el text que traduïm, Gassendi no fa una objecció contra la CVE, sinó que, dins del marc d'una crítica a les idees de la *Cinquena Meditació* sobre la immutabilitat i l'eternitat de les essències de les coses materials i sobre l'innatisme, expressa molt breument un desacord: li sembla dur afirmar alguna naturalesa immutable i eterna a part de Déu. En la resposta, Descartes deixa molt clara la immutabilitat i l'eternitat de les veritats matemàtiques, però precisa que no són independents de Déu, sinó que estan sotmeses a la seva voluntat. Aquestes breus afirmacions han estat considerades la primera comunicació pública de la CVE per part de Descartes:

...i és solament onze anys després que reapareix gràcies a l'accident d'una objecció de Gassendi (el qual, certament, no somiava en absolut atribuir a Descartes unes idees semblants); efectivament, és en les respostes a les *Cinquenes Objecions* que Descartes és induït a dir molt breument que les veritats eternes, tot i que són

281. Qui s'adequaria millor a aquesta descripció seria A. Arnauld, autor de les *Quartes Objecions*, i, en part, Mersenne mateix, que molt probablement va elaborar les *Segones Objecions*. Cf. *A Mersenne, 30 de juliol de 1640*, AT III, 127; *A Huygens, 31 de juliol del 1640*, AT III 751-752.

282. La seva primera obra *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*, 1624 (Llibre Primer) era una crítica als escolàstics, que considerava epígons de la filosofia d'Aristòtil. El 1649 va escriure dues obres sobre Epicur: *De vita, moribus et placitis Epicuri* i *Syntagma philosophiae Epicuri, cum refutatione dogmatum quae contra fidem Christianorum ab eo asserta sunt*.

283. Cf.: *Advertiment de l'autor sobre les Cinquenes Objecions*, AT IX-I 198-199; *A Huygens, 26 de febrer de 1644*, AT IV 770-771. Malgrat la voluntat de Descartes, Clerselier va publicar, en un annex final a la traducció francesa de les *Meditacions* i les *Objecions i Respostes*, la seva versió de les *Cinquenes Objecions*.

284. Cf. CIG, AT IX-I 202-217.

immutables, són criatures. Però això és suficient per a posar en guàrdia als teòlegs autors de les *Sisenes Objeccions* que, en l'escrúpol vuitè, assenyalen la seva sorpresa; no havien estat capaços de trobar res semblant en les *Meditacions*²⁸⁵.

Haurem de revisar aquesta interpretació a la llum de les conclusions exposades en el capítol anterior. D'entrada, s'ha d'observar que en aquest text no hi ha cap al·lusió a la llibertat o poder que té Déu de canviar les veritats eternes que ha volgut que fossin immutables, i, per aquest motiu, no hi ha cap novetat respecte les afirmacions de les *Meditacions*. Però hi ha una diferència en el mode d'exposició: la resposta de Gassendi està centrada en la qüestió de les veritats i és fàcil comprendre els conceptes que hi apareixen i la seva articulació; a les *Meditacions*, en canvi, les idees que constitueixen la doctrina hi són plenament, però poden passar desapercebudes al lector que no tingui molt en compte —com era el cas de Gassendi— el procediment meditatiu amb què s'ha de llegir aquesta obra.

Del que s'ha mostrat en els capítols anteriors es dedueix que la *Resposta* a les *Cinquenes Objeccions* no és la primera comunicació pública de la CVE. Tot i així creiem que aquest text destaca per la seva claredat i, sobretot, perquè precisa l'estatut mental de les veritats eternes d'una manera més transparent que les *Meditacions*.

Destaquem tres elements de la crítica que fa Gassendi a la *Cinquena Meditació* perquè són els punts en relació als quals s'articula la resposta cartesiana. El primer, que ja hem exposat més amunt, depèn d'un error seu de lectura: l'objector no vincula la immutabilitat i eternitat de les veritats matemàtiques a Déu, i no s'adona que en el text de les *Meditacions* ja es diu que Déu n'és autor i que depenen d'Ell. El segon és la interpretació que fa Gassendi de les veritats matemàtiques tractades a la *Cinquena Meditació*: creu que Descartes les entén platònicament o com alguns escolàstics que afirmen unes essències eternes i independents de Déu i extramentals; a continuació, fa una crítica d'aquest model i proposa una explicació sobre l'origen empíric d'aquestes essències i les veritats que se'n segueixen, i aporta una raó per justificar el seu caràcter de necessitat. Finalment, a partir de les idees anteriors, Gassendi rebutja l'innatisme cartesià de les veritats matemàtiques.

La resposta de Descartes diferencia aquestes tres qüestions, però va clarificant progressivament allò que són les veritats eternes. Aleshores explica el següent:

1r) Les veritats eternes no són independents, però sí que «són immutables i eternes [*esse immutabiles et aeternas*]», però ho són perquè Déu «ho ha volgut així» [*sic voluit*] i «ho ha disposat així» [*sic disposuit*].

2n) Les «essències de les figures geomètriques» [*figurarum Geometricarum essentias*] o, simplement, «essències de les coses» [*essentias rerum*], i també les veritats matemàtiques que es dedueixen d'elles, no es corresponen a la «naturalesa de les coses» [*natura rerum*] —també creada per Déu— pel fet que hi ha substàncies independents que són com elles, sinó perquè representen els «límits» [*termini*] de les substàncies materials, és a dir, les figures geomètriques que en la realitat externa són els atributs dels cossos.

285. E. Bréhier: «La création des vérités éternelles dans le système de Descartes», *Rev. Phil.*, 1937, p. 15-16.

3r) No hi ha una correspondència exacta entre les idees de les figures geomètriques i les figures materials, perquè aquestes sempre presenten imperfeccions i aquelles no, i per això les idees de la geometria no poden haver estat obtingudes a través dels sentits. En tota l'argumentació utilitza l'exemple de la figura o essència de triangle i afirma, cap al final, que la «idea del triangle vertader» [*idea veri trianguli*] «ja era abans en nosaltres» [*jam ante in nobis erat*].

Aquest desplegament d'idees permet situar l'estatut ontològic de les veritats eternes entre dos extrems: d'una banda, enfront d'un realisme de les essències (platònic o exemplarista) que afirma que tenen una existència separada, de la qual les idees humanes només en són reflex; d'altra banda, davant d'un model més o menys empirista, que les entén només com un mer producte dels sentits.

Cal destacar la nota de perfecció que és específica de les veritats eternes: tot i que les veritats tenen un caràcter representatiu, les coses no s'hi conformen perfectament. Queda molt clar l'estatut exclusivament mental de les veritats eternes, la qual cosa constitueix, per tant, una confirmació decisiva de la presència de la CVE en les *Meditacions*. Si es considera separat el fragment de les *Cinquenes Respostes* tradicionalment atribuït a la doctrina, i no es té en compte el raonament sencer que elabora Descartes responnent els altres punts de l'objecció de Gassendi, aleshores sembla que Descartes estigui parlant d'unes veritats eternes extramentals, com ho semblava a les cartes de 1630, però si es llegeix el text complet, llavors és insostenible aquesta interpretació.

Davant Gassendi, Descartes reprèn la metàfora sobre Júpiter i els destins emprada el 1630 (cf. TEXT 1), però amb un sentit totalment diferent. Llavors negava que Déu es pogués identificar amb un Júpiter sotmès als destins, ressaltava el poder i la independència del Déu creador de les veritats eternes i la dependència absoluta d'aquestes. Ara, en canvi, utilitza la metàfora en un sentit positiu: l'auto-obligació de Júpiter de mantenir-se fidel als destins creats per ell és un símil de la voluntat de Déu de conservar les veritats eternes de manera immutable i eterna; posa l'accent en el caràcter d'immutabilitat de la voluntat divina i no tant en el seu poder absolut, però aquest no queda rebaixat.

Oferim la traducció íntegra de l'objecció i de la resposta. En el TEXT 11 d'aquesta edició es poden seguir totes les referències a la *Cinquena Meditació* que fa Gassendi. Hem posat en nota algunes breus referències a altres textos de les *Cinquenes Objecions* per completar algunes idees d'aquest autor amb vistes a una millor comprensió de la seva crítica. Com que la traducció francesa que va fer Clerselier d'aquests textos no va ser revisada per Descartes, no hi farem pràcticament cap al·lusió.

[Gassendi: *Cinquenes Objecions: Sobre la Cinquena Meditació*, 1

AT VII 318, l. 16 – 322, l. 11

Sobre la cinquena: dieu primer que imagineu distintament *la quantitat, és a dir, l'extensió en longitud, amplada i profunditat*; i també, *el número*,

la figura, el lloc, el moviment, la duració²⁸⁶. De totes aquestes coses, de les quals dieu que teniu idees, escolliu la figura, i entre les figures, el triangle, sobre el qual exposeu el següent: *encara que una figura d'aquesta mena potser no existeix en cap altre lloc del món fora del meu pensament, ni hagi existit mai, tot i així hi ha veritablement d'ella una determinada naturalesa²⁸⁷ que no ha estat produïda per mi, ni depèn de la meua ment, com és evident pel fet que [319] poden demostrar-se diverses propietats d'aquest triangle, certament, que els seus tres angles són iguals a dos rectes, que l'angle major s'oposa al costat major, i d'altres semblants, les quals, vulgui o no vulgui, ara conec clarament, tot i que no hagi pensat de cap manera en elles abans, quan he imaginat el triangle i, consegüentment, no han estat produïdes per mi.* I només hi ha això sobre l'essència de les coses materials, perquè el poc que hi afegiu es refereix al mateix. I a més, no em vull aturar aquí, tan sols manifesto que em sembla dur establir *alguna naturalesa immutable i eterna*, a part del Déu suprem²⁸⁸.

Direu que no doneu a conèixer res més que el que es divulga en les escoles: que les naturaleses o essències de les coses són eternes i que les proposicions sobre elles són veritats sempiternes²⁸⁹. Però això és igualment dur, perquè no es pot concebre que existeixi la naturalesa humana enlloc si no hi ha cap home, o no es pot dir que la rosa és una flor si no hi ha cap rosa.

Diuen que una cosa és parlar de l'essència i una altra de l'existència de les coses, i que aquesta, sens dubte, no es dona des de l'eternitat, sinó tan sols la seva essència²⁹⁰. Però, quan el principal de les coses és l'essència, és que potser Déu fa alguna cosa més gran quan produeix l'existència? Sens dubte no fa més que el que fa un sastre quan posa un home en un vestit²⁹¹. Tanmateix, ¿de quina manera poden sostenir que l'essència d'home que hi ha en Plató és eterna i independent²⁹² de Déu? ¿Perquè és universal, diran? Però en Plató no hi ha res que no sigui singular. El que acostuma a passar, de fet, és que l'enteniment, de la visió de Plató, de Sòcrates i dels altres homes amb naturaleses semblants, n'abstreu un cert concepte comú²⁹³, en el

286. Aquestes dues expressions s'extreuen d'un fragment més extens de la *Cinquena Meditació* (TEXT 11) Les citacions de textos de les *Meditacions* en el conjunt de les *Objeccions* no acostumen a ser gaire fidels, i, al marge d'omissions i petits canvis secundaris quan volen ser literals, sovint es fan a través d'un resum força inexacte. Descartes també acostuma a fer el mateix amb els seus interlocutors.

287. A la citació hi falta, després de «naturalesa»: «o essència, o forma, immutable i eterna», la resta és literal (AT VII 64).

288. «Déu està a una infinita distància per sobre de tota comprensió, i quan la nostra ment es disposa per a la seva contemplació, no tan sols s'encega sinó que desapareix» (5s RESP, AT VII 287-288).

289. Gassendi critica la *Cinquena Meditació* interpretant que Descartes considera les essències de les coses i les veritats matemàtiques com els universals de l'escolàstica.

290. «Però de quina manera, pregunto, es distingeixen entre si l'existència de Plató i l'essència de Plató, sinó és únicament amb el pensament? Se suposa, a més, que Plató no existeix: en quin lloc estarà llavors la seva essència?» (5s OBJ, AT VII 324).

291. Aquesta frase té un sentit clarament irònic, molt habitual en les *Cinquenes Objeccions*.

292. Gassendi pensa que si les essències són eternes, també són independents, la qual cosa desencadena una important precisió de Descartes per a la comprensió de la CVE.

293. «suprimint les diferències i retenint el que és comú» (5s OBJ, AT VII 281). Tots els conceptes, per Gassendi, tenen un origen empíric: «A més, tot el nostre coneixement sembla, certament, tenir tot el seu origen en els sentits; i encara que vós negueu *que tot el que està en l'enteniment, abans ha d'haver estat en els sentits*, sembla que això és vertader» (5s OBJ, AT VII 267), i no són, per tant, innats: «Pel que fa a les espècies que dieu innates, crec, sens dubte, que no n'hi ha cap, i les que es diuen així també em sembla que tenen un origen adventici» (5s OBJ, AT VII 280).

qual tots concorden d'alguna manera i, segons això, la naturalesa o essència de l'home pot ser considerada universal, en la mesura [320] en què s'entén que concorda amb qualsevol home; però no es pot explicar raonablement que hagués estat universal abans que existissin Plató i els altres homes, i que l'enteniment n'hagués fet abstracció.

¿És que direu que, sense que existeixi l'home, i per això mateix des de l'eternitat, és vertadera la proposició *l'home és animal*? Però em sembla que no ho és en absolut, sinó només en el sentit que, quan sigui que hagi existit un home, haurà estat animal. En efecte, encara que sembli que hi ha una diferència entre aquestes dues proposicions: *l'home és*, i *l'home és animal*, perquè amb la primera es significa més clarament l'existència, i amb la segona l'essència, tanmateix, ni d'aquella és exclosa l'essència, ni d'aquesta l'existència. En efecte, quan s'afirma: *l'home és*, s'entén *l'home animal*; i quan es diu: *l'home és animal*, s'entén *l'home mentre existeix*. Però, a més, com que aquesta proposició: *l'home és animal*, no té més necessitat que aquesta: *Plató és home*, aleshores també aquesta haurà de ser una veritat sempiterna, i l'essència singular de Plató no haurà de ser menys independent de Déu que l'essència universal d'home; i així sobre altres qüestions similars sobre les quals em sap greu continuar. Amb tot, afegeixo que quan es diu que l'home té una naturalesa tal que no pot ésser si no és animal, hom no s'ha d'imaginar per això que aquesta naturalesa sigui quelcom o es trobi en algun lloc més enllà de l'enteniment, i solament significa que, perquè quelcom sigui un home, això ha de ser similar a totes aquelles coses que, a causa de la seva semblança mútua, els és atribuïda la mateixa denominació d'home; similitud, manifeste, de les naturaleses singulars, a partir de les quals l'enteniment té ocasió de formar el concepte o idea o forma d'una naturalesa comuna, de la qual no haurà de dissentir tot allò que haurà de ser home.

Després, afirmo el mateix del vostre triangle i de la seva naturalesa. Car el triangle és com una regla mental a partir de la qual [321] examineu si alguna cosa mereix ser anomenada triangle; però no s'ha de dir per aquesta raó que tal triangle és quelcom real i una vertadera naturalesa més enllà de l'enteniment²⁹⁴, el qual només l'ha format i l'ha fet comuna a partir de la visió dels triangles materials, talment com s'ha explicat sobre la naturalesa humana²⁹⁵.

Per això no s'ha de creure que les propietats que es demostren dels triangles materials concorden amb aquests perquè les manllevem del triangle ideal, quan són més aviat aquells qui les tenen en si mateixos i no les té l'ideal, sinó és en la mesura que l'enteniment, una vegada les ha examinat en els triangles materials, les atribueix al triangle ideal, restituint-les des-

294. Aquesta afirmació, així com les que hi ha més avall sobre el triangle ideal, obliga Descartes a precisar molt bé l'estatut ontològic de les veritats eternes.

295. L'argumentació de Gassendi es pot resumir de la manera següent: partint de les coses singulars que tenen característiques semblants, l'enteniment forja un concepte comú (discriminant les diferències i retenint el que és comú) que pot atribuir posteriorment a la resta de coses similars. L'enteniment no pot, per tant, pensar l'essència dels singulars sense una abstracció prèvia realitzada a partir d'ells mateixos, però una vegada n'ha obtingut el concepte hi ha una necessitat de concebre'l tal i com l'ha constituït; i precisament aquesta necessitat a posteriori seria la que resoldria, segons l'autor, la impossibilitat de concebre els universals i les essències de les figures matemàtiques d'una altra manera que com ho fem (la immutabilitat i eternitat afirmada en la *Cinquena Meditació*). Una forma de raonar antagonica a la de Descartes.

prés als triangles materials en les demostracions²⁹⁶. De la mateixa manera que les propietats de la naturalesa humana no estan en Plató i Sòcrates com si ells mateixos les rebessin d'una naturalesa universal, sinó que més aviat la naturalesa universal les té perquè l'enteniment les hi atribueix, després d'haver-les advertit en Plató, Sòcrates i la resta d'homes, i a continuació les restitueix en ells quan és necessari fer un raonament.

S'ha d'advertir que l'enteniment, de la visió de Plató, de Sòcrates i d'altres, tots ells racionals, en dedueix aquesta proposició universal: *tot home és racional*, i, després, quan vol provar que Plató és racional, la posa com a principi d'un sil·logisme. I afirmem, sens dubte, oh Ment!²⁹⁷, *que teniu la idea de triangle, i que aquesta ha de ser encara que mai haguéssiu vist la figura triangular en els cossos, de la mateixa manera que teniu moltes altres figures que mai s'han presentat als vostres sentits*.

Veritablement, si com deia més amunt, haguéssiu esta privat de totes les funcions dels sentits fins al punt que mai haguéssiu vist [322] ni tocat diverses superfícies o límits dels cossos, ¿creieu que hauríeu pogut tenir o formar la idea de triangle i de les altres figures? *Però en teniu moltes que no han entrat pels sentits*. De totes maneres, això s'explica fàcilment perquè a partir de les figures que han entrat pels sentits, les produïu a elles i altres formes, tal i com he explicat més amunt²⁹⁸.

S'haurà d'afirmar aquí, a més, que haurà de ser falsa aquella naturalesa de triangle que se suposa que consta de línies que no tenen amplada, que conté una àrea sense profunditat i que està limitat per tres punts que no tenen parts²⁹⁹. Però no m'estendré sobre aquesta qüestió.]

[TEXT 12]

Cinquenes Respostes: Sobre la cinquena Meditació, I

AT VII 379, l. 14 – 382, l. 28
FA II 826-830

Donat que aquí, després d'esmentar la brevetat de les meves paraules, hi afegiu *que només tinc això sobre la qüestió proposada*, em sembla neces-

296. Les proposicions sobre les essències matemàtiques també tenen un origen empíric i, per tant, la necessitat d'afirmar-les és deguda al fet que són posteriors a l'abstracció realitzada. Ara bé, en la *Cinquena Meditació* s'argumenta que les propietats de les figures són «deduïdes» de manera necessària precisament sense necessitat d'observar-les en l'experiència.

297. Gassendi introdueix aquesta expressió irònica en l'objecció núm. 5 a la *Segona Meditació*: «Aquí ja no us considereu com un home complet, sinó com una part interior i oculta, tal i com us penseu que és l'ànima. Us pregunto, oh Ànima!, o qualsevol altre nom que vulgueu escollir...» (5s OBJ, AT VII 26). La resposta cartesiana no serà menys punyent: «Amb això sembla que m'advertiu que aquestes objeccions no han estat fetes per la ment d'un filòsof subtil, sinó per una sola carn. Us pregunto, doncs, oh Carn!, o qualsevol altre nom que vulgueu escollir...» (5s RESP, AT VII 352).

298. «... és completat per analogia, per divisió, per ampliació, per disminució, i altres modes semblants» (5s OBJ, AT, VII 267).

299. «L'objecte de les matemàtiques pures, com el punt, la línia, la superfície, i les coses que consten d'aquests indivisibles, essent també indivisibles, no poden existir en la realitat» (5s OBJ, AT VII 329); «Si és un punt matemàtic [referint-se a l'ànima], coneixeu que no és res fora de la imaginació» (5es OBJ, AT VII 340).

sari advertir-vos que no heu posat l'atenció suficient a la coherència del que he escrit³⁰⁰. En efecte, ho considero de tal manera que contribueixen a la prova de cada cosa totes les que la precedeixen i la major part de les que se'n segueixen; de manera que, pròpiament, no podeu referir només el que exposo sobre una qüestió si no hi incloeu també tot el que he escrit sobre les altres³⁰¹.

[380] Sobre el que afirmeu, *que us sembla dur establir quelcom immutable i etern a part de Déu*, amb raó ho semblaria així si es tractés d'una cosa existent o, en tot cas, si establíssim quelcom de tal manera immutable que no depengués de la immutabilitat de Déu³⁰². Però, així com els poetes fingeixen que els destins han estat creats per Júpiter, però que, un cop creats, ell mateix s'ha obligat a conservar-los; per aquest motiu no crec que les essències de les coses i aquelles veritats matemàtiques que poden ser conegudes a partir d'elles³⁰³ siguin independents de Déu, sinó que crec que perquè Déu així ho va voler i així ho va disposar³⁰⁴, per això són immutables i eternes. I això, tan és que ho considereu dur com tou, per a mi n'hi ha prou que sigui veritat.

El que hi poseu després sobre els universals dels Dialèctics no m'afecta, perquè no els entenc pas com ells³⁰⁵. Però, quant a les essències que són conegudes clarament i distintament, com la del triangle o la de qualsevol altra figura geomètrica, em sembla que em reconeixereu fàcilment que les idees que hi ha en nosaltres no s'obtenen dels singulars; i aquí dieu que són falses, sens dubte, perquè no encaixen amb la vostra opinió preconcebuda de la natura de les coses³⁰⁶.

I una mica més endavant afirmeu *que l'objecte de la matemàtica pura, com el punt, la línia, la superfície, i les coses que consten d'aquests indivisibles, essent també indivisibles, no poden existir en la realitat*³⁰⁷, d'on se segueix que mai ha existit cap triangle ni res absolutament de tot allò que s'entén que pertany a les essències d'aquest o d'altres figures [381] geomètriques, i que, per tant, aquestes essències no s'han obtingut en absolut a partir de les coses existents. Però, manifesteu, són falses. Segons la vostra opinió, certament, perquè suposeu que la naturalesa de les coses és tal que aquestes no s'hi conformen. Però, si no afirmeu també que tota la geometria és falsa, no

300. «Però pel que fa a aquells que sense tenir gaire cura de comprendre l'ordre i el lligam de les meves raons es dedicaran a argumentar, com en molts és habitual, sobre cada clàusula particular, no obtindran cap fruit de la lectura d'aquest escrit, i tot i que trobin en moltes parts una ocasió per cavil·lar, no serà fàcil, no obstant, que objectin quelcom que sigui urgent o digne de resposta» (MPP-Pref., AT VII 9-10); cf. també: 5s OBJ, AT VII 378-379.

301. Cf. MPP-IV, AT VII 221, l. 15-16 / MM-IV AT IX-I 172.

302. «És cert que no es podria concebre distintament que el Sol ni cap altra cosa finita sigui independent, perquè la independència, quan és concebuda distintament, comprèn en si mateixa la infinitud» (*A Mersenne, 30 de setembre de 1640*, AT III 191).

303. Aquest desdoblament, essències de les coses i veritats matemàtiques que es dedueixen d'elles, també és present en la *Cinquena Meditació* (cf. TEXT 11).

304. Descartes converteix la negació de la independència de les essències i les veritats en l'afirmació de la voluntat i la disposició divina de fer-les immutables, amb la qual cosa fa manifest que, per ell, el terme dependència equival, en sentit passiu, a la voluntat divina en sentit actiu. El verb «disposar» s'usa també així a *El Món*: Cf. TEXT 5 [46].

305. Sobre els universals per Descartes: cf. PP-I, 58 i 59.

306. Li retreu a Gassendi que no fa atenció a la claredat i distinció de les figures matemàtiques, sinó que segueix un prejudici.

307. 5s OBJ, AT VII 329.

podeu negar que se'n poden demostrar moltes veritats, les quals, com que sempre són les mateixes, amb raó han de ser anomenades immutables i eternes. El fet que potser no es conformen amb la naturalesa de les coses com vós la suposeu, ni tampoc a la que van dissenyar Demòcrit i Epicur sobre els àtoms, és només en elles una denominació extrínseca que no canvia res. Ara bé, no hi ha cap mena de dubte que són conformes a aquella veritable naturalesa³⁰⁸ que va ser creada pel veritable Déu, i no perquè hi hagi en el món substàncies que tenen longitud sense amplada o amplada sense profunditat, sinó perquè les figures geomètriques no s'han de considerar com a substàncies, sinó com a límits dins dels quals estan contingudes les substàncies³⁰⁹.

Tampoc admeto *que les idees d'aquestes figures hagin entrat algun cop a través dels sentits*, com tothom acostuma a pensar. I encara que no hi hagués dubte que es poguessin donar en el món les que consideren els Geòmetres, nego que es donin entorn nostre, sinó que, en tot cas, són tant minúscules que no afecten els nostres sentits de cap manera. Com que es componen generalment de línies rectes, però mai ha afectat els nostres sentits cap part d'una línia que sigui realment recta, ja que les que veiem com a més rectes de totes, [382] quan les observem amb una lent, comprovem que són totalment irregulars i corbades arreu. Per això, quan en la infantesa vam percebre per primera vegada una figura triangular dibuixada en un paper, aquesta no va poder ensenyar-nos de quina manera s'ha de concebre el veritable triangle tal i com el consideren els geòmetres³¹⁰, perquè en ella no hi estava contingut sinó com un Mercuri és contingut en una talla sense polir. Però com que ja hi havia abans en nosaltres la idea del triangle vertader, que la nostra ment podrà concebre més fàcilment que la figura més composta d'un triangle dibuixat, per aquesta raó, quan veiem aquesta figura composta, no la captem ella mateixa, sinó més aviat el veritable triangle³¹¹. De la mateixa manera que, quan mirem un paper on les línies fosques estan traçades per representar la cara d'un home, no s'excita tant en nosaltres la idea d'aquestes línies, com la de l'home: i això no passaria en absolut si no hagués estat coneguda d'una manera diferent i si no estiguéssim més acostumats a pensar en ella que no en aquestes línies, ja que habitualment no podem distingir les unes de les altres quan es troben molt lluny de nosaltres. Per tot això, certament, no podríem reconèixer el triangle geomètric en aquell que està dibuixat en el paper, si la nostra ment no hagués obtingut la idea d'un altre lloc³¹².

308. El terme «naturalesa» no designa, en aquest cas, les veritats eternes, sinó la «naturalesa de les coses [*natura rerum*]» que ha esmentat dues vegades abans, és a dir, l'essència de les coses tal i com es dona en les substàncies materials, que també ha estat creada per Déu en crear-les (cf. TEXTOS 4 i 5).

309. No hi ha cap naturalesa matemàtica que sigui independent de les idees i de les coses. La naturalesa es dona: a) en la idea, com a relació necessària, i b) en la cosa material o substància, com atribut. Però, potser, més pròpiament que enlloc, en la idea, tal i com es veurà en el paràgraf final. I ambdues són igualment creades per Déu.

310. El triangle vertader no existeix, per tant, enlloc més que en la ment, està en la idea o, millor dit, és la idea.

311. En *Conversa amb Burman*, comentant aquest text, hi posa «...no podria concebre un triangle perfecte si no hi hagués en mi la idea del triangle perfecte, perquè aquell és la negació d'aquest, i, per tant, quan tinc la visió d'un triangle, concebo el perfecte, amb la comparació del qual, posteriorment, adverteixo que aquell que veig és perfecte» (CB, AT V 162).

312. En cap moment de la resposta ha fet referència explícita a l'innatisme, però es veu clarament que constitueix el rerefons de tota l'argumentació final del text.

8. *Sisenes Objecions i Respostes*, 6 i 8 (1641)

En els punts 6 i 8 de les *Sisenes Respostes* Descartes fa una exposició tan explícita de la creació de les veritats eternes com la que va adreçar a Mersenne el 1630. Onze anys després torna a comunicar la doctrina en forma de tesis separades de la demostració analítica de la metafísica i no s'estalvia de tractar les conseqüències més polèmiques que se'n segueixen. Aquesta vegada, però, ho fa públicament, en la seva obra més important, i amb l'avantatge de conèixer les dificultats de comprensió que havien provocat aquestes idees entre els qui n'havien tingut notícia. Els continguts no han variat, tot i que sí que ho han fet les paraules i les fórmules. Entre les dues exposicions s'observa una coincidència que les diferencia dels altres textos que toquen la CVE fins a 1641, incloses les *Cinquenes Respostes*: la justificació de la doctrina en l'afirmació que no hi ha en l'enteniment diví cap representació que predetermini la voluntat de Déu. En 1630 ho enfocava des de l'angle de la unitat de la voluntat i l'enteniment en Déu, ara ho fa des de la indiferència de la voluntat divina. El punt 6 de les *Sisenes Respostes* gira entorn d'aquesta indiferència, i el punt 8, que té com a centre la dependència de les veritats eternes respecte Déu, es remet a les afirmacions del punt 6.

El procediment argumentatiu d'aquests textos és molt diferent del que segueixen les *Meditacions*. En aquesta obra, el lector ha de seguir un camí molt llarg abans no arriba al moment meditatiu on, ja sense l'ombra del dubte, disposa del criteri definitiu gràcies al qual reconeixerà que les veritats matemàtiques depenen de l'Ésser infinit³¹³. En canvi, en les *Sisenes Respostes* es parteix directament de la idea de Déu, és a dir, de la noció d'alguns atributs divins (la llibertat, la immensitat) i, a través d'una argumentació molt simple, sense cap giragonsa meditativa, s'arriba de manera descendent a la mateixa conclusió: la dependència absoluta de tota realitat respecte Déu, i molt específicament de les veritats eternes. Es tracta, en aquest cas, d'un procediment sintètic, perquè es parteix d'unes determinades nocions que es donen en l'enteniment (Déu i les veritats necessàries), s'examina el que hi ha contingut en elles, i s'hi extreuen immediatament les idees fonamentals de la CVE.

La demostració sintètica expressa millor que l'analítica la raó última i més radical que l'enteniment humà finit, en la mesura en què coneix Déu, pot trobar per justificar per què les veritats més necessàries que es representa són creades per Déu: només cal pensar atentament en la mateixa idea de Déu per veure clarament la subordinació ontològica de tota realitat respecte d'Ell. En aquest sentit, podríem dir que la demostració sintètica té una primàcia lògica respecte de l'analítica.

Ara bé, la invenció de la metafísica segueix per força la direcció de l'anàlisi i aquesta comença amb el dubte sobre les nostres opinions i la progressiva supressió dels prejudicis que pesen sobre els nostres judicis. Partint de la situació en què el deixa el dubte universal, el qui medita inicia un

313. Les veritats matemàtiques ja havien tingut un paper rellevant en dues ocasions anteriors de la meditació: 1) en la *Primera Meditació*, on eren posades en dubte amb l'argument del Déu enganyador; i 2) En la *Terceva Meditació*, on, pel fet d'haver demostrat l'existència i la naturalesa pensant del subjecte pensant, s'afirmava que no poden ser considerades com a falses, però només mentre hom pensa en elles. Però en aquests moments de la meditació no era possible reconèixer clarament en les veritats matemàtiques, encara, la dependència respecte Déu.

camí difícil al llarg del qual anirà assolint ordenadament les nocions clares que se li presentaran en l'esperit. Avançarà fins el punt on pugui afirmar que les idees clares i distintes que té són necessàriament vertaderes perquè depenen, com la seva pròpia facultat de conèixer, d'un Déu veraç. Només quan arribi a aquest punt, el filòsof estarà capacitat per realitzar una demostració de tipus sintètic que, partint de la idea simple de Déu, dedueixi que tot ordre de veritat ha de dependre d'Ell.

Per tant, la demostració analítica de la CVE és primera temporalment i metodològicament respecte la sintètica, i aquesta no seria possible sense aquella. Concretant més encara: ni les *Sisenes Respostes*, ni les cartes de 1630, són possibles sense un accés previ, de caràcter meditatiu, als principis metafísics³¹⁴. La síntesi només és comprensible quan s'han assolit unes condicions psicològiques i gnoseològiques dispensades per una meditació de caràcter analític. Tan sols l'anàlisi, expressada sobretot a les *Meditacions*, permet un reconeixement perfectament assumit, interioritzat, de la dependència de les idees innates, clares i distintes, respecte de Déu. Tan sols des d'aquesta possessió intel·lectual es pot elaborar, a partir de la idea mateixa de Déu, la justificació definitiva de la CVE que serà expressada després, més bé que enlloc, en les *Sisenes Respostes*. Interpretem que ambdós textos constitueixen els dos moments culminants —profundament interrelacionats— de l'exposició de la CVE en tota l'obra cartesiana.

És cert que les *Respostes a les Objecions* tracten moltes qüestions de manera més extensa que les *Meditacions* i, de vegades, despleguen temàtiques que només estaven implícites en el text principal, però seria traïr l'esperit de la metafísica cartesiana pensar que exposen algunes doctrines que no es fonamentin més o menys directament en les afirmacions assolides al llarg del procés meditatiu, que és l'única via que permet accedir als principis del coneixement. En aquest sentit, notem que el punt 6 vol rebutjar una projecció de la indiferència de la voluntat humana (el grau més baix de llibertat) sobre la voluntat divina, i això el porta a explicar de manera més clara l'oposició radical que hi ha entre ambdues voluntats. Tant l'objecció 8 com la seva resposta giren entorn de la noció de «dependència», que ja havia estat referida en les *Meditacions* a les idees evidents i al subjecte pensant, i a la qual s'atribueix ara un abast més universal.

Però hi ha una altra circumstància decisiva que s'ha de tenir en compte per entendre el sentit d'aquests textos de les *Sisenes Respostes* i que no ha estat destacada pels comentadors de Descartes: l'objecció 8 de les *Sisenes Objecions* havia estat elaborada —almenys en part— pel filòsof mateix, de manera que, amb la resposta que després hi donava, no feia res més que seguir un guió traçat prèviament per ell mateix. Això demostra que els textos que presentem aquí obeeixen a la intenció deliberada de comunicar la tesi de la CVE juntament amb les *Meditacions* en unes condicions teòriques definides pel propi filòsof.

En efecte, en el punt 8 de les *Sisenes Respostes* s'estableix una manera estricta d'interpretar les conseqüències teòriques més polèmiques de la

314. Al darrera de les *Sisenes Respostes* hi ha les *Meditacions*, al darrera de les cartes de 1630 hi ha el petit Tractat de Metafísica inacabat de 1629, dues redaccions d'una mateixa experiència o, potser, una sola redacció feta i refeta en dos moments temporals diferents.

doctrina, en particular l'afirmació concomitant que Déu podria haver creat un altre ordre de veritat i de bondat. La qüestió ja s'havia plantejat amb tota claredat en el punt 6 de les *Sisenes Respostes* —intencionadament o com a resposta inevitable a l'objecció proposada— però calia prevenir molt bé les especulacions desenfocades que es poguessin produir i deixar molt clar que la indiferència divina, necessàriament afirmada, no pot ser utilitzada per qüestionar la racionalitat.

Farem un breu repàs de la correspondència de Descartes dels dos mesos anteriors a la primera edició de les *Meditacions*, del 28 d'agost de 1641, per veure el procés d'elaboració de l'objecció 8.

Durant aquest període l'autor estava força ocupat en la redacció de les respostes a tres sèries d'objeccions que li anava enviant Mersenne, encara que, finalment, només una d'elles va sortir publicada. La primera és una «carta llatina»³¹⁵ anònima, rebuda cap a finals de maig d'aquell any, que portava objeccions a les quals va donar resposta a títol privat³¹⁶. La segona seria, que va rebre en diverses entregues i no era obra d'un sol autor³¹⁷, és la que va publicar com a *Sisenes Objeccions*, però després d'haver introduït algunes modificacions importants: la divisió d'una objecció en dues, la recomposició d'una d'aquestes parts amb una altra objecció, i la més important de totes: la composició de l'objecció núm. 8 a partir d'una altra d'anterior. Així ho indica Descartes a Mersenne el juliol de 1641:

Us torno les sisenes Objeccions amb les meves Respostes; i com que aquestes Objeccions figuraven en diferents escrits que m'heu enviat diverses vegades, les he transcrit personalment de la manera que m'ha semblat que podien ser més fàcilment conjuntades. A saber, m'heu enviat dos nous articles en una de les vostres cartes, l'un dels quals he afegit al final del punt cinquè, a continuació dels mots *non poteri reperire*, tal com m'havieu indicat. Pel que fa a l'altre, com que no m'heu assenyalat el lloc on havia d'anar, m'ha semblat convenient dividir-lo en dues parts, i fer el setè punt amb la primera i posar la segona a la fi del tercer. *Després, finalment, he trobat una nova objecció en la segona còpia que m'heu enviat, de la qual he compost el vuitè punt*³¹⁸.

Desconeixem el grau d'intervenció de Descartes en l'elaboració de l'objecció, però és molt probable que hagués estat influït per la darrera sèrie d'objeccions que va rebre en aquest període, les d'Hyperaspistes, que ja eren a la seva disposició abans que acabés les *Sisenes Respostes*³¹⁹. Fins i tot podria referir-se directament, quan esmenta la «nova objecció», a l'objecció 7 d'Hyperaspistes, que potser hauria rebut en el mateix paquet on hi havia les parts que li faltaven de les *Sisenes Objeccions*. El punt núm. 7 de

315. L'expressió és del mateix Descartes: AT III 391, l.3. Sobre el text d'aquestes objeccions: AT III 375-77.

316. Ho fa en dues cartes: *A Mersenne, 16 de juny de 1641*, AT III 382-3; i *A Mersenne, juliol de 1641*, AT III 391-397.

317. El subtítol de les *Sisenes Objeccions* de la traducció francesa de 1647 ho mostra clarament: «Fetes per diversos Teòlegs i Filòsofs» (AT IX 218). Dins mateix de les objeccions hi ha un apèndix que recull tres objeccions fetes pel R.P. de la Barde (*A Mersenne, 23 de juny de 1641*, AT III 385, l. 20-1) i unes altres fetes per uns filòsofs i geomètres anònims (AT VII 420) que segurament formaven part del cercle de Mersenne.

318. *A Mersenne, 22 de juliol de 1641*, AT III 415.

319. Cf. *A Mersenne, 22 de juliol de 1641*, AT III 417.

les objeccions d'Hyperaspistes planteja alguns dubtes i preguntes que presenten un paral·lelisme tan manifest amb el punt núm. 8 de les *Sisenes Objecions* que difícilment pot ser casual: 1) Citen el mateix text de referència, (les *Cinquenes Respostes*, TEXT 12); 2) ambdues utilitzen l'expressió «veritats Geomètriques i Metafísiques»; 3) fan preguntes similars sobre com podria Déu fer el que per nosaltres és impossible; 4) dels tres exemples que porten ambdues objeccions, n'hi ha un que coincideix³²⁰; 5) es pregunten en quin gènere de causalitat Déu ha creat les veritats eternes. L'autor hauria trobat en aquella objecció una mena de guió que li permetia articular d'una manera convincent el seu pensament.

Hi ha moltes coincidències entre les cartes de 1630 i els punts 6 i 8 de les *Sisenes Respostes*: la metàfora de Déu com a Rei legislador, l'explicitació del mode de causació de les veritats eternes: la causalitat eficient (no hi diu total), la no anterioritat de l'enteniment de Déu respecte la seva voluntat, la dependència absoluta respecte de Déu de tota altra realitat. Però trobem a les *Respostes* alguns elements nous que s'han de destacar:

1) La tesi de la CVE és formulada amb una màxima generalitat, no queda restringida a les veritats matemàtiques. Entre l'exhaustiva enumeració de les coses dependents de Déu (ordre, llei...), destaca l'expressió «raó de veritat i de bondat» [*rationem veri et boni*]. Més endavant utilitza una altra expressió molt universal: «no hi pot haver res, en cap gènere d'ens [*in ullo genere entis*], que no depengui de Déu». Cal destacar que s'inclouen, per primera vegada, les veritats metafísiques, esmentades de manera general, sense exemples.

2) L'element clau de l'argumentació és la indiferència (punt 6, TEXT 13), amb la qual es vincula lògicament la dependència (punt 8, TEXT 14). És la primera vegada que s'empra el terme «indiferència» per parlar de la llibertat divina. L'anàlisi continguda en la *Quarta Meditació* sobre la indiferència de la voluntat humana davant les representacions confuses de l'enteniment proporciona una eina magnífica per pensar —antitèticament— la llibertat de Déu com a indiferència absoluta davant les veritats eternes. En la carta *A Mesland*, 2 de maig de 1644 (cf. TEXT 16) es tornen a tractar en profunditat aquestes idees.

3) La CVE es planteja com una *derivació racional necessària* de la idea de Déu (en les notes hem assenyalat les expressions que ho indiquen) demostrada sintèticament: a) Perquè, tot pressuposant implícitament la unitat divina, com es feia el 1630, s'afirma que no es pot pensar la voluntat divina sinó com a indiferent, ja que no hi pot haver res que es representi l'enteniment de Déu que sigui anterior a la seva voluntat; b) perquè es considera per primer cop que la indiferència de la voluntat divina constitueix una prova de l'omnipotència de Déu; i c) perquè, com al *Discurs del Mètode* (cf. TEXT 6), es traça un itinerari lògic de la immensitat o infinita perfecció de Déu a la dependència absoluta de tota altra cosa que no sigui Ell, incloses

320. Descartes ha substituït un exemple metafísic d'Hyperaspistes per un exemple matemàtic.

les veritats eternes. En definitiva, es vol mostrar que en la idea clara i distinta de Déu hi ha continguda de manera necessària la creació de les veritats eternes.

4) S'estableix d'una manera molt precisa la contradicció que es produeix a partir de les afirmacions anteriors: les veritats eternes són necessàries, immutables, i això per obra de la voluntat immutable de Déu, però alhora, Ell té, *de iure* el poder absolut de canviar-les, és a dir, podria fer que fossin unes altres, i això es deriva lògicament de la consideració atenta de la seva pròpia naturalesa. Però malgrat la necessitat racional d'aquestes dues conclusions, es remarca la impossibilitat per a l'enteniment humà d'entendre la manera com Déu podria haver fet efectiu el seu poder de canviar les veritats eternes, és a dir, es marca un límit molt estricte a l'enteniment humà.

5) D'aquesta contradicció, tanmateix, no se segueix que es pugui posar en dubte la racionalitat humana. Descartes ens ho fa saber contraposant dos usos diferents d'un mateix terme, «entendre», sense fer servir «comprendre» [*comprehendere*], més habitual en el context de la doctrina: «seria contrari a la raó que dubtéssim del que entenem correctament [*recte intelligimus*] a causa d'allò que ni entenem [*nec intelligimus*] ni advertim com pot ser entès [*intelligi*] per nosaltres». No hi ha cap altre camí per al pensament que l'exercici estricte de la racionalitat, la qual cosa es veurà reflectida en alguns textos posteriors (cf. TEXTOS 30 i 31).

6) Un fragment final exposa de manera molt resumida tres idees sobre les veritats eternes que val la pena posar en relació amb allò vist a les *Meditacions*: a) No depenen de l'enteniment humà, que és el mateix que Descartes repetia insistentment en la *Cinquena Meditació* (cf. TEXT 11), i que significa que no són idees fictícies que la ment pot formar a voluntat. Ara bé, que les veritats no siguin dependents de l'enteniment humà no nega el fet que només tenen realitat en la ment humana (cf. també TEXT 12); b) depenen de les coses existents, és a dir, existeixin o no les coses, les veritats eternes són reals en la ment, perquè són unes nocions que contenen relacions necessàries i vertaderes que ja estan de manera innata en el subjecte pensant i no tenen una existència independent de la ment (cf. de nou TEXTOS 11 i 12); c) depenen només de Déu [*a solo Deo*]: en la mesura que són realitat, són creades per l'autor de tot el que existeix o pot existir, i en la mesura que són veritat, són així perquè Déu és un ésser perfecte que confereix perfecció a les seves obres.

[Sisenes *Objeccions*, 6

AT VII 416, l. 24 – 417, l. 12 / AT IX 221
FA II 854-5

La *sisena* dificultat sorgeix pel fet que negueu que la indiferència del judici o de la llibertat impliqui una perfecció en l'arbitri, i dieu que és tan sols una imperfecció³²¹, de manera que s'elimina la indiferència cada

321. La V.F. hi posa una parafrasi: «la qual tant és que, segons la vostra doctrina, torni el lliure arbitri més noble i més perfecte, ans al contrari, és en la indiferència on vós poseu la seva imperfecció».

vegada que la ment percep clarament³²² les coses que s'han de creure, realitzar o ometre³²³. Un cop establert això, ¿no creieu [417] que destruïu la llibertat de Déu, de la qual suprimiu la indiferència, mentre crea aquest món i no un altre o mentre no en crea cap?, quan és qüestió de fe que Déu ha estat indiferent des de l'eternitat per crear un món o diversos, o fins i tot per a no crear-ne cap³²⁴. ¿I qui, de fet, pot posar en dubte que Déu ha conegut sempre amb intuïció claríssima tot allò que ha de fer o d'ometre? Conseqüentment, la visió i percepció claríssima de les coses no suprimeix la indiferència de l'arbitri, la qual, si no pot convenir amb la llibertat humana, tampoc concorda amb la divina, ja que les essències de les coses són, com les dels números, indivisibles i immutables³²⁵. Per aquesta raó la indiferència no pertany menys al lliure albir diví que a l'humà.]

[TEXT 13]

Sisenes Respostes, 6

AT VII 431, l. 26 – 433, l. 10 / AT IX 232-4
FA II 872-4

Pel que fa a la llibertat d'arbitri, el seu sentit és molt diferent en Déu que en nosaltres³²⁶. És contradictori, en efecte, que la voluntat de Déu no hagi estat indiferent des de l'eternitat [432] respecte a totes les coses que han estat fetes o que mai es faran³²⁷, perquè és impossible suposar cap bé, ni veritat, ni res que cregui, que faci o que ometi, la idea del qual hagi estat en l'enteniment diví abans que la seva voluntat s'hagi determinat a fer que allò fos tal³²⁸. I no em refereixo a l'anterioritat temporal, sinó més aviat

322. La V.F. afegeix «i distintament».

323. El text de la *Quarta Meditació* que constitueix un refent més directe de l'objecció és el següent: «Aquella indiferència que experimento quan cap raó no m'empeny més cap a una part que cap a l'altra, és el grau més baix de llibertat, i no demostra en ella cap perfecció, sinó tan sols un defecte en el coneixement o una certa negació; perquè si sempre veiés clarament el que és vertader i el que és bo, mai deliberaria sobre allò que s'ha de jutjar o escollir, i llavors seria totalment lliure sense ser gens indiferent» (AT VII 58).

324. Encara que en la *Quarta Meditació* s'iguali formalment la llibertat divina i la humana, tot i així hi ha un aspecte de la llibertat en relació a l'enteniment que només pot ser aplicat a l'home, a saber, que és més lliure en la mesura que és menys indiferent. L'autor de l'objecció interpreta que Descartes entén de la mateixa manera la llibertat de Déu pel que fa a la indiferència, d'on es conclouria que Déu mai seria indiferent respecte a res, donat que posseeix un coneixement absolut.

325. Es dedueix: si la indiferència és una imperfecció de la llibertat, llavors Déu crearia el món necessàriament, la qual cosa és incompatible amb la fe, que és el contrari del que pensa Descartes.

326. «Pel fet que hagi escrit que la indiferència és més aviat un defecte que una perfecció de la nostra llibertat, no se segueix d'això que sigui el mateix en Déu» (*A Mersenne, 21 d'abril de 1641*, AT III 360).

327. Descartes accepta que Déu és indiferent, com sosté qui fa l'objecció, i no per fe sinó per una exigència racional («és contradictori»), però, malgrat aquesta concessió, seguidament portarà la indiferència fins a un punt que va molt més enllà del que li planteja l'interlocutor.

328. Sembla apuntar-se una certa prioritat de la voluntat sobre l'enteniment, però això també seria inacceptable des de l'angle de la unitat divina: cf. TEXT 2 [149] i 29.

que hagi estat anterior quant a l'ordre, o a la naturalesa, o la raó raonada³²⁹, com s'acostuma a dir³³⁰, de manera que aquesta idea de bondat hagués impulsat a Déu a escollir una cosa i no una altra. A mode d'exemple, no va voler crear el món en el temps perquè hagués vist que això era millor que crear-lo des de l'eternitat, ni va voler que els tres angles d'un triangle fossin iguals a dos rectes perquè hagués conegut que no es podia fer d'una altra manera. Al contrari, perquè va voler crear el món en el temps, per això és millor així que si hagués estat creat des de l'eternitat, i perquè va voler que els tres angles d'un triangle fossin necessàriament iguals a dos rectes, per aquesta raó ja és vertader i no es pot fer³³¹ d'una altra manera, i el mateix s'esdevé amb la resta de coses. I no és obstacle que es pugui dir que el mèrit dels sants és causa que aconseguixin la vida eterna; donat que tampoc són la causa que determina a Déu a voler alguna cosa, sinó tan sols són causa de l'efecte del qual Déu ha volgut des de l'eternitat que fossin causa. I per aquest motiu, la indiferència absoluta en Déu és la prova màxima³³² de la seva omnipotència³³³. Però, pel que fa a l'home, com que ja troba determinada³³⁴ per Déu la naturalesa de tot el bé i de tota la veritat, i no pot conduir la seva voluntat cap a una altra cosa, és evident que abraça el bé i la veritat més voluntàriament i, per tant, més lliurement, quan més clar ho veu; i mai és indiferent, sinó tan sols quan ignora allò que és millor o [433] més vertader o, certament, quan no ho veu amb tanta evidència que pugui dubtar-ne. Per aquesta raó, la indiferència de la llibertat humana convé de manera molt diversa amb la divina. I aquí no es pot retreure que les essències de les coses³³⁵ són indivisibles, perquè, primer, cap essència pot convenir unívocament a Déu i a les criatures³³⁶, i finalment, la indiferència no pertany a l'essència de la llibertat humana, donat que no som lliures en absolut quan la ignorància del que és recte ens fa indiferents, sinó màximament quan la percepció clara ens impulsa a seguir quelcom³³⁷.

329. Es refereix a una anterioritat lògica.

330. VF: «tal i com s'acostuma a dir en l'Escola».

331. Fixem-nos que aquesta impossibilitat és producte de la seva voluntat i, per tant, és una imposició exclusiva per a les criatures, i no una condició a la qual ell estigui sotmès. VF: «no pot ser d'una altra manera».

332. La V.F. rebaixa la força de l'afirmació posant, en comptes de «màxima [summum]», «molt gran [tres grande]».

333. «summum... argumentum». S'ha de destacar la radicalitat d'aquesta afirmació, en la línia de les expressions inicials del text: «és contradictori [repugnat]» i «és impossible suposar cap.. [nullum....., fingi potest]», referides respectivament a la indiferència de Déu respecte del que crea i a la no anterioritat de res en el seu enteniment que pugui predeterminar la seva voluntat. Tot plegat expressa una necessitat racional de la CVE implicada en el centre mateix de la idea de Déu.

334. V.F.: «establerta i determinada».

335. Descartes no esmenta, com va fer a les *Cinquenes Respostes* (TEXT 12), la diferència que hi ha entre les essències considerades des de la seva òptica mecanicista i els universals de l'escolàstica. Per tractar el problema de la llibertat divina i humana tant és que es concebin les essències d'una manera o d'una altra, en ambdós casos són eternes i la qüestió de fons en relació a la CVE és la mateixa.

336. Cf. 2s RESP, AT VII 137 / AT IX 108: sobre la negació de la univocitat en Déu i les criatures, però en un altre sentit: Cf. PP-I, 51, AT VIII 24.

337. Aquest terme, impulsa («impellit»), fa referència a la voluntat com a «propensió», explicada a la *Quarta Meditació*: «...no he pogut deixar de jutjar que allò que entenien tan clarament era vertader, però no perquè hagi estat obligat per alguna força externa, sinó perquè d'una gran llum en l'enteniment se'n seguia una gran propensió en la voluntat, talment que quan més espontàniament i lliurement ho creia, menys indiferent era envers allò mateix» (MPP-IV AT VII 58-59 / MM-IV, AT IX 46-47) (cf. TEXT 24).

[Sisenes objeccions, 8

AT VII 417(26)-418(9) / AT IX 222

FA II 855-6

El *vuitè* problema sorgeix de la vostra resposta a les Cinquenes Objeccions. Com és possible que les veritats geomètriques i metafísiques, tal i com vós les mencioneu³³⁸, siguin immutables i eternes i, no obstant, no siguin independents de Déu³³⁹? En quin [418] gènere de causalitat, llavors, depenen d'Ell³⁴⁰? És que va poder fer, per tant, que no hagués existit la naturalesa del triangle? I per quina raó, us ho prego, podria haver fet des de l'eternitat que no fos vertader que dues vegades quatre sumessin vuit, o que el triangle no tingués tres angles? Per tant, o bé aquestes veritats depenen només de l'enteniment, mentre les pensa, o de les coses existents, o bé són independents, perquè no sembla possible que Déu hagi pogut fer que cap d'aquestes essències o veritats no siguin des de l'eternitat.]

[TEXT 14]

Sisenes Respostes, 8

AT VII 435, l. 22 – 436, l. 25 / AT IX 235-6

FA II 877-8

Si es fa atenció a la immensitat de Déu, és manifest³⁴¹ que no hi pot haver res absolutament³⁴² que no depengui d'Ell; no només res subsistent, sinó tampoc cap ordre, cap llei, cap raó de veritat i de bondat; si no fos així, com expressava fa poc³⁴³, no hauria estat del tot indiferent per crear el que ha creat. Perquè, si aquesta raó³⁴⁴ de bondat hagués precedit la seva preordenació, l'hauria determinat a fer el que és millor³⁴⁵; però, al contrari, perquè es va determinar a [436] fer les coses que ja són, per això, com es troba en el Gènesi, *són molt bones*, és a dir, la raó de la seva bondat depèn del fet que hagi volgut

338. No és veritat que en les *Cinquenes Respostes* (cf. TEXT 12) s'esmentin les veritats metafísiques. Només es fa referència a les matemàtiques. Aquesta expressió apareix, en canvi, en l'objecció 7 d'Hyperaspistes, la qual cosa pot indicar que aquesta és el punt de partida per a l'elaboració, per part del mateix Descartes, de la present objecció.

339. V.F.: «elles depenguin de Déu».

340. Tenint present que Descartes va compondre aquesta objecció, és significatiu que seleccioni només el terme «dependència» com a punt de partida per a fer les preguntes sobre si Déu hagués pogut fer el contrari del que ha creat, i que en cap moment al·ludeixi a la voluntat. Això demostra fins a quin punt la dependència és un terme prou explícit per Descartes. La resposta també gira entorn d'aquest concepte.

341. «*manifestum*» és un terme que Descartes fa servir com a sinònim d'evidència i de claredat i distinció, (per exemple, entre d'altres: AT VII 29, l. 6, 30, l. 11-12, 40, l. 21, 45, l. 26...) en la línia de les expressions assenyalades en el TEXT 13 d'aquesta edició. En la traducció francesa potser es perd una mica de precisió terminològica: «es veu manifestament».

342. La V.F. omet «absolutament [*omnino*]».

343. Es refereix al punt 6 d'aquestes mateixes respostes (TEXT 13).

344. V.F.: «raó o aparença».

345. Cf. TEXT 10 [55].

fer-les així. I no és necessari buscar en quin gènere de causalitat aquesta bondat i les altres veritats, tant les matemàtiques com les metafísiques, depenen de Déu; en efecte, com que els gèneres de causalitat van ser enumerats³⁴⁶ per aquells que potser no tenien en compte aquest tipus de causalitat, no seria estrany si ningú no li hagués posat nom. Però, tanmateix, n'hi van posar un, perquè pot anomenar-se eficient³⁴⁷, per la mateixa raó que un Rei és l'autor de les lleis³⁴⁸, encara que la llei mateixa no tingui una existència física, sinó tan sols, com es diu, sigui un ens moral. Ni tampoc és necessari buscar per quina raó Déu hauria pogut fer des de l'eternitat que no hagués estat vertader que dues vegades quatre siguin vuit, etc., perquè confesso que no pot ser entès per nosaltres. Però, com que, per altra part, entenc correctament que no pot existir res, en cap gènere d'ens, que no depengui de Déu, i a Ell li ha estat fàcil instituir unes coses de tal manera que, per nosaltres els homes, no puguin ser enteses altrament que com ho són, seria contrari a la raó que dubtéssim del que entenem correctament a causa d'allò que ni entenem ni advertim com pot ser entès per nosaltres³⁴⁹. Igualment, no s'ha de creure *que les veritats eternes depenguin de l'enteniment humà, o de les coses existents*, sinó tan sols de Déu, que les ha instituit des de l'eternitat com a legislador suprem.

346. V.F.: «establerts».

347. Cf.: *A Mersenne, 27 de maig de 1630* (TEXT 3).

348. Reprèn la comparació que va fer servir l'any 1630: cf. TEXT 1 [145].

349. En l'Article 41 de la primera part dels *Principis* (TEXT 21), dona la mateixa raó per no qüestionar la llibertat humana malgrat el coneixement necessari de la presciència divina.

9. Resposta a Hyperaspistes (agost de 1641)

Les objeccions d'Hyperaspistes eren les últimes que havien de figurar en la primera edició de les *Meditacions*. Les havia elaborat un autor anònim que es presentava a si mateix com el darrer dels combatents (objectors) del «certamen gloriós» en pro de la immortalitat de l'ànima (les *Objeccions i Respostes*), i les acabava amb aquestes paraules: «si no és que un món nou envii nous Hyperaspistes» (AT III 412). Aquest terme, que Descartes va emprar per referir-se al seu interlocutor, es troba en les edicions gregues de la Bíblia i significa «protector», «defensor d'una causa», «campió»³⁵⁰. No hi ha dubte que el filòsof va rebre aquestes objeccions durant el juliol de 1641, una mica abans que enviés les *Sisenes Respostes* a Mersenne el 22 de juliol de 1641³⁵¹. La resposta de Descartes no va ser immediata, perquè esperava —així li ho va transmetre a Mersenne— que l'autor desconegut suprimís del seu text algunes qüestions ja tractades en altres objeccions i també algunes interpretacions que eren fora de lloc³⁵², o, almenys, que les signés amb el seu nom³⁵³. Potser en veure que es feia imminent la publicació de les *Meditacions* amb les *Objeccions i Respostes*, les va contestar sense esperar ja les modificacions. No obstant això, sembla que no van arribar a temps a l'editor³⁵⁴.

Al principi de la resposta a Hyperaspistes, Descartes manifesta la intenció de fer un segon volum amb les noves objeccions que anés rebent³⁵⁵, però dos mesos més tard canvia radicalment de parer, i escriu a Mersenne:

Pel que fa a la meua Metafísica, vaig deixar de pensar-hi completament des del dia que us vaig enviar la meua resposta a Hyperaspistes, fins al punt que de llavors ençà no l'he tinguda entre les mans; per aquest motiu no puc respondre a res del que em vàreu escriure fa vuit dies, sinó que us suplico de no pensar-hi més que jo. Ja he fet el meu descàrrec de consciència, publicant allò que em pensava que estava obligat per a la glòria de Déu. Si el meu propòsit no ha reeixit i si hi ha molt poca gent al món que sigui capaç d'entendre les meves raons, no és culpa meua, i no són menys vertaderes per això; però sí que cometria una falta si m'enutgés, o si emprés més temps a respondre les impertinències de la vostra gent».

(...) Us prego directament que no m'envieu més objeccions ni contra la meua Metafísica ni sobre la Geometria, ni coses semblants, o, almenys, no espereu que els doni cap resposta³⁵⁶.

Aquestes paraules reflecteixen l'estat de saturació a què havia arribat l'autor en aquell període i fan manifesta la intenció, després no realitzada, de tancar un cicle filosòfic totalment dedicat a la metafísica.

350. Cf. FA II 358 i DESCARTES: *Méditations métaphysiques*, Garnier-Flammarion, p. 487, edició preparada per M. BEYSSADE i J.-M. BEYSSADE.

351. És una conjectura de Ch. Adam (AT III 414-415).

352. No dona resposta a les objeccions núm. 4, 5 i 8 per aquesta raó.

353. Cf. *A Mersenne, 22 de juliol de 1641*, AT III 417.

354. A finals de 1641, quan ja començava a preparar la segona edició de les *Meditacions*, torna a plantejar-se la possibilitat d'incloure-hi les objeccions d'Hyperaspistes (cf. *A Mersenne, 17 de novembre de 1641*, AT III 449).

355. El 29 de juliol de 1641 també havia expressat a Huygens aquesta intenció de fer un segon volum (cf. AT III 772).

356. *A Mersenne, setembre de 1641*, AT III 436 i 438.

Es desconeix qui era Hyperaspistes i només sabem d'ell, per referències de Clerselier, que en aquelles dates es trobava a París realitzant experiències i estudis filosòfics³⁵⁷. S'ha pensat que era amic de Gassendi i que sortia en defensa seva (d'aquí potser el nom simbòlic d'Hyperaspistes al final de les objeccions). Hi ha alguns detalls que semblen confirmar-ho, com és la referència al «subtilíssim filòsof Pierre Gassendi» (AT III 398), el fet que cita exclusivament el text de les *Cinquenes Respostes* per construir les seves objeccions, i que en alguns llocs raona des de posicions filosòfiques que s'atansen a l'empirisme i, fins i tot, al materialisme. Però, per altra part, també emprà de manera sistemàtica raonaments i afirmacions de caràcter exclusivament teològic, un recurs gens utilitzat per Gassendi, i a vegades defensa idees diametralment oposades a les d'aquest autor, com és el cas de l'objecció que traduïm. En definitiva, sembla tractar-se d'algú que no té una posició filosòfica gaire consistent i que més aviat té un cert gust per la polèmica, buscant sempre contradiccions i errors en els textos cartesians.

Tanmateix, hem de destacar com un mèrit d'aquest autor l'haver sabut deduir les implicacions paradoxals de la CVE a partir del text de les *Cinquenes Respostes* on apareix aquesta temàtica (TEXT 12) i on no queden reflectides d'una manera explícita. Sabem³⁵⁸ que el qüestionament que va fer Hyperaspistes no va deixar indiferent Descartes, tot i que pot semblar-ho si només es té en compte la resposta que li adreça directament.

En la primera part de l'objecció que traduïm, Hyperaspistes critica la teoria exposada en la resposta a l'objecció núm. 9 de Gassendi a la *Tercera Meditació*: Descartes hi afirmava que tota substància necessita del concurs diví per ser creada [*secundum fieri*] i per subsistir [*secundum esse*]. L'objector hi veu contradiccions, exposa diferents arguments i afirma que Déu és més admirable si és capaç de fer alguna cosa que no necessiti del seu concurs per existir, i a més, que n'hi ha prou amb què pugui destruir-la perquè sigui dependent d'Ell. Aleshores, amb molt d'encert, relaciona aquest concurs diví amb la dependència i les veritats eternes, ambdues qüestions tractades en dos llocs diferents de les *Cinquenes Respostes*. Les afirmacions que fa tot seguit obren la segona part de la seva objecció: Déu «mai destrueix allò que ha fet en una ocasió, de la mateixa manera que no destrueix la natura del triangle i dels altres ens eterns similars, que vós creieu que han estat produïts per Ell». I afegeix, molt més categòricament: «Déu *no pot destruir* la naturalesa d'aquelles coses eternes i immutables, com són els ens geomètrics i metafísics que segons vós, no obstant això, depenen de Déu en la producció i en la conservació». És per demostrar aquesta tesi que planteja la bateria de preguntes sobre l'absurd de suposar unes veritats geomètriques i metafísiques contràries a les que coneixem, i que probablement serviran de base a Descartes per construir l'objecció vuitena de les *Sisenes Objeccions*.

La resposta cartesiana va contestant els diferents punts de la primera part de l'objecció, tot insistint en l'absoluta necessitat del concurs diví per a la subsistència de tota substància creada. Quant a la segona part, cal notar tres coses: a) No relaciona, com ho feia el seu objector, la temàtica de la de-

357. AT III 397.

358. Cf. el capítol 8.

pendència de les veritats eternes amb la del concurs diví, potser pel fet que no és el tractament adequat per unes realitats que no són substàncies i que, per tant, no poden ser considerades separatament de la ment humana, tot i que no en depenguin; b) despatxa molt ràpidament, a continuació, les preguntes d'Hyperaspistes amb una breu i molt general referència a la incomprendibilitat de Déu infinit i amb una invocació a l'exercici estricte de la racionalitat; i c) remet, finalment, el seu objector al punt núm. 8 de les *Sisenes Respostes* per a la solució a una pregunta sobre el gènere de causalitat segons el qual les veritats eternes depenen de Déu.

Però, ¿per què Descartes no va respondre directament les preguntes que li feia Hyperaspistes? ¿I, per què va decidir elaborar, a partir d'elles, una objecció per col·locar-la en un altre lloc?

És possible que el text d'Hyperaspistes alertés Descartes sobre les possibles interpretacions que es podien derivar del punt 6 de les *Sisenes Respostes* (TEXT 13): es feia necessari precisar molt bé que la indiferència absoluta de Déu afirmada en aquesta resposta no podia ser utilitzada per posar en dubte la raó humana. L'objecció d'Hyperaspistes servia com a punt de referència per elaborar una nova objecció més clara i ben estructurada, a partir de la qual escriure una nova resposta capaç de fixar estrictament la interpretació de la CVE. A continuació, només calia situar l'objecció i la resposta en el lloc adequat per a realitzar aquesta funció, és a dir, en les mateixes *Sisenes Respostes*. Les objeccions d'Hyperaspistes, tal i com les formulava el seu autor, tenien un caràcter massa polèmic, i segurament no haguessin ajudat al tractament adequat d'una qüestió tan important. A més, tampoc no era segur que poguessin sortir publicades, perquè abans de contestar-les, Descartes exigia a l'autor que hi introduís algunes modificacions.

Traduïm íntegrament l'objecció 7 d'Hyperaspistes i la consegüent resposta. La referència de Descartes a la CVE és molt breu, però és molt significativa, perquè pesa sobre ella una objecció que s'hi adreça de manera molt directa. Tot plegat ens dona la clau de l'entramat textual que hi ha darrera de l'importantíssim punt núm. 8 de les *Sisenes Respostes*.

[Hyperaspistes a Descartes, 7

AT III 405, l.3 – 406, l. 19

Setè, en el punt 9 de la pàg. 524³⁵⁹, negueu *que alguna cosa es pugui conservar en el seu ésser sense la influència contínua de Déu*, així com la llum no es conserva sense el sol³⁶⁰. Dic, primer, que la llum del sol es conserva sense el sol en la pedra de Bologna³⁶¹ dins d'una cambra tancada, tal i com he comprovat en diverses ocasions i, per tant, qualsevol cosa es pot

359. Aquesta paginació de la 1ª ed. de les *Meditacions*, de 1641, és un afegit posterior, perquè el text que va fer servir *Hyperaspistes* era una còpia manuscrita de les *Cinquenes Respostes*.

360. Es refereix a aquesta afirmació de Descartes: «...el Sol és la causa de la llum que procedeix d'ell, i Déu és la causa de les coses creades, no tan sols *secundum fieri*, sinó també *secundum esse*, i, per tant, sempre ha d'influir de la mateixa manera sobre l'efecte per tal de conservar-lo» (5s RESP, AT VII 369).

361. És un mineral fosforescent.

conservar sense la influència de Déu³⁶². Després, ¿encara que Déu aturés el seu concurs, s'esvaniria la nostra ment, o el Sol per exemple, o encara subsistirien? Qui destruiria, doncs, la seva substància? Certament, així com no es fa res a partir del no-res, tampoc una cosa no pot, per si mateixa, convertir-se en no-res; no en va tots els ens ho detesten i ho defugen escrupolosament. Però si heu dit que la criatura no és res més que una influència de Déu, per tant la criatura no és una substància, sinó un accident, com el moviment local, la qual cosa no ha dit mai ningú. Però si és una substància, llavors pot subsistir, i així Déu és màximament admirable, perquè ha pogut fer una cosa tan ferma que no ha de menester el seu concurs; de manera que elimineu la potència i bondat de Déu quan manifesteu el contrari.

Objecteu, d'altra banda, que Déu tendria al no-res si destruís la criatura d'una altra manera que no fos amb la sola interrupció del seu concurs: i aquí caieu al parany que vós mateix heu posat: ¿és que no tendeix cap al no-res quan interromp el seu concurs? En efecte, en aquell moment la destrueix. Però és suficient que una cosa pugui ser destruïda per Déu perquè sigui dependent d'Ell, sigui quina sigui la manera com finalment pugui destruir-la. Tanmateix, no cal preocupar-se per la destrucció, perquè mai destrueix allò que ha fet en una ocasió, de la mateixa manera que no destrueix la naturalesa del triangle i dels altres [406] ens eterns similars³⁶³, que creieu que han estat produïts per Ell, com tot seguit direm. Amb tot, asseguro que Déu no pot destruir la naturalesa d'aquelles coses eternes i immutables, com són els ens geomètrics i metafísics³⁶⁴, que segons vós, tanmateix, depenen de Déu en la producció i en la conservació. Provo, certament, que aquestes coses no poden ser destruïdes³⁶⁵. Suposeu que Déu faci tot el que pugui, i que mai hagi pensat en el triangle (per impossible), però, tanmateix, que sigueu tal i com sou ara: ¿no reconeixereu que és vertader, en la natura de les coses, que els tres angles d'un triangle són iguals a dos rectes? O bé, ¿Déu pot fer que si de coses iguals en resteu coses iguals, les que quedin no siguin iguals? Què faria, doncs, o què hauria hagut de fer des de l'eternitat, perquè aquestes coses ara no fossin vertaderes? Què hauria pogut fer perquè sigui vertader que una mateixa cosa pugui ser i no ser simultàniament³⁶⁶? Però aquestes veritats, tal i com afirmeu en la pàg. 538³⁶⁷, no depenen menys per si mateixes³⁶⁸ de Déu,

362. Hyperaspistes barreja, en el conjunt de les seves objeccions, arguments força brillants amb altres que són tan inconsistents com aquest.

363. Amb l'expressió «ens eterns» [*entium aeternorum*] es fa palès que Hyperaspistes interpreta, com Gassendi, que Descartes entén les veritats eternes com a entitats separades de la ment.

364. Hyperaspistes sembla defensar Gassendi, citant-lo dues vegades en aquesta objecció, però aquesta concepció dels ens geomètrics i metafísics que defensa és contrària a la de l'autor de les *Cinquenes Objeccions* (Cf. TEXT 12).

365. La prova que proposa Hyperaspistes no és res més que un seguit de preguntes que posen de manifest l'absurd, segons ell, de l'afirmació de la dependència de les veritats eternes.

366. Aquest exemple metafísic no es trobava en el text de Descartes que Hyperaspistes critica (cf. TEXT 12). L'objecció és lògica, no obstant, perquè si allí s'afirmava que les veritats matemàtiques eren dependents de Déu, això hauria d'afectar, també, als principis intel·lectuals sobre els que es recolzen aquelles, com és el cas del principi de no contradicció. El punt 8 de les *Sisenes Respostes*, que és la veritable resposta a aquesta objecció d'Hyperaspistes, inclou també les veritats metafísiques. Sobre la dependència del principi de contradicció respecte de Déu, cf. TEXT 16 [118].

367. Es refereix al TEXT 12.

368. No sembla lògic que digui «per si mateixes» quan li retreu que són dependents de Déu. Hyperaspistes demostra constantment que no és un interlocutor gaire rigorós, i no és estrany que Descartes li hagués demanat de fer diverses correccions en les seves objeccions perquè poguessin sortir publicades.

que la vostra ment o el vostre cos. En conseqüència, si aquelles veritats no necessiten el concurs de Déu, si són immutables, si no poden ser destruïdes, digueu-me, si us plau, què hi ha de ferm i constant segons vós? Però, us ho pregunto, si depenen de Déu, en quin gènere de causa?]

[TEXT 15]

A Hyperaspistes, 7

AT III 429, l.3 – 430, l. 10

FA II 367-8

Aquí dic, primer, que la llum del Sol no es conserva en aquella pedra de Bologna, sinó que s'encén una nova llum en ella degut als raigs solars, la qual es veu després en l'ombra; i, segon, no és correcte inferir d'això que qualsevol cosa es pot conservar sense la influència de Déu, perquè molts cops es poden il·lustrar coses vertaderes amb exemples falsos, i és molt més cert que no hi ha cap cosa que pugui existir sense el concurs de Déu, que no pas que no hi hagi llum del Sol sense el Sol. I no hi ha dubte que si Déu cessés en el seu concurs, immediatament totes les coses que ha creat acabarien en no-res, perquè, abans de ser creades i que els hagués donat el seu concurs, no eren res. I no per això s'han de deixar d'anomenar substàncies, perquè, quan diem de la substància creada que subsisteix per si mateixa, no excloem per aquest motiu el concurs diví que necessita per a subsistir³⁶⁹, i tan sols signifiquem que aquella és d'una manera tal que pot existir sense totes les altres coses creades³⁷⁰, ja que no es pot afirmar el mateix dels modes de les coses, com la figura o el número³⁷¹. I Déu no mostraria que la seva potència és immensa si hagués fet les coses de tal manera que després poguessin ser sense Ell; ans al contrari, amb això donaria testimoni que és finita si quan, un cop creades, les coses no depenguessin més d'ella³⁷². I no caic en el meu propi parany quan dic que és impossible que Déu destrueixi quelcom d'una altra manera que no sigui per la interrupció del seu concurs, perquè aleshores aniria cap al no-ser per una acció positiva³⁷³. En efecte, hi ha una gran diferència entre les coses que es fan per una acció po-

369. «...s'ha de saber que absolutament totes les substàncies, és a dir les coses que han de ser creades per Déu perquè existeixin, són per la seva naturalesa incorruptibles, i no poden cessar mai en l'ésser si no és pel mateix Déu que, denegant-los el seu concurs, siguin reduïdes al no-res» (MPP-Syn., AT VII 13-14).

370. La V.F. dels *Principis* afegeix aquest fragment al text llatí: «però, com que entre les coses creades unes són d'una naturalesa tal que no poden existir sense algunes altres, les distingim d'aquelles que només tenen necessitat del concurs ordinari de Déu, anomenant a aquestes substàncies i a aquelles qualitats o atributs de les substàncies» (PP-I, 51).

371. Cf.: PP-I, 53 i PP-I, 56.

372. Aquesta afirmació se cita habitualment per il·lustrar una impossibilitat absoluta en Déu (cf. M. GUÉROULT: *Descartes selon l'ordre des raisons*, v. II, p. 27; H. GOUHIER: *La pensée métaphysique de D.*, p. 287; A. ROBINET: *Descartes. La lumière naturelle. Intuition, disposition, complexions*, p. 222), però els termes emprats no són del tot categòrics: «no mostraria» [*ostenderet*], «donaria testimoni» [*testaretur*]. Cf. TEXT 16.

373. Contesta a Hyperaspistes el mateix que va respondre a Gassendi: «...atribuïu al creador la imperfecció de la criatura quan dieu que ha de tendir cap al no-res per una acció positiva quan vol fer que s'acabi el nostre ser» (5s RESP, AT VII 370).

sitiva de Déu, totes les quals no poden deixar de ser molt bones³⁷⁴, d'aquelles que s'esdevenen per una interrupció de l'acció positiva, [430] com són totes les dolentes i els pecats, i la destrucció d'algun ens, si és que mai algun ens existent es destrueix. Ni és un obstacle el que adduïu sobre la naturalesa del triangle³⁷⁵: en efecte, tal i com he posat en diversos llocs³⁷⁶, no podem comprendre el perquè d'aquelles coses que es refereixen a Déu o a l'infinit, ja que sabem que no poden ser compreses per nosaltres, sinó que hem de considerar només allò sobre el qual obtinguem una raó certa³⁷⁷. Però per tal de conèixer en quin gènere de causa aquestes veritats depenen de Déu, s'han de veure les Respostes a les Sisenes Objecions, art. 8³⁷⁸.

374. «...perquè es va determinar a fer les coses que ara estan realitzades, per això, com es troba en el Gènesi, *són molt bones*, és a dir, la raó de la seva bondat depèn de què hagi volgut fer-les així» (TEXT 15).

375. Descartes separa la qüestió anterior, referida exclusivament a les substàncies, de les veritats eternes, on sembla que no vol projectar-hi el mateix esquema conceptual.

376. En les *Meditacions*: cf. TEXTOS 9 i 10, i MPP-III, AT VII 46 / AT IX-I 37. En les *Respostes* també hi ha nombroses referències a la incomprendibilitat de Déu o l'infinit.

377. Aquesta afirmació tan concisa coincideix amb la resposta que dóna al punt 8 de les *Sisenes Respostes*. És a dir, davant les preguntes d'Hyperaspistes -que retreuen que es qüestioni la raó humana si s'afirma l'omnipotència absoluta de Déu- Descartes invoca només la incomprendibilitat de Déu o l'infinit i l'exercici estricte de la racionalitat humana (per la resta es remet a les *Sisenes Respostes*). Aquesta coincidència també contribueix a fer versemblant la hipòtesi que Descartes hagués elaborat el punt 6 de les *Sisenes Objecions* i dóna una pista sobre què li va cridar l'atenció en l'objecció 7 d'Hyperaspistes i el va decidir a traslladar aquesta problemàtica en un altre lloc més rellevant.

378. En aquest article no només es troba la resposta sobre el gènere de causalitat, sinó també sobre les respostes a les altres preguntes que li feia l'interlocutor cap al final de l'objecció.

10. La carta a Mesland de 2 de maig de 1644

Denis-Pierre Mesland fou un jesuïta professor de la Flèche amb qui Descartes es començà a relacionar durant l'any 1644 i a qui aprecià de veritat. La carta del 2 de maig és la primera que Descartes escriu a Mesland, com a resposta a una anterior missiva on aquest li plantejava diverses qüestions de metafísica (sobre les demostracions de l'existència de Déu, les causes de l'error, la naturalesa de les idees, la memòria, la llibertat d'arbitri, etc.) i de teologia (l'extensió del cos de Crist en l'Eucaristia), i li comunicava la preparació d'un resum de les *Meditacions* per als seus alumnes. Descartes va respondre a les qüestions que li planteja Mesland i li proposa un encontre —que no tindrà lloc— amb l'ocasió d'un viatge immediat que pensa fer a França (juny de 1644) per tractar amb la seva família sobre l'herència paterna³⁷⁹. La correspondència amb Mesland continua amb quatre cartes més fins l'any 1646³⁸⁰, quan el jesuïta fou destinat a les missions americanes. Nosaltres afegim a aquestes una probable cinquena carta que traduïm en aquest treball, perquè tracta qüestions relatives al nostre tema³⁸¹. Cal remarcar la continuïtat bàsica, terminològica i doctrinal, entre les *Meditacions*, les *Sisenes Respostes* i aquesta carta a Mesland del 2 de maig de 1644.

El text que ara presentem és un dels més importants de la nostra antologia ja que ens permet reconèixer clarament la radicalitat de la tesi sobre la CVE: no podem dir que el poder de Déu estigui limitat pel principi de contradicció. Descartes reflexiona també sobre la proposició *Que Déu hauria pogut fer que les criatures no depenguessin d'Éll*.

El filòsof es refereix a la CVE en el context d'un raonament més ampli sobre la llibertat humana suscitada per una qüestió o alguns comentaris de Mesland que tenen com a referències el llibre del P. Denys Petau *De libero arbitrio* (1643) i la *Quarta Meditació*. El debat epistolar amb Mesland se centra, principalment, en la noció d'indiferència aplicada a les voluntats humana i divina.

Hem traduït el text on Descartes escriu sobre la llibertat humana (AT IV 115, l. 12 – 118, l. 5) i, a continuació, el text relatiu a la indiferència de la llibertat divina i la creació de les veritats (AT IV 118, l. 6 – 119, l. 14). Per a la comprensió d'aquests textos, remetem el lector a l'estudi de la reflexió cartesiana sobre la voluntat humana, que té fites importants en la *Quarta Meditació*, les *Sisenes Respostes*, els *Principis* o la carta a Mesland de 9 de febrer 1645³⁸². Tractarem la comparació entre la llibertat humana i divina en la mesura que calgui per aclarir el fragment on Descartes es refereix a la creació de les veritats.

Pel que fa a la llibertat humana, Mesland podia haver plantejat a Descartes la següent objecció: si, com es desprèn de la *Quarta Meditació*, da-

379. Cf. G. RODIS-LEWIS, *Descartes. Biografia*, p. 198.

380. Cf. *A Mesland, 9 de febrer de 1645*, AT IV 162-172; *A Mesland, 9 de febrer de 1645*, AT IV 173-175; *A Mesland, maig de 1645*, AT IV 215; *A Mesland, 1645 o 1646?*, AT IV 345-348.

381. Cf. Més endavant el TEXT 27.

382. Cf. MPP-IV, AT VII 56-57 / MM-IV, AT IX 45-46; TEXT 13; PP-I, 37, 38 (TEXT 22) i 39; i *A Mesland, 9 de febrer de 1645*, AT IV 173-175.

vant la presència de l'evident la voluntat ja no resta indiferent, sinó que s'hi inclina irremissiblement, aleshores no s'entén com podem suspendre el judici i dubtar de les veritats més evidents. El jesuïta pot haver pensat que l'única manera d'explicar el dubte sobre l'evident és concebre la llibertat com una «potència de determinar-se acompanyada d'indiferència». La indiferència, que ell entén com un poder de *fer una cosa o la contrària*, seria la capacitat humana d'elegir el bé o el mal, d'assentir a l'evident o dubtar-ne.

Descartes elabora una resposta que inclou, almenys, tres idees:

1) Assegura que mai ha dit que només hi ha indiferència quan falta coneixement, sinó que hi ha tanta més indiferència com menys raons hi ha que ens moguin a una determinada elecció. La indiferència és inversament proporcional a l'evidència; pot haver un mínim d'indiferència en situacions de considerable claredat cognoscitiva. Ell dirà a Mesland uns mesos més tard que la indiferència és «pròpiament aquest estat en el qual la voluntat es troba [*statum illum in quo est voluntas*] quan no és moguda, per la percepció del que és bo o veritable, a seguir un partit més que un altre»³⁸³. Descartes pretén donar al terme «indiferència» aquest sentit que és l'habitual³⁸⁴.

2) Explica el mecanisme psicològic pel qual es pot realitzar el dubte sobre l'evident. Quan la ment concep clarament una cosa, la voluntat hi asenteix naturalment, però el caràcter temporal del pensament fa possible una situació en què es possible dubtar-ne: la ment humana no es pot mantenir massa temps atenta a una cosa, per molt evident que sigui, i aleshores pot passar que noves raons la facin dubtar d'allò que, en un primer moment, havia concebut bé, però que posteriorment ja no entén amb evidència present.

3) Remarca que ell concep també la llibertat com a poder d'autodeterminació («una potència positiva de determinar-se»), però afegeix que aquest poder espontani no tan sols s'exerceix en situacions d'ignorància i d'indiferència en les quals no sabem què triar i acabem triant el que volem, sinó també quan coneixem allò que és bo i veritable i no deixem de voler-ho.

Trobem en aquests raonaments el ressò d'allò dit en la *Quarta Meditació*. Llavors Descartes escrivia així sobre la voluntat:

«(...) aquesta facultat consisteix només en què podem fer o no fer una cosa (és a dir, afirmar-la o negar-la, procurar-la o evitar-la) o, més aviat [*vel potius*], «ou plutôt seulement»³⁸⁵, en què no ens sentim determinats per cap força externa quan decidim afirmar o negar, perseguir o evitar, allò que l'enteniment ens proposa. Perquè per ser lliure no és necessari que jo pugui deixar-me portar vers una cosa tant com vers la contrària, sinó que quan més m'inclino vers una, perquè entenc evidentment que és vertadera i bona o perquè Déu disposa així el meu pensament, tant més lliurement l'eleixo (...)»³⁸⁶.

La llibertat és certament un poder de fer una cosa o altra, però, és *sobretot* un poder d'actuar amb espontaneïtat, sense una determinació exter-

383. A Mesland, 9 de febrer de 1645, AT IV 173.

384. «Només desitjo, pel que fa als noms, seguir-ne el costum i l'exemple» (AT IV 116).

385. La presència de «potius» en la versió llatina o de «ou plutôt seulement» en la versió francesa indiquen que la segona definició és preferible a la primera. Com es veurà, els textos cartesians certifiquen aquesta preferència.

386. MPP-IV, AT VII 57 / MM-IV, AT IX 46.

na, és «potència de determinar-se». Per la llibertat, l'home és «autor» de les seves accions [*author suarum actionum, maitres de nos actions*]³⁸⁷. Aquesta potència positiva la podem exercir en tota situació perquè és pura capacitat d'elegir el que volem, però esdevé autèntica llibertat, pura *espontaneïtat* lliure de constricció externa, quan la ment, actuant només d'acord amb la *seva* naturalesa creada per Déu, s'inclina davant el bo i l'evident sense que hi hagi aleshores en ella cap indiferència.

Quan Mesland introdueix la noció d'indiferència en la definició de llibertat per tal d'explicar el dubte sobre l'evident, Descartes redueix la discrepància amb ell a una qüestió de noms. Mesland posa la indiferència en la llibertat perquè entén la indiferència com un poder de *fer o no fer* una cosa; Descartes, que mai fa seva aquesta significació³⁸⁸, allunya la indiferència de la llibertat, perquè entén la indiferència com *l'estat d'indeterminació* que sempre està lligat al desconeixement³⁸⁹.

Tot això té repercussions en la teorització de la llibertat divina. Ja en la *Quarta Meditació* Descartes havia posat diferències entre la voluntat humana i la divina: la voluntat «és incomparablement més gran en Déu que en mi, tan pel coneixement i el poder que l'acompanyen i la fan més ferma i eficaç, com perquè s'estén a molts més objectes»³⁹⁰, però, formalment considerada, la voluntat divina és com la voluntat humana, un poder de fer o no fer o *millor encara* pura espontaneïtat lliure de constriccions.

A les *Sisenes Respostes* (TEXT 14), la doctrina de la llibertat divina ha estat precisada. La indiferència «no pertany a l'essència de la llibertat humana» que ara s'interpreta només com a simple espontaneïtat. La diferència entre la llibertat de Déu i la humana no és, com s'insinua a les *Meditacions*, purament quantitativa, sinó qualitativa: la voluntat humana abraça el bé i la veritat que Déu ha instituït i «mai és indiferent, sinó tan sols quan ignora allò que és millor o vertader»³⁹¹. La voluntat divina, en canvi, és indiferent, perquè no actua en virtut de normes de bondat i veritat que es trobin al marge del seu poder lliure de decisió. Déu ha decidit el que entenem naturalment com a bo i vertader i podia haver decidit una altra cosa. En Déu la espontaneïtat de la llibertat no és incompatible amb la indiferència entesa com a indeterminació, però aquesta indeterminació no significa que Déu triï entre contraris que precedeixin la seva decisió, sinó que la voluntat divina no és orientada per l'enteniment. La voluntat de Déu és indiferent, perquè en Déu entendre, voler i fer són u. En l'home, en canvi, la espontaneïtat de la llibertat queda potenciada quan actua davant el bé i la veritat en virtut de la llum natural de la raó o la llum sobrenatural de la gràcia, les quals procedeixen de Déu.

387. PP I, 37.

388. A la carta a Mesland del 9 de febrer de 1645, quan introdueix aquest sentit del terme indiferència -que bé podria ser el de Mesland i Petau- ho fa dient: «Però potser altres [*Sed fortasse ab aliis...*] entenen per indiferència la facultat positiva de determinar-se per un o altre de dos contraris...» (AT IV 173).

389. A diferència de l'altre sentit, aquesta significació és introduïda en la carta de febrer de 1645 amb un «em sembla que significa pròpiament...» [*mibi videri proprie significare...*] (AT IV 173).

390. MPP-IV, AT VII 57 / AT IX 46.

391. Cf. TEXT 13.

En la carta a Mesland del 2 de maig de 1644, Descartes, que acaba de referir-se a la indiferència de la voluntat humana en els termes explicats, es planteja «la dificultat de concebre com Déu ha estat lliure i indiferent de fer...» referida a tres veritats eternes de diferent índole: a) Una veritat matemàtica: «que no fos veritat que els tres angles d'un triangle fossin igual a dos rectes»; b) un axioma lògic fonamental: «que els contradictoris no puguin existir simultàniament»; c) una conjectura relativa a l'exercici de l'omnipotència divina: «que Déu hauria pogut fer que les criatures no fossin de cap manera dependents d'Ell». En poques ocasions trobem al filòsof abordant el tema de les veritats eternes des d'una perspectiva tan radical i agosarada. La resposta cartesiana és l'aplicació de les doctrines sobre la llibertat i la indiferència en les voluntats humana i divina que acabem d'esbossar. En ella destaquem les idees relatives a la CVE que resumim a continuació:

1) El problema que tracta Descartes es formula en uns termes clars que faciliten la resposta: «Pel que fa a la dificultat de *concebre* [*concevoir*]...». El filòsof soluciona la dificultat exposant doctrines sobre Déu que li semblen evidents (les seves tesis de la unitat de les facultats divines, sobre la llibertat de Déu, etc.) i demanant que no s'intenti *concebre* com Déu exerceix o podria haver exercit la seva llibertat indiferent.

2) La resposta de Descartes pressuposa una doctrina sobre la indiferència en la voluntat divina estretament vinculada amb allò desenvolupat al punt núm. 6 de les *Sisenes Respostes*³⁹² i amb les tesis sobre la voluntat humana exposades a la *Quarta Meditació*. Aquella doctrina es va desplegant en expressions com: «el poder de Déu no pot tenir cap límit», «...les coses que Déu ha volgut que siguin vertaderament possibles (...) les coses que Déu hagués pogut fer possibles, però que Ell, tanmateix, ha volgut tornar impossibles...», «Déu no pot haver estat determinat a fer (...) i, que, per tant, ha pogut fer el contrari (...), etc.

3) Per primer cop, Descartes reflexiona des de la perspectiva de la CVE sobre el principi de contradicció per assegurar que «Déu no pot haver estat determinat a fer que fos vertader que els contradictoris poden existir alhora». La tesi de la CVE assoleix en aquest punt la seva màxima radicalitat, desconeguda en autors com Ockham, per exemple.

4) El reconeixement de la llibertat indiferent de Déu no és incompatible amb l'acceptació de la necessitat d'algunes veritats. És cert que «Déu ha volgut que algunes veritats fossin necessàries» encara que no hagi estat obligat a voler-ho. Les veritats eternes se'ns imposen a causa de la naturalesa de la nostra ment, «finita i creada», que no pot concebre que no siguin vertaderes.

5) Descartes posa èmfasi en l'exigència que no intentem representar-nos allò que hem de jutjar com a impossible, però que tanmateix Déu hauria pogut fer d'una altra manera. La ment humana es veu obligada, un cop més, a oscil·lar sense remei entre dos coneixements evidents que no podem pensar alhora: el de la necessitat de les veritats que concep amb més evidència i el del poder infinit de Déu

392. Cf. TEXT 13.

que no pot estar determinat a fer que sigui necessari el que concebem com a necessari. L'única possibilitat de resoldre aquesta situació satisfactòriament és limitar la nostra pretensió de representar-nos allò que mai no podrem concebre i mantenir-nos en aquella oscil·lació inevitable.

6) També reflexiona, per iniciativa de Mesland³⁹³, sobre la proposició³⁹⁴: *Que Déu hauria pogut fer que les criatures no fossin de cap manera dependents d'Ell* i ho fa situant-la en la perspectiva de la CVE. En aquest passatge destaquem dues idees: a) Hi ha impossibilitats que Déu hauria pogut tornar possibles (per exemple, que els contradictoris existeixin junts o que no fos veritat que els tres angles d'un triangle fossin iguals a dos rectes) i que no *podem* representar-nos, però aquella contradicció relativa al poder de Déu no tan sols no ens la *podem* representar, sinó que tampoc no ens *l'hem de* representar [contradiccions així, diu, «*nous ne nous les devons point représenter*»] per tal de reconèixer-li a Déu el seu poder immens. b) Però hi ha una altra raó per la qual no hem de representar-nos la impossibilitat que Déu faci criatures independents del seu poder: «per a no concebre cap preferència o prioritat entre el seu enteniment i la seva voluntat». Unes criatures independents serien enteses per Déu com quelcom determinant de la seva voluntat. Descartes s'expressa aquí com ho va fer amb Hyperaspistes: «Déu no mostraria que la seva potència és immensa si hagués fet les coses de tal manera que després poguessin ser sense Ell; ans al contrari, amb això donaria testimoni que es finita si, quan ja estessin creades, les coses no dependguessin d'ella»³⁹⁵.

7) Apareix, una vegada més, la tesi de la unitat de les facultats divines, que funciona com a base teològica i metafísica de la CVE.

[TEXT 16]

A Mesland, 2 de maig de 1644

AT IV 115, l. 12 – 119, l. 14.

FA III, 71-75.

Pel que fa a la llibertat d'arbitri, no he vist el que ha escrit el Reverend Pare Petau, però per la manera com expliqueu la vostra opinió sobre aquest tema, no em sembla que la meva hi quedi massa lluny. Perquè, primerament, us prego que noteu que no he dit mai que l'home només sigui indiferent quan li manca coneixement, sinó que és tant més indiferent com menys raons coneix que l'empenyin a triar un partit més que un l'altre, cosa que no pot ser negada, em sembla, per ningú. I estic d'acord amb vós, quan dieu que es pot suspendre el judici, però jo he intentat explicar la manera com hom el pot suspendre. Perquè és cert, [116] em sembla, que *d'una llum gran en l'enteniment se segueix una gran inclinació en la volun-*

393. «... com aquesta que *proposen*...» (AT IX 119).

394. Cf. més endavant el TEXT 27.

395. Cf. TEXT 15 [429].

*tat*³⁹⁶, de manera que, veient molt clarament que una cosa ens és pròpia, és molt difícil, i fins i tot, crec, impossible, mentre es roman en aquest pensament, d'aturar el curs del nostre desig. Però com que la naturalesa de l'ànima és que tal que només pot estar un moment atenta a una mateixa cosa, tan aviat com la nostra atenció es desvia de les raons que ens fan conèixer que aquesta cosa ens és pròpia, i que només retenim en la nostra memòria que ens ha semblat desitjable, ens podem representar en el nostre esperit alguna altra raó que ens faci dubtar d'ella, i així suspendre el nostre judici i, fins i tot, potser, a formar-ne un de contrari³⁹⁷. Així, ja que vós no poseu la llibertat en la indiferència, sinó en una potència real i positiva de determinar-se, només hi ha diferència entre les nostres opinions quant als noms, perquè confesso que aquesta potència està en la voluntat. Però com que jo no veig que sigui diferent quan està acompanyada d'indiferència, la qual confesseu que és una imperfecció, que quan no ho està i només hi ha llum en l'enteniment, com en el dels benaurats, que són confirmats en gràcia, anomeno en general lliure, tot el que és voluntari, i vós voleu restringir aquest nom³⁹⁸ a la potència d'autodeterminació que està acompanyada d'indiferència. Però res no desitjo tant, pel que fa als noms, com seguir l'ús habitual i l'exemple.

[117] Pel que fa als animals irracionals, és evident que no són lliures, a causa que no tenen aquesta potència positiva d'autodeterminar-se, sinó que en ells és una pura negació el no ser ni forçats, ni constrenyits³⁹⁹.

Res no m'ha impedit parlar de la llibertat que tenim de seguir el bé o el mal, sinó que he volgut evitar tan com he pogut les controvèrsies de Teologia i de mantenir-me en els límits de la Filosofia Natural. Però us confesso que allà on hi ha ocasió de pecar, hi ha indiferència, i no crec que per actuar malament sigui necessari veure clarament que allò que fem és dolent; n'hi ha prou amb veure-ho confusament, o recordar només que s'ha jutjat altres vegades que ho era, sense veure-ho de cap manera, és a dir, sense fer atenció a les raons que ho proven. Perquè si ho veiéssim clarament ens seria impossible pecar, i és per això que diem que *tot aquell qui peca és ignorant*. I no es deixa de tenir mèrit encara que, veient molt clarament que s'ha de fer, es faci infal·liblement i sense cap indiferència, com ho feu Jesús en aquesta vida. Perquè per l'home, que no pot fer sempre atenció perfecta a les coses que ha de fer, és una bona acció el fer-hi atenció i fer, d'aquesta manera, que la nostra voluntat segueixi tant la llum del nostre enteniment, que no sigui de cap manera indiferent⁴⁰⁰. Per la resta, no he escrit que la gràcia impedeixi completament la indiferència, [118] sinó solament que ens fa inclinar-nos més vers un costat que vers l'altre, i així que ella la disminueix, encara que no disminueix la llibertat, d'on se segueix, em sembla, que aquesta llibertat no consisteix de cap manera en la indiferència.

396. «Sóc d'una naturalesa tal que, tan bon punt comprenc alguna cosa molt clarament i molt distintament, m'inclino naturalment a creure que és vertadera» (TEXT 11 [52-55]); cf. TEXT 12; PP-I, 43.

397. Cf. TEXT 11 [60-70].

398. El terme «lliure», s'entén.

399. No hi ha espontaneïtat en els animals; si actuen sense ser forçats això no és degut a que tinguin una potència positiva d'autodeterminar-se.

400. El mèrit humà consisteix en fer atenció a allò que és bo, sense distreure's amb altres temptacions; d'aquesta manera l'home actuarà simplement d'acord amb la llum natural del seu enteniment.

Pel que fa a la dificultat de concebre com ha estat lliure i indiferent Déu de fer que no fos veritat que els tres angles d'un triangle fossin iguals a dos rectes, o en general, que els contradictoris no poden existir simultàniament⁴⁰¹, es pot resoldre fàcilment considerant que el poder de Déu no pot tenir cap límit⁴⁰², i després també considerant que el nostre esperit és finit i creat de tal naturalesa que pot concebre com a possibles les coses que Déu ha volgut que siguin veritablement possibles, però no de tal naturalesa que pugui també concebre com a possibles les coses que Déu hauria pogut fer possibles, però que Ell, tanmateix, va voler tornar impossibles. Perquè la primera consideració ens fa conèixer que Déu no pot haver estat determinat a fer que fos veritat que els contradictoris no poden existir simultàniament, i que, per consegüent, ha pogut fer el contrari; a continuació, l'altra consideració ens assegura que, encara que això fos vertader no hem d'intentar comprendre-ho perquè la nostra naturalesa no és capaç de fer-ho. I encara que Déu hagi volgut que algunes veritats fossin necessàries, això no vol dir que les hagi volgut necessàriament, car és ben diferent voler que fossin necessàries, i [119] voler-ho necessàriament, o estar obligat a voler-ho. Confesso que hi ha contradiccions que són tan evidents que no ens les podem representar en el nostre esperit sense que les jutgem completament impossibles, com aquesta que proposeu: *Que Déu hauria pogut fer que les criatures no fossin dependents d'Ell*⁴⁰³. Però no ens les hem de representar, per tal de conèixer la immensitat del seu poder, ni concebre cap preferència o prioritat entre el seu enteniment i la seva voluntat; perquè la idea que tenim de Déu ens ensenya que només hi ha en Ell una sola acció, del tot (completament) simple i del tot (completament) pura⁴⁰⁴, cosa que les paraules de Sant Agustí expressen molt bé: *Perquè tu veus aquestes coses, elles són*⁴⁰⁵, etc., perquè en Déu *veure* i *voler* només són una mateixa cosa.

401. És a dir, es qüestiona si Déu hauria pogut fer el que la nostra ment considera impossible. Per Descartes l'home coneix les coses des de les seves idees, atribueix a les coses allò que concep clarament i distinta i distinta en les idees que en té. El que és possible en les idees és possible en les coses que les idees representen, el que és impossible en les nostres idees és simplement contradictori i irrealitzable. La impossibilitat només existeix en la repugnància que la ment experimenta a l'hora de connectar determinades nocions incompatibles; no hi ha coses impossibles, sinó idees inconnectables en una única naturalesa o essència clarament i distintament comprensible (Cf. 2s RESP, AT VII 151-152 / AT IX 119; CB, AT V 161). Doncs bé, que Déu faci existir alhora allò que correspon a nocions completament incompatibles és quelcom que la nostra ment és incapaç de pensar. No obstant això, pensa Descartes, no podem negar que Déu no hagi estat capaç de fer-ho. Cf. també TEXTOS 30 i 31.

402. «El poder de Déu no pot tenir cap límit...» Trobem aquí la mateixa tesi sobre Déu que ja apareixia a les cartes de 1630 i que és el signe major d'identitat de la teologia cartesiana: «Déu és una causa d'una potència que supera els límits de l'enteniment humà...» (Cf. TEXT 2).

403. En la carta *A Clerielier, 17 de febrer de 1645*, Descartes escriu: «Implica contradicció el concebre molts éssers sobiranament perfectes» (AT IV 188). En la carta *A Elisabeth, 3 de novembre de 1645*, trobem: «implica contradicció dir que Déu ha creat els homes de tal naturalesa que les accions de llur voluntat no depenen de la seva, ja que és el mateix que si diguéu que la seva potència [de Déu s'entén] sigui alhora finita i infinita» (AT IV 332).

404. Cf. TEXTOS 2, 3, 13, 14, 18 i 29.

405. Descartes cita aquí un text de les *Confessions*, XIII, 38.

11. *Principis de Filosofia* (1644) i *Carta-Prefaci a la traducció francesa* (1647)

En el procés argumentatiu del *Discurs del Mètode* i de les *Meditacions de filosofia primera* hem pogut observar, amb algunes diferències de procediment, el paper transcendental que té, en la metafísica cartesiana, demostrada analíticament, el reconeixement que les veritats eternes són dependents de Déu en la seva realitat i en la seva veritat. En la *Primera Part* dels *Principis de Filosofia* s'hi exposa, sens dubte, el mateix saber metafísic que en el *Discurs* i les *Meditacions*, i, com és lògic, també s'hi han de trobar algunes de les idees fonamentals sobre la CVE, però la presència d'aquesta doctrina no està exempta de problemàtica.

En efecte, en aquesta obra no s'hi localitzen afirmacions que expressin clarament elements essencials de la CVE, que valguin com a fórmules clares, com passa, en canvi, en el *Discurs*⁴⁰⁶. Tampoc hi ha senyals tan evidents, com en les *Meditacions*, d'una proximitat al lèxic de les cartes de 1630. Encara menys, s'hi troba una seqüència argumentativa que mostri la gènesi conceptual de la doctrina com un moment de descoberta analítica dels principis del coneixement humà. Finalment, la *Primera part* dels *Principis* conté, segons Descartes, una exposició sintètica de la metafísica⁴⁰⁷, però també hi falta una exposició sintètica de la CVE comparable a la que hi ha en les *Sisenes Respostes*.

Tanmateix, malgrat aquestes absències, creiem que els *Principis* presenten l'esquema complet de la CVE i, fins i tot, amb alguns elements característics de la doctrina més ben destacats que no pas en el *Discurs* i en les *Meditacions*, però d'una manera molt peculiar.

G. Rodis-Lewis també veu en els *Principis* més que simples al·lusions a la doctrina de la creació de les veritats. Creu que aquesta temàtica hi és continguda de manera expressa, però la seva proposta contrasta notablement amb la nostra lectura, perquè situa el centre de gravetat de la CVE en un moment que no és estrictament metafísic:

Però si la creació de les veritats eternes no té veritablement el seu lloc ni en l'ordre de les *Meditacions*, ni en les exposicions purament físiques, ha d'aparèixer en l'obra que funda l'arrelament de la física en la metafísica. Per aquest motiu figura expressament en els *Principis de filosofia*, i aquest punt ha escapat generalment als comentadors de Descartes, potser perquè la presentació escolar, dividida en articles on domina l'ordre de les matèries, amaga la continuïtat de l'argumentació cartesiana⁴⁰⁸.

Malgrat tot, compartim amb Rodis-Lewis la idea d'una continuïtat amagada del cos doctrinal de la CVE en la *Primera part* d'aquest tractat, la

406. En la selecció de textos del *Discurs*, hem remarcat aquestes fórmules dins les argumentacions de què formen part i, és més, creiem que tenen el seu sentit més ple en elles, però això no exclou que hi hagi algunes frases que resumeixen molt bé l'esperit de la CVE: cf. TEXT 6.

407. «En els *Principis*, va posar-lo davant (l'argument a priori), perquè una cosa és la via i l'ordre de descoberta, i una altra el d'ensenyament; però en els *Principis* ensenya i procedeix sintèticament» (CB, AT V 153).

408. *L'Oeuvre de Descartes*, p. 135-137. També situen la CVE en aquest punt: H. GOUIER, *op. cit.*, pàgs. 244-245; A. ROBINET, *Descartes. La lumière naturelle. Intuition, disposition, complexion*, pàg. 284.

mateixa que també hem observat en les altres exposicions de la metafísica. És curiós que quan Descartes presenta la seva teoria de manera separada no hi ha problemes per identificar-la, però, paradoxalment, quan la introdueix en el desplegament de la seva metafísica, llavors acostuma a passar desapercebuda, perquè no s'acaba de veure el lligam que té amb les seves idees metafísiques principals.

En el cas dels *Principis*, això es deu fonamentalment a la finalitat escolar a què estava destinada aquesta obra, que en va determinar el contingut, la forma de presentar-lo i, hem de remarcar-ho, el llenguatge amb què està escrita. Tampoc no es pot oblidar que el pes dels *Principis* recau en la física⁴⁰⁹, que ocupa tres de les quatre parts de l'obra i que es donava a conèixer per primera vegada. La part metafísica hi té, sens dubte, un paper fonamentador, però queda situada en un pla més secundari.

La intenció de Descartes era escriure un curs de filosofia que substituís els manuals escolàstics vigents en les escoles i les universitats. Quan va començar a redactar la primera part dels *Principis*, cap a finals de 1640, no volia presentar tan sols un compendi de les seves idees, sinó, a més, afegir-hi un annex amb un curs complet de filosofia de l'escola acompanyat d'una refutació⁴¹⁰. Hi havia un aire bel·ligerant en aquesta actitud inicial, que el temps va anar moderant. El procés de redacció de l'obra es va allargar més del que havia previst, degut, primer, a la preparació de les *Objeccions i Respostes*, que l'ocupà bona part de 1641 i, després, a la dificultat intrínseca del seu contingut, de manera que no la poder acabar fins ben entrat el 1644.

Descartes estava convençut que amb el nou tractat presentava una «nova filosofia»⁴¹¹ que al cap d'un temps havia de ser acceptada com a definitiva, però, com sempre, estava preocupat per la recepció pública de les seves idees, i això el va fer prendre una actitud prudent⁴¹² manifestada de diferents maneres: el filòsof fa servir més habitualment del que és normal en ell termes i expressions del lèxic escolàstic, evita contradir els textos d'Aristòtil⁴¹³, toca més temes teològics o posa menys èmfasis en la comunicació del seu innatisme fins al punt que aparenta defensar una certa teoria de l'abstracció dels universals⁴¹⁴, etc.

409. Descartes parla alguna vegada als *Principis* com de la seva «Física»: «Pel que fa a la Física, o més aviat al sumari de tota la Filosofia...» (*A Huygens, 29 de juliol de 1641*, AT III 772-773).

410. Cf. *A Mersenne, 11 de novembre de 1640*, AT III 232-234; *A Mersenne, 3 de desembre de 1640*, AT III 251-252; *A Mersenne, desembre de 1640*, AT III 259-260; *A Mersenne, 31 de desembre de 1640*, AT III 276.

411. Cf. *A P. Charlet, 9 de febrer de 1645*, AT IV 157.

412. «...goso prometre que ells [els Jesuïtes de la Sorbonne] hi trobaran tantes coses que els semblaran vertaderes, i que poden *fàcilment substituir* les opinions comunes, i servir avantatjosament per explicar les veritats de la fe, fins i tot *sense contradir el text d'Aristòtil*, que no deixaran de rebre-les, fins al punt que en pocs anys aquesta filosofia adquirirà el crèdit que no podria adquirir sense això [l'aprovació de la Companyia] sinó després d'un segle» (*A P. Charlet, 9 de febrer de 1645*, AT IV 157).

413. «Sé que hom ha cregut que les meves opinions eren noves, i, tanmateix, hom veurà aquí que no em serveixo de cap principi que no hagi estat rebut per Aristòtil» (*A P. Charlet, octubre de 1645*, AT IV 141).

414. Cf. PP-I, 58 i 59.

Per comprendre millor la inscripció de la CVE en els *Principis*, hem de fer atenció a algunes peculiaritats de l'exposició metafísica de la *Primera part*. En els 75 articles que conté se segueix un fil expositiu similar al de les *Meditacions*, però amb la diferència que es perd el to psicològic de l'estil meditatiu (en queden només algunes recomanacions i advertiments) i s'abandona, encara que no del tot, l'ordre analític de demostració⁴¹⁵. La demostració és sintètica: s'exposen clarament les idees o nocions que es troben en l'enteniment i es procedeix a la deducció directa de conclusions. Per això, els continguts de les *Meditacions* queden molt esquematitzats en els *Principis*: les tres primeres meditacions es redueixen als 21 primers articles (dels quals cal excloure els dedicats a la prova a priori de l'existència de Déu, els articles 14, 15 i 16); el contingut de la *Quarta Meditació* se simplifica en els articles 29 al 46; no hi ha un paral·lel de la *Cinquena Meditació*; i l'extensa *Sisena Meditació* queda convertida en molt poca cosa en els primers articles de la segona part dels *Principis*, que passen quasi directament a la física.

Les raons són les mateixes que a les *Meditacions*, però estan reduïdes a l'essencial⁴¹⁶, i també hi ha diferències importants en la manera de demostrar-les i en el sistema d'exposició, que s'ordena més aviat per matèries. Tots els arguments de l'existència de Déu apareixen agrupats (arts. 14 a 21); hi ha una deducció ordenada dels atributs divins (arts. 22 a 28); hi ha un quadre exhaustiu de les nocions simples que componen els pensaments, (arts. 47 a 59), entre les quals hi ha les veritats eternes; i s'expliquen les diferents distincions entre les nocions simples (arts. 60 a 70) i els principals prejudicis que són causa dels errors, deduïts de les distincions entre les nocions simples (arts. 71-74).

Hem seleccionat tres tipus de textos en els *Principis*, però hem d'advertir que en cap d'ells trobarem una declaració separable on es pugui identificar sencer el missatge essencial de la CVE. En altres paraules, cap text no conté *junts* els dos indicadors clau de la doctrina: alguna referència a les «veritats eternes» (enteses com axiomes o proposicions necessàries, o exemplificades amb nocions matemàtiques, o d'altra mena) i algun altre terme que indiqui la seva vinculació causal amb Déu, per exemple, «dependència», «creació» o qualsevol altre terme similar.

Però això no vol dir que la CVE estigui absent dels *Principis*. La primera part n'ofereix el cos doctrinal complet, però ha de ser llegida mirant de descobrir la interrelació profunda d'uns textos amb els altres. Hom pot retreure que així es trenca la continuïtat de l'obra i el seu encaix conceptual, però l'exposició per matèries i la presentació a base d'articles permeten una lectura menys lineal que la que consentien les *Meditacions* o, fins i tot, el *Discurs*.

Els textos que presentem es poden estructurar en tres bloc temàtics:

415. Els *Principis* no sembla que responguin plenament a una exposició sintètica i s'hi poden veure en ells elements analítics (Cf. J.-M. BEYSSADE: «L'ordre dans les *Principia*», *Les études philosophiques*, 4 (1976), 387-403).

416. «I el meu objectiu és escriure per ordre un curs de la meua filosofia en forma de tesis on, sense cap superfluitat de discurs, hi posaré solament les meves conclusions, amb les vertaderes raons d'on les obtinc, la qual cosa crec que puc fer en poques paraules» (*A Mersenne*, 11 de novembre de 1640, AT III 233).

1) En els textos del primer grup s'expliciten alguns aspectes dels atributs divins que són el fonament de la CVE. Cal situar-los en el marc general de deducció de tot el que és creat a partir del coneixement dels atributs divins ofert pels articles 24, 28 i 75. La llista de G. Rodis-Lewis conté, des del mateix punt de vista, els articles 22, 23 i 24⁴¹⁷; la nostra selecció també els recull i hi afegeix, a més, els articles 38 i 41 i un fragment de la *Carta-Prefaci* a la traducció francesa del *Principis*, que afegim al conjunt de textos dels *Principis* (TEXT 26), perquè aquesta introducció, tot i ser cronològicament posterior, estava pensada per ser llegida abans de la lectura de l'obra.

L'expressió que subratlla la il·lustre investigadora en l'article 22, i que també conserva J.-L. Marion en la seva relació de textos⁴¹⁸, és «font [*fons*] de tota bondat i veritat». Es tracta d'una de les perfeccions de Déu que li atribuïm havent reflexionat sobre la seva idea innata i un cop demostrada la seva existència. L'atribut següent és: «creador [*creatorem*] de totes les coses».

Si considerem ambdues expressions, veiem que Descartes fa una distinció que no trobem en altres textos: d'una banda Déu és «creador» de totes les coses, d'altra banda és «font» de la veritat. Sembla que les veritats procedeixin de Déu d'una manera diferent que la resta de les criatures. Ens trobaríem lluny de l'afirmació central de 1630: «les veritats matemàtiques... depenen de Déu... així com la resta de criatures» (TEXT 1).

Ara bé, en Descartes no es pot separar la creació de les coses i la creació de les veritats eternes. Déu és causa de tota realitat. En aquesta línia cal situar el següent fragment de la *Carta-Prefaci* (TEXT 27): «...hi ha un Déu que és *autor* de tot el que hi ha en el món, i que, essent la *font* de tota veritat, *no* ha creat el nostre enteniment d'una *naturalesa tal* que es pugui *enganyar* en el judici de les coses de les quals en tingui una percepció molt clara i molt distinta» (AT IX-II 10). En aquest text es veu més clarament que en l'article 22 que l'expressió «font de veritat» té una relació directa amb la perfecció que Déu ha conferit, creant-lo, a l'enteniment humà. No s'esmenten les veritats eternes, però s'ha dibuixat el marc on situar-les.

G. Rodis-Lewis assenyala també l'article 23 com una mostra de la doctrina. Aquest text fa explícita la unitat de les facultats o operacions divines, i posa de manifest que no hi ha precedència de l'enteniment diví respecte la voluntat, és a dir, que Déu no està obligat a afirmar allò que li representa l'enteniment, sinó que coneix, vol i fa allhora. Tornem a insistir en què aquest és l'argument més important amb què justificar racionalment la CVE⁴¹⁹.

L'article 24 és el text que més clarament esbossa l'esquema doctrinal on s'articula la tesi de la CVE. Fixem-nos, primer, en aquestes dues afirmacions: «només Déu és la *causa vertadera* [*causa vera*] (V.F.: «*autor*») de totes les coses que són o que *poden ser*» i «Déu és l'*autor infinit* [*authorem... infinitum*] de totes les coses i (...) nosaltres som del tot finits». Déu apareix com a creador i autor infinit i vertader de l'actual i del possible. En Ell és fonamenta la «ciència perfectíssima» de les coses creades, és a dir, un saber dels efectes a partir de les seves «causes»: recordem que ens trobem

417. G. RODIS-LEWIS, *L'Oeuvre de Descartes*, p. 136.

418. Aquest autor només selecciona, de la proposta de G. Rodis-Lewis, els articles 22 i 24, i posa l'atenció en els termes «fons» i «creator» (Cf. *Sur la théologie blanche de Descartes*, p. 268-271).

419. Cf. TEXTOS 2, 3, 13, 16, 29.

en el context d'explicació dels atributs divins, i que aquests seran presentats en l'article 75 com a principis d'explicació *causal* de totes les altres coses: «advertirem que Déu existeix i que nosaltres depenem d'Ell i que a partir de la consideració dels seus atributs es pot indagar la veritat de totes les altres coses perquè n'és la *causa*».

Fixem-nos també en l'expressió «que poden ser» [*esse possunt*], subratllada per G. Rodis-Lewis com a significativa de la CVE. La interpretem a partir d'aquella altra que trobem l'any 1630 referida a les veritats eternes: «sunt verae aut possibles». Les veritats eternes creades per Déu són les ordenades lògiques de tot ens possible⁴²⁰.

Els articles 38 i 41 no formen part del bloc dedicat a l'enumeració dels atributs divins (23-28), sinó de la part de l'obra on s'analitza la llibertat humana, però en ells hi surten algunes consideracions importants sobre Déu. L'article 38 expressa amb molta força la gratuïtat del poder diví: «la potestat que Déu té sobre tots nosaltres és summament absoluta i lliure [*maxime absoluta et libera*] i, per tant, li devem els màxims agraïments pels béns que ens ha concedit», un dels quals és la llum natural (cf. article 30).

En l'article 41 es menciona un altre cop la unitat de les tres facultats divines, però amb uns altres matisos que completen l'article 23: «el poder [*potentiam*] de Déu, gràcies al qual ha *preconegut* [*praescivit*] des de l'eternitat, no només les coses que són o que *poden ser* [*esse possunt*], sinó que les ha *volgut* [*voluit*] i les ha *preordenat* [*praordinavit*], és *infinit* [*infinitam*]»⁴²¹.

2) El següent bloc de textos té com a centre la creació divina de la facultat de conèixer i la seva veritat constitutiva: Déu «...és summament veraç i donador [*dator*] de tota llum» (art. 29); «la llum natural o facultat de coneixement que ens ha estat donada [*nobis data*] per Déu» (art. 30); «...la facultat de percebre que ens ha donat [*nobis dedit*] no pot tendir cap al fals» (art. 43). El terme escollit aquí per Descartes és «donar», usat reiteradament en les *Meditacions*⁴²², i que cal situar, amb caràcter feble, dins del camp terminològic de la CVE⁴²³. En els *Principis*, és necessari posar aquest terme en relació amb les següents expressions: en l'article 20 es demostra que l'ésser humà no existeix per si mateix [*a se non esse*] (AT VIII 12, l. 27 / AT IX-II 34), sinó per Déu; en l'article 21 hi posa que no tenim cap poder per conservar-nos a nosaltres mateixos en l'existència, sinó que és Déu qui ens conserva [*nos... conservet*] (AT VIII 13, l. 11 / AT IX-II 34); l'article 54 diu que tenim una noció clara i distinta de «substància pensant *creada*» [*creatae*] (AT VIII 25, l. 29-30 / AT IX-II 48) i, l'article 75, que depenem de Déu [*nos ab illo pendere*] (AT VIII 38, l. 19). Per tant, la paraula «donar» significa clarament, en aquest context, «crear». Cal, sobretot, entendre el terme «donar» en el marc conceptual desplegat pels textos del primer bloc. *El creador de totes les coses, potència absolutament lliure, ens dóna l'ésser i la llum natural, i ho ha fa en un acte gratuït.*

És cert que Descartes ha omès els termes forts de la CVE possiblement

420. Cf. TEXT 28.

421. Aquest article va ser reconegut per R. Lefevre com una al·lusió a la CVE (*Le criticisme de Descartes*, p. 180). G. Rodis-Lewis posa en qüestió aquesta referència (*L'Oeuvre de Descartes*, p. 490).

422. Per exemple, a la *Quarta Meditació*: AT VII 54, l. 2 i 6; 56, l. 22; 60, l. 12.

423. Cf. Introducció a les *Meditacions* (capítol 6).

per les raons esmentades més amunt, però, tot i així, hi ha una certa diferència entre dir «que *tenim* llum natural» i dir «que Déu ens ha *donat* la llum natural».

És significatiu que en l'article 30 es restitueixi —abans d'explicar la causa de l'error— la validesa de les veritats matemàtiques, posada en dubte en l'article 5, només amb la garantia de la veracitat de Déu, que ens ha donat una llum natural capaç de conèixer la veritat quan l'usem correctament. Es posa un vincle entre el Déu que no vol enganyar-nos, la perfecció de la nostra facultat de conèixer i les veritats matemàtiques, que cal situar en el marc de la doctrina cartesiana de la creació de les veritats.

3) Finalment hi incloem l'article 49, que posa les «veritats eternes», també anomenades «nocions comunes» o «axiomes», com una classe de nocions simples que forma part del quadre complet de nocions d'aquest tipus exposat en els articles 46 a 59, com una mena de taula cartesiana de les categories. Si recollim el tractament que fa de les veritats eternes en diversos llocs de la primera part dels *Principis*, obtindrem les notes fonamentals que les defineixen:

a) El terme designa un conjunt molt ampli [*innumera*] (PP-I, 49, AT VIII 23, l. 4) [*multarum*] (PP-I 75, AT VIII 38, l. 23) de proposicions [*propositio*] (PP-I, 49, AT VIII 23, l. 26-27) [*propositionum*] (PP-I, 75, AT VIII 38, l. 23) de caràcter lògic o metafísic, com, per exemple, el principi de causalitat, el principi de no contradicció, o afirmacions relatives a la incompatibilitat de l'ésser i el no-res, però sembla que en quedin fora altres veritats que havien caigut sota la denominació genèrica de veritats eternes: les essències de les coses o les idees de les figures geomètriques, les veritats matemàtiques que es dedueixen necessàriament d'aquestes, les lleis del moviment i, fins i tot, els principis morals.

b) Són clares i distintes [*clare ac distincte*] (PP-I, 50, AT VIII 24, l. 9), no es poden ignorar quan pensem en elles i no ens encega cap prejudici [*...non possunt...ignorari, cum occurrit occasio ut de iis cogitemus*] (PP-I 49, AT VIII 24, l. 4-6), són molt evidents [*evidentissime*] (PP-I, 50, AT VIII 24, l. 17) [*notissimum*] (PP-I, 11, AT VIII 8, l. 19 i PP-I, 18, AT VIII 11, l. 29-30) per a la llum natural [*lumen naturali*] (PP-I, 18, AT VIII 11, l. 29). Aquí es veu el lligam amb els textos del bloc anterior, on la llum natural era donada (creada) per Déu en l'ésser humà.

c) Les veritats eternes no s'han de considerar com a coses existents [*...non tanquam res aliqua existens*] (PP-I, 49, AT VIII 23, l. 27-28), ni com a modes de les coses [*neque... ut rei modo*] (PP-I, 49, AT VIII 23, l. 28), sinó que es troben en nosaltres [*esse... in nobis*] (PP-I, 75, AT VIII 38, l. 23-24), tenen la seu en la ment humana [*in mentem nostram sedem habet*] (PP-I, 49, AT VIII 23, l. 29), i no existeixen fora del nostre pensament [*nullam existentiam extra cogitationem nostram*] (PP-I, 48, AT VIII 22, l. 29-30).

d) I, finalment, segons l'article 13, amb les veritats eternes es construeixen demostracions que són vertaderes mentre hom hi posa atenció (cal tenir en compte que en aquest punt encara no s'ha fonamentat definitivament la veritat de les demostracions matemàtiques). L'exemple que dona, habitual en Descartes, és matemàtic: si es parteix de les idees de les figures, dels números, i de les nocions comunes convenients, es pot demostrar amb facilitat, per exemple, que els tres angles d'un triangle són iguals a dos rec-

tes i d'altres conclusions similars. Però si les veritats eternes, tal i com s'entén aquesta expressió en els *Principis*, fonamenten la validesa de les proposicions matemàtiques que són objecte de demostració, aleshores aquelles projecten sobre aquestes la seva immutabilitat i eternitat.

En definitiva, tot allò que hem anat trobant sobre les «veritats eternes» ens ajuda a determinar el seu estatut particular com a realitats en la ment humana. Les veritats eternes apareixen profusament als *Principis*, però no recau sobre elles el pes de l'argumentació, com passava a la *Cinquena Meditació*. El context immediat en què es parla d'aquestes nocions no les vincula tampoc amb la creació divina, però amb les altres referències assenyalades, se les pot ubicar en l'esquema lògic de la CVE que els *Principis* van dibuixant com un rerafons teòric fonamental.

La delimitació dels fragments seleccionats en aquesta antologia no resulta tan problemàtica com en el cas de les *Meditacions*, perquè els *Principis* consisteixen en una sèrie d'articles breus que hem traduït íntegres i que el lector podrà situar fàcilment en el conjunt de l'obra. Hem preferit el llatí original a la versió francesa, perquè, malgrat que Descartes va afegir en aquesta alguna frase i algun paràgraf (que posem en nota), hi ha algunes llicències de traducció i, fins i tot, algunes incongruències. Insistim en que no es poden llegir els textos com a unitats separades i en suggerim una lectura que respongui a l'estructura en tres blocs que hem proposat.

[TEXT 17]

I, Art. 22

AT VIII 13 / IX-II 34-35
FA III 104-105

A partir del nostre mode de conèixer l'existència de Déu, coneixem, simultàniament, tots els seus atributs cognoscibles per la capacitat natural del nostre enginy.

Però hi ha un gran avantatge en aquest mode de provar l'existència de Déu⁴²⁴, és a dir, per la seva idea: que simultàniament reconeixem qui és Déu en la mesura que ho permet la feblesa de la nostra natura. En efecte, a l'examinar la seva idea innata en nosaltres⁴²⁵, veiem que Ell és etern, omniscient, omnipotent, font de tota bondat i veritat, creador de totes les coses, i, finalment, que té en si mateix totes aquelles coses en les quals podem advertir clarament alguna perfecció infinita, o, millor dit, no limitada per cap imperfecció⁴²⁶.

424. Fa referència a les tres proves de l'existència de Déu, que parteixen totes de la idea de Déu i que s'exposen en els articles 14 al 21.

425. V.F.: «que nosaltres tenim naturalment». Contràriament al que és habitual, en l'original llatí, en aquest cas, apareix més clarament l'innatisme que en la versió francesa.

426. Cf. TEXT 6 [35].

[TEXT 18]

I, Art. 23

AT VIII-I 13-14 / AT IX-II 35
FA III 105-106

Déu no és corpori, ni sent com nosaltres, ni vol el mal o el pecat.

Pel fet que hi ha moltes coses en les quals, encara que hi reconeixem alguna perfecció, tot i així, també hi advertim quelcom d'imperfecció i de limitació, no poden convenir a Déu⁴²⁷. Així s'esdevé en la natura corpòria, que inclou la divisibilitat simultàniament amb l'extensió local, i com que és una imperfecció ser divisible, llavors és cert que Déu no és un cos. I encara que en nosaltres sigui una certa perfecció que sentim, tanmateix, com que en tota sensació [14] hi ha passió, i patir és dependre de quelcom, de cap manera s'ha de creure que Déu sent, sinó tan sols que entén i vol; però no pas com nosaltres, per operacions fins a cert punt diferents, sinó de manera que amb una única acció, que és sempre la mateixa i simplicitatíssima⁴²⁸, simultàniament ho entén, ho vol i ho fa tot⁴²⁹. Tot, dic, és a dir, totes les coses, i no vol, en efecte, la malícia del pecat, perquè no és res.

[TEXT 19]

I, Art. 24

AT VIII 14 / AT IX-II 35-36
FA III 106

Podem arribar des del coneixement de Déu al coneixement de les criatures si recordem que Ell és infinit i que nosaltres som finits.

Però, a més, perquè només Déu és la causa⁴³⁰ vertadera de totes les coses que són o que poden ser⁴³¹, és evident que seguirem la millor via⁴³² per a filosofar⁴³³ si intentem deduir, a partir del coneixement de Déu mateix⁴³⁴, l'explicació de les coses creades per Ell⁴³⁵, a fi d'adquirir una ciència per-

427. Aquí es pressuposa el que s'ha afirmat al final de l'article anterior.

428. «...la unitat, la simplicitat, és a dir la inseparabilitat de totes les coses que hi ha en Déu és una de les principals perfeccions que entenc que hi ha en ell» (MPP-I AT VII 50 / MM-I AT IX 40).

429. Cf. TEXTOS 2, 3, 13, 14, 16. El TEXT 29 comenta precisament aquest article i profunditza en la unitat divina.

430. V.F.: «autor». És clar que per Descartes aquests dos termes són convertibles: cf. TEXT 10 [62].

431. «la seva voluntat [de Déu] no només és causa de les coses actuals i futures, sinó també dels *possibles* i de les naturaleses simples, i no es pot ni s'ha de fingir res que es digui que no depèn de Déu» (TEXT 28). Cf. TEXT 23.

432. V.F.: «mètode».

433. V.F.: «per a descobrir la veritat».

434. V.F.: «de la seva naturalesa».

435. Aquí la V.F. hi afegeix una frase: «de les nocions que hi ha naturalment en les nostres ànimes».

fectíssima, que és ciència dels efectes a partir de les causes⁴³⁶. I per tal d'avançar amb seguretat i sense perill d'errar, ens hem de valer de la precaució de recordar sempre⁴³⁷ tant com puguem que Déu és l'autor infinit de totes les coses i que nosaltres som del tot finits.

[TEXT 20]

I, Art. 29

AT VIII 16 / AT IX-II 37-38
FA III 109

Déu no és causa dels errors.

El primer atribut de Déu que aquí s'ha de prendre en consideració és que és summament veraç i donador de tota llum⁴³⁸, fins al punt que és del tot contradictori que ens enganyi o que sigui pròpiament i positivament⁴³⁹ causa dels errors⁴⁴⁰ als quals tenim experiència d'estar subjectes. Perquè encara que potser, entre nosaltres els homes, poder enganyar sembli una prova d'enginy, la voluntat d'enganyar no procedeix sinó de la malícia o de la por i la debilitat, i per això no pot escaure a Déu⁴⁴¹.

[TEXT 21]

I, Art. 30

AT VIII 16-17 / AT IX-II 38
FA III 109-110

Se segueix d'aquí que totes les coses creades que percebem clarament són vertaderes i s'eliminen els dubtes referits abans.

I d'aquí se segueix que la llum natural o facultat de conèixer que ens ha estat donada per Déu, no pot assolir cap objecte que no sigui vertader en tant que és assolit per ella, és a dir, en la mesura que és percebut clarament i distintament. En efecte, amb raó s'hauria de dir enganyador si ens l'hagués donat capgirada de manera que prenguéssim el fals per vertader⁴⁴². I així, s'elimina el dubte més important que s'admetia pel fet que desconèixiem si⁴⁴³ potser érem d'una natura tal que ens equivoquéssim en

436. V.F. «és a dir que nosaltres coneixem els efectes per les seves causes».

437. La V.F. afegeix aquesta frase: «sempre que vulguem examinar la natura d'alguna cosa».

438. En l'Art. 28 hi ha una expressió similar: «la llum natural que ha posat [indidit] en nosaltres» (AT VIII 15, l. 4).

439. La V.F. substitueix «pròpiament i positivament» per «directament».

440. «i no són coses (els errors) per a la producció de les quals es requereixi el concurs real de Déu» (PP-I, 31).

441. «sens dubte, voler enganyar és un senyal de malícia o debilitat i per això no pot escaure a Déu» (MPP-I, AT VII 54 / AT IX 43). Fixem-nos que tant a les *Meditacions* com als *Principis* s'afirma la «voluntat» de no enganyar.

442. V.F.: «quan la fem servir bé».

443. La V.F. hi afegeix: «si aquell qui ens ha creat gaudia en fer-nos tals...».

aquelles coses que ens semblen més evidents. És més, totes les altres causes de dubte ressenyades abans s'eliminen amb facilitat amb aquest principi. [17] En efecte, les veritats matemàtiques no han de ser ja més sospitoses, perquè són màximament evidents⁴⁴⁴. I si advertim què hi ha en els sentits, en la vetlla, en el somni que sigui clàr i distint, i ho distingim d'allò que hi ha de confús i obscur, fàcilment reconeixem el que hi ha de vertader en qualsevol cosa. I no és necessari afegir aquí més paraules sobre això, perquè ja ha estat tractat en les meves Meditacions Metafísiques⁴⁴⁵. Una explicació més acurada d'això depèn del coneixement dels articles següents.

[TEXT 22]

I, Art. 38

AT VIII 19 / AT IX-II 41
FA III 113-114

Que ens equivoquem és un defecte en la nostra acció, però no en la nostra naturalesa; i moltes vegades les culpes dels súbdits poden atribuir-se a alguns senyors, però mai es poden atribuir a Déu.

Que caiguem en errors és degut a un defecte en la nostra acció, és a dir, en l'ús de la llibertat, però no en la nostra naturalesa, ja que és la mateixa quan jutgem incorrectament que quan ho fem correctament. I encara que Déu hagués pogut donar tanta claredat al nostre enteniment que mai ens equivoquéssim, així i tot, amb cap dret li ho podem exigir. De la mateixa manera que entre nosaltres els homes, si algú té la potestat d'impedir algun mal i, tanmateix, no l'impedeix, diem que n'és la causa, també, pel fet que Déu hagués pogut fer que ens enganyéssim, no per això s'ha de creure que és la causa dels nostres errors. La potestat que els homes tenen els uns sobre els altres ha estat instituïda perquè l'emprin per a deslliurar-los del mal, però la potestat que Déu té sobre tots nosaltres és summament absoluta i lliure i, per tant, li devem els màxims agraïments pels béns que ens ha concedit⁴⁴⁶, però, amb cap dret podem queixar-nos que Déu no ens hagi concedit totes les coses que sabem que ens hagués pogut concedir.

444. S'elimina el dubte sobre les veritats matemàtiques només recorrent al fet que la facultat de conèixer ha estat donada per Déu i que aquest no és enganyador. En les *Meditacions* el procés és més complicat i només s'assoleix la superació definitiva del dubte quan es reconeix la creació de les idees clares i distintes, que és el que en garanteix la veritat. Cf. TEXTOS 10 i 11.

445. Descartes fa servir el 1644 aquest títol en llatí, «...Meditationibus Metaphisicis» per fer anomenar les *Meditacions de filosofia primera*, tres anys abans que es publicà la traducció francesa que portarà aquell nom.

446. L'agraïment és degut a la gratuïtat absoluta de l'acció divina, que és la causa que les nostres idees siguin vertaderes (l'article es produeix en el context d'explicació de l'origen de l'error).

[TEXT 23]

I, Art. 41

AT VIII 24 / AT IX-II 42
FA III 115

De quina manera es concilien alhora la llibertat del nostre arbitri i la preordenació de Déu.

En canvi ens alliberem d'aquelles⁴⁴⁷ si recordem que la nostra ment és finita, però que el poder de Déu, gràcies al qual ha preconegut des de l'eternitat no només les coses que són o que poden ser⁴⁴⁸, sinó que també ho ha volgut i ho ha preordenat⁴⁴⁹, és infinit: i per això⁴⁵⁰ el captem suficientment per a percebre clarament i distintament que és en Ell, però no el comprenem prou per a veure per quin motiu ha deixat⁴⁵¹ indeterminades les accions lliures dels homes. Però nosaltres som tan conscients de la llibertat i la indiferència que hi ha en nosaltres, que no hi ha res que coneguem més evidentment i més perfectament⁴⁵². I, pel fet que no coneixem una cosa que sabem que per la seva naturalesa ens és incomprendible, seria absurd dubtar d'una altra que comprenem íntimament i de la qual tenim experiència que és en nosaltres mateixos⁴⁵³.

[TEXT 24]

I, Art. 43

AT VIII 21 / AT IX-II 43
FA III 116-117

No ens equivocarem mai si només assentim a les coses que percebem clarament i distintament.

Però és cert que mai admetrem el fals com a vertader si només donem l'assentiment a les coses que percebem clarament i distintament⁴⁵⁴. És cert, dic, perquè, no essent Déu enganyador, la facultat de percebre que ens ha donat, no pot tendir cap al fals, ni tampoc la facultat d'assentir, quan s'estén només a les coses que es perceben clarament⁴⁵⁵. I encara que això no es

447. Es refereix a les dificultats de conciliar i comprendre alhora la preordenació divina amb la llibertat humana (cf. PP-II, 40).

448. Es refereix per segona vegada als possibles (cf. TEXT 19).

449. Apareixen de nou les tres facultats divines de l'article 23 (TEXT 18), però anomenades de manera diferent.

450. V.F.: «tenim suficient intel·ligència per a... però no en tenim suficient per a...»

451. V.F.: «enterament».

452. La V.F. afegeix: «de manera que l'omnipotència de Déu no ens ha d'impedir de creure-la».

453. Cf. TEXT 14.

454. Cf. TEXT 10 [62].

455. Aquest article repeteix les afirmacions dels articles 29 i 30: Déu no és enganyador, ens ha «donat» una capacitat de conèixer la veritat, però, un cop explicada la naturalesa de l'error (Arts. 31-42), ara es concreta de manera més precisa en què consisteix aquella capacitat: assentir amb la voluntat a allò que l'enteniment es representa clarament i distintament.

provi per cap raó, està imprès per la naturalesa en la nostra ànima⁴⁵⁶ que, mentre percebem alguna cosa clarament, espontàniament assentim a ella i no podem dubtar de cap manera que no sigui vertadera.

[TEXT 25]

I, Art. 49

AT, VIII 23(24)-24(6) / IX-II, 46
FA III 120-121

Les veritats eternes no es poden classificar així, però tampoc és necessari.

I totes aquestes les considerem com a coses o com a qualitats o modes de les coses⁴⁵⁷. Però quan recordem que no és possible que es faci quelcom a partir del no-res, llavors aquesta proposició: *A partir del no-res no es fa res*, no s'ha de considerar com alguna cosa existent, ni tampoc com un mode de la cosa, sinó com una certa veritat eterna⁴⁵⁸, que té la seva seu en la nostra ment, que s'anomena noció comuna o axioma. D'aquest tipus són: *És impossible que simultàniament la mateixa cosa sigui i no sigui*, *Que allò que ha estat fet no hagi estat fet*⁴⁵⁹, *Qui pensa no pot no existir mentre pensa*, i altres d'incomptables⁴⁶⁰, que no es poden enumerar fàcilment, però que tampoc es poden ignorar quan es presenta l'ocasió de pensar en elles i no estem encegats per algun perjudici.

[TEXT 26]

Carta-Prefaci a la traducció francesa dels *Principis* (1647)

AT IX-II 9, l. 29 – 10, l. 11
FA III 776

[*Descartes enuncia les dues raons que proven que els veritables Principis que han de permetre assolir el grau més alt de Saviesa són els que ell exposa en el seu llibre. La primera raó és que són molt clars perquè han superat la prova del dubte radical; la segona, que d'ells es pot deduir tot altre saber. Per il·lustrar la primera raó fa un brevíssim resum de l'itinerari metafísic partint de la situació de dubte universal.*]

Així, considerant que aquell qui vol dubtar de tot no pot, tanmateix, dubtar que no sigui mentre dubta i que, [10] qui raona així, no podent

456. V.F.: «estem tan inclinats naturalment a donar el nostre consentiment...».

457. V.F.: «només queda parlar d'allò que coneixem com a veritats».

458. «a part de les nocions de Déu i de la nostra ment, també hi ha en nosaltres les nocions de moltes proposicions que són veritats eternes» (PP-I, 75).

459 Cf. TEXT 31.

460. V.F.: «són solament veritats i no coses que existeixin fora del nostre pensament».

dubtar de si mateix i dubtant, no obstant això, de tota la resta de coses, no és allò que diem que és el nostre cos, sinó allò que anomenem la nostra ànima o el nostre pensament, he pres l'ésser o l'existència d'aquest pensament com el primer Principi, del qual n'he deduït molt clarament els següents, a saber, que hi ha un Déu, que és l'autor de tot el que hi ha en el món, i que, essent la font de tota veritat⁴⁶¹, no ha creat el nostre enteniment de tal naturalesa que es pugui enganyar en els judicis que fa de les coses de què té una concepció molt clara i molt distinta⁴⁶².

461. Cf. TEXT 19.

462. Cf. TEXTOS 20, 21 i 24.

12. Carta A *** (*Mesland* ?) (febrer-març de 1645 ?)

El fragment de la carta que presentem aquí no tracta directament de la CVE, però és un dels textos més importants en què s'ha fonamentat la línia d'interpretació que manté que, segons Descartes, hi ha contradiccions o impossibilitats absolutes per Déu.

E. Boutroux va ser el primer en proposar aquesta tesi en el segle XIX⁴⁶³, però ha estat represa, amb matisos força diferents, per molts comentaristes cartesianes del segle XX: E. Gilson, J. Laporte, F. Alquié, M. Guérout, H. Gouhier, A. Robinet, etc. D'una manera molt general, segons aquests autors hi ha un doble ordre de veritats eternes: d'una banda, hi ha unes veritats *absolutes o increades*, que Déu no pot canviar perquè es deriven de la seva mateixa naturalesa, és a dir, expressen la necessitat absoluta de l'ésser infinit i les condicions de possibilitat de l'exercici de la seva omnipotència; d'altra banda, hi ha unes veritats *creades*, que Déu sí que podria haver fet —però que no ha *volgut* fer— d'una altra manera que com les compremem. Per tant, tota veritat que es refereix estrictament a la naturalesa divina queda fora de la CVE i, com a conseqüència, aquesta doctrina només té validesa per les veritats que afecten els éssers creats per Déu.

Però això presenta algunes dificultats. Primerament, l'ésser humà coneix l'existència de Déu i la seva naturalesa a partir de certs axiomes o veritats que són constitutius de l'enteniment finit, com és el cas del principi de causalitat. Paradoxalment, alguns d'aquells investigadors consideren aquest principi com una veritat creada; aleshores, ¿haurem de dir que les conclusions metafísiques són veritats absolutes i les raons que ens hi ha conduït no ho són? En segon lloc, el camp de l'evident no pot ser fraccionat: no hi ha dos ordres d'evidència diferents incomunicats, un referit a Déu i un altre a les coses que ha creat; els coneixements evidents s'ordenen tots en una mateixa cadena de veritats; no hi ha actes de coneixement d'una naturalesa peculiar que ens revelin allò que sabem de Déu⁴⁶⁴. L'afirmació que existeixin dos ordres d'impossibilitat qüestiona aquestes doctrines cartesianes⁴⁶⁵. Finalment, cal assenyalar que hi ha diferències importants, com veurem més avall, entre els autors esmentats pel que fa a la delimitació de les veritats que s'han de considerar com a absolutes. Com es veu, la teoria de les impossibilitats absolutes afecta molt profundament la comprensió de la CVE i fa justificable la traducció del text que presentem.

Hi ha dues versions de la carta on es troba aquest text en les dues primeres edicions de la correspondència de Descartes. Una en francès, en el volum II de les *Lettres de Mr. Descartes* de Clerselier, publicat el 1659⁴⁶⁶, i l'altra en llatí, en una edició preparada per dos antics amics de Descartes,

463. *De veritatibus aeternis apud Cartesium*, París, 1874.

464. «En efecte, amb el mateix dret que es nega que la naturalesa de Déu és possible, encara que no hi trobem cap impossibilitat en el concepte (...) es podrà negar també que sigui possible que els tres angles d'un triangle són iguals a dos rectes, o que qui pensa en acte existeix (...) i d'aquesta manera s'elimina, sense cap raó, tot el coneixement humà» (2es RESP, AT VII 151 / AT IX 118).

465. Cf. J.A. VICENS: *Meditació i metafísica en D.*, p. 80 ss i 312 ss.

466. La carta és la núm. 117, p. 557-560. de l'edició de Clerselier, publicada en tres volums (1657, 1659. i 1667). En el primer hi havia alguna carta en llatí, però al segon i al tercer totes les cartes són en francès (cf. AT V 543).

Jean de Raei i François de Schooten, publicada a Amsterdam el 1668⁴⁶⁷. Aquesta darrera obra era una traducció llatina dels dos primers volums de Clerselier, però també portava còpies d'alguns originals del filòsof en aquesta llengua sense especificar, tanmateix, de quines cartes es tractava. Ch. Adam considera que la versió llatina és la que reproduïx l'original i, a més, que les dues parts en què es divideix el text constitueixen dues cartes diferents⁴⁶⁸. Traduïm parcialment la segona carta, que l'il·lustre editor data entre les *Meditacions* i els *Principis* i que, suggereix, podria estar adreçada al P. Mesland.

Pensem que hi ha diverses raons que avalen la hipòtesi que el P. Mesland era el destinatari d'aquesta carta: 1) El to amable i elogiós que emprà Descartes, que no sembla mera retòrica, molt similar al que sempre va fer servir per adreçar-se al Pare Mesland, per qui tenia una gran estima; 2) Amb la carta perduda de l'interlocutor desconegut —segons es dedueix del que diu Descartes— hi anaven adjunts uns comentaris o reflexions sobre les *Meditacions*, com era el cas del comentari de Mesland, que anava adjunt a una carta, també perduda, del 22 d'octubre de 1644⁴⁶⁹; 3) La valoració altament positiva que el filòsof va fer de la carta i el comentari, sobre els quals manifesta gairebé el mateix: que han arribat a un grau de comprensió molt profund de les seves idees; 4) L'estil de redacció escolar del text adjunt a la carta, que es pot deduir del que comenta Descartes, i que era, també, l'estil que Mesland va fer servir per redactar el seu escrit⁴⁷⁰; 5) Finalment, l'absència d'una resposta específica de Descartes al contingut del text de Mesland, del qual només en va fer una valoració de caràcter general en la carta del 9 de febrer de 1645.

Fixem-nos que s'està parlant de dos comentaris sobre les *Meditacions* presentats en forma escolar, que s'adjunten cadascun a una carta, i ambdós molt ben valorats per Descartes. Tot fa pensar, doncs, que es podria tractar del mateix escrit. A més, sembla que la carta que analitzem aquí omple un cert buit en la correspondència cartesiana amb Mesland, perquè és lògic que Descartes se sentís obligat a donar una resposta al contingut d'un treball directament relacionat amb una obra seva i que havia estat redactat per una persona que apreciava molt. Des d'aquest punt de vista, cal revisar la cronologia d'aquesta carta proposada per Ch. Adam⁴⁷¹ i se l'ha de situar en una data que no hauria de ser gaire posterior al 9 de febrer de 1645⁴⁷².

467. Renati DESCARTES *Epistolae, partim ab auctore latino sermone conscriptae, partim ex gallico translatae, etc.* (cf. AT I XXVI-XXVII).

468. Cf. AT V 543.

469. Descartes va rebre amb molt retard aquesta carta, el dia 1 de febrer de 1645 (cf. *A Mesland, 9. de febrer de 1645*, AT IV 162), i ja tenia notícia del comentari de les *Meditacions* des del 2 de maig de 1644 (cf. AT IV 120.).

470. En la carta *A P. Grandamy, 2 de maig de 1644*, Descartes fa aquesta referència a l'estil del comentari de Mesland: «...ha fet l'esforç d'acomodar-les (les *Meditacions*) a l'estil del qual hom s'acostuma a servir-se per ensenyar» (AT IV 122).

471. Aquest editor no va analitzar rigorosament les conseqüències de la seva pròpia conjectura.

472. És improbable que sigui anterior en uns pocs dies a aquesta data, perquè, com es dedueix de la carta de 9. de febrer de 1645, no sembla que Descartes hagi realitzat, encara, una lectura atenta del text de Mesland.

La carta té un gran interès filosòfic a causa d'un breu fragment on es diu que és contradictori pensar que Déu pugui suprimir la seva pròpia existència, perquè això seria una imperfecció en Ell. Com hem dit abans, sembla que aquesta afirmació no formaria part de l'àmbit estricte de la CVE, que abraça l'acció divina *ad extra*, o, en altres paraules, la relació de Déu amb allò que ha creat. Aparentment, aquesta veritat i totes les que es refereixen exclusivament a l'Ésser diví tenen un rang diferent d'aquelles altres que constitueixen l'ordre d'intel·ligibilitat de la realitat creada. En definitiva, sembla que es confirmi la teoria dels dos ordres de veritat en Déu. M. Guérout, després d'exposar una llista de 8 veritats increades⁴⁷³, sentència:

Totes aquestes veritats, que es desprenen necessàriament de l'omnipotència de Déu, i a les quals Ell mateix no es pot sostreure en absolut, són veritats primeres situades en certa mesura *més enllà de les veritats eternes instituïdes pel lliure arbitri diví*. Fent cos amb l'ésser mateix de l'Omnipotent, no poden no ser; no poden, doncs, haver estat lliurement creades; són *increades*⁴⁷⁴.

Fins i tot un autor com J.-L. Marion, que és molt crític amb aquesta interpretació de Guérout i les raons que aquest addueix sobre l'omnipotència, conserva, al marge de la creació, la veritat eterna de l'existència de Déu:

De fet, una sola veritat s'imposa a Déu com la «primera i més eterna» (AT I, 150, 2-3): la seva existència. Però no es tracta aquí d'una necessitat lògica, ni d'una nova representació, sinó de la instància que instaura el codi on es formulen solament tots els possibles i tots els contradictoris. L'única exigència que ha d'admetre la «potència incompreensible», és la seva pròpia instauració, que reparteix l'impensable així com el que és pensable⁴⁷⁵.

Però la línia de separació entre els dos ordres no deu ser tan clara quan hi ha diferències tan notables entre els comentadors en la determinació de les veritats absolutes que escapen a la creació divina. És cert que no hi ha cap text cartesà on es digui que una veritat sobre Déu és creada, i fins i tot n'hi ha alguns que semblen reforçar la idea contrària⁴⁷⁶. Però, si podem afirmar sense cap reserva que l'existència de Déu és una veritat increada o, dit a l'inrevés, si sabem que és una impossibilitat absoluta que Déu «no pot» suprimir la seva existència, llavors l'enteniment finit és capaç per si mateix de *determinar*⁴⁷⁷ un límit en la l'omnipotència incompreensible de l'Ésser infinit. I si en coneixem algun, ¿no estarem capacitats per a deduir-ne d'altres? Això és el que fan alguns estudiosos —el més extrem dels quals

473. «Així, és absolutament impossible que Déu no sigui; que sigui enganyador; que pugui fer que allò que és, o que ha sigut, no hagi existit; que pugui derogar el principi de causalitat; que pugui crear éssers independents (d'aquí la necessitat de la creació contínua); que no pugui fer el que nosaltres concebem com a possible; que pugui tolerar els àtoms; que pugui crear el buit» (*Descartes selon l'ordre des raisons*, v. II, p. 26).

474. *Descartes selon l'ordre des raisons*, v. II, p. 30.

475. *Sur la théologie blanche de D.*, p. 301.

476. Cf.: *A Mersenne, 21 d'abril de 1641*, AT III 359-360; PP-I 60, AT VIII-I 29, l. 6-15 / AT IX-II 51-52; PP-II, 20, AT VIII-I 51, l. 25-30 / AT IX-II 74.

477. Criticant els arguments dels ateu, en el *Prefaci* de les *Meditacions*, Descartes diu: «s'atribueix tan poder i saviesa a les nostres ments que s'intenta determinar i comprendre tot allò que Déu pot i ha de fer» (TEXT 9).

és Guérout— que, per assegurar la raó humana sobre un fonament absolut i salvar-la de l'arbitrarietat⁴⁷⁸, es veuen obligats a pressuposar altres veritats absolutes no referides a l'Ésser diví, com per exemple el mateix principi de causalitat o el principi de contradicció⁴⁷⁹. I, malgrat les diferències, tots els defensors d'aquesta tesi coincideixen en afirmar l'existència de Déu com la primera veritat absoluta, i utilitzen molt habitualment el fragment que traduïm aquí com l'única justificació textual que ho avala⁴⁸⁰.

No pretenem entrar, ni molt menys, en una discussió a fons d'aquestes idees, sinó que tan sols volem fer atenció al fet que el text sembla apuntar cap a una altra direcció. És significatiu que quasi sempre se'l citi com un pretext, i que gairebé mai no es tinguin en compte els matisos que presenta. En efecte, no creiem que sigui accidental que Descartes, davant d'una afirmació molt categòrica de l'autor que ha fet el comentari a les *Meditacions* (sigui o no Mesland), faci una correcció lingüística com aquesta: escriu al seu interlocutor que, en lloc de dir «i Déu no té [*neque Deus habet*] la facultat de suprimir la seva pròpia existència», és millor posar-hi, per prevenir les especulacions, que «és contradictori [*repugnat*] que Déu supprimeixi la seva existència...». L'expressió de l'autor desconegut, que té a Déu com a subjecte d'una impossibilitat, és substituïda per una contradicció que té com a subjecte l'enteniment humà. ¿Per què faria aquesta rectificació Descartes si és tan clar que és una «impossibilitat absoluta» que l'omnipotència de Déu s'exerceixi contra si mateix? Aquest no és l'únic text que hi ha en aquesta línia⁴⁸¹, però ben segur que és el més important.

No volem insinuar que el filòsof pensi que Déu pugui estar sotmès a la seva pròpia omnipotència, ni que cregui que la idea que Déu ha imprès sobre Ell mateix en l'enteniment humà i les veritats eternes que se'n desprenen (l'existència necessària de Déu n'és la principal) s'hagin d'incloure en l'esfera de la creació divina. Les contradiccions lògiques que es produirien aleshores serien gravíssimes, perquè es posaria en qüestió la raó humana i allò que ella mateixa ha reconegut com el seu fonament. I deixaríem, també, de concebre Déu com a perfecte.

Però, d'altra banda, si l'ésser humà reconeix el caràcter creat de la llum natural amb què pensa tot això, s'ha d'autoimposar una limitació molt gran quan tracta de tocar amb la raó la immensitat de l'Ésser que l'ha causat, perquè s'adona, al mateix temps, que no el pot determinar ni concebre, i que és incompreensible. Per això s'ha de ser molt curós amb les expressions: l'ésser humà ha d'evitar sempre parlar com si fos Déu, encara que la idea que té d'Ell sigui la més evident i el fonament metafísic de l'evidència.

478. M. GUÉROULT, «...si res en si no fos impossible, tot en si seria possible; el possible no s'oposaria més a l'impossible i el possible no tindria, tampoc, cap sentit» (*Descartes selon l'ordre des raisons*, v. II, p. 26).

479. A més de M. GUÉROULT, cf. també H. GOUIER, *La pensée métaphysique de D.*, p. 291; A. ROBINET es vol desmarcar d'aquesta postura de Guérout, però també hi cau finalment: cf. *Descartes. La lumière naturelle. Intuition, disposition, complexion.*, p. 222.

480. J. LAPORTE a «La liberté selon Descartes», *Revue de Métaphysique et de Moral*, 1937, p. 110; M. GUÉROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, p. 26; F. ALQUIÉ (FA II 927, nota 2); A. ROBINET, *Descartes. La lumière naturelle. Intuition, disposition, complexion...* 222.

481. Cf. *A Beeckman, 17 de desembre de 1630*, AT I 165; MPP-VI, AT VII 71 / AT IX 57; *A Regius, juny de 1642*, AT III 567; cf. també el TEXT 31.

Ens fa la impressió que els defensors de la idea de les impossibilitats absolutes han estat poc cartesians en aquest punt tan transcendental⁴⁸².

[TEXT 27]

A *** (*Mesland?*), febrer-març de 1645

AT V 545, l.8 – 546, l. 27

FA II 927 / III 62-3⁴⁸³

Confesso que no em sento malaurat ni em penedeixo dels escrits que he tret a la llum, quan m'adono que en el món es troben algunes persones que són de la manera que, segons expressa la vostra carta, sou vós. És a dir, gent que llegeix amb atenció el que he publicat, que ho capta amb precisió i que ho accepta amb bona disposició d'ànim. Però com que aquests són molt rars, amb raó us dono els màxims agraïments i m'esforço perquè us digneu a ser un d'ells, i, fins i tot, el principal. Dic el principal tant per l'altíssima fidelitat que prometeu, com per les elevades reflexions que heu adjuntat a la vostra carta: en efecte, els meus pensaments concorden tan exactament amb els que heu expressat allí, que no recordo ningú que m'hagi presentat cap altre exemple on veiés, amb tanta certesa, que havia convertit tot allò que és contingut en les meves meditacions⁴⁸⁴, per dir-ho així, en saba i sang⁴⁸⁵. Però, a fi que vegeu que us escric tot això amb sinceritat i sense reserva, assenyalaré únicament dos o tres llocs on he observat que difereixo una mica, no tant pel que fa al significat com pel que fa a l'expressió. N'hi ha dos a la quarta columna.

El primer es refereix a aquestes paraules: *i Déu no⁴⁸⁶ té la [546] facultat de suprimir la seva pròpia existència*. Per *facultat* acostumem a anomenar alguna perfecció; ara bé, seria una imperfecció en Déu poder suprimir la seva pròpia existència⁴⁸⁷. Però, per tal de prevenir les especulacions, preferiria escriure en aquell lloc: *és contradictori que Déu supprimeixi la seva pròpia existència o que la pugui perdre per qualsevol altra raó*.

482. L'estudiós que és més crític amb la teoria de les impossibilitats absolutes és J.M. BEYSSADE (cf. *La philosophie première de Descartes*, p. 115). Cf. també: A. KOYRÉ, *Essai sur l'Idée de Dieu chez Descartes*, Paris, Leroux, 1923, p. 197.

483. En l'edició de les obres de Descartes de F. Alquié hi ha dues versions de la mateixa carta: la primera és presentada i traduïda parcialment, amb algunes notes d'interès, i la segona hi és completa sense cap comentari. La traducció dels paràgrafs comuns no coincideix.

484. Es tracta, sense dubte, d'una referència a les *Meditacions sobre filosofia primera* (cf. AT V 543).

485. Aquesta metàfora orgànica, aplicada a l'assimilació del seu pensament, té un paral·lel en una altra carta adreçada a Mesland, del 9 de febrer de 1645 (AT IV 162, l. 9).

486. Aquest començament «i Deu no...» [*neque Deus*] indica que la frase podia ser la conclusió d'una argumentació, segurament sobre la prova *a priori* de l'existència de Déu.

487. Descartes raona així en la *Quarta Meditació* per demostrar que Déu no és enganyador: cf. AT VII 53 / AT IX 42-43.

13. *Conversa amb Burman* (16 d'abril de 1648)

El 1895 es va trobar, a la Biblioteca de la Universitat de Göttingen, un manuscrit que transcrivía les respostes que Descartes va donar a alguns dubtes i objeccions que un jove teòleg, François Burman (1628-1679)⁴⁸⁸, li havia plantejat durant una llarga conversa mantinguda el 16 d'abril de 1648, a Edmond, residència del filòsof en aquella data. El títol que encapçala el text és: *Respostes de R. Descartes a algunes dificultats sobre les seves Meditacions, etc. obtingudes d'ell mateix*, però s'acostuma a citar per *Conversa amb Burman*. En una nota al marge hi diu: «Per Burman, que el 20 d'abril següent, a Amsterdam, en feu partícep a Clauberg, a partir del manuscrit del qual l'he copiat jo mateix, a Dordrech, el 13 i 14 de juliol». És a dir, Burman va comunicar la conversa a Clauberg⁴⁸⁹, que la va posar per escrit, i una tercera persona desconeguda en va fer una còpia, que és el manuscrit que ens ha arribat.

Aquesta brevíssima informació obre molts interrogants: d'entrada no aclareix si Burman havia escrit les respostes al dictat de Descartes o si havia pres anotacions personals que resumien un diàleg més lliure i extens. J.-M. Beyssade suggereix, fins i tot, la possibilitat que Burman li hagués passat per escrit les preguntes i li hagués deixat temps per redactar personalment les respostes⁴⁹⁰. També queda per determinar de quina manera va comunicar la conversa al seu amic Clauberg, és a dir, si en va fer una transcripció rigorosa, posant tan sols en net unes notes de difícil lectura, o si es va refiar de la memòria per completar algunes frases o paràgrafs. El copista desconegut hi va posar nombroses paraules en forma abreviada i quan el text contenia més d'una objecció i més d'una resposta, no indicava el moment en què acabava una i començava l'altra. ¿Això són símptomes d'un procediment impacient o descurat, o, per contra, són el reflex d'una transcripció exacta que reproduceix fins i tot les mancances del manuscrit original?

Són massa incògnites, en principi, per decidir sense cap prevenció si la *Conversa amb Burman* pot ser utilitzada com a expressió fidel del pensament cartesià. L'edició crítica d'Adam i Tannery no considera aquesta obra com un text cartesià, sinó tan sols com un document sobre l'autor, i la presenta amb lletra menuda i sense assenyalar la numeració de les línies⁴⁹¹. F. Alquié pensa el mateix, i no la troba digna de ser inclosa en la seva edició de les obres filosòfiques de Descartes, però no justifica la seva decisió en els aspectes externs esmentats, sinó en el contingut problemàtic de moltes respostes, que sembla que entrin en contradicció amb el pensament del filòsof expressat en la resta dels seus escrits.

F. Alquié enumera un conjunt d'incongruències que posen en dubte l'autenticitat de les afirmacions atribuïdes a Descartes en la *Conversa amb Burman*, entre les quals n'hi ha una que afecta un dels dos textos sobre la

488. No és del tot segur que fos F. Burman, també hauria pogut ser el seu pare, el pastor Pierre Burman, però la major part d'estudiosos consideren que hauria estat el fill.

489. Johann Clauberg (1622-1665) va fer un petit escrit sobre Descartes: *Defensio Cartesianiana*, del 1652 (cf. AT V 587-588 i 669). Aquest filòsof segueix la tradició aristotèlica, però té una certa influència cartesiana (cf. AT V 228-229).

490. Cf. DESCARTES: *Entretien avec Burman*, p. 6, de l'Advertiment escrit per J.-M. BEYSSADE.

491. El 1937, Ch. Adam va fer una edició separada de la *Conversa amb Burman*, pràcticament sense variants en el text llatí i amb una traducció al francès (hi ha una reedició de 1975 a J. Vrin).

CVE que traduïm (TEXT 29). Diu literalment: «Afirma que *no concebem* (*non concipimus*), sinó que *comprenem* (*intelligimus*) les perfeccions de Déu, quan ha sostingut arreu el contrari (Déu és concebut, no comprès)» (FA III 766). És veritat que en la *Conversa* s'especifica en dos moments molt importants que Déu no pot ser concebut, però això no és diferent del que sempre havia mantingut Descartes: que Déu no pot ser ni comprès ni concebut, sinó només conegut⁴⁹². Alquíé, per tant, confon *conèixer* i *concebre*. Però encara és més greu que traduïxi *intelligere* per comprendre [*comprehendere*] en textos relatiu a Déu, dos termes que, des de 1630, el filòsof manté sempre perfectament diferenciats⁴⁹³. En el text no s'afirma, per tant, que Déu sigui *comprès*, sinó només que és *entès*, és a dir, que l'enteniment humà en té una idea clara i distinta, però que no representa de manera completa tot el que hi ha en Ell, doctrina inalterable al llarg de l'obra de Descartes. En definitiva, allò que li semblava a Alquíé tan aparentment anticartesià, ben llegit, resulta tot el contrari i creiem que pot servir com un possible element d'autenticació de l'obra (no és l'únic), perquè sembla difícil que el text hagués pogut conservar una precisió conceptual tan acurada si no procedís directament del nostre autor.

Tot i les suspicàcies que s'aixequen contra la *Conversa*, J. M. Beyssade considera aquesta obra com un veritable repte d'interpretació, perquè és l'única on apareix el filòsof intentant resoldre les contradiccions, almenys aparents, que hi ha en el conjunt de la filosofia exposada en les tres obres més importants (*Discurs del Mètode*, *Meditacions de filosofia primera*, *Principis de filosofia*). Pensa que la qualitat d'una interpretació del pensament cartesià depèn de lligar de manera congruent les afirmacions de la *Conversa* amb *Burman* amb els altres escrits cartesians⁴⁹⁴. Nosaltres creiem, amb Beyssade, que ens trobem davant d'un escrit que reflecteix fidelment el pensament de Descartes: arreu del text hi ha expressions molt cartesianes que expressen amb la màxima agudesia les idees del filòsof sobre qüestions molt controvertides.

492. «...sé que Déu és l'autor de totes les coses, i que aquestes veritats són alguna cosa i, per tant, que n'és l'autor. Dic que ho sé i no pas que ho *concebi* [*conçois*] ni que ho *comprengui*, car hom pot saber que Déu és infinit i omnipotent, encara que la nostra ànima, essent finita, no el pugui comprendre ni *concebre* [*concevoir*]» (*A Mersenne*, 27 de maig de 1630, TEXT 3). I si tenim en compte que el terme «concebre» és assimilable, fins a cert punt, a «comprendre» i que ambdós es contraposen a «entendre», llavors l'afirmació que no es pot comprendre Déu i que només es pot conèixer és constant en l'obra cartesiana: cf., per exemple: *A Mersenne*, 15 d'abril de 1630, AT I 145, l. 21-22; 2s RESP, AT VII 140, l. 3-4 i l. 5 (la V.F. tradueix «incogitabilis» per «inconcebible» cf. AT IX-I 110); *A Clerselier*, 12 de gener de 1646, AT IX 210.

493. «No és un obstacle que no *comprengui* [*comprehendam*] l'infinit, o que hi hagi innumbrables coses en Déu no pugui *comprendre* de cap manera, ni potser tampoc assolir amb el pensament, perquè és propi de la raó de l'infinit que no sigui *comprès* per mi [*comprehendatur*], que sóc finit. I és suficient *entendre* [*intel·ligere*] i jutjar això mateix, que totes les coses que percebo clarament, i que sé que impliquen alguna perfecció, i també potser moltes altres que ignoro, són en Déu formalment i eminentment, per a què la idea que tinc d'Ell sigui la més vertadera de totes i la més clara i distinta» (MPP-III, AT VII 46 / MM-III, AT IX-I 37); cf., també: PP-I 19, AT VIII 12 (cal posar atenció a la V.F. d'aquest text, que tradueix «intelligere» per «concebre»: cf. AT IX-II 33); *A Clerselier*, 23 d'abril de 1649, AT V 356, l. 22-27.

494. Cf. «RSP ou *Le monogramme de Descartes*», dins: DESCARTES: *Entretien avec Burman*, p. 157-158.

Hem seleccionat dos textos sobre la CVE de la *Conversa amb Burman*. El primer (TEXT 28) contesta una objecció teològica tradicional sobre una frase del punt 6 de les *Sisenes Respostes* (TEXT 13). Volem destacar quatre aspectes especialment rellevants d'aquest text:

1) Presenta un marc de dependència de tot en relació a Déu [*Et illa et omnia alia pendent de Deo*]. La «dependència» continua essent un dels termes més fonamentals de la CVE.

2) Posa la «voluntat» [*voluntas*] de Déu com a «causa» [*causa*] de tot allò que és creat. No hi ha, en tota l'obra cartesiana, una expressió tan nítida, tan precisa, on s'especifiqui la voluntat divina com a causa. Aquest podria ser un dels pocs textos que podria recolzar la interpretació de Descartes com a voluntarista, però el següent text que traduïm (cf. TEXT 29) la desautoritza rotundament.

3) Fa una enumeració de les coses que depenen de la causalitat de la voluntat divina. Es tracta de les coses actuals [*rerum actualium*], de les coses futures [*futurarum*], dels possibles [*possibilium*] i de les naturaleses simples [*naturarum simplicium*]. No s'han de confondre els *futurs* amb els *possibles*, com per exemple les idees de figures geomètriques, els quals reuneixen els requisits lògics per a l'existència, però no és necessari que existeixin de fet. I amb les «natures simples» recupera una expressió més pròpia de les *Regulae*, no usada fora d'aquesta obra inacabada, que coincideix aproximadament amb allò que en els *Principis* anomena «noció simple», entre les quals hi ha les veritats eternes.

4) Contestant a la pregunta sobre si Déu podria fer que les criatures l'odiessin i instaurar-ho com a bo, apareix una brevíssima expressió que és una singularitat en el llenguatge cartesià emprat en els textos sobre la CVE: «ja no pot» [*jam non potest*]. L'única afirmació similar realitzada en el marc de la doctrina es troba en el punt 6 de les *Sisenes Respostes*: «i perquè ha volgut que els tres angles d'un triangle fossin iguals a dos rectes, per aquesta raó ja és vertader i no es pot fer d'una altra manera [*jam hoc verum est, et fieri aliter non potest*]» (TEXT 13); però en aquest cas no es predica la impossibilitat directament de Déu, sinó que fa referència a una necessitat imposada a les coses creades i, per tant, també a l'enteniment humà. Tornant al text que ens ocupa, si es llegeix la frase completa, s'observa un aparent antagonisme entre una impossibilitat de fet (expressada en present): *ja no pot*, i una llibertat de dret (en passat): però desconeixem [*nescimus*] allò que *hauria pogut fer*. El subjecte gramatical del *non potest* és Déu, sens dubte. Però no creiem que aquesta expressió tan concisa sigui un motiu suficient per deduir-ne una impossibilitat absoluta, per convertir Déu en subjecte real i positiu d'un *non potest*, i més en el context de diàleg en què es produeix.

El segon text (TEXT 29) encara és més important. Descartes fa un breu comentari sobre la unitat de l'acció divina exposada a l'article 23 dels *Principis* on s'afirma que no podem concebre la unitat de l'acció creadora divina sinó només entendre-la. L'explicació suscita una interessant objecció de Burman: sembla que alguns «decrets» [*decreta*], es poden concebre com a irrealitzats [*non facta*] o mutables [*mutabilia*], però, si com pretén Descartes, tota acció divina és Déu mateix, aleshores els decrets esmentats no es podrien separar de Déu [*ab eo possint separari*]; Burman, en canvi, pensa que són separables d'Ell, com és el cas del decret de crear el món i altres si-

milars, i que en relació a ells Déu ha sigut absolutament indiferent [*plane indifferens*]. La resposta de Descartes és força extensa i s'articula amb molta fidelitat al voltant d'aquests termes usats per Burman, la qual cosa demostra fins a quin punt el filòsof vol adaptar-se sempre a l'enfocament dels seus interlocutors per persuadir-los millor.

J. M. Beyssade veu en aquest fragment «una transformació en el vocabulari» i entén que, «si hi ha un itinerari cartesià que concerneix a la llibertat de Déu, sembla que vagi de la indiferència a la necessitat»⁴⁹⁵. A nosaltres ens sembla, tanmateix, que a la *Conversa amb Burman* s'ofereix simplement un altre angle des del qual considerar la CVE, també derivat de l'atribut fonamental de la unitat divina, i no creiem que representi una evolució, ni tan sols lingüística, en relació a les idees que Descartes ha anat exposant en els textos anteriors.

L'eix fonamental del TEXT 29 és la conciliació dels decrets de Déu amb la seva immutabilitat. Un procés lògic condueix a establir una relació conceptual entre la immutabilitat i la indiferència dels decrets de la voluntat divina. Des del marc d'una afirmació inicial sobre la unitat absoluta de tot el que hi ha en Déu, es realitza una explicació que es desplega en tres moments.

1) Tracta, primerament, dels decrets ja realitzats, en els quals és inconcebible metafísicament que Déu no sigui immutable.

2) Quant als decrets relatius a l'ètica i la religió, és a dir, que afecten a la llibertat humana, també en remarca la immutabilitat en un raonament breu de caire tradicional que concilia la presciència i la preordenació divines amb la llibertat humana. Aquí sembla que Descartes s'atreveixi a anar una mica més enllà del que havia afirmat a l'article 41 del *Principis* (cf. TEXT 23).

3) Finalment fa un salt en l'exposició, perquè abandona l'enumeració dels decrets que havia iniciat (ara potser tocarien els decrets sobre els contingents i després sobre els futurs...) i va directament al nucli essencial de la qüestió: en *Metafísica* [*Metaphysice*] no es pot entendre [*intelligi non potest*] que Déu no sigui absolutament immutable [*plane immutabile*]. La cabriola conceptual i lingüística que fa Descartes aquí és digna de menció: com aquell qui no diu res, lliga la immutabilitat absoluta amb la indiferència absoluta de la voluntat divina. Si partim de la unitat de les facultats divines, atribut principal de Déu, deduïm que ha decretat «necessàriament» [*necessario*] el que és millor, però ho ha fet per la seva «voluntat» [*voluntate*], és a dir, ha actuat amb la màxima llibertat [*maxime indifferenter*] que és, alhora la màxima necessitat [*maxime necessario*]. Tota separació en els decrets divins és una pura distinció mental, no real. No hi ha mai posterioritat dels decrets respecte de Déu, sinó unitat absoluta de Déu i els seus decrets. Cal advertir, però, que les nostres raons no poden assolir un coneixement comprensiu d'això, i no hem de pretendre sotmetre la natura i les operacions de Déu a la nostra raó.

La immutabilitat queda més destacada que mai, possiblement, però no queda gens rebaixada la importància de la indiferència. Es contraposen dos contraris *per a nosaltres* que, en realitat, són exactament el mateix en Déu. L'atribut diví de la immutabilitat també condueix racionalment a l'atribut

495. *La philosophie première de D.*, p. 102.

de la indiferència de la voluntat. Són idees que no són noves, tot i que potser no havien estat exposades fins ara amb tanta contundència. Les trobem, amb més o menys èmfasi, per exemple, en el diàleg de la carta a Mersenne del 15 d'abril de 1630 (TEXT 1), en les *Cinquenes Respostes* (TEXT 12 [380]), en els articles 23 i 41 dels Principis (TEXTOS 18 i 23), o en la carta a Mesland del 2 de maig de 1644 (TEXT 16).

Però la comprensió correcta del text depèn encara d'una altra clau: *no confondre els decrets divins amb les veritats eternes, així com no es confonen els decrets divins amb què Déu crea la resta de criatures i les mateixes criatures*. El decret és el nom amb què es vol designar, imperfectament, l'acte creador diví, allò que hi ha en Déu mateix, i que és causa de totes les coses que no són Ell, com és el cas de les veritats eternes. Els decrets formen part de la naturalesa divina, que entén, vol i fa tot en una única acció simplicíssima. Això no ho concebem, no ho comprenem, tan sols entenem que és una sola realitat. Les veritats eternes són allò altre que Déu ha fet i que no és Ell mateix, són realitats creades, el lloc de les quals és l'enteniment humà (o els altres enteniments finits, si n'hi ha), i en elles s'expressa la veritat de l'ordre amb què Déu ha creat el món. Totes les criatures queden totalment igualades en relació a l'acte creador. Déu ha estat absolutament lliure i absolutament immutable creant-les, i totes depenen igualment d'Ell.

Donem també la referència de l'edició crítica de la *Conversa amb Burman* preparada per J.M. Beyssade⁴⁹⁶, que introdueix importants correccions en el text d'Adam-Tannery, algunes de les quals permeten resoldre alguns dels dubtes d'autenticitat que pesen sobre l'obra.

[TEXT 28]

Respostes de R. Descartes a algunes dificultats sobre les seves Meditacions, etc. obtingudes d'ell mateix. Quarta Meditació

AT V, 159-60 / BEY., 96-100

«perquè és impossible suposar cap bé, ni veritat, ni res que cregui, que faci o que ometi, la idea del qual hagi estat en l'enteniment diví abans que la seva voluntat s'hagi determinat a fer que allò fos tal»⁴⁹⁷.

(O).- Però, d'on sorgeixen, llavors, aquelles idees de coses possibles que precedeixen la voluntat?⁴⁹⁸

496. R. DESCARTES: *Entretien avec Burman*, seguit d'un estudi de J.-M. BEYSSADE: RPS ou *Le monogramme de Descartes*, PUF, col. Épiméthée, París, 1981.

497. TEXT 13. El subratllat és el que apareix en el manuscrit de Göttingen.

498. Malgrat que el text de referència nega clarament que hi hagi cap idea prèvia en l'enteniment diví, Burman insisteix, des d'un plantejament escolàstic tradicional, en l'anterioritat d'un ordre lògic en Déu, un ordre de possibles, a partir del qual Déu faria efectiva la seva voluntat. Això implicaria que Déu no ho pot tot, que no és indiferent respecte a tot i, per tant, que no tot depèn d'ell, perquè els possibles serien un límit per a la seva voluntat. La resposta és inequívocament cartesiana, tant a nivell conceptual com terminològic.

[160] R.- Tant aquestes com totes les altres coses depenen de Déu; en efecte, la seva voluntat no només és causa de les coses actuals i futures, sinó també de les possibles i de les naturaleses simples⁴⁹⁹, i no es pot ni s'ha de fingir res que es digui que no depèn de Déu.

(O).- Però, llavors, ¿és que Déu hauria pogut ordenar a la criatura que l'odiés i haver instituït això de tal manera que fos bo?

R.- Ja no pot, però ignorem el que hauria pogut; i per què no hauria pogut ordenar això a la criatura⁵⁰⁰?

[TEXT 29]

Respostes de R. Descartes a algunes dificultats sobre les seves Meditacions, etc. obtingudes d'ell mateix. Principis de Filosofia I, Art. 23

AT V 165-6 / BEY 97-101

«...de cap manera s'ha de creure que Déu sent, sinó tan sols que entén i vol; però no pas com nosaltres, per operacions fins a cert punt diferents, sinó de manera que amb una única acció, que és sempre la mateixa i simplicitíssima, simultàniament ho entén, ho vol i ho fa tot»⁵⁰¹.

Com ho fa això, no ho podem concebre, sinó tan sols entendre-ho⁵⁰²: si ho concebem d'una altra manera és degut a què considerem Déu com un home, que ho produeix tot, com nosaltres, per moltes i diverses accions⁵⁰³; però si atenem degudament a la naturalesa de Déu, veurem que no podem entendre'l sinó com a produint-ho tot amb una única acció.

O.- Sembla, no obstant, que això no és possible, car podem concebre alguns decrets de Déu [166] com a no realitzats i mutables, els quals, per tant, no són Déu mateix en una única acció, ja que llavors no⁵⁰⁴ es poden o,

499. Expressió que es troba en les *Regulae* VI i XII.

500. L'ús de dos temps verbals suggereix una contraposició entre el moment creador, expressat en passat, on sembla que és pensable una llibertat completa en Déu, i un moment posterior, expressat en present, quan la creació ja està realitzada, que ja només es pot pensar en termes de necessitat, i en relació al qual afirma que «ja no pot». Però, com mostrarà amb molta claredat el text següent, aquesta operació humana que diferencia moments en l'operació creadora divina és una projecció antropomòrfica, ja que l'acció divina no és temporal, no té moments, la llibertat i la immutabilitat es donen simultàniament en Déu i, des de l'òptica de la creació contínua, Déu sempre conserva la indiferència essent alhora completament immutable.

501. TEXTOS 3, 18, 16.

502. En la mateixa *Conversa amb Burman*, comentant un text de la *Tercera Meditació*, hi posa: «Aquí s'ha de distingir amb molta cura entre intel·lecció [*intellectionem*], concepció [*conceptionem*] i imaginació [*imaginationem*], ja que és una distinció de molta utilitat. Per exemple, les perfeccions de Déu no les imaguem, ni les concebem, sinó que les entenem; de quina manera ho entén tot amb un acte únic, i com els seus decrets i Ell són el mateix, no ho concebem, sinó que ho entenem, perquè això, per dir-ho d'alguna manera, no ens ho podem representar. Així, també, les perfeccions i els atributs de Déu no els concebem, sinó que els entenem; però suposant que els concebem, els concebem com a indefinits» (AT V 154 / BEY 46-49).

503. Cf. TEXT 9.

504. Seguim J.M. BEYSSADE, que restitueix aquí el «non» que havia eliminat l'edició d'Adam et Tannery. Aquests editors, per fer comprensible el text, també hi havien afegit una breu expressió que Beyssade no té en compte. La versió d'AT és la següent: «..els quals no es fan amb una única acció divina i no són Déu mateix, ja que poden, o en tot cas haguessin pogut, separar-se de Déu».

en tot cas, no haguessin pogut separar-se d'Ell, com per exemple el decret de crear el món i altres semblants, etc. respecte als quals va ser totalment indiferent.

R.- Tot el que és en Déu no és realment divers de Déu mateix, sinó que és Déu mateix. Pel que fa a aquells decrets divins que ja han estat realitzats, Déu és en ells completament immutable, i és metafísicament impossible concebre-ho d'una altra manera. Però en relació a l'ètica i la religió, ha prevalgut l'opinió que Déu és mutable a causa de les súplices dels homes, ja que ningú no hauria pregat a Déu si hagués sabut o estigués convençut que Ell és immutable. Però, per eliminar aquesta dificultat i reconciliar la immutabilitat de Déu amb les pregàries de l'home, s'ha d'afirmar que Déu és, sens dubte, completament immutable i que va decretar des de l'eternitat de concedir-me o no concedir-me allò que demano, però, també, que ho va decretar de tal manera que simultàniament va decidir concedir-m'ho a causa dels meus precés i al mateix temps que prego i que visc amb bondat, de manera que em cal pregar i viure amb bondat si vull obtenir quelcom de Déu. I això és així en l'Ètica, on l'autor, examinant la veritat de cosa, observa que està d'acord amb els Gomaristes, i no amb els Arminians, ni tampoc amb els Jesuïtes entre els catòlics⁵⁰⁵. Ara bé, en Metafísica és impossible entendre de cap altra manera el següent: que Déu és absolutament immutable⁵⁰⁶. I no importa si es diu que aquells decrets haguessin pogut separar-se de Déu, perquè això amb prou feines es pot fer, en efecte, encara que Déu sigui indiferent respecte a tot, no obstant això ho ha decretat així necessàriament perquè ha volgut necessàriament el millor⁵⁰⁷, encara que és per la seva voluntat que ha fet el que és millor⁵⁰⁸; i aquí no s'hauria de separar la necessitat i la indiferència en els decrets divins, perquè encara que hagi actuat amb la màxima indiferència, tanmateix, simultàniament ha actuat amb la màxima necessitat. En conseqüència, encara que concebem que aquells decrets s'hagin pogut separar de Déu, això ho concebem només amb una distinció i un moviment de la raó, el qual implica, certament, una distinció mental dels decrets divins respecte Déu mateix, però no una distinció real⁵⁰⁹, de tal manera que en la realitat aquells decrets no haurien pogut separar-se de Déu, ni tampoc són per aquest motiu posteriors o diferents d'Ell, ni Déu podria ser sense ells⁵¹⁰, fins al punt que és suficientment

505. Descartes fa referència a les polèmiques teològiques sobre el lliure albir: el Arminians són entre els protestants els qui concedeixen més abast al lliure albir i s'enfronten amb els Gomaristes, i, entre els catòlics, els Jesuïtes són comparables en aquest punt amb els Arminians i s'enfronten a les postures tradicionals sobre la conciliació de la presciència divina amb la llibertat humana (Tomistes i Agustinians). Descartes es decanta pels segons —Gomaristes i, implícitament, Tomistes i Agustinians—, que són més moderats.

506. *plane immutable*: És la tercera repetició en el text d'aquesta expressió tan categòrica.

507. Aquesta afirmació es contraposa amb aquesta de la carta *A Mesland, 2 de maig de 1644*: «I encara que Déu hagi volgut que algunes veritats fossin necessàries, això no vol dir que les hagi volgut necessàriament, car és ben diferent voler que fossin necessàries i voler-ho necessàriament o estar obligat a voler-ho.» (TEXT 16). Les expressions són contràries lingüísticament, però coincideixen en el significat, perquè en cap de les dues perd força la voluntat divina, és a dir, ambdues afirmen que no hi ha prioritat de la necessitat sobre la voluntat en Déu. Però el text de la *Conversa amb Burman* és més complet: tampoc hi ha prioritat de la voluntat sobre la necessitat o immutabilitat des de la perspectiva de la unitat divina.

508. Cf. *Quarta Meditació* (TEXT 10 [55]); *Sisenes Respostes*, 6 (TEXT 13).

509 Cf. Sobre la distinció mental o de raó: cf.: PP-I, 62; sobre la distinció real: cf. PP-I, 60.

510. Cf. CB, AT V 155 / BEY 53.

evident de quina manera Déu produeix totes les coses amb una única acció⁵¹¹. Però aquestes coses no es poden conèixer amb els nostres raonaments, i mai hem de ser indulgents o ens hem de permetre de sotmetre la naturalesa i les operacions de Déu a la nostra raó⁵¹².

511. Des de la unitat divina, que no concebem ni comprenem, però sobre la qual podem raonar amb claredat i distinció, tots els decrets són igualment part de Déu. Des de la perspectiva de les veritats eternes i de les criatures, totes depenen igualment de Déu.

512. Aquest final reflecteix la prudència habitual de Descartes (¿qui, a part d'ell mateix, podria haver dit aquestes paraules?), que limita l'abast de la raó humana i és molt escrupulosa amb el llenguatge. S'ha d'observar on es troba situada aquesta recomanació: després d'unes afirmacions molt radicals sobre la unitat dels atributs divins vestides amb expressions categòriques.

14. Carta A Arnauld de juny/juliol de 1648

A principis de 1648, pocs mesos després d'haver realitzat un viatge a França, Descartes escrivia a la princesa Elisabeth sobre l'obligació que tenia de tornar cap a l'estiu al seu país natal, on preveia quedar-s'hi tot l'hivern següent⁵¹³. Explicava a la seva amiga que el viatge era degut a alguns afers domèstics i a «altres raons» que no concretava. També feia esment de la concessió d'una pensió reial que no havia demanat i tornava a insinuar enigmàticament que «en un any podien passar moltes coses». L'atribució d'una pensió reial a un filòsof no era gens habitual en aquells temps i es devia a les gestions —sense que ell en sabés res— d'alguns amics influents que tenia en la Cort francesa, encapçalats per M. de Martigny⁵¹⁴. Però ben segur no va ser això el que va motivar que un home que estimava la tranquil·litat per damunt de tot estigués disposat a passar tant de temps allunyat del seu retir d'Holanda, sinó altres promeses que li van fer, de les quals se'n desconeix el contingut⁵¹⁵.

L'estada a París durant l'estiu de 1648 va resultar decebedora per al filòsof: la ciutat estava immersa en els conflictes polítics de la Fronda i les promeses es van quedar sense complir. Les revoltes van envair els carrers de la ciutat i el 29 de juliol d'aquell any, molt abans del previst, Descartes se'n anava precipitadament cap a Holanda, inquiet per la situació política del seu país, on ja no tornaria més, i afectat per l'estat del P. Mersenne, que dos dies abans s'havia posat greument malalt.

Malgrat aquestes circumstàncies, aquest temps a París també va tenir els seus aspectes positius, com per exemple la reconciliació amb Gassendi, les mostres d'afecte i de reconeixement que va rebre d'alguns amics i una breu però important relació epistolar amb una persona que volia mantenir l'anonimat i que li plantejava qüestions filosòfiques de gran interès, ben bé una alenada d'aire pur enmig de l'ambient intel·lectual Parísenc, que qualificava de malaltís⁵¹⁶. La identitat d'aquest interlocutor no constava ni en l'edició de la correspondència cartesiana editada per Clerselier ni en la minuciosa biografia de Baillet, i no va ser fins bastant més tard, gràcies a diversos testimonis, que es va saber que es tractava d'Antoine Arnauld, l'autor de les *Quartes Objecions*, el qual ja havia abraçat les tesis jansenistes i s'havia retirat a Port Royal des Champs.

Aquest il·lustre teòleg i filòsof va aprofitar la proximitat de Descartes per fer-li arribar una primera carta on li manifestava una coincidència general amb la seva filosofia primera, i li plantejava dificultats que

513. Cf. *A Elisabeth, 31 de gener de 1648*, AT V 112-113. El caràcter d'obligació es confirma en una altra carta a la princesa, d'octubre (aprox.) de 1648 (cf. AT V 232, l. 18).

514. Baillet explica que es tractaria d'una segona pensió, diferent de la que li fou concedida el setembre de 1647, però considera poc versemblant que es concedissin dues pensions a un filòsof en un marge de temps tan breu. La correspondència de Descartes no fa mai manifest això, i, per tant, ens hem de refiar del testimoni de Baillet, que molts cops no té altra font que les mateixes cartes de l'autor, que no sempre interpreta correctament. Podria tractar-se, també, d'una sola pensió que va ser comunicada i, fins i tot, concedida el 1647, però el lliurament oficial de la qual potser s'hauria de realitzar solemnement el 1648.

515. Sobre les promeses, cf.: *A Chanut, 26 de febrer de 1649*, AT V 292-293 i *A Chanut, 31 de març de 1649*, AT V 327. ¿Es tractaria del projecte esmentat per Baillet d'una Escola d'Arts i Oficis? (cf. FA III 767-768).

516. Cf. *A Chanut, maig de 1648*, AT V 182.

aprofundien en algunes qüestions tocades però no desenvolupades en les *Quartes Respostes*⁵¹⁷: sobre el pensament dels infants i la memòria intel·lectual, sobre el paper del temps en la tercera demostració de l'existència de Déu, una qüestió al voltant de l'eucaristia. Finalment, hi afegia unes objeccions sobre el tema del buit, motivades per la lectura dels *Principis de Filosofia*.

La resposta de Descartes a aquesta primera carta va ser intencionadament breu, perquè convidava (en tres ocasions) el seu interlocutor a tractar més a fons les qüestions en una conversa privada que no es va arribar a produir. En la resposta a la segona carta d'Arnauld va explicar més detingudament el seu pensament.

És la qüestió del buit la que condueix Descartes a fer una referència puntual a la creació de les veritats eternes. Sembla que Arnauld no té presents les tesis de la CVE exposades a les *Sisenes Respostes* quan planteja una dificultat sobre física des d'una òptica marcadament teològica: considera, en la seva primera carta, que afirmar la impossibilitat del buit no és vàlid conceptualment i marca un límit al poder diví. Li retreu a Descartes que afirmi un «non potest» en Déu.

La primera resposta de Descartes evita l'enfocament teològic del seu interlocutor i el remet sense explicacions als *Principis*. Només davant la insistència d'Arnauld en la segona carta, es veu obligat a parlar de l'omnipotència de Déu, de la dependència absoluta de tot el que se'n segueix i de la cautela amb què hem de parlar del poder diví.

Entrant una mica més a fons en la carta *A Arnauld, juny/juliol de 1648* (TEXT 30), hi podem destacar algunes coses importants relatives a la CVE:

1) Hi ha un fort paral·lelisme entre aquest text i el punt núm. 8 de les *Sisenes Respostes*. D'una banda, a nivell lingüístic, perquè s'esmenten les veritats eternes amb la mateixa expressió: «tota raó de veritat i de bondat» [*omnis ratio veri et boni*]. D'altra banda, perquè es compleix rigorosament la indicació fonamental sobre la CVE de 1641 (cf. TEXT 14), però aquest cop aplicada a una qüestió física: és un error atribuir al poder de Déu, com fa Arnauld, un efecte que implica contradicció conceptual, com és l'existència del buit. És a dir, no es pot posar en dubte el que s'entén clarament recurrent arbitràriament a l'omnipotència divina. L'argumentació no parteix aquí, com a les *Sisenes Respostes* 8, de la necessitat racional de la CVE, per arribar a concloure després que aquesta tesi no es pot utilitzar per dubtar de la raó humana. Ara Descartes argumenta a l'inrevés: partint de la contradicció conceptual que suposa l'existència del buit i afirmant que no se'l pot considerar com un efecte de Déu, tot i que sabem que el seu poder és infinit, afirma finalment que no es pot dir que hi ha res que Déu no pugui fer, perquè tot depèn de la seva omnipotència.

Es tracta d'una resposta ben adaptada a les dificultats plantejades per Arnauld, que li retreia un «non potest», veia compromesa l'omni-

517. No hi ha cap detall que indiqui que Descartes s'hagués adonat d'això i hagués pogut identificar Arnauld, o, en tot cas, si el va reconèixer, va voler respectar-li l'anonimat.

potència divina, i pensava que era possible el buit. Descartes corregeix l'opinió d'Arnauld afirmant que les veritats eternes depenen del poder diví, que el buit és inconcebible i no és legítim considerar-lo efecte de Déu, i recordant que, *de iure*, Déu sí que podria fer el buit.

2) Tota raó de veritat (posa els exemples de *No hi ha una muntanya sense vall i un i dos fan tres*), s'ha d'entendre com una relació que Déu ha introduït [*indidisse*] de manera necessària en la ment humana, el contrari de la qual implica contradicció conceptual [*implicare contradictione in meo conceptu*]. Es confirma de nou l'estatut mental, però necessari, de les veritats eternes i es determina l'únic àmbit on es poden i s'han de resoldre les dificultats sobre allò que és possible o impossible: en els conceptes clars i distintes que hi ha en l'enteniment humà, posats com a necessaris per Déu.

3) S'empren expressions febles per fer referència al poder diví de canviar allò establert («no em sembla» [*Mihi...non videtur*], «ni tampoc goso dir» [*nequidem dicere ausim*]), que contrasten amb la contundència d'altres textos on el filòsof es referia a aquesta possibilitat com una necessitat racional (cf. TEXT 13 i TEXT 14). Aquest canvi de to s'explica, probablement, perquè s'està responent a un interlocutor que interpreta que amb la negació del buit Descartes deroga l'omnipotència divina, i al qual no és necessari dir gaire coses perquè s'adoni de la veritable dignitat de Déu.

Hem traduït tots els fragments del diàleg entre Descartes i Arnauld sobre el buit que es desplega en quatre cartes (dues per cada interlocutor), a fi que es vegi tota l'argumentació que condueix a les afirmacions sobre la CVE.

[Arnauld: *A Descartes, 3 de juny de 1648*

AT V 190, l. 12 – 191, l. 22

Sobre el buit

No només afirmeu que en la natura no hi ha buit, sinó, fins i tot, que no n'hi pot haver⁵¹⁸. Ara bé, això sembla que derogui l'omnipotència divina. ¿Què s'esdevé llavors?, ¿que Déu no pot⁵¹⁹ reduir al no-res el vi contingut dins d'una gerra sense produir cap altre cos en el seu lloc, o sense deixar que n'hi entri cap altre⁵²⁰? Però això últim no seria necessari, perquè un cop estaria destruït el vi, no podria ser substituït en el seu lloc per cap altre cos sense que quedés buida una altra part. Per tant, o bé Déu conserva necessàriament tots els cossos, o bé, si pot reduir-ne algun al no-res, també pot donar-se el buit.

Però, dieu, que si es donés el buit li correspondrien totes les propietats

518. «És manifest que el buit considerat de manera filosòfica, és a dir, en el qual no hi hagi absolutament cap substància, no es pot donar, pel fet que l'extensió de l'espai o del lloc intern no difereix de l'extensió del cos» (PP-II, 16).

519 Aquest «non potest» és una interpretació d'Arnauld de l'article 18 de la segona part dels *Principis*, on només s'hi afirma que «és contradictori que concebem» [*repugnet nos concipere*] el buit.

520. « si es pregunta què passaria si Déu suprimís tot el cos que és contingut en un vas i que no permeti que n'hi entri cap altre en el lloc eliminat: s'ha de respondre que per això mateix els costats haurien de ser contigus entre ells» PP-II, 18.

dels cossos [191], com la longitud, l'amplada, la profunditat, la divisibilitat, etc., i per tant seria un veritable cos⁵²¹.

Responc que al buit mateix no li correspon cap propietat, perquè no és res, sinó tan sols a les concavitats de la gerra, les parts de la qual disten tants peus entre elles, etc. I, certament, el cos contingut entre els costats de la gerra no sembla que aportï res a la qüestió, per això no ha de resultar estrany que, un cop suprimit el cos, les mateixes propietats convinguin a la seva concavitat. En efecte, com que la gerra i el vi, o qualsevol altre cos contingut entre els costats d'aquella, són dues substàncies totalment diferents, es poden pensar perfectament l'una sense l'altra⁵²². ¿I no puc preguntar, per aquest motiu, quan considero la gerra de manera separada, si podem mesurar la seva concavitat i examinar quants peus hi ha des del fons, quin és el diàmetre de la seva concavitat cilíndrica i altres coses per l'estil? Per això afirmo que totes aquestes propietats romanen amb el cos contingut en la gerra reduït al no-res; però no les propietats que correspondrien a aquell cos per separat, com que les seves parts es puguin distingir les unes de les altres i que siguin agitadaes per moviments diversos.

Sigui com sigui, preferiria confessar la meua ignorància que admetre que Déu conserva necessàriament tots els cossos o, en tot cas, que no pot reduir-ne cap al no-res, sense que en creï un altre immediatament⁵²³.]

A Arnauld, 4 de juny de 1648

AT V 194, l. 11- l. 6
FA III 856-7

Finalment, sobre el buit, no tinc a penes res a escriure que no es trobi ja en algun lloc dels meus *Principis de Filosofia*; en efecte, el que es diu aquí de la concavitat de la gerra és, segons el meu judici, un cos que té tres dimensions i es refereix erròniament als seus costats com si no fos diferent d'ells⁵²⁴.

[Arnauld: *A Descartes, juliol de 1648*⁵²⁵

AT V 215, l. 20-26

Quan al buit, confesso que encara no acabo d'entendre el següent: que hi hagi una connexió tal entre les coses materials que faci que Déu no hagi

521. Cf. PP-II, 16.

522. S'ha produït un canvi important en el pensament d'Arnauld des que va fer les *Quartas Objeccions*, on presentava una objecció de pes contra la distinció substancial de les *Meditacions*. Aquí sembla que ha assumit del tot el pensament cartesià: «Només hi ha pròpiament distinció *real* entre dues o vàries substàncies: i percebem que aquestes són mútuament diferents tan sols pel fet que podem entendre clarament i distintament l'una sense l'altra» (PP-I, 60).

523. Arnauld pensa com a teòleg, ja que el que li preocupa és que amb la negació del buit es rebaixi l'omnipotència divina.

524. En aquesta carta Descartes no respon de manera específica a les objeccions que li fa Arnauld sobre el buit, i, el que és més significatiu, no fa cap menció al seu enfocament teològic.

525. Es desconeix la data exacta d'aquesta segona carta, però com que la resposta de Descartes està datada del 29 de juliol de 1648, hom pot situar-la uns dies abans, tot i que, com assenyala Ch. Adam (AT V 185), hi ha un interval una mica llarg des del 3 de juny en què Arnauld havia escrit la primera carta.

podria crear el món sinó essent infinit, i tampoc que no pugui⁵²⁶ reduir cap cos al no-res sense que, per aquest motiu, immediatament hagi de crear-ne un altre d'igual quantitat; o, al contrari, sense una altra nova creació, que s'hagi d'entendre com un cos real i vertader l'espai que el cos anihilat ocupava.]

[TEXT 30]

A Arnauld, 29 de juliol de 1648

AT V 223, l. 20 – 224, l. 17

FA III 865-6

Les dificultats que hi ha en el coneixement de la impossibilitat del buit semblen produir-se, primer perquè no considerem suficientment que el no-res no pot tenir cap propietat; tanmateix, si ens adonéssim que en aquell espai que anomenem buit hi ha una veritable extensió i, consegüentment, totes les propietats que es requereixen en la natura dels cossos, no diríem que es tracta d'un buit absolut, és a dir, del mer no-res⁵²⁷. Després perquè recorrem a la potència divina, a la qual, sabent que és infinita, atribuïm un efecte que no advertim que implica contradicció en el concepte, és a dir, que no pot ser concebut per nosaltres⁵²⁸. No obstant, no em sembla que s'hagi de dir mai que hi ha cap cosa que Déu no pugui fer⁵²⁹, donat que tota raó de veritat i de bondat depèn de la seva omnipotència⁵³⁰; ni tampoc goso dir que Déu no pugui fer que existeixi una muntanya sense vall, o que un i dos no siguin tres, sinó que dic tan sols que Ell ho ha introduït així en la meva ment, de tal manera que no pugui concebre una muntanya sense vall o que la suma d'un i dos no resulti tres, etc., sense que això impliqui contradicció en el meu concepte⁵³¹. I el mateix s'ha d'afirmar sobre l'espai absolutament buit, o sigui, que el no-res sigui extens, i sobre el límit de l'univers, perquè és impossible fingir un límit del món més enllà del qual no es concebi extensió, ni tampoc puc concebre una gerra tan buida que en la seva cavitat no hi hagi un cos, perquè on hi ha extensió, necessàriament hi ha un cos.

526. Arnauld torna a insistir en aquesta carta en la dificultat d'entendre que Déu no pugui fer alguna cosa.

527. Descartes reprèn les consideracions sobre el buit realitzades en els articles 16 a 19 de la segona part dels *Principis*.

528. Aquest és l'error, que als ulls de Descartes, comet Arnauld.

529. Usa un llenguatge prudent («no s'ha de dir») per referir-se al poder diví.

530. Si s'inverteix l'ordre d'exposició de la frase per tal de fer més visible l'ordre racional del text, observarem que es vinculen inseparablement tres aspectes fonamentals de la CVE: 1) un atribut diví, l'*omnipotència*, que implica 2) la *dependència* de tota raó de veritat i bondat (o les veritats eternes), i 3) per tot l'anterior, *no és pot afirmar que Déu no pugui fer alguna cosa*, fins i tot allò que ens resulta contradictori.

531. Cf. TEXTOS 14 i 31.

15. La carta a Morus del 5 de febrer de 1649

La darrera referència a la doctrina de la creació de les veritats eternes que hi ha en els escrits de Descartes es troba en la primera carta que adreça el 5 de febrer de 1649 al filòsof anglès Henry More (Morus) i forma part de l'últim debat important de la seva correspondència. La redacció d'aquest text es produeix en un període d'incertesa de l'autor, que tenia dubtes sobre el lloc on residir els anys que li quedessin de vida. Malgrat la decepció del viatge de l'any anterior a França, no havia renunciat a tornar-hi definitivament si veia que es solucionaven els conflictes polítics que patia el seu país⁵³², però també es plantejava la possibilitat d'anar a viure al Palatinat, si hi retornava la princesa Elisabeth⁵³³. De fet no se sentia lligat a cap lloc, i això era degut a què Holanda —on havia viscut vint anys— havia deixat de ser per a ell un paradís de tranquil·litat després de les polèmiques que hi havia tingut amb Paul Voet [Voetius], Henri De Roy [Regius], o d'altres. Mentrestant continuava mantenint relació epistolar amb l'ambaixador francès a Suècia, M. Chanut, que li lloava les virtuts morals i intel·lectuals de la reina Cristina, i li descrivia en uns termes molt suggerents el gran interès que ella tenia pels *Principis de filosofia*. El 31 de març de 1649, Descartes enviava a Chanut una carta on acceptava la proposta de la reina de passar un temps a Estocolm per ensenyar-li personalment la seva filosofia⁵³⁴. Amb aquesta decisió ajornava temporalment els dubtes sobre el seu futur i encetava un intens procés de preparació del viatge a Suècia on, malauradament, hauria de trobar la mort en plena maduresa intel·lectual.

Henry More (1614-1687), professor de Cambridge i membre de l'escola platònica d'aquesta Universitat⁵³⁵, escrivia per primera vegada a Descartes l'11 de desembre de 1648, després de la lectura d'alguns dels seus escrits. La carta comença amb un prefaci exaltat on manifesta una profunda identificació amb el pensament del filòsof francès, a qui posa en el més alt pedestal de la república de les lletres, però tot seguit, quan planteja algunes objeccions, es fa evident que parteix de pressupòsits teòrics difícilment conciliables amb qui és objecte dels seus elogis. Entre les qüestions que toca Morus, es troben les relatives al buit i l'extensió, que provoquen una resposta cartesiana que cal situar en el marc de la teoria de la CVE. És curiós que Descartes, que sempre era tan susceptible amb els interlocutors incòmodes, respongués d'una manera tan amable i detallada a totes les objeccions de Morus, i donés continuïtat a una relació epistolar força atípica.

La segona carta de l'anglès (del 5 de març) insistia en les seves singulars tesis i multiplicava les objeccions, obtenint una segona resposta molt més curta i distant (15 d'abril), on ja no hi havia cap referència a la CVE. Hi va

532. Cf. *A l'Abbé Picot, 21 de febrer de 1649*, AT V 280.

533. Descartes li ho va suggerir en dues ocasions, però no va obtenir resposta de la princesa (Cf. *A Elisabeth, 31 de gener de 1648*, AT V 113; *A Elisabeth, 22 de febrer de 1649*, AT V 285).

534. Cf. AT V 324-325.

535. El seu perfil filosòfic és molt original, es tracta d'una mena de sincretisme entre platonisme, atomisme, càbala i hermetisme, amb l'objectiu principal de demostrar l'existència de les substàncies espirituals i d'explicar-ne la naturalesa: Déu, ànimes, àngels, esperits, etc. Això es traduïa en un antimaterialisme que tenia com a adversari principal Hobbes.

haver una tercera carta de Morus (23 de juliol), a la qual Descartes va començar a donar resposta, però que va deixar inacabada, i això encara va motivar una quarta carta del filòsof anglès (21 d'octubre) que també va quedar sense contestar⁵³⁶.

En la seva primera missiva de desembre de 1648, Morus proposa quatre dificultats sobre qüestions físiques de la *Segona part dels Principis* i una cinquena sobre els animals-màquina del *Discurs del mètode*. La primera objecció traça el marc general de discussió: critica la identificació cartesiana de matèria i extensió, perquè considera que l'extensió és una propietat més general, també atribuïble a Déu, el qual pot, així, penetrar la matèria i actuar sobre ella. En el mateix lloc, Morus defineix els cossos en relació a la sensibilitat i la impenetrabilitat mútua.

En la segona objecció (corresponent al punt 2 del text), Morus qüestiona la negació cartesiana del buit en uns termes molt similars als que ho va fer Arnauld. Descartes li respon amb una explicació detallada de les raons de la impossibilitat del buit: seguint fidelment el guió de la *Segona part del Principis*, li retreu el recurs a l'extensió divina, perquè Déu no és ni imaginable ni divisible. Com s'adona que Morus també veia perillar, amb la negació del buit, l'omnipotència divina, li remarca que només podem raonar sobre això des del marc conceptual humà, però tenint present que el nostre enteniment és finit, però el poder de Déu és infinit i no el podem determinar. Realitza en aquest punt una doble afirmació que transcrivim literalment: 1) «tinc la gosadia d'afirmar [*audacter afirmo*] que Déu pot fer [*Deum posse*] tot allò que percebo que és possible [*possibile esse percipio*]; 2) «però, per contra, no tinc la gosadia de negar [*non... audacter nego*] que Ell pot fer allò [*illum posse id*] que és contradictori en el meu concepte [*quod conceptui meo repugnat*], sinó que dic només que implica contradicció [*tantum implicare contradictionem*]». Descartes torna a aprofundir en el marc teòric de la CVE en un context de discussió molt similar al de la carta *A Arnauld, juliol de 1648* (TEXT 30).

Però també hi ha una altra al·lusió a la CVE en la resposta a la tercera objecció de Morus (corresponent al punt 3). Aquesta és més lleugera, però té la particularitat que es produeix després d'haver afirmat, en el mateix text, una aparent impossibilitat absoluta en Déu: no és un defecte en Déu que no pugui fer que allò que ha estat fet no hagi estat fet. El fragment traduït ens ofereix l'oportunitat de veure com Descartes integra en un discurs únic dues afirmacions aparentment contradictòries: la tesi de la creació de les veritats i l'afirmació que Déu no pot fer quelcom, que gairebé mai fa servir juntes.

Destaquem separatament els continguts més important d'aquestes respostes de Descartes a les dues objeccions de Morus:

1) S'hi especifica més clarament que en cap altre text que l'expressió «implica contradicció» [*implicare contradictionem*] referida a un concepte [*in conceptu*], a partir de la qual jutgem que una cosa és impossible

536. Després de les dues primeres cartes, la sèrie epistolar és la següent: *Morus a Descartes, 5 de març de 1649*, AT V 298-317; *Descartes a Morus, 15 d'abril de 1649*, AT V 340-348; *Morus a Descartes, 23 de juliol de 1649*, AT V 376-390; *Descartes a Morus, agost de 1649*. (inacabada i sense enviar), AT V 401-405; *Morus a Descartes, 21 d'octubre de 1649*, AT V 434-444.

en la realitat (la impossibilitat de buit, en aquest cas), és només relativa a l'enteniment humà, i no exclou que Déu tingui el poder de fer possible la cosa en qüestió. O en altres paraules, dir d'una cosa (a partir de la idea que en tenim) que implica contradicció és utilitzar un llenguatge prudent en relació al poder infinit de Déu, sobre el qual no es pot determinar res. Però, en la línia de les *Sisenes Respostes 8* (TEXT 14) i de la carta *A Arnauld, juliol de 1648* (TEXT 30), s'estableix programàticament que l'únic camí per al pensament és el judici que no divergeix d'allò que es dóna en la percepció (s'entén de l'enteniment) o, diu també, el rebuig d'allò que és contradictori en el concepte que tenim d'una cosa.

2) En el punt 3, s'afirma que podem «jutjar» que Déu «no pot fer» alguna cosa si percebem que aquesta és impossible, i això és degut a què no considerem com un signe d'impotència que hom no pugui fer allò que entenem com a impossible, i per això no és un defecte en Déu que no ho faci, per exemple, que Déu no faci que el que ha estat fet no hagi estat fet (no diu que «no pot»). En canvi, sí que és un signe d'impotència no poder fer allò que percebem distintament com a possible. Cal posar l'atenció en què es tracta d'un *judici humà realitzat des d'una determinada situació intel·lectual en què hom percep molt clarament alguna cosa com a impossible* i des de la qual, per tant, seria arbitrari recórrer a la CVE per posar en dubte aquesta claredat conceptual. Arnauld i Morus tracten la potència divina d'aquesta manera que Descartes considera arbitrària. A més, en la resposta a l'objecció immediatament anterior ja ha quedat molt clar que si es diu d'una cosa que implica contradicció (amb aquestes paraules comença la resposta al tercer punt de Morus), això no exclou, per a un enteniment finit, la possibilitat del poder infinit de Déu per canviar-ho.

3) Es confirma i es clarifica un aspecte peculiar del poder infinit de Déu: «Déu pot fer moltes més coses [*plura posse facere*] que les que abraço amb el meu pensament [*quam ego cogitatione mea complecti*]», i posa com a exemple que Déu pot completar la divisió de la matèria fins a l'infinit, tot i que un enteniment finit no s'ho pugui representar (cf. TEXT 10 [55]).

[MORUS a Descartes 2-3, 11 de desembre de 1648

AT V 240, l. 24 – 242, l. 6

Segon, quan assenyaieu que ni el poder diví pot fer que existeixi el buit pròpiament dit, i que si s'eliminés tot el cos d'un vas els costats s'ajuntarien necessàriament⁵³⁷, aquesta afirmació, sens dubte, no només em sembla falsa, sinó també menys coherent amb les precedents. En efecte, si Déu imprimeix el moviment a la matèria, com heu expressat més endavant⁵³⁸, ¿és

537. Aquestes dues idees que destaca Morus es troben a l'art. 18 de la *Segona part* dels *Principis*.

538. «Pel que fa a la primera [causa universal i primera del moviment], em sembla que és evident que no n'hi ha altra que Déu, que amb la seva omnipotència *ha creat la matèria amb el moviment i el repòs*» (PP-II 36, AT VIII 61/ AT IX-II 83).

que no pot, per contra, evitar [241] o impedir que s'ajuntin els costats del vas⁵³⁹? Però és una contradicció que estiguin separats els costats d'un vas i, tanmateix, que no hi hagi res entre ells. No van creure el mateix els escriptors antics com Epicur, Demòcrit, Lucreci i altres. Però, deixant de banda un tipus d'argument tan feble com aquest, afirmo que enmig hi ha l'extensió divina, i que és inconsistent aquí el vostre supòsit que només s'hi estén la matèria; tot i així, els costats s'unirien com abans, però no per necessitat lògica, sinó natural; i només Déu pot impedir aquesta unió. En efecte, com que sobretot les partícules del primer i del segon element⁵⁴⁰ són remogudes per un moviment tan violent, és necessari, que es llencin precipitadament pel lloc que cedeix i que arrosseguin amb elles les que els són contigües.

Llavors s'esdevé, malauradament, que un teorema tan bell, i que considero totalment vertader per altres causes, com el de la Rarefacció i la Condensació, el sostingueu sobre un fonament tan insegur⁵⁴¹.

Tercer, no capto la peculiar subtilesa amb què demostreu que no hi ha àtoms, és a dir, partícules indivisibles per naturalesa⁵⁴². En efecte, dieu que, encara que Déu hagi fet que aquelles partícules no puguin ser dividides per cap criatura, no ha pogut certament suprimir-se la facultat de dividir-les, perquè no pot⁵⁴³ fer que la seva pròpia potència disminueixi. Amb el mateix argument provareu que Déu mai ha fet que ahir sortís el Sol, perquè el seu poder no pot fer ara que el Sol d'ahir no hagués sortit, ni pot matar una insignificant mosca, *a causa que qui ha mort, ja no pot morir* [242], com s'aprèn del mateix Ovidi; o que no ha creat la matèria perquè sempre és divisible en parts divisibles i, per consegüent, Déu no podria acabar ni consumir aquesta divisió. En efecte, la part sempre resta sense dividir, encara que sigui divisible, i així la potència divina s'eludeix perpètuament i no pot exercir-se del tot i arribar al final.]

[TEXT 31]

A Morus, 5 de febrer de 1649

AT V 271, l. 1 - 274, l. 4

FA III 878-882

2. A fi de passar a la vostra segona dificultat, si examinem què és aquell ésser extens descrit per mi, trobarem que és clarament el mateix que l'espai, que la gent vulgar considera que a vegades és ple i d'altres és buit, que a vegades és real i altres és imaginari. És fàcil que molts s'imaginin en l'espai, encara que sigui imaginari i buit, diverses parts d'una magnitud i una figura determinada, i que poden traslladar-se les unes al lloc de les altres amb la imaginació; però de cap manera hom pot concebre que dues simultàniament es penetrin mútuament en un i el mateix lloc, perquè implica

539. Impedint aquest moviment, com és lògic, ja que és Ell qui l'ha causat.

540. S'entén que els elements que s'unirien són les parets del vas.

541. Fa referència concretament a l'article 19. de la *Segona part dels Principis*, on es reforça, amb la negació del buit, l'explicació sobre la rarefacció donada en els articles 6 i 7.

542. Es refereix a l'article 20 de la *Segona part dels Principis*.

543. Morus li atribueix a Descartes, com fa Arnauld, un «non potest» referit a Déu.

contradicció que s'esdevingui això i que no s'elimini cap part de l'espai. Però com havia considerat que unes propietats tan reals no es podien donar sinó en un cos real, em vaig atrevir a afirmar que no pot existir l'espai absolutament buit i que tot ésser extens és un cos vertader⁵⁴⁴. I no he dubtat en dissentir en aquest punt d'il·lustres barons com Epicur, Demòcrit, Lucreci, perquè he vist que no havien seguit cap raó ferma, sinó el fals prejudici del qual tots, des de la infantesa, havíem estat imbuïts⁵⁴⁵. En efecte, encara que els nostres sentits no ens presentin sempre els cossos externs com són en totes les seves parts, sinó en la mesura que es refereixen a nosaltres i ens poden beneficiar i perjudicar, tal i com he advertit en l'art. 3 de la Segona part, tanmateix, quan érem encara infants, tots jutjàvem que no hi havia res més en el món que el que ens ensenyaven els sentits i, per tant, que no hi havia cap cos que no fos sensible, i que tots els llocs en els quals no sentíem res estaven buits. I com que aquest prejudici no fou mai rebutjat per Epicur, Demòcrit i Lucreci, no he de seguir la seva autoritat.

[272] M'admiro, però, que algú que és tan perspicaç en les altres qüestions, veient que no es pot negar que hi hagi alguna substància en tot espai perquè es donen en ell realment totes les propietats de l'extensió, prefereixi dir que l'extensió divina omple l'espai on no hi ha cos, que no reconèixer que és impossible que hi hagi cap espai sense cos. En efecte, tal i com ja he dit⁵⁴⁶, aquella pretesa extensió divina de cap manera pot ser subjecte de propietats vertaderes, com les que percebem distintament en tot espai. I Déu tampoc és imaginable⁵⁴⁷, ni es distingible en parts que siguin mesurables i que tinguin figura.

Ara bé, admeteu amb facilitat que cap buit es pot donar naturalment. I us preocupa la potència divina, que creieu que pot eliminar tot allò que hi ha en un vas, i alhora impedir que no s'ajuntin els seus costats. Quant a mi, com que sé que el meu enteniment és finit i que Déu té una potència infinita, mai no determino res sobre aquesta⁵⁴⁸, sinó que considero solament allò que pot ser o no ser percebut per mi, i procuro evitar curiosament que cap judici meu dissenxi mai de la percepció⁵⁴⁹. I, per tant, tinc la gosadia d'afirmar que Déu pot fer tot allò que percebo que és possible, però, per contra, no tinc la gosadia de negar que Ell pugui fer allò que és contradictori en el meu concepte⁵⁵⁰, sinó que dic només que implica contradicció⁵⁵¹. Així, perquè veig que és contradictori en el meu concepte que s'elimini tot el cos d'un vas i que en aquest hi resti l'extensió, la qual no concebia altrament que com concebia abans el cos contingut en ell, dic que implica contradicció que tal extensió resti allí després de suprimir el cos, i per això els costats del vas s'haurien d'ajuntar. La qual cosa és absolutament conforme [273] a les meves altres opinions: afirmo en algun altre lloc⁵⁵² que no es dona cap moviment que no sigui d'alguna manera circular,

544. Cf. PP-II, 16.

545. «Gairebé tots hem caigut en la infantesa en aquest error» (PP-I, 18).

546. En el punt 1 d'aquesta mateixa carta: cf. AT V 269-270.

547. En el punt 1 d'aquesta mateixa carta específica: «per ens extens habitualment tothom entén quelcom imaginable» (AT V 270).

548. Cf. TEXT 9.

549. Cf. TEXT 10 [62].

550. Cf. TEXTOS 1 i 16.

551. Aquí es precisa de manera molt clara que dir «implica contradicció» és emprar un llenguatge prudent, que no nega que Déu no ho pugui fer (cf. TEXT 30).

552. Cf. PP-II, 33; TEXT 5 [43-44].

d'on se segueix que no s'entén distintament que Déu elimini el cos d'un vas sense que simultàniament s'entengui que el succeeix en el seu lloc, amb un moviment circular, un altre cos o els mateixos costats del vas.

3. Afirmo igualment que implica contradicció que hi hagi uns àtoms que es concebin simultàniament com a extensos i com a indivisibles; perquè encara que Déu els hagi pogut fer de tal manera que no siguin dividits per cap criatura, així i tot no podem entendre que Ell s'hagués pogut privar de la facultat de dividir-los⁵⁵³. I no és vàlida la vostra comparació amb aquelles coses que han estat fetes, perquè no poden no haver estat fetes. En efecte, no considerem com un senyal d'impotència que algú no pugui fer allò que entenem que no és possible, sinó tan sols que no pugui fer aquelles coses que percebem distintament com a possibles. Però, certament, percebem que és possible que es divideixi l'àtom, donat que suposem que és extens, i, per aquest motiu, si jutgem que no pot ser dividit per Déu, jutjarem que Déu no pot fer una cosa que, no obstant, percebem que és possible. Però no percebem de la mateixa manera que es pugui fer que allò que ha estat fet no hagi estat fet, sinó al contrari, percebem que això no és pot fer en absolut⁵⁵⁴, i per això no és un defecte de la potència de Déu que no ho faci⁵⁵⁵. Però, pel que fa a la divisibilitat de la matèria, no es pot aplicar la mateixa raó, car encara que no pugui numerar totes les parts en les qual és divisible, motiu pel qual dic que el seu nombre és indefinit, no puc afirmar que l'esmentada divisió no sigui mai completada per Déu, [274] perquè sé que Déu pot fer moltes més coses que aquelles que abraço amb el meu pensament⁵⁵⁶; i ja he concedit, en l'article 34, que aquesta divisió indefinida de certes parts de la matèria acostuma a esdevenir-se efectivament.

553. «no podem entendre» [*non possumus intel·ligere*] expressa la situació mental des de la qual es fa el judici d'impossibilitat. Cf. PP-I, 60, AT VIII 29, l. 6 -15 i PP-II, 20.

554. «...no podem tenir cap coneixement de les coses que no sigui per les idees que en concebem, i que, consegüentment, no hem de jutjar-ne sinó seguint aquestes idees, i fins i tot hem de pensar que tot allò que repugna a aquestes idees és absolutament impossible i implica contradicció» (*A Gibieuf, 19 de gener de 1642*, AT III 476).

555. «No hi ha dubte que Déu és capaç de fer totes aquelles coses que són capaç de percebre així (clarament i distintament), i mai he jutjat que hi hagi res que no pugui ser fet per Ell, sinó quan repugnava que fos distintament percebut per mi...» (MPP-VI AT VII 71 / MM-VI AT IX 57); «I, certament, Déu pot fer tot allò que podem entendre clarament, i les coses que es diu que Déu no pot fer, no són sinó les que impliquen contradicció en el concepte, és a dir, les que no són intel·ligibles» (*A Regius, juny de 1642*, AT III 567).

556. Cf. TEXT 10 [55].

RECENSIONS

RECENSIONS

Josep M. FRADERA, *Jaume Balmes. Els fonaments racionals d'una política catòlica*, Vic: Eumo Editorial, Referències, 18, 1996, 348 pàgines.

Descriure l'activitat d'una personalitat en el seu context no és una tasca fàcil; en moltes biografies serioses, mostrar les implicacions polítiques i socials del biografat queda només com un intent; aquest no és el cas del llibre de Josep M. Fradera, però. En sis capítols i una recapitulació, l'autor de *Jaume Balmes. Els fonaments racionals d'una política catòlica* ens exposa tota la trajectòria de l'activitat pública del pensador vigatà. En la present recensió, intentarem exposar i comentar en quatre blocs el que considerem més significatiu i nou d'aquesta documentada i magnífica obra de començaments de 1996.

1. Indústria, progrés i misèria

Una de les primeres estampes que Fradera ens ofereix de l'il·lustre vigatà és la d'un empresari interessat pel futur del seu negoci (tema cabdal en un estudi que tindrà com a objectiu l'examen

de l'actuació política i social de Balmes). El vigatà s'adhereix al món de la industrialització; viu de ple les interioritats d'aquest fenomen sociològic. Fradera ens presenta la imatge d'un home actiu que, a la primeria del segle passat, no dubtava a ampliar el negoci familiar ni a introduir-hi millores tècniques. Balmes és vist com un «autèntic director» d'empresa.

El fenomen de la industrialització va ésser essencial en el programa polític i social de Balmes. Segons Fradera, «l'industrialisme és una convicció que travessa tota la vida i l'obra de Balmes» (p. 60). És un industrial que vol avançar en els seus negocis. Aquest avenç, però, va lligat a la preocupació per l'ensenyament i l'ús que es pot fer de les ciències físiques i matemàtiques en la indústria; calia, simplement, «estendre els coneixements matemàtics en una societat que havia emprès el camí de la industrialització» (p. 19).

En el primer capítol, titulat «L'intel·lectual catòlic», l'autor ens presenta Balmes a Vic (després d'haver realitzat estudis a Cervera), on entre 1835 i 1840, Balmes va confeccionar un programa intel·lectual fonamentat en quatre dedicacions: les matemàtiques, la