

## DEL MOMENT CARTESIÀ

La fina bufada del ventarol marca cada dia amb dit invisible el camí de les ramades pel damunt dels serrats. En la història hi ha uns aires subtils, invisibles, que planant pel damunt de les èpoques, els hi senyalen fermament una orientació i una trajectòria. Les coses són les mateixes, els problemes persisteixen incommovibles, però davant d'ells s'adopta una altra actitud: així la cultura tota es matisa i colora a través dels segles. L'atenció humana canvia de centre de gravetat, la llum de la consciència és enfocada diversament i les mateixes coses il·luminades per altres caires ens donen irisacions totalment diverses. De la mateixa manera el paissatge a la plena llum i el paissatge de la posta de sol són ben diferents sense deixar per això d'ésser el mateix paissatge.

Ara bé: si cerquem la color que penetra i amara tota la nostra cultura moderna, el *leihmotiv* de tot el seu desenrotllament, el trobarem indubtablement en el fenòmen del subjectivisme. El subjectivisme és el caràcter fonamental de la nostra època. Segons ell el que sembla tan evidentment real, el món de les coses exteriors, en realitat *no és*; les coses es descomposen en elements de consciència. Un objecte, una cosa es presenta com un cos extens, amb un color i una forma i una densitat determinades..., quelcom totalment exterior i distint de mi. Doncs bé: el pensament ens diu que això no és veritat; la cosa que semblava tan real o és *sensació present* o *sensació possible* que es reproduïx en certes condicions determinades: tot és *sensació* perquè el que no ho és, és encara més subjectiu que ella, és el *conjunt* de les sensacions, és a dir, l'*ordre* que nosaltres establim entre les sensacions. Així el color, el perfum, el cel blau i l'astre parpellejant tots *són en mi*, són *trossos de mi*. El subjectivisme ens ha arribat a persuadir que en definitiva tot el nostre coneixement és una comèdia fantasmagòrica representada amb sensacions.

La idea no és totalment nova. En realitat ja a Grècia fa la seva primera aparició. Recòrdin-se les crítiques de Protàgoras en el *Teetetes* platònic. Ja aleshores va ésser possible dir que «l'home és la mida de totes les coses» (1). Però a Grècia era aquest un punt de vista excepcional i crític, al marge de

(1) Schiller veu en la frase de Protàgoras no sols l'origen del modern subjectivisme psicològic sinó de les formes més concretes del pragmatisme i de l'humanisme. Encara que probablement excessiu, és un punt de vista interessant i atractiu. (Vegi's *Studies in Humanism*, 1907.)

art, ciència, filosofia... L'art renaixentista s'empalma finament amb l'art hel·lènic. Però com tot el Renaixement és enormement creador: l'home *juga* amb la natura, la retorç, la domina, la *recrea*; pensi's sinó en Leonardo, en Miquel Angel, en Cervantes, en Shakespeare... Fàcilment es compendrà que on més difícil havia d'ésser la infiltració del nou ideal era en l'ordre religiós, ètic i jurídic; en la cultura pràctica l'escomesa era molt més violenta. No obstant, la màxima autoritat, l'autoritat religiosa és, al menys parcialment, negada fins en l'ordre propi de la cultura religiosa; el Protestantisme té el principi lògic en l'ideal humanista del Renaixement. Pensi's per altra part que l'*humanisme* dels renaixentistes amb rigor lògic havia de portar fatalment la *proclamació dels drets de l'Home*.

Això, però, no ens interessa en aquest moment més que com una suggestió impressionista que dongui relleu al quadro. Descartes no es preocupa fonamentalment per la cultura artística ni els problemes estètics havien arribat encara a la maduresa suficient per a constituir l'objecte d'una meditació independent. Quant als problemes pràctics i religiosos, demés de preocupar-lo tan sols d'una manera marginal, visiblement li fan por. Difícilment podia deixar de donar-se compte de la gravetat del moment per al total contingut de la cultura humana. Sigui com sigui fa protestes reiterades de perfecta ortodòxia. En l'ordre polític abomina de tota revolució i de tot pensament revolucionari. En l'ordre moral fa una moral «par provisión» i aquesta moral és tradicionalista i conservadora. Inclús en els problemes teòrics quan alguna opinió pot tocar de lluny o d'aprop la susceptibilitat de l'ambient social i religiós fa esforços inversemblants per a posar-li d'acord. Recordi's que la condemna de Galileu li impedeix publicar un llibre (1).

La fonda revolució cartesiana es refereix a l'ordre de la ciència i de la filosofia especulativa. El seu pensament clarifica la tèrbola correntia del Renaixement; al mateix temps consolida les seves aspiracions. Descartes és la formidable concreció sistemàtica del que era fins ell solament un fervor anhelant. No obstant aquestes limitacions, cal no perdre de vista que el seu racionalisme és la font de totes les renovacions en tots els ordres. No en va s'ha dit que «la teoria e il capitano e la prattica sono i soldati»... Feta l'especulació amb pulcra puresa tot lo altre es segueix fatalment, rigorosament, com del principi se'n segueixen les conseqüències.

Ara bé: el verdader sentit del Renaixement científic és el resorgiment de l'esperit purament teorètic; en això coincideix també amb el pensament hel·lènic. En la filosofia greco-romana i medieval predomina en la investigació teòrica l'interés per la vida pràctica — política, ètica, religiosa... — L'especulació no és un fi en si. El Renaixement suprimeix totalment aquesta subordinació. El coneixement de la veritat és novament com en els bons

(1) *Œuvres de Descartes*, pub. par Charles Adam & Paul Tannery, vol. VI, pp. 13-16, 22, 23, 40, 41, 57, 58.

temps de l'hel·lenisme el tema únic de la investigació científica. S'aspira a una concepció de la Natura lliure de tot ulterior interès. En Descartes la separació és clara i terminant. Davant de la Natura, plena, bona, amarada de racionalitat, es col·loca l'home ple d'optimisme, lliure de tot prejudici, amb autonomia plena amb el sol instrument de la seva raó (1).

En aquesta situació immediatament se li presenta un primer problema: destruïda l'autoritat, l'home lliure, independent, en front del Cosmos necessita alguna garantia que la substitueixi: cal quelcom que ens dongui la seguretat que el terreny que trepitgem és ferm i no s'esllavisa; que la nova ciència no és una vana fantasmagoria. Per això des d'aquest moment es posa com a fonamental la preocupació de trobar un *mètode* segur. El problema persisteix a través de dues centúries: hem de substituir l'autoritat enderrocada per un mètode que garantitzi el nostre coneixement. Per això Descartes, renaixentista característic i exemplar, compendi de la cultura teorètica del Renaixement, es posa com a primer i previ el problema *del Mètode* (2).

De la convicció de la infecunditat del sil·logisme, el qual no pot fer altra cosa que demostrar o refutar o aplicar a casos particulars el ja pensat en general, naix l'aspiració a un *ars inveniendi*, una via segura, i ferma per a la descoberta de noves veritats. Es tracta de trobar un mètode d'invenció. Vives, Telesius, Campanella..., inicien ja la preocupació metodològica. Però qui per primera vegada el posa amb aguda precisió és Bacon. Per a indicar a la ciència independent el nou camí a seguir oposa a l'*Organon* aristotèlic un *Novum Organon*. No hi ha ciència més que de l'experiència. En tota futura investigació cal anar amb peus de plom i no amb lleugeres ales. Cal subjectar la natura a l'esperit humà i fundar al seud amunt el «regnum hominis». I per a dominar-la cal obeir-la (3).

Però orientat vers la valor pràctica de la recerca, Bacon no tingué ulls suficients per a veure la valor teorètica de la ciència matemàtica. Foren els naturalistes pitagòrics i els platònics els veritables fundadors de l'esperit modern. Per a ells es tractava de demostrar facticiament la valor matemàtica del Cosmos. Els noms de Vinci, Kepler, Copèrnic..., van lligats a aquesta nova modalitat. La convicció metafísica de l'ordre matemàtic de l'Univers troba una magnífica confirmació en les lleis dels moviments planetaris de Kepler. El descobriment de Kepler és d'una força contundent... Així el verdader fi de la investigació científica és copsar relacions matemàtiques entre sèries de fenòmens quantitativament determinats. Per a arribar-hi cal reduir-los tots

(1) WINDELBAND, ob. cit.: Fàcilment es comprendrà que, sobre tot en els primers temps, tot això estava més en els propòsits que en les realitzacions. En *realitat*, com sempre, la revolució renaixentista no pot deixar d'ésser en un cert sentit *continuació*. Però en aquest moment es tracta de *definir* l'esperit de l'època i l'esperit renaixentista és —amb tota probabilitat— exactament aquest.

(2) HAMELIN: *Le système de Descartes. Le problème de la méthode au temps de Descartes.*

(3) Com és sabut, l'experimentalisme de Bacon té claríssims antecedents medievals.

al fenòmen claríssim del moviment. Sobre aquesta base i amb plena consciència de la seva significació crea Galileu la mecànica com una teoria matemàtica de la realitat reduïda a moviment.

La oposició del pensament teòric del Renaixement contra la ciència medieval es manifesta doncs en dues direccions aparentment oposades: d'una part el *Novum Organon* proclama el principi experimental. Mes al costat d'aquesta reacció empirista n'hi ha una altra de platonitzant, racionalista, matemàtica. Els principis per a *descobrir* la veritat no poden ésser els purament formals de la sil·logística; cal que tinguin un contingut real i al mateix temps susceptible d'encadenament rigorós; i sols les definicions geomètriques compleixen aquestes condicions imprescindibles. Galileu aplegà les dues tendències d'una manera harmònica: per això és el fundador de la *nuova scienza*, de la física moderna al mateix temps experimental i matemàtica.

Bacon, tot lo experimentalment que es vulgui, continuava buscant «formes», «essències», «natures». Galileu demostra mitjançant el mètode resolutiu que la teoria matemàtica, fundada en determinacions quantitatives del moviment, porta a resultats idèntics però més segurs. La única disciplina totalment segura és la geometria: tota la ciència de la natura té les seves arrels en ella: cal que la física sigui geomètrica. El coneixement de les coses es redueix a la percepció del moviment dels cossos en l'espai; els fenòmens són essencialment moviment; les causes i els efectes no són sinó moviments i elements simples de moviment: per tant la física és una matemàtica del moviment.

L'empirisme de Bacon és corregit i ponderat mitjançant la intervenció de la matemàtica. El pitagorisme vagament simbòlic del primer humanisme és reduït a la consideració concreta dels fets. Galileu és la síntesi meravellosa d'aquests dos fets gràvids de conseqüències. Per això en ésser titllat pels seus contemporanis d'empíric contesta irònicament amb Plató, que el fi de la *nuova scienza* és «salvar les apariències», és a dir, construir hipòtesis que donguin compte dels fenòmens: l'essencial és la matemàtica que lliga i «salva» els fenòmens, és a dir, els fa coherents, racionals, possibles...

La ciència nova en reduir tots els fenòmens a moviment, amb la seva apariència de materialisme radical és el fogar de tot ulterior idealisme. No trigarem en veure com l'idealisme modern neix al calor de la física matemàtica. No en va la física moderna té les seves arrels més fondes en un pitagorisme entreverat de intuïcions platòniques.

Tal era l'estat de coses en l'ordre especulatiu pur quan Descartes emprèn la seva agudíssima meditació.

Descartes era un gran físic i, sobre tot, era un excepcional matemàtic. Per a resoldre els problemes apremiants metodològics de la *nova ciència* inventa l'instrument meravellós de la *Geometria Analítica*.

Amb Galileu segueix creient que l'exigència profunda de veritat no pot ésser pagada amb les teories metafísiques de l'Escola ni amb l'exclusiva

erudició de les ciències empíriques, sinó amb la claredat meravellosa de la matemàtica. Per tant totes les ciències deuen elaborar-se segons el model de la matemàtica (1). Els mètodes, però, de l'escola galileana resulten insuficients: són parcials, fragmentaris, disgregats. El mètode ha de portar-nos a un principi únic de suprema i absoluta certitud del qual sigui possible deduir l'experiència tota. Cal unificar el coneixement i el seu objecte.

Tots els coneixements humans estan en connexió i formen un sistema «scientiae omnes nihil aliud sunt quam humana sapientia, quae semper una et eadem manet, quantumvis differentibus subjectis applicata, nec majorem ab illis distinctionem mutuatur, quam Solis lumen a rerum, quas illustrat, varietate, non opus est ingenia limitibus ullis cohibere»... (2). Cal doncs trobar un principi únic, clau de volta de tot l'edifici del coneixement humà. Per aquesta raó tota la filosofia cartesiana aspira a ésser una matemàtica universal.

La matemàtica universal és, més que un mètode, una ciència que enclou totes les branques de la matemàtica i per tant de la física. Descartes diu en efecte que les *questions imperfectes* són reductibles a les *perfectes*, és a dir la física a la matemàtica, tot, per tant, a la projectada matemàtica universal (3).

En la nova ciència en front de l'autoritat dels escolàstics i de la filosofia universitària s'afirma l'evidència de la raó ajudada de l'experiència. La primera condició de tot coneixement científic és la perfecta *evidència* dels seus coneixements. Per a alcançar-la cal dividir les dificultats que s'examinen en tantes parts com sia possible i en quantes exigeixi la seva millor solució. El primer moment del nou mètode és l'anàlisi complet de l'objecte que ens proposem conèixer. És el procediment de l'«anàlisi geomètric» convertit en mètode universal. El fi de l'anàlisi és trobar *evidències*: no rebre cap cosa per verdadera que no conegui evidentment que ho és, és a dir, evitar curiosament la precipitació i la prevenció i no compondre res en el nostre judici sinó el que es presenti tan clarament i tan distintament al nostre esperit que no hi hagi cap ocasió de posar-ho en dubte (4). La ciència és la sèrie encadenada d'evidències i evidències són les *naturae simplices*, les nocions indescomposables, irreductibles a l'anàlisi.

Tot el coneixement possible rau a pendre les natures simples i compondre el seu conjunt amb tota rigor. Les natures simples són preses per intuïció, la seva composició es fa per deducció (5). Conèixer és copsar per una intuïció infal·lible les natures simples i els llaços entre elles que són també natures simples (6). Dividint les representacions obscures i confoses dels sentits en nocions elementals clares i distintes, combinant els elements així obtinguts

(1) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., VI, pp. 5-8; X, pp. 363-66.

(2) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. X, pp. 359, 360-62.

(3) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. X, pp. 373-79.

(4) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. VI, p. 18.

(5) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. X, pp. 410 i seg.

(6) HAMELIN, ob. cit.: *Les natures simples*.

il·luminats pel previ anàlisi, tindriem una matemàtica universal de la qual es deduiria amb ordre rigorós la total realitat. En altres termes: les coses en quant són cognoscibles són natures simples o resultat de la composició de les natures simples: així la realitat es converteix en un medi homogeni. Per a realitzar el projecte cartesià de *Característica Universal* calia, doncs, tan sols reduir la *res cogitans*, les *natures simples* a un petit nombre de determinacions elementals, l'agrupament divers de les quals ens donaria tots els pensaments possibles. I entre els objectes possibles hi hauria els reals. Descartes indica tan sols la possibilitat i la necessitat d'una tal ciència universalíssima, però no passa del projecte. Leibniz intenta per primera volta la realització (1).

Es el racionalisme portat a les seves últimes conseqüències. Tot el real és racional: la ciència és un sistema racional de veritats. L'ideal de la física i de la metafísica és des d'aquest moment la deducció matemàtica de l'Univers. És l'ideal científic dels segles XVII i XVIII (2). L'Ètica de Spinoza en serà la seva representació exemplar. En el fons és l'ideal que Kant recull, examina i critica en la *Crítica de la Raó pura*.

L'esperit humà al bell mig de la Natura ha projectat al damunt dels seus misteris la vivíssima llum de la raó; la natura queda amarada de claror radiant, la realitat és plenament racional, matemàtica; han desaparegut de la terra les «formes», les «entelequies», els «esperits» de les «edats obscures». Res d'estrany que en les entranyes de la nova humanitat hi hagi un estremiment d'ascendent optimisme.

No tarda però en presentar-se un segon problema d'urgència immediata i de importància decisiva. La corrent que ara el renova soterrada durant llargues centúries procedeix, també, de les fonts hel·lèniques: és l'escepticisme. El mateix que provocà la meditació socràtico-platònica promou ara el pensament cartesià i per mitjà d'ell tota la filosofia moderna. La *nuova ciència* tota radiant, està exposada a la mossegada dels escèptics; els arguments sofítics i pirrònics surten de nou a flor de terra: Montaigne, Charron..., en són una subtil repercussió. ¿Com salvar la nova ciència? El coneixement científic, la física, la matemàtica, impliquen afirmacions objectives, universals, de les quals depenen. El científic no les discuteix. Però ara el problema lògic es planteja apremiant: aquests principis ¿quina valor tenen? ¿quina valor té, per tant, la nova ciència que en deriva? Si volem que la nostra ciència resti

(1) HAMELIN, ob. cit.: *La place de la méthode dans la pensée cartésienne* i *Les procédés de la méthode*.

L'intent de Leibniz és l'antecedent imprescindible de la moderna Lògica matemàtica. (Vegeu's COUTURAT: *La logique de Leibniz*, 1901, o RUSSELL: *Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 1900.

(2) Newton, en reformar la física cartesiana, fonamentalment persisteix en la mateixa direcció: es tracta sempre de fer una filosofia natural matemàtica. Amb les modificacions i les discrepàncies que no és aquest el lloc d'indicar, la física actual continua la mateixa trajectòria.

incommovible davant dels atacs dels escèptics cal una meditació de segon grau; cal preguntar-se si els fonaments de la ciència descansen sobre roca o sobre arena. La ciència no prova per si mateixa la seva legitimitat. Les idees clares i distintes, els números, les figures, els moviments que manipula i combina, expressen verdaderament el que les coses són? L'ordre i la connexió dels nostres coneixements reproduïx exactament l'ordre i la connexió de les coses?... Es urgent fonamentar d'una manera definitiva la ciència donant així, al mateix temps, una explicació racional de l'univers.

El pensament medieval es fonamentava en sòlides bases. La ciència tenia la seva garantia última en Déu i en l'Univers per ell creat: la Suma Veritat justificava definitivament la *nostra* veritat. Però ara, sols, al mig de l'Univers, on trobar una garantia? L'hem buscada en el mètode però ara resulta que el mètode també es trontolla en les seves últimes bases... I si com diuen els escèptics el nostre coneixement no val res?

Es repeteix la preocupació socràtico-platònica. Però en aquest moment el problema és molt més greu. Com aleshores l'home es troba sol davant de la natura amb la sola potència de la seva raó per a copsar-la i reduir-la: tenim en front, segons sembla, una natura amarada de racionalitat. Però el problema és més agut per tal com la natura d'ara ja no és la mateixa natura dels grecs i els àmbits de la nova natura donen una major ressonància emotiva als arguments que els nous escèptics repeteixen; els nous escèptics no ens diuen res de nou, però la seva paraula cau en medi més propici; l'home no està ja tan segur davant de l'Univers.

Aquest canvi radical l'ha portat a cap el descobriment de Copèrnic. L'Univers platònic és senzill i esplèndid: la forma del Cosmos és la més perfecta que donar-se pugui — un globus perfectament polit — i el seu moviment sobre si mateix és també el més perfecte possible. El cel és limitat per esferes sòlides concèntriques destinades a moure's amb moviment de rotació uniforme; el moviment celestial és un moviment d'esferes sòlides, perfectes i perfectament polides i limitades; cada un dels orbes en la seva tranquil·la rotació produeix una nota musical i el conjunt d'aquestes notes engendra la inefable harmonia de les esferes. No sentim aquesta harmonia car la costum ens impideix oir-la — de la mateixa manera deixem de sentir el brugit d'una catarata si hi vivim a la vora — però el seu cant infinit dóna a les coses i a la vida l'ambient d'harmonia i de perfecció en què es banyen. Al bell mig de l'harmonia de les esferes hi ha la nostra terra enorme amanyagada per la llum de les morades celestials (1).

La cosmologia i l'astronomia hel·lèniques progressen notablement. La

(1) Els intents heliocentristes no prenen a Grècia; els obstacles eren excessius: en primer lloc Aristòtil havia demostrat d'una manera irrefutable la doctrina contrària; demés era impossible consentir que les regions celestials i divines tinguessin una natura semblant a la nostra mansió d'apariències i corrupció; l'heretgia era evident. Res d'estrany, doncs, que a Heràclit de Ponto, el primer iniciador d'una concepció heliocèntrica, li diguessin «paradoxólogos».

concepció ptolemaica té ja un alt sentit científic (1). Però aquestes correccions no interessaven essencialment al nostre objecte. La terra enorme continua tranquil·la i ferma al bell mig de l'Univers: *biològicament* l'Univers no varia; l'home es mou en el mateix ambient.

Des de Copèrnic les coses cambien radicalment. La terra enorme dels grecs es converteix en un punt infinitesimal d'un Univers infinit i il·limitat que volta eternament; hem perdut el punt d'apoi ferm, la plataforma segura i ampla; el nostre pobre planeta s'ha convertit en un polsim insignificant, una porcióncula de l'Univers que va pel món subjecte a les lleis de Kepler (2).

Per això els raonaments dels escèptics, sense guanyar en rigor ni en força lògica, adquireixen una superior eficiència emocional. L'home en el nou àmbit que s'ha creat es troba insegur... Altra vegada la nova ciència — Copèrnic, Kepler... — ens obliga a meditar profundament.

Es urgent cercar una posició ferma contra tot possible escepticisme; cal evitar el dubte: que el nostre coneixement sigui tan ferm que mai més ningú no el pugui atacar per cap caire. Per a obtenir-ho no hi ha més que un procediment: avançar totes les possibles objeccions dels escèptics, exhaurir l'escepticisme, no esperant que se'ns facin objeccions concretes a concretes afirmacions, sinó donant previament per fetes totes les objeccions possibles (3). Per a trobar la veritat cal una vegada a la vida posar totes les coses en dubte mentre que hi trobem la més petita sospita d'incertitud (4). No hi ha perill que la desconfiança sigui excessiva «puisque'il n'est pas maintenant question d'agir mais seulement de mediter et de connaître» (5). Passa al centre de la meditació la suspicàcia. Es la iniciació del pensament crític. Des d'aquest moment la filosofia no deixa d'ésser fonamentalment crítica del coneixement. Descartes ho diu clarament en repetides ocasions: «cal, una vegada a la vida, abans d'empendre l'estudi de cada cosa en particular, haver investigat curiosament quins són els coneixements que pot obtenir la raó humana»... «cap qüestió no és més important de resoldre que la de saber el que és el coneixement humà i fins on s'estén». Cal determinar la valor i els límits dels nostres coneixements i el poder del nostre esperit (6).

Ara bé: entre tots els nostres coneixements n'hi ha algun de ben ferm?... Una primera mirada superficial ens permet ja dubtar-ne. Els escèptics de

(1) PIERRE DUHEM: *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic*, Ts. I i II.

(2) Contribueix també segurament a aquest empetitiment *biològic* de la terra i eixamplament de l'Univers els descobriments geogràfics i de la impremta. No que els grecs no coneguessin aproximadament les dimensions de la nostra terra; sembla que les seves mides no difereixen extraordinàriament de les nostres. Però la terra, en fer-se mòbil i rompre's els límits de l'Univers, deixa d'ésser la Gran Cosa i es fa un no-res.

(3) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. VI, pp. 31, 32; t. X, pp. 367-68, 512-13.

(4) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. IX, Medit. p. 25.

(5) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. IX, Medit. p. 17; t. X, pp. 371, 393-98.

(6) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. X, pp. 397-99.

La postura cartesiana no és, és clar, exactament la del «criticisme», com alguns historiadors de la filosofia indiquen (vegi's RIEHL: *Kants Kritizismus*, 2 auf., 1908; HÖFFDING: *Geschichte*



tots els temps ho han posat de relleu amb tota precisió. No hi ha en filosofia cap cosa sobre la qual no es disputi i que per consegüent no sigui dubtosa; sobre una mateixa matèria les opinions dels doctes són múltiples i contradictòries i evidentment no és possible que totes siguin vertaderes. En quant a les ciències en tant que trauen els seus principis de la Filosofia no és possible que es construeixi res de sòlid sobre fonaments tan poc fermes. És el *tropo d'Agripa* sempre pervivent ple d'atraient emotivitat: la història és una espessa boscúria de braços que s'aixequen anhelants amb la pretensió de tenir la veritat dintre dels seus punys. ¿On és la veritat?

Per altra part els costums dels homes i la orientació de les cultures varien amb la geografia i en la història. Segons les condicions de temps i espai canvia la concepció del món i de les coses. El mateix home amb el mateix esperit, si és criat des de la seva infantesa entre francesos o alemanys resulta totalment diferent del que seria si hagués viscut sempre entre xinesos o caníbals; la mateixa cosa que ens ha agradat fa deu anys i que ens plaurà pot ser encara abans de deu ens sembla ara extravagant i ridícula... ¿On és la concepció vertadera? ¿En nom de què condemnar-ne una o altra? I «¿què és veritat?».

En metafísica tot resulta incert. Abans d'un exercici *racional* del pensament l'experiència quotidiana ens ho imposa ja brutalment. No hi ha sistema de pensament individual ni col·lectiu que no sigui contradit per altra o per si mateix. Les opinions filosòfiques, les opinions i costums nacionals es contradeixen, es neguen, lluiten... ¿on trobar quelcom de ben ferm? (1).

Però els arguments de l'escepticisme *vulgar* no podien ésser suficients per a Descartes. Li serveixen tan sols d'incitant per a l'exercici racional del pensament. La «pluralité de voix» no és una prova que tingui valor en el camp de les pures meditacions teòriques. La ciència exclou el sufragi universal: quan es tracta de qüestions difícils és més probable que la vertadera solució pugui ésser trobada per la minoria que en la majoria; és més versemblant que la veritat sigui copsada per un home sol que per tot un poble... Així, doncs, per a desfer el *tropo d'Agripa* i els arguments semblants de l'escepticisme corrent, no trobant motius plausibles per a preferir unes opinions a les altres «je me trouvais comme contraint d'entreprendre moi-meme de me conduire» (2).

Es el gest exemplar del Renaixement: després d'haver emprat alguns anys en estudiar en els llibres i en el llibre del món per adquirir alguna experiència, Descartes pren un dia la resolució d'estudiar en si mateix i emprar totes les forces del seu esperit en escollir els camins que ha de seguir (3). Cansat

*der neueren Philosophie*, I, 1895). Per a poguer-ho afirmar caldria fer sinònim de «criticisme» la consideració fonamental de l'origen, valor i límits del coneixement, el qual és evidentment excessiu. La posició «crítica» és tot això, però és molt més que això. Mes el que no ofereix dubte és que des de Descartes la crítica del coneixement i del mètode en el sentit més ampli passa al centre de tota meditació.

(1) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. VI, pp. 7-16; t. X, p. 367.

(2) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. VI, p. 16; t. X, pp. 365, 366.

(3) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. VI, p. 10.

de vagar sobre les coses sense trobar-hi veritat ni consol Descartes torna sobre si mateix. Una vegada més ens trobem amb la volta sobre si de tots els grans moments de l'evolució filosòfica.

En les crisis fonamentals de l'esperit humà, origen de les màximes trajectòries del pensament s'hi troba sempre el γνῶθι σεαυτὸν en el seu sentit més profund. Així en Sòcrates-Plató, així en Descartes, així en Kant... En Descartes el moviment de retorn és claríssim. «J'ai voulu mettre en évidence les véritables richesses de nos âmes en ouvrant en un chacun les moyens de en trouver en soi meme et sans rien emprunter d'autrui toute la science qui lui est nécessaire» (1). «Habet enim humana mens nescio quid divini»... (2) Si vull rebutjar la terra que es mou i l'arena per a trobar la roca i l'argila (3), cal que busegi amb forta embranzida «dans les tresors de mon esprit».

Cal que l'esperit es reconcentri i faci un anàlisi metòdic de tots els seus coneixements per a veure el grau de certitud que cada un comporta. Per a obtenir-ho examinarem totes les realitats i totes les idees fins que en trobem alguna de tan segura i tan ferma, tan clara i distinta que ni les més extravagants opinions dels escèptics les puguin posar en dubte. Es l'única manera de què després fent-hi peu poguem construir una ciència inatacable; sols aleshores la construirem sobre roca viva i no sobre sorra que s'esllavissi. Si obtenim això haurem salvat la *nuova scienza* i el món que ella ens revela (4). Es el dubte metòdic, principi de tot coneixement. El dubte cartesià és l'aplicació principal del seu mètode. L'anàlisi metòdic aquesta vegada s'aplica sobre la totalitat del coneixement humà (5).

Ara bé: tota ciència ha d'ésser un coneixement cert i evident; per tal que el nostre coneixement del coneixement sigui científic caldrà per tant rebutjar per aquesta regla tot el que en ell sigui no més probable (6). Per a obtenir el propòsit cartesià és indispensable que el dubte sigui radical; per això Descartes amb perfecta lògica suprimeix en aquest cas els graus d'incertitud; posa en una sola categoria d'incertes totes les opinions que ofereixen el menor caire al dubte. Cal no acceptar cap opinió versemblant; versemblant equival a fals. Serà, en efecte, útil rebutjar com a falses totes les opinions en les quals poguem imaginar el menor dubte per tal que si en descobreixo alguna que no

(1) *Œuvres de Descartes*, T. X, p. 496.

(2) *Œuvres de Descartes*, T. X, p. 373.

(3) *Œuvres de Descartes*, T. VI, p. 29.

(4) *Œuvres de Descartes*, T. IX, Medit. p. 13.

(5) Més tard Herbart insisteix en què el coneixement ha de començar pel dubte: «Tot bon principiant és un escèptic; mes tot escèptic no és sinó un principiant.» «Saber quelcom és haver passat pel dubte.» Es el sentit etimològic de la σκέψις, és a dir, percepció visual, examen, reflexió... ciència. La ciència és el contrari del dogma, és pura «speculatio», «inquisitio», ἰδέα... Plató posa l'origen de la ciència en la sorpresa —θαυμασια—. Sòcrates en «el saber que no se sap». En el fons de tots aquests conceptes hi ha una identitat fonamental: la ciència és *problema*, és a dir, és un fer-se *problema* de les coses, donar-se compte de realitats insuficients, sospitoses, que contenen valors contradictoris. «Ésser o no ésser, tal és el problema». Dubte, sorpresa, saber que no es sap, problema...; tot és u i el mateix, l'origen i la fi de la ciència.

(6) *Œuvres de Descartes*, T. X, p. 362.

obstant aquesta *precaució* em sembli manifestament vertadera, sàpiga que és la més certa que és possible conèixer (1). Sols així conseguirem el nostre propòsit (2). El dubte metòdic és, doncs, un dubte sincer, veritable, no com s'ha dit, un dubte fals, artificiós, o una ficció de l'esperit. Els arguments dels escèptics li fan profund efecte. No els pren simplement per a fer-ne una frèvola refutació. Tracta de sortir-ne, però *honradament*, és a dir, amb honradesa científica o sigui amb perfecte rigor racional. Descartes té *en realitat* un moment escèptic. Però l'escepticisme no és en ell un fi. Precisament difereix dels escèptics en què el seu dubte no és un fi, sinó un medi. No vol imitar als escèptics que dubten per dubtar i afecten estar sempre irresoluts; al contrari, tot el seu propòsit tendeix a assegurar i afirmar el coneixement. En difereix, demés, perquè, com hem vist, porta l'escepticisme més enllà que cap escèptic ho hagi fet mai. La refutació de l'escepticisme ha de resultar del seu exhauriment.

Fetes aquestes observacions veiem amb tot rigor segons Descartes, quines són «des choses que l'on peut révoquer en doute» (3).

L'examen acurat de la totalitat del nostre coneixement ens porta a distingir dues menes d'objectes: els que provenen dels sentits i els que ens dona l'enteniment; sensacions i idees, món immediat, sensual, vulgar i món científic, matemàtic, construït. Corresponen aproximadament al que Locke anomena més tard qualitats secundàries i qualitats primàries dels objectes. A cada una d'aquestes categories li correspon un grau ben diferent de precisió, d'exactitud i de certesa.

La inclinació natural ens porta a creure fermament en les representacions dels sentits; ens semblen tan segures que difícilment en podríem dubtar. Tot el que hem rebut fins ara per més vertader i ferm ho hem après dels sentits o pels sentits (4). Ademés, se'ns imposen amb tal força que el desig més terc és incapaç de fer-los desaparèixer; no depenen de la nostra voluntat (5). Són el contingut del *sentit comú*.

Tot això els hi dona un gran prestigi i un bon grau de versemblança. Però, com hem vist, la sola versemblança no és raó suficient per a suprimir el dubte. La inclinació és un bon indicatiu a favor seu. No obstant, la mera inclinació que ens enganya repetidament en la vida pràctica fent-nos pendre per bo el dolent i el dolent per bo, ens pot enganyar, també, en la vida especulativa. No és, per tant, suficient criteri. Tampoc és prova suficient el que se'ns imposin contra la nostra voluntat, doncs, en últim cas, poden ésser produïdes per una força en nosaltres ignorada (6).

(1) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. IX, Princip. p. 25.

(2) *Œuvres de Descartes*, T. VI, pp. 31-32.

(3) *Œuvres de Descartes*, T. IX, Medit. p. 13.

(4) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. IX, Medit. pp. 14 i 15.

(5) *Œuvres de Descartes*, T. IX, Medit. pp. 30, 59-60.

(6) *Œuvres de Descartes*, T. IX, Medit. pp. 30, 31, 61, 62.

No tinc doncs cap raó intel·lectual seriosa per a creure que la realitat correspon a les representacions dels sentits.

En canvi tinc decisius motius de dubte respecte d'ells: «J'ai quelquefois éprouvé que ces sens étoient trompeurs; et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés» (1); les sensacions ens enganyen, són arbitràries, capricioses, subjectives... Les il·lusions dels sentits són freqüents i cert, desconcertants (2); així, p. ex. els astres o altres cossos molt llunyans ens semblen molt més petits que no són (3); pensi's en la diferència que hi ha entre el sol *aparent* i el sol *real* (4); moltes vegades una torre que de lluny sembla rodona sembla d'aprop quadrada i unes columnes col·locades al bell cim de la torre semblen petites estàtues mirades des de baix (5)... El mateix s'esdevé amb els sentits interiors; algunes vegades persones amb els braços o cames trencats pensen sentir dolor en les parts que no tenen. D'altra banda la follia fingeix mons semblants al nostre món del sentit comú i els folls creuen en ell el mateix que nosaltres en el nostre. I si s'objecta que la follia és excepcional i anormal aquí tenim els somnis quotidians que com ella ens fingexen realitats tal volta tan fermes com les del món de la vigília (6)... I la veritat és que no hi ha un criteri ben ferm per a distingir la vigília del somni (7). No serà la vida un somni perpetu? No ens caldrà dir davant de les coses com «dans les vieilles commédies»... «vieille je ou si je dors?» (8). Però això no basta: fins en les percepcions normals de la vigília considerades en si mateixes hi ha seriosos motius de dubte. La cera és un cos sòlid, blanc, d'una determinada duresa; l'escalfo una mica i es converteix en un líquid semi-transparent; l'escalfo més i desapareix de la meua sensibilitat fent una mica de fum: que és la cera?... és sòlida, és líquida, es blanca o incolora?... (9) Les sensacions depenen absolutament del subjecte: un ictèric veurà el mon groc (10)... per a un cec no hi ha llum, per un sord no hi ha sonoritat,... podríem dir, allargant una mica el clàssic argument, si suprimim el subjecte capaç de percebre el món de les sensacions s'esvaeix com per art d'encantament. Per a prevenir qualsevol possible dubte cal, doncs, dubtar d'aquesta mena d'objectes. El món sensual, vulgar, quotidià és la més inconsistent de les coses (11). És el vell argument del venerable Heràclit repercutint una vegada més a lo llarg de la

(1) *Œuvres de Descartes*, T. IX, Medit. p. 14.

(2) *Œuvres de Descartes*, T. VI, pp. 23, 39, 40, 423, 424.

(3) *Œuvres de Descartes*, T. VI, pp. 39-40.

(4) *Œuvres de Descartes*, T. IX, pp. 31, 32.

(5) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. IX, Medit. p. 61.

(6) *Œuvres de Descartes*, T. VI, p. 37.

(7) *Œuvres de Descartes*, T. VI, pp. 31, 32; t. IX, Medit. pp. 14, 15, 61.

(8) *Œuvres de Descartes*, T. X, p. 511.

(9) *Œuvres de Descartes*, T. IX, Medit. pp. 23, 24.

Aquest exemple el posa Descartes en una ocasió diferent; no obstant, com es pot veure, és ben adequat a aquest lloc. Més endavant el retrobarem i insistirem sobre la seva importància.

(10) *Œuvres de Descartes*, T. VI, pp. 39, 40; t. X, p. 423.

No cal multiplicar els exemples, per altra part ben coneguts. En els mencionats està l'essencial de la crítica cartesiana. Fàcilment es compendrà la seva il·lustre i venerable alcúrnia.

(11) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. IX, Medit. p. 29, Princip. p. 26.

història. Plató ens diria que les coses *són i no són*, passen, devenen, són pures apariències inconsistentes. Per això els empiristes que volen fundar en ells la ciència i la objectivitat acaben en Berkeley dient que *esse est percipi*.

Ens queda, però, una segona categoria d'objectes, els objectes de l'enteniment. Descartes hi arriba gradualment. Les representacions elementals complexes suposen representacions simples que els hi serveixen de fonament: la representació d'un cos, del cap, de les mans, dels peus... suposa la del cos en general, la figura, el número, la durada. Són els objectes de la geometria, els objectes més sòlids de la ciència. En ells realment hi trobem un superior grau d'exactitud, de precisió, de necessitat i universalitat. La matemàtica i les ciències matemàtiques de la natura semblen inaccessibles al dubte. Els objectes matemàtics, en efecte, no varien, són eterns i eternament immòbils; se'ns imposen d'una manera fatal (1). Són les idees platòniques retrobades en les categories de la *nuova scienza*.

No obstant: són del tot inatacables? resisteixen realment a tot possible dubte?... Ja una primera observació ens avisa que fins en les pures especulacions de la geometria és possible equivocar-se i fer paralogismes (2).

Però hi ha una raó suprema que ens permet i ens obliga a dubtar-ne d'aquestes i de totes les *realitats exteriors*; per a exhaurir el dubte portant-lo fins a les últimes conseqüències Descartes inventa la fina i profunda metàfora del «malin génie»: i si hi hagués un geni maligne, un deu dolent i poderós que s'entretingués en enganyar-me sempre?... Es la màxima raó de dubtar. Aquest ésser enganyador tindrà entre les seves mans la nostra intel·ligència. D'aquesta manera seria possible que m'enganyés sempre que al veure 2 y 3 adicionés 5 (3). «Je supposerai donc, non pas que Dieu qui est très bon et qui est la souveraine source de vérité, mais que un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant a employé toute son industrie à me tromper; je penserai que le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les autres choses extérieures ne sont rien que des illusions et rêveries dont il s'est servi pour tendre des pièges a ma crédulité; je me considereré moi même comme n'ayant point de mains, point de yeux, point de sang; comme n'ayant aucun sens, mais croyant fermement avoir toutes ces choses: je demureré obstinément attaché à cette pensée». D'aquesta manera totes les astúcies d'aquest gran enganyador per potent i astut que sigui no em podran enganyar (4).

Cal explicar una mica aquesta enginyosa metàfora que, com sovint s'esdevé, és quelcom més que una pura metàfora. En ella està enclòs el problema més gran de tota la filosofia moderna. Es el motiu últim de tot subjectivisme i el que fa sumament difícil avui sortir amb rigor d'ell.

(1) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. IX, Medit. 15, 16, 17.

(2) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. VI, pp. 31, 32; t. IX, Medit. pp. 16, 17, Princip. pp. 26, 27.

(3) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. IX, Princip. p. 27, Medit. 16, 17.

(4) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. IX, Medit. pp. 16, 17, 18.

Què significa doncs, el «malin génie»? La interpretació més justa n'ha estat donada repetidament. No farem, doncs, més que actualitzar-la aquí per a donar sentit i coherència a la nostra exposició. El motiu d'aquest dubte «hiperbòlic» és la nostra limitació i finitud: som limitats i finits i estem constantment exposats a ésser dominats en l'exercici del nostre pensament per circumstàncies exteriors a ell. Es possible que l'Univers sigui irracional i faci violència al nostre esperit. Per a suprimir el dubte cal suprimir la possibilitat d'una natura irracional (1).

En altres termes: les construccions geomètriques són universals, necessàries, però en definitiva ideològiques: són productes, creacions del nostre esperit. Veritat que són precises, exactes, clares i distintes. Però quina seguretat tenim de la seva existència real? Es el problema de la racionalitat del real, de la relació de la matemàtica i l'experiència, la correspondència lògica profunda del popular tema de la relació de l'ànima i el cos. Es lo real racional, cognoscible plenament? Com i en quin sentit el que és provat demostrativament pot acordar-se amb el que és percebut immediatament? Com és possible que la física sigui tractada pel mètode matemàtic? No obstant aquesta és la base del seu èxit i de la seva possibilitat com a ciència rigorosa. Com és possible la *nuova scienza* que es funda en aquest resultat? Més tard dirà Kant: com és possible la física matemàtica? Es un problema gravíssim que continua essent central i imprescindible en l'actual filosofia de la ciència.

No tenim doncs altre remei que dubtar de la realitat dels objectes de la matemàtica; la seva validesa en un món real és dubtosa.

Ja no ens queda res més: hem exhaurit la totalitat dels objectes del nostre coneixement; hem dubtat de tot. Entengui's bé que solament per tal de prevenir la possibilitat de tot dubte ulterior. Descartes sap molt bé que seria insensat dubtar definitivament de tot. Ell mateix diu que seria foll aquell qui així ho fes (2). Però cal prevenir-se. Necessitem que la nostra ciència sigui absolutament certa i inabordable.

Ara bé: on trobar el residu positiu d'aquest anàlisi exhaustiu?... Món de les sensacions i món de les idees, món vulgar i món científic presenten seriosos motius de dubte. On trobar el punt d'apoi — con Arquímedes per a la seva palanca — clarament i distintament real, ferm com la roca viva de la realitat del qual no poguem dubtar?... (3).

He suposat que totes les coses que veig són falses; m'he convençut que res no ha existit mai de tot el que la memòria plena de mentides em presenta; penso no tenir cap sentit, crec que el cos, la figura, l'extensió, el moviment i el lloc no són sinó ficcions del meu esperit... Aleshores què podré estimar com

(1) HAMELIN, ob. cit.: *L'hypothèse du malin génie*.

(2) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. IX, Medit. p. 14.

(3) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. IX, Medit. p. 19.

a vertader? Potser res més sinó que no hi ha en el món res de cert?... Seria la posició escèptica (1).

Descartes no és ni vol ésser escèptic; en realitat l'exhauriment del dubte és el principi de la certesa; el dubte «metafísic», «hiperbòlic» que acabem de professar ens porta a una proposició de certesa incommovible: jo m'enganyo, jo dubto, jo penso... per tant jo sóc. Aquesta proposició la podem pendre sens escrúpol com a primer principi de la filosofia. Cal tenir per evident que aquesta proposició: «jo penso, jo existeixo» és necessàriament vertadera sempre que la pronúncio o la concebeixo en el meu esperit (2).

En dubtar, jo em coneixo. És suficient que dubti de les coses perquè conegui al mateix temps el meu dubte i la certesa d'aquest dubte. Puc afirmar, doncs, que m'he començat a conèixer en quant he començat a dubtar. El dubte és l'inici del coneixement. Ara el coneixement que el dubte ha fet possible destrueix el dubte. Naturalment que no es refereix a les mateixes coses el meu dubte i la meva certesa: el dubte s'aplica solament a les coses que existeixen fora de mi; la certesa al meu dubte i a mi (3). Conec que dubto i per tant que sóc. Descartes es troba a si mateix com a últim residu d'un anàlisi portat a l'últim extrem. Bucejant en el «tesor del seu esperit» troba una perla plena d'iritzacions. Hem trobat quelcom d'indubtable: fins si m'equivoqués sempre en pensar, pel sol fet d'equivocarme existiria (4). De totes les coses que ens vénen al pensament encara que siguin falses o no tinguin cap existència real podem concloure correctament que nosaltres que lesensem existim. Tenim ja, encara que breu i fràgil, un punt d'apoi per a fer-hi peu (5): jo que penso, dubto, m'equivoco, sento... sóc.

Es el descobriment fonamental de Descartes. En ell s'abeura directament o indirectament tota la filosofia moderna; d'aquí neix l'idealisme racionalista que arriba fins els nostres dies.

No és aquest el lloc adequat per a discutir amplament el sentit lògic d'aquesta primera veritat. Sigui una pura intuïció, sigui un raonament sembla indubtable, que es tracta d'una veritat de fet, concreta, viscuda... Així ho diu Descartes repetidament contestant a les objeccions que hom li feia. Per aquesta raó, sigui quina sigui la qualificació definitiva que li donem, defuig la objecció corrent i vulgar de considerar-la com una *petitio principii*. En realitat aquesta objecció és contestada pel mateix Descartes abans d'ésser feta. Per tant el repetirla suposa ignorància de la doctrina cartesiana. Fins suposant que sigui un raonament — com és molt possible que en últim terme sigui — no és un raonament abstracte que dedueixi d'una premisa general la conclusió que enclou. El punt de partida és un fet concret: el fet del meu

(1) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. IX, Medit. p. 19.

(2) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. VI, pp. 31, 33; t. IX, Princip. p. 291; Medit. pp. 19, 20.

(3) *Œuvres de Descartes*, T. X, pp. 524, 525.

(4) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. IX, pp. 19, 20, 25, 26.

(5) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. IX, Princip. p. 29.

dubte, del meu pensament. Jo mentre que dubto no puc dubtar que dubto. Per tant jo que dubto, jo que penso, indubtablement sóc.

Ara el problema cartesià, el problema després de tota la filosofia moderna és ben greu: com, sortint d'aquesta realitat immediata tan cert i evident, però subjectiva, construir la objectivitat independent del món real? Com és possible, partint de la consciència reconèixer un món exterior a ella? Persisteix el «malin génie». La *nuova scienza* que planteja agudament el problema reclama al mateix temps una clara solució. Es tracta de donar un títol de dret a la física matemàtica i al món real que aquesta explica. Com?

Abans d'entrar en el desenrotllament del problema tal com es presenta a Descartes ens cal posar de relleu les conseqüències fonamentals més immediates del nou principi. El «cogito» ens dóna un primer ésser i ens confirma el criteri de certesa que la matemàtica ens havia donat. Tenim, per tant, una existència i un criteri ferm per a distingir ja amb tota seguretat d'aquí endavant la veritat de l'error. Veurem breument ambdues coses. Es necessari fer-ho per a donar més relleu i més agudeses al problema central de la nova filosofia.

En efecte, després d'això considera Descartes el que es requereix perquè una proposició sigui vertadera i certa, «car puisque je venois d'en trouver une que je savois etre telle je pensai que je devois savoir en quoi consiste cette certitude»... I havent observat que no hi ha res absolutament en això: «je pense, donc je suis» que m'asseguri que és veritat sinó que veig molt clarament i molt distintament que per pensar cal ésser, afirmaré des d'ara que puc pendre per regla general que les coses que es concebeixen molt clarament i molt distintament són totes vertaderes (1). Així, aplicant el mètode i el criteri en què es funda hem trobat una confirmació de la licitud d'aquell i una demostració de la veritat d'aquest. Hem anat cercant quelcom de ben clar i distint del qual fos impossible dubtar. Al capdavant de l'acurat anàlisi hem trobat una veritat indubitable: En el fet del pensament l'essència va forçosament unida a l'existència. De l'examen d'aquesta primera veritat en podem treure ara una confirmació irrecussable del nostre previ criteri metodològic (2). Generalitzant el cas particular i privilegiat podem deduir sense por d'equivocar-nos un criteri ferm incommovible. Per a què quelcom sigui veritat cal que reuneixi les mateixes condicions que el «cogito»: veritat és per tant, *claredat* i *distinció* és a dir *evidència* (3). El clar i distint, l'evident, és cert, rigorós, científic.

(1) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. VI, p. 33.

(2) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. IX, Medit. pp. 27, 28.

(3) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. IX, Medit. pp. 47, 48.

En realitat per a Descartes aquest criteri lògic necessita encara una última confirmació teològica. Això és el motiu de la dificultat coneguda clàssicament amb el nom de «cercle cartesià». Descartes admet en efecte que el clar i distint és vertader perquè Déu ho garanteix; d'altra banda admet que Déu existeix perquè en tinc una idea clara i distinta. El cercle sembla evident. No és aquest el moment d'explicar-l'ho ni de buscar-hi un sentit coherent que en termes cartesians el desfaci.



Es un moment especificant cartesià i característic de tot el pensament modern: tot el que sigui clarament i distintament concebut és vertader; en altres termes: veritat és racionalitat i ésser és ésser veritat... Mes ja insistirem sobre això. De moment deixem-ho.

El criteri procedeix visiblement de l'ambient matemàtic en què Descartes respira. No obstant és molt més ample que un pur criteri *matemàtic*. Recordi's, sinó, els intents i plans cartesianes de matemàtica universal. És la justificació filosòfica del menyspreu per l'autoritat; és, demés, la conseqüència immediata de la supressió d'aquesta. Des d'aquest moment la veritat no pot ésser ja definida autoritàriament des de fora per cap entitat col·lectiva — política, moral, religiosa o *científica* — ni per cap personalitat individual. La única font de veritat és la raó humana exercitada metòdicament.

En temps de Descartes això representa una revolució mai vista. Descartes la porta a cap silenciosament, sense cap soroll com corresponia a un descobriment tan profundament reformador. Des d'ara el fi de la ciència i de la filosofia serà construir amples sistemes intel·ligibles, és a dir: clars, distintos, evidents, en les seves idees i en els enllaços que les relacionin (1).

Tenim una veritat que enclou en si una indubitable existència: en aquest cas concret no hi ha cap dubte, l'ésser correspon exactament al pensament. Els esforços més violents dels escèptics són insuficients per a negar-ho. Poseïm, demés, un criteri ja ben fundat per a distingir infal·liblement la veritat de l'error. Ara bé: que és aquest ésser que el «cogito» ens dóna? «qui suis-je moi que suis?» Sé que sóc, però ¿què sóc? (2). De moment no puc dir sinó que sóc «une chose qui pense», i una cosa que pensa és una cosa que afirma, nega, concebeix, vol, no vol, sent,... és a dir, una consciència (3). El cogito ens dóna simplement el fet del pensament. L'existència del pensament, és a dir, de la consciència apareix com indubtable.

Examinant atentament el que jo sóc veig que puc fingir que no tinc cap cos i que no hi ha cap món, ni cap lloc on jo sigui, mes no puc fingir de cap manera per això que jo no sigui; al contrari del mateix fet de què pensi en dubtar de la veritat de les altres coses segueix evidentment que jo sóc quelcom; en canvi si hagués solament deixat de pensar, encara que tot el reste del que havia imaginat fos vertader no tindria cap raó per a creure que jo sóc. Per això conec que sóc una substància (4) l'essència total de la qual no és altra cosa que pensar i que per ésser no té necessitat de cap lloc ni depèn de cap cosa material (5). I pensar és el que es fa de tal manera en nosaltres que ho apercibim immediatament per nosaltres mateixos... per això no solament

(1) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. X, pp. 422-24, 427.

(2) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. X, pp. 515, 520.

(3) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. IX, *Medit.* pp. 22, 23, 27, 28, 62; t. X, p. 521.

(4) No ens referim en aquest lloc a l'ànima substància. Malgrat de les vacil·lacions cartesianes, aquí no ens cal. Es tracta, de moment, de la pura immanència de la consciència.

(5) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. VI, pp. 32, 33.

entendre, voler, imaginar, sinó també sentir, és el mateix que pensar (1). Jo dubto, entenc, desitjo, imagino — encara que el que imagini no sigui veritable — en fi, jo sento, percebo les coses, veig la llum, entenc el brugit, sento el calor... Se'm dirà que aquestes aparences són falses, que jo dormo... Tan se val: de totes maneres almenys és cert que *em sembla* que veig la llum, que escolto el brugit, que sento el color; això no pot ésser fals... i és això pròpiament el que se'n diu sentir i això precisament no és altra cosa que pensar. Es la claredat de la consciència, el fet de la pura immanència.

La preocupació de Descartes és ara sortir del pensament cap a les realitats exteriors. Com trobar a les nostres idees una correspondència objectiva, real? El pensament és solament inherent a si mateix. Com i en nom de què podem afirmar en els nostres judicis altres existències? Quan diem «cogito, ergo sum» l'existència va immediatament lligada al pensament, és una intuïció immediata. Però el cas és únic. Com estendre a altres existències la certesa que atribueixo a la del pensament? Es el problema que impulsa i guia totes les investigacions de la filosofia moderna. L'existència que era pels antics cosa immediatament donada es converteix en el més allunyat de tot. La dificultat d'arribar-hi és el nostre màxim problema. Ens hem tancat en la consciència, ens hi ha tancat l'humanisme, la nova ciència i el rigor del raonament: com sortir-ne?

Descartes fa tot el possible per a continuar essent dualista, és més: el seu dualisme vol ésser definitiu i radical; desitja vivament separar dues realitats independents, copsar un món exterior independent del pensament que el pensa. Tota la seva filosofia està amarada d'aquesta ferma convicció. Però no basta l'afany; cal una prova evident, una demostració precisa i clara. Descartes no pot oblidar la professió de radical racionalisme de la seva filosofia i de l'època a què pertany. Doncs bé: lògicament, estrictament, la formació d'un món independent és des d'aquest moment un gravíssim problema. Es el problema que omple tots els caudals de la filosofia moderna. Per això no és estrany veure en Descartes inseguretats, vacil·lacions, oscil·lacions del pensament col·locat com està entre l'alternativa d'un sincer afany d'objectivitat i la dificultat lògica de trobar-la.

Virtualment l'afirmació d'un jo pensant com a últim i únic residu incommovible d'un dubte universal és el germe de tot idealisme i, segons es decanti el matis de les interpretacions, d'un idealisme subjectivista.

El realisme ple i senzill de totes les filosofies pre-cartesianes es fa impossible des d'aquest moment. Segons ell — d'acord amb el sentit comú — l'ésser de les coses és la realitat màxima. En front de mi les coses estan incommovibles, a poiant-se unes en les altres, fent-se mútuament possibles. L'Univers que formen és el *lloc* de les coses; les coses són perquè són en l'Univers. El subjecte

(1) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. IX, Princip. p. 28.

és una modesta parcel·la del Cosmos i la consciència un espill que espilla qualques trossos de la Natura. La Natura, L'Univers, Déu... existeixen en si i per si. La relació entre el subjecte i l'objecte és molt semblant a la relació entre les coses exteriors, materials: la consciència és la senyal, la rega que deixen les coses al topar o relliscar pel damunt del mirall de l'ànima. Ja Plató ens parla d'una «taula de cera», i en tots els àmbits de la cultura es repeteix pels segles dels segles que l'ànima és «tabula rasa». Aristòtil diu finament que l'ànima és *com una mà*: Com una mà recorre, amanyaga, palpa les coses... Tenim, doncs, dues realitats, dos objectes — o dos «subjectes» — cada un dels quals és una prèvia i independent realitat. En front del pensament hi ha la cosa no pensant. El pensament depèn d'ella. Ella es la causa i el terme de tots els continguts de la consciència. El pensament és una part de la realitat limitadíssima i subordinada.

Però ara, tancats en el fet del nostre pensament per l'aguda crítica cartesiana, si quelcom es posa és el pensament qui ho posa. Com retrobar alguna realitat fora del pensament que la pensa?

Tornem amb més detall sobre les coses per a posar de relleu amb major vivesa i en termes estrictament cartesians la dificultat del present problema. Considerem primer les coses que vulgarment tenim per les més fàcils de conèixer i queensem que són les més distintament conegudes, és a dir, les coses que veiem i que toquem; no els cossos en general, doncs les nocions generals semblen una mica confuses: considerem ben concretament un cos en particular. Repetim per això l'exemple del tros de cera, «prenons pour exemple le morceau de cire qui vient d'être tiré de la ruche», no ha perdut encara la dolçor de la mel que contenia, reté encara quelcom de l'olor de les flors de les quals ha estat recollida, el seu color, la seva forma, el seu tamany, són aparents; és dura, és freda i manejable i si la percutim ens dóna algun sò. En fi, totes les coses que ens pot donar a conèixer un cos són en aquest. Mes, vetaquí que mentre parlo l'acosto al foc: el que restava de sabor s'eixala, l'olor s'evapora, el color canvia, la forma es perd, el tamany augmenta, es fa líquida, s'escalfa, a penes es pot manejar i per molt que es percutexi al damunt no dóna cap sò. Persisteix la mateixa cera després del canvi? Cal confesar que si; ningú en dubta. Què és, doncs, el que es concebia en aquest tros de cera amb tanta distinció? Evidentment no pot ésser res de tot el que hem remarcat per mitjà dels sentits, doncs totes les coses que cauen baix el gust, l'olfat, la vista, el tacte i l'oïda es troben canviades i no obstant la cera segueix essent la mateixa. Així la cera no és ni la dolçor de la mel, ni l'agradable olor de les flors, ni la blancor ni la forma, ni el sò, sinó un cos que abans se'ns feia sensible amb aquestes formes i ara en té unes altres. Però que és aleshores la cera? Què resta si trec tot això? Separant tot el que la cera *no és* —és a dir, les qualitats sensibles, l'*aparença* de la cera —em resta tan sols quelcom d'extens, flexible i mudable. Però, què és quelcom extens, flexible i mudable? No pot ésser quelcom d'imaginable. Tot el que es pugui imaginar de la cera no és encara la cera doncs puc

suprimir-ho i la cera persistir. Què és, doncs, la cera? Cal confessar que sols l'enteniment és capaç de concebir-ho.

Si per comptes d'un tros de cera en particular em refereixo a la cera en general la cosa és encara més clara. Ara bé: la cera que em dóna l'enteniment, la que persisteix a través de les múltiples aparences de la cera, és la mateixa que veig, que toco, que imagino. Així, doncs, la concepció — la percepció de la cera en aquest cas concret — no és una visió, ni un tacte, ni una imaginació, ni l'ha estat mai encara que abans ho semblés: és, simplement, una «inspection de l'esperit» la qual és obscura i confosa com abans o clara i distinta com en aquest moment. L'indubtable és que fins els cossos no són propiament coneguts pels sentits o per la facultat d'imaginar, sinó solament per l'enteniment i que no són coneguts en tant que són vistos o tocats, sinó solament en tant que són entesos o compresos per l'enteniment.

Si per casualitat miro des de la finestra uns homes que passen pel carrer, dic que *veig* homes com abans deia que veia cera; no obstant el que veig des de la finestra són capells i capes que el mateix podrien cobrir unes màquines artificials que es moguessin per un ressort recòndit. El que passa és que *jutjo* que són homes i així comprenc per la sola potència de jutjar que resideix en el meu esperit el que em pensava veure amb els ulls del cos.

Ara bé: quan distingeixo la cera — i els homes i totes les coses — de les seves formes exteriors i com si els hi tragués els vestits les considero totes nues, és evident que no és possible concebir-les de tal manera sense un esperit humà (1)... La cera que era sensació — subjectiva — s'ha convertit en *idea*. I on és la idea fora de l'esperit?

Mirant el problema més amplament, què són les coses en general? Per de prompte les coses són les idees que jo en tinc. Jo tinc «la pensée» de varies coses fora de mi; tinc la idea del cel, de la terra, de la llum, de l'olor i de mil altres coses (2). Però ja hem vist que el dubte s'estenia al damunt d'elles. Les coses sensibles corporals han restat encloses en el meu pensament; l'únic que no puc negar d'elles és que són veritablement en la meva consciència (3) que són «mes pensées», «continguts de la meva consciència» com diria un psicòleg del segle XIX. El món quotidià vulgar del sentit comú resta reduït pel dubte a una pura subjectivitat (4). La *scienza nuova* ha contribuït activament a aquesta reducció. En efecte: la física matemàtica nega el món del sentit comú. El món vulgar és des d'ara endavant un conjunt d'aparences enganyadores, de cap manera una realitat. En això la ciència nova coincideix una vegada més amb Plató. Les realitats estan més enllà de les aparences del món. El que ens sembla tan evidentment ésser, en realitat no és. L'ésser de les coses, la veritat sobre el món ens la dóna la física matemàtica. El món

(1) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. IX, Medit. pp. 23-25.

(2) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. VI, p. 34.

(3) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. VI, p. 35; t. IX, Medit. pp. 22, 23.

(4) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. IX, Medit. pp. 31, 32.

de les sensacions ens diu que la terra amplíssima està situada al bell mig de l'Univers i el sol amb totes les estrelles donen voltes al voltant d'ella d'Orient a Occident... Doncs bé: això no és veritat. Tot el que veiem és mentida. *En realitat* és la terra com un de tants astres qui gira al voltant del sol i el seu moviment com els dels altres planetes està determinat per les lleis geomètriques de Kepler. *En realitat* el món és el món de Kepler, de Galileu...; el món és mida, matemàtica, geometria... Vegi's la força intel·lectual i emotiva que aquesta nova concepció triomfant i plenament demostrada com a única veritable dóna als nous problemes de la filosofia. El món real tal com ens apareix cada dia queda suprimit radicalment, substituït per un món matemàtic, racional, plenament coherent (1).

Però i el món de la ciència nova en definitiva què és? Es l'objecte dels geomètres, un cos continu o un espai infinitament extens en llargada, amplada i profunditat, divisible en diverses parts que poden tenir diverses formes i magnituds i ésser transportades d'un lloc a l'altre. Doncs bé: recorreguent les seves demostracions més simples i veient que la gran certesa que tothom li concedeix es funda solament en que es concebeix evidentment segons les regles abans indicades, cal notar que no hi ha res en ells que m'asseguri de l'existència del seu objecte: «car p. ex. je voyais bien que, supposant un triangle il falloit que ses trois angles furent égaux a deux droits, mais je ne voyais rien pour cela qui m'assurât qu'il y eut au monde aucun triangle» (2).

El món es redueix doncs a sensacions i idees, objectes de consciència, «mes pensées». Suprimides «les formes» i les «essències» com a «entitats ocultes», fantàstiques, irreductibles al coneixement, no queden més que les idees clares i distintes. Sensacions i idees «qualitats secundàries» i «qualitats primàries» són en mi o sia en la meua consciència (3).

El positiu de les coses resulta ésser el nostre coneixement d'elles. Les coses són per de prompte el que sabem de les coses i el nostre saber de les coses es dóna en la veritat. Les coses són les coses *veritables*. Veritat és el clar i distint, les *naturae simplices* i les seves relacions, relacions mesurables amb precisió. Saber de les coses és *mesurar* les coses, l'ésser de les coses és la seva mesura. El pensament — la mens — és la mesura de tota la realitat, no és ja una porció íncula insignificant de la realitat sinó la seva mida. Per això expressa i ens dóna la cosa no pensant amb total plenitud.

No obstant, Descartes continuarà oposant en el pensament una cosa exterior que definirà com extensió (4). En oposició a la cosa pensant tenim la cosa extensa que és per definició la negació del pensament. Pensament i extensió s'exclouen i es neguen. No res de comú entre ells. Poques manifestacions tan característiques del pensament cartesià.

(1) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. VI, pp. 33-36.

(2) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. X, pp. 36-40.

(3) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. IX, Medit. pp. 34-36.

(4) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. IX, Princip. pp. 48, 53, 65, 66; Medit. pp. 69, 70, 71

Però, en definitiva, què és l'extensió? no és una idea clara i distinta precisament la idea fonamental de tot el desenrotllament sistemàtic de la física matemàtica? Descartes mateix n'ha fet la crítica; ho acabem de veure. Què pot significar una extensió que no sia pensament de l'extensió, extensió pensada? (1)

Evidentment, no totes les idees estan en mi en la mateixa forma ni en la mateixa manera. N'hi ha que són més particularment meves; així el pensar, el voler, el desitjar, el sentir... Altres tenen essències diferents de la meua essència. Així les idees referents a les figures extenses. Són pensaments meus i estan en mi. No obstant l'extensió té una *essència* radicalment diferent de la del pensament. Podem suprimir totes les idees referents a l'extensió sense modificar fonamentalment l'ésser pensant. Pensament i extensió són coses distintes i sense cap element comú. Es concebeixen independentment. La consciència enclou i dóna idees que es refereixen solament a ella perquè les coneix, però que essencialment en són distintes. Hi ha, doncs, en el pensament coses estranyes al pensament; mes en aquestes, a diferència del «cogito», no les acompanya el sentiment immediat d'una existència diferent de la meua. En elles l'essència és diferent de l'existència; la seva essència és immediatament vista; la seva existència no és objecte d'intuïció; cal que sigui conclusa. Què en podem concloure fins aquí?... Aquestes essències clares i distintes de la meua tenen la possibilitat d'existir. Concebeixo l'essència del triangle. No veig cap contradicció ni cap impossibilitat que sigui realitat, mes res m'asegura que, en efecte, ho sigui. Tenim, doncs, un món de possibles sense saber si li correspon una realitat. L'existència de un món exterior és possible, no és contradictòria, però aquest món de possibles, és real? (2).

Suprimida la realitat sensual com evidentment subjectiva no ens queda més que la realitat de les idees i les idees són simplement els objectes del pensament. La física que ens dóna la mida de la realitat veritable és un sistema d'idees, de conceptes, clars i distintes.

Tot objecte per a ésser-ho, per a existir per a mi deu estar en la relació de consciència. La consciència intervé sempre que hi ha un objecte. Ésser objecte és ésser objecte de consciència. La consciència és omnipresent. ¿On trobar un ésser independent del subjecte? Com saltar fora de la pròpia ombra?

Es que la posició de l'home en front de les coses ha variat radicalment; el problema que es planteja ja és totalment diferent. Per a la filosofia grega i medieval no és l'essencial cercar el mínim que podré dir de les coses sense temor d'errar. El «cogito» cartesià li hauria semblat una cosa una mica grotesca. Suposant que hi ha coses reals i que l'error no és normal sinó excepcional es va directament sobre l'ésser de les coses. Les coses són. Això és indubtable.

(1) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. X, pp. 442, 443

(2) LIARD: *Descartes. La certitude*, pp. 161-164.

Però, què són? Aquest és el problema. Quines veritats són científiques, es a dir, ens donen el vertader ésser de les coses? Des de Descartes el problema varia. Els antics donen per segur que hi ha veritats. Sols es pregunten quines veritats ens donen el ser. El món modern des de Descartes es fa problema — el problema fonamental — de la veritat mateixa. Cal veure que és el que podem conèixer indubtablement sense temor d'errar. L'important és no errar, que el nostre coneixement sigui incommovible. Es que, en efecte, hi ha veritat? La funció crítica que era fins ara una funció adjectiva, segona, de correcció es fa substantiva, prèvia i essencial. Així Descartes obligat per la pressió dels pensaments escèptics i per les exigències de la ciència nova es troba tancat en una proposició irredubtable, però de la qual és molt difícil sortir. Resulta que l'ésser no és altra cosa que el que podem conèixer. El que no coneixem, com sabem si és? L'ésser és el coneixement de l'ésser; el coneixement defineix l'ésser. Per això d'aquí endavant la filosofia que era fonamentalment ontologia és mètode i teoria del coneixement. El problema de l'ésser cedeix el lloc de preferència al problema del pensar. Abans el coneixement es fonamentava sobre el perfil de l'ésser. Coneixement era el que assolíem del vertader ésser de les coses. Ara l'ésser és definit pel coneixement. Esser veritat era conformar-se amb la realitat, «adequatio intellectus et rei» (1). Des d'ara ésser realitat és ésser veritat (2). En altres termes: real és el racional. El món és en realitat com ens diu la física un sistema ben trabat d'idees precises i clares.

Descartes no es contenta amb això. Evidentment que no. Però és el seu problema. La seva filosofia el posa per primera vegada amb plenitud i per primera vegada intenta resoldre'l tractant de superar la difícil situació. Des d'aquest moment per a salvar la objectivitat de la consciència i el món que ens dóna, caldrà pensar en una objectivitat de les idees, en una realitat del món ideal. Descartes inicia ja el camí. Per això el seu sistema i els qui segueixen més tard la seva trajectòria de pensaments estan plens de resonàncies platòniques (3).

Però això serà objecte d'ulteriors desenrotllaments. Deixem-ho per ara.

JOAQUIM XIRAU PALAU.

(1) Descartes no abandona la definició clàssica de veritat. Al contrari, insisteix en ella. No és del moment discutir si això és compatible o no amb el reste del seu sistema. Sia com sia, no afecta a la present exposició.

(2) *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. IX, Medit. pp. 51, 52.

(3) Vegi's, per exemple, *Œuvres de Descartes*, ed. cit., T. IX, Medit. pp. 50-52.