

**El problema de la *Recherche de la Vérité* en el marc de la fonamentació metafísica de la veritat en Descartes**

**Jaume Llanes Bordes**

<http://hdl.handle.net/10803/402706>

**ADVERTIMENT.** L'accés als continguts d'aquesta tesi doctoral i la seva utilització ha de respectar els drets de la persona autora. Pot ser utilitzada per a consulta o estudi personal, així com en activitats o materials d'investigació i docència en els termes establerts a l'art. 32 del Text Refós de la Llei de Propietat Intel·lectual (RDL 1/1996). Per altres utilitzacions es requereix l'autorització prèvia i expressa de la persona autora. En qualsevol cas, en la utilització dels seus continguts caldrà indicar de forma clara el nom i cognoms de la persona autora i el títol de la tesi doctoral. No s'autoritza la seva reproducció o altres formes d'explotació efectuades amb finalitats de lucre ni la seva comunicació pública des d'un lloc aliè al servei TDX. Tampoc s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant als continguts de la tesi com als seus resums i índexs.

**ADVERTENCIA.** El acceso a los contenidos de esta tesis doctoral y su utilización debe respetar los derechos de la persona autora. Puede ser utilizada para consulta o estudio personal, así como en actividades o materiales de investigación y docencia en los términos establecidos en el art. 32 del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (RDL 1/1996). Para otros usos se requiere la autorización previa y expresa de la persona autora. En cualquier caso, en la utilización de sus contenidos se deberá indicar de forma clara el nombre y apellidos de la persona autora y el título de la tesis doctoral. No se autoriza su reproducción u otras formas de explotación efectuadas con fines lucrativos ni su comunicación pública desde un sitio ajeno al servicio TDR. Tampoco se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al contenido de la tesis como a sus resúmenes e índices.

**WARNING.** The access to the contents of this doctoral thesis and its use must respect the rights of the author. It can be used for reference or private study, as well as research and learning activities or materials in the terms established by the 32nd article of the Spanish Consolidated Copyright Act (RDL 1/1996). Express and

## **TESI DOCTORAL**

Títol

### **EL PROBLEMA DE *LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ* EN EL MARC DE LA FONAMENTACIÓ METAFÍSICA DE LA VERITAT EN DESCARTES**

Realitzada per JAUME LLANES BORDES

en el Centre FACULTAT DE FILOSOFIA

i en el Departament FILOSOFIA TEORÈTICA I HISTORIA DE LA FILOSOFIA I DE LA CIÈNCIA

Dirigida per DR. JOAN ALBERT VICENS

TESI DOCTORAL

EL PROBLEMA DE *LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ*  
EN EL MARC DE LA FONAMENTACIÓ METAFÍSICA  
DE LA VERITAT EN DESCARTES

Realitzada per

JAUME LLANES BORDES

Dirigida per

DR. JOAN ALBERT VICENS

Universitat Ramon Llull

FACULTAT DE FILOSOFIA

DEPARTAMENT DE FILOSOFIA TEORÈTICA I HISTORIA DE LA FILOSOFIA



“nihil possumus concipere nisi sub ratione existentis”

DESCARTES

“nous n’avons pas voulu moderniser Descartes, mais  
seulement dégager ce qui, dans sa philosophie, est éternel”

F. ALQUIÉ



## AGRAÏMENTS

El temps de dedicació i l'energia que m'han exigit aquest estudi són inconcebibles sense el suport emocional, intel·lectual i vital d'algunes persones. La Montse, la Maria i el Martí han patit més temps del que és raonable la suspensió de la vida a què m'ha sotmès el meu treball, però no només l'han suportat estoicament, sinó que m'han animat i, el que és més important, m'han comprès i m'han acompanyat, i per això els estic profundament agraït. L'amistat amb el Joan Albert Vicens és un element essencial d'aquest estudi perquè ho és de la meua vida. Els passeigs contemplatius, les converses apassionades, els recessos i projectes realitats i desitjats, les vivències compartides... han fet possible que hagi seguit un itinerari vital impregnat de filosofia. Li agraeixo la seva fidelitat com a amic i l'ajuda i la confiança que m'ha regalat perquè pogués culminar el meu estudi. I també agraeixo moltíssim el suport i ajuda que, des de la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull, m'han donat l'Ignasi Roviró, el Carles Llinàs i l'Antoni Bosch-Veciana.





## ABREVIATURES, CITACIONS I SÍMBOLS

### Abreviatures de les obres més citades de Descartes

**RDI:** *Regulae ad directionem ingenii*.

**RV:** *Recherche de la vérité*. (**RV-VL:** versió llatina de 1701; **RV-VFN:** traducció francesa de la versió neerlandesa de 1684).

**M:** *Le Monde*.

**DM:** *Discours de la Méthode*.

**MPP:** *Meditationes de Prima Philosophia*; **MM:** *Méditations Métaphysiques*.

**MPP-O / MPP-R:** *Objectiones / Responsiones*; **MM-O / MM-R:** *Objections / Réponses*.

**PP,** *Principia Philosophiae*; **LPP,** *Les Principes de la Philosophie*.

- Per assenyalar les parts o capítols d'aquestes obres, si en tenen, afegeixo un número a l'abreviatura: **RDI<sub>3</sub>** (*Regla III*), **M<sub>6</sub>**, **DM<sub>4</sub>**, **MPP<sub>1</sub>**, **MPP-R<sub>6</sub>**...
- Si alguna de les obres anteriors conté una introducció o prefaci, l'afegeixo de manera abreujada després d'un guió: **MPP-Syn.** (*Synopsis de les Meditationes de prima philosophia*), **LPP-Let.-préf.** (*Lettre préface als Principes de philosophie*), etc.
- La resta d'obres cartesianes les cito pel seu títol complet i en cursiva, amb un número afegit, si convé, per indicar-ne la part: *De methodo 4*,

### Abreviatures d'algunes obres completes i seleccions de textos de Descartes

**AT:** DESCARTES, *Œuvres*, 11 vols. París, Vrin, 1996. Edició preparada per Ch. ADAM i P. TANNERY (1896-1910), i posteriorment revisada per J. BEAUDE, B. ROCHOT i P. COSTABEL (1964-1974). N'especifico el volum, la pàgina i, separada d'aquesta amb un punt, la línia (**AT VII 28.3**). El guió indica la línia inicial i la línia final d'una cita o referència (**AT VI 30.12-18**), que a vegades pot abraçar més d'una pàgina (**AT X 29.25-30.8**). **AT XII** és l'abreviatura de Ch. ADAM, *Vie et œuvres de Descartes*, París, Cerf, 1910.

**BK:** DESCARTES, *Œuvres complètes*, París, Gallimard. De moment només n'hi ha tres volums publicats: III. *Discours de la Méthode et Essais* (**BK III 85**); VIII. *Correspondance 1* (**BK VIII-1 315**), i VIII. *Correspondance 2* (**BK VIII-2 834**). Edició dirigida per J.-M. BEYSSADE i D. KAMBOUCHNER.

**FA:** DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, 3 vol., París, Garnier, 1963–1973. Textos establerts, presentats i anotats per F. ALQUIÉ. En cito sempre el volum i la pàgina: **FA II 214** (no abreujo l'autor amb tres lletres –ALQ–, com faig amb les edicions preparades per un sol autor, perquè aquesta edició se cita sempre FA).

**CO:** DESCARTES, *Étude du bon sens. La recherche de la vérité. Et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, París, PUF, 2013. Edició, traducció, presentació i notes de V. CARRAUD i G. OLIVO.

### **Abreviatures d'algunes edicions de la *Recerca de la veritat***

**BOS:** René DESCARTES, *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, Milà, FrancoAngeli, 2002. Sota la direcció de E. LOJACONO i els textos crítics (francès, llatí i holandès) establerts per E.-J. BOS.

**LOJ:** René DESCARTES, *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*, París, PUF, 2009. Introducció, comentari històric i notes d'E. LOJACONO.

**FAY:** René DESCARTES, *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*, París, Le Livre de Poche, 2010. Traducció, introducció i notes d'E. FAYE.

### **Abreviatures d'algunes edicions crítiques o erudites d'obres de Descartes**

**CRA:** René DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii*, La Haia, Martinus Nijhoff, 1966. Text crític establert per G. CRAPULLI. Conté també la versió holandesa del segle XVII i uns apèndixs finals amb textos de I. Beckman, C. Clerselier, N. Poisson i A. Baillet.

**GIL:** René DESCARTES, *Discours de la méthode* (1925), Vrin, París, 6<sup>a</sup> edició, 1987. Text i comentari a càrrec d'E. GILSON.

**BEY:** René DESCARTES, *L'entretien avec Burman*, París, PUF, 1981. Edició crítica, traducció al francès i notes de J.-M. BEYSSADE. Seguit per un estudi del mateix autor: *RSP ou Le monogramme de Descartes*.

### **Abreviatures de les biografies de P. Borel i A. Baillet**

**BOR:** Pierre BOREL, *Vitae Renati Cartesii, summi philosophi compendium*, París, 1656: gallica.Bn.F.fr / Bibliothèque numérique.

**BAI:** Adrien BAILLET, *La vie de Monsieur Descartes* (1691), Éditions des Malassis, 2012. Cito primer la pàgina de l'edició moderna i, a continuació, el volum, el llibre, el capítol i la pàgina de l'edició de 1691 (**BAI 214, I L2-C14 163**) perquè aquesta edició es pot trobar, a gallica.Bn.F.fr / Bibliothèque numérique, per bé que en alguns punts és il·legible.

### **Citacions de textos i de bibliografia**

- Pel que fa als textos que utilitzo més directament per justificar les idees exposades en aquest estudi, els incloc en el mateix discurs entre cometes, ja sigui integrades en una frase meua, o després de dos punts, o també entre parèntesi.
- Quan he citat un fragment d'una cert extensió, acostumo a retallar-ne expressions o frases que reproduïxo entre parèntesi i llavors ja no indico l'obra d'on procedeixen atesa la proximitat amb el text d'on formen part.
- Els textos que considero complementaris els cito sempre en nota a peu de pàgina.
- Els subratllats que incloc en els textos són sempre meus, llevat dels títols d'obres o els termes o frases en llatí en els textos en francès.
- Qualsevol referència a la bibliografia secundària, ja sigui en forma de citació o de comentari, l'exclo del cos del treball i la situo sempre en les notes a peu de pàgina.
- A les notes a peu de pàgina, cito la bibliografia només amb el nom de l'autor, el títol de l'obra (a vegades abreujant Descartes amb la lletra D. i, si el títol és massa llarg, amb punts suspensius al final) i la pàgina. La referència completa de les obres consultades es troba a la Bibliografia final de l'estudi.

### **Símbols**

[ ]: enmig d'una citació, amb un mot, expressió o frase per indicar l'antecedent de la cita, o amb punts suspensius per indicar un fragment de text exclòs de la cita.

< >: amb algun mot o expressió que proposo per aclarir el sentit d'alguna cita.

// : paral·lelisme entre termes, idees, expressions i, fins i tot, frases o fragments).

→ : implica, porta com a conseqüència...



## INTRODUCCIÓ

En paisatge actual de la filosofia, la reflexió sobre la veritat hi ocupa un espai poc rellevant, no en va fa molt de temps que es considera una qüestió gastada, obsoleta. La martellada nietzschiana contra la tradició inaugurada per Parmènides encara ressona per l'espai i eixorda el pensament. “La veritat és una creació humana”: heus aquí “la veritat” que resol i liquida, de manera inapel·lable, el problema de la Veritat. De fet, ja no hi ha cap “problema”. Aquesta idea s’ha encarnat en els cossos conceptuals més diversos i a vegades antagònics, i ha produït un efecte ben curiós: des que no hi ha una única veritat, sinó moltes, s’ha desvetllat el gust per la interpretació.

Paradoxalment, un marc intel·lectual com aquest és idoni per emprendre un estudi dedicat al tema clàssic de la veritat sense que resulti sospitós d’anacronisme. En efecte, és comprensible que algú, mogut per un anhel subjectiu, pugui trobar-se un dia davant del repte d’interpretar una obra que pretén ser una resposta unívoca al problema de la veritat. No puc negar que, com a fill de la realitat que m’ha tocat viure, jo també em trobo davant de la filosofia de Descartes amb l’esperit de la meva època: interrogar la complexitat del present amb l’esperança d’obtenir-ne només una resposta humil i provisional.

Tanmateix, no puc amagar que en mi també batega un interès –no sé si anomenar-lo intemporal o vocacional– envers una concepció de la veritat que aspiri a ser alguna cosa més que una simple perspectiva. Se’m va desvetllar conscientment durant els estudis universitaris, però sempre he sentit que tenia arrels en la meva infantesa, quan vivia immers en una “realitat” tan intensa que es va gravar profundament en la meva sensibilitat primerenca i solitària.

Després d’uns anys d’una certa desorientació, d’algunes temptatives frustrades, per fi vaig ser capaç de concretar un camp d’estudi per canalitzar una part de la meva inquietud intel·lectual: la metafísica de Descartes. Recuperava un dels autors que m’havia fascinat més a la universitat amb el compromís íntim d’estudiar sistemàticament la seva obra amb la veritat com a eix vertebrador. Analitzar la seva concepció de la veritat implicava atansar-me a un dels grans temes intemporals de la filosofia i, al mateix temps, a una de les teories

clàssiques de la història del pensament occidental. Però, sobretot, m'atreien dos trets singulars de la filosofia de Descartes, diria que per causa d'una afinitat vital. El primer, el seu caràcter meditatiu, que em convidava més a seguir el camí silenciós de la reflexió solitària que no pas la via acadèmica del treball erudit. El segon, la senzillesa literària amb què el filòsof expressa les seves idees, que interpretava com un senyal inequívoc de l'actitud "originària" amb què m'havia d'encarar a la lectura dels seus escrits. Per fi tenia un propòsit clar i que em semblava força raonable, però he d'advertir que estic parlant d'uns esdeveniments de fa trenta anys!

### **Vicissituds de l'estudi del problema de la "veritat" en la filosofia cartesiana**

L'interès personal per un tema és un magnífic estímul per a l'estudi, però no sempre garanteix un accés adequat a una gran concepció filosòfica. En el cas de la "veritat", crec que no hi ha dubte que es tracta d'un camí adequat per endinsar-se en la filosofia de Descartes, perquè n'és un dels temes més importants.

Amb un tast circumstancial, però curiós, en el corpus cartesià, hom constata de seguit el pes que hi té el concepte de veritat. Els títols d'algunes obres en són una prova: "*Règles pour la direction de l'Esprit dans la recherche de la Vérité*" (tal i com titula l'obra A. Baillet en la seva *Vie de M. Descartes*, BAI 325, I L4-C2 282)<sup>1</sup>, "*La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*" (AT X 495.1-3, BOS 1.1-3), "*Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*" (AT VI 1, BK III 81). A més, si es fulleja una mica en alguns escrits, les ocurrencies dels termes que formen part del camp semàntic de la veritat hi són aclaparadores, i això fa pensar en la centralitat d'un tema o d'un problema<sup>2</sup>.

Però és quan hom s'immergeix a fons en l'obra de Descartes que s'adona de la transcendència que hi té la qüestió de la veritat, en especial en les arrels o fonaments que

---

<sup>1</sup> A. BAILLET, en un altre lloc de la seva biografia, la titula així: "*Règles pour conduire notre esprit dans la recherche de la vérité*" (BAI 849, II L7-C20 404). A l'inventari d'Estocolm, classificada amb la lletra F, es descriu així: "Neuf cahiers reliez ensemble, contenant un traité des règles utiles et claires pour la direction de l'Esprit dans la recherche de la Vérité" (AT X 9.15-16, CRA XI); P. BOREL tradueix la nota al llatí: "Codices novem de regulis utilibus et claris ad ingenii directionem in veritatis inquisitione" (BOR 18).

<sup>2</sup> Només cal entretenir-se una estona en les primeres pàgines del *Discurs del mètode*, o les *Meditacions metafísiques*, o els *Principis de filosofia*, per albirar la importància que haurà de tenir més endavant el concepte de veritat en aquestes obres.

sostenen el seu pensament, és a dir, en la metafísica. I el caràcter singular d'aquesta disciplina fundacional també es cospa des de les primeres línies de qualsevol de les seves manifestacions escrites: és un itinerari de reflexió, un *itinerarium mentis*. En efecte, la seriosa i selectiva meditació per eliminar tots els prejudicis i preparar la ment per separar-se dels sentits<sup>3</sup>, que aspira a descobrir les primeres causes, és a dir, els principis del coneixement<sup>4</sup>, té com a objectiu la fonamentació de la veritat: no només la troballa d'unes veritats privilegiades, sinó també del criteri definitiu per determinar la veritat de tots els altres coneixements.

És cert que, des d'una visió global de la filosofia cartesiana, la metafísica s'ha de considerar com un mitjà per assolir un fi últim, perquè el seu paper és establir les bases conceptuals que permetran desplegar una correcta comprensió racional del món físic destinada a millorar la vida humana. Descartes afirma que la metafísica no tindria cap valor si es reduís a ser una mera ciència especulativa<sup>5</sup>; però, malgrat el seu caràcter medial, mentre es desplega efectivament la reflexió metafísica no hi ha altre fi a l'horitzó que la fonamentació de la veritat.

Observem, en relació al que acabo d'assenyalar, com el moment culminant de totes les obres metafísiques cartesianes és la formulació de la *regla de veritat*<sup>6</sup>, sempre com a resultat d'un procés demostratiu on s'estableix la radicació causal del coneixement humà en Déu. Amb la regla clarament enunciada i assumida, la tasca posterior de recerca de la veritat perd

---

<sup>3</sup> “[...] iterum hic aggredior easdem de Deo et mente humana quæstiones, simulque totius primæ Philosophiæ initia tractare; sed ita ut nullum vulgi plausum, nullamque Lectorum frequentiam expectem: quin etiam *nullis author sum ut hæc legant, nisi tantum iis qui serio mecum meditari, mentemque a sensibus, simulque ab omnibus præjudiciis, abducere poterunt ac volent*, quales non nisi admodum paucos reperiri satis scio.” (MPP-Praef., AT VII 9.20-28).

<sup>4</sup> “[...] ce mot philosophie signifie l'étude de la sagesse, et que par la sagesse on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie, que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts; et qu'afin que cette connaissance soit telle, *il est nécessaire qu'elle soit déduite des premières causes*, en sorte que, pour étudier à l'acquérir, ce qui se nomme proprement philosopher, *il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est à dire des principes*” (LPP-Préf., AT IX2 2.5-18).

<sup>5</sup> “Je n'ai jamais fait beaucoup d'état des choses qui venaient de mon esprit, et pendant que je n'ai recueilli d'autres fruits de la méthode dont je me sers, sinon que je me suis satisfait touchant quelques difficultés qui appartiennent aux sciences spéculatives, ou bien que j'ai tâché de régler mes mœurs par les raisons qu'elle m'enseignait, je n'ai point cru être obligé d'en rien écrire.” (DM6, AT VI 61.3-10, BK III 122).

<sup>6</sup> Cf. DM4, AT VI 38.15-397, BK III 106-107 / *De methodo* 4, AT VI 562; MPP4, AT VII 62.8-26 / MM4 AT IX 49-50; PP1 Art. 30 i 43, AT VIII 16.18-170 i 21.10-19 / LPP1, Art. 30 i 43, AT IX2 38 i 43.

el seu caràcter “problemàtic” i esdevé més operativa o, en termes cartesians, “deductiva”<sup>7</sup>, perquè ja es disposa del criteri per determinar la validesa del coneixement, que garanteix de manera definitiva que l'evidència (la claredat i distinció) de certes idees implica la seva “veritat”. Es aleshores quan la metafísica pot esdevenir un autèntic instrument per a la deducció de les lleis físiques bàsiques de la natura<sup>8</sup> i per a la comprensió de l'estructura i el funcionament de l'univers, és a dir, per a la física, ciència que al seu torn fa possible emprendre les tres ciències pràctiques: la mecànica, la medicina i, sobretot, la moral, que constitueix el cim de la saviesa humana<sup>9</sup>.

Havent assolit aquesta visió general del tema de la veritat en la filosofia de Descartes, em calia esbrinar quina podia ser la millor estratègia per estudiar-lo. En general, els comentadors de la metafísica cartesiana tendeixen a prioritzar les *Meditacions* i a relegar les altres obres metafísiques a un paper secundari o de mer complement d'aquesta. Per la meua part, em vaig adonar que cada exposició metafísica traçava un itinerari singular de reflexió, fos quina fos la seva expressió escrita (la rememoració, la meditació, l'estil escolar i el diàleg) i, per tant, que calia fer atenció a cada itinerari de manera independent, perquè la clau filosòfica era interna a cadascun. Hi havia, doncs, quatre itineraris metafísics singulars: la *Quarta part del Discurs del mètode* (1637), les *Meditacions metafísiques* (1641), la *Primera part dels Principis de filosofia* (1644) i la *Recerca de la Veritat per la llum natural*, aquest interromput. Amb el pas del temps, m'anava persuadint que la metafísica cartesiana no era cap d'aquests itineraris en especial, sinó allò comú que hi havia en tots ells i que tenia la capacitat de plasmar-se i d'articular-se de maneres diferents en funció de les intencions

---

<sup>7</sup> A la *Cinquena part del Discurs del mètode*, una explicació sumària de la física d'*El món*, Descartes escriu que vol “faire voir toute la chaîne des autres vérités que j'ai déduites de ces premières” (DM5, AT VI 40.21-23, BK III 108).

<sup>8</sup> “Jam verum, quia Deus solus omnium quae sunt aut possunt esse vera est causa, perspicuum est optimam philosophandi viam sequuturos, si ex ipsius Dei cognitione rerum ad eo creatarum explicationem deducere conemur, ut ita scientia perfectissima, quae est effectuum per causas, acquiramus.” (PP1, Art. 24, AT VIII1 14.9-14); “Après avoir ainsi connu que Dieu existe et qu'il est l'auteur de tout ce qui est ou qui peut être, nous suivrons sans doute la meilleur méthode dont on se puisse servir pour découvrir la vérité, si, de la connaissance que nous avons de sa nature, nous passons à l'explication des choses qu'il a créées, et si nous essayons de la déduire en telle sorte des notions qui sont naturellement en nos âmes, que nous ayons une science parfaite, c'est à dire que nous connaissions les effets par leurs causes” (LPP1, Art. 24, AT IX2 35).

<sup>9</sup> “Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale, j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse.” (LPP-Let.-préf., AT IX2 14.23-31); “ces vérités de physique font partie des fondements de la plus haute et plus parfaite morale” (A Chanut, 26/2/1649, AT V 290.27-291.1, BK VIII2 699).



comunicatives. Observava com Descartes era capaç de canviar l'ordre dels temes i de les raons que posava en joc en cada itinerari de reflexió, com modificava en un escrit el significat d'un element aparentment idèntic que apareixia en un altre, com en un lloc ressaltava un detall i en un altre l'ometia, i com al final arribava a conclusions equivalents per bé que sempre impregnades de matisos peculiars. La filosofia cartesiana se'm mostrava, doncs, amb una riquesa insospitada, a les antípodes de l'esquematisme amb què se la despatxava habitualment.

Amb aquesta idea, vaig identificar unes constants que estructuraven els quatre discursos metafísics:

- *L'operació del dubte* per eliminar els prejudicis.
- L'existència i naturalesa pensant del jo.
- L'existència i naturalesa perfecta o infinita de Déu.
- La fonamentació metafísica de la *regla de veritat*.
- L'essència extensa de la realitat física.
- La fonamentació metafísica de les lleis de la natura.

Molts altres temes i detalls emergien o desapareixen en funció de l'exposició, fins i tot molt importants, com l'existència dels cossos materials, i per aquesta raó interpretava que s'havien de subordinar conceptualment a aquells. I, paral·lelament, també se'm feia palès que cada itinerari metafísic s'havia d'inscriure en un projecte general que li donava sentit i en el qual ocupava un lloc i feia una funció determinats. I, amb aquestes bases, ja em sentia a punt per fer el pas decisiu: la lectura minuciosa de cada exposició, estructurada segons les constants assenyalades, per tal de rastrejar-hi la metafísica subjacent. La primera incursió seriosa que vaig fer en el meu objectiu d'estudi em va conduir fins al tema de Déu i la fonamentació divina de la *regla de veritat*, mogut per la fascinació que em produïa una de les teories més problemàtiques de la filosofia de Descartes: la creació de les veritats eternes<sup>10</sup>.

Tanmateix, aquest esforç va derivar en una nova descoberta: en un itinerari de reflexió, hom no pot situar-se en un punt avançat del trajecte sense haver recorregut parsimoniosament tots els seus trams anteriors. Així, doncs, em calia tornar a refer el

---

<sup>10</sup> Aquesta recerca va ser un treball compartit amb J. A. VICENS, que vàrem plasmar en aquest estudi: "La creació de les veritats eternes en Descartes. Textos i comentaris" (*vid. Bibliografia*).

recorregut des del principi i que, tal i com suposava en aquell moment, era l'*operació del dubte*. La comprensió del projecte global on s'inscrivien els itineraris metafísics era molt important com a marc general, però el podia estudiar en paral·lel al recorregut estricte de l'itinerari de reflexió. La raó que em persuadia d'aquesta idea era el fet que l'operació cartesiana del dubte sempre es presenta amb caràcter inaugural, com el començament ineludible i incondicionat de la metafísica, fins i tot encara que es desconeixi el projecte global en què s'inscriu<sup>11</sup>.

Emprenia, doncs, l'*operació del dubte*, resseguint per separat quatre camins que duïen a una única cruïlla, però, com s'ha de fer en qualsevol itinerari que es comença, volia anar amb molt de compte. Recordem que Descartes recomana dedicar mesos o, almenys, setmanes a aquesta reflexió tan important<sup>12</sup>. Gràcies a aquesta circumspècció, se'm va fer palès que la primera operació metafísica no era exactament el dubte metòdic, sinó una reflexió prèvia que plantejava la necessitat d'assumir l'exigència més radical de fonamentació en el camí de recerca de la veritat, és a dir, en la filosofia. Una exigència doble: destruir *primer* totes les opinions o prejudicis com a condició necessària per *després* començar a buscar els fonaments més sòlids del coneixement. La qüestió fonamental implicada en aquesta primera reflexió metafísica era el *problema de la possibilitat de la veritat*: si és possible trobar alguna veritat i comprendre què és exactament la veritat. De la comprensió de l'exigència de fonamentació se'n derivava el compromís ferm de realitzar allò que s'havia comprès. Sens dubte, era un tema que encaixava a la perfecció amb una filosofia que s'articula com un itinerari de reflexió. I encara que aquest itinerari fos mental, requeria necessàriament un punt de partida des d'on iniciar-se.

I després d'aquesta primera reflexió ja podia passar l'*operació del dubte*, i se'm va fer palesa la fecunditat que resultava de fer una atenció exclusiva a cada itinerari i ajornar-ne la

---

<sup>11</sup> El 1641 Descartes escriu a Mersenne que no digui a ningú que les *Meditacions* són el fonaments de la seva física, fet que indica que es pot accedir a la metafísica de manera directa, sense una visió global clara del saber que es pot construir sobre ella ("je vous dirai, entre nous, que ces six *Méditations* contiennent tous les fondements de ma physique. Mais il ne le faut pas dire, s'il vous plaît", *A Mersenne*, 26/1/1641, AT III 297.31-298.3, BK VIII1 449).

<sup>12</sup> "[...] vellemque ut lectores non modo breve illud tempus, quod ad ipsam [integram Meditationem] evolvendam requiritur, sed menses aliquot, vel saltem hebdomadas, in iis de quibus tractat considerandis impenderent, antequam ad reliqua progredierentur: ita enim haud dubie ex ipsis longe majorem fructum capere possent." (MPP-R2, AT VII 130.17-29; "je voudrais que les lecteurs n'employassent pas seulement le peu de temps qu'il faut pour la lire [une Méditation tout entière], mais quelques mois, ou du moins quelques semaines, à considérer les choses dont elle traite, auparavant que de passer outre; car ainsi je ne doute point qu'ils ne fissent bien mieux leur profit de la lecture du reste." (MM-R2, AT IX1 103).

comparació fins al final, perquè em va revelar aspectes insòlits en uns textos molt freqüentats. Aquest doble treball va representar, en termes d'evolució personal, un pas més en la comprensió del tema de la veritat en la filosofia de Descartes<sup>13</sup>. Tot semblava força ben encarrilat, si no fos per una anomalia, confusa al principi, que va anar creixent a poc a poc fins a convertir-se en un gran problema.

Havia comès un error metodològic important en la meua lectura. No havia tingut prou cura amb compte l'ordre cronològic dels diferents itineraris metafísics. La visió integral que pretenia havia d'incloure necessàriament la dimensió evolutiva de la filosofia de Descartes, consubstancial al fet de tractar-se d'una producció humana. Des d'aquesta perspectiva, el desconeixement de la data de redacció de la *Recerca de la Veritat* representava un gran obstacle en el meu estudi. No podia copsar a fons el significat filosòfic d'aquesta obra i, per tant, del conjunt, si no m'enfrontava seriosament al problema de la seva datació, així que de nou em vaig veure obligat a replantejar la meua estratègia de treball. Vaig topiar, doncs amb el "problema de la *Recerca de la Veritat*".

### **El problema de la *Recerca de la Veritat***

La *Recerca de la veritat* és un text força especial entre els escrits de Descartes. Sens dubte, s'hi reconeix el segell del filòsof en el lèxic, els temes i les idees que conté. Tanmateix, també és ple d'elements singulars que, des d'una òptica cartesiana diguem-ne convencional, desconcerten una mica i són un repte per a la interpretació.

Hi ha dues classes de qüestions que s'aixequen com a prioritàries en un ample escenari de problemes secundaris dels quals en són vertebradores. La primera és de caire històric, i la segona, filosòfic:

- *El problema de la datació i de l'abandonament*: en quin moment o període de l'evolució intel·lectual de Descartes s'ha de situar la redacció de la *Recerca*? I una altra

---

<sup>13</sup> Els dos temes explicats són els que vaig plasmar en els meus treballs finals del DEA: *El punt de partida de l'itinerari metafísic cartesià i El dubte i la veritat: una revisió de l'operació cartesiana del dubte*, presentats a la Universitat Ramon Llull el 2009.

qüestió intrínsecament lligada a aquesta: per quina raó o per quines raons l'autor va deixar inacabada l'obra?

- *El problema del significat filosòfic*: que té l'obra de singular respecte a les altres obres de Descartes que tracten els mateixos temes que ella? I a l'inrevés: els continguts de la *Recerca* poden aportar alguna llum a la comprensió global de la filosofia cartesiana?

Si no es vol relegar la *Recerca* al paper de mer complement o afegit de la interpretació d'altres obres filosòfiques de Descartes, és ineludible enfrontar-se a totes aquestes qüestions. Hi ha una interrelació profunda entre totes elles i, per tant, els avenços en la solució de cadascuna han de contribuir a la de totes les altres. En cert sentit, doncs, constitueixen una sola qüestió.

A continuació reprenc més a fons els problemes plantejats per explicar les dificultats que plantegen en el marc de l'obra de Descartes i dels estudis cartesianes, preciso també l'estratègia que he seguit per intentar resoldre'ls i presento una síntesi de les tesis més importants que configuren la meua interpretació. El profús aparell argumentatiu desplegat al llarg d'aquest estudi aspira a ser la justificació rigorosa d'aquesta interpretació i, com és obvi, no pot ser resumit, sinó només resseguit i discutit.

### *El problema de la datació i de l'abandonament*

Malauradament, no disposem de cap dada precisa que permeti situar de manera inapel·lable la datació de la *Recerca*. En conseqüència, qualsevol proposta cronològica té sempre un caràcter conjectural, com ho prova l'evident desacord que hi ha sobre aquesta qüestió entre els estudiosos. En efecte, en la rica tradició dels estudis cartesianes, trobem opinions per a tots els gustos, fins al punt que, llevat de l'època juvenil, no hi ni un sol període de la biografia de Descartes per al qual no existeixi una proposta escaient de datació<sup>14</sup>. Vegem-ne una mostra prou àmplia:

---

<sup>14</sup> S. AGOSTINI presenta una llista molt completa de les interpretacions que s'han fet sobre la data d'elaboració de la *Recerca* "2002-2013 : une décennie d'édition de la *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*", *Archives de philosophie*, 2013, *Bulletin cartésien XLIII*, pàg. 1-4. E. LOJACONO fa una revisió crítica de les hipòtesis cronològiques més significatives: *cf.*, LOC 161-201.

- *Abans de 1627*: A. Bortolloti<sup>15</sup>, A. Robinet<sup>16</sup>.
- *1628 - 1629*: P. Nartop<sup>17</sup>, Ch. Adam (1)<sup>18</sup>, G. Cantecor<sup>19</sup>, E. Garín<sup>20</sup>, E. Mehl (1)<sup>21</sup>, G. Olivo<sup>22</sup>, A. Charrak<sup>23</sup>, V. Carraud-G. Olivo (1)<sup>24</sup>.
- *Entre 1629 i 1637*: K. Jungmann<sup>25</sup>, H. Tanaka<sup>26</sup>, V. Carraud-G. Olivo (2)<sup>27</sup>, E. Lojacono<sup>28</sup>.
- *Entre 1637 i 1644*: Ch. Adam (2)<sup>29</sup>, F. Alquié<sup>30</sup>, S. Landucci<sup>31</sup>, E. Faye<sup>32</sup>.
- *Entre 1645 i 1649*: H. Gouhier<sup>33</sup>, E. Gilson<sup>34</sup>, E. Mehl (2)<sup>35</sup>.
- *1649-1650 (a Suècia)*: A. Baillet (1691)<sup>36</sup>, E. Cassirer<sup>37</sup>, G. Rodis-Lewis<sup>38</sup>, J. L. Marion<sup>39</sup>, J. Beauce<sup>40</sup>.

<sup>15</sup> Situa la datació de l'obra entre dues dates límit: 1622-1623 i 1626-1627 (cf. *Saggi sulla formazione del pensiero di D.*, pàg. 191-192).

<sup>16</sup> Cf. *Descartes. La lumière naturelle. Intuition, disposition, complexion*, pàg. 30.

<sup>17</sup> Citat a LOJ 163.

<sup>18</sup> Ch. ADAM proposa dues conjectures de datació, la primera situa l'obra entre les *Regles* i *El món*, és a dir entre 1628 i 1629: Cf. AT X 531.

<sup>19</sup> Cf. "La vocation de Descartes", pàg. 392-400; "À quelle date Descartes a-t-il écrit *La Recherche de la Vérité*", pàg. 289.

<sup>20</sup> *Descartes*, pàg. 173-174.

<sup>21</sup> Aquest comentador proposa que la part que s'ha conservat en francès del diàleg podria ser primerenca: cf. "La question du premier principe dans *La Recherche de la Vérité*", pàg. 87-97.

<sup>22</sup> Cf. *Descartes et l'essence de la vérité*, pàg. 81-162.

<sup>23</sup> Suggereix la hipòtesi que la *Recerca* fos en realitat el *petit Tractat de metafísica* i la/el situa en un lloc solitari de Frísia des de l'octubre de 1628 al mars de 1629 (cf. "Expérience et logique", pàg. 29).

<sup>24</sup> Els dos estudiosos proposen dues hipòtesis de datació de l'obra, la primera el 1628: cf. CO 243-244.

<sup>25</sup> A partir d'estudis sobre el lèxic, diu que és una obra de l'època de redacció d'*El món* (citat a LOJ 163).

<sup>26</sup> Cf. "La recherche de la Vérité de Descartes", pàg. 84 i seg.

<sup>27</sup> La segona hipòtesi d'aquests comentadors situa l'obra el 1631: Cf. CO 244-246.

<sup>28</sup> Cf. "Pour une interprétation et une datation de *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle* de René Descartes", dins de BOS xvi-xxii; "*La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*: enjeux philosophiques de la datation", pàg. 75-76, i LOJ 184-201.

<sup>29</sup> Cf. AT X 531-532.

<sup>30</sup> FA II 1101-1104.

<sup>31</sup> Cf. "Contributi di filologia cartesiana", pàg. 20-23.

<sup>32</sup> Relaciona "maison de campagne" que es menciona a la *Recerca* amb alguna de les cases on Descartes havia residit als Països Baixos (cf. FAY 7-8).

<sup>33</sup> Cf. *La pensée religieuse de D.*, pàg. 146-150 i 328-330; "La date de la Recherche de la Vérité de D.", pàg. 296-320.

<sup>34</sup> L'estudiós es posiciona clarament a favor de la hipòtesi de H. Gouhier: cf. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, pàg. 296-297.

<sup>35</sup> Per a la part del text de la *Recerca* del qual només en disposem de les versions llatina i neerlandesa, l'estudiós suggereix –basant-se en la qüestió del primer principi– que la redacció de l'obra podria haver estat represa per Descartes a partir de 1645: cf. "La question du premier principe dans *La Recherche de la Vérité*", pàg. 77-87.

<sup>36</sup> És la primera proposta de datació que es coneix: cf. BAI 851-852, II L7-C20 406-407.

<sup>37</sup> Cf. "La place de la « Recherche de la Vérité » par la lumière naturelle dans l'œuvre de D.", pàg. 261-300.

<sup>38</sup> Cf. *Le développement de la pensée de D.*, "Les derniers écrits de Descartes", pàg. 203-223; *Descartes. Biographie*, pàg. 272-274; "Discussion des arguments pour dater *La Recherche de la Vérité*", pàg. 99-107.

<sup>39</sup> Cf. *Sur le prisme métaphysique de D.*, pàg. 80.

Els arguments utilitzats per a articular les conjetures són diversos, però tots ells es recolzen en dades que són susceptibles de diverses interpretacions. Més que dades, s'han de considerar pistes o indicis que, encaixats en un entramat argumentatiu, configuren una explicació versemblant. La versemblança és el màxim a què pot aspirar una conjectura cronològica sobre la *Recherche*, en cas contrari no hi hauria tanta disparitat d'opinions.

Les dades-pistes manejades per elaborar qualsevol hipòtesi són de tres tipus:

- *Dades formals*: el lèxic emprat, les expressions significatives, les construccions verbals, l'estil literari...
- *Dades conceptuals*: els temes tractats, les idees afirmades, els arguments utilitzats, l'ordre de les idees i dels arguments...
- *Dades històriques*: pistes biogràfiques internes a l'obra, referències al context físic i històric, pistes externes (correspondència del propi autor, o d'altres autors de l'època), detalls que poden relacionar-se amb el context històric en què va ser escrita...

Es pot prioritzar un tipus de dades sobre un altre, però el resultat obtingut les ha d'integrar totes. El problema de la datació de la *Recherche* és semblant a la resolució d'un immens trencaclosques que configura una imatge global que ens resulta desconeguda. L'encaix de les peces, en aquest cas, esdevé més difícil perquè no tenim un model de referència que ens ajudi a situar les peces al lloc on corresponen. I el problema s'agreuja perquè unes quantes peces s'han perdut (qui sap si alguna de nova, i decisiva, apareixerà algun dia), d'altres estan malmeses i admeten encaixos diferents i, finalment, només resten unes poques peces que estan en bon estat però deixen grans espais buits.

Des d'aquesta figuració, les conjetures existents són solucions diferents a un mateix trencaclosques. És difícil posicionar-se en aquest escenari tan saturat. Es tracta de decidir quina és la millor explicació, la més versemblant, la que integra millor les peces un una imatge global.

El tema de l'abandonament no és un tema menor, perquè també exigeix una explicació raonada que sens dubte té relació amb la data de l'escrit. Els autors que situen l'obra al final de la vida de Descartes, quan es troba a Suècia, ho tenen fàcil: l'obra va quedar inacabada per

---

<sup>40</sup> Cf. Descartes, *La Recherche de la Vérité*, edició preparada per J. BEAUDE (cf. pàg. 63-64 i 72).

la mort del filòsof. Les dificultats teòriques més grans es produeixen quan l'escrit se situa, com és el meu cas, abans del retir als Països Baixos, és a dir, abans del moment en què se sap que el filòsof va dedicar-se per primer cop a la reflexió metafísica. Aleshores cal buscar la raó de l'abandonament en el tram més decisiu de l'evolució del pensament cartesià, amb una dificultat afegida: en aquest mateix període hi ha unanimitat entre els estudiosos en ubicar-hi les *Regles*.

Sens dubte, es tracta de qüestions problemàtiques. Heus aquí el camí que he seguit per intentar resoldre-les, i apunto també les tesis que sostinc i que pretenc justificar al llarg d'aquest estudi:

CAPÍTOL 1: *Una esclatxa per a la Recerca de la Veritat en la trajectòria intel·lectual de Descartes*. A partir d'uns textos significatius on Descartes revisa alguns moments de la seva trajectòria intel·lectual, i que anomeno *textos retrospectius*, busco un espai teòric possible en la seva biografia per situar-hi la *Recerca*. És un enfocament insòlit per abordar el problema de la datació de l'obra, poc o gens utilitzat entre els estudiosos, però crec que resulta molt fecund, perquè presenta l'avantatge que és el filòsof mateix qui ens orienta per comprendre la seva pròpia evolució teòrica i, fins i tot, la ubicació d'alguns escrits que no precisa quins són, però dels quals en proporciona algunes pistes.

TESIS: *la Recerca de la Veritat és una obra de transició en l'evolució filosòfica de Descartes, anterior al moment en què el filòsof assoleix la seva maduresa intel·lectual (1629-1630) i posterior a les Regles. Concretament, l'any de redacció de l'obra és el 1628. Les Regles, per tant, són anteriors a 1628, probablement de 1625-1627<sup>41</sup>. A més, en els textos retrospectius, el filòsof proporciona un patró explicatiu de l'evolució intel·lectual que el va dur fins a la seva filosofia madura, que denomino guany-límit-instauració. A partir de l'anàlisi d'un altre text retrospectiu de les Sisenes Respostes, i en relació al patró anterior, he conclòs que la idea clau que l'obliga a abandonar el projecte de les Regles i a emprendre la Recerca és aquest: la descoberta que la filosofia és un itinerari reflexiu o demostratiu que comença amb l'eliminació dels prejudicis mitjançant el dubte suprem o general. Analitzant altres textos*

---

<sup>41</sup> Com un aval de la meua hipòtesi, voldria destacar que coincideix amb una tendència interpretativa de les darreres investigacions cartesianes pel que fa a la cronologia de la *Recerca*, tal i com constata D. KAMBOUCHNER: "le dialogue inachevé sur *La Recherche de la Vérité*, où l'on trouvera sous une forme littéraire spécifique l'équivalent du début des *Méditations*, est probablement antérieur à 1635" (*Les Méditations métaphysiques de D.* pàg. 56).

*relatiu al projecte filosòfic desplegat entre 1629 i 1637 (considerat com a definitiu per Descartes), he detectat també la idea que provoca l'abandonament de la Recerca i l'inici del seu projecte definitiu a partir de la seva instal·lació definitiva als Països Baixos: Déu estableix les lleis de la natura com a immutables.*

CAPÍTOL 2: *El relat cronològic de 1628 i principi de 1629.* Les idees assolides en el capítol anterior remetent a un període molt determinat de la vida de Descartes, ple d'esdeveniments significatius, però amb una base històrica poc precisa i sobre els quals s'han construït relats força dispersos: el retir a la Bretanya de principis de 1628, l'allotjament secret del filòsof a París per escriure sobre la divinitat, la visita al setge de La Rochelle, la conferència del Sr. Chandoux a la casa del nunci papal a París i la brillant intervenció de Descartes (un esdeveniment que el mateix filòsof anomena *l'entretien*), la reunió privada amb el cardenal Bérulle, la visita a Beeckman a Dordrecht a l'octubre de 1628, el misteriós hivern de 1628-1629, els curiosos experiments d'òptica amb Villebressieu i Ferrier, el moment de la instal·lació definitiva als Països Baixos... En base als estudis de G. Cohen, realitzats a principis del segle XX<sup>42</sup>, s'ha anat consolidant entre la majoria d'estudiosos cartesians la tesi que Descartes es va instal·lar definitivament als Països Baixos a l'octubre de 1628<sup>43</sup>, i això implica alterar la cronologia dels biògrafs de l'època (P. Borel i A. Baillet) sobre alguns fets rellevants d'aquell període: es desplaça *l'entretien* i la reunió amb Bérulle a la tardor de 1627, fet que condiciona completament la interpretació dels motius del retir a la Bretanya i de l'intent d'escriure sobre la divinitat. El repte davant d'aquesta complexitat és doble: d'una banda, s'ha de seleccionar les dades fiables i esbrinar quin és el seu ordre correcte i, d'una altra banda, s'ha de veure si les idees, els propòsits i els escrits de Descartes que s'han identificat al capítol anterior concorden amb els fets biogràfics. No és una tasca gens fàcil. El procediment que he emprat és el de començar de zero amb l'anàlisi de les informacions o dades històriques originals per fer-ne una valoració crítica, lliure de tot prejudici (per bé que en diàleg amb les interpretacions que se proposat sobre elles). Sobre aquesta base fàctica, he intentat afaïçonar un nou relat de la vida i el pensament del filòsof en el període comprès entre principis de 1628 i la primavera de 1629.

---

<sup>42</sup> La seva obra, *Écrivains français en Hollande dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle* (1921), es pot qualificar de monumental per la seva amplitud i pel seu rigor. Dedicada a Descartes tot el Llibre III, pàg. 357-689.

<sup>43</sup> Per veure una mostra prou àmplia d'estudis que segueixen la interpretació de G. Cohen: *vid.* nota 155.



TESIS: *Descartes es retira a la Bretanya els primers mesos de l'any 1628 per redactar la Recerca de la Veritat, però no hi troba la tranquil·litat que necessitava, així que se'n torna a París. En la ciutat s'amaga dels seus amics en un allotjament per continuar la redacció de la Recerca, especialment la part en què havia de tractar sobre la divinitat, però l'abandona perquè descobreix una idea (Déu estableix les lleis de la natura com a immutables) que no encaixa amb el projecte filosòfic de l'obra que tenia entre les mans i l'obliga a abandonar-la i a plantejar-se un nou projecte des del començament. Passa l'estiu a París i cap a finals d'agost fa una visita, amb Villebressieu, al cèlebre setge de La Rochelle. A principis de tardor del 1628 se'n va als Països Baixos preparar un nou retir en aquest país, on aprofita per visitar al seu amic I. Beeckman, amb qui primer es planteja un treball en comú, però que no triga gaire a desestimar. Se'n torna a París i, cap al novembre o el desembre, té lloc l'entretien, on Descartes insinua una idea relacionada amb el nou projecte filosòfic que té en ment: Déu imprimeix les lleis de la natura. La forma amb què l'argumenta causa tan impacte en els assistents a l'entretien que aquests l'esperonen a escriure i fer pública la seva filosofia. Posteriorment es reuneix en privat amb el cardenal Bérulle, que també l'anima a dur a terme la seva filosofia de clara orientació pràctica, però el paper del cardenal no és decisiu com alguns han pensat, sinó que només reforça un projecte per al qual el filòsof ja estava mentalitzat pel seu compte. Passa la resta de l'hivern a París dedicat als estudis d'òptica amb Villebressieu i Ferrier. I, finalment, s'instal·la de manera definitiva als Països Baixos a la primavera de 1629. S'ha de dir que aquest relat es contraposa a la interpretació dominant des de fa un temps en els estudis cartesians (derivada fonamentalment de G. Cohen) i recupera la versió "general" dels fets que van fer els primers biògrafs de Descartes (P. Borel i A. Baillet), per bé que amb algunes diferències importants i de detall i, a més, afegint-hi una interpretació sobre els pensaments i motivacions que estan lligats als fets.*

*El problema del significat filosòfic de la Recerca i la comparació amb les obres de maduresa*

El problema cronològic pesa com una llosa en la interpretació de l'obra. Aquí es fa evident la interrelació que hi ha entre els problemes plantejats abans. Si s'ubica la *Recerca* en l'ampli període de maduresa intel·lectual de Descartes que s'estén entre 1629 i 1650, és legítim atribuir-li el lèxic, els temes i les doctrines de les grans exposicions metafísiques cartesianes,

però aleshores hom corre el perill de devaluar el seu contingut específic i relegar-la al paper de complement. Tot i així, cal donar resposta als molts interrogants que planteja l'obra per causa de les diferències notables que presenta, en moltes qüestions filosòfiques i lèxiques, respecte a les obres majors cartesianes.

I què implica partir de la hipòtesi que la datació de la *Recerca de la Veritat* és anterior a 1629? En aquest cas, el repte interpretatiu és enorme i està ple de dificultats<sup>44</sup>. Una d'elles constitueix un autèntic parany: ¿com s'han d'analitzar els continguts que tracta l'obra –i que pretenia tractar– quan no es disposa d'un marc terminològic, temàtic i conceptual per situar-los? Per exemple, l'atribució de la temàtica metafísica a la *Recerca* esdevé aleshores un anacronisme terminològic i una petició de principi, per dues raons: 1) el terme “metafísica” només hi apareix tres cops referit a l'escolàstica i en un sentit inconfusiblement crític<sup>45</sup>, i 2) les primeres dades textuais segures que vinculen la filosofia de Descartes amb la Metafísica no apareixen fins a la carta a Mersenne del 15 d'abril de 1630<sup>46</sup>.

Sigui quina sigui la posició que s'adopti, em sembla que només hi ha una estratègia adequada per procedir: emprendre la lectura de la *Recerca* de manera totalment autosuficient, sense projectar-hi mai abans d'hora els esquemes filosòfics de les obres majors de Descartes. El marc conceptual que ha de sostenir la interpretació s'ha d'articular exclusivament només a partir del que diu el text mateix de l'escrit. Un cop s'ha fet aquesta tasca, aleshores sí és que imprescindible recórrer a les altres obres cartesianes que plantegen temes paral·lels als de la *Recerca* per fer-ne la comparació, sempre tenint en compte la cronologia de cada obra utilitzada. És l'única manera de valorar la possibilitat que algunes idees, raonaments, expressions..., puguin correspondre a un període determinat del pensament cartesià o, almenys, que no puguin situar-se més enllà (o abans o després) d'uns determinats límits temporals.

---

<sup>44</sup> “La valeur théorique du dialogue –nous en sommes parfaitement conscients– change selon le moment de sa composition : si on le situe vers la fin de la vie du philosophe, il apparaîtra comme une répétition quasiment inutile, ou une vulgarisation de conceptions exposées auparavant; si par contre on le considère comme un ouvrage de jeunesse ou de la première maturité, il deviendra le lieu de gestation d'une séquence d'idées parmi les plus importantes de la pensée de Descartes, aussi bien qu'un témoignage vif et spontané du désir absolu de renouvellement qui ha inspiré sa spéculation, qui est peut-être plus intense que celle que nous retrouvons chez d'autres penseurs de l'âge moderne” (E. LOJACONO, LOJ pàg. 161-162).

<sup>45</sup> Hi ha tres referències seguides que critiquen els graus metafísics de l'escolàstica: cf. RV, AT X 515-516 i 517, BOS 43.15-17, 45.22-24 i 45.27-30, CO 289.436-439, 293.480-481, 293.485-488.

<sup>46</sup> Cf. *A Mersenne*, 15/4/1630, AT I 143.25-146.19, BK VIII1 72-74.

Però vull fer una atenció especial a la segona pregunta que he plantejat a propòsit del significat filosòfic: *els continguts de la Recerca poden aportar alguna llum a la comprensió global de la filosofia cartesiana?* Torna a ser aquest un atansament insòlit a l'obra de Descartes. Crec que el contingut de la *Recerca* és prou ric per utilitzar-lo també per interrogar el conjunt de filosofia cartesiana des d'angles diferents dels habituals.

És amb aquest doble enfocament que he analitzat els temes filosòfics que apareixen a la *Recerca* i que tracto segons el seu ordre d'aparició. Segons el meu parer, hi ha quatre grans temes a l'obra, als quals dedico sengles capítols. En cada capítol exposo primer un comentari del fragment temàtic de la *Recerca* que li correspon i després analitzo a fons els textos anàlegs d'altres obres cartesianes ordenades cronològicament, sempre amb la finalitat de comparar-les amb aquella.

CAPÍTOL 3: *El projecte filosòfic de la Recerca de la Veritat a la llum d'altres textos cartesianes.* El primer gran tema que planteja l'obra és el d'un ambiciós projecte filosòfic que s'havia de desplegar en dos volums i del qual només se'n va redactar una petita part. Tanmateix, el disseny del projecte es presenta amb prou detall per copsar-ne els trets essencials. Els eixos que identifico i que analitzo són el següents: la finalitat de l'obra i del projecte filosòfic (que no coincideixen), el concepte de ciència i els seus tipus, la qüestió del mètode, l'arquitectura global del projecte i el programa de matèries en què es concreta. A partir d'aquest eixos, emprenc també una anàlisi minuciosa de les altres exposicions cartesianes on també s'exposa un projecte filosòfic, que només són tres: les *Regles per a la direcció de l'enginy*, el *Discurs del mètode* i la *Carta-prefaci* a la traducció francesa dels *Principis de filosofia*. La comparació d'aquests textos amb la *Recerca* fa molta llum sobre aquesta obra.

TESIS: *les raons internes a l'obra confirmen les raons externes (textos retrospectius i dades històriques) sobre la datació primerenca de l'obra. La seva finalitat eminentment metodològica, orientada a la formació de l'ésser humà per al domini autònom de la seva raó, l'atansen a les Regles. Però també hi ha molts altres elements que la distancien d'ella i l'apropen a les obres de maduresa: 1) l'arquitectura del projecte fonamentada en un sistema de coneixements generals de caràcter metafísic i físic (per bé que a l'obra no s'empren aquests termes) i no com un saber metodològic, i 2) la concepció de la filosofia com un itinerari de reflexió o demostració que comença necessàriament per l'eliminació dels prejudicis a partir de*

*l'operació del dubte, un procés que no és producte del mètode, sinó de les mateixes operacions naturals de la ment. Finalment, també s'observen elements que no encaixen amb el projecte filosòfic de maduresa: 1) la finalitat metodològica i formativa de la raó no té res a veure amb el projecte filosòfic-científic exposat al Discurs i completat a la Carta-prefaci; 2) la dimensió pràctica del projecte de la Recerca és totalment imprecisa quan, per contra, les ciències pràctiques de maduresa són sempre objectius molt clars; 3) la física presenta una arquitectura incompatible amb el projecte definitiu cartesà desplegat entre 1629 i 1637, i que en els anys posteriors es manté i es perfecciona. En definitiva, l'anàlisi comparativa situa clarament el projecte filosòfic de la Recerca entre els límits temporals-conceptuals de les Regles i el projecte començat a 1629 a l'arribada als Països Baixos i continuat fins a 1637.*

CAPÍTOL 4: *El punt de partida de l'itinerari metafísic cartesà.* Tot just quan a la Recerca es posa en marxa la realització del projecte filosòfic, és a dir, quan comença de veritat l'itinerari de reflexió que és la filosofia, hi ha un fragment que constitueix una mena de preludi de l'operació del dubte i que, ben llegit, té una entitat pròpia. Proposa una reflexió que fa veure la inconsistència i fragilitat de les idees adquirides des de la infantesa i, com a conseqüència necessària, planteja una exigència radical de fonamentació en la recerca de la veritat. Aquesta exigència és doble: *destructiva*, perquè cal eliminar totes les falses idees de la ment o prejudicis, i *constructiva*, perquè un cop eliminades les idees, cal començar de nou a buscar la veritat des dels primers fonaments amb la màxima cura. El concepte de veritat des del qual es realitza aquesta reflexió és el de correspondència, precisament perquè s'han detectat unes idees errònies en relació al seu objecte i s'aspira a trobar-ne d'altres que expressin correctament la realitat. Però aquesta reflexió pressuposa un problema filosòfic de primer ordre: *la possibilitat de la veritat*, és a dir, la incertesa sobre si realment es podran trobar algunes veritats i un criteri per identificar-les. Es tracta doncs, de la primera reflexió filosòfica, prèvia al dubte, que implica la comprensió i assumpció de l'exigència radical de fonamentació per buscar la veritat, és a dir, implica situar-se en el *punt de partida* d'un itinerari de reflexió.

TESIS: *de la comparació d'aquest tema de la Recerca amb textos paral·lels de les obres metafísiques de maduresa en dedueixo que es tracta d'una adquisició definitiva de la filosofia de Descartes: la primera operació de la filosofia, prèvia i diferent del dubte metòdic, que constitueix una mentalització prèvia (comprensió i assumpció d'allò comprès) que situa*

*exactament al punt de partida de l'itinerari metafísic, un pas previ necessari per emprendre amb l'actitud adequada l'operació del dubte. La incertesa que en la Recerca obre aquesta reflexió inaugural sobre la possibilitat de la veritat és un problema metafísic perquè exigeix una resposta metafísica. L'obra no proporciona aquesta resposta, però desvetlla precisament la reflexió metafísica realitzada per Descartes als seus nou primers mesos d'estada als Països Baixos, raó per la qual també li escau la denominació de punt de partida de l'itinerari metafísic cartesià. En aquest tema, la Recerca és il·luminada per les obres majors cartesianes, però també s'esdevé a l'inrevés: ella contribueix a il·luminar i enriquir un tema cartesià al qual no s'ha fet l'atenció que es mereix.*

CAPÍTOL 5: *El dubte i la veritat.* L'operació del dubte de la Recerca és molt rica tant a nivell literari com filosòfic. Una sèrie de raons o arguments es despleguen progressivament segons una mena de procés dialèctic en què es proposa una raó de dubte i tot seguit es troba una contra-raó que la invalida i obliga a buscar una nova raó de dubte fins a arribar a l'*argument del somni*, reforçat per la hipòtesi d'un Déu omnipotent que podria haver fet que no existís allò que ens representem. La sèrie d'arguments que se succeeixen és aquesta: els *enganys sensorials*, l'analogia dels *melancòlics* amb la percepció sensible de les persones sensates, l'*argument del somni* i la hipòtesi d'un Déu omnipotent. L'objectiu fonamental de tota l'operació és la percepció sensible, que queda totalment qüestionada perquè s'obre la possibilitat que tota la vida pugui ser un somni. El dubte es planteja amb un abast total, perquè afecta tota la vida, totes les idees, totes les coses. L'estat on porta l'*operació del dubte* és a la *suspensió del judici*. El concepte de veritat continua sent el de correspondència, però el problema de la *possibilitat de la veritat* emergeix amb més força encara que en la reflexió anterior, perquè el que hi ha davant del dubte és una aigua profunda on molts s'han ofegat i que requereix el guiatge d'algú que en conegui el gual. Tenim doncs, una exposició del dubte en tota regla, que permet una comparació molt fecunda amb les exposicions del dubte metòdic de les obres metafísiques cartesianes.

TESIS: *la Recerca presenta tres mancances destacables amb les obres de maduresa: 1) no formula el que anomeno la regla del dubte, és a dir, la decisió de considerar com a fals tot allò que presenta el més mínim motiu de dubte; 2) no opera cap dubte sobre les veritats matemàtiques, i 3) no proposa un exercici de la voluntat que vagi més enllà de les raons de dubte per tal de contrapesar la tendència dels prejudicis o velles opinions a imposar-se com a*

*certes en la ment, és a dir, planteja la suspensió del judici com una conseqüència de la raó i no de la voluntat, el contrari del que fan les obres majors. Aquestes mancances apunten clarament a l'anterioritat de l'obra respecte a la metafísica madura de Descartes i crec que s'han d'interpretar en termes d'aprofundiment i no de ruptura<sup>47</sup>, perquè l'objectiu fonamental del dubte en totes les obres és sempre la realitat física. Sobre aquesta qüestió proposo una interpretació arriscada: de l'estudi detallat del dubte al Discurs i a les Meditacions (i als Principis, subsidiàriament) en concludo que el dubte sobre les veritats metafísiques no implica un canvi en la noció de veritat que es posa en joc en l'operació del dubte, sinó que elles continuen referint-se a la realitat física en termes realistes (no es qüestiona l'existència real del seu objecte abans de l'argument del Déu enganyador), però considerada no en el pla sensible, sinó racional-matemàtic. En conseqüència, l'objectiu fonamental del dubte a les obres madures continua és el mateix que a la Recerca: les coses materials. Hi ha un altre element important de coincidència que confirma la idea de l'aprofundiment i no de la ruptura: la hipòtesi del Déu omnipotent de la Recerca obre un camí de solució al dubte que apunta directament cap al tema de Déu i la seva naturalesa, una via anàloga a la que traça l'argument del Déu enganyador de les Meditacions i els Principis, per bé que aquest no només posi en dubte la percepció sensible, sinó també les veritats matemàtiques (pla racional-matemàtic de consideració de les coses materials o la realitat física). L'estudi específic de la Recerca resulta especialment fecund per desvetllar una lectura singular d'un dels temes més emblemàtics de la filosofia cartesiana.*

CAPÍTOL 6: *Les primeres veritats i el problema del "primer principi"*. L'última part de la Recerca ja correspon a la fase constructiva del projecte i consisteix en la descoberta o demostració de les primeres veritats. És un tema que ocupa un fragment molt llarg de l'obra, on es demostra l'existència del jo que dubta, (s'hi expressa també amb la fórmula clàssica del *cogito*: "penso, per tant existeixo"), i també s'hi demostra la naturalesa pensant del jo que existeix, diferenciant-la clarament de tot allò que és corporal o material. El gran problema que desvetlla aquest fragment és el del "principi" o "primer principi": en la primera ocurrència sembla que fa referència al dubte (la certesa del dubte); en les ocurrències posteriors es remet a l'existència del jo que dubta i, finalment, sembla que també té relació

---

<sup>47</sup> V. CARRAUD i G. OLIVO interpreten aquesta diferència en termes de ruptura: cf. CO 233-235.

amb “sóc una cosa que pensa”. Hi ha una ambigüïtat en l’ús d’aquest terme a l’obra, que ha generat força controvèrsia entre els estudiosos<sup>48</sup>. Un altre element que apareix en aquesta part és una mena de discurs paral·lel de reflexió gnoseològica i metodològica que vol clarificar i justificar el procés demostratiu que s’efectua, per bé que el procés demostratiu es fa sense regla, sense lògica, és a dir, sense mètode i, per tant, aquest és conseqüència de la demostració i no a l’inrevés. Aquest discurs paral·lel es presenta dialògicament amb una contraposició amb l’escolàstica, de la qual es qüestionen els graus metafísics per classificar els éssers segons l’arbre de Porfiri, la concepció tripartida de l’ànima, els raonaments sil·logístics i fins i tot el principi de no contradicció. De nou, un materials de primer ordre per comparar amb un altra temàtica central de la filosofia de Descartes.

*TESIS: en una primera lectura, aquesta part de la Recerca presenta un fort contrast amb les tesis metafísiques de Descartes, però no és així si s’hi fa prou atenció. El procés de deducció inicial fins a arribar a la fórmula del cogito es fa mitjançant una sèrie de passos successius que és cert que difereixen molt del plantejament directe i expeditiu del cogito a les obres de maduresa, però les veritats fonamentals que es troben són les mateixes: l’existència del jo que dubta-pensa, i la seva naturalesa pensant, i, a més, el raonament per demostrar la segona és gairebé idèntic que el de les Meditacions. De nou, interpreto que es tracta d’un aprofundiment d’idees i no d’una ruptura. El discurs paral·lel gnoseològic i metodològic tampoc no és estrany al de maduresa perquè també és present als Principis. I sobre el tema del “primer principi”, si repassem les referències que s’hi fan al llarg de l’obra cartesiana, resulta que no només no resulten distants de les de la Recerca, sinó enormement properes. En definitiva, segons el meu parer resulta que l’any 1628 Descartes ja havia assolit algunes de les seves idees més importants, molt abans del que se suposa habitualment, per bé que sens dubte encara li faltava una peça essencial per fer-les fecundes: la fonamentació divina de les lleis de la natura.*

---

<sup>48</sup> Alguns autors que interpreten que el “principi” o “primer principi” a la Recerca és el dubte són: F. ALQUIÉ: cf. FA II 1123, nota 1); J.-M. BEYSSADE (cf. *La philosophie première de D.*, pàg. 32, nota 5); G. OLIVO (cf. *Descartes et l’essence de la vérité*, pàg. 93-123); E. LOCOJANO (cf. LOJ 13, 59 i 146-147, nota 102) i V. CARRAUD i G. OLIVO cf. (CO 399-403, notes 139, 142, 143 i 144). La posició contrària es sostinguda per E. FAYE (FAY 29-32).

## Claus metodològiques

Per dur a terme l'anàlisi dels textos, em serveixo d'unes claus de lectura molt bàsiques, però que crec que reflecteixen fidelment la feina que ha fet possible els meus comentaris. Les deixo clares de bon principi:

1) *La verticalitat per damunt de l'horitzontalitat*. Es tracta d'una exigència força radical, que ja he apuntat abans: cada obra de Descartes és filosòficament autosuficient, és a dir, que el seu significat "últim" *no es pot trobar* en cap altre lloc que no sigui en el text mateix. Evidentment, això no implica renunciar a "il·luminar" els textos principals amb textos paral·lels ni prescindir d'altres recursos hermenèutics similars, però aquests procediments només tenen un caràcter secundari i, per a mi, no poden constituir el desllorigador per accedir al sentit intern i ocult de cada obra. Ocult o, almenys, no evident, perquè el significat dels textos filosòfics no s'obté gratuïtament, sinó que es guanya amb un seriós esforç d'anàlisi i de pensament. Tanmateix, l'especificitat de cada obra cartesiana, la seva independència conceptual, de ben segur que respon a una "unitat de fons" de tots els escrits, que és el que permet posar-los en relació els uns amb els altres. Però cal ser molt curós en evitar que la unitat no esdevingui confusió i impedeixi de fer atenció a la singularitat de cada text. Pel que fa a les obres metafísiques especialment –atès que són les més comentades en aquest estudi–, hi ha una tendència força generalitzada a interpretar-les totes des del prisma exclusiu de les *Meditacions metafísiques*, oblidant allò que cadascuna té de singular. El diàleg que intento establir entre elles sempre vol mantenir-les en un pla d'igualtat, tot i que a vegades alguna llueixi més que les altres (i que consti que aquesta virtut no és sempre exclusiva de les *Meditacions*). Crec que la interpretació de la *Recerca* surt molt reforçada si s'enfoca d'aquesta manera.

2) *Entre la literalitat i l'atemporalitat*. M'encaro sempre als textos amb un procediment de lectura que malda per ajornar fins al límit la seva interpretació, és a dir, que es vol mantenir en una mena de contenció forçada. Es tracta de precisar el significat dels termes, de les expressions i les oracions, i de la interrelació de tots aquests elements, de l'estructura discursiva del text, de la seva lògica narrativa... No només algunes interpretacions ingènues o precipitades s'evitarien amb una simple lectura literal dels textos, sinó que fins i tot algunes interpretacions molt sofisticades es recolzen en retallades textuais i distorsions semàntiques



aixecades sobre una deficient lectura literal. Però la literalitat és només un punt de partida, perquè la meua aspiració principal és trobar un contingut rigorosament filosòfic en els textos. En altres paraules, vull esbrinar si aquests textos poden suggerir alguna reflexió que encara sigui vàlida per a nosaltres, lectors d'un altre temps, o, en altres paraules, si guarden alguna mena de missatge intemporal. No vull donar cap justificació d'aquest principi, i només aspiro a què pugui fer-se palès en alguns moments, només alguns, del present treball. He assenyalat només els dos extrems d'aquesta clau de lectura, però voldria advertir que hi ha una àmplia gamma de punts intermedis que és on em sembla que se situen la majoria dels meus comentaris.

3) *La historicitat versus l'historicisme*: com una eina imprescindible de l'anàlisi textual, el maneig adequat de les dades històriques disponibles (i que cal sotmetre a una revisió crítica) és fonamental. És impossible esbrinar el sentit d'un text si es desconeix, per exemple, el significat d'un terme que té un ús determinat en el francès del segle XVII, o en el marc de la filosofia de l'Escola. Els aspectes cronològics de les obres de Descartes són decisius: el context en què s'escriu cada text, les polèmiques que alimenten els problemes filosòfics, les declaracions d'intencions i, fins i tot, els estats psicològic que impregnen els escrits. I, per fer-ho, cal una revisió molt curiosa de totes les fonts històriques i documentals d'on s'extreuen tots aquests elements. Però, dit això, adverteixo que sempre intento abstenir-me absolutament de qualsevol tipus d'afirmació de caire historicista, és a dir, que pretengui situar la totalitat o fins i tot un element puntual de la filosofia de Descartes en un relat o una interpretació qualsevol de la història del pensament.

4) *Graó amunt i, també, graó avall: la il·luminació retrospectiva*. La filosofia de Descartes, especialment la metafísica, és un itinerari de reflexió (*itinerarium mentis*). L'anàlisi que proposo dels textos (que acostumo a reproduir en fragments) vol cenyir-se escrupolosament a les idees expressades en el moment reflexiu o meditatiu que els correspon, evitant de caure en dos procediments metodològics força habituals entre els comentadors i que crec que no sempre són pertinents: 1) desxifrar el sentit d'un text a partir d'una xarxa de textos paral·lels extrets de diverses obres cartesianes (com una mena de collage), i 2) la projecció d'idees d'estadis meditatis posteriors (i no sempre els definitius) sobre els estadis anteriors, sense fer gaire atenció a caràcter gradual o progressiu amb què desplega el pensament cartesià.

Insisteixo que no dic que aquests procediments siguin sempre incorrectes, només vull remarcar que almenys s'haurien d'emprar amb molta cura. Ara bé, el procediment que em sembla més escaient per copsar el discurs metafísic cartesià en tota la seva profunditat és el que anomeno la *il·luminació retrospectiva*: una afirmació exposada en un moment determinat de l'obra és "clarificada" en un altre moment posterior, o en més d'un. Aquesta il·luminació pot ser només de caràcter conceptual, en el sentit d'*explicitar* continguts, matisos, implicacions..., poc evidents en les explicacions anteriors, o bé encara pot tenir una funció més important de *fonamentació* filosòfica, és a dir, de validació o negació d'afirmacions anteriors, que es podran donar definitivament per vertaderes o falses. Per exemple, en el cas del somni, aquest procediment és utilitzat en ambdós sentits al *Discurs del mètode*: el significat exacte, els matisos més subtils i les implicacions de l'argument del somni es van explicitant en el decurs de l'exposició de la *Quarta part*, i, alhora, s'arriba a la solució a l'argument, és a dir, es dilucida què hi ha de vertader i de fals en ell, com cal encaixar els problemes que planteja en el marc d'unes coordenades correctes de solució. Això implica, també, que no n'hi ha prou amb la lectura unidireccional del text (només cap endavant), sinó que cal fer una lectura bidireccional (en un doble moviment de retorn cap enrere i anada cap endavant sempre que convingui), però, atenció, *sense perdre mai de vista el significat específic de cada text en el moment meditatiu que li pertoca*. Tinc molt en compte aquest procediment en totes les obres que analitzo.

5) *Prioritat del comentari sobre les notes*. Entenc el comentari escrit com el resultat de la reflexió personal sobre els significats dels textos estudiats, i no com un mostrari o una síntesi, per molt crític que siguin, de comentaris aliens. Però això no significa prescindir de la bibliografia especialitzada; al contrari, considero que aquesta és fonamental per afaïçonar una interpretació pròpia. He consultat i treballat un bon nombre d'estudis sobre Descartes en el procés d'elaboració d'aquest estudi, un exercici que m'ha servit adés per reforçar –per confirmació o per negació– alguna conclusió obtinguda, adés per corregir, millorar i fins i tot descartar un munt d'intuïcions i hipòtesis. Tanmateix, prioritzo sempre el propi discurs explicatiu al debat crític amb els altres comentaris, i per això he situat "sempre" aquest debat en les notes a peu de pàgina, que sovint esdevenen un discurs paral·lel –i complementari– al del text principal. Crec que d'aquesta manera es fa visible l'aparell argumentatiu que sosté la

meva interpretació i, al mateix temps, aquesta se situa amb molta més claredat respecte a altres interpretacions amb les quals estic d'acord o en desacord.

### **Nota bibliogràfica sobre la *Recerca de la Veritat***

Després de la mort de Descartes, l'11 de febrer de 1650, es va trobar entre els seus papers el manuscrit en francès, inèdit i inacabat, de la *Recerca de la Veritat per la llum natural*<sup>49</sup>. P. Chanut, ambaixador francès a Suècia i amic del filòsof, el va guardar fins a l'any 1654 – juntament amb tots els altres escrits trobats – i després el va enviar al seu cunyat C. Clerselier, que fou traductor de les *Objeccions* i *Respostes* i editor de la correspondència de Descartes. Després de la mort de Clerselier, el 1683, el manuscrit va ser llegat a J.-B. Legrand, que el va custodiar fins a la seva mort el 1704, data a partir del qual se'n perd completament el rastre. Per a establir el text base de la *Recerca*, doncs, no disposem del manuscrit original de Descartes, sinó de tres documents diferents: 1) una còpia en francès de les primeres pàgines de l'obra feta per Tschirnhaus el 1676 per encàrrec de Leibniz, trobada entre els arxius d'aquest filòsof a Hannover; 2) una traducció completa (fins on Descartes la va deixar inacabada) al neerlandès de 1684<sup>50</sup>, i 3) una traducció també completa al llatí de 1701<sup>51</sup>. Sembla que aquestes dues traduccions procedeixen d'una segona còpia del manuscrit original, també feta per Tschirnhaus o bé el 1679 o bé el 1682.

Els tres documents estan recollits en l'edició crítica d'E.-J. Bos (BOS: *vid.* Abreviatures), que constitueix la base textual del meu estudi. També he tingut en compte altres edicions erudites o divulgatives d'aquesta obra (*vid.* Bibliografia) quan proposen interpretacions significatives sobre alguns punts problemàtics del text de referència.

---

<sup>49</sup> La primera menció de l'obra es troba a l'inventari d'Estocolm del 4 de març de 1650, classificada amb la lletra Q: "Treize feuillets, où est compris un Dialogue sous ce titre: *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*" (AT X 11); "13 Folia dialogi sub hoc titulo. Veritatis inquisitio lumine naturali" (BOR 19). Per a una explicació detallada de tot el que explico a continuació: *cf.* BOS xli-lxv.

<sup>50</sup> *Onderzoek der waarheit door 't naturelijk licht*, dins de R. Descartes, *Brieven: Derde deel, Neffens een nette Verhandeling van het Licht*, Amsterdam, 1684. Aquesta obra conté la traducció del tercer volum de la cartes del filòsof editades per Clerselier i publicades el 1664, i s'hi afegeixen la traducció al neerlandès de les *Regles* i de la *Recerca*.

<sup>51</sup> *Inquisitio veritatis per lumen naturale*, dins de Descartes, *Opuscula posthuma, physica et mathematica*, Amsterdam, 1771.



## CAPÍTOL 1

### UNA ESCLETXA PER A LA *RECERCA DE LA VERITAT* EN LA TRAJECTÒRIA INTEL·LECTUAL DE DESCARTES

En observar el desplegament cronològic dels escrits cartesians, es detecta un canvi molt significatiu a partir de 1629 pel que fa a la producció. Abans d'aquest any, el repertori textual és escàs: alguns escrits inacabats, fragments solts, títols d'obres i ben poques cartes. Després, la tendència s'inverteix i disposem d'unes quantes obres acabades i voluminoses, de nombrosos textos més breus i d'una ingent correspondència. Es pot afirmar que a partir de 1629 es pot seguir el procés d'elaboració de cada obra cartesiana des de la seva concepció inicial fins al moment en què es dona per enllestida<sup>52</sup>.

En ambdós escenaris cronològics és difícil trobar un encaix per a la *Recerca de la Veritat*. En el primer període, per la manca de dades precises sobre pràcticament res, ni dels fets ni de la majoria d'escrits. En el segon, per l'abundància d'informació, tanta que sembla que no hi càpiga la possibilitat de gestació i elaboració d'una obra sense que l'autor no n'hagi fet la més mínima menció<sup>53</sup>. Ara bé, l'escrit existeix, la seva autoria és inqüestionable<sup>54</sup> i, per tant, li pertoca un temps d'elaboració en la vida del nostre filòsof. Una exigència interna de la mateixa lectura de la *Recerca* aboca a immerngir-se en la qüestió problemàtica de la seva datació per tal de trobar un marc teòric on encaixar el seu dens contingut conceptual. Altrament, resulta molt forçat utilitzar-la com un instrument rigorós per a l'estudi de la

---

<sup>52</sup> El que afirma Ch. ADAM sobre les *Regles* també es vàlid per a la *Recerca*. "On peut suivre, d'année en année et souvent même de mois en mois, le philosophe dans la composition ou la publication successive de tous les ouvrages qui l'ont occupé d'une façon continue pendant cette longue période (depuis 1629 jusqu'à 1650) : on n'y trouve point de place pour la rédaction, demeurée inconnue, d'une œuvre telle que les *Regulae*" (AT X 487).

<sup>53</sup> G. CANTECOR sentència: "Si donc il ne dit rien dans ses lettres de l'élaboration de la *Recherche*, c'est qu'il ne l'a pas composée pendant la période que couvre sa correspondance connue." ("À quelle date Descartes a-t-il écrit *La Recherche de la Vérité*", pàg. 285; cf. també, del mateix autor i en la mateixa línia: "La vocation de Descartes", pàg. 382).

<sup>54</sup> A l'inventari dels escrits de Descartes trobats a Estocolm, del 4 de març de 1650, unes setmanes després de la seva mort, hi apareix clarament l'obra, assenyalada amb la lletra Q: "Treize feuillets, où est compris un Dialogue sous ce titre: *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*" (AT X 11); "13 Folia dialogi sub hoc titulo. Veritatis inquisitio lumine naturali" (BOR 19).

filosofia cartesiana o, dit a l'inrevés, sense un encaix cronològic la *Recerca* perd força com a recurs hermenèutic i esdevé un mer complement d'altres textos.

Atesa la manca d'una dada precisa que resolgui el problema de manera inapel·lable, sembla que l'única estratègia possible sigui buscar una situació intel·lectual de la vida de Descartes en la qual encaixin els elements formals, el lèxic i, sobretot, els continguts i els arguments de l'obra. De fet, es pot dir que és la línia principal seguida fins ara entre els estudiosos, el resultat de la qual és ben sorprenent: s'han trobat justificacions per situar l'escrit en cada etapa de la trajectòria intel·lectual de l'autor, des de la més prematura a la més tardana.

Tanmateix, segons el meu parer, hi ha un recurs que no s'ha explorat amb prou radicalitat: els textos retrospectius, en especial aquells en què Descartes revisa idees que corresponen a etapes primerenques del seu pensament. Són referències a estadis de pensament descrits en uns termes generals i a obres de les quals no se'n menciona el nom, però proporcionen elements significatius per comprendre l'evolució filosòfica del nostre autor. Crec que és important destacar que, *en aquests textos retrospectius, és Descartes mateix qui obre un espai cronològic per situar la gènesi d'algunes de les seves idees filosòfiques i, també, per ubicar-hi alguns dels seus escrits de manera força versemblant.*

No són proves irrefutables per precisar la data de la *Recerca*, només dibuixen unes coordenades cronològiques i conceptuals on és raonable situar-la amb prou consistència. No abandonem el terreny de l'especulació, és cert, però no s'ha d'oblidar que el que sustenta una conjectura és l'aparell argumentatiu que l'acompanya.

### **Un fragment de la carta de Descartes a Mersenne del 15 d'abril de 1630**

*El patró guany-límit-instauració com a clau de l'evolució intel·lectual que va dur Descartes a l'elaboració del seu projecte filosòfic definitiu*

La importància de la carta a Mersenne del 15 d'abril de 1630 és enorme perquè inclou la primera exposició, en sentit temporal, d'un tema inequívocament metafísic en el corpus cartesià: la denominada "doctrina de la creació de les veritats eternes" (a partir d'ara: CVE),

que el filòsof sostindrà durant tota la resta de la seva vida i que constitueix un dels temes més difícils i fascinants del seu pensament<sup>55</sup>. Es tracta, també, de la primera menció del terme “metafísica” en la seva obra<sup>56</sup>, primer en forma d’adjectiu (“Pour votre question de théologie, [...] elle est plutôt métaphysique” *A Mersenne*, 15/4/1630, AT I 143.25-144.4, BK VIII<sub>1</sub> 72; “plusieurs questions métaphysiques”, *ibid.*, 145.6, 73) i, tot seguit, de manera indirecta però clara, com a “matèria” (“c’est la matière que j’ai le plus étudiée de toutes” *ibid.*, 144.11-12, 72). Sens dubte, la CVE ha produït un efecte d’enlluernament sobre alguns altres continguts de la carta que també són molt importants, com és el cas de l’explicació que Descartes ofereix del procés intel·lectual que l’ha dut fins al present:

“Que si vous trouvez étrange de ce que j’avais commencé quelques autres traités étant à Paris, lesquels je n’ai pas continués, je vous en dirai la raison: c’est que pendant que j’y travaillais, j’acquerais un peu plus de connaissance que je n’en avais eu en commençant, selon laquelle me voulant accommoder, j’étais contraint de faire un nouveau projet, un peu plus grand que le premier, ainsi que si quelqu’un ayant commencé un bâtiment pour sa demeure, acquerrait cependant des richesses qu’il n’aurait pas espérées et changeait de condition, en sorte que son bâtiment commencé fût trop petit pour lui, on ne le blâmerait pas si on lui en voyait recommencer un autre plus convenable à sa fortune. Mais ce qui m’assure que je ne changerai plus de dessein, c’est que celui que j’ai maintenant est tel que, quoi que j’apprenne de nouveau, il m’y pourra servir, et encore que je n’apprenne rien plus, je ne laisserai pas d’en venir à bout. ” (AT I 137.28-138.14, BK VIII<sub>1</sub> 68)

Per contextualitzar les idees del text, s’ha de tenir en compte que, tot just abans, en la mateixa carta, Descartes ha parlat a Mersenne de la seva determinació d’acabar un petit Tractat (la seva física, que amb el temps prendrà el títol d’*El Món*) del qual ja n’hi havia fet menció en cartes anteriors. Li explica que de moment està centrat en l’estudi de la química i de l’anatomia, i que té un gran desig d’arribar a la medicina, però que avança lentament perquè es complau més en instruir-se que no pas en escriure, tasca que diu que fa per obligació, com es fa palès en la decisió d’entregar-li l’obra al seu amic a principis de 1633: “Je vous détermine le temps pour m’y obliger davantage, et afin que vous m’en puissiez faire reproche si j’y manque” (*ibid.*, 137.17-19, 68). La referència als tractats de París es produeix

---

<sup>55</sup> Un estudi històric i filosòfic sobre la CVE, així com la traducció catalana dels textos sobre aquesta temàtica, es pot trobar a J. LLANES i J. A. VICENS, “La creació de les veritats eternes en Descartes. Textos i comentaris”, pàg. 111-256).

<sup>56</sup> Aquesta afirmació no és exacta si es parteix de la base que la *Recerca de la veritat* és anterior a l’any 1629, atès que en aquesta obra hi apareixen tres mencions al terme metafísica, per bé que atribuint-les críticament a l’escolàstica. Tanmateix, abans de treballar amb aquests nous paràmetres, cal aportar arguments per justificar convenientment la proposta de datació primerenca de l’obra, com és ara el meu propòsit.

en un context clar de justificació davant Mersenne: Descartes el vol convèncer de la fermesa del seu propòsit actual davant dels dubtes que li hauria pogut generar en ocasions anteriors el fet de no haver-li entregat alguns tractats promesos. El motiu del text potser és accidental, però desencadena una mirada panoràmica determinant envers el procés que va conduir a l'obtenció de les idees fonamentals de la filosofia madura de Descartes.

Deturem-nos en la perspectiva “del present cap al passat” que proposa el text. La metàfora de la construcció, un recurs molt emprat per Descartes al llarg de la seva obra, s'hi presenta des d'un angle peculiar: il·lustrar un escenari de canvis successius de projectes. L'autor planteja la necessitat d'abandonar la construcció d'un edifici destinat a romandre-hi (el tractat-projecte en què treballa) perquè aquest resulta petit davant l'adquisició inesperada de riqueses (els nous coneixements apresos), les quals exigeixen la construcció d'una nova residència (el nou tractat-projecte) adequada a la nova fortuna adquirida. I així successivament diverses vegades. Com a culminació del procés, expressa la seguretat de saber-se instal·lat en el projecte definitiu (“ce qui m'assure que je ne changerai plus de dessein”)<sup>57</sup> i amb l'expectativa de poder-lo dur fins al final (“je ne laisserai pas d'en venir à bout”).

S'estableix, d'entrada, la distinció entre dos períodes, encara que profundament enllaçats, d'una evolució intel·lectual: el primer marcat per una sèrie progressiva de temptatives, i el posterior, des del qual s'estableix el tall, que ja no s'interpreta en clau de transició, sinó com “el projecte definitiu”. Ambdós períodes es poden situar en l'espai i el temps real de la biografia de Descartes. El primer abraçaria des de l'estiu de 1625<sup>58</sup> fins a finals d'estiu de 1628 o els primers mesos de 1629, el temps que el filòsof resideix a París, per bé que realitzi alguns viatges entremig. El segon, des que marxa definitivament de París per viure als Països

---

<sup>57</sup> Aquesta actitud expressada el 15 d'abril de 1630 s'inscriu en una mateixa línia de satisfacció de la qual en trobem la primera manifestació cinc mesos abans, tot just quan Descartes començava a treballar en la física: “Et le dessein que j'ai me contente plus qu'aucun autre que j'aie jamais eu, car je pense avoir trouvé un moyen pour exposer toutes mes pensées en sorte qu'elles satisfèrent à quelques-uns et que les autres n'auront pas occasion d'y contredire.” (*A Mersenne*, 13/11/1629, AT I 70.11-16, BK VIII 33). El terme final d'aquesta seqüència el trobem expressat al començament de la *Cinquena part* del *Discurs del mètode*, on es valora positivament el treball intel·lectual dels primers vuit anys de residència del filòsof als Països Baixos, especialment pel que fa la troballa d'unes veritats metafísiques que han permès la construcció de física: “j'ose dire que, non seulement j'ai trouvé moyen de me satisfaire en peu de temps, touchant toutes les principales difficultés dont on a coutume de traiter en la philosophie, mais aussi, que j'ai remarqué certaines lois, que Dieu a tellement établies en la nature, et dont il a imprimé de telles notions en nos âmes, qu'après y avoir fait assez de réflexion, nous ne saurions douter qu'elles ne soient exactement observées, en tout ce qui est ou qui se fait dans le monde.” (DM5, AT VI 41.7, BK III 108).

<sup>58</sup> Cf. BAI 182-187, I L2-C10 122-135; G. RODIS-LEWIS, *Descartes. Biographie*, pàg. 93 i CO 161.



Baixos fins quan escriu la carta a Mersenne del 15 d'abril de 1630. Podem denominar-lo, doncs, com el projecte de 1629-1630, deixant de banda, de moment, la seva continuïtat posterior.

Pel que fa als tractats-projectes abandonats (“lesquels je n'ai pas continués”), queda clar que s'hi refereix en plural i, per tant, que havien de ser dos com a mínim. I també constata que els havia començat (“j'avais commencé quelques autres traités étant à Paris”), és a dir, que no són meres declaracions d'intencions, sinó obres parcialment redactades, una dada que s'ha de tenir molt en compte.

Però la idea més important del text és la raó (“la raison”) de l'abandonament successiu dels tractats fins a arribar a trobar el projecte definitiu, és a dir, la raó que enllaça els dos períodes en un sol procés. Fixem-nos que cada tractat-projecte s'abandona perquè durant el seu procés d'elaboració (“pendant que j'y travaillais”) comporta l'adquisició d'un guany de coneixement respecte al començament (“j'acquerais *un peu plus de connaissance* que je n'en avais eu en commençant”); guany que no es pot incloure en el vell projecte perquè ha esdevingut massa petit (“trop petit”). Al seu torn, l'adquisició desvetlla la necessitat d'elaborar un nou tractat-projecte més gran, és a dir, ambiciós, per mirar d'encabir-la (“selon laquelle [connaissance] me voulant accommoder, j'étais contraint de faire un nouveau projet, un peu plus grand que le premier”).

Cada projecte abandonat presenta, doncs, una triple condició de *guany, límit i instauració*, en íntima connexió causal: el nou coneixement obtingut (*guany*) és precisament la causa que obliga abandonar el projecte que l'ha lliurat (*límit*) i, al seu torn, és la causa que desvetlla la necessitat d'elaborar un nou projecte més ambiciós des del començament (*instauració*). A partir d'ara, anomenaré aquest procés així: *guany-límit-instauració*.

Però, atenció a la idea més important d'aquest procés: *el guany obtingut és el nucli fonamental de coneixement al voltant del qual s'articula l'elaboració d'un nou projecte més consistent i complet*. Hi ha, doncs, dos elements essencials en cada nou projecte: 1) el *contingut*, és a dir, el nou/s coneixement/s aconseguit/s en el projecte anterior, i 2) el *continent*, és dir, l'estructura del nou projecte on encaixa el contingut. El text no presenta el guany de coneixement com el “fonament” sobre el que s'edifica el nou projecte, sinó com l'element clau al voltant del qual s'articula l'arquitectura d'un projecte que es torna a

començar des del principi. De ben segur que en aquest procés s'aprofiten idees del projecte que s'abandona, però reciclades i reubicades en profunditat en un projecte "més gran".

La seqüència de fracassos és reconeguda com el camí necessari per aconseguir situar-se en el projecte definitiu. Així, doncs, bateja un afany constant, transversal, en aquest procés, que impulsa cada projecte en particular i tota la sèrie fins a la seva culminació. El sentit de la metàfora del text, en relació a la transversalitat dels diferents intents de construcció, és el conjunt l'edifici que es vol habitar, és a dir, el projecte global, del qual la qüestió del fonament -un terme absent en el text- n'és un element decisiu, però no la clau principal<sup>59</sup>. La consistència i ambició del conjunt (l'edifici = el projecte filosòfic) són l'objectiu que es persegueix en cada projecte fins que es declara que s'ha aconseguit.

La solidesa de la posició assolida el 1630 és tal que permet la doble afirmació agosarada del final del text: encara que s'aprengui quelcom nou, no caldrà variar el projecte; i encara que no s'aprengui res de nou, tot i així el projecte es durà fins al final. D'on deriva aquesta solidesa? Segons la lògica del text, no pot ser altra que el *guany* de coneixement obtingut en el tractat-projecte abandonat que precedeix el projecte de 1629-1630. Del *contingut* d'aquest *guany* i alhora del *continent* que l'ha encaixat en una nova articulació teòrica molt més consistent i fecunda que l'anterior: un nou projecte filosòfic que ja serà el definitiu segons la valoració retrospectiva feta el 1630.

A partir d'aquestes consideracions, sorgeixen les següents preguntes:

- Quin és l'afany general, transversal, que esperona la totalitat del procés estudiat i, per tant, cada projecte particular?

---

<sup>59</sup> G. OLIVO, en un minuciós anàlisi del text retrospectiu del 15 d'abril de 1630, també li atorga una importància capital per a comprendre l'evolució filosòfica de Descartes prèvia a la constitució de la seva metafísica madura i, a més, identifica clarament el projecte del text com les *Regles per a la direcció de l'enginy* i la *Recerca de la veritat*, amb aquest ordre cronològic. Tanmateix, interpreta així la clau del text: "Il ne se peut s'agir de rien d'autre que de la question du fondement de la connaissance" (*Descartes et l'essence de la vérité*, pàg. 157, i desplega la seva interpretació del text fins a la pàg. 162). Una altra diferència important amb la meua interpretació és el fet que situa la *Recerca* dins el mateix pla conceptual de les *Regles* (hi dedica tota la Secció 1 del llibre citat: pàg. 33-152), per causa de la primacia que es dona en les dues obres de l'ànima racional o enteniment, de la que es deriva la totalitat del coneixement. Segons el meu parer, l'autor no té en compte la dada fonamental proporcionada pel mateix Descartes al text retrospectiu de 1630: que s'obté un guany conceptual en cada projecte que exigeix tancar-lo i alhora elaborar-ne un de nou segons el patró *guany-límit-inauguració*. Entre les *Regles* i la *Recerca*, en cas que siguin les obres al·ludides al text, hi ha d'haver, doncs, una discontinuïtat profunda que les separa (tot lligant-les, al seu torn, en el peculiar procés evolutiu explicat), i això impedeix de situar-les exactament en el mateix pla conceptual.

- Quin és el *guany* o “contingut” de coneixement assolit en el projecte anterior de 1629-1630 i que en constitueix el principi articulador? I quina és l’estructura o “continent” del nou projecte?
- És possible identificar els tractats de què parla el text en el corpus cartesià? En cas que identifiquem els tractats,
- Quina és la sèrie cronològica dels tractats i com encaixen específicament en el procés de *guany-límit-instauració* comentat?

Tracto tres primeres qüestions en els següents apartats, i a la quarta, la més ambiciosa, hi dedico tot el següent apartat (*Un text retrospectiu de les Sisenes Respostes*).

#### *L’afany transversal dels tractats de París i el projecte definitiu de 1629-1630*

Per detectar l’afany transversal que bateja tant en els tractats de París com en el projecte definitiu de 1629-1630, s’ha analitzar precisament aquest darrer, del qual en tenim un esbós a la carta a Mersenne del 15 d’abril de 1630. La mateixa carta on es fa diagnòstic retrospectiu sobre els projectes-tractats anteriors que van conduir a l’elaboració del definitiu. L’essencial, en aquest cas, no és saber si aquest projecte es va acomplir posteriorment tal i com estava previst o no, sinó copsar la “situació intel·lectual” des de la que es valoren, en el text, les temptatives prèvies. D’aquell projecte en sabem que aspirava a ser una alternativa a l’escolàstica dominant en l’escenari intel·lectual de la primera meitat del segle XVII<sup>60</sup> i que havia d’incloure una física completa (“je me suis résolu d’expliquer tous les phénomènes de la nature, c’est-à-dire toute la Physique”, *A Mersenne*, 13/11/1629, AT I 70.9-11; BK VIII<sub>1</sub> 33), però amb un enfocament general (“ce qui est universel et que tout le monde peut expérimenter, de quoi j’ai entrepris de traiter seulement”, *A Mersenne*, 18/12/1629, AT I 85.1-3; BK VIII<sub>1</sub> 41). Al 15 d’abril de 1630 no es presenta encara com una tasca acabada, sinó més

---

<sup>60</sup> S’ha de dir que la distància crítica respecte a la filosofia escolàstica no és gaire visible en la correspondència de 1629-1630 (ho serà molt, en canvi, en la versió final de 1633 de l’obra que tenia a les mans en aquell moment: *El món*). Tanmateix, aquest text de 1629 mostra clarament aquesta intenció: “Je vous remercie aussi du soin que vous voulez prendre du petit traité que j’entreprends [...], je ne désire pas toutefois qu’il échappe sans avoir été diligemment examiné et de vous –le jugement duquel me suffirait, si je n’avais peur que votre affection me le rendît trop favorable– et de quelques autres des plus habiles, que vous et moi pourrions trouver, qui en veuillent prendre la peine; ce que je désire principalement à cause de *la théologie, laquelle on a tellement assujettie à Aristote*, qu’il est presque impossible d’expliquer une autre philosophie, sans qu’elle semble d’abord contre la foi.” *A Mersenne*, 18/12/1629, AT I 85.7-86.1, BK VIII<sub>1</sub> 41).

aviat al principi del seu desplegament. El filòsof, a la mateixa carta, parla també amb molt entusiasme de metafísica, i diu que no hauria arribat als “fonaments de la física” si no hagués seguit aquesta “via” (metafísica), de la qual en precisa els dos nuclis temàtics principals: el coneixement de Déu i el coneixement d’un mateix. De la metafísica en destaca alguns elements significatius: que les seves demostracions tenen una evidència superior a les de l’aritmètica i geometria; que ha assolit un grau de satisfacció més alt que en qualsevol altra matèria<sup>61</sup>, i que el seu paper és decisiu en els fonaments de la física i, en relació a això, fa una menció especial al paper destacat que hi té la doctrina de la creació de les veritats eternes<sup>62</sup>. Declara, doncs, que hi ha una imbricació causal molt profunda entre metafísica i física. Especifica també que una de les finalitats perseguïdes en aquest projecte intel·lectual és la conducció de la pròpia vida (un propòsit de caire privat) i la medicina, enfocada inequívocament a la seva aplicació pràctica (“Je voudrais bien être déjà parvenu jusqu’à la recherche des maladies et des remèdes, afin d’en trouver quelqu’un pour votre érysipèle, duquel je suis marri que vous êtes si longtemps affligé.”, *A Mersenne*, 15/5/1630, AT 137.8-12, BK VIII1 68), tot reafirmant un propòsit expressat en termes encara més contundents a principis del mateix any: “Je suis marri de votre érysipèle, et du mal de Mr M.; je vous prie de vous conserver, au moins jusqu’à ce que je sache s’il y a moyen de trouver *une Médecine qui soit fondée en démonstrations infaillibles*, qui est ce que je cherche maintenant.” (*A Mersenne*, 15/1/1630, AT I 105.1-106.3, BK VIII1 50-51). El caràcter científic de la medicina és ben manifest: “fonamentada en demostracions infal·libles”. En síntesi, es tracta d’un *nou projecte filosòfic-científic unitari*, els trets nuclears del qual s’haurien de reconèixer *grosso modo* en els tractats que corresponen als projectes començats i abandonats a París. Els trets són els següents:

- *Nou*: respecte a l’escolàstica.

---

<sup>61</sup> Ho expressa així: “c’est la matière [...] en laquelle, grâces à Dieu, je me suis aucunement satisfait” (AT I 144.11-14, BK VIII1 72). Cal tenir en compte que al segle XVII “aucunement” podia tenir un valor afirmatiu o positiu: cf. E. HUGUET, *Petit glossaire des classiques français du dix-septième siècle contenant les mots qui ont vieilli ou dont le sens s’est modifié*, París, Hachette, 1907, pàg. 25. G. COHEN ho certifica precisament en relació al terme emprat per Descartes en el text citat: “Cet adverbe [aucunement] n’a naturellement pas ici le sens négatif qu’il a pris aujourd’hui” (*Écrivains français en Hollande...*, pàg. 442, nota 2).

<sup>62</sup> No cito aquí els textos que justifiquen totes aquestes afirmacions, perquè els transcriu en les pàgines següents.

- *Filosòfic*: pel seu abast, que inclou –en forma d’expectativa– gairebé la totalitat del coneixement humà (l’any 1630: Déu, l’èsser humà, el conjunt de la realitat física, la medicina...).
- *Científic*: a) pel rigor demostratiu amb què es presenta cada ciència (les veritats metafísiques són el resultat de demostracions més evidents que les de l’aritmètica i la geometria, la medicina està fonamentada en “demostracions infal·libles”); b) per les expectatives d’ampliació de coneixements lligades al projecte, i c) per la seva dimensió pràctica o útil, molt focalitzada en la medicina l’any 1630.
- *Unitari*: es tracta d’un projecte intel·lectual amb un enllaç causal dels coneixements, definit clarament en termes de *fonamentació* o *demostració*, la qual cosa remet a un primer principi o fonament on se sosté tot l’edifici<sup>63</sup>. A la mateixa carta d’on forma part el text ho deixa ben clar: “Mais toutes les difficultés de physique touchant lesquelles je vous ai mandé que j’avais pris parti, sont tellement enchaînées, et dépendent si fort les unes des autres, qu’il me serait impossible d’en démontrer une, sans les démontrer toutes ensemble; ce que je ne saurais faire plutôt ni plus succinctement que dans le traité que je prépare” (*A Mersenne*, 15/5/1630, AT I 140.24-141.2, BK VIII1 70).

*El guany o “contingut” de coneixement assolit en el projecte previ al definitiu de 1629-1630 i l’estructura o “continent” d’aquest*

1) *Les “qüestions metafísiques” de la carta a Mersenne del 15 d’abril de 1630*

Sobre quin és el *guany* de coneixement que serveix de base per al projecte de 1629-1630, la carta estudiada fins ara també en proporciona la clau principal. La seguretat de Descartes respecte al projecte que considera definitiu (“ce qui m’assure que je ne changerai plus de dessein”) té relació directa amb la “satisfacció” que explica que li ha produït la reflexió metafísica realitzada durant els seus primers nou mesos d’estada als Països Baixos:

---

<sup>63</sup> G. OLIVO fa èmfasi en la transversalitat de la qüestió del fonament (vid. nota 59) com a peça clau del procés descrit al text de 1630, però la metàfora utilitzada per Descartes té més aviat com a eix transversal la solidesa de l’edifici, és a dir, el projecte filosòfic, del qual el fonament n’és un element importantíssim, però sempre subordinat al tot.

“Pour votre question de théologie [...]; mais elle est plutôt métaphysique et se doit examiner par la raison humaine. Or j’estime que tous ceux à qui Dieu a donné l’usage de cette raison, sont obligés de l’employer principalement pour tâcher à le connaître, et à se connaître eux-mêmes. C’est par là que j’ai tâché de commencer mes études; et je vous dirai que je n’eusse su trouver les fondements de la Physique, si je ne les eusse cherchés par cette voie. Mais c’est la matière que j’ai le plus étudiée de toutes, et en laquelle, grâces à Dieu, je me suis aucunement satisfait” (AT I 143.25-144.14, BK VIII1 72).

Del text es desprèn, en primer lloc, que la satisfacció és immanent a l’estudi de la metafísica perquè es deriva de l’acompliment d’una exigència pròpia de la racionalitat humana (“se doit”, “sont obligés”) quant al coneixement de Déu i d’un mateix, i, en segon lloc, que la satisfacció també transcendeix la metafísica perquè afecta al conjunt del projecte filosòfic del qual aquesta disciplina n’és la “primera part” (“C’est par là que j’ai tâché de commencer mes études”) i alhora el “mitjà” (“cette voie”) per desplegar-lo.

És, doncs, *en la metafísica* i, especialment, *en la imbricació causal metafísica-física* que s’ha de buscar el *guany* de coneixement obtingut en el projecte anterior al de 1629-1630, atès que d’ella depèn necessàriament l’articulació del projecte definitiu. Més endavant, la carta aporta informació més precisa sobre el contingut conceptual d’aquesta relació:

“Mais je ne laisserai pas de toucher en ma Physique plusieurs questions métaphysiques, et particulièrement celle-ci : Que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures. C’est, en effet, parler de Dieu comme un Jupiter ou Saturne, et assujettir aux Styx et au Destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui. Ne craignez point, je vous prie, d’assurer et de publier partout que c’est dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu’un roi établit des lois en son royaume. [...] J’espère écrire ceci, même avant qu’il soit quinze jours, dans ma Physique” (*ibid.*, 145.5-13, 73).

El fet que Descartes plantegi com una necessitat (“je ne laisserai pas”) el tractament de diverses qüestions metafísiques en la física, per bé que sigui d’una manera tangencial (“toucher”), palesa la importància teòrica que atribueix al lligam causal entre les dues disciplines. I no tindria cap sentit pensar que les qüestions metafísiques anunciades no fossin –almenys, a mode d’intenció– precisament les que fan possible el desplegament del projecte filosòfic, és a dir, les que forneixen els fonaments de la física. La contenció expositiva s’explica per la cautela que Descartes manifesta en aquella època respecte a la comunicació pública de la seva metafísica: dubta sobre si seria capaç de persuadir els altres sobre les certes

assolides en aquesta matèria (superiors a les de les matemàtiques) i vol esperar a veure com serà rebuda la física abans de publicar res sobre metafísica<sup>64</sup>.

Per tant, segons el meu parer, s'ha d'atorgar un atenció màxima a la qüestió metafísica que en el text es destaca com la més rellevant: *Déu ha establert les lleis de la natura com un rei al seu reialme o, dit a l'inrevés, les lleis de la natura depenen de Déu com la resta de criatures*. Si aquesta és la qüestió que articula el projecte de 1629-1630, aleshores, segons la lògica del text retrospectiu citat (que forma part, no s'ha d'oblidar, de la mateixa carta que conté l'afirmació exposada), sembla que té relació amb el guany de coneixement obtingut en el projecte anterior a l'any 1629. *Un guany que no es pot considerar com una idea aïllada, sinó més aviat com un entramat d'idees, que hauria d'incloure almenys una concepció racional de Déu per poder tractar sobre les lleis establertes per Ell*. I si a les tres cartes sobre la CVE de 1630 hi ha elements clars per pensar que Descartes té una concepció força elaborada de Déu en aquells moment, no és absurd pensar que n'hagués intuït o elaborat ja alguna idea el 1628 i, amb ella, sobre les lleis de la natura que en depenen. Un entramat conceptual que exigiria l'elaboració d'un nou projecte des del principi per donar un caràcter rigorós a l'adquisició que el desvetlla. Tanmateix, aquesta afirmació resulta altament problemàtica perquè implica situar la gènesi de la doctrina de la creació de les veritats eternes l'any 1628 o, a tot estirar, a principis de 1629. La tesi sembla difícil de sostenir perquè no hi ha cap text anterior a la carta a Mersenne de 15 d'abril de 1630 que suggereixi que Descartes estès gestant o en possessió d'una teoria com la CVE. Bé, de fet estic convençut que n'hi ha un, però és prematur introduir-lo en aquest moment de l'anàlisi, ja que requereix una contextualització adequada: es tracta de la tesi filosòfica principal que, segons el meu parer, Descartes va exposar a la seva intervenció en la conferència sobre una nova filosofia que el Sr. Chandoux va fer a casa del nunci papal Guidi di Bagni i en presència del cardenal Bérulle i molt altres savis (o bé a finals de 1627 o bé a finals de 1628, és una qüestió disputada). Al

---

<sup>64</sup> Cf. *A Mersenne*, 15/4/1630, AT I 144.14-24, BK VIII1 72. L'actitud cautelosa amb la metafísica es ben visible en l'obra de Descartes des de 1629 fins a 1637. Per exemple, quan s'adreça amb un deix d'inseguretat al Pare Gibieuf, el 18 de juliol de 1629, i li comenta que està treballant en un tractat (molt probablement el *petit Tractat de Metafísica*) que l'oratorià li havia promès de corregir i fer-hi algun afegit quan estès acabat. Diu que no té previst acabar-lo en dos o tres anys i que el cremarà o no el farà públic si considera que no està prou ben fet, (cf. AT I 17.5-18, BK VIII2 790-791). I la cautela encara perdura el 1637 en la primera obra publicada de Descartes, el *Discurs del mètode*, tot just al començament de la quarta part dedicada a la metafísica: "Je ne sais si je dois vous entretenir des premières méditations que j'y faites, car elles sont si métaphysiques et si peu communes qu'elles ne seront peut-être pas au gout de tout le monde" (DM4, AT VI 31.14-17, BK III 102).

Capítol 2 d'aquest estudi proposo una interpretació insòlita d'aquest fet, considerat per molts comentadors com a decisiu en la trajectòria intel·lectual de Descartes. Amb tot, abans d'entrar en aquesta qüestió, crec que hi ha una manera de resoldre el problema plantejat de l'absència de referències a la CVE l'any 1628.

Si només fem atenció al vessant paradoxal de la CVE, és a dir, a la possibilitat que Déu hagués pogut establir unes veritats totalment diferents de les que ha establert –fins i tot les contradictòries–, aleshores torna a produir-se l'efecte d'enlluernament abans mencionat. No és que aquest vessant no sigui essencial a la doctrina, però a vegades amaga la dimensió positiva<sup>65</sup> que el sosté: *Déu és creador, autor, causa de les veritats eternes o lleis de la natura, o, dit a l'inrevés, aquestes són establertes, causades, imposades per Déu; i com que Déu és etern i immuable, elles també ho són*<sup>66</sup>. La possibilitat de canviar-les és una idea límit, essencialment incomprendible per la raó humana, per bé que, d'altra banda, la raó també la dedueix (l'entén, no la comprèn) de la naturalesa de Déu, ja sigui a partir de la immensitat incomprendible del seu poder<sup>67</sup>, de la unitat de la seva voluntat i enteniment<sup>68</sup>, o del mode –eficient– de causació de les veritats eternes<sup>69</sup>.

---

<sup>65</sup> Proposo, juntament amb J. A. VICENS, una anàlisi més detallada d'aquestes dues “dimensions” de la CVE a “La creació de les veritats eternes en Descartes. Textos i comentaris”, pàg. 173-174.

<sup>66</sup> “On vous dira que si *Dieu avait établi ces vérités*, il les pourrait changer comme un roi fait ses lois; à quoi il faut répondre qu'oui, si sa volonté peut changer. – Mais *je les comprends comme éternelles et immuables*. – Et moi je juge le même de Dieu. – Mais sa volonté est libre. – Oui, mais sa puissance est incompréhensible; et généralement nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre; car ce serait témérité de penser que notre imagination a autant d'étendue que sa puissance.” (*A Mersenne*, 15/4/1630, AT I 145.28-146.10, BK VIII<sup>1</sup> 73).

<sup>67</sup> “sa puissance est incompréhensible; et généralement nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre; car ce serait témérité de penser que notre imagination a autant d'étendue que sa puissance.” (*A Mersenne*, 15/4/1630, AT I 146.4-10, BK VIII<sup>1</sup> 73); “la plupart des hommes ne considèrent pas Dieu comme un être infini et incompréhensible, et qui est le seul auteur duquel toutes choses dépendent [...]. Ceux qui n'ont point de plus hautes pensées que cela, peuvent aisément devenir athées; et parce qu'ils comprennent parfaitement les vérités mathématiques, et non pas celle de l'existence de Dieu, ce n'est pas merveille s'ils ne croient pas qu'elles en dépendent. Mais ils devraient juger au contraire, que puisque Dieu est une cause dont la puissance surpasse les bornes de l'entendement humain, et que la nécessité de ces vérités n'excède point notre connaissance, qu'elles sont quelque chose de moindre, et de sujet à cette puissance incompréhensible.” (*A Mersenne*, 6/5/1630, AT I 150.5-22, BK VIII<sup>1</sup> 76).

<sup>68</sup> “Pour les vérités éternelles, je dis derechef que *sunt tantum veræ aut possibiles, quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci quasi independenter ab illo sint veræ*. Et si les hommes entendaient bien le sens de leurs paroles, ils ne pourraient jamais dire sans blasphème, que la vérité de quelque chose précède la connaissance que Dieu en a, car en Dieu ce n'est qu'un de vouloir et de connaître; de sorte que *ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantum talis res est vera*.” (*A Mersenne*, 6/5/1630, AT I 149.21-30, BK VIII<sup>1</sup> 75).

<sup>69</sup> “Vous me demandez *in quo genere causæ Deus disposuit æternas veritates*. Je vous réponds que c'est *in eodem genere causæ* qu'il a créé toutes choses, c'est-à-dire *ut efficiens et totalis causa*. Car il est certain qu'il est



Podria ser que Descartes hagués concebut primer el nucli positiu de la doctrina sense desplegar-ne encara a fons les conseqüències metafísiques últimes, i que aquestes haguessin pres una forma clara en la seva ment en motiu de la “qüestió teològica” (però, de fet, metafísica, segons Descartes) plantejada per Mersenne que motiva la resposta del 15 d’abril de 1630. Desconeixem quina era la qüestió, però per la resposta sabem que tenia a veure amb un llibre que atacava l’existència de Déu (“le méchant livre”, *A Mersenne*, 6/5/1630, 148.3-4, BK VIII<sub>1</sub> 74) mitjançant algun argument de ben segur relacionat amb la immutabilitat de les veritats matemàtiques<sup>70</sup>.

El to d’entusiasme i la força expressiva amb què Descartes presenta la tesi a Mersenne, el fet que li demani en dues ocasions que la difongui per tal enaltir la dignitat de Déu, així com la decisió de respondre al llibre ateu en cas que estigui ben fet i contingui doctrines falses i perilloses (*cf. A Mersenne*, 15/4/1630, AT I 144.24-145.4, BK VIII<sub>1</sub> 72-73), tenen tot l’aspecte d’una descoberta, d’una revelació intel·lectual, és cert, però podria ser que fos només quant al seu vessant més polèmic. Per contra, el nucli positiu de la doctrina, el que té un paper fonamental en la construcció d’un projecte que porta ja un recorregut temporal (tot el temps que el filòsof portava als Països Baixos), no sembla que pugui deure’s de cap manera a una intuïció circumstancial. Crec, doncs, que la CVE pot considerar-se una adquisició de 1630 si es considera en el seu sentit més ple i acabat, però el seu nucli conceptual (Déu estableix/imposa/causa-les lleis de la natura) ha de ser una idea més antiga, no en va és la peça clau per al desplegament del projecte filosòfic en què està immers en aquell moment i que remet al projecte anterior. Segons l’esquema que forneix el text retrospectiu de 1630, en seria el *guany*, el *límit* del vell projecte i el nucli a partir del qual s’articulària la *instauració* del nou projecte definitiu.

En aquest punt resulta molt aclaridor contrastar els anuncis de 1630 amb les idees contingudes a *El món* i al *Discurs del mètode*, per comprovar si la doctrina metafísica de la creació de les veritats eternes, en el sentit positiu mencionat, constitueix el principi

---

aussi bien auteur de l’essence comme de l’existence des créatures: or cette essence n’est autre chose que ces vérités éternelles, lesquelles je ne conçois point émaner de Dieu, comme les rayons du soleil; mais je sais que Dieu est auteur de toutes choses, et que ces vérités sont quelque chose, et par conséquent qu’il en est auteur.” (*A Mersenne*, 27/5/1630, AT I 151.1-152.9, BK VIII<sub>1</sub> 76).

<sup>70</sup> Una revisió crítica de les diferents hipòtesis que s’ha proposat sobre quin era el “méchant livre” es troba a J. LLANES i J. A. VICENS, “La creació de les veritats eternes en Descartes. Textos i comentaris”, pàg. 132-133. I en el mateix estudi també hi ha un suggeriment sobre quin podia ser l’argument ateu que havia motivat, com a reacció, l’exposició a Mersenne de la doctrina de la creació de les veritats eternes (*ibid.*, 134).

articulador del projecte que expliquen ambdues obres. És en *El món*, el producte final de la física en què estava treballant el 1630, on s'ha de comprovar si efectivament Descartes va complir els seus propòsits. El *Discurs* aporta una exposició detallada del projecte filosòfic encetat el 1629 (amb una atenció especial a la física d'*El món*) des de la posició privilegiada que implica el fet d'haver avançat prou en ell com per disposar d'unes línies clares de treball per al futur.

## 2) Les “qüestions metafísiques” de 1630 en *El món*

Vegem primer *El món*. Amb el *petit Tractat de metafísica* perdut, és impossible verificar si s'hi compleixen exactament tots els anuncis de 1630. En rigor, les referències que tenim del petit tractat són massa indirectes<sup>71</sup> per poder determinar fins a quin punt les qüestions “tocades” a *El món* són metafísiques segons el parer de Descartes en aquella època, llevat d'una qüestió: la doctrina de la creació de les veritats eternes. El text citat més amunt no deixa ni el més mínim dubte al respecte: “plusieurs questions métaphysiques, et particulièrement celle-ci”. És ben clar, doncs, l'objectiu a cercar a l'obra física de 1633.

La versió paradoxal (o, si es vol completa) de la CVE és absent a *El món*, però no es pot dir el mateix del contingut nuclear de la doctrina, que hi apareix ben visible i hi té un paper teòric decisiu<sup>72</sup>. I si Descartes, l'any 1633, amb plena possessió de la doctrina, pot prescindir d'explicar-ne la dimensió més polèmica i oferir-ne als lectors només els seus elements nuclears com a única base per fonamentar metafísicament les lleis de la natura (ni que sigui a mode de suposició a causa del plantejament de l'obra), aleshores no és absurd pensar que durant el 1628 hagi pogut descobrir aquests elements sense desplegar-ne o assumir-ne encara les conseqüències últimes. Vegem com planteja exactament la qüestió.

Malgrat el caràcter científic d'*El món*, el seu estil d'exposició és molt peculiar, perquè no es presenta en forma demostrativa, sinó com una cadena de suposicions que volen servir per afaïonar un model físic versemblant amb la finalitat de comprendre el funcionament del món real. Als primers capítols s'hi expliquen, també en forma de suposicions, les propietats de la matèria en termes exclusivament geomètrics o extensos (moviment, grandària, figura i

---

<sup>71</sup> Les úniques referències que al·ludeixen al contingut del *petit Tractat de metafísica* es troben en dues cartes adreçades a Mersenne: la primera del 25/11/1630 (cf. AT I 182.14-24, BK VIII1 85), i la segona del 20/4/1637 (cf. AT I 349.29-351.2, BK VIII1 139).

<sup>72</sup> Cf. J. LLANES i J. A. VICENS, “La creació de les veritats eternes en Descartes. Textos i comentaris”, pàg. 145-151.

disposició de les parts: cf. M5, AT XI 26-4-6), prescindint de les qualitats de la filosofia escolàstica. Aquesta concepció en porta a una altra de tremp més ontològic: “je suppose que la quantité de la matière que j’ai décrite, ne diffère non plus de sa substance, que le nombre fait des choses nombrées; et [...] je conçois son étendue, ou la propriété qu’elle a d’occuper de l’espace, non point comme un accident, mais comme sa vraie Forme et son Essence” (M6, AT XI 36.2-7)

Al capítol VI s’explica el supòsit principal de l’obra: la falla d’un nou món: “supposons que Dieu crée de nouveau tout autour de nous tant de matière, que, de quelque côté que notre imagination se puisse étendre, elle n’y aperçoive plus aucun lieu qui soit vide” (*ibid.*, 32.7-11). En la falla, Déu divideix la matèria creada en parts de diverses grandàries i figures, i ahora imprimeix moviments diferents a aquestes parts (direccions i velocitats diferents), fet que converteix el món imaginat en un caos. El moviment de les parts de la matèria continua segons les lleis ordinàries de la naturalesa (*ibid.*, 34.18). I és aquí exactament on apareix la primera menció de la CVE en el sentit positiu explicat: “Dieu a si merveilleusement établi ces Lois” (*ibid.*, 34.19). Mitjançant aquestes lleis establertes, el caos de matèria esdevindrà (en la falla) un món ordenat semblant al nostre. És a dir, Déu no només és causa (expressada en un terme fort: *crear*) de la matèria, de la seva divisió en parts i del moviment que imprimeix a aquestes, sinó que també és causa (expressada amb un terme potser més feble, però prou revelador: *establir*<sup>73</sup>) de les lleis que regeixen el moviment per passar del caos a l’ordre. Al capítol VII, per tal de determinar “quelles sont les lois que Dieu lui a imposées [à la Nature]” (M7, AT XI 36.28), procedeix a una justificació teòrica que encaixa perfectament amb la síntesi d’idees sobre les quals es basa l’anunci de 1630. S’ha afegit un nou terme per expressar la causació de les lleis: *imposar*, que apareix també el 1630<sup>74</sup> i es repeteix més endavant a *El món*: “les lois qu’il ha imposées à la Nature” (M8, AT XI 49.21-22).

La naturalesa sola, que no és res més que la mateixa matèria amb les propietats descrites, desembolicarà el caos, però “sous cette condition que Dieu continue de la conserver en la même façon qu’il l’a créée” (M7, AT XI 37.5-7). El paper de Déu, doncs, és essencial. I, com

---

<sup>73</sup> “Establir” no és tan explícit com “crear” en significar la dependència absoluta de les veritats eternes respecte a Déu i, per tant, la possibilitat teòrica d’una altre ordre de veritat que l’establert, però, tot i així, no ha perdut del tot la capacitat de suggerir la versió més polèmica de la CVE: “On vous dira que si Dieu avait *établi* ces vérités, il les pourrait changer comme un roi fait ses lois; à quoi il faut répondre qu’oui, si sa volonté peut changer” (*A Mersenne*, 15/4/1630, AT I 145.28-146.1, BK VIII1 73).

<sup>74</sup> “disposuit” (*A Mersenne*, 27/5/1630, AT I 151.1-2, BK VIII1 76).

que l'acció de Déu és immutable, les lleis de la naturalesa o les regles del canvi (“les règles suivant lesquelles se font ces changements, je les nomme les lois de la Nature”, *ibid.*, 37.12-14) són immutables: “ces deux règles suivent manifestement de cela seul, que Dieu est immuable, et qu’agissant toujours en même sorte, il produit toujours le même effet” (*ibid.*, 43.11-14). La immutabilitat divina és, doncs, el “fonament” metafísic de la necessitat de les lleis naturals: “Car quel fondement plus ferme et plus solide pourrait-on trouver, pour établir une vérité, encore qu’on le voulût choisir à souhait, que de prendre la fermeté même et l’immuabilité qui est en Dieu?” (*ibid.*, 43.6-10). En el cas de les lleis, no hi ha res d'arbitrari, perquè no són res més que la conseqüència racional (“la raison qui me les a enseignées”, *ibid.*, 43.4) de l'acció divina: simple i immutable<sup>75</sup>.

En definitiva, el nucli d'idees de la CVE exposat el 1630 es reconeix perfectament a *El món*, per bé que no s'hi mostri la seva dimensió més radical. A més, aquest contingut és qualificat explícitament de metafísic (en la línia de 1630), i se'n destaca la seva fecunditat teòrica, ja que de les lleis bàsiques de l'univers se'n deriven les altres que completen d'explicació física del nou món. El text següent sintetitza molt bé totes aquestes idees: “sans m’engager plus avant dans ces considérations métaphysiques, je mettrai ici deux ou trois des principales règles, suivant lesquelles il faut penser que Dieu fait agir la Nature de ce nouveau monde, et qui suffiront, comme je crois, pour vous faire connaître toutes les autres.” (*ibid.*, 38.3-8). Mitjançant l'aplicació de les tres lleis principals és possible construir la totalitat del model cosmològic cartesià en els propers capítols de l'obra.

En definitiva, el nucli positiu d'idees de la CVE es presenta clarament al *El món* com a principi articulador de tota l'explicació cosmològica que ofereix. Així, doncs, segons la “raó” exposada en el text retrospectiu de 1630, aquest guany conceptual hauria d'haver estat obtingut durant el procés d'elaboració del projecte anterior al de 1629: seria el “contingut” que articularia el “continent” del projecte definitiu.

---

<sup>75</sup> La manera com puguin ser compatibles dues afirmacions tan contradictòries, la immutabilitat i alhora la contingència de les veritats, en una filosofia que es vol racional i coherent requereix una explicació que excedeix els límits d'aquest estudi. Un intent de respondre-la en el marc d'un estudi de la totalitat dels textos cartesians sobre la CVE es troba a J. LLANES i J. A. VICENS, “La creació de les veritats eternes en Descartes. Textos i comentaris”, pàg. 113-156, completat per aquest altre article: J. LLANES, “Un texto olvidado de Descartes sobre la «creación de las verdades eternas»”, pàg. 68-82.

### 3) Les “qüestions metafísiques” de 1630 en el *Discurs del mètode*

El *Discurs del mètode* aporta una nou i interessat punt de vista sobre aquest mateix assumpte. A la *Cinquena i Sisena parts* de l'obra, Descartes parla d'*El món* en el marc d'una retrospectiva sobre la totalitat de la seva trajectòria intel·lectual fins a l'any 1637. L'autor no hi explica els temes que poden resultar polèmics, com l'heliocentrisme, però fa una inequívoca menció a la qüestió metafísica de 1630, amb algun matís nou per tenir en compte. És cert que el *Discurs* no és una autobiografia intel·lectual de l'autor, sinó una reinterpretació filosòfica dels fets viscuts, però això no afecta gaire a les referències que a l'obra es fan a *El món*, que encaixen gairebé al detall amb el text de 1633 que coneixem<sup>76</sup>. Són les tres primeres parts dedicades als anys de formació, fins a la instal·lació als Països Baixos, on es veu com allò que en la realitat havien estat temptatives i vies mortes s'arranja en profunditat per convertir-se en un itinerari perfectament definit. I, pel que fa a la metafísica de la *Quarta part*, no sabem si ha fet una reconstrucció del contingut del *petit Tractat de Metafísica*, però en teoria és un resum de la reflexió realitzada el 1629. La *Cinquena i Sisena parts*, com que es poden contrastar amb *El món*, sabem segur que formen part del projecte filosòfic global encetat els anys 1629-1630 i continuat fins a l'any 1637 (amb algunes elements nous del *Discurs del mètode* i els *Assaigs*).

Però si l'enfocament filosòfic del *Discurs* dificulta la interpretació biogràfica, per contra, crec que fa llum sobre l'anunci de 1630 a propòsit de les “qüestions metafísiques” que s'havien de tocar en la física, perquè permet identificar-les i encaixar-les millor en un projecte que, en realitat, és el mateix en ambdós casos, tot i que presentat en dos estadis de desenvolupament diferents: prefigurats i en procés de realització quant a la física el 1630, i perfectament dissenyats el 1637, amb la física general gairebé conclosa (de fet, ja el 1633) i unes orientacions de treball per al futur. El relat del *Discurs* situa l'adquisició dels principis filosòfics de Descartes a partir de la instal·lació als Països Baixos (amb seguretat, a la primavera de 1629: *vid.* Cap. 2), i ho fa començant pels fonaments metafísics a partir dels quals es “dedueixen” les veritats físiques (“toute la chaîne des autres vérités que j'ai déduites de ces premières”, DM5, AT VI 40.22-23, BK III 108), un plantejament demostratiu que coincideix exactament amb el que presenta per primer cop a la carta a Mersenne del 15

---

<sup>76</sup> P. L. FONT assenyala les petites diferències que s'observen entre *El món* i la descripció sumària que en fa al *Discurs: Discurs del mètode*, pàg. 155, nota 177; pàg. 156, nota 181, i pàg. 157, nota 183.

d'abril de 1630. Des de l'òptica de 1637, hi ha tres qüestions tractades a *El món* que poden considerar-se com a metafísiques: 1) les raons del dubte sobre les nostres representacions o idees sensorials de la llum respecte a la realitat vertadera d'aquest fenomen, només suggerides breument al Capítol I de l'obra física; 2) la consideració de la naturalesa o essència de la matèria com a extensa, i 3) la qüestió de la dependència de les lleis de la natura respecte de Déu, ja qualificada de metafísica a *El món* i que així es manté al *Discurs*. Vegem-les per ordre.

Tant el motius tangencials de dubte com la naturalesa extensa de la matèria són qüestions plantejades en forma de suposició al text de 1633, i no se n'aporta cap justificació teòrica per poder valorar-les o no com a metafísiques. Tanmateix, el 1637 ambdues són qualificades amb aquest terme, que apareix al començament de la *Quarta part* del *Discurs* (cf. DM4, AT VI 40.22-23, BK III 102). En efecte, el dubte com a condició per començar estrictament la tasca filosòfica és el fil conductor principal de les tres primeres parts del *Discurs*, i a la *Quarta part* es mostra com el procediment que atorga el segell inconfusible a la metafísica cartesiana: un camí radical de fonamentació de la veritat. És cert que la presència del dubte a *El món* és molt modesta, però, si és un "tema" inconfusiblement metafísic l'any 1637<sup>77</sup>, per què no podria ser una de les qüestions metafísiques que el 1630 es deia que serien "tocades" a *El món*?

Quant a la naturalesa extensa de la matèria, el *Discurs* la presenta també com una altra qüestió metafísica, i de les més importants: "Ainsi, premièrement, je décrivis cette matière, et tâchai de la représenter telle qu'il n'y a rien au monde, ce me semble, de plus clair ni plus intelligible, excepté ce qui a tantôt été dit de Dieu et de l'âme." (DM5, AT VI 42.27-31, BK III 109). I, una mica abans, referint-se a aquesta qüestió de manera indirecta, ha expressat el següent propòsit: "Je suis toujours demeuré ferme en la résolution que j'avais prise, [...] de ne recevoir aucune chose pour vraie, qui ne me semblât plus claire et plus certaine que n'avaient fait auparavant les démonstrations des géomètres." (DM5, AT VI 40.30-41.7, BK III 108). En definitiva, la naturalesa extensa de la matèria és un dels principis metafísics cartesianes fonamentals juntament amb Déu i l'ànima, amb un rang de certesa superior al de

---

<sup>77</sup> I hi ha una pista que Descartes també pensava així l'any 1629, segons es pot deduir de la carta a Mersenne del 20 d'abril de 1637: "il y a environ huit ans que j'ai écrit un commencement de Métaphysique, où cela [la fausseté ou l'incertitude qui se trouve en tous les jugements qui dépendent du sens ou de l'imagination] est déduit assez au long" (AT I 349.29-351.2, BK VIII1 139)

les demostracions geomètriques, tal i com en parlava per primer cop el 1630. Per bé que a *El món* no hi ha un tractament assenyalat explícitament com a metafísic de la naturalesa de la matèria, no hi ha dubte que, a la llum del *Discurs*, es tracta d'una "qüestió metafísica". Ja tenim, doncs, dues qüestions metafísiques tocades el 1633 però valorades des de l'òptica de 1637, la qual concorda, no diria pas que per casualitat, amb les idees de 1630.

I arribem a la tercera qüestió i la més important de totes pel tema que ens ocupa: *Déu ha establert les lleis de la natura, que són immutables perquè Déu és immutable*. Aquesta ja no n'ha deixat mai de ser metafísica, puix que així es remarca inequívocament l'any 1630 i el 1633. Heus aquí el que en diu el 1637:

"De plus, je fis voir quelles étaient les lois de la nature; et sans appuyer mes raisons sur aucun autre principe, que sur les perfections infinies de Dieu, je tâchai à démontrer toutes celles dont on eût pu avoir quelque doute, et à faire voir qu'elles sont telles, qu'encore que Dieu aurait créé plusieurs mondes, il n'y en saurait avoir aucun, où elles manquassent d'être observées." (DM5, AT VI 43.5-12, BK III 109-110).

Al resum inicial del *Discurs* es precisa inequívocament que el tema de Déu és un tema metafísic: "En la 4, les raisons par lesquelles il prouve l'existence de Dieu et de l'âme humaine, qui sont les fondements de sa métaphysique" (DM, AT VI 1.7-9, BK III 81). La coincidència essencial del text de la *Cinquena part* del *Discurs* amb les idees explicades d'*El món* és evident, però aquella part traça un marc metafísic més explícit: les perfeccions divines són el principi racional a partir del qual es dedueixen les lleis de la natura<sup>78</sup>. Es tracta, sens dubte, de la perfecció divina de la *immutabilitat*, però també la del *poder* diví o l'*omnipotència*, puix que es refereix en diverses ocasions a la relació de Déu amb les lleis de la natura a partir del terme "establir", emprat tant el 1630 com el 1633: "Dieu a tellement établies en la nature, et dont il a imprimé de telles notions en nos âmes" (DM5, AT VI 41.11-13, BK III 108); "ayant établi les lois de la nature" (*ibid.*, 45.14, 111). Les lleis de la natura,

---

<sup>78</sup> La naturalesa de Déu en la mesura que és coneguda per l'ésser humà, és a dir, el coneixement de les perfeccions o atributs divins (els entenem, però no els comprenem) és la clau metafísica per deduir les lleis fonamentals de la física. Sobre aquest punt, discrepo de la interpretació de J.-M. BEYSSADE: "Si la métaphysique fonde les sciences, et d'abord la possibilité de toute science, ce n'est pas qu'elle fournisse aux autres sciences un contenu dont on pourrait déduire *a priori* de conclusions éloignées: autre est la fonction essentielle de l'événement métaphysique, elle est de justifier la forme du temps scientifique" (*La philosophie première de Descartes*, pàg. 25). Sense posar en qüestió la idea central d'aquest estudiós, crec que el atributs divins com l'*omnipotència* i la *immutabilitat* són clarament un "contingut" metafísic del que es dedueixen –no en un sentit apriorístic, però poc se'n falta perquè el moviment és un "efecte" de la creació divina– les lleis de la física.

juntament amb les propietats extenses de la matèria, constitueixen els dos fonaments metafísics principals de la física.

La fecunditat de les lleis en el desplegament de la física (i, en conseqüència, del projecte filosòfic global on aquesta s'inscriu), també és explícitament destacada al *Discurs* en concordança amb el que es feia efectiu a *El món*: “Après cela, je montrai comment la plus grande part de la matière de ce chaos devait, *en suite de ces lois*, se disposer et s'arranger d'une certaine façon qui la rendait semblable à nos cieux” (*ibid.*, 43.12-16, 110).

#### 4) *El “contingut” del guany-límit de 1628 i el “continent” de la instauració de 1629-1630*

L'anàlisi anterior crec que mostra ben clarament la idea central que articula el projecte esbossat el 1630; que es fa efectiva en un estadi més avançat del mateix projecte l'any 1633 en el text d'*El món* i, finalment, que s'integra explícitament en la síntesi més avançada, madura i, el que és molt important, “pública”, que es presenta el 1637. Segons el meu parer, la idea nuclear de 1630 (Déu estableix les lleis de la natura com a immutables), pel fet de ser l'element que articula i permet desplegar el projecte encetat el 1629 i coronat (no pas tancat) l'any 1637, havia de ser el guany de coneixement adquirit el 1628, el qual va obligar a refusar el tractat-projecte que l'havia fet possible i exigia l'elaboració d'un nou projecte. Al voltant d'aquesta idea (de fet, un entramat d'idees sobre Déu i les lleis de la natura que estableix) s'estructura el projecte definitiu, i d'ella se'n detecten dades noves en cada fase del seu desplegament:

*El 1630*: per determinar l'estructura o “continent” del nou projecte que emmarca el contingut assolit al projecte anterior, ens falta la informació clau que contenia el petit *Tractat de metafísica*. Tanmateix, sabem que començava rigorosament per la metafísica (probablement pels arguments de dubte sobre els sentits: *vid.* nota 77), de la qual només n'enumera els temes centrals: el coneixement de Déu i el coneixement d'un mateix, sent-ne Déu la “primera veritat”<sup>79</sup>, que era objecte de demostració<sup>80</sup>. Sabem també que pretenia continuar amb la fonamentació metafísica de la física, en especial de les lleis de la natura (el

---

<sup>79</sup> “l'existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités qui peuvent être, et la seule d'où procèdent toutes les autres” (*A Mersenne*, 6/5/1630, AT I 150.2-4, BK VIII<sup>1</sup> 75).

<sup>80</sup> “je ne dis pas que quelque jour je n'achevasse un petit *Traité de Métaphysique*, lequel j'ai commencé en Frise, et dont les principaux points sont de *prouver l'existence de Dieu*, et celle de nos âmes, lorsqu'elles sont séparées du corps, d'où suit leur immortalité”, *A Mersenne*, 25/11/1630, AT I 182.19-24, BK VIII<sup>1</sup> 85)



*guany* de coneixement adquirit al projecte anterior i que inclouria, com és lògic, la concepció metafísica de Déu). I, finalment, que tenia com una de les finalitats pràctiques la moral (per a ús privat) i la medicina.

*El 1633: El món* afegix el tema de la naturalesa extensa de la matèria –a mode de suposició– com una de les “qüestions metafísiques” que es deia l’any 1630 que serien tocades a l’obra, continua amb la fonamentació divina de les lleis de la natura (a partir de certs atributs divins), amb la qual fa efectiu el propòsit anunciat també el 1630 i, gràcies a les lleis generals, en troba d’altres que permeten una explicació mecanicista de l’estructura i funcionament general l’univers i, en especial, del comportament de la matèria terrestre i, a més, una explicació del mateix estil sobre el cos humà.

*El 1637: en el Discurs del mètode*, les peces estructurals del projecte es veuen més clares: 1) exposició d’unes regles del Mètode i una Moral provisional com una mena de propedèutica del projecte filosòfic; 2) la Metafísica que comença rigorosament amb els arguments del dubte, continua amb la demostració de l’existència del subjecte que dubta, de la seva naturalesa pensant i de la distinció ment-cos, prossegueix amb la *regla general de veritat*, tot seguit amb les tres proves sobre l’existència de Déu, de la perfecció del qual en deriva la fonamentació retrospectiva i definitiva de la “regla de veritat”; 3) la demostració metafísica de la naturalesa extensa de la matèria i la fonamentació metafísica de les lleis de la natura (que el *Discurs* només menciona); 4) a partir de les lleis de la natura es desplega la Física (es remet a *El món*) fins a una concepció mecanicista del cos humà de la que se’n deriva una comprensió més clara de la naturalesa pensant de l’ànima (tot plegat només a títol de relat), i 5) la Mecànica i la Medicina com a ciències pràctiques, útils, que donen sentit a tot el projecte (s’insinua molt tímidament una moral subordinada a la medicina, però sense entitat pròpia).

Sens dubte, hi ha una gran coherència en aquests tres estadis de desenvolupament d’un “mateix” projecte filosòfic. La formulació més acabada de la part metafísica és la del *Discurs*, perquè no només detalla allò que les altres dues exposicions apunten, sinó que aporta algun element que no apareix en absolut en elles: 1) el *cogito* (= “penso, per tant existeixo”, que s’estableix com a primer principi: *vid.* Cap. 6), naturalesa pensant de l’ànima i la distinció ànima-cos, i 2) “la regla general” definitiva de la veritat fonamentada en el coneixement de Déu. La “regla de veritat” s’hauria d’inscriure necessàriament en el nucli fonamental d’idees que constitueix el *guany* al voltant del qual es realitza la *instauració* de 1629-1630, com es fa

palès en aquest text ja citat d'*El món*, referit inequívocament a les lleis de la natura: “Car *quel fondement plus ferme et plus solide pourrait-on trouver, pour établir une vérité*, encore qu’on le voulût choisir à souhait, que de prendre la fermeté même et l’immuabilité qui est en Dieu?” (M7, AT XI 43.6-10). La qüestió de la veritat sembla, doncs, una de les peces més importants de la metafísica.

És possible que el 1637 Descartes hagi introduït alguna modificació significativa al relat de les reflexions metafísiques que situa en el passat. Tanmateix, la coherència de les idees analitzades suggereix que l’estructura principal del projecte encetat els anys 1629-1630 i continuat fins al 1637 no sofreix a penes alteracions. Vist així, l’esquema complet del projecte definitiu desplegat en aquest període seria aquest:

- (Regles del mètode i moral provisional) →
- Dubte sobre les opinions →
- Existència de l’ànima (primera veritat) →
- Naturalesa pensant de l’ànima →
- Distinció ànima-cos →
- Regla general de veritat →
- [*Existència de Déu (tres proves)*] →
- *Regla general definitiva de veritat (validació retrospectiva)* →
- *Propietats extenses de la matèria* →
- *Fonamentació de les lleis de la natura*] →
- Física →
- ....

En coherència amb tota l’anàlisi realitzada fins ara, proposo les següents idees: 1) el nucli central de la cadena deductiva (entre claudàtors) constitueix el “guany” de coneixement o “contingut” adquirit el 1628 i que va exigir l’elaboració del projecte definitiu; 2) el dubte, el *cogito* (i potser les propietats extenses de la matèria) són adquisicions anteriors que es “repensen” i “reubiquen” en el nou projecte; 3) la física és una nova adquisició feta entre 1630 i 1633 (i entre 1634 i 1637, si tenim en compte els *Assaigs*), però que ja no exigeix l’elaboració d’un nou projecte, sinó que és el resultat de la fecunditat i, per tant, de l’èxit del projecte en curs i que, per aquesta raó, constitueix el “projecte definitiu”, i 4) el conjunt total

de la cadena deductiva revela l'arquitectura o "continent" del projecte definitiu desplegat entre 1629 i 1637.

Sens dubte, una pregunta cau pel seu propi pes: quin és el tractat que desvetlla el coneixement que condueix al projecte definitiu?

### *Hipòtesi sobre els tractats de París mencionats a la carta a Mersenne del 15 d'abril de 1630*

Una precisió terminològica inicial al voltant del mot "tractat": Descartes l'empra reiteradament per referir-se a obres en què explica un tema de manera estructurada i didàctica<sup>81</sup>, per bé que a vegades li atorga un ús més ampli<sup>82</sup>. L'estil d'exposició no afecta mai la denominació: l'exposició de les regles metodològiques (*Regles*)<sup>83</sup>, la faula (*El Món*)<sup>84</sup>, els treballs de base empírica<sup>85</sup>, la forma reflexiva o meditativa (*Meditacions metafísiques*)<sup>86</sup>, l'estil escolar (*Principis de filosofia*)<sup>87</sup>. I no podria empra-la també en una obra on l'estil d'exposició és el diàleg?

Per localitzar els tractats de París, existeixen uns quants escrits cartesians inacabats o simplement mencionats dels quals tenim informació: alguns s'han conservat sencers (fins a on queden interromputs, s'entén), altres de manera molt fragmentària, i n'hi ha tres dels

---

<sup>81</sup> Extrec aquesta idea a partir d'aquest text: "je ne mets pas *Traité de la Méthode*, mais *Discours de la Méthode*, ce qui est le même que *Préface ou Avis touchant la Méthode*, pour montrer que je n'ai pas dessein de l'enseigner, mais seulement d'en parler." (A *Mersenne*, 20/4/1637, AT I 349.16-20, BK VIII1 138-139). Des de l'òptica dels models educatius del segle XVII, dominats encara per l'escolàstica, el tractament sistemàtic de les matèries és imprescindible per ensenyar-les.

<sup>82</sup> Per exemple, en relació al *Discours del mètode*, sobre el qual s'havia negat explícitament a qualificar-lo de tractat: "Il est vrai que j'ai été trop obscur en ce que j'ai écrit de l'existence de Dieu dans ce traité de la *Méthode*" (A *Vatier*, 22/2/1638, AT I 560.7-9, BK VIII1 574).

<sup>83</sup> "Hoc vero ego præcipue in hoc tractatu faciendum suscepi" (RDI4, AT X 373.25-26, CRA 12.13); "Etsi nihil valde novum hæc propositio docere videatur, præcipuum tamen continet artis secretum, nec ulla utilior est in toto hoc tractatu" (RDI6, AT X 381.7-9, CRA 17.23-25), i "Et quidem in toto tractatu conabimur vias omnes, quæ ad cognitionem veritatis hominibus patent" (RDI8, AT X 399.22-23, CRA 31.24-25).

<sup>84</sup> Les referències al món com a "tractat" són constants en la correspondència cartesiana. A tall d'exemple, el que apareix a la mateixa carta a Mersenne del 15 d'abril de 1630: "Au reste je passe si doucement le temps en m'instruisant moi-même, que je ne me mets jamais à écrire en mon *Traité* que par contrainte" (AT I 137.12-14, BK VIII1 68).

<sup>85</sup> "Mais, parce que le traité des animaux, auquel j'ai commencé à travailler il y a plus de quinze ans, présuppose plusieurs expériences, sans lesquelles il m'est impossible de l'achever, et que je n'ai point encore eu la commodité de les faire, ni ne sais point quand je l'aurai, je n'ose me promettre de lui faire voir le jour de longtemps." (A [*William Cavendish*], ?/10/1645, AT IV 326.4-10, BK VIII2 446).

<sup>86</sup> Entre moltes altres: "Quicquid autem præstare potui, totum in hoc Tractatu continetur."; "Or j'ai travaillé de tout mon possible pour comprendre dans ce traité tout ce qui s'en peut dire." (MPP-*Epist.*, AT VII 4.1-2; MM-*Epist.*, AT IX 6); "mon traité de *Métaphysique*" (A *Mersenne*, 15/9/1640, AT III 175.8-9, BK VIII1 405).

<sup>87</sup> "mon *Traité* de Philosophie, qui s'achève d'imprimer." (A *Mesland*, 2/5/1644, AT IV 113.3-4, BK VIII2 610).

quals només en tenim constància per testimonis de tercers. Repassem-los per veure si algun d'ells encaixa amb els paràmetres exposats.

D'entrada, s'han de descartar tots els escrits de joventut anteriors a l'any 1620<sup>88</sup> i, a l'altre extrem cronològic, també s'ha d'excloure el *petit Tractat de metafísica*, inacabat i perdut, perquè, com s'ha vist en la carta a Mersenne del 15 d'abril de 1630, va ser elaborat durant els nou primers mesos d'estada als Països Baixos i està estretament vinculat al tractat de física (*El món*) en què Descartes està immers en aquell moment i, per tant, és una peça d'un mateix projecte de 1629-1630.

S'han de revisar, doncs, els escrits que se situen –o podrien situar-se– durant l'estada de Descartes a París compresa entre l'agost de 1625 i la tardor de 1628 o la primavera de 1629. En principi, aquest és el marc temporal i espacial d'elaboració dels tractats abandonats (“j'avais commencé quelques autres traités étant à Paris”).

Hi diversos escrits inacabats o anunciats que se situen o, en tot cas, podrien situar-se en aquest període. D'alguns en sabem la data força aproximada de la seva redacció (parcial) o intent de redacció; d'altres, per contra, no hi ha dades precises de la seva ubicació cronològica. Com que el tema de l'ordre cronològic és tan important com el de la identificació dels tractats, començo per aquells sobre els quals tenim pistes força fiables sobre la data aproximada de la seva elaboració o, almenys, intent d'elaboració. Són els següents: *Thaumantis regia* (aproximadament de 1625), *Història del meu esperit* (aprox. de 1627) i un escrit sobre la “divinitat” (1628). Vegem-los per separat.

L'escrit *Thaumantis regia* apareix mencionat a l'inventari dels papers de Descartes trobats a Estocolm, formant part d'un paquet de diversos escrits classificat amb la lletra B: “Six feuillets blancs, puis une page écrite sous le titre: *Thaumantis regia*” (AT X 7, BOR 17). Una pàgina és molt poc i, a més, s'ha perdut. A. Baillet, a la *Vie de M. Descartes*, situa la seva redacció entre els escrits de joventut (anteriors a l'any 1620) i molt temps abans del setge de La Rochelle, que va començar el setembre de 1627 (BAI 848, II L7-C20 403). En un altre lloc de l'obra, n'aporta una dada més precisa: identifica la descoberta per part de Descartes de la seva teoria de l'animal-màquina o autòmat al voltant de 1625 i, en una nota al marge, vincula l'escrit *Thaumantis regia* a aquesta teoria i any (BAI 111, L2-C11 52). És probable, doncs, que

---

<sup>88</sup> *Musicae compendium, De solidorum elementis, Parnassus, Praeambula, Experimenta, Olympica*. (cf. AT X 79-150, 189-190 i 205-276, i també CO 37-114).

l'obra tractés molt sumàriament sobre els artificis mecànics i òptics<sup>89</sup>. No encaixa gens en el perfil d'un projecte filosòfic de gran abast com els tractats començats i abandonats a París de què parla a la carta a Mersenne del 15 d'abril de 1630<sup>90</sup>.

Per una carta de Balzac de març de 1628, tenim constància que a París Descartes li hauria promès a ell i a uns altres amics un escrit titulat *Història del meu esperit* ("souvenez-vous, s'il vous plaît, de l'*Histoire de Votre Esprit*. Elle est attendue de tous nos amis, et vous me l'avez promise en présence du Père Clitophon, qu'on appelle en langue vulgaire Monsieur de Gersan.", AT I 570.22-26), sobre la qual en diu el següent: "Il y aura plaisir à lire vos diverses aventures dans la moyenne et dans la plus haute région de l'air; à considérer vos prouesses contre les géants de l'École, le chemin que vous avez tenu, le progrès que vous avez fait dans la vérité des choses, etc." (*ibid.*, 570.26-571.3). Tot fa pensar, doncs, que l'any 1627<sup>91</sup> Descartes ja estava clarament posicionat contra la filosofia escolàstica i, en conseqüència, que se li atribuïen (sens dubte perquè s'autoatribuïa) unes idees pròpies sobre temes filosòfics i/o científics: la referència a la mitjana o més alta regió de l'aire suggereix una teoria alternativa al tema escolàstic dels meteors. En les paraules de Balzac s'hi detecten tímidament els trets de l'afany d'un nou projecte filosòfic-científic. També hi ha la possibilitat que un dels amics a qui havia "promès" l'obra fos el Pare Marin Mersenne. S'ha relacionat aquest escrit amb la primera part del *Discurs del mètode*, de la qual podria ser un esbós<sup>92</sup>, i també se l'ha considerat com una represa dels elements biogràfics de l'*Studium bonae mentis*<sup>93</sup>. Amb tot, el to marcadament biogràfic del títol mencionat per Balzac (de fet, proposat per qui?) suggereix una obra de caràcter més literari que no pas estrictament filosòfic, un plantejament poc idoni per encaixar-hi una descoberta intel·lectual decisiva tal i com planteja el text retrospectiu al voltant del qual gira tota aquesta anàlisi. Si Descartes no gosa anomenar tractat al *Discurs del mètode* quan està acabat, amb el resum de la metafísica i la panoràmica científica que conté,

---

<sup>89</sup> Cf.: J. SIRVEN, *Les années d'apprentissage de D.*, pàg. 320-326; H. GOUIER, *La pensée religieuse de D.*, pàg. 52 i 314.

<sup>90</sup> Crec que vincular l'escrit *Thaumantis regia* amb els tractats mencionats al text retrospectiu de la carta a Mersenne del 15 d'abril de 1630 (cf. J. SIRVEN, *Les années d'apprentissage de D.*, pàg. 319-320) resulta del tot inversemblant a la llum del contingut d'aquest text, tal i com crec que es fa palès en l'anàlisi ofert al començament d'aquest capítol.

<sup>91</sup> Descartes a la Bretanya (o al Poitou), on se li adreça Balzac, almenys des de mitjan gener de 1628. Això situa la promesa de Descartes el 1627.

<sup>92</sup> Cf. també: CO 186-187.

<sup>93</sup> Així ho interpreta P. L. FONT a la Introducció de Descartes, *Discurs del mètode*, pàg. 32.

resulta molt difícil concebre que el 1630 pugui atorgar a la *Història del meu esperit* el rang de Tractat.

De l'*Studium bonae mentis*<sup>94</sup> en tenim referència pels comentaris i resums que en fa A. Baillet. Segons ell, el filòsof hauria avançat força en la seva redacció ("Un ouvrage latin que M. Descartes avait poussé assez loin, et dont il nous reste un ample fragment est celui de l'*Etude du Bon Sens*, ou de l'*Art de bien comprendre*, qu'il avait intitulé *Studium bonae Mentis*.", BAI 851, I L7-C20 406, AT X 191, CO 127). El biògraf diu que Descartes l'havia redactat per a ell mateix i per a un amic desconegut ("mis il prétendait ne travailler que pour lui-même, et pour l'ami à qui il adressait son traité sous le nom de *Museus*, que les uns ont pris pour le sieur Is. Beeckman Principal du collège de Dordrecht, d'autres pour M. Mydorge ou pour le P. Mersenne", *ibid.*)<sup>95</sup>. Sense pretendre entrar gens a fons en el contingut de l'obra, hi ha elements prou visibles en ella que encaixen amb l'afany d'un nou projecte filosòfic-científic unitari com el que batega en els tractats que van conduir a projecte de 1629-1630: 1) *nou* ("Son dessein était de frayer un chemin nouveau", *ibid.*); 2) *filosòfic*, pel seu abast i per la finalitat última a què aspira ("Ce sont des considérations sur le désir que nous avons de savoir, sur les sciences, sur les dispositions de l'esprit pour apprendre, sur l'ordre qu'on doit garder pour acquérir la sagesse, c'est-à-dire la science avec la vertu, en joignant les fonctions de la volonté avec celles de l'entendement", *ibid.*); 3) *científic*, perquè el projecte filosòfic es concreta en àmbits específics i rigorosos de coneixement, tal i com es fa palès en el text anterior, i perquè es proposa una classificació de tres tipus de ciències (cardinals, experimentals, liberals), dues de les quals s'anuncien amb una articulació deductiva o demostrativa ("*cardinales* sont les plus générales qui se déduisent des principes les plus simples et les plus connus parmi les commun des homes. [...] *expérimentales*, sont celles dont les principes ne sont pas clairs ou certains pour toutes sortes de personnes, mais seulement pour celles qui les ont apprises par leurs expériences et leurs observations, quoiqu'elles soient connues par quelques-uns d'une manière démonstrative", BAI 921, II L8-

---

<sup>94</sup> Cf. AT X 191-204, que transcriu totes les referències que Baillet fa de l'*Studium bonae Mentis* a la seva *Vie de M. Descartes*. V. CARRAUD i G. OLIVO afegeixen als anteriors alguns altres fragments solts de Descartes que conjecturen que formaven part de l'obra, intentant ordenar-los segons descrit per Baillet en un dels seus resums (CO 115-160).

<sup>95</sup> No sembla probable que cap dels noms proposats per Baillet sigui el correcte. El més probable és que *Museus* fos Guez de Balzac (cf. A. BORTOLOTTI, *Saggi sulla formazione de pensiero di D.*, pàg 22, hipòtesi que subscriuen V. CARRAUD i G. OLIVO a CO, pàg. 125-126).

C4 479, AT X 202, CO 139), i 4) *unitari*, que no hi apareix d'una manera explícita, però sí que s'insinua en la idea d'un ordre a seguir en el coneixement per assolir la saviesa. Sembla, doncs, que a l'*Studium bonae Mentis* s'hi reconeixen els eixos directors del perfil buscat i, per tant, potser podria tractar-se del primer projecte abandonat. L'objecció principal a aquesta hipòtesi és el fet que, segons explica Baillet, a l'obra es parla de la Fraternitat de la Rosa-Creu per desmentir el rumor que Descartes n'era membre, raó per la qual els estudiosos daten la seva redacció entre 1619 i 1623, molt abans d'instal·lar la seva residència a París<sup>96</sup>. Entre 1620 i 1625, el filòsof viatja constantment, però fa una estada de dos mesos a París el 1623, moment en què podria haver entrat en contacte amb el cercle de Mersenne i potser li hauria promès enviar-li el text en què estava treballant<sup>97</sup>, és a dir, l'*Studium bonae Mentis*. Seria aquesta la primera promesa incomplerta al seu amic? Tanmateix, una estada de dos mesos a París no es correspon amb la "permanència" de què parla el 1630: "j'avais commencé quelques autres traités *étant à Paris*, lesquels je n'ai pas continués". Per aquesta raó cronològica i per l'afirmació de Baillet que es tractava d'un escrit de caire privat, crec que no és raonable considerar-la com una peça del procés descrit al text retrospectiu de 1630, sinó com un precedent de les *Regles*. La relació *guany-límit-inauguració* no sembla que pugui aplicar-se a la relació entre les dues obres.

A. Baillet menciona una altre projecte per a la redacció del qual Descartes es va instal·lar a un lloc amagat de París el juny de 1628. Era un "escrit sobre la divinitat", però sembla que ni tan sols l'hauria començat per culpa del seu estat físic (els sentits alterats) i, segons suggereix Baillet, perquè potser no se sentia ni purificat ni preparat per enfrontar-se a l'objecte sublim que volia tractar<sup>98</sup>. D'entrada, no es pot considerar com un projecte dels mencionats en el text retrospectiu de 1630, perquè dels tractats de París escriu que havien estat començats i el de la divinitat només va ser un simple propòsit irrealitat<sup>99</sup>. Amb tot, s'ha de tenir molt en

---

<sup>96</sup> Cf. CO 119.

<sup>97</sup> Aquesta possibilitat la suggereix De WAARD, editor de la correspondència de Mersenne (cf. G. RODIS-LEWIS, *L'œuvre de D.*, vol II, pàg. 465, nota 47).

<sup>98</sup> "Il s'était aperçu que l'air de Paris était mêlé pour lui d'une apparence de poison très-subtil et très-dangereux; qu'il le disposait insensiblement à la vanité ; et qu'il ne lui faisait produire que des chimères. C'est ce qu'il avait particulièrement éprouvé au mois de juin de l'année 1628, lorsque, s'étant retiré de chez M Le Vasseur pour étudier loin des compagnies, il entreprit de composer quelque chose sur la divinité. Son travail ne pût lui réussir faute d'avoir eu les sens assez rassis ; outre qu'il n'était peut-être pas d'ailleurs assez purifié ni assez exercé pour pouvoir traiter un sujet si sublime avec solidité" (BAI 220, I L3-C1 170-171).

<sup>99</sup> J.-R. ARMOGATHE considera –erròniament, segons el meu parer– que aquest escrit és una de les obres al·ludides al text retrospectiu del 15 d'abril de 1630 (cf. BK VIII1 815, nota 11). G. CANTECOR planteja la hipòtesi

compte com a indicador de les intencions i interessos intel·lectuals de Descartes mentre era a París a l'estiu de 1628. Aquest propòsit s'ha fet servir sovint com una peça important per explicar l'evolució intel·lectual de Descartes de principi de 1628 fins a finals de 1629, i val a dir que per a mi també l'és, però en un sentit diferent de l'habitual. No tenim cap més referència que la que ens dóna Baillet a la *Vie de M. Descartes* sobre aquest projecte. Al proper capítol proposo una interpretació agosarada sobre aquesta qüestió.

Quant a les obres inacabades i sense cap referència segura per datar-les, en tenim quatre: *De Deo Socratis*, *Regulae ad directionem ingenii* i *Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*.

Sobre el text *De Deo Socratis*, el que en sabem, que és ben poca cosa, està contingut en aquestes paraules de Baillet:

“L'on nous parle encore d'un autre traité de M. Descartes intitulé *De Deo Socratis*, où il examinait ce que pouvait être cet *esprit familier* de Socrate, qui fait le sujet de l'entretien des curieux depuis tant de siècles: Mais il paraît que c'était un bien déjà aliéné, lorsque son auteur fit le voyage de Suède. Aussi ne se trouva-t-il point parmi les autres dans l'inventaire que l'on fit de ses écrits après sa mort. Comme il est tombé en d'autres mains que celles de M. Clerelier, nous ne pourrions contribuer à sa publication que par des prières, pour porter ceux qui en sont devenus les maîtres à lui procurer le jour” (BAI 853, II L7-C20 408, AT IV 532-533, CO 174, BK VIII2 1003).

Tot seguit, el biògraf cita una carta de Descartes a la princesa Elisabet de Bohèmia on parla del geni de Sòcrates, és a dir, del costum del filòsof grec de seguir les seves inclinacions interiors tot pensant que un esdeveniment seria feliç quan sentia alegria, i desgraciat quan sentia tristesa. S'expressa així:

“[...] touchant les actions importantes de la vie, lorsqu'elles se rencontrent si douteuses, que la prudence ne peut enseigner ce qu'on doit faire, il me semble qu'on a grande raison de suivre le conseil de son génie, et qu'il est utile d'avoir une forte persuasion que les choses que nous entreprenons sans répugnance, et avec la liberté qui accompagne d'ordinaire la joie, ne manqueront pas de nous bien réussir” (*A Elisabet*, ?/11/1646, AT IV 530.14-21, BK VIII2 270).

Hi ha dades fiables que confirmen l'existència d'aquest text perdut i no inventariat a Estocolm<sup>100</sup>, però és molt probable que es tracti d'un escrit menor, de caràcter moral i/o literari (gairebé un *divertimento*, tal i com el pinta Baillet), que sembla proper a l'esperit de la

---

que la *Recerca de la veritat* sigui precisament l'escrit inacabat de la divinitat que Descartes hauria començat a l'estiu de 1628 (“À quelle date Descartes a-t-il écrit « La Recherche de la Vérité »”, pàg. 289).

<sup>100</sup> V. CARRAUD i G. OLIVO aporten les dades que expliquen com va arribar la informació d'aquest escrit a Baillet (cf. CO 173-179)



carta llatina d'elogi de Balzac de febrer-mars de 1628 (*Censura quarumdam Epistolarum Domini Balzaccii*, AT I 7-11, CO 194-203). La inspiració li hauria pogut venir del mateix Balzac, que en la seva carta a Descartes del 28 de mars de 1628 comenta que estava redactant el tercer de tres discursos (dedicat a Sòcrates: *Socrate Chrétien*)<sup>101</sup> precisament quan Descartes va marxar de París, és a dir, de l'hivern de 1628<sup>102</sup>. Per molt que en desconeixem el contingut, no sembla lògic establir una relació entre un escrit com *De Deo socratis* i els ambiciosos “tractats de París”.

Anem ara a un escrit major: les *Regles per a la direcció de l'enginy*<sup>103</sup>. Aquesta obra està considerada unànimement per la crítica com a anterior a l'any 1629, tot i que sense aportar dades precises que ho confirmin<sup>104</sup>. És una obra inacabada, perquè de les 36 regles previstes només en va redactar 18, a la XIX, XX i XXI només els hi va posar el títol i, a més, en el text de les regles redactades s'observen tres llacunes<sup>105</sup>. El dens i complex contingut de les *Regles* respon perfectament a l'afany d'un nou projecte filosòfic-científic unitari exposat al text retrospectiu de la carta a Mersenne del 15 d'abril de 1630. En les primeres *Regles* hi ha elements que ho confirmen amb escreix. La novetat del projecte en relació a l'escolàstica apareix explícitament en diverses ocasions a l'obra, la primera de les quals (deixant de banda altres al·lusions implícites) es troba a la *Regla II*, on l'autor manifesta, en el marc d'una valoració crítica de la forma sil·logística del raonament dels escolàstics, que ja està lliure de la promesa que el lligava a la paraula dels seus mestres i que ja té l'edat madura per intentar enlairar-se sense cap subjecció fins al cim del coneixement humà (cf. RDI2, AT X 364.9-13, CRA 5.5-9). El terme filosofia i els seus derivats apareixen en comptades ocasions a les *Regles*, gairebé sempre associats negativament a l'escolàstica. El terme ciència, en canvi, és central a l'obra, no tant per la diversitat de coneixements en què es desplega, sinó com la seva unitat de fons (talment com la identitat de la llum en relació als objectes que il·lumina), i

---

<sup>101</sup> Cf. CO 184, nota 6.

<sup>102</sup> V. CARRAUD i G. OLIVO proposen la conjectura que el *De Deo Socratis*, en comptes d'un tractat al voltant de l'estatut metafísic i religiós de l'Esperit familiar de Sòcrates, pogués ser un escrit d'elogi a Balzac, per qui Descartes sentia un gran afecte i admiració (cf. CO 178-179).

<sup>103</sup> Segueixo la versió catalana de les *Regulae ad directionem ingenii* fet per S. TURRÓ, que interpreta “ingenium” com “enginy” i no com a “esperit”, que és l'habitual en la majoria de traduccions de l'obra (cf. Descartes, *Regles per a la direcció de l'enginy*).

<sup>104</sup> La data més habitual proposada per la majoria d'estudiosos com a terme final de la redacció de les *Regles* és el 1628 (cf. AT X 486-488). Val a dir que, des de la perspectiva adoptada en aquest estudi, les *Regles* han de ser anteriors a l'any 1628, ja que situo inequívocament l'elaboració de la *Recerca de la veritat* a el 1628 (vid. Cap. 2).

<sup>105</sup> Cf. la *Introducció* de l'edició crítica de les *Regulae ad directionem ingenii* de G. CRAPULLI, CRA XXIX.

l'anomena "la saviesa humana" ("scientiae omnes nihil aliud sint quam *humana sapientia*", RDI1, AT X 360.7-8, CRA 2.5-6) que, al seu torn, no és res més que el veritable camí de recerca de la veritat ("recta quaerenda veritatis via", *ibid.*, AT X 360.24, CRA 2.18-19). Per bé que s'eviti el terme filosofia, les idees exposades remetent a aquesta disciplina tradicionalment caracteritzada com a "recerca de la veritat". El rigor que té la ciència és ben palès en la definició lapidària amb què s'enceta l'explicació de la *Regla II*: "Omnis scientia est cognitio certa et evidens" (RDI2, AT X 362.5, CRA 3.15). L'estudi de la ciència –no tant de les ciències particulars, sinó de la saviesa humana– comporta "fruits legítims" ("fructus legitimos", RDI1, AT X 361.7, CRA 2.29), però, sobretot, un progrés molt més gran que el que es pot esperar dels estudis particulars (*cf.*, *ibid.*, 361.22-23, 3. 8-9). I, finalment, s'adverteix que la unitat del coneixement no prové exclusivament de la unitat instrumental de la saviesa humana, vehiculada pel mètode i/o la *mathesis universalis* (RDI4, AT X 374.16-379.13, CRA 13.1-16.18), sinó també de l'enllaç causal de totes les ciències, un desideratum del qual no se'n veu la plasmació enlloc<sup>106</sup> (*cf.* RDI1, AT X 361.13-15 i 361.17-19, CRA 3.1-2 i 3.4-5). No hi ha dubte que les *Regles* és l'obra que s'identifica més clarament com un dels tractats començats i abandonats de París durant el període de 1625-1628<sup>107</sup>, per bé que no disposem de dades inapel·lables sobre la seva datació.

I només resta una obra per considerar: la *Recerca de la Veritat*. Es tracta d'un altre escrit inacabat però començat, de plantejament extraordinàriament ambiciós, com demostra el projecte filosòfic que anuncia (*cf.* AT X 505.11-506.21, BOS 7.13-8.11) i que s'havia de materialitzar en dos llibres ("ces deux livres", RV, AT X 499.9-10, BOS 3.15). Presenta un pla unitari, amb un enllaç causal i gradual de tots els sabers que es volen tractar, i amb marcat esperit de científicitat, en el sentit d'un coneixement màximament sòlid i en constant progrés. A més, l'objectiu últim que persegueix l'obra es precisa en termes d'utilitat (només anomeno aquestes qüestions perquè les analitzo a fons al Cap. 3). L'afany del procés que va dur al projecte definitiu de 1629-1630 hi és ben visible, però si en les *Regles* tothom hi reconeix una formulació primerenca, és a dir premetafísica, de la filosofia cartesiana, en canvi, hi ha molt poca unanimitat de la crítica a l'hora d'ubicar la *Recerca*. Les temàtiques de

---

<sup>106</sup> Malgrat aquesta proclamació inicial de les *Regles*, mai no apareix explicat, ni tan sols esbossat, quin és aquest enllaç entre les diverses ciències, i només s'abunda en la unitat instrumental de la saviesa humana.

<sup>107</sup> Així ho interpreten G. OLIVO (*Descartes et l'essence de la vérité*, pàg. 157-158) i J.-R. ARMOGATHE (*cf.* BK VIII1 815, nota 11).

la *Recerca* (el dubte, l'existència del subjecte que dubta i naturalesa pensant d'aquest), pel fet de coincidir aparentment amb les que apareixen en les obres majors de Descartes, conviden a posar-la en relació directa amb aquestes i considerar-la un text que està més en sintonia amb la maduresa de l'autor. Però no és absurda la hipòtesi contrària: que sigui un dels projectes frustrats de què parla el text citat més amunt, precisament com una primera temptativa metafísica o quasimetafísica que no hauria reeixit però que hauria obert les portes a una altre projecte més madur i definitiu, desplegat per Descartes a partir de la seva instal·lació definitiva als Països Baixos. Si fos així, aleshores en l'obra s'hi hauria de reconèixer el patró *guany-límit-instauració* que enllaça la sèrie dels tractats de París amb el guany de 1629-1630. Insisteixo: la majoria de paràmetres de l'afany intel·lectual que he cercat en els escrits revisats fins aquí s'hi reconeix perfectament, però, és cert que l'aparent proximitat temàtica i conceptual de la *Recerca* a les obres majors de Descartes inclina la balança més cap a aquestes que cap al període anterior a l'any 1629. En la línia de les idees ja apuntades en el subapartat anterior, justifico a fons la datació primerenca de la *Recerca* (1628) en el proper apartat, i també en els propers capítols.

Així, doncs, no es pot excloure que Descartes es refereixi específicament a les *Regles* i a la *Recerca de la veritat* com els projectes començats i abandonats a París, perquè, de tots els escrits analitzats, són els únics que encaixen amb els criteris assenyalats: els dos estan interromputs, presenten un gruix mínim de continguts que podrien haver generat els importants progressos intel·lectuals de què parla el text retrospectiu de 1630, i en ells hi ha la presència transversal de l'afany que ha impulsat les seves investigacions fins a assolir el projecte definitiu.

Fixem-nos que, com a mínim, hi ha tres tractats-projectes en joc en tot el procés al·ludit el 1630: el projecte que es considera definitiu des de la situació intel·lectual del text (que inclouria dos tractats: el *petit Tractat de Metafísica* i la física estava en procés d'elaboració i que esdevindrà *El Món*) i "els tractats" (com a mínim dos) anteriors i abandonats, dels quals les *Regles per a la direcció de l'enginy* amb molta probabilitat n'és un d'ells. Queda un espai buit on, com l'anell al dit, hi encaixa la *Recerca de la veritat*.

Sens dubte, l'argumentació exposada no és en absolut conclouent per demostrar la data proposada per a la redacció de la *Recerca*, però dibuixa un escenari possible on encaixar-la.

Evidentment, cal aportar molts més arguments, tant històrics com filosòfics, per demostrar la consistència de la conjectura. El proper apartat aporta més arguments

### Un text retrospectiu de les *Sisenes Respostes*

La hipòtesi suggerida a propòsit dels dos tractats de París planteja dos problemes:

1) *Quin és l'ordre cronològic entre ells?* Per molt que ens sentim fortament inclinats a pensar que les *Regles* són anteriors a la *Recerca* i per més que aquesta sigui la interpretació dominant en els estudis cartesians, cal fonamentar aquesta relació amb arguments consistents. No es pot donar per fet que la *Recerca* sigui posterior a les *Regles* simplement perquè hi apareguin unes temàtiques metafísiques que són representatives del Descartes madur, com són el dubte i, suposadament, el *cogito*<sup>108</sup>. De fet, aquest ordre ha estat qüestionat o fins i tot invertit per alguns estudiosos<sup>109</sup>.

2) *Quin és l'enllaç entre els dos tractats i el projecte definitiu segons el patró guany-límit-inauguració explicat a 1630?* Coneixem el *guany* o *contingut* que entrellaça el segon tractat (per identificar) i el *petit Tractat de Metafísica* i *El Món: Déu va establir les lleis de la natura com a immutables*. És possible identificar també el *guany* que va provocar l'abandonament del primer tractat (*límit*) i va desvetllar l'elaboració del segon tractat (*inauguració*)?

Per resoldre aquestes qüestions, em fonamento en l'anàlisi d'un text decisiu: el punt núm. 10 de les *Sisenes Respostes* (1641), que ofereix una altra mirada retrospectiva envers un canvi importantíssim en la trajectòria intel·lectual de Descartes. El contingut d'aquest text permet resoldre les dues preguntes anteriors: 1) proporciona un criteri –concloent, al meu parer– per ordenar cronològicament les *Regles* i la *Recerca*, així com per establir una data límit a partir

---

<sup>108</sup> Si bé és legítim emprar el terme “dubte” per a la *Recerca de la veritat*, en canvi, el terme *cogito* és més problemàtic d'atribuir-lo a aquesta obra (cf. G. OLIVO, *Descartes i l'essence de la vérité*, pàg. 93-123; E. LOJACONO, LOJ 68-72, i V. CARRAUD i G. OLIVO, CO 233). Analitzo a fons aquesta qüestió al capítol 6.

<sup>109</sup> A. BORTOLOTTI data la *Recerca* entre dues dates límit: 1622-1623 i 1626-1627; per bé que no es pronuncia definitivament sobre cap de les alternatives, considera que, en cas que la primera opció fos la correcta, aleshores l'escrit seria anterior a les *Regles* (cf. *Saggi sulla formazione del pensiero di D.*, pàg. 191-192); A. ROBINET es posiciona sobre l'anterioritat de la *Recerca* respecte a les *Regles* per l'absència en aquella de termes relacionats amb la “intuïció” i, fins i tot, amb la “deducció”, partint del supòsit que tota l'obra cartesiana no és res més que un desplegament persuasiu de les “naturaleses simples” de les *Regles*, que, al seu torn, segueixen les directrius establertes per la lògica antiaristotèlica de Pierre de la Ramée o Petrus Ramus (cf. *Descartes. La lumière naturelle. Intuition, disposition, complexion*, pàg. 30).

de la qual ja no seria possible la redacció de la primera obra, i 2) il·lustra sobre el *guany* de coneixement o “contingut” que hauria portat a l’abandó de les *Regles* i que hauria desvetllat l’elaboració d’un nou projecte –previ al definitiu– segons el patró *guany-límit-inauració* exposat el 1630, una dada que em permet afirmar que la peça que falta en la sèrie és la *Recerca de la Veritat*. Anem al text.

Al final de les *Sisenes Objecions*, després de nou objeccions que apareixen numerades, hi ha un *Apèndix* que conté tres preguntes molt breus al voltant de la distinció ment-cos i, a més, una carta més extensa d’uns filòsofs i geòmetres anònims que també insisteix sobre la mateixa qüestió (MPP-O6, AT VII 419-422; MM-O6, AT IX 223-225). Els autors de la carta, emprant una intricada retòrica, manifesten que, malgrat haver llegit diverses vegades les *Meditacions*, no han quedat convençuts de la distinció real entre ment i cos perquè, segons ells, no queda clar que el cos no pugui pensar atès que els humans desconeixem l’abast del poder dels cossos i els moviments. Exemplifiquen el seu dubte amb molta contundència: afirmen que comprenen perfectament (“nos optime percipere”, MPP-O6, AT VII 421.1) que dos i tres fan cinc i que si a coses iguals es resten coses iguals, les restes seran iguals, i altres mil veritats com aquestes, però, en canvi, es pregunten per què no estan igualment convençuts, a partir de les idees de Descartes o de les seves mateixes, que l’ànima humana sigui realment diferent del cos i que Déu existeixi.

Descartes constata que el que li plantegen els autors de la carta no són veritables objeccions, sinó dubtes i, aleshores, procedeix a explicar la manera com ell mateix es va alliberar completament dels dubtes que va tenir sobre la mateixa qüestió (“dicam ingenuè qua ratione contigerit, ut meipsum iisdem dubiis plane liberarim”, MPP-R6, § 10, AT VII 439.22-23; “je dirai ingénument de quelle façon il est arrivé que je me sois moi-même entièrement délivré de ces doutes”, MM-R6, § 10, AT IX 238). Recorre a una experiència pròpia, semblant a la dels objectors, no tant per convèncer-los –un objectiu que descarta ja d’entrada–, com perquè no sigui dit que no ha fet tot el possible per intentar-ho. El text no proporciona cap dada biogràfica, sinó una explicació molt general que divideix l’evolució intel·lectual de l’autor en dos períodes (a més d’un tercer, de caràcter prefilosòfic) i conté elements per extreure’n importants conclusions relatives a la gènesi de la seva filosofia de maduresa, coherents amb el que afirma el text retrospectiu de 1630.

*El primer període filosòfic establert al punt núm. 10 de les Sisenes respostes*

Em proposo demostrar que el que explica del primer període correspon a algunes idees importants contingudes en les *Regles*, en especial en la *Regla XII*, que és com una mena de recapitulació de les regles anteriors (“Haec regula concludit quae supra dicta sunt”, RDI12, AT X 410.24, CRA 40.7). La rememoració del “primer període” filosòfic, a les *Sisenes Respostes*, es presenta en dues fases successives: 1) el moment en què es copsa per primer la distinció entre la ment i el cos, així com que aquella es coneix amb més evidència que aquest, i 2) quan es copsa clarament la naturalesa extensa dels cossos materials, amb la conseqüent eliminació de les qualitats sensibles de l’escolàstica. Aquest doble contingut s’identifica, i amb el mateix ordre, en les dues parts en què s’estructura la *Regla XII*, la primera de les quals tracta del subjecte que coneix (les facultats de coneixement) i, la segona, de les coses conegudes a partir de les nocions mentals que tenim d’elles. Tanmateix, és la lletra menuda la que permet establir millor el paral·lelisme.

Descartes afirma, a les *Sisenes Respostes*, referint-se al passat, que en un moment de la seva vida va reconèixer que la ment humana (“mentem humanam”, MPP-R6 § 10, AT VII 440.2; “l’esprit humain”, MM-R6 § 10, AT IX 238) era diferent realment del cos i més fàcil de conèixer que ell<sup>110</sup>. I, a més, que hi va arribar a partir d’unes raons a les quals assentia perquè no hi havia res en elles que no fos coherent i que no hagués estat deduït a partir de principis evidents “segons les regles de la Lògica” (“juxta Logicae regulas”, *ibid.*, 440.6; “suivant les règles de la Logique”, *ibid.*, 239), una expressió equivalent a “regles del mètode”<sup>111</sup> i, per tant, que fa pensar en les *Regles per a la direcció de l’enginy*.

Com he assenyalat, la primera part de la *Regla XII* està dedicada al subjecte que coneix (“nos scilicet qui cognoscimus”, RDI-12, AT X 411.4, CRA 40.9-10), en especial a les seves facultats de coneixement (“intellectus, imaginatio, sensus, et memoria”, *ibid.*, 411.6-7, 40.12). Les explicacions es presenten com suposicions (“suppositiones”, RDI12, AT X 412.8, CRA

---

<sup>110</sup> El text afirma que aquest reconeixement es va fer a partir de les raons exposades en les *Meditacions* (“ex rationibus in his Meditationibus expositis”, MPP-R6, AT VII 440.1-2; “en suite des raisons qui sont contenues dans mes Méditations”, MM-R6, AT IX 238), però això no implica que en aquell moment s’hagués realitzat el recorregut complet de la meditació metafísica fins a establir la regla definitiva de veritat (aleshores ja no tindria cap sentit la resposta desplegada), sinó que es refereix només a les raons específiques de la distinció ment-cos que apareixen a la *Sisena Meditació* o, fins i tot, en l’anàlisi de la cera de la *Segona meditació*. E. GILSON, en canvi, interpreta en sentit literal l’afirmació de Descartes (cf. GIL 288).

<sup>111</sup> A la *Carta-prefaci* a la versió francesa dels *Principis de filosofia*, Descartes utilitza en dues ocasions el terme lògica per referir-se inequívocament al mètode (cf. LPP-Let.-Préf., AT IX2 13.24 i 15.13).

41.9), però s'afirma que són millors que les ja existents (les escolàstiques) perquè són més clares sense deixar de ser vertaderes. En aquest marc d'idees, l'autor pretén exposar que són la ment i el cos (“exponere [...] quid sit mens hominis, quid corpus”, *ibid.*, 411.18, 40.21-22), tot i que, en rigor, només explica la naturalesa d'ambdós vinculada al seu paper en la funció cognoscitiva. Quan revisa les diferents facultats, deixa molt clar el caràcter corporal de totes elles<sup>112</sup>, llevat de l'enteniment, que qualifica d'espiritual i completament distint del cos, tan distints com ho són la sang de l'os o la mà de l'ull, i també diu que l'enteniment és “únic”: “conciendum est, vim illam, per quam res proprie cognoscimus, esse pure spiritualem, atque a toto corpore non minus distinctam, quam sit sanguis ab osse, vel manus ab oculo; unicamque esse (...)” (*ibid.*, 415.13-16, 43.19-22). Tot seguit, aplica el símil del segell i la cera a l'enteniment, una analogia que acaba d'emprar dos cops per explicar el funcionament del sentit extern i la fantasia, però ara remarcant que en les coses corpòries no es troba res de semblant a aquella capacitat (“In quibus omnibus hæc vis cognoscens interdum patitur, interdum agit, et modo sigillum, modo ceram imitatur; quod tamen per analogiam tantum hic est sumendum, neque enim in rebus corporeis aliquid omnino huic simile invenitur.”, *ibid.*, 415.22-27, 40.27-31)<sup>113</sup>. La formulació inequívoca de la distinció entre la ment i el cos apareix en una proposició lapidària de la segona part de la *Regla XII*: “intelligo, ergo mentem habeo a corpore distinctam” (*ibid.*, 422.1, 48.14-15).

Però, atenció al que diu el 1641 sobre unes idees que hem comprovat que tenen un paral·lelisme tan manifest amb les *Regles*: “confesso que no en vaig quedar completament persuadit” (“Sed fateor me non idcirco fuisse plane persuasum”, MPP-R6, § 10, AT VII 440.6-7; “Toutefois je confesse que je ne fus pas pour cela pleinement persuadé”, MM-R6, § 10, AT IX 239). Així, doncs, fa una confessió ben gruixuda: *que no estava plenament convençut d'unues conclusions que havia deduït de raons extretes de principis evidents segons*

---

<sup>112</sup> L'explicació que fa de les facultats implicades en el coneixement, llevat de l'enteniment, és totalment mecanicista o, si es vol, materialista. En destaco només algunes frases més explícites quan parla de la naturalesa dels sentits externs (“sensus omnes externos, in quantum sunt partes corporis”, RDI12, AT X 412.14-15, CRA 41.15-16), del seu funcionament (“[...] figuram externam corporis sentientis realiter mutari ab objecto”, *ibid.*, 412.20-21, 41.20-21), del sentit comú (“[...] corporis partem, quae vocatur sensus communis”, *ibid.*, 414.2-3, 42.17) i de la fantasia (“hanc phantasiam esse veram partem corporis”, *ibid.*, 414.19-20, 42.31-32).

<sup>113</sup> Malgrat que les *Regles* reconeixen el caràcter espiritual de l'enteniment i la seva capacitat ocasional d'entendre sense l'ajut de les altres facultats (“si denique sola agat, dicitur intelligere”, RDI12, AT X 410.4, CRA 44.3), G. RODIS-LEWIS assenyala que en aquesta obra la facultat cognoscitiva encara està estretament vinculada a la imaginació en la formació de les idees i, per tant, considera que Descartes no pensa encara –com a les *Meditacions*– que l'enteniment pugui conèixer l'essència dels cossos només per ell mateix (*L'œuvre de D.*, pàg. 93-94).

*les regles de la lògica*. És sobre aquest dubte que gravita la resposta desplegada al punt núm. 10 de les *Sisenes Respostes*, perquè constitueix l'experiència personal que Descartes proposa com a similar a la que presenten els objectors i, per tant, la més idònia per intentar persuadir-los. De fet, no aspira tant a convèncer els seus objectors com algun possible lector de les *Respostes*<sup>114</sup>.

Descartes explica a les *Sisenes Respostes* que després va prosseguir cap a la consideració de les coses físiques (“rerum Physicarum”, MPP-R6, § 10, AT VII 440.13; “choses Physiques ou naturelles”, MM-R6, § 10, AT IX 239), i que ho va fer basant-se en els mateixos fonaments o principis (“iisdem innixus fundamentis”, *ibid.*, 440.12; “appuyé sur les mêmes principes”, *ibid.*, 239), és a dir, en les “regles de la Lògica” mencionades abans. I aleshores va fer atenció a les idees o nocions (“attendendo ad ideas, sive notiones”, *ibid.*, 440.14; “examinant les notions ou les idées”, *ibid.*, 239) que trobava de cada cosa en ell mateix, “distingint-les curosament les unes de les altres” (“et unas ab aliis diligenter distinguendo”, *ibid.*, 440.15-16; “puis les distinguant soigneusement les unes de les autres”, *ibid.*, 239), a fi que tots els seus judicis s'acordessin amb elles. I per tot plegat es va veure obligat a reconèixer tres coses: a) que l'únic que pertanyia al concepte de cos (“rationem corporis”, *ibid.*, 440.17; “nature ou à l'essence du corps”, *ibid.*, 239) era el fet de ser una cosa (“res”, *ibid.*, 440.18; “substance”, *ibid.*, 239) llarga, ampla i profunda, capaç de variades figures i moviments, i que aquests no eren res més que modes que no podien subsistir sense ell; b) que els colors, olors, sabors i coses semblants només eren sensacions que no tenien existència fora del pensament, i c) que les qualitats dels cossos com el pes, la duresa, la virtut d'escalfar, d'atreure, etc., no eren res més que moviments o reposos dels cossos o disposicions de les seves parts. En aquesta segona fase del primer període no planteja cap dubte sobre les conclusions assolides, relatives sempre a les realitats físiques, però s'ha de tenir en compte que no s'ha esvanit encara el dubte assenyalat en la primera fase i que afecta precisament la qüestió que genera dubtes en els objectors: la distinció ment-cos.

Les idees exposades també es reconeixen en la segona part de la *Regla XII*, que tracta de les coses que són objecte del coneixement (“res ipsae cognoscendae”, RDI12, AT X 411.4, CRA 40.10). Però, l'objecte no són les coses existents com a tals, sinó en tant que afecten

---

<sup>114</sup> Descartes ironitza, en diverses ocasions, sobre la obstinació dels seus objectors i dirigeix més la seva resposta als possibles lectors del punt núm. 10 de les *Sisenes Respostes* que a aquells que les han motivat.



l'enteniment i són conegudes per ell (“aliter spectandas esse res singulas in ordine ad cognitionem nostram, quam si de iisdem loquamur prout revera existunt”, *ibid.*, 418.1-3, 45.17-19)<sup>115</sup>. El coneixement de la realitat s'esdevé, doncs, a partir de les “nocions” (“notiones”, RDI12, AT X, 417.17, CRA 45.8) que tenim d'ella, que és exactament el terme que hem vist que apareix al punt núm. 10 de les *Sisenes Respostes*.

A les *Regles*, la “distinció” entre les nocions de què parlava el text de 1641 té el seu paral·lelisme en la distinció entre les nocions simples de les compostes (“ut accurate distinguamus simplicium rerum notiones ab istis quae ex iisdem componuntur”, *ibid.* 417.16-18). Tanmateix, el terme més habitual emprat a les *Regles* per denominar aquestes nocions és “naturaleses”, que es classifiquen en simples (“naturas simplices”, *ibid.* 420.3) i compostes (“naturas illa, quas compositas appellamus”, *ibid.* 422.23). No hi ha dubte, doncs, que els dos textos tracten de les “nocions” i la seva “distinció” com a mitjà per diferenciar clarament les propietats dels objectes de coneixement<sup>116</sup>.

I què s'esdevé amb les conclusions assolides en el passat, segons expliquen les *Sisenes Respostes*? També s'hi reconeixen perfectament a la *Regla XII*. Pel que fa a la primera conclusió (a), primer s'estableix la distinció entre naturaleses simples purament intel·lectuals, purament materials i comunes i aleshores, sobre les purament materials, s'afirma que es coneixen en tant que existeixen només en els cossos: la figura, l'extensió, el moviment, etc.<sup>117</sup>.

---

<sup>115</sup> A la *Regla VIII* potser ho expressa amb més claredat: “ad res ipsas, quae tantum spectandae sunt prout ab intellectu attinguntur” (AT X 399.5-6, CRA 31.10-11).

<sup>116</sup> El paral·lelisme entre els dos textos no és exacte, perquè el concepte de veritat emprat a les *Regles* no és el mateix que el de les obres metafísiques de maduresa de Descartes. La “veritat” de les nocions, a les *Regles*, no té un correlat ontològic (o, si es vol, òntic) tan ple com a les *Meditacions* o als *Principis*, on, mitjançant una teoria de la substància i els seus atributs (i, per tant, de les relacions i l'ordre de la natura), es proporcionen les claus per a una correspondència precisa entre les idees vertaderes i la realitat (cf. J-L. MARION, *La théologie blanche de D.*, pàg. 354-355 i, també, J. LLANES i J. A. VICENS, “La creació de les veritats eternes en Descartes. Textos i comentaris”, pàg. 173-176). Descartes, al punt núm. 10 de les *Sisenes Respostes* no està posant-se exactament en la situació intel·lectual de quan va redactar les *Regles*, sinó que parla d'elles des de la posició en què està instal·lat des de fa molts anys. Però la diferència assenyalada no treu que el paral·lelisme entre els dos textos sigui molt evident i porti a concloure que Descartes, l'any 1641, es refereixi a les idees contingudes en les *Regles*.

<sup>117</sup> Dit així, sembla que Descartes ja hagués assolit una comprensió plena de l'essència dels cossos materials en el primer període que suposadament correspon a les *Regles*. Tanmateix, en aquesta obra no hi trobem exactament una teoria tan precisa com la que menciona el 1641. A la *Regla XII* s'afirma, per exemple, que la naturalesa corporal, l'extensió i la figura són simples (naturaleses simples) en la mesura que són conegudes per l'enteniment i, en conseqüència, que el cos es pot considerar intel·lectualment com un “compost” d'aquestes tres naturaleses quan, per contra, en la realitat aquestes tres naturaleses no es donen per separat. En aquesta concepció no hi ha una correspondència plena entre les nocions (simples i, per tant, vertaderes) i la realitat com la que proposarà en la maduresa amb la teoria de la substància, els atributs i les distincions (cf. PP, articles 51 a 54, i 60 a 65). També resulta molt estranya, en termes cartesianes, la distinció entre “naturalesa corpòria” i “extensió” de què parlen les *Regles*. Però, cal fer atenció al detall que és Clerselier qui tradueix “rationem

(“Pure materiales illae sunt, quae non nisi corporibus esse cognoscuntur: ut figura, extensió, motus, etc.”, *ibid.* 419.18-19, 46.21-23).

b) Pel que fa a la segona conclusió relativa a les sensacions, la trobem en una secció dedicada a l'anàlisi de les naturaleses compostes, de les quals aquelles en són un tipus. S'hi afirma que l'enteniment no s'equivoca mai a propòsit d'una experiència sensible si compleix dues condicions: la primera, si només intueix amb precisió el seu objecte de coneixement en la mesura que el té en si mateix o en la fantasia, i la segona, si no jutja que la imaginació<sup>118</sup> expressa fidelment els objectes dels sentits, ni tampoc que els sentits reproduïen les veritables figures de les coses ni, finalment, que les coses externes són tal i com apareixen (“neque præterea iudicet imaginationem fideliter referre sensuum objecta, nec sensus veras rerum figuras induere, nec denique res externas tales semper esse quales apparent”, *ibid.* 423.4-7, 49.9-11). En definitiva: els dos textos comparats expressen clarament que els sentits no representen la realitat tal i com és.

c) Sobre la crítica a les qualitats sensibles, les *Regles* dibuixen un marc general d'idees que concorda força bé amb les afirmacions de les *Sisenes Respostes* relatives a la segona fase del primer dels dos períodes amb què Descartes divideix la seva trajectòria filosòfica. L'exemple de l'imant expressa clarament una posició crítica amb les qualitats sensibles: la distinció entre naturaleses simples, que són sempre vertaderes, i naturaleses compostes, que poden ser falses si el procés de composició no és correcte, permet rebutjar la tesi escolàstica sobre la potència o qualitat d'atracció de l'imant, basada en l'acceptació gratuïta d'un gènere nou que escapa a la nostra comprensió. Per a l'explicació correcta, segons les *Regles*, del poder d'atracció de l'imant, només cal recórrer a aquella mescla d'éssers o naturaleses (simples) que ens són coneguts i produeixen els mateixos efectes, és a dir, parteix de les nocions que són conegudes amb claredat (*cf.* RDI12, AT X 427.3-26, CRA 52.3-23; i, també, RDI14, AT X 439.1-10, CRA 61.1-8). En canvi, en relació a la gravetat, sembla que la concepció que proposen les *Regles* no està del tot depurada de “qualitat”, ja que en l'obra es manté la teoria

---

corporis” per “nature ou à l'essence du corps” i, per tant, potser va voler adequar-se massa rigorosament al lèxic de maduresa de Descartes quan en realitat aquest va emprar el terme “ratione” en un sentit més ampli, menys tècnic, per tal d'aproximar-se amb més fidelitat a l'estat d'esperit de les seves primeres descobertes sobre la naturalesa dels cossos materials.

<sup>118</sup> En l'explicació que Descartes fa, en la primera part de la *Regla XII*, de les facultats cognoscitives i de l'operació del coneixement sensible, la imaginació és una facultat corporal que, com la cera, pot reproduir les figures que li arriben dels sentits externs, però no transmeses directament, sinó mitjançant el sentit comú, que opera com un segell sobre ella (*cf.* RDI12, AT X 414.16-24, CRA 42.28-43.3).

del lloc natural i els quatre elements encara que li atorgui només el valor de conjectura probable (cf. RDI12, AT X 424.10-18, CRA 50.4-11), i, a més, s'afirma que la gravetat és quelcom real ("Est enim aliquid reale gravitas corporis", RDI12, AT X 448.15-16, CRA 68.7). Les *Regles* no contenen una concepció crítica tan nítida de les qualitats escolàstiques com s'exposa el 1641, però hi batega en elles la mateixa intencionalitat. Fins aquí, el primer període. Recordem que Descartes confessa que la distinció ment-cos assolida en el primer període *no el persuadia plenament*, per bé que posteriorment es veïés obligat a reconèixer la naturalesa exclusivament material dels cossos.

#### *El segon període filosòfic establert al punt núm. 10 de les Sisenes respostes*

Per passar al segon període, Descartes explica clarament la raó per la qual es va produir un moment d'inflexió en la seva evolució filosòfica, un dels més determinants de la seva trajectòria: *preguntar-se per què anteriorment havia tingut unes opinions tan diferents a les que havia assolit en el primer període* ("Quæ opiniones cum plurimum different ab iis, quas prius de iisdem rebus habueram, cœpi deinde considerare quas ob causas aliter antea credidissem", MPP-R6, § 10, AT VII 440.30-441.2; "Toutes lesquelles opinions étant fort différentes de celles que j'avais eues auparavant touchant les mêmes choses, je commençai après cela à considérer pourquoi j'en avais eu d'autres par ci-devant", MM-R6, § 10, AT IX1 239).

I la resposta cal buscar-la en els prejudicis infantils. En la infantesa, l'esperit no empra prou bé els òrgans corporals i està massa lligat a ells, de manera que no pot pensar sense el seu ajut i, per tant, ho percep tot confusament. Amb aquestes limitacions, fa judicis erronis sobre les coses naturals i, el que és pitjor, *conserva després les opinions que al principi s'havia format sobre elles*. El gran error de l'etapa infantil és que en ella no es pot concebre res intel·lectual sense imaginar al mateix temps alguna cosa corpòria, fet que ocasiona el gran prejudici de pensar que esperit i cos són la mateixa cosa i, a més, que s'atribueixin al cos totes les nocions de les coses intel·lectuals (cf., *ibid.*, 441.3-22; 239-240). A mode d'exemple, l'autor

analitza detalladament l'error que ell feia a l'hora d'interpretar el pes com una qualitat dels cossos (cf., *ibid.*, 441.23-442.29; 240-241)<sup>119</sup>.

I arribem al moment clau del text, on Descartes situa l'inici estricta del segon període a partir d'un triple advertiment: a) l'anterior reflexió sobre la causa dels prejudicis ("Postquam autem haec animadverti", *ibid.*, 442.30; "Mais après que j'eus suffisamment considéré toutes ces choses", *ibid.*, 241); b) la distinció curiosa entre la idea de la ment i la idea del cos i les idees dels moviments corporals, i c) el reconeixement que les idees de la qualitats reals i les formes substancials que havia tingut abans les havia compost en el seu esperit a partir de les idees anteriors. Aquí se situa exactament el nucli principal de l'argumentació desplegada: *és a partir del triple advertiment que li va resultar fàcil deslliurar-se dels dubtes proposats a les objeccions, que reconeix explícitament que coincidien amb els que ell mateix va tenir en el passat* ("perfacile me omnibus dubiis, quae hic proposita sunt, exolvi", *ibid.*, 443.4-6; "je n'eus pas beaucoup de peine à me défaire de tous les doutes qui sont ici proposés.", *ibid.*, 241).

Els dubtes dels quals es va deslliurar el filòsof (equivalents, insisteixo, als que li han plantejat els objectors), no són els de les primeres concepcions confuses derivades dels prejudicis infantils, pel simple fet que llavors no es produïa encara cap dubte, sinó els del primer període filosòfic. Recordem que en aquest període ja s'havia fet la distinció ment-cos, però pesava sobre ella una certa desconfiança: era una afirmació deduïda de principis evidents segons les regles de la Lògica però que, malgrat això, no resultava plenament convincent. És a dir, la reflexió sobre els prejudicis és el moment decisiu en què Descartes situa l'eliminació dels dubtes que tenia en el primer període, com es fa ben palès en les conseqüències que extreu d'aquella reflexió cabdal: en primer lloc, ja no va dubtar que tenia una idea clara de la seva ment ("non dubitavi quin *claram haberem ideam meae mentis*"<sup>120</sup>, *ibid.*, 443.6-7; la versió francesa és més categòrica: "je ne doutai plus que je n'eusse une claire idée de mon propre esprit", *ibid.*, 241), i, en segon lloc, tampoc no va dubtar que aquella idea fos del tot diversa de les idees de les altres coses i que no tingués res de corporal.

---

<sup>119</sup> S'hi pot reconèixer l'estudi sobre els greus emprès el 1619, suscitat per Beeckman, mentre Descartes estava als Països Baixos (cf. A. KOYRÉ, *Estudios galileanos*, pàg.73-75 i 97-127).

<sup>120</sup> A l'original llatí apareix subratllada aquesta frase que transcriu aproximadament una de les preguntes plantejades al final de les *Sisenes Objeccions*: "*Quomodo certo sciam me habere claram ideam animae meae*" (MPP-O6, AT VII 419.23-24).

La raó en què diu que fonamenta aquesta segona certesa es deriva de l'anàlisi de les altres idees, en les quals no hi trobava res que no fos diferent del cos.

Quant als exemples matemàtics que plantegen els objectors com a indubtable ( $2 + 3 = 5$ , etc.), amb el propòsit de ressaltar la diferència d'aquestes certes amb els dubtes que genera la distinció ment-cos, la resposta cartesiana és contundent: en la infantesa no va fer falsos judicis sobre proposicions admeses per tothom perquè no va fer mai operacions matemàtiques fins al moment en què va ser capaç de fer-les correctament, però, en canvi, des de ben petit va tenir una concepció confusa de la ment i el cos que el feia pensar que eren una sola cosa i és per això que hi ha una diferència tan gran entre les dues qüestions plantejades (cf. MPP-R6, § 10, AT VII 445.7-22; MM-R6, § 10, AT IX1 242-243).

Queda clar, doncs, el paper que va tenir la reflexió sobre els prejudicis en un moment decisiu de l'evolució intel·lectual de Descartes: és a partir d'ella que s'assoleix la certesa plena de la distinció real entre la ment i el cos. El problema és que el perfil més característic de la filosofia cartesiana no s'acaba de reconèixer del tot en les idees plantejades: es parla de la reflexió sobre els prejudicis per tal d'eliminar els dubtes i assolir certes, però sembla que no es proposa l'operació del dubte com el mitjà per aconseguir-ho. El text més aviat suggereix que els dubtes s'eliminen amb una anàlisi dels prejudicis acompanyada d'un treball minuciós de distinció. Tanmateix, al final del punt 10 de les *Sisenes Respostes*, enmig d'una subtil crítica que llança als seus objectors, es mostren de nou les idees explicades amb el segell cartesià més inconfusible: *l'alliberament dels prejudicis mitjançant el dubte suprem / general sobre totes les coses*:

“Non autem video causam ullam esse posse cur nec ipsi, nec ulli alii, quod sciam, quicquam hactenus in rationibus meis reprehenderint, nisi quia sunt omnino veræ ac certæ, cum præsertim ipsæ ex nullis obscuris ignotisve principiis, sed primum a *summa rerum omnium dubitatione*, ac deinde ex iis quæ menti præjudiciis liberæ omnium evidentissima et certissima esse apparent, gradatim deductæ sint” (MPP-R6, § 10, AT VII 446.21-28).

“Mais je ne vois pas qu'il puisse y avoir d'autre raison pourquoi ni ces Messieurs, ni personne que je sache, n'ont pu jusqu'ici rien reprendre dans mes raisonnements, sinon parce qu'ils sont entièrement vrais et indubitables; vu principalement que les principes sur quoi ils sont appuyés ne sont point obscurs, ni inconnus, ayant tous été tirés des plus certaines et plus évidentes notions qui se présentent à un esprit qu'*un doute général de toutes choses* a déjà délivré de toutes sortes de préjugés” (MM-R6, § 10, AT IX1 243-244).

Es pot concloure, doncs, que les *Regles* pertanyen al primer període analitzat, on el filòsof manifesta que tenia dubtes sobre la distinció ment-cos i encara no s'havia plantejat la necessitat d'eradicar els prejudicis mitjançant el dubte. Fins i tot en el supòsit que l'obra no fos el referent específic del text de les *Sisenes respostes*, tot i així cal situar-la en el període mencionat perquè, a banda de les coincidències de contingut, en ella no es proposa mai l'eliminació dels prejudicis com a mitjà necessari per accedir a la veritat i només fa un tractament tangencial d'aquesta temàtica (cf. RDI14, AT X 446.11-15, CRA 66.21-24). Per tot plegat, es pot afirmar que les *Regles* són anteriors a qualsevol obra cartesiana que comenci amb l'operació del dubte, i això no afecta només les obres metafísiques majors del filòsof, sinó també la *Recerca de la Veritat* (al marge de la data de la seva redacció) i, fins i tot, la metafísica del projecte definitiu de 1629-1630 (és a dir, en la primera fase del seu desplegament), tal i com corrobora la carta a Mersenne del 20 d'abril de 1637 on, Descartes, tot referint-se al *petit Tractat de metafísica* començat vuit anys abans, afirma que hi havia exposat el dubte amb més profusió que a la *Quarta part del Discurs del mètode* (cf. AT I 349.29-351.2, BK VIII1 139). L'any 1629 és segur que s'aixeca, doncs, com una muralla insalvable per a la redacció de les *Regles*. Sens dubte, la conclusió no és cap descoberta, però crec que el text analitzat proporciona una sòlida base textual per sostenir-la.

#### *El guany de coneixement que porta a l'abandonament de les Regles i a la instauració de la Recerca de la Veritat*

Però cal fer atenció a la conclusió més important –transcendental, m'atreveixo a dir– que es deriva del paràgraf núm. 10 de les *Sisenes Respostes*: desvetlla una peça mestra del procés intel·lectual descrit al text retrospectiu del 15 d'abril de 1630, gràcies a la qual es pot comprendre més a fons el patró *guany-límit-instauració* que va conduir projecte definitiu de 1629-1630. En efecte, el text revela un altre *guany* o “contingut” de coneixement assolit en aquell procés: *l'eradicació dels prejudicis infantils mitjançant l'operació del dubte suprem com a punt de partida d'un projecte filosòfic en què s'estableix la distinció clara entre la ment i el cos*. Aquest guany no pot ser altre que l'assolit en el decurs de l'elaboració de les *Regles* i que va ser causa del seu abandó i alhora del trànsit cap a un nou projecte que no pot ser de cap manera el definitiu, atès que coneixem el *guany* o continent que en va ser el principi

articulador: *Déu ha establert les lleis de la natura com a immutables*. El guany obtingut a les *Regles* remet a un tractat posterior a ella i anterior al definitiu de 1629-1630. Quin podia ser, doncs, aquest tractat?

Entre els escrits que responen al perfil dels tractats de París, l'*Studium bonae mentis* s'ha de descartar perquè és anterior a les *Regles*. En cas que també formés part de la mateixa evolució intel·lectual, s'hauria de suposar també en ell un guany de coneixement que hagués dut a abandonar-lo i a emprendre les *Regles*, però deixaria intactes les parts principals del procés estudiat. Només queden la *Història del meu esperit*, l'escrit de la divinitat de 1628 i la *Recerca de la Veritat*.

A l'apartat anterior ja he descartat que cap dels dos primers escrits (en supòsit que fossin alguna cosa més que propòsits) correspongui als projectes mencionats al text retrospectiu de 1630. Així, doncs, penso que pren molta més força la conjectura que la *Recerca de la Veritat* és el tractat-projecte que hi ha entremig de les *Regles* i el projecte definitiu de 1629-1630-1633-1637. La raó principal que l'avalua és el fet que l'obra comença explicant la necessitat ineludible d'eradicar-los les idees instal·lades en la ment des de la infantesa com a primer pas per assolir la les veritats que han de bastir el projecte filosòfic previst (cf. RV, AT X 495.18-496.12, BOS 1.15-25) i més endavant utilitza, com a instrument per aconseguir aquest propòsit el dubte "general" o "universal" ("Ces doutes si généraux", RV, AT X 512.16, BOS 12.6; "universali [...] dubitatione", RV-VL, AT X 515, BOS 41.22; "doute général", RV-VFN, CO 289.406)<sup>121</sup>. Crec que tampoc no és casual que l'escrit estigui interromput en un moment en què, segons l'ordre de matèries que anuncia al principi, es pot deduir que no faltava gaire per tractar sobre Déu, fet que suggereix que el nou contingut desvetllat durant la redacció de l'obra (Déu estableix les lleis de la natura com a immutables) hauria pogut sorgir a propòsit d'aquesta reflexió (vid. Cap. 2). I, a més, s'ha d'afegir que no hi ha cap altra obra cartesiana amb un enfocament similar, que estigui començada i inacabada (un requisit dels tractats de París) i sobre la no es disposi de cap dada segura que obligui a situar-la en una data posterior a la que exigeix la hipòtesi. Una conseqüència problemàtica de la conjectura plantejada és obvia: el límit final de la redacció de les *Regles* s'hauria d'endarrerir fins al 1627, perquè, com és lògic, l'any on caldria ubicar la *Recerca de la Veritat* hauria de ser el 1628.

---

<sup>121</sup> L'operació completa del dubte de la *Recerca* es troba RV, AT X 510.4-514.15, BOS 10.19-13.15.

Una raó de caire més formal, però gens menyspreable, que també contribueix a avalar la conjectura proposada és el fet que gràcies a ella s'aconsegueix una explicació conceptual coherent entre textos retrospectius de 1630 i 1641, la relació entre els quals no és gens perceptible a primera vista. En cas de negar la veracitat de les afirmacions d'ambdós textos, aleshores caldria explicar quines són les intencions "ocultes" de l'autor a l'hora de redactar-los.

Tanmateix, per arrodonir la coherència entre les afirmacions de 1630 i 1641, queda un detall per encaixar. El punt núm. 10 de *Les Sisenes Respostes* precisa que l'eradicació dels prejudicis mitjançant el dubte és el punt d'inflexió dels dos "períodes filosòfics" que instaura, però a partir d'un nexce comú entre ells: la distinció entre la ment i el cos, dubtosa en el primer període, coneguda de manera certa en el segon. És sabut que, a les obres metafísiques majors de Descartes, aquesta distinció s'estableix definitivament després de la demostració de l'existència de Déu i la *regla de veritat* que se'n deriva. Ara bé, tal i com he mostrat a l'apartat anterior, aquesta certesa metafísica no s'assoliria almenys fins el 1629-1630 (des del supòsit que el relat del la *Quarta part* del *Discurs* manté una mínima fidelitat al passat al que es remet) i, per tant, si la *Recerca* correspon al projecte anterior (1628), aleshores no s'hi realitzaria la distinció ment-cos amb la mateixa força demostrativa que a la maduresa, atès que hi falta la fonamentació divina de la veritat. El text de la *Recerca* s'atura precisament després d'haver demostrat la naturalesa pensant de l'ànima, havent-la diferenciat clarament del cos i, per tant, sembla que tot és a punt per establir una distinció entre la ment i el cos com la que apareix al *Discurs* i a l'Article 8 de la *Primera part* dels *Principis*<sup>122</sup>. Tanmateix, en el text retrospectiu de les *Sisenes Respostes* no es menciona cap obra concreta en la qual es realitzi l'eradicació dels prejudicis que indica el tall entre els dos períodes filosòfics establerts i, per tant, en l'estadi de pensament que correspon al segon període hi ha la possibilitat que s'hagués produït una primera assumpció clara de la distinció ment-cos per bé que, des dels paràmetres de la metafísica de maduresa, no pugui considerar-

---

<sup>122</sup> Fixem-nos que al *Discurs* s'estableix la naturalesa pensant de l'ànima tot establint al mateix temps la distinció entre ella i el cos: "*ce moi, c'est-à-dire, l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est*" (DM4, AT VI 33.7-11, BK III 103). I els *Principis* proposen exactament el mateix: cf. PP1, Art. 8, AT VIII 7.10-19; LPP1, Art. 8, AT IX2 28.



se una demostració en tota regla<sup>123</sup>. S'ha de tenir en compte que a les *Sisenes Respostes* es parla en termes més aviat subjectius que no demostratius dels resultats de l'eliminació dels "dubtes" sobre la distinció ment-cos mitjançant el "dubte suprem": "(*non dubitavi quin clarum haberem ideam meae mentis*", MPP-R6, § 10, AT VI 443.6-7; "*je ne doutai plus que je n'eusse une claire idée de mon propre esprit*", MM-R6, § 10, AT IX1 241)".

L'exposició metafísica del *Discurs del mètode*, referida al passat (al *petit Tractat de metafísica?*), presenta un camí paral·lel al de la *Recerca* fins que estableix la naturalesa pensant de l'ànima, al mateix temps que estableix la distinció entre la ment i el cos. A partir d'aquí, primer la *regla general de veritat* (cf. DM4, AT VI 33.7-24, BK III 103), després demostra l'existència de Déu i aleshores procedeix a una validació retrospectiva i, per tant, definitiva, de la regla anterior. És a dir, en el *Discurs* es reconeix un itinerari molt semblant al de la *Recerca* fins la distinció ment-cos, i continua amb una argumentació que duu a la validació metafísica retrospectiva de les veritats assolides abans de la demostració de l'existència de Déu, especialment la de la *regla de veritat*. Resulta curiós que en el *Discurs* es trobi un itinerari conceptual molt semblant al de la *Recerca* fins on aquesta s'interromp i, a més, que el continuï després fins a fer-ne una validació retrospectiva. Hi ha una continuïtat d'idees entre les dues obres, i el patró *guany-límit-inauguració* aporta un marc conceptual i històric per explicar-la.

L'obtingut no és pas poca cosa. Dues són les conclusions fonamentals:

- Una conjectura raonable sobre quina podria ser la sèrie dels tractats-projectes a què Descartes es refereix a la carta del 15 d'abril de 1630: *Regles per a la direcció de l'enginy* → *Recerca de la veritat* → *petit Tractat de Metafísica* i *El Món*.
- I, el que és més important, la comprensió de la raó: *del pas de les Regles a la Recerca (l'eliminació dels prejudicis mitjançant el dubte suprem o general sobre totes les coses)*, que s'afegeix a la raó del pas de la *Recerca* al projecte definitiu de 1629-1630 exposada a l'apartat anterior (*Déu estableix les lleis de la natura com a immutables*).

---

<sup>123</sup> En canvi, segons els paràmetres teòrics de la *Recerca de la Veritat*, la distinció de la ment del cos –en cas que s'hagués formulat de manera semblant al *Discurs* i a l'Article 8 de la *Primera part* dels *Principis*– potser tindria un caràcter demostratiu, atès que respondria a la definició de ciència que estableix l'obra (vid. Cap. 6): un judici cert deduït d'un coneixement precedent. Jutjar l'escrit des dels paràmetres de les obres metafísiques potser no es fer prou atenció a la seva especificitat.

Es pot dir que són les peces mestres del procés evolutiu de la filosofia de Descartes de 1625 fins als anys 1629-1630 , però queda molta feina per justificar amb més profunditat aquesta interpretació.

### **Relectura d'un text retrospectiu del *Discurs del mètode***

Hi ha un tercer text retrospectiu del *Discurs del mètode*, no directament relacionat amb la qüestió disputada de la cronologia de la *Recerca*, que entra en aparent contradicció amb els dos textos principals analitzats. És imprescindible buscar una explicació coherent entre les dues perspectives. El text mencionat del *Discurs* també determina dos períodes en l'evolució intel·lectual del filòsof:

“Toutefois ces neuf ans s'écoulèrent avant que j'eusse encore pris aucun parti, touchant les difficultés qui ont coutume d'être disputées entre les doctes, ni commencé à chercher les fondements [“principia”, *De methodo* 3, AT VI 557] d'aucune philosophie plus certaine que la vulgaire. Et l'exemple de plusieurs excellents esprits, qui, en ayant eu ci-devant le dessein, me semblaient n'y avoir pas réussi, m'y faisait imaginer tant de difficulté, que je n'eusse peut-être pas encore si tôt osé l'entreprendre, si je n'eusse vu que quelques-uns faisaient déjà courre le bruit que j'en étais venu à bout. Je ne saurais pas dire sur quoi ils fondaient cette opinion; et si j'y ai contribué quelque chose par mes discours, ce doit avoir été en confessant plus ingénument ce que j'ignorais, que n'ont coutume de faire ceux qui ont un peu étudié, et peut-être aussi en faisant voir les raisons que j'avais de douter de beaucoup de choses que les autres estiment certaines, plutôt qu'en me vantant d'aucune doctrine. Mais ayant le cœur assez bon pour ne vouloir point qu'on me prît pour autre que je n'étais, je pensai qu'il fallait que je tâchasse, par tous moyens, à me rendre digne de la réputation qu'on me donnait; et il y a justement huit ans, que ce désir me fit résoudre à m'éloigner de tous les lieux où je pouvais avoir des connaissances, et à me retirer ici, en un pays où la longue durée de la guerre a fait établir de tels ordres, que les armées qu'on y entretient ne semblent servir qu'à faire qu'on y jouisse des fruits de la paix avec d'autant plus de sûreté, et où parmi la foule d'un grand peuple fort actif, et plus soigneux de ses propres affaires que curieux de celles d'autrui, sans manquer d'aucune des commodités qui sont dans les villes les plus fréquentées, j'ai pu vivre aussi solitaire et retiré que dans les déserts les plus écartés.” (DM3, AT VI 30.10-31.13, BK III 101)

Les referències cronològiques que apareixen al text es corresponen força bé amb els fet coneguts de la vida de Descartes. La referència exacta als vuit anys abans (“il y a justement huit ans”) en la *Tercera part* del *Discurs* és una qüestió controvertida entre els estudiosos, que plantegen diverses hipòtesis per situar l'inici i el final d'aquest període (per la meva part, faig una proposta molt precisa sobre aquestes dates al Cap. 2). Però, per a l'assumpte que ens

ocupa, n'hi ha prou amb saber que aquest vuit anys encaixen en el marc de les dues dates límit "entre les quals" sabem que es va instal·lar definitivament als Països Baixos: el 8 d'octubre de 1628, quan I. Beeckman pren nota al seu diari que Descartes el visita a Dordrecht, i el 26 d'abril de 1629, quan hi ha constància de la inscripció del filòsof a la universitat de Franeker. Pel que fa als nou anys anteriors (entre 1620 i 1628-1629), corresponen als viatges constants entre 1620 i 1625 i a una estada més permanent a París entre 1625 (agost) i 1628-1629, però amb diversos viatges entremig. D'aquests nou anys, unes línies abans, en diu el següent:

"Et en toutes les neuf années suivantes, je ne fis autre chose que rouler çà et là dans le monde, tâchant d'y être spectateur plutôt qu'acteur en toutes les comédies qui s'y jouent; et faisant particulièrement réflexion, en chaque matière, sur ce qui la pouvait rendre suspecte, et nous donner occasion de nous méprendre, je déracinais cependant de mon esprit toutes les erreurs qui s'y étaient pu glisser auparavant. [...] Et comme en abattant un vieux logis, on en réserve ordinairement les démolitions, pour servir à en bâtir un nouveau; ainsi, en détruisant toutes celles de mes opinions que je jugeais être mal fondées, je faisais diverses observations, et acquérais plusieurs expériences, qui m'ont servi depuis à en établir de plus certaines. Et de plus, je continuais à m'exercer en la méthode que je m'étais prescrite; car, outre que j'avais soin de conduire généralement toutes mes pensées selon ses règles, je me réservais de temps en temps quelques heures, que j'employais particulièrement à la pratiquer en des difficultés de mathématique, ou même aussi en quelques autres que je pouvais rendre quasi semblables à celles des mathématiques, en les détachant de tous les principes des autres sciences, que je ne trouvais pas assez fermes [...]." (*ibid.*, 28.24-29.29, 100-101).

El filòsof estableix clarament una divisió de dos períodes intel·lectuals que coincideixen en un mateix propòsit (desfer-se de les opinions) i difereixen quan al contingut: el primer és de preparació i el segon, de realització. És un esquema simple que no encaixa, a primera vista, amb el complex itinerari que, segons el model complex de *guany-límit-instauració*, s'explica a la carta a Mersenne del 15 d'abril de 1630 i, com s'ha vist, es concreta parcialment al punt núm. 10 de les *Sisenes Respostes*. Dues són les diferències principals entre aquests dos enfocaments: 1) el *Discurs* ja atribueix al primer període la decisió clara d'eradicar les opinions arrelades des de la infantesa per tal de buscar-ne de noves i, en canvi, al punt núm. 10 de les *Sisenes Respostes*, la mateixa decisió és totalment absent al primer període del que parla i és la que inconfusiblement determina l'inici d'un segon període filosòfic, i 2) el *Discurs* situa l'inici estricte de la recerca filosòfica i la troballa dels seus fonaments o principis a partir del moment precís en què el filòsof s'instal·la als Països Baixos, establint així un salt teòric respecte al període anterior, on tota l'activitat intel·lectual tindria només un caràcter

preparatori (acumular dubtes, fer experiències i practicar el mètode en espera de la tasca d'eradicació dels prejudicis), és a dir, sembla que descarta que abans de 1629 s'haguessin obtingut continguts filosòfics importants tal i com afirmen inequívocament els dos textos retrospectius de 1630 i 1641.

En relació a la primera diferència, és essencial no oblidar el caràcter elaborat, “reconstruït”, de les vivències explicades al *Discurs*<sup>124</sup>, tal i com indiquen els termes amb què Descartes s'hi refereix a la mateixa obra: un “quadre”, una “història” o fins i tot, una “faula”. L'extremada coherència de l'itinerari dibuixat a l'obra, on cada pas encaixa perfectament en un projecte anticipat amb molta antelació des de bon principi no és gens creïble<sup>125</sup>. A l'obra mateixa ja s'adverteix que els fets narrats tenen un caràcter exemplar (“[...] qu'il sera utile à quelques-uns, sans être nuisible à personne”, DM1, AT VI 4.18-19, BK III 83), amb una finalitat ben manifesta: mostrar la necessitat de començar la filosofia amb la destrucció total de les opinions arrelades des de la infantesa, una idea reiterada molts cops en les tres primeres parts del *Discurs*, a fi de preparar el lector per a la destrucció de les opinions proposada (tímidament, per cert) a la metafísica de la *Quarta part* de l'obra. Simplificant, podríem dir que el missatge de la narració és desvetllar la necessitat d'una operació intel·lectual que constitueix l'estricta començament de la filosofia. Es detecta una operació de reconstrucció biogràfica, deixant-ne intactes les dates, amb una intencionalitat filosòfica que, si s'observa detingudament, articula tota l'obra com un projecte intel·lectual unitari. El dubte real dels nou anys de viatges no podia ser aquell amb què comença rigorosament la filosofia (el dubte metòdic), sinó un estat molt més complex i caòtic que incloïa diverses temptatives frustrades que de ben segur que van obrir una multitud d'interrogants i també van proporcionar algunes descobertes. L'atribució, a aquest període confús, d'una consciència

---

<sup>124</sup> F. ALQUIÉ diu al respecte: “(...) ni Descartes ni son siècle ne furent très attentifs à la vérité historique comme telle, ni portés à la description minutieuse d'états d'âme individuels. Descartes (...) ne nous raconte son histoire qu'en philosophe épris d'universalité” (*La découverte métaphysique de l'homme chez D.*, pàg. 18-19).

<sup>125</sup> “Ha sido tradicional interpretar el desarrollo de la filosofía de Descartes desde la óptica que imprimen sus escritos de madurez –en especial la *Autobiografía* del *Discours de la méthode* y el arranque de la primera meditación–, con lo cual se obtenía la imagen de un avance rectilíneo que, partiendo de la duda metódica, llevaba teleológicamente a la formulación del mecanicismo físico y a la nueva metafísica de la subjetividad. Frente a esta consideración idealizada es preciso atender a los datos de su avance cronológico real, que nos manifiestan una evolución mucho más compleja desde unas posiciones de juventud –más próximas al universo mental renacentista que no a la *nueva ciencia*– hasta otras posteriores donde encuentran su lugar las tesis características de la modernidad, y justo desde las cuales el autor reinterpretó su itinerario espiritual –“presentar mi vida como un cuadro”– en concordancia con la idea de la construcción racional a la que entonces aspiraba.” (S. TURRÓ, *Estudio introductorio a Descartes, El mundo. Tratado de la luz*, pàg. 7).

clara, a mode d'anticipació, de l'operació fundant del dubte (un element inconfusible de la filosofia madura de Descartes) és un arranament que respon a una finalitat filosòfica. Per tant, la contradicció mencionada sobre aquest punt és només aparent, retòrica, però no real.

No es pot oblidar que les tres primeres parts del *Discurs* concorden molt bé amb la breu referència aparentment biogràfica amb què arrenquen les *Meditacions metafísiques*, on l'autor manifesta que ja fa molts anys que es va adonar del dubte que travessava totes les seves opinions i de la necessitat de destruir-les totes fins al fons una vegada en la vida per tal de començar a buscar de nou els primer fonaments d'una ciència sòlida, però que la tasca era tan difícil que va esperar que arribés l'edat adulta per realitzar-la (cf. MPP1, AT VII 17-18 / MM1, AT IX 13). La coincidència essencial entre els dos temps establerts en el *Discurs* i les *Meditacions* fa pensar que responen a la mateixa finalitat filosòfica de preparació del dubte i no pretenen ser una exposició biogràfica (vid. Cap 4).

Per intentar resoldre la segona dificultat, s'ha de precisar què significa la doble afirmació del primer text citat del *Discurs*: “Toutefois ces neuf ans s'écoulèrent avant que j'eusse encore pris aucun parti, touchant les difficultés qui ont coutume d'être disputées entre les doctes, ni commencé à chercher les fondements [“*principia*”] d'aucune philosophie plus certaine que la vulgaire.” No havia “pres partit” sobre les qüestions filosòfiques més importants i “no havia començat a buscar” encara els “fonaments o principis de cap filosofia” més certa que l'escolàstica i, no obstant això, tenia la voluntat ferma de destruir totes les seves opinions com a mitjà per començar la recerca dels nous fonaments. Què signifiquen les expressions ressaltades? Comencem pel terme “filosofia”, que fa referència el “sistema complet dels coneixements humans”<sup>126</sup>, és a dir, que els fonaments o principis de la filosofia no són només els metafísics, sinó també els físics, morals, etc. El 1630 ho deixa ben clar el mateix Descartes, emprant una expressió que coincideix amb una de les ressaltades del *Discurs* (subratllada en el text):

“Mais toutes les difficultés de physique touchant lesquelles je vous ai mandé que j'avais pris parti, sont tellement enchainées, et dépendent si fort les unes des autres, qu'il me serait impossible d'en démontrer une, sans les démontrer toutes ensemble; ce que je ne saurais faire

---

<sup>126</sup> E. GILSON extreu el significat de filosofia dels *Principis de filosofia* del mateix Descartes, i en dóna diferents matisos (Cf. GIL 275). G. RODIS-LEWIS, en la mateixa línia, ho expressa així: “(...) les amicales pressions qui, vers la fin de ces neuf ans, le conduisirent à entreprendre cette recherche des fondements de la philosophie (laquelle comprend toujours l'ensemble de la science)” (*Descartes. Biographie*, pàg. 99).

plutôt ni plus succinctement que dans le traité que je prépare” (*A Mersenne*, 15/5/1630, AT I 140.24-141.2, BK VIII1 70).

Per tant, la presa de partit apunta a la totalitat del saber entesa com una unitat o conjunt interrelacionat de coneixements, i no a unes descobertes parcials. L’afirmació que ni tan sols havia començat a buscar els principis filosòfics no resulta tan problemàtica com sembla a primera vista si s’interpreta com l’inici d’una “recerca definitiva” i no com les temptatives que van servir de pas previ per assolir allò definitiu. Crec que una afirmació de la mateixa carta citada avala aquesta lectura, perquè, després d’especificar-se en ella l’obligació humana d’emprar la raó per intentar conèixer Déu i el propi subjecte, s’hi afirma que “C’est par là que j’ai tâché de commencer mes études” (AT I 144.8-9, BK VIII1 72) i, a continuació, : “et je vous dirais que je n’eusse su trouver les fondements de la physique, si je ne les eusse cherchés par cette voie” (*ibid.*, 144.9-11, 72). El 15 d’abril de 1630 resulta també sorprenent que Descartes plantegi aquest inici tan precís per a la seva recerca filosòfica després de parlar dels seus projectes anteriors, sobre els quals acaba de reconèixer que li van proporcionar guanys successius de coneixement que el van conduir fins al seu projecte filosòfic definitiu. Començar, doncs, en ambdós casos, té el valor simbòlic d’un inici del camí filosòfic correcte que, a partir de 1629-1630, és indiscutiblement la via metafísica. Des d’aquesta perspectiva, les temptatives anteriors de les *Regles* i, fins i tot, de la *Recerca* (partint del supòsit de la seva ubicació primerenca) no haurien aportat encara uns veritables principis filosòfics, sinó uns progressos parcials per poder obtenir-los de manera definitiva amb posterioritat. Crec que ha estat possible, doncs, fer compatible la narració del *Discurs* amb les afirmacions contingudes en els textos retrospectius del 15 d’abril de 1630 i de 1641.

\* \* \*

## Primeres conclusions

En la carta a Mersenne del 15 d'abril de 1630, Descartes aporta una informació valuosíssima per comprendre el període més decisiu de la seva evolució intel·lectual, aquell que li va permetre obtenir les seves idees de maduresa. El filòsof parla des de la convicció que ja ha trobat el seu projecte filosòfic definitiu, iniciat quan va establir la seva residència als Països Baixos en un moment per determinar entre l'octubre de 1628 i l'abril de 1629. Situa aquell procés als anys previs de residència a París (des de l'agost de 1625), on va començar i va abandonar diversos tractats en una seqüència que respon a la raó o patró de *guany-límit-inauguració*: en el decurs d'un projecte va aconseguir un nou coneixement (*guany-contingut*) que el va obligar a abandonar el projecte en curs (*límit*) i a començar-ne un altre de nou des dels fonaments per encaixar-hi la descoberta (*inauguració*). El guany o contingut que proporcionava cada projecte constituïa, doncs, el principi articulador d'un nou projecte més gran i consistent que l'anterior. La sèrie hauria de constar, com a mínim, de dos tractats previs al que es considera definitiu, és a dir, d'un total de tres.

La carta mencionada (juntament amb la resta de correspondència d'aquell moment) també aporta més informació sobre aquell procés intel·lectual. Permet copsar l'afany que impulsa tots els tractats-projectes: *la recerca d'un nou projecte filosòfic-científic unitari*.

A més, mitjançant una anàlisi comparativa dels anuncis de la carta de 1630 amb *El món* i el *Discurs del mètode*, es pot identificar el guany o contingut que articula el projecte definitiu i que, per tant, havia d'haver-se assolit en el decurs del projecte anterior: *Déu ha establert les lleis de la natura*, que no és altra cosa que la dimensió positiva de la doctrina de la creació de les veritats eternes. Això implica que el nucli fonamental, positiu, d'aquesta teoria s'havia adquirit prèviament, és a dir, el 1628.

La revisió dels tractats cartesians que es poden situar en aquell període de transició (queden descartats els juvenils), i també d'aquells dels quals se'n desconeix la data de redacció, suggereixen que només les *Regles per a la direcció de l'enginy* i la *Recerca de la veritat* responen als criteris requerits per als tractats de París.

El punt núm. 10 de les *Sisenes Respostes* afegeix noves dades al procés descrit. D'una banda, permet situar clarament les *Regles* com a anteriors al projecte definitiu de 1629-1630. D'una altra banda, revela el guany o contingut que s'havia obtingut durant l'elaboració de les

*Regles* i que hauria obligat a abandonar-les (límit) per emprendre un nou projecte: *la necessitat d'eradicar els prejudicis mitjançant l'operació del dubte*. I, com que coneixem el guany que articula el projecte definitiu, el nou projecte desvetllat després de les *Regles* havia de ser necessàriament un projecte previ al definitiu. Només la *Recerca de la veritat* encaixa amb el guany o contingut explicat, que constitueix precisament el principi articulador del seu desplegament fins a la seva interrupció i, al seu torn, aquesta es produeix tot just abans que s'hagi de tractar el tema anunciat de la divinitat o de Déu, fet que encaixa amb el contingut principal del nou guany que va portar al projecte definitiu. Vist així, la *Recerca* s'ha de situar el 1628, abans de la residència als Països Baixos, i, per tant, les *Regles* s'han d'endarrerir cap a l'any 1627.

Aquesta interpretació permet establir amb precisió la sèrie de tractats-projectes descrita el 1630: *Regles* → *Recerca* → *petit Tractat de metafísica – El món*. I no només això, sinó que també aclareix quin són els dos guanys-límits clau que expliquen el trànsit entre ells: 1) entre les *Regles* i la *Recerca* és la comprensió de la necessitat d'eradicar els prejudicis per mitjà del dubte com a via per trobar les primeres veritats que serviran de fonaments d'un projecte filosòfic, i 2) entre la *Recerca* i el projecte de 1619-1630 és el coneixement que Déu ha establert les lleis de la natura com a fonament d'una explicació causal de l'univers i del cos humà en vistes a una finalitat pràctica.

Atès que l'arquitectura del projecte definitiu ens és coneguda a través de l'anàlisi comparatiu entre la carta a Mersenne del 15 d'abril de 1630, *El món* i el *Discurs del mètode*, podem concretar amb més detall aquests dos continguts:

1) Entre les *Regles* i la *Recerca*, el contingut de la segona obra aporta més informació sobre el guany-límit. D'entrada, dibuixa un pla general amb tres passos: a) desfer-se dels prejudicis, b) establir els fonaments d'una ciència sòlida, i c) trobar les vies o mètode per augmentar els coneixements de manera autònoma. El pla es concreta en un ampli programa de matèries que s'hauran de tractar de manera progressiva. L'esquema del tram de projecte que es desplega realment és aquest (poso en cursiva el guany assolit durant la redacció de les *Regles*): *Dubte sobre els prejudicis o opinions* (guany-contingut) → existència del subjecte que dubta<sup>127</sup> → naturalesa pensant de l'ànima del subjecte que pensa (distinció "implícita" de

---

<sup>127</sup> Al Cap. 6 justifico amb per què no incloc aquí la "certesa del dubte" com a principi a partir del qual a la *Recerca* es dedueix l'existència del jo que dubta.



l'ànima i el cos pel fet que la naturalesa pensant es coneix precisament per exclusió dels atributs corporal: *vid.* Cap. 6). En aquest punt s'interromp l'obra, tot just abans de definir "pensament" i quan tocaria tractar sobre la naturalesa de Déu. Segons la meua interpretació, seria en aquest punt on s'hauria produït la descoberta del nou guany de coneixement que exigiria l'elaboració del següent projecte. Reprenc aquesta idea amb elements nous al proper capítol.

2) El *Discurs del mètode*, pel fet que és l'explicació del projecte definitiu de 1629-1630, continuat amb *El món* i també amb els *Assaigs*, permet veure la nova arquitectura del projecte definitiu de 1629-1630 en relació a la *Recerca*: regles del mètode i moral provisional com a propedèutica del projecte definitiu → dubte sobre els prejudicis o opinions → existència de l'ànima (penso, per tant existeixo), com a "primera veritat" → naturalesa pensant de l'ànima → distinció ànima-cos → regla general de la veritat → [*demostració de l'existència de Déu (tres proves)*] → *regla definitiva de veritat (validació retrospectiva de la regla general)* → *naturalesa extensa dels cossos materials* → *fonamentació de les lleis de la natura*] → arquitectura de l'univers → la terra i els seus elements → els cos humà... → I, a mode d'expectativa: mecànica i medicina com a ciències pràctiques. Un projecte que ja no admetrà una evolució tan accentuada com l'anterior per bé que no estigui conclús i sigui susceptible encara de modificacions parcials. Heus aquí, doncs, el veritable començament de la filosofia cartesiana, perquè només es pot parlar rigorosament de "començament" quan s'ha emprès la realització de projecte definitiu. La carta a Mersenne del 15 d'abril de 1630 i el text del *Discurs* situen aquest canvi durant el principi del retir definitiu de Descartes als Països Baixos.

És ben manifest com encaixen la *Recerca* i el projecte definitiu, perquè allà on acaba l'un continua l'altre. El projecte dissenyat a la *Recerca* queda invalidat i abandonat i, per tant, la part assolida en ella s'integra com a material del nou projecte definitiu. Però, atenció, el nou projecte es refà des del començament, i és per això que els continguts no coincideixen del tot, ja que ni el dubte ni el *cogito* (caldrà veure si es pot aplicar aquest terme a la *Recerca*) són exactament els mateixos que en el *Discurs*, perquè van ser repensats i reformulats en profunditat per incorporar-los al nou projecte (ho analitzo a fons en els capítols 4, 5 i 6).

L'esquema general de la meua interpretació ja està traçat, però queda molt camí per recórrer, ja que encara no he entrat a l'anàlisi textual de la *Recerca*. Abans, però, hi ha una

tasca prèvia a fer: emprendre una revisió curosa de les dades històriques disponibles per veure si les idees exposades encaixen en els fets de la vida de Descartes.

## CAPÍTOL 2

### EL RELAT CRONOLÒGIC DE 1628 I PRINCIPIS DE 1629

L'esquema cronològic que tracen els textos retrospectius estudiats en el capítol anterior reclama una rigorosa contrastació amb les dades biogràfiques de Descartes, en concret les del període que s'estén entre principis de 1628 i la primavera de 1629, on proposaré un espai ben precís per emplaçar-hi la redacció de la *Recerca de la veritat*. El problema és que es tracta d'un període confús de la vida de l'autor, del qual, malauradament, hi ha poques dades segures. No és estrany que els relats elaborats per la bibliografia erudita al voltant d'aquests fets presentin importants diferències de detall i, fins i tot, notables contradiccions.

Per aquest motiu, he decidit començar de zero i emprendre una revisió curosa de les dades històriques disponibles d'aquest període amb la finalitat d'elaborar el meu propi relat. El procediment que he emprat és molt senzill. En primer lloc, he cercat sempre les informacions originals (o, en cas que no hagi estat possible, atansar-m'hi al màxim a partir de referències indirectes d'autors reconeguts) que existeixen sobre els fets de la vida de Descartes a fi d'extreure'n les meves pròpies conclusions al marge de les ja establertes, per bé que constantment entro en diàleg amb elles. En segon lloc, he encaixat i enllaçat els fets en un relat cronològic que m'atreveixo a afirmar que és diferent –no pas intencionadament– de tots els s'han proposat fins ara. I, en tercer lloc, voldria advertir que aquesta lectura té un marcat component filosòfic perquè sempre intento esbrinar els propòsits i les idees que van associats, com la carn a l'os, als fets cronològics. En aquest cas, m'afanyo a evitar l'especulació gratuïta i procuro recolzar-me en dades o indicis que tenen una base documental.

Gairebé tota la informació que reviso en profunditat està disponible en aquesta bibliografia (les referències precises es troben a la *Bibliografia* final):

1) La monumental –i encara no superada– edició crítica en 11 volums de les obres de Descartes preparada per Ch. Adam i P. Tannery (AT) i ampliada i revisada posteriorment per B. Rochot i P. Costabel. L'utilitzo en dos sentits: a) com a font principal de consulta dels escrits cartesians d'on es poden extreure dades biogràfiques, i b) perquè conté moltíssima

informació històrica (textos dels interlocutors de la correspondència de Descartes, textos d'autors coetanis que tenen relació directa o indirecta amb problemàtiques del nostre autor, una ingent quantitat de dades històriques...), per bé que perduda en un laberint textual enorme d'introduccions, presentacions, notes, apèndixs, nous apèndixs, suplementos...

2) Diverses edicions recents d'escrits cartesians que afecten a aquest període, en especial: Descartes, *Étude du bon sens. La recherche de la vérité. Et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, edició, traducció, presentacions i notes a càrrec de V. Carraud i G. Olivo, i Descartes, *Œuvres complètes* (BK), dirigida per J.-M. Beyssade i D. Kambouchner, de la qual han sortit fins ara tres volums: III. *Discours de la Méthode et Essais*; VIII. *Correspondance 1*, i VIII. *Correspondance 2* (els dos volums de la correspondència han estat editats i anotats per J.-R. Armogathe).

3) Les biografies antigues de Daniel Listorp (*Specimena philosophiae cartesianae, quibus accedit eiusdem authoris Copernicus revivivus*, 1653), Pierre Borel (*Vitae Renati Cartesii summi philosophi compendium*, 1653) i d'Adrien Baillet (*La vie de M. Descartes*, 1691) contenen dades que no es troben en cap altre lloc, tot i que cal utilitzar-les de manera molt cautelosa per causa dels seus nombrosos errors i algunes conjectures fantasioses.

3) La *Vie et œuvres de Descartes* (1910) de Charles Adam, (afegida com a volum XII d'AT), que conté dades originals obtingudes de la consulta de documents inèdits fins a la seva publicació.

4) Els estudis erudits sobre l'evolució intel·lectual de Descartes, que sotmeten a una anàlisi crítica les fonts anteriors, també aporten dades inèdites i documents històrics complementaris que s'han de tenir molt en compte i, amb tot plegat, afaïçonen sempre un relat propi per enllaçar els fets. Hi ha algunes obres imprescindibles de G. Cohen, J. Sirven, E. Gilson, H. Gouhier, G. Rodis-Lewis....

5) Alguns estudis teòrics sobre diversos aspectes de la filosofia de Descartes són també molt útils perquè contenen algunes dades puntuals molt valuoses i per les seves interpretacions (cito els estudis consultats en les notes).

La meua intenció principal, insisteixo, és reconstruir de nou el relat de l'any i escaig previ a la instal·lació definitiva de Descartes als Països Baixos. Entro en diàleg constant amb les interpretacions, però sense ser-ne gens dependent. No n'hi ha prou amb donar consistència

teòrica a la hipòtesi de datació primerenca de la *Recherche de la Veritat*, la base històrica també és fonamental.

Vull advertir que el detallisme que desplego en l'anàlisi dels fets i les raons que els sustenten, per bé que pugui semblar exagerat, em sembla que és l'única manera consistent de presentar i justificar degudament una interpretació insòlita en els estudis cartesians, que intenta relacionar tres elements importantíssims: a) uns fets decisius en la vida de Descartes que han estat objecte de les més variades conjectures cronològiques (els retir a la Bretanya de principis de 1628, el retir a París per escriure sobre la divinitat, la visita al setge de La Rochelle, la intervenció de Descartes en conferència del Sr. Chandoux a casa del Nunci papal Guidi di Bagno i la reunió privada del filòsof amb el cardenal Bérulle, la visita a Beeckman a Dordrecht a l'octubre de 1628 i el misteriós hivern de 1628-1629); b) les idees que estan estretament lligades a aquests fets, gràcies a les quals vull fer una mica de llum sobre l'evolució del pensament de Descartes des dels seus anys de París fins a la seva instal·lació definitiva als Països Baixos, i 3) la ubicació cronològica precisa de la *Recherche de la Veritat*, així com les circumstàncies que emmarquen la seva redacció i la seva interrupció.

L'exposició no segueix el fil cronològic de manera exacta, sinó que s'articula segons la lògica dels arguments mitjançant els quals aspiro a demostrar quins són els fets que s'han de tenir en compte, quin és el seu ordre correcte i quines intencions i idees els corresponen. A vegades és inevitable traçar veritables giragonses per aconseguir-ho.

## **Dos retirs al voltant d'un mateix projecte a la primera meitat de l'any 1628**

### *El retir a la Bretanya o al Poitou de l'hivern i inici de la primavera de 1628*

La primera dada segura que tenim de 1628 situa Descartes el 22 de gener a Kerleau-en-Elven, a la Bretanya, per apadrinar un fill del seu germà gran<sup>128</sup>. A Baillet desconeix aquest viatge, però, sortosament, per completar la informació de la resta de l'hivern, disposem d'una

---

<sup>128</sup> Ch. ADAM va recollir la informació continguda en documents guardats en arxius públics i privats que va ser publicada per erudits de la Turena, el Poitou i la Bretanya a finals del segle XIX i principis del segle XX (AT XII 99). Pel que fa a la presència de Descartes a la Bretanya: cf. AT I 6 i 571, i també G. RODIS-LEWIS, *Descartes. Biographie*, pàg. 104.

important carta de Balzac a Descartes del 30 de març de 1628, enviada des de París (AT I 569-571). Balzac avisa al filòsof que acaba de rebre l'epístola llatina que aquest havia escrit en lloança a les seves *Lettres*<sup>129</sup> (“J’ai reçu le Discours latin que vous avez fait”, *ibid.*, 569.1). També diu que li envia tres discursos seus, el darrer dels quals estava redactant tot just quan Descartes va marxar, fet que palesa la presència d’aquest a París a finals de 1627 o principi de 1628 (“Puisque vous me l’ordonnez, je vous envoie les trois discours, sur le dernier desquels vous me laissâtes en partant d’ici”, *ibid.*, 570.6-8)<sup>130</sup>. Unes línies més avall, Balzac especifica que ja ha lliurat els discursos a Mademoiselle de Neufuic, que els hi farà enviar a través d’una de les dames d’una amiga seva que està a punt de fer un viatge a Bretanya. Tot seguit, agraeix a Descartes que li hagi enviat una mantega exquisida que, de manera aparentment retòrica, vincula a les propietats del filòsof: “votre beurre”, “vos vaches”, “vos marais” (*ibid.*, 570.10). Malgrat la menció explícita de la Bretanya com a destí dels discursos, resulta curiós que la darrera expressió citada coincideixi amb el nom d’una granja heretada pel filòsof de la seva àvia materna: “Petit-Marais”, situada a regió del Poitou. No es pot descartar, doncs, aquesta possibilitat per al retir al camp<sup>131</sup>.

En definitiva, Descartes va romandre una part del gener, així com el febrer i el març sencers de 1628, al camp, on deuria redactar la seva lloança a Balzac<sup>132</sup>, atès que aquest, el 30 de març, li escriu que l’acaba de rebre. I és probable que l’estada s’hagués prolongat almenys

---

<sup>129</sup> A \*\*\*, *Censura quarumdam Epistolarum Domini Balzaccii*, 1628, AT I 7-11, BK VIII2 345-349, CO 195-203. El destinatari de l’epístola podria ser Jean de Silhon, amic comú de Descartes i Balzac (cf. AT I 5-6), o, fins i tot, el propi Balzac (cf. BK VIII2 1018, nota 1). El primer recull de *Lettres* de Balzac fou publicat el 1624 i va proporcionar molta fama a l’autor. Tanmateix, també va desvetllar dures crítiques que, al seu torn, van motivar reaccions de defensa de l’escriptor, la més important de les quals va ser l’*Apologie pour M. de Balzac* (1627), de François Ogier. El detonant de la lloança de Descartes potser hauria estat la crítica a Balzac feta per Jean Golou al seu pamflet *Lettres de Phyllarque à Ariste*, publicat el 1627 (cf. AT I 6).

<sup>130</sup> Cf. també CO 185, nota 7.

<sup>131</sup> Ho suggereixen G. COHEN (*Écrivains français en Hollande...*, pàg. 435-436) i G. RODIS-LEWIS (*Descartes. Biographie*, pàg. 104). Aquesta autora afegeix que Descartes no es portava bé amb el seu germà gran i que la família no és el millor lloc per buscar tranquil·litat. Tanmateix, cap dels dos estudiosos explica per què Balzac menciona la Bretanya a la seva carta.

<sup>132</sup> G. RODIS-LEWIS posa en dubte aquesta data (proposada per AT precisament a partir de la carta de Balzac) perquè el seu contingut és mundà i, per tant, té més relació amb el període de París previ al retir al camp de l’hivern de 1628. El propòsit del retir, doncs, seria la redacció del tractat de la divinitat (cf. *Descartes. Biographie*, pàg. 104-105). Tanmateix, Balzac deixa molt clar que acaba de rebre la carta de lloança que li ha enviat Descartes i, en conseqüència, tot fa pensar que aquest almenys li hauria d’haver donat els últims retocs durant l’hivern de 1628 (cf. CO 191).

durant les primeres setmanes d'abril, perquè en cas contrari, sabent que Balzac no trigaria a respondre-li<sup>133</sup>, de ben segur que l'hauria avisat del seu canvi de residència.

Un altre detall destacable és la referència que fa Balzac al projecte d'obra *Història del meu esperit*, ja mencionada al capítol anterior. L'escriptor presenta el seu amic com un gran lluitador contra els Gegants de l'Escola i afirma d'ell que ha fet progressos en la recerca de la veritat. Unes valoracions com aquestes reflecteixen un posicionament filosòfic singular i consolidat de Descartes als ulls d'un cert públic. Balzac diu que l'obra li havia estat “promesa” davant del Pare Clitophon (Senyor de Gersan), i que és esperada pels seus amics, entre els quals es compta.

De la importància atorgada per Descartes al retir, en tenim un testimoni en una carta de l'any 1648 (no se'n sap la data exacta), adreçada a Pollot, on parla d'un hivern passat al camp abans d'instal·lar-se als Països Baixos: “avant que je vinsse en ce pays pour y chercher la solitude, je passai un hiver en France à la campagne, où je fis mon apprentissage” (AT V 558.23-25, BK VIII<sub>2</sub> 573). És poc probable que es tracti de l'hivern de 1628-1629, del qual no tenim informació<sup>134</sup>. Sabem segur, en canvi, que l'hivern de 1627-1628 (per bé que se n'hagi d'excloure el desembre) el va passar al camp: la prova és que des d'allí va enviar mantega de les “seves vaques” a Balzac (fossin seves o del seu germà, sens dubte era al camp). Si, a més, a Pollot li parla d'un hivern en singular i no en plural, el més probable és que sigui aquest<sup>135</sup>.

---

<sup>133</sup> No importa gaire que la lloança fos adreçada directament o per via indirecta (a través de Jean de Silhon) a Balzac, perquè el propòsit, sens dubte, era que el text arribés a les mans del seu amic.

<sup>134</sup> A. BAILLET interpreta que l'hivern al que es refereix la carta és el de 1628-1629, però perquè no té coneixement de l'estada a la Bretanya dels primers mesos de 1628 (cf. BAI 218-219, I L3-C1 169). Al darrer apartat d'aquest capítol proposo una hipòtesi sobre on va romandre Descartes i què va fer durant l'hivern de 1628-1629.

<sup>135</sup> Si es desconeix l'existència de la carta de Balzac a Descartes del 30 de març de 1628, és lògic inferir que el retir hivernal mencionat en la carta a Pollot de 1648 sigui el de 1628-1629, perquè no hi ha cap altre període on poder-lo situar. Així ho interpreta, al segle XIX, J. MILLET (cf. *Descartes. Sa vie, ses travaux, ses découvertes, avant 1637*, 1867, pàg. 146), abans que la carta de Balzac fos coneguda pels estudiosos en l'edició d'Adam-Tannery. En canvi, sorprèn que un autor més recent i tan important com J-L. MARION també consideri que “un hiver en France à la campagne” de Baillet (frase que el biògraf extreu de la carta a Pollot de 1648) sigui el de 1628-1629 i no el de 1627-1628 (cf. *La théologie blanche de D.*, 1980, pàg. 157-158). Tanmateix, la majoria dels estudiosos interpreten que es tracta del retir a la Bretanya (o al Poitou) de l'hivern de 1627-1628: Ch. ADAM, primer dubta l'any 1910 (“Peut-être ce fut ce hiver de 1627-1628, ou bien l'hiver suivant 1628-1629, que loin de toute société il préluda à sa retraite définitive en Hollande par un essai dans quelque désert de France, entendez par là quelque coin perdu à la campagne.”, AT XII 71), però ja no el 1637 (“il fit d'abord l'apprentissage de la retraite un hiver à la campagne. Ce fut sans doute l'hiver de 1627-1628”, *Descartes. Sa vie, son œuvre*, pàg. 24). Cf. també: G. COHEN, *Écrivains français en Hollande...*(1921), pàg. 435; J. SIRVEN, *Les années d'apprentissage de D.* (1628), pàg. 336; G. RODIS-LEWIS, *Descartes. Biographie* (1995), pàg. 103-104; V. CARRAUD i G. OLIVO (2013): CO 215-216.

El retir no pot ser interpretat altrament que com una recerca de solitud i tranquil·litat per reflexionar al voltant d'un projecte i, per tant, difícilment podia passar-se per alt en la retrospectiva adreçada a Pollot. La mateixa carta aporta elements en aquesta línia. Sense entrar en la seva riquesa de detalls (una reflexió moral adreçada al seu amic que, per culpa de la seva salut delicada, es planteja abandonar l'ofici militar), convé contextualitzar la cita anterior: l'aprenentatge a què es refereix no és de tipus intel·lectual, sinó relatiu a l'adquisició d'un nou mode de vida del qual la solitud n'és l'embolcall i la reflexió filosòfica, de ben segur, el motiu. El canvi ha de ser gradual, i ho fonamenta en dues raons: la primera, que encara que escollim un mode de vida que ens resulti satisfactori, això no ens deslliura del tot de pensar en les incomoditats provocades per les persones amb què ens sentim vinculats per algun deure (és una manera el·líptica de dir que s'han de resoldre bé els deures que tenim amb elles); i la segona, que el nostre cos s'acostuma tant al ritme de vida que portem que, quan el canviem per raons de salut, aquesta més aviat empitjora, especialment si el canvi és bruscat (l'exemple de la salut s'adreça específicament a Pollot, però se'n pot fer també una lectura psicològica més general aplicable a la solitud cercada per l'autor de la carta). Són els motius pels quals li sembla a Descartes que s'ha de passar gradualment d'un extrem a l'altre en el mode de vida<sup>136</sup>. I és aquí on fa la referència precisa al retir hivernal, que s'ha d'entendre com un pas entremig entre dos modes de vida contraris. I si l'extrem perseguit és la solitud plena i permanent assolida als Països Baixos, l'extrem inicial sens dubte és la vida més mundana i social de París<sup>137</sup>. El pas entre els dos, doncs, és el retir al camp francès. La carta llatina, elegant i lleugera, dedicada a Balzac (*Censura quarumdam Epistolarum Domini Balzaci*), sembla que tanca simbòlicament un període cartesià i, al seu torn, n'inaugura un altre que, des de la perspectiva privilegiada de 1648, és vist només com un esglaió. Descartes

---

<sup>136</sup> "Enfin je crois que, quelques agréables que soient les divertissements que nous choisissons de nous-mêmes, ils ne nous empêchent point tant de penser à nos incommodités, que font ceux auxquels nous sommes obligés par quelque devoir; et que notre corps s'accoutume si fort au train de vie que nous menons, qu'il arrive bien plus souvent qu'on s'incomode en sa santé, lorsqu'on le change, que non pas qu'on la rende meilleure, principalement quand le changement est trop subit C'est pourquoi il me semble que le meilleur est de ne passer d'une extrémité à l'autre que par degrés." (*A Pollot, ?/?/1648, AT V 558.12-23, BK VIII2 572-573*).

<sup>137</sup> "on peut admettre que pendant les trois années 1626, 1627 et 1628, notre philosophe vécut à Paris. Sans appuyer plus qu'il ne convient en certains traits, on entrevoit cependant alors un Descartes jeune, vêtu à la mode (c'était la couleur verte en ce temps-là), ne détestant ni la musique ni le jeu; lisant même des romans, tout au moins l'*Amadis* pour lequel il conservera toujours un faible; ne reculant pas à l'occasion devant un duel (il connaissait bien, théorie et pratique, l'art de l'escrime), faisant d'ailleurs grâce de la vie à un adversaire qu'il avait désarmé, et ne lui imposant autre condition que de se présenter ainsi devant la dame pour les beaux yeux de qui l'on s'était battu" (Ch. ADAM, AT XII 74-75).



no buscava la solitud per si mateixa, sinó com un mitjà per reflexionar i escriure al voltant d'un projecte, de ben segur molt seriós si va prendre una decisió tan important. Aquell primer retir potser li va servir per prendre consciència que encara li quedaven assumptes familiars i personals per deixar ben tancats i per preparar-se psicològicament per emprendre un nou retir més reeixit.

Habitualment, es considera que el projecte lligat al retir a la Bretanya són les *Regles*<sup>138</sup>, però també s'ha proposat l'escrit sobre la divinitat<sup>139</sup>, que hauria reprès el juny del mateix any, i fins i tot la *Recerca de la veritat*<sup>140</sup>, que és precisament la hipòtesi defensada en aquest estudi (vid. Cap.1). Ara bé, l'única pista relacionada amb aquella data és el recordatori que fa Balzac l'any 1628 de la promesa de Descartes –a ell i als seus amics– d'entregar-li la *Història del meu esperit*: ¿va començar realment a escriure aquesta obra en el seu retir hivernal i la va abandonar i guardar entre els seus papers per reutilitzar-la uns anys després per al *Discurs del mètode*? Hem vist també que el text perdut *De Deo Socratis* podria ser d'aquell temps: es tracta d'un altre projecte abandonat durant el retir al camp? Són compatibles ambdós projectes, a més de la lloança a Balzac (*Censura*), amb la redacció d'un projecte filosòfic més ambiciós?

Fos quin fos l'objectiu perseguit, la tranquil·litat buscada no es va assolir del tot. Descartes ho fa palès en una altra carta adreçada a Balzac, del 31 de maig de 1631 –en resposta a una de l'escriptor que li expressava la intenció de retirar-se al camp–, on li aconsella de fer-ho als Països Baixos i no a França o Itàlia, atès que en aquests llocs hi abunden les incomoditats i la tranquil·litat és alterada contínuament per les visites dels veïns<sup>141</sup>. I torna a expressar-se en

---

<sup>138</sup> Cf.: AT X 487; G. COHEN, *Écrivains français en Hollande*, pàg. 418, nota 1, i pàg. 421; E. GARIN, *Descartes*, pàg. 79; R. WATSON, *Descartes, el filòsof de la luz*, pàg. 139.

<sup>139</sup> G. RODIS-LEWIS sosté aquesta hipòtesi el 1970 (*L'œuvre de D.*, vol. 2, pàg. 478, nota 98) i la defensa amb més força el 1995 (*Descartes. Biographie*, pàg. 101 i 104).

<sup>140</sup> V. CARRAUD i G. OLIVO proposen aquesta possibilitat com a *terminus ad quem* per a la redacció de la *Recerca*, i 1631 com a *terminus ad quo*. Tanmateix, en aquest punt manifesten una discrepància mútua: V. Carraud s'inclina per 1631, i G. Olivo per 1628 (cf. CO 229-246).

<sup>141</sup> “si je vous convie de choisir Amsterdam pour votre retraite et de le préférer (...) à toutes les plus belles demeures de France et d'Italie, même à ce célèbre Ermitage dans lequel vous étiez l'année passée. Quelque accomplie que puisse être une maison des champs, il y manque toujours une infinité de commodités, qui ne se trouvent que dans les villes; et la solitude même qu'on y espère, ne s'y rencontre jamais toute parfaite. (...) malaisément se peut-il faire, que vous n'ayez aussi quantité de petits voisins, qui vous vont quelquefois importuner, et de qui les visites sont encore plus incommodes que celles que vous recevez à Paris” (AT I 202-9-203.26, BK VIII2 352).

termes gairebé idèntics en una carta del 2 de febrer de 1643 adreçada a C. Picot<sup>142</sup>. L'experiència que sustenta aquesta valoració apunta clarament al retir hivernal de principi de 1628. L'estada no deuria haver estat prou profitosa per emprendre-hi un projecte filosòfic ambiciós, que és el que expressava metafòricament la carta a Pollot comentada. Ara bé, que no s'hagi pogut treballar a fons en un projecte no vol dir que no s'hagi encetat. I, si el retir no va reeixir, aleshores era necessari interrompre'l i buscar un lloc més idoni per treballar.

### *El retir a París al juny i juliol de 1628 i l'escrit sobre la "divinitat"*

En efecte, a la primavera de 1628, Descartes torna a París. Em baso en dues referències per afirmar-ho: una carta de Balzac a Descartes del 25 d'abril de 1631 (que és la que motiva la citada abans del 31 de maig de 1631) i una doble informació de A. Baillet, basada en part en el testimoni d'un amic del filòsof: Le Vasseur d'Etioles. Les dues informacions es reforcen mútuament i esvaneixen la possible desconfiança que podrien provocar cadascuna per separat<sup>143</sup>. P. Gassendi el va veure una sola vegada a París entre maig i Nadal de 1628: la referència és molt imprecisa, però confirma que, a partir de maig, va ser almenys algun temps a la ciutat<sup>144</sup>.

Balzac, el 1631, expressa una gran insatisfacció per la seva vida en la cort i un desig molt intens de fugir-ne i retrobar-se amb Descartes, per qui professa una gran amistat i admiració<sup>145</sup>. La carta acaba amb una exaltada mostra d'afecte envers el filòsof malgrat que

---

<sup>142</sup> "Je souhaite que vous puissiez trouver en Touraine une terre à votre contentement. C'est un beau pays; mais je crains que la menue noblesse n'y soit importune, comme elle est presque par toute la France. Pour mon humeur, je choiserais plutôt d'acquérir du bien en un mauvais pays qu'en un bon, à cause que pour le même argent j'aurais une étendue de terre beaucoup plus grande, et ainsi je ne serais pas si aisément incommodé de mes voisins" (AT III 616.1-9, BK VIII2 501).

<sup>143</sup> A tall d'exemple, heus aquí el dubte que expressen AT I 571, en nota: "Se sera-t-il rendu directement de là (Bretagne) au siège de La Rochelle, où il arriva vers la fin d'août, sans faire détour jusqu'à Paris? Ou bien sera-t-il revenu à Paris vers le mois de juin, par exemple, Baillet (t. I, p. 153-154) plaçant cet été-là son séjour dans la mansion de M. Le Vasseur, et sa disparition subite?". Els editors no han tingut en compte la referència als tres anys de la carta de Balzac a Descartes del 25 d'abril de 1631.

<sup>144</sup> Cf. G. RODIS-LEWIS, *L'œuvre de D.*, vol. 2, pàg. 478, nota 98.

<sup>145</sup> La carta en dóna diverses mostres, com per exemple aquestes: "Je ne vis plus que de l'espérance que j'ai de vous aller voir à Amsterdam, et d'embrasser cette chère tête, qui est si pleine de raison et d'intelligence." (AT I 200.5-7); "Pour vous, Monsieur, vous avez mis votre esprit au-dessus de ces considérations vulgaires: et quand je me représente le Sage des Stoïques, qui était seul libre, seul riche, et seul Roi, je vois bien que vous avez été prédit il y a longtemps, et que Zénon n'a été que la figure de Monsieur des Cartes." (*ibid.*, 200.16-22). La relació epistolar entre Balzac i Descartes, mantinguda al llarg de tota la vida del filòsof, demostra sempre una gran afecte i consideració mutus (cf. CO 184-187).

faci tres anys que no el vegi: “Il y a trois ans que mon imagination vous cherche, et que je meurs d’envie de me réunir à vous, afin de ne m’en séparer jamais, et de vous témoigner par une sujétion continue, que je suis passionnément” (AT I 201.13-17). Crec que el to afectiu de la carta aporta credibilitat a la menció del temps d’enyorança, que situa Descartes a París pels volts d’abril o maig de 1628, tot just després del seu retir hivernal al camp<sup>146</sup>.

A. Baillet també ubica el filòsof a París durant part de la primavera i l’estiu de 1628. Heus aquí la síntesi del periple parisenc de Descartes segons el biògraf: primer, a la primavera, està instal·lat a casa de Le Vasseur (“M. Descartes prit son logement chez un ami de son père, qui était aussi le sien en particulier, et qui avait des relations avec sa famille par quelque alliance.”, BAI 183, I L2-C9 130); després, durant unes cinc o sis setmanes de juny i de juliol, s’allotja en secret en un barri de la ciutat per no ser molestat, amb la finalitat d’escriure sobre la “divinitat”, i, finalment, a finals de juliol i part de l’agost es troba de nou a casa de Le Vasseur abans d’anar-se’n, a finals d’agost, a La Rochelle per visitar el cèlebre setge contra els hugonots.

Aquesta seqüència general es dedueix de dues informacions aportades per Baillet en capítols diferents, però que estan connectades entre si per una nota al marge i resulten coherents entre elles. És imprescindible entrar més a fons en els detalls d’aquell estiu. La primera informació, que porta l’aval d’un manuscrit de Le Vasseur, és una anècdota relacionada amb els tres anys i mig que Descartes va viure a París abans de retirar-se als Països Baixos.

El biògraf adverteix, en una altra nota al marge, d’un canvi de residència del filòsof durant l’any 1628: “De son auberge des Trois Chapelets, rue du Four, il s’était logé chez M. Le Vasseur” (BAI 204, I L2-C12 152). A casa de Le Vasseur ja s’hi va allotjar també al principi de la seva estada a París l’agost de 1625 (cf. BAI 183, I L2-C9 130-131 i BAI 188, I L2-C10 136). Durant la primera meitat de 1626 fa un viatge a Bretanya i al Poitou amb Le Vasseur i torna a París el juny, que és quan estableix la seva residència habitual al carrer de Four fins a finals de 1627 (cf. BAI 189, I L2-C10 136). I el 1628 torna a ser casa de Le Vasseur. Baillet no dona cap justificació del canvi de residència perquè ignora l’estada de Descartes a Bretanya durant els primers mesos de 1628 i, com que no disposa de gaire informació del període parisenc, vesteix aquests anys amb una relació d’amistats i coneixences del filòsof. El biògraf, a més,

---

<sup>146</sup> V. CARRAUD i G. OLIVO també ho interpreten així (cf. CO 184, nota 3, i 185, nota 1).

omple aquest buit amb un curiós procediment que repeteix algunes vegades en la seva obra (en aquest capítol en mostro tres casos): la duplicació d'una informació. En aquest cas no s'adona que explica una mateixa anècdota que ha obtingut de dues fonts diferents. En efecte, de l'estada de Descartes al carrer de Four en diu que, a causa de la seva reputació creixent, escampada pels seus amics Mydorgue i Mersenne, va acabar aclaparat per les visites, talment que “le lieu de sa retraite se vit changé en un rendez-vous de conférences” (*ibid.*; cf. també BAI 195, I L2-C11 143), que és gairebé el mateix que diu en relació a l'estada a casa de Le Vasseur:

“Mais sa réputation fut un grand obstacle à cette résolution. Elle avait fait de la maison de M. Le Vasseur une espèce d'académie, en y attirant une infinité de gens qui s'introduisaient chez lui à la faveur de ses amis. (...) Ces compagnies commencèrent à lui rendre le séjour de Paris onéreux, et à lui faire sentir sa propre réputation comme un pois insupportable” (BAI 204, I L2-C12 152-153).

I és per aquest motiu que afirma que Descartes fugí de casa de Le Vasseur per amagar-se en un allotjament situat en un barri on no el coneixien, informant del lloc només alguns amics però no al seu amfitrió. Sense adonar-se'n, Baillet repeteix una anècdota (segona duplicat) gairebé idèntica a la que havia explicat uns capítols abans sobre els anys 1615-1616, (BAI 88-99, I, L1-C8 38-39), recollida del testimoni oral de Porlier (consta en dues notes al marge: *ibid.*), que en tenia notícia perquè era amic del fill de Le Vasseur<sup>147</sup>. Sens dubte, el testimoni escrit de Le Vasseur és més fiable que l'indirecte de Porlier.

L'anècdota és la següent: “cinc o sis setmanes” després de la fugida (*ibid.*, 205, 153), cap a les 11 h del matí, Le Vasseur topa amb el criat de Descartes pel carrer, a qui fa confessar on s'allotjava el seu senyor i li demana que l'acompanyi fins allí. Assabentat pel criat del costum de Descartes de romandre despert al llit fins al migdia, espera a fora de l'habitació mentre observa pel forat del pany: “les finestres de la cambra estan obertes”, uns papers damunt d'una tauleta, l'observat ara s'aixeca de mig cos per escriure, ara s'estira per meditar. L'alternança de postures dura una mitja hora, fins que per fi es lleva per arreglar-se, moment en què el visitant aprofita per trucar a la porta com si acabés d'arribar. L'encontre és cordial, el visitant és convidat a dinar i només li fa un retret en relació a la senyora Le Vasseur,

---

<sup>147</sup> Segons G. RODIS-LEWIS, el biògraf omple el buit de dos anys sobre els quals no tenia informació sense adonar-se que torna a explicar la mateixa anècdota més endavant, situant-la l'any 1628 (cf. *Descartes. Biographie*, pàg. 331, nota 7).

perquè es va sentir ofesa per l'abandó sobtat i furtiu de la seva residència. Tanmateix, les normes de cortesia són ineludibles i tenen conseqüències immediates: retorn aquella mateixa tarda a casa del seu amic per demanar excuses a la seva senyora i, el que és pitjor, abandonament del retir per instal·lar-se de nou a la residència dels amics. Baillet pinta amb colors foscos aquesta nova estada: “il ne put détourner le cours de sa mauvaise fortune, et il se vit en peu de jours retombé dans les inconvénients dont il s’était délivré en se cachant” (*ibid.*, 205-206, 154). I també afirma que allí va despertar el desig de visitar el setge de La Rochelle.

Al marge d'aquest relat hi ha una nota que enllaça directament amb la segona informació mencionada, de la qual en revela un element molt important: “Ce fut durant cet été qu’il voulut écrire *De la Divinité*” (*ibid* 205, 153, CO 213). En efecte, Baillet explica més endavant la intenció de Descartes d'escriure “alguna cosa” sobre la divinitat durant el juny de 1628: “il entreprit de composer quelque chose sur la divinité” (BAI 220, I L3-C1 170-171, CO 213), però deixa clar que no va reeixir en el propòsit. El motiu del retir concorda amb l'anècdota: “s’étant retiré de chez M. Le Vasseur pour étudier loin de ses compagnies” (*ibid.*). La cronologia de les dues informacions també encaixa bé: el juny és quan s'amaga en un barri de París per intentar escriure sobre la divinitat i, com que a la nota hi especifica “l'été” (recordem també el detall de les finestres obertes de la cambra), les “cinc o sis setmanes” estarien centrades en el juny, però s'estendrien més aviat cap al juliol que no pas cap al maig.

La fugida sobtada de Descartes de casa de Le Vasseur resulta, a primera vista, inversemblant per la falta de cortesia que implica envers unes persones amb forts llaços d'amistat amb la seva família i en especial amb ell, que ja l'havien acollit els primers mesos de la seva arribada a París el 1625. Però és comprensible si es té en compte el retir recent de Descartes a la Bretanya (que Baillet desconeix). L'estada a casa de Le Vasseur, iniciada a la segona meitat d'abril o el maig de 1628, tindria un caràcter temporal, circumstància de la qual probablement n'estarien assabentat els seus hostes, per bé que, en fer-se efectiva la marxa, els amagués el lloc exacte del retir. Vist així, l'acció potser no resulta tan greu i explica que la penitència aplicada fos precisament la d'obligar-lo amicalment a romandre de nou a casa seva. I, en conseqüència, és lògic el neguit que aquest retorn imprevist va ocasionar al filòsof, segons explica Baillet.

La seqüència dels fets al voltant de l'anècdota de la fugida de casa de Le Vasseur, doncs, és la següent: 1) a finals de 1627 Descartes està aclaparat per les constants visites que li alteren la seva tranquil·litat al seu allotjament de París; 2) els tres primers mesos de 1628 es retira a al camp de Bretanya o del Poitou per emprendre un projecte intel·lectual desconegut, així com algun altre treball menor, però no hi troba la tranquil·litat desitjada; 3) torna a París per buscar un nou retir amb la intenció d'escriure sobre la divinitat i s'instal·la temporalment a casa del seu amic Le Vasseur; 4) desapareix el juny i principi de juliol per fer efectiu el seu propòsit sense informar-ne els seus amfitrions i amics quan troba el lloc adequat per treballar; 5) interromp el retir i torna a contracor a casa de Le Vasseur, on resideix part del juliol i de l'agost, i 6) a finals d'agost se'n va a visitar el setge de La Rochelle.

#### *Data i circumstàncies de la redacció de la Recerca de la Veritat*

Tanmateix, les cinc o sis setmanes del retir parisenc no van resultar gens profitoses, segons consigna el mateix biògraf, perquè el propòsit de “escriure sobre la divinitat” o “compondre alguna cosa sobre la divinitat” va ser un projecte frustrat per causes físiques, psicològiques i inclús intel·lectuals, i no va produir cap resultat, ni tan sols sembla que un simple esbós. Aquesta breu informació no revela res dels motius del filòsof per tractar en aquell moment sobre la divinitat, ni de l'enfocament que li volia donar. El que sí que sembla un excés interpretatiu és atorgar a aquell propòsit la categoria de “tractat”<sup>148</sup>, atès que Baillet s'hi refereix en uns termes que fan pensar més aviat en un tema d'estudi que no pas en una obra: *per què, doncs, no podria tractar-se d'una part d'una obra en comptes d'un escrit específic sobre Déu?*

Sobre la credibilitat del biògraf, cal ressaltar la coherència de les dades temporals i espacials que aporta. El fet que Baillet, en el capítol on narra l'anècdota (I L1-C12), hi posi una nota (*vid. supra*) que remet a la pàgina on parla del projecte sobre la divinitat (I L1-C13), fa pensar que la totalitat de la informació provenia del manuscrit de Le Vasseur<sup>149</sup>: tant

---

<sup>148</sup> Cf.: H. GOUHIER, *La pensée religieuse de D.*, pàg. 55 i 75; F. ALQUIÉ, FA I 65 i G. RODIS-LEWIS *Descartes, Biographie*, pàg. 101.

<sup>149</sup> H. GOUHIER (*La pensée religieuse de D.*, pàg. 55) i V. CARRAUD i G. OLIVO assenyalen que Baillet no indica la font d'on treu aquesta informació (CO 214), però la nota al marge que vincula les dues informacions aportades per Baillet suggereix, segons el meu parer, una única font de procedència: el manuscrit de Le Vasseur.

l'anècdota de la fugida com la voluntat d'escriure sobre la divinitat. Sembla lògic que en el relat que havia fet de l'anècdota del seu amic s'hi mencionés el motiu de la fugida, transmès directament per Descartes com a justificació del seu insòlit comportament.

De fet, els estudiosos no posen en dubte la veracitat d'aquesta dada tan incompleta aportada per Baillet sobre la voluntat de Descartes d'escriure sobre la divinitat, i n'han fet diverses interpretacions, no tant a partir d'una anàlisi estricta de les dades disponibles com, a vegades, d'especulacions històriques i filosòfiques<sup>150</sup>. Sens dubte, és molt problemàtic traspasar la minsa informació que hi ha sobre aquest assumpte per aventurar-se en territori desconegut, però aquest camí és ineludible si es vol intentar inscriure el singular propòsit cartesà en el marc més ampli de la seva evolució intel·lectual de 1628.

En aquest buit biogràfic i teòric, crec que la *Recerca de la veritat* hi encaixa a la perfecció, però cal desprendre's del prejudici de la proximitat d'aquest escrit a les obres metafísiques de maduresa que ha arrossegat bona part de la crítica cartesiana. A continuació presento tres dades diguem-ne "objectives" sobre la *Recerca* que em serviran després per justificar la meua proposta cronològica:

1) Poliandre, abans que Eudoxos presenti el *Programa de matèries* que s'haurà de desplegar durant el diàleg, diu el següent: "je serais content, si vous m'aviez seulement bien prouvé un certain nombre de propositions, qui sont si célèbres, que personne ne les ignore, comme touchant la *Divinité*, l'âme raisonnable, les vertus, leur récompense" (RV, AT X 503-

---

<sup>150</sup> L. BLANCHET planteja que la decisió de començar la metafísica per un tractat sobre la divinitat podria haver estat suscitada o reforçada per Bérulle (cf. *Les antécédents historiques du : « je pense donc je suis »*, pàg. 86-87), però sense qüestionar la ubicació de l'*entretien* (conferència del senyor Chandoux a casa del nunci papal Guidi di Bagni) a finals de 1628 proposada per Baillet. H. GOUHIER planteja el "tractat de la divinitat" (sic) com una aplicació del mètode de les *Regles* a la religió, fonamentant-se en la insinuació que apareix al final de la *Regla III* sobre la possibilitat de cercar els fonaments certs de la fe (RDI, AT X 370.19-25, CRA 10.1-7), i inscriu aquest projecte en l'esperit apològic que es respirava entre els amics de Descartes quan residia a París (cf. *La pensée religieuse de D.*, pàg. 55-56); G. CANTECOR, un dels primers i principals defensors de la datació primerenca de la *Recerca*, suggereix, amb moltes reserves, la possibilitat que el "tractat inacabat de la divinitat" (sic) pugui de precisament la *Recerca de la veritat* (cf. "À quelle date Descartes a-t-il écrit « *La recherche de la Vérité* »", pàg. 288-289). G. RODIS-LEWIS és qui integra amb més força l'escrit de la divinitat en l'evolució intel·lectual de Descartes entre 1627 i 1629, perquè, seguint G. Cohen, situa l'*entretien* a finals de 1627 i posa l'escrit en relació al petit tractat que Descartes menciona a P. Gibieuf el juliol de 1629, que no era altre que el *petit Tractat de metafísica* amb que arrenca la filosofia madura de Descartes (*Descartes. Biographie*, pàg. 103). V. CARRAUD i G. OLIVO posen també en relació l'escrit sobre la divinitat amb el tractat que Descartes hauria anunciat al P. Gibieuf el 18 de juliol de 1629 i es plantegen si A. Baillet no s'ha tornat a equivocar (com havia fet amb l'*entretien*, atès que subscriuen la interpretació de G. Cohen) en la datació d'aquell projecte i que, en comptes de l'estiu de 1628, es tractés de l'estiu de 1629; això els porta a pensar, com G. Rodis-Lewis, que el projecte sobre la divinitat i el *petit Tractat de metafísica* són el mateix (cf. CO 214-216). J.-R. ARMOGATHE proposa l'escrit de la divinitat com un dels possibles dels tractats de París mencionats a la carta de Descartes a Mersenne del 15 d'abril de 1630 (cf. BK VIII 815, nota 11).

25-504.1, BOS 6.13-15). Descartes utilitza poques vegades el terme divinitat per referir-se a Déu al llarg de la seva trajectòria<sup>151</sup>, però no hi ha dubte que en aquest cas al·ludeix inequívocament a Déu, denominat amb diversos termes a la mateixa obra: “autor” (“auteur”, AT X 505.14, BOS 7.15), “creador” (“createur”, AT X 500.7, BOS 7.33) i “Déu” (dues vegades: “Dieu”, AT X 510.9, BOS 10.23, i “Dei”, AT X 515, BOS 41.23; “God”, BOS 40.21).

2) La *Recerca* queda interrompuda exactament abans de definir “cosa pensant” (“rem cogitantem”, AT X 527, BOS 65.24, 64.23), però, segons exposa el projecte global de l’obra, sembla que no s’havia de trigar gaire a parlar de l’existència, la naturalesa i l’acció de Déu: “Il faudra commencer par l’âme raisonnable, parce que c’est en elle que réside toute notre connaissance; et ayant considéré sa nature et ses effets, *nous viendrons à son auteur; et après avoir reconnu quel il est, et comme il a créé tout ce qui est au monde*” (RV, AT X 505.11-14, BOS 7.13-16). El fet que el propòsit de tractar sobre Déu a l’obra es reiteri en quatre ocasions més palesa la importància que Descartes atribuïa a la qüestió.

3) La *Recerca* estableix una cadena deductiva molt complexa i indirecta entre Déu i l’explicació de la natura: després de tractar sobre l’existència, la naturalesa i l’acció creadora de Déu, mencionades al punt anterior, l’obra diu que s’ha de remarcar què hi ha de cert sobre les altres criatures (naturalesa extensa dels cossos?) i examinar de quina manera els nostres sentits reben els objectes i com els nostres pensaments esdevenen veritables i falsos (teoria de la percepció?). A continuació, cal procedir a admirar les màquines més poderoses, les visions més aparents i les més subtils impostures que l’artifici pugui inventar per poder-ne extreure els secrets (mecànica i òptica?), i aleshores sí que ja es podria estudiar les causes dels canvis, la diversitat de les qualitats, la distinció entre l’ànima de les plantes i els animals la dels homes i, seguidament, l’arquitectura de les coses sensibles (*ibid.*, 505.28, 7.26). Es tracta d’un enllaç de matèries molt singular que contrasta notablement amb l’esquema, més simple i directe, del projecte definitiu començat i en part realitzat als Països Baixos entre 1629 i 1637, on les “lleis de la natura” són la clau principal per desplegar la totalitat de la física general (*vid.* Cap. 1).

---

<sup>151</sup> Una revisió del sentit de les mencions al terme “divinitat” en el conjunt de l’obra cartesiana es pot trobar a CO 214, nota 2.



Les dues primeres dades suggereixen la possibilitat que el propòsit de composició-escrit al voltant de la divinitat no fos el d'elaborar una obra dedicada a aquest tema, sinó el de emprendre la part que havia de tractar sobre Déu a la *Recherche de la Veritat*<sup>152</sup>. Les expressions emprades per Baillet són molt imprecises i poden respondre tant a un estudi específic com a una qüestió teòrica a tractar que podria formar part d'una obra més àmplia: “il voulut écrire *De la Divinité*” (BAI 205, 153, CO 213); “il entreprit de composer quelque chose sur la divinité” (*ibid.*, 220, I L3-C1 170-171, CO 213). El subratllat i la majúscula de la primera frase de Baillet vénen immediatament després d’“écrire” i suggereixen més aviat “escriure sobre la divinitat” que no pas “escriure l’obra o tractat titulat *De la Divinitat*”.

Aquesta hipòtesi emplaça la redacció –o, almenys, el seu inici– de l’obra inacabada durant el retir al camp de principi de 1628, malauradament alterat per les inoportunes visites dels veïns que provoquen una doble interrupció: del retir i, temporalment, de la redacció de l’obra. El retorn a París seria encara la continuació del mateix projecte encetat al camp, per al qual hauria buscat un nou refugi a la ciutat entre el juny i el juliol de 1628. Tanmateix, segons Baillet, el propòsit no va reeixir per les següents raons: “Son travail ne pût lui réussir faute d’avoir eu les sens assez rassis ; outre qu’il n’était peut-être pas d’ailleurs assez purifié ni assez exercé pour pouvoir traiter un sujet si sublime avec solidité” (BAI 220, I L3-C1 170-

---

<sup>152</sup> V. CARRAUD i G. OLIVO, dins del marc d’una datació primerenca de la *Recherche*, exclouen la possibilitat de redacció de l’obra durant l’estiu de 1628, “quand Descartes avoue y avoir voulu « composer quelque chose sur la Divinité », ce qui ne correspond pas à l’objet du dialogue. [...] l’échec de cette entreprise et les préparatifs du départ en Hollande ôtent toute vraisemblance à cette hypothèse” (CO 242). Tanmateix, reconeixen la proximitat terminològica i temporal entre la “divinitat” mencionada per Baillet i la que apareix a la *Recherche*, i fins i tot no descarten la possibilitat que l’escrit fos un “tema” i no un assaig (cf. CO 214). Per la meua part, interpreto que el propòsit d’escriure sobre la divinitat sí que correspon plenament a l’objecte que quedava pendent de tractar a la *Recherche* que hi era anunciat reiteradament: tractar sobre la divinitat. El fracàs assenyalat per Baillet afectaria aquest element de l’obra i, de retruc, a la totalitat de l’obra –redactada al retir al camp de principi de 1628–, és a dir, en realitat es tracta del mateix fracàs. H. TANAKA, tot replicant el suggeriment de G. Cantecor de relacionar la *Recherche* amb l’escrit de la divinitat, afirma que és incompatible amb el fet de tenir “les sens rassis” i el fet d’escriure una obra on s’esbossa “la vue d’ensemble du cartésianisme avec sa structure fondamentale” abans d’haver-se constituït l’estructura d’aquesta metafísica als nous primeres mesos de la instal·lació del filòsof als Països Baixos (“«La Recherche de la Vérité» de Descartes”, pàg. 84). Crec que la primera objecció es resol –però no a favor de Cantecor, sinó de la tesi exposada en aquest estudi si es considera que l’escrit de la divinitat no és la *Recherche*, sinó una part seva i, per tant, no és en absolut incompatible amb l’abandó per culpa de l’estat físic i crec que sobretot per causa d’alguna raó d’ordre intel·lectual; i la segona objecció és, al meu entendre, un anacronisme i un error d’interpretació, per tres raons: 1) la *Recherche* no es pot considerar una obra metafísica perquè mai s’utilitza aquest terme per qualificar cap contingut seu i, a més, quan hi apareix és de manera crítica amb l’escolàstica; 2) perquè els temes suposadament metafísics de l’obra, bàsicament el dubte i el *cogito*, presenten diferències significatives amb la metafísica madura de Descartes (*vid.* Capítols 5 i 6), i 3) perquè, tal i com dic més amunt, el projecte definitiu de 1629-1630-1633-1637 té com un element arquitectònic fonamental la tesi que “Deu estableix les lleis de la natura com a immutables”, de la qual no només no se’n troba ni rastre a la *Recherche*, sinó que hi sembla incompatible.

171). La causa fisiològica es presenta assertivament, però la psicològica i la intel·lectual més aviat hipotèticament (“peut-être”). El biògraf, per vestir els fets que explica, acostuma a recórrer a textos del mateix Descartes d'èpoques posteriors, en aquest cas per il·lustrar la valoració negativa que fa el filòsof de l'aire de París<sup>153</sup>. És un procediment discutible segons els criteris historiogràfics actuals, però s'ha de dir, en favor seu, que gairebé sempre el recolza en alguna dada que li proporciona la font d'on treu la informació. És probable, doncs, que el manuscrit de Le Vasseur contingui una explicació dels motius de la fugida de Descartes de casa del seu amic (escriure sobre la divinitat), així com del resultat -no reeixit- d'aquell retir (per causa de totes o algunes de les raons físiques, psicològiques i intel·lectuals). Es tracta d'una justificació més aviat circumstancial, potser perquè estava adreçada a una persona no gaire o gens versada en filosofia com Le Vasseur, però que no té per què ser incompatible amb una altra de més profunda i complexa com la que permet el text retrospectiu del 15 d'abril de 1630.

S'ha de tenir en compte un detall significatiu de la *Recherche de la Veritat* en relació a l'assumpte que ens ocupa: l'escenari on Descartes situa la conversa entre Eudoxos, Poliandre i Epistèmon, que es presenta com un lloc retirat i tranquil situat al camp (“je suppose qu'un homme de médiocre esprit [...] est visité, en une maison de campagne où il demeure, par deux des plus rares esprits et des plus curieux de ce siècle”, RV, AT X 498.19-499.1, BOS 3.4-9; més endavant, Epistèmon diu sobre Eudoxos: “la retraite que vous avez choisie en ce lieu si solitaire, et le peu de soin que vous avez d'être connu, vous met à couvert de la vanité”, *ibid.*, 501.18-20, 4.31-33). L'escenari de l'obra pot ser un indicatiu per relacionar-la amb el context real on podria haver-se trobat l'autor mentre la redactava<sup>154</sup>, tal i com suggereix indirectament aquest fragment:

---

<sup>153</sup> “il n'y a rien qui fût plus contraire à mes desseins que l'air de Paris, à cause d'une infinité de divertissements qui y sont inévitables” (*A Mersenne*, 27/5/1638, AT II 151.20-152.2, BK VIII1 192); “Vous direz peut-être que je me donne en ceci trop de vanité. Mais je vous prie d'en attribuer la faute à l'air de Paris, plutôt qu'à mon inclination: car je crois vous avoir déjà dit autrefois, que cet air me dispose à concevoir des chimères, au lieu de pensées de philosophe.” (*A Chanut*, ?/5/1648, AT V 183.11-16, BK VIII2 697).

<sup>154</sup> Ch. ADAM ofereix dues conjectures per a la datació de la *Recherche*, una primerenca (1629-1630) i una altra de maduresa (1641), i per a ambdues suggereix que Descartes es trobava als Països Baixos, retirat en un lloc agradable, com podria ser el castell d'Endegeest, a prop de Leyde (AT X 531-532). A. CHARRAK planteja la possibilitat que l'al·lusió espacial de la *Recherche* faci referència al retir en un lloc solitari a Frísia des de l'octubre de 1628 al març de 1629 i que, per tant, que l'obra en realitat fos el *petit Traictat de metafísica* avui perdut (*cf.* “Expérience et logique”, pàg. 29). E. FAYE considera que la *Recherche* és una obra de maduresa de Descartes i relaciona “maison de campagne” amb alguna de les residències que Descartes havia tingut als Països Baixos (*cf.* *FAY* 7-8).

“[...] et que là, parmi d’autres discours, que je vous laisse à imaginer aussi bien que la constitution du lieu et toutes les particularités qui s’y trouvent, desquelles je leur ferai souvent emprunter des exemples pour rendre leurs conceptions plus faciles, ils proposent ainsi l’argument de ce qu’ils doivent dire par après, jusqu’à la fin de ces deux livres” (*ibid.*, 599.3-10, 3.10-15)

Es deixa marge al lector perquè imagini l’escenari on es desenvolupa la conversa entre els personatges, però l’autor “els farà agafar exemples” d’ell per fer les seves concepcions més fàcils. Sens dubte, la manera més fàcil de realitzar aquest recurs literari és a partir d’una situació real a la que recórrer<sup>155</sup>. I una de les particularitats –amb possible base real– és també el context temporal: “je vous convie tous deux de séjourner ici pendant *cette belle saison*, afin que j’aie loisir de vous déclarer ouvertement une partie de ce que je sais” (*ibid.*, 502.4-6, 5.10-12), un detall que té un ressò ben plàstic més endavant, quan el diàleg ja ha entrat de ple en el debat filosòfic: “nous nous promenons en ce jardin, [...] le soleil nous éclaire” (*ibid.*, 510.26-27, 11.1-2, i també: *ibid.*, 511.17-18, 11.17-18). Aquest temps fa pensar en la primavera, sens dubte, i també podria incloure les darreres setmanes de l’hivern, quan el fred ja minva, el verd i algunes flors comencen a despertar i el temps convida al passeig. Sense atribuir un excés d’importància a aquests elements, perquè no és pas segur que siguin alguna cosa més que recursos literaris, no hi ha dubte que casen molt bé amb el retir al camp de gener a abril de 1628 i amb el març i principis d’abril com a “bella temporada”. El fet que es refereixi a la *Recerca* com un dels tractats de París no és un obstacle seriós per a la hipòtesi, per diverses raons: 1) perquè el retir a la Bretanya de principis de 1628 per escriure l’obra ja s’hauria gestat a París a finals de 1627; 2) perquè el filòsof torna a finals d’abril o al maig a París amb la voluntat ferma de continuar un text començat durant el retir al camp, on s’hauria inspirat per ambientar-lo; 3) perquè possiblement a París, durant l’estada a casa de Le Vasseur, podria haver anunciat el projecte a Mersenne (recordem que els tractats de París havien estat promesos a Mersenne), i 4) perquè, en el marc del propòsit d’escriure sobre la divinitat al seu allotjament secret de París durant el juny-juliol de 1628, podria haver afegit una part del text que coneixem de l’obra malgrat que l’objectiu d’acabar-la no hagués reeixit.

Crec que el fet de situar la interrupció de la *Recerca* precisament a l’estiu de 1628, en el moment que Descartes va voler emprendre la reflexió sobre la divinitat que no va reeixir, reforça –i, al seu torn és reforçada– per l’explicació desplegada al capítol anterior. No només

---

<sup>155</sup> Descartes utilitza habitualment, en les seves obres, exemples de situacions reals viscudes per ell.

respon al procés *guany-límit-inauguració* descrit a la carta a Mersenne del 15 d'abril de 1630, sinó que el fa visible d'una manera històricament concreta en la biografia del filòsof.

Ja havia assenyalat l'encaix de peces entre la *Recerca* i el projecte definitiu de 1629-1630 (vid. "Primeres conclusions" del Capítol 1), però crec que ara disposem d'una seqüència de fets i d'un escenari espacial i temporal que il·lustren molt bé el pas d'un projecte a l'altre. *La redacció de l'obra fou començada cap a finals d'hivern o principi de la primavera, al retir a la Bretanya i, fins i tot, probablement continuada al retir a París de l'estiu. Però, en el moment d'abordar el tema de Déu, sense dubte un dels més importants de l'obra per tot allò que fa dependre d'Ell, Descartes va fer una descoberta intel·lectual (guany): Déu estableix les lleis de la natura com a immutables. I aquesta idea ja no tenia cabuda en el tractat que treballava aleshores i, per tant, el va abandonar (límit) i va gestar el propòsit de començar un altre projecte des del principi (inauguració), que va reclamar un nou retir per emprendre'l.*

La tercera dada sobre la *Recerca* exposada més amunt (la cadena deductiva entre Déu i les criatures) crec que avala aquesta perspectiva a propòsit de la interrupció. Al marge de l'insòlit encadenament de matèries que dibuixa l'obra per enllaçar el tema de Déu amb l'explicació física de la natura –un enllaç del qual no n'hi ha ni rastre en cap altre escrit cartesà posterior a l'any 1629–, s'ha de destacar que en ella no hi ha cap menció explícita a les "lleis de la natura" com un dels elements fonamentals de la física, un detall que no falta mai quan Descartes explica les línies mestres del seu projecte filosòfic madur<sup>156</sup>. Sens dubte, per precisar aquesta afirmació cal emprendre una anàlisi molt més detallada de l'obra, per veure els límits de la seva estructura o "continent" i, per tant, per intentar comprendre la raó per la qual no podia integrar-se en ella la descoberta mencionada. Això exigeix també una revisió molt curiosa dels materials o "continguts" amb què està construïda aquesta estructura. I, a més, de tot plegat cal fer-ne una comparació rigorosa amb la filosofia madura de Descartes per comprovar si existeixen diferències suficients per establir la datació primerenca de la *Recerca* des d'una perspectiva rigorosament filosòfica i no només històrica o biogràfica. És l'objectiu dels propers capítols, subordinat a un afany de lectura de l'obra pel seu valor intrínsec. El marc cronològic general, de totes maneres, ja està traçat, per bé que

---

<sup>156</sup> Apareix la menció explícita a les "lleis de la natura" en aquestes exposicions sintètiques del projecte filosòfic fetes reiteradament durant la maduresa del filòsof: el 1630, en la carta *A Mersenne* del 15 d'abril (cf. AT I 144-145, BK VIII 72-73); el 1633, en *El món* (cf. M6, AT XI 34.19-35.4 i 36.25-38.8); el 1637, en la *Cinquena part del Discurs del mètode* (cf. DM6, AT VI 41.7-20; 42.13-45.3; 45.8-22), i també el 1647, en la *Carta-prefaci* a la traducció francesa dels *Principis de filosofia* (LPP-Let.-Préf., AT IX 2 16.9-17.1).

encara cal completar-lo amb algunes dades encara importantíssimes, fins i tot més que les que he analitzat fins ara.

### **La visita al setge de la Rochelle, l'*entretien* i la reunió privada amb el cardenal Bérulle**

Reprenc els fets de 1628 en el moment en que Descartes torna a estar instal·lat a casa del seu amic Le Vasseur després que d'haver-ne fugit durant el juny i principi de juliol. Segons Baillet, durant aquesta residència forçada se li va despertar el desig de visitar el setge de La Rochelle, indret on diu que va dirigir-se cap a finals d'agost amb el seu amic E. Villebressieu.

Entrem en territori pantanós, perquè la visita al setge, segons els biògrafs P. Borel i A. Baillet, és el primer acte d'una cadena d'esdeveniments que ha generat moltes controvèrsies entre els estudiosos. Després del setge, ve la cèlebre reunió de savis a casa del nunci papal Guidi di Bagni en motiu d'una conferència del senyor Chandoux sobre la nova filosofia (l'anomeno l'*entretien*, tal i com ho fa el mateix Descartes al text citat més avall), amb una brillant intervenció de Descartes i l'encoratjament dels presents perquè posi per escrit les seves idees. Poc temps després d'aquest fet, el cardenal Bérulle té una reunió privada amb Descartes i, finalment, el filòsof es retira de manera definitiva als Països Baixos motivat pels dos fets anteriors.

Per què genera dubtes, aquesta cadena de fets? Bàsicament per la manca de credibilitat dels dos biògrafs. En efecte, Borel comet diversos errors històrics i Baillet –que esmena Borel– proposa unes dates per a alguns d'aquells esdeveniments que no encaixen amb altres dades històriques segures que es coneixen i que afecten aquells fets<sup>157</sup>.

Davant aquestes incerteses, molts comentadors han proposat una conjectura molt arriscada: endarrerir un any l'*entretien* i el posterior encontre amb Bérulle, és a dir, situar els dos esdeveniments a finals de 1627<sup>158</sup>. Com és lògic, un canvi tan radical en l'ordre dels fets

---

<sup>157</sup> Una valoració crítica d'aquestes dues fonts la trobem a G. RODIS-LEWIS, *L'œuvre de D.*, vol. II, pàg. 477-478, nota 98.

<sup>158</sup> La llista d'autors que defensen l'endarreriment l'*entretien* a finals de 1627 és força extensa, i s'ha consolidat actualment com la idea dominant entre els estudiosos. Un dels primers que la va defensar, "malgré lui", segurament és G. COHEN, l'autor de referència per a aquells que afirmen que Descartes va instal·lar-se definitivament als Països Baixos a l'octubre de 1628, sense tornar en cap moment a França durant l'hivern de 1628-1629; el curiós és que aquest autor no menciona mai l'*entretien* (li passa per alt, aquest fet tan decisiu de la

repercuteix profundament en la interpretació de tot el conjunt explicat abans, en especial pel que fa als mòbils del retir al camp de principi de 1628 i del posterior retir del juny a París per escriure sobre la divinitat. El problema d'aquesta interpretació és que qüestiona el testimoni dels biògrafs a partir dels quals, paradoxalment, obté la informació essencial que s'utilitza per construir el nou relat històric<sup>159</sup>.

---

vida de Descartes?), ni quan parla dels anys 1622-1628 (cf. *Écrivains français en Hollande...*, pàg. 411-420), ni tampoc quan proposa els arguments de la seva cèlebre tesi de l'arribada definitiva del filòsof als Països Baixos (cf., *ibid.*, pàg. 428-436), així, doncs, es pot dir que aquest autor força a endarrerir l'*entretien* cap a finals de 1627 atès que situa Descartes als Països Baixos a partir de l'octubre de 1628. E. GILSON titlla de fantasiosa la cronologia proposada per Baillet a partir de les raons aportades per G. Cohen, però no s'acaba de pronunciar sobre quan es va produir l'esdeveniment, de la veracitat del qual no dubta en cap moment (cf. GIL 276 i 278). Ch. ADAM, el 1910, que coneix la visita de Descartes a I. Beeckman durant l'octubre de 1628, ratifica la data proposada per Baillet, que seria poc temps després de l'11 de novembre de 1628, quan el filòsof hauria tornat del viatge als Països Baixos (cf. AT XII 94-98, i també AT I 217, nota, i AT X 35), tanmateix canvia radicalment de parer el 1637, quan afirma categòricament que l'*entretien* es va produir a la tardor de 1627 (cf. *Descartes. Sa vie, son œuvre*, pàg. 23-24). F. ALQUIÉ també es posiciona clarament per l'any 1627 (cf. FA I 64; *La découverte métaphysique de l'homme chez D.*, pàg. 64 i *Leçons sur Descartes*, pàg. 76-77). A E. GARIN parla en termes de probabilitat d'avançar la data de Baillet (cf. *Descartes*, pàg. 79). G. RODIS-LEWIS es manté sempre ferma en defensar que l'*entretien* va esdevenir-se el 1627 i que el retir a la Bretanya de l'hivern de 1627-1628 és el resultat de l'encoratjament de Bérulle, fet que va motivar Descartes a voler escriure sobre la divinitat (cf. *L'œuvre de D.*, vol. 2, pàg. 478; *Descartes. Biographie*, pàg. 101-103). J.L. MARION aporta un nou argument sobre la datació: diu que Descartes anomena Bérulle amb el títol de cardenal i, en canvi, no ho fa amb el nunci papal Guidi di Bagno perquè aquest fou "nomenat" cardenal el 27 de febrer de 1627, però "instituit" ("créé") com a tal el 19 de novembre de 1627, és a dir, amb posterioritat a l'*entretien*, esdevingut a la tardor del mateix any; a més, si l'acte s'hagués produït a la tardor de 1628, com pretén Baillet, aleshores aquest es contradia a l'afirmar "Bagni qui fut depuis cardinal", quan en realitat el nunci n'era des de feia un any i, per tant, aquesta frase convé perfectament amb la datació de 1627 (*La théologie blanche de D.*, pàg. 157-159, en especial la nota 25); tanmateix, aquí cal fer una correcció important a aquesta afirmació, perquè, a la *Vie de M. Descartes*, en una nota al marge inequívocament vinculada amb la cita de Baillet que transcriu J.-L. Marion, hi posa el següent: "Créé au mois de décembre 1629 avec sept autres" (BAI 211, I L2-C14 161, nota a), és a dir, Baillet es pot equivocar en la data d'institució com a cardenal del nunci, però no es contradia en absolut si pensa que va ser el 1629 (segons J.-R. ARMOGHATE, Bagni fou efectivament instituit cardenal el 1629, BK VIII1 834, nota 12); quant a Descartes, el 1631 sabia perfectament que Guidi di Bagno havia estat instituit cardenal, perquè el 2 de desembre de 1630 no té cap problema en anomenar-lo "Monsieur le Cardinal de Bagné" (AT I 195.19-20, BK VIII1 88), i el fet que no l'anomeni així quan parla sobre l'*entretien* (des del supòsit que la institució de cardenal hagués estat posterior, és clar, perquè si hagués estat el 1629, aleshores s'eliminaria el problema plantejat per a datar l'*entretien* el 1628) també es pot explicar-se perquè aquest acte es va esdevenir a la seva empara com a nunci papal a París i potser aquest és el títol més indicat per anomenar-lo. Més recentment encara, els següents autors també sostenen que l'*entretien* s'esdevingué el 1627: E. LOJACONO, LOJ 130, nota 24; P. GUENANCIA, *Descartes. Bien conduire sa raison*, pàg. 29, i V. CARRAUD i G. OLIVO, CO 214-216.

<sup>159</sup> R. PINTARD pensa que aquest canvi de data presenta "l'inconvénient de se heurter aux indications des biographes anciens" (*Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, 1943; cf. G. Rodis-Lewis, *L'œuvre de D.*, vol 2, pàg. 478).

*Anàlisi comparativa de les dades històriques sobre l'entretien que apareixen als relats de Borel i de Baillet i a la carta de Descartes a Villebressieu de l'estiu de 1631*

1) *La carta de Descartes a Villebressieu de l'estiu de 1631 sobre l'entretien*

Em centro primer en l'anàlisi de les dades que tenim sobre el fet més senyalat del conjunt, l'*entretien*, perquè al seu voltant s'articulen tots els altres. Parteixo d'un testimoni preciós de Descartes mateix que, en una carta adreçada al seu amic E. Villebressieu de l'estiu de 1631, rememora de manera molt viva aquell esdeveniment. Es tracta d'un fragment transcrit per Baillet, que ell data el 1634, quan situa un viatge del filòsof i Villebressieu per Alemanya i Dinamarca en el marc d'un període convivència a Amsterdam. Tanmateix, en un altre fragment de la mateixa carta (transcrit pel biògraf en un altre capítol de la seva obra), s'hi menciona la residència que Descartes tenia el 1631 i no la de 1634, fet que converteix en inversemblant la segona data i obliga a canviar-la per la primera (cf. AT I 214 i BK VIII2 1024, nota 1). Numero el text perquè l'inscriu en una seqüència textual que aniré justificant i interpretant; a més, presento els textos en ordre invers (3, 2 i 1) per raons d'exposició. Heus aquí el primer text (en realitat, el tercer):

[3] "Vous avez vu, dit-il, ces deux fruits de ma belle règle ou Méthode naturelle au sujet de ce que je fus obligé de faire dans l'entretien que j'eus avec le Nonce du Pape, le Cardinal de Bérulle, le Père Mersenne, et toute cette grande et savante compagnie qui s'était assemblée chez ledit Nonce pour entendre le discours de Monsieur de Chandoux touchant sa nouvelle philosophie. Ce fut là que je fis confesser à toute la troupe ce que l'art de bien raisonner peut sur l'esprit de ceux qui sont médiocrement savants, et combien mes principes sont mieux établis, plus véritables, et plus naturels qu'aucun des autres qui sont déjà reçus parmi les gens d'étude. Vous en restâtes convaincu comme tous ceux qui prirent la peine de me conjurer de les écrire et de les enseigner au public." (AT I 213.1-15, BK VIII2 380).

Deixem de moment el contingut del text i fixem-nos en el gran valor que el filòsof atorga a l'esdeveniment com a tal<sup>160</sup>: el rememora al seu amic –que hi era present– com una mena de

---

<sup>160</sup> R. WATSON, autor d'una biografia divulgativa i polèmica de Descartes, força ben documentada, suggereix una hipòtesi rocambolesca: que Clerselier (membre de l'Oratori i un radical catòlic) hagués falsificat aquesta carta per presentar la cèlebre imatge de Bérulle que exhorta Descartes per a dedicar-se a la causa de Déu. Li sembla que no té sentit que Descartes hagués escrit a Villebressieu explicant-li uns fets que havia de conèixer de sobres, atès que els dos havien viscut un temps junts a Amsterdam i havien viatjat a Dinamarca. Tot plegat formaria part d'una mena de canonització pública del filòsof orquestrada per Chanut i Clerselier, i secundada per Baillet. Tanmateix, Watson només cita el fragment que cito aquí de la carta, i omet els altres fragments (alguns redactats indirectament per Baillet) que aquesta també contenia i que dibuixen un marc d'idees molt més ampli i coherent on encaixa molt bé la referència a l'*entretien*. A més, si Clerselier hagués falsificat la carta, també

rendició (“je fis confesser”) de tots els assistents a “l’art de raonar bé”, mitjançant l’exemplificació de dos “fruits” de la seva la “bella regla o Mètode natural”<sup>161</sup>, fent palès així que els seus principis filosòfics estaven “més ben establerts, més veritables i més naturals” que els que ja circulaven de la nova filosofia crítica amb l’escolàstica vigent a les escoles i universitats (“qu’aucun *des autres qui sont déjà reçus* parmi les gens d’étude”). Però també destaca la importància de les conseqüències que va tenir per a ell: allí el van esperonar (s’hi refereix clarament en plural: “tous ceux qui”) a escriure els seus principis per tal de fer-los públics.

Aquesta descripció-valoració no concorda gens amb el que afirma a la *Tercera part del Discurs del mètode* sobre el període anterior al retir als Països-Baixos: hi afirma que en aquell moment no s’havia pronunciat encara sobre els fonaments o principis de la seva filosofia i, el que és més sorprenent, ni tan sols els havia començat a cercar<sup>162</sup> (*vid.* Cap. 1). A més, hi manifesta la sorpresa que li produïa la fama que corria d’ell, que no podia basar-se en la seva doctrina (atès que no es vantava de tenir-ne cap) i que atribuïa al fet que ell no tenia por de confessar la seva ignorància ni les raons per les quals dubtava de coses que als altres consideraven certes (“DM3, AT VI 30.20-28, BK III 101”). Sens dubte, desconcerta aquesta discrepància tan exagerada entre dues versions d’una mateixa experiència intel·lectual fetes per la mateixa persona.

S’ha de tenir present que Descartes, al *Discurs*, reinterpreta el seu passat amb una finalitat filosòfica i estableix un tall entre un temps de preparació i d’espera, i un temps de realització que considera simbòlicament com el “començament” estricte de la seva filosofia

---

hauria d’haver falsificat les altres cartes de Villebressieu que cita Baillet i que són les que havien motivat la resposta de Descartes. Però, el problema més gran d’aquesta tesi és el fet que la narració de Baillet, extreta d’un manuscrit de Clerselier (també una informació falsificada, segons Watson), en cap moment explica que Bérulle hagués exhortat Descartes en una direcció apologetica ni ideològica, sinó que només el va esperonar a treballar en la filosofia pràctica que el filòsof mateix havia explicat al cardenal que volia dur a terme. No té sentit que es parli d’una mena de conspiració de Clerselier, amb el beneplàcit de Baillet, quan no se’n detecta ni rastre en els documents que, en teoria, n’haurien de ser la demostració fefaent (*cf. Descartes. El filòsofo de la luz*, pàg. 139-142).

<sup>161</sup> És una expressió singular en l’obra cartesiana, però no ho devia ser en l’entorn intel·lectual en què es movia Descartes durant els seu anys parisencs (1625-1628), com ho demostra una carta de Cornier a Mersenne del 26 de març de 1626, en resposta a una altra del mínim en què li hauria parlat del filòsof: “Je vous aurai fort d’obligation et à M. Des Chartes, quand vous m’aurez fait participant de *sa belle méthode* et ses belles inventions” (citat per H. GOUHIER, *La pensée religieuse de D.*, pàg. 52, nota 10).

<sup>162</sup> “Toutefois ces neuf ans s’écoulèrent avant que j’eusse encore pris aucun parti, touchant les difficultés qui ont coutume d’être disputées entre les doctes, ni commencé à chercher les fondements d’aucune philosophie plus certaine que la vulgaire.” (DM3, AT VI 30.10-14, BK III 101).



(*vid.* Cap. 1). Recordem que el terme filosofia abraça el conjunt complet dels principis metafísics i físics, i no només algunes certes punts siguin de l'ordre que siguin. Tanmateix, en l'explicació de l'*entretien* que fa a la carta a Villebressieu sembla que ja posseís uns principis consolidats, propis, i no s'hi reconeix cap signe de distància crítica envers al moment anterior al retir als Països Baixos (“combien mes principes sont mieux établis, plus véritables, et plus naturels qu'aucun des autres qui sont déjà reçus parmi les gens d'étude”). La veritat potser està en el terme mig: el 1628 no està tan mancat de principis filosòfics com assegura al *Discurs* ni els tenia tan clars com els pinta el 1631<sup>163</sup>. I també és una qüestió de perspectiva: si un moment d'una evolució intel·lectual es valora com a formant part d'un procés (el 1631, Descartes encara està treballant de ple en la seva física), és lògic que se li atribueixi més rellevància que no pas si es valora des de la talaia d'una posició consolidada (com la de 1637), des d'on, al marge de la reinterpretació que s'hi fa del passat, només s'albira un horitzó imprecís de dubtes i mancances. De fet, a la carta a Mersenne de 15 d'abril de 1630 es proposa una mena de posició intermèdia entre els dos textos comparats: els tractats de París (anterior a l'any 1629) eren projectes començats i abandonats, però van contribuir decisivament al progrés per assolir el projecte definitiu. És habitual que Descartes moduli la comunicació pública de les seves idees en funció de l'interlocutor o el públic a qui s'adreça.

## 2) Els fets principals de l'*entretien* segons els relats de Borel i Baillet

Segons el meu parer, no es poden passar de llarg els altres fets que tant Pierre Borel com Adrien Baillet lliguen, com un sol bloc compacte, a aquell esdeveniment tan important. El conjunt és aquest: 1) la visita al setge de la Rochelle per part de Descartes juntament amb el seu amic Villebressieu, 2) l'*entretien* a casa del nunci papal Guidi di Bagni amb presència del Cardenal Bérulle i altres personalitats intel·lectuals, 3) la reunió privada amb el cardenal Bérulle (Borel només parla d'un encoratjament general dels presents a la reunió), i 4) el retir

---

<sup>163</sup> G. RODIS-LEWIS posa en relació directa el dos textos, però sense fer atenció a les seves evidents diferències. (*cf.* *Descartes. Biographie*, pàg. 101-102). E. GILSON, en canvi, remarca la notable discrepància entre ells i interpreta que Descartes havia avançat més en comunicar públicament els seus principis el 1628 que no pas el que reflecteix el relat de 1637; i, com a prova, esmenta la carta de Balzac de 20 de març de 1628, on l'escriptor menciona la lluita de Descartes contra els Gegants de l'escola que li havia promès de posar per escrit en l'obra *Història del meu esperit* i que havia anunciat als seus amics. És un indicatiu que “excusa” l'opinió dels que creien que Descartes ja havia arribat al final de la seva filosofia i que hi havia contribuït amb els seus discursos, en una clara referència irònica al *Discurs del mètode* (*cf.* GIL 276-277).

posterior als Països Baixos. La informació d'aquesta seqüència de fets prové exclusivament dels dos biògrafs. Tanmateix, els relats d'ambdós no encaixen del tot entre ells i contenen força errors, és per això que cal analitzar-los en profunditat. Primer, les coincidències.

El relat més antic és el de Pierre Borel (*Vitae Renati Cartesii summi Philosophi, Compendium*, 1656)<sup>164</sup>, elaborat a partir del testimoni de Villebressieu<sup>165</sup>, amic de Descartes i que també va assistir a l'*entretien*. És un text brevíssim, on s'afirma que el filòsof va participar en el setge de la Rochelle i, a més, que en aquell lloc es va realitzar la cèlebre reunió ("in illa obsidione Rupellae", BOR 4 i AT I 217). Hi eren presents el nunci del papa – que el biògraf creu erròniament que és el cardenal Berberino–, el cardenal Bérulle i altres persones il·lustres a nivell intel·lectual ("coram Cardinali Barberino tunc Pontificis nuntio, coramque Card. Berullio, aliisque claris ac ingeniosis viris", *ibid.*), que foren convocats amb motiu d'una dissertació d'una tal Chandou (Chandoux) sobre uns nous principis de filosofia ("qui convocati erant, ut D. Chandou de Novis Philosophiae Principiis disserentem audirent", *ibid.*).

Tot seguit descriu succintament l'acte: aplaudiments de tots els assistents en acabar l'exposició ("omnium plausus", *ibid.*), llevat de Descartes ("excepto Cartesii", *ibid.*) → li van demanar que opinés sobre l'exposició ("ab illo quid de hoc sermone sentiret petierunt", *ibid.*) → aleshores ell va lloar l'orador ("ille tunc, laudato oratoris sermone"), però no els assistents perquè s'havien conformat només amb arguments versemblants ("coetum non laudavit, quod verisimili tantum contenti fuissent", *ibid.*) → i ell va prometre demostrar la falsedat de qualsevol afirmació amb dotze arguments versemblants ("et promisit se quamlibet veritatem duodecim argumentis verisimilibus falsam probaturum", *ibid.*) → i a l'inrevés ("et e contra", *ibid.*) → feu efectiva la promesa tot provocant l'admiració i estupefacció dels presents ("quo tentato, mirati sunt remanseruntque stupefacti", *ibid.*) → davant la petició dels assistents sobre si hi havia alguna via per evitar de cometre sofismes ("Quare petentes num modus quidam vitandorum sophismatum extarem", *ibid.*), va

---

<sup>164</sup> Una informació detallada sobre la data de publicació de l'obra de P. Borel es troba a Ch. ADAM, *Vie et œuvres de D.* (AT XII VII, nota a).

<sup>165</sup> Segons A. Baillet: "Il paraît que l'auteur [M. Borel] de ce petit Abrégé [de la Vie de M. Descartes] n'a écrit que sur ce qu'il pouvait avoir appris de son ami M. De Villebressieu qui avait demeuré pendant quelque temps avec Descartes" (BAI 25, I-Préface XV); "M. Borel [...] avait appris de M. Villebressieu son ami particulier ce qu'il a écrit touchant M. Descartes" (*ibid.*, 302, I L3-C13 258). En el resum de la vida de Descartes de P. Borel apareixen diverses mencions a Villebressieu, (BOR, dues a la pàg. 5 i tres a la pàg. 8), dues d'elles en termes amicals: "Stephanus Bressieus noster", "nostro Bressieo".

assegurar que es podia demostrar matemàticament la veritat en totes les coses a partir dels seu principis (“asseruit illis veritatem mathematice in omnibus rebus juxta sua principia demonstrari posse”, *ibid.*, 4 i 5, AT, *ibid.*) → aleshores els presents li van pregar de fer públics aquests principis (“Exoratus tunc fuit, ut illa publici juris faceret”, *ibid.*) → i com que va ser obligat a acceptar-ho (“quod illis concedere coactus”, *ibid.*), aleshores es va retirar a Holanda per dedicar-s’hi i assimilar-los millor (“in Hollandiam sese contulit ut ea melius digesta ederet”, *ibid.*).

Té sentit situar l’*entretien* a La Rochelle, com fa Borel, no en va el setge fou un autèntic espectacle d’enginyeria (un dic enorme, una complexa xarxa de comunicacions de 15 quilòmetres al voltant de la ciutat, fortificacions...) que va atreure una multitud de visitants. El Rei, el cardenal Richelieu (ambdós s’alternaven en la direcció de l’operació militar) i una bona part de la cort francesa, a més de savis i molts altres personatges il·lustres, entre ells el nunci papal Guidi di Bagni<sup>166</sup> i el cardenal Bérulle<sup>167</sup>, van romandre algunes temporades a La Rochelle. No obstant això, P. Borel, poc temps després de la mort de Descartes i obtenint la informació directament de Villebressieu, comet alguns notables errors: diu que el nunci present a la reunió és el cardenal Berberino, quan en realitat era Guidi di Bagni, i també pretén que Descartes hagi participat activament en quatre setges destacats del seu temps<sup>168</sup>: Breda (1625), Gavi (1625), La Rochelle (1627-1628) i Breda (1637). Sens dubte, és una exageració. Durant el primer setge de Breda Descartes era a Itàlia o tot just acabava d’arribar a França<sup>169</sup>. De l’assistència al de Gavi no se’n té cap més notícia a part del que diu el mateix Borel. Quant a La Rochelle, partint del fet inqüestionable que Descartes el 8 d’octubre de 1628 era a Dordrecht, no podia haver assistit al final del setge (el 27 d’octubre). I, finalment, durant el segon setge de Breda, que fou el 1637, Descartes rep una carta de Huygens enviada des d’allí que palesa que el filòsof no hi era, per bé que no s’exclou que hi hagués fet una visita (“Devant Bréda, votre ancienne garnison, où nous faisons tout ce qui est possible à

---

<sup>166</sup> “Bagni accompagna la cour à La Rochelle du début juin au 20 novembre” (G. RODIS-LEWIS, *L’œuvre de D.*, vol. II, pàg. 477, nota 98).

<sup>167</sup> “Il assista au siège de la Rochelle : l’entrée de tropes du roi eut lieu le 30 oct. 1628” (AT XII 94, nota b).

<sup>168</sup> “bisque Bredae obsidioni adfuit, et in pugna Praguensi, unde Italiam petiit, (...). In Italia vero Galileum aliosque claros conuenit viros, indeque ad Gauensem obsidionem iuxta Genuam venit, et tandem in Galliam rediit et in obsidione Rupellensi aliisque militaribus actionibus etiam voluntarie adfuit.” (BOR 4). CH ADAM diu, al respecte: “Borel a rassemblé les quatre sièges fameux de ce temps-là: Bréda (deux sièges), Gavi, La Rochelle, et ne manque pas de faire assister son héros à tous les quatre. Mais le fait est inexact pour Bréda, douteux pour Gavi, et après le renseignement de Beeckman, il paraît inexact aussi pour La Rochelle.” (AT XII 99, nota b).

<sup>169</sup> Cf. G. RODIS-LEWIS, *Descartes. Biographie*, pàg. 105.

vous y rendre l'entrée aussi franche qu'autrefois.”, *A Huygens*, 8/9/1637, AT I 397). Tot plegat ha portat a alguns estudiosos a no donar credibilitat al testimoni de Borel.

Pel que fa al relat de Baillet, s'hi observen algunes notables diferències en relació al de Borel: aporta dades espacials i temporals diferents sobre l'*entretien* (més avall analitzo aquestes correccions), fa una descripció molt viva i teatral dels fets que s'hi van produir i atorga un paper molt especial al cardenal Bérulle (“Le Cardinal De Bérulle qui l'observait particulièrement s'aperçut de son silence. Ce fut ce qui l'obligea à lui demander son sentiment sur un discours qui avait paru si beau à la compagnie.”, BAI 212, I L2-C14 161) i, després, explica profusament la reunió privada que aquest va tenir amb Descartes. Tanmateix, malgrat l'embolcall literari, una anàlisi més minuciosa del contingut de la primera part de l'explicació de Baillet revela que segueix, fil per randa, el guió del relat de Borel reproduït més amunt, i no se n'amaga, perquè ho consigna en una nota al marge. Fixem-nos en la part més important de la intervenció del filòsof tal i com la descriu Baillet:

“il demanda à l'assemblée que quelqu'un de la compagnie voulût prendre la peine de lui proposer telle vérité qu'il lui plairait, et qui fût du nombre de celles qui paraissent les plus incontestables. On le fit, et avec douze arguments tous plus vraisemblables l'un que l'autre, il vint à bout de prouver à la compagnie qu'elle était fausse. Il se fit ensuite proposer une fausseté de celles que l'on a coutume de prendre pour les plus évidentes, et par le moyen d'une douzaine d'autres arguments vraisemblables il porta ses auditeurs à la reconnaître pour une vérité plausible.” (BAI 213, I L2-C14 162).

No hi ha dubte que Baillet es limita només a retocar les paraules de Borel: “telle vérité qu'il lui plairait” // “quamlibet veritatem”; “douze arguments tous plus vraisemblables l'un que l'autre” // “duodecim argumentis verisimilibus”; “il vint à bout de prouver [...] qu'elle était fausse” // “et promisit se [...] falsam probaturum, quo tentato”). I després desplega l'expressió “et e contra” mitjançant la inversió de la frase precedent.

I, a més, la història continua, com la de Borel, amb la petició dels assistents a la reunió sobre si hi ha una manera infal·lible de resoldre els sofismes (“quelque moyen infaillible pour éviter les sophismes”, *ibid.* 213, 163 // “Quare petentes num modus quidam vitandorum sophismatum extarem [...]”) i amb la següent resposta de Descartes: “Il répondit qu'il n'en connaissait point de plus infaillible que celui dont il avait coutume de se servir, ajoutant qu'il l'avait tiré du fonds des mathématiques, et qu'il ne croyait pas qu'il y eût de vérité qu'il ne

pût démontrer clairement avec ce moyen suivant ses propres principes.” (*ibid.*) // “asseruit illis veritatem mathematice in omnibus rebus juxta sua principia demonstrari posse”.

Borel acaba la seva explicació amb la petició dels participants a la reunió a Descartes que fes públics els seus principis, i que ell ho va acceptar i es va retirar a Holanda per dedicar-s’hi i assimilar-los millor (“Exoratus tunc fuit, ut illa publici juris faceret; quod illis concedere coactus in Hollandiam sese contulit ut ea melius digesta ederet”). I precisament quan Borel tanca el seu relat, Baillet, que fins ara narra en paral·lel a aquest relat, continua aprofundint en la intervenció de Descartes a l’*entretien*. Vegem-ho.

### 3) *Discrepàncies entre els relats de Borel i Baillet sobre la intervenció de Descartes a l’entretien*

Baillet, després de reproduir gairebé les mateixes paraules que Borel, es desmarca d’aquest amb una explicació sobre el mitjà infal·lible per evitar el sofismes i demostrar qualsevol veritat a partir dels seus principis, mencionat per Descartes en la seva intervenció a l’*entretien*. I per fer-ho, el biògraf, tal i com adverteix en una nota al marge, recorre un altre text del propi Descartes que reproduceix indirectament. Una mica més avall, deixa ben clar que aquest fragment forma part de la mateixa carta que el text que ja he citat abans (Text 3): “C’est ce qu’il reconnut lui-même quelques années depuis dans une lettre qu’il écrivit d’Amsterdam à M. Villebressieu à qui il fit revenir la mémoire de ce qui s’était passé en cette rencontre” (BAI 214, I L2-C14 163). Classifico aquest fragment com a Text 2 perquè de ben segur que precedia el Text 3, ja que aquell explica quins eren els dos “fruits” que aquest menciona com si n’hagués acabat de parlar: “Vous avez vu [...] ces deux fruits de ma belle règle ou Méthode naturelle”. Les edicions principals de textos de Descartes presenten els dos fragments amb el mateix ordre que Baillet<sup>170</sup>. Heus aquí el text i, a més, torno a reproduir també el Text 3 perquè s’hi vegi l’enllaç de les idees:

“[2] Ce moyen n’était autre que sa règle universelle, qu’il appelait autrement sa méthode naturelle, sur laquelle il mettait à l’épreuve toutes sortes de propositions de quelque nature et de quelque espèce qu’elles pussent être. Le premier fruit de cette méthode était de faire voir d’abord si la proposition était possible ou non, parce qu’elle l’examinait et qu’elle l’assurait (pour me servir

---

<sup>170</sup> A les edicions d’AT (I 213-214) i BK (VIII2 380-381), els fragments que aquí numero 2 i 3 són, respectivament, el primer i el segon, i el fragment que més avall numero 1 el situen en tercer lloc. F. ALQUIÉ, en canvi, situa aquest fragment entremig dels altres dos (FA I 293-294).

de ses termes) avec une connaissance et une certitude égale à celle que peuvent produire les règles de l'arithmétique. L'autre fruit consistait à lui faire sourdre infailliblement la difficulté de la même proposition." (BAI 213-214, I L2-C14 163, AT I 213, BK VIII2 380).

[3] "Vous avez vu, dit-il, ces deux fruits de ma belle règle ou Méthode naturelle au sujet de ce que je fus obligé de faire dans l'entretien que j'eus avec le Nonce du Pape, le Cardinal de Bérulle, le Père Mersenne, et toute cette grande et savante compagnie qui s'était assemblée chez ledit Nonce pour entendre le discours de Monsieur de Chandoux touchant sa nouvelle philosophie. Ce fut là que je fis confesser à toute la troupe ce que l'art de bien raisonner peut sur l'esprit de ceux qui sont médiocrement savants, et combien mes principes sont mieux établis, plus véritables, et plus naturels qu'aucun des autres qui sont déjà reçus parmi les gens d'étude. Vous en restâtes convaincu comme tous ceux qui prirent la peine de me conjurer de les écrire et de les enseigner au public." (AT I 213.1-15, BK VIII2 380).

Baillet cita el Text 2 per aclarir quin és el mitjà que Descartes va dir als assistents a l'*entretien* que tenia per resoldre sofismes i trobar veritats a partir dels seus principis, però no s'adona que en realitat està explicant per segon cop el contingut del intervenció de Descartes. Immediatament abans l'ha explicat parafrasejant el relat de Borel, i ara recorre a l'explicació que en fa propi filòsof que reproduïx indirectament un fragment de la carta mencionada a Villebressieu (Text 2) i tot seguit la completa amb la transcripció textual d'un altre fragment de la mateixa carta (Text 3). El biògraf torna a duplicar una informació sense adonar-se'n, atès que considera com a dues qüestions diferents el que en realitat són dues versions d'un mateix esdeveniment. Així, doncs, disposem de dues perspectives de l'*entretien*, una de Borel i l'altra del mateix Descartes. El resum de Borel i els fragments de la carta de Descartes coincideixen en què hi va haver una doble argumentació del filòsof a l'*entretien* i que va ser rematada amb una afirmació contundent de la superioritat i eficàcia del seu mitjà ("la meva bella regla o mètode natural", li diu ell mateix) de resoldre sofismes i trobar veritats amb una certesa matemàtica. Però, si es comparen les dues versions de la intervenció, s'hi observen profundes diferències.

Segons Borel (seguit per Baillet a la primera part del seu relat), Descartes es va limitar a fer una mena d'exhibició dialèctica davant dels assistents, com a demostració del seu talent, i després només va assegurar que tenia una manera infal·lible de resoldre els sofismes, però no en va aportar cap prova. En canvi, si analitzem el que diu Descartes (segons la versió indirecta que en dona Baillet), el contingut de la intervenció del filòsof no va ser tan insubstancial, perquè volia fer veure la possibilitat o no d'una proposició que "examinava i assegurava" ("qu'elle l'examinait et qu'elle l'assurait"), "amb un coneixement i una certesa

igual que la que poden produir les regles de l'aritmètica" ("avec une connaissance et une certitude égale à celle que peuvent produire les règles de l'arithmétique", paraules que potser són literals del filòsof, atès que Baillet adverteix abans: "pour me servir de ses termes"). Vist amb detall, el procediment té un aspecte molt més rigorós que el descrit per Borel, que consistia en demostrar, amb dotze arguments "versemblants", la veritat d'una proposició (veritat, en aquest cas, seria un eufemisme). I el procediment contrari parla d'infal·libilitat, un terme antagònic a versemblança, però curiosament vol fer sorgir la "dificultat" (no diu falsedat) de la mateixa proposició. A més, el resultat final de l'argumentació, tal i com l'explica Descartes, va convèncer tothom sobre el poder de l'art de raonar bé i va fer palès "fins a quin punt els seus principis estan més ben establerts, més veritables i més naturals que els altra que ja estan acceptats entre la gent d'estudis" ("combien mes principes sont mieux établis, plus véritables, et plus naturels qu'aucun des autres qui sont déjà reçus parmi les gens d'étude"). Relaciona els raonaments realitzats (la doble argumentació) amb els principis filosòfics, i això fa pensar que la intervenció no va ser merament metodològica (la versió de Borel mereix més aviat el qualificatiu de "sofística"), sinó que va aportar algun contingut filosòfic una mica més substancial potser motivat per alguna de les tesis exposades pel senyor Chandoux<sup>171</sup>.

És absurd preguntar-se quina de les dues versions és la correcta quan una d'elles procedeix del mateix protagonista de l'experiència memorada. Borel recull una explicació de Villebressieu, un simple espectador de l'*entretien*, quan ja havien passat més de vint anys d'aquell fet. A més, aquest savi potser no va comprendre amb tota la seva profunditat la intervenció del seu amic perquè estava molt més dotat per a la pràctica de l'enginyeria que no pas per a la teoria<sup>172</sup>. O bé hi ha una altra possibilitat: Villebressieu va ensenyar la carta de Descartes a Borel per a l'elaboració de la seva biografia i aquest va ser el que no va

---

<sup>171</sup> F. ALQUIÉ no qüestiona la versió de Baillet quan repeteix Borel, i no es fixa en l'anomalia que introdueix el Text 2 de Descartes en el conjunt del relat del biògraf (*La découverte métaphysique de l'homme chez D.*, pàg. 66-67). J.-L. MARION també interpreta la intervenció de Descartes a l'*entretien* com un exercici de virtuosisme dialèctic que precisament vol recusar la dialèctica o la lògica l'escola com a inútil (ho relaciona amb la Regla X), aprofitant que el senyor Chandoux hauria fet una intervenció amb contingut nou, però per mitjà d'una forma d'argumentar encara escolàstica, basada en la versemblança, i hauria volgut demostrar, amb la seva doble argumentació, que l'única forma de depassar l'Escola seria amb l'art de raonament basat en el model matemàtic de certesa: "Descartes n'impressionne ses auditeurs que par sa « Méthode naturelle », sans qu'il ne soit question ni de métaphysique, ni de théologie, ni d'apologétique" (*La théologie blanche de D.*, pàg. 154-155).

<sup>172</sup> "Singulier personnage que Villebressieu : un de ces agitateurs d'idées, comme il y en a tant en France, mais qui n'arrivent pas à coordonner et à réduire en système leur ingéniosité inventive." (G. COHEN, *Écrivains français en Hollande...*, pàg. 469).

comprendre prou bé el significat del text i en va fer una versió personal<sup>173</sup>. Hi ha una curiosa coincidència terminològica i conceptual, llevat del terme “principis”, entre una frase de Borel i el Text 2 de Descartes (en versió indirecta de Baillet) que suggereix aquesta possibilitat: “*asseruit illis veritatem mathematice in omnibus rebus juxta sua principia demonstrari posse*” // “*l’assurait [...] avec une connaissance et une certitude égale à celle que peuvent produire les règles de l’arithmétique*”. El problema és que Borel situa la frase com a conclusió final de la doble intervenció del filòsof, quan aquest, en canvi, la presenta de manera inequívoca com la primera de les dues argumentacions realitzades<sup>174</sup>. Sembla ben bé, doncs, que Borel hagi extret la seva frase del Text 2, que hauria vist en el seu redactat original, però com que ell interpreta de manera dialèctica la intervenció de Descartes, la desplaça a la conclusió d’aquesta, tot lligant-la amb la menció del “principis” amb què Descartes va rematar realment la seva intervenció, tal i com es fa palès al Text 3. Està clar que és impossible esbrinar quin va ser el procediment emprat per Descartes en la doble argumentació de l’*entretien*, ni el contingut que tenia, però fixem-nos només en els termes i les expressions cartesianes: *examinar i assegurar una proposició (per fer veure si és possible o no) amb un coneixement i certesa comparables al de les regles de l’aritmètica, fer sorgir infal·liblement la dificultat de la mateixa proposició..., sens dubte són incompatibles amb la versemblança*. Que el nostre filòsof hagués fet una intervenció merament dialèctica (gairebé sofisticada) com la que pinta Borel no té gaire sentit: ¿com pot ser que hagués retret als assistents que s’haguessin conformat amb arguments versemblants i que tot seguit procedís a fer-los-hi una doble argumentació fonamentada exclusivament en una multitud d’arguments versemblants?

Tanmateix, segons el meu parer, aquest error conceptual, així com la confusió sobre el nunci papal, no invaliden totalment la credibilitat de Borel. Interpreta malament el contingut de la intervenció, no va fer les comprovacions pertinents d’algun detall que Villebressieu no

---

<sup>173</sup> És lògic suposar que Villebressieu hagués guardat la carta que li havia enviat feia anys el seu amic, a qui admirava, i que l’hagués ensenyat a Borel quan preparava la seva biografia. També sabem que Descartes feia una còpia de totes les seves cartes, així que Baillet hauria consultat la còpia d’aquella carta perquè estava en mans de Clerselier, o de Legrand, dipositari dels papers del filòsof després de la mort de Clerselier el 1684 (cf. Ch. ADAM, AT XII IV).

<sup>174</sup> Quant a Baillet, no s’adona de la coincidència, perquè es pot dir que duplica la frase, perquè primer la parafraseja de Borel i la situa en el mateix lloc que aquest, després de la intervenció de Descartes (“il l’avait tiré du fonds des mathématiques, et qu’il ne croyait pas qu’il y eût de vérité qu’il ne pût démontrer clairement avec ce moyen suivant ses propres principes.”), i, tot seguit, la reproduïx en el Text 2.



recordava amb exactitud, però crec que l'hem de tenir en compte perquè recull el testimoni d'una persona que va ser present a l'*entretien*<sup>175</sup>. Hem vist, per exemple, que el seu relat és esquemàticament similar al de Descartes, és a dir, no és del tot fals. No té, doncs, per què ser incorrecte l'enllaç d'esdeveniments que proposa: assistència de Descartes al setge de la Rochelle amb el seu amic Villebressieu (com podria haver-ho oblidat, aquest?), la proximitat temporal (o la coincidència?) de l'*entretien* amb la visita prèvia al setge i, al seu torn, la proximitat de la conferència a casa del nunci amb al retir als Països Baixos.

*Anàlisi de les dades exclusives del relat de Baillet a propòsit de l'entretien i l'encontre privat entre Descartes i el cardenal Bérulle*

Baillet ratifica la seqüència de fets presentada per Borel, per bé que en corregeix les dates i el lloc: l'*entretien* no va ser a la Rochelle sinó a París a finals de novembre o principis de desembre de 1628. Està clar que el gran escull d'aquesta cadena és la visita contrastada de Descartes a Beeckman el 8 d'octubre de 1628. Una solució molt agosarada, com un salt en el buit, és la que he mencionat de desplaçar l'*entretien* a finals de 1627. Paradoxalment, si s'accepta la possibilitat que Descartes hagués anat al setge de La Rochelle, per força s'ha de mantenir que hi hauria anat ben entrat l'estiu de 1628 (durant l'hivern, impossible, perquè estava retirat al camp, i al juny i al juliol tampoc, perquè primer estava amagat en algun lloc de París i després va passar un temps a casa de Le Vasseur). En aquella data el setge realment mereixia una visita (i no quan començava, a la tardor de 1627). Però aleshores s'està jugant arbitràriament amb la seqüència de fets proposada per Borel i Baillet. S'accepta el fet, però no el conjunt cronològic en què l'inscriu.

Hi ha també una altra raó que justifica l'endarreriment a l'any 1627 de la data de l'*entretien* i la reunió amb Bérulle: si els fets se situen després de la visita al setge de La Rochelle, aleshores la decisió de retirar-se als Països Baixos –de la qual el viatge de l'octubre en seria el prelude– no tindria res a veure amb la influència de Bérulle. Es tracta d'una altre

---

<sup>175</sup> És molt reveladora la valoració que fa A. Baillet sobre l'obra de Borel: “*si on excepte quelques faits généraux, comme sont ordinairement ceux qu'on ne retient qu'en gros pour les choses passées dont on ne tient point de registre, il semble qu'il n'y ait point de sûreté dans tout le reste. L'auteur ne s'est pas fort embarrassé des circonstances particulières qui pouvaient servir à vérifier ses faits.*” (BAI 25, I Préface XV). Sens dubte, Borel no és gens rigorós en el seu treball històric, però això no implica que els fets generals que exposa siguin falsos.

procediment que considero arbitrari: no es fa cas de la seqüència d'esdeveniments proposada pels biògrafs, però en canvi se salva a qualsevol preu la influència decisiva de Bérulle sobre Descartes<sup>176</sup>, i les fonts de tot plegat són les mateixes.

De fet, hem vist que Borel només parla d'un encoratjament general dels assistents a la reunió. Descartes anomena el cardenal i no diu res especial d'aquest, i al *Discurs* també s'expressa en uns termes generals de l'estímul (la fama que corria d'ell) que el va esperonar a retirar-se als Països Baixos. És només Baillet qui atorga un paper estel·lar a Bérulle en l'acolorida narració que fa de l'*entretien*. Cal analitzar més a fons aquesta narració per veure què se'n pot treure en clar.

Baillet esmenta cinc fonts com a aval del seu relat de l'*entretien* i la reunió privada de Descartes i Bérulle, especificades al marge de la seva *Vie de M. Descartes* cada vegada que recorre a elles: 1) a part de *la biografia de P. Borel*, que ja s'ha vist que Baillet segueix fidelment en una bona part de seu relat (deixant de banda la confusió assenyalada), sembla que aquest biògraf ha consultat alguna altra font desconeguda perquè introdueix dos elements nous molt importants al tema estudiat (el doble paper que atribueix al cardenal Bérulle, en la conferència i en la reunió privada, i algunes dades concretes que corregeixen Borel i que s'han d'analitzar amb cura); 2) *la carta de Descartes a Villebressieu* (citada dues vegades en sengles notes al marge), de la qual en transcriu els dos fragments reproduïts més amunt i que torna a utilitzar amb profusió en un altre capítol de la seva biografia, talment que és un complement privilegiat per comprendre més a fons el contingut filosòfic de l'*entretien*; 3) *un manuscrit perdut de Clerselier* (el cita tres vegades en nota) que serveix de base per elaborar la part del relat on intervé Bérulle; 4) el *Discurs del mètode* per il·lustrar la situació intel·lectual del filòsof després de la reunió amb el cardenal, quan encara no havia

---

<sup>176</sup> Per G. RODIS-LEWIS, que defensa que l'*entretien* es va produir a finals de 1627, la influència de Bérulle és un element important per comprendre l'evolució intel·lectual de Descartes l'any 1628, ja que interpreta el retir al camp francès com a resultat de l'encoratjament del cardenal en la reunió privada que va tenir amb el filòsof no gaire temps després de la conferència, un influència que es concreta en l'escrit sobre la divinitat per al qual es va retirar a la Bretanya els primers mesos de 1628, que va continuar a París al juny del mateix any i que finalment va esdevenir el *petit Tractat de metafísica* (Descartes. *Biographie*, pàg. 103). Ch. ADAM, l'any 1637, també interpreta que la decisió d'emprendre el retir hivernal al camp de 1627-1628 es va fer a instància de Bérulle (Descartes. *Sa vie, son œuvre*, pàg. 24-25).

pres partit en filosofia<sup>177</sup>, i 5) *la biografia de D. Listorp* com a confirmació de l'encoratjament per retirar-se als Països Baixos per consolidar i fer públics els seus principis filosòfics.

Crec que s'ha d'analitzar per separat la credibilitat de Baillet en relació a cada font d'on extreu la informació. El meu propòsit és rastrejar els fets, dades i fins i tot idees més consistents que aporta el biògraf a l'*entretien* i a la reunió privada de Descartes i Bérulle. En aquest cas, a part d'algunes dades històriques complementàries, l'única informació disponible és la biografia de Descartes de Baillet, que requereix una lectura crítica.

#### 1) *Un data i un lloc possibles per a l'entretien*

Baillet aporta algunes dades que corregeixen i amplien Borel, però, malauradament, sense especificar-ne la procedència: afirma que Descartes va marxar amb Villebressieu a La Rochelle a finals d'agost de 1628 i que s'hi va quedar fins al final (la rendició va ser el 29 d'octubre de 1628) i, fins i tot, que va participar en alguns fets destacats del setge; situa també el retorn de Descartes a París per Sant Martí, l'11 de novembre de 1628, i diu que la conferència a casa del nunci es va produir poc temps després ("Peu de jours après que M. Descartes fut arrivé à Paris [...] BAI 211, I L2-C14 161)<sup>178</sup> i, a continuació d'aquesta, la reunió privada amb Bérulle ("M. Descartes [...] lui rendit visite peu de jours après", *ibid.*, 215, 165). Sens dubte, la visita al setge, si es va produir, no va poder prolongar-se fins a finals d'octubre, perquè és segur que el filòsof era a Dordrecht, Països Baixos, el 8 d'octubre de 1628, visitant el seu antic amic I. Beeckman, tal i com consta al diari d'aquest. Quant a les altres dates, si la correcció del nom del nunci és correcta, per què no podrien tenir un fonament les dates que proposa? En concret: la de l'arribada a París, de l'*entretien* i de la reunió privada amb Bérulle. La cronologia proposada deixa marge per a la visita de Descartes a Beeckman a Dordrecht durant la segona i potser la tercera setmana d'octubre i, si bé descarta el retorn a la Rochelle per assistir a l'imminent fi del setge, sí que dona temps de sobres per ser a París al novembre. Hi ha constància que el nunci Guidi di Bagno va

---

<sup>177</sup> És un recurs habitual de Baillet il·lustrar moments de la vida del filòsof amb continguts extrets de la seva obra que considera que hi vénen a tomb. A títol d'exemple, només cal veure el començament del capítol següent al que comento (L XIII, Cap 1, pàg. 167-168), on explica el retir definitiu de Descartes a Holanda segons el fil narratiu exacte de la tercera part del *Discurs del mètode*, quan, per contra, al capítol anterior ha presentat un Descartes molt segur dels seus principis a l'*entretien*.

<sup>178</sup> Hauria de ser a finals de novembre o al desembre, atès que el nunci Guidi de Bagni va romandre a La Rochelle fins al 20 de novembre (cf. G. RODIS-LEWIS, *Descartes. Biographie*, pàg. )

romandre fins al 20 de novembre a la Rochelle<sup>179</sup>, però podia ser a París pocs dies després i fer visible la seva presència amb un acte que convoqués algunes personalitats intel·lectuals de la ciutat (fins i tot a finals de novembre). Bérulle va patir una greu malaltia a partir de l'abril de 1628, però tal volta a finals de novembre o principi de desembre ja estava prou recuperat per assistir a l'*entretien*<sup>180</sup>. Baillet omple buits si convé, a cops exagera i guarneix els fets, li plau especular sobre la psicologia del seu heroi, però en general és força rigorós amb els documents que utilitza i amb les dates<sup>181</sup>, informant-ne sempre en notes al marge. Potser en la correspondència perduda entre Descartes i Villebressieu citada per Baillet hi havia alguna altra referència exacta sobre l'esdeveniment a part de les conegudes, o potser als manuscrits de Clerselier, però resulta estrany que s'hagués inventat una cronologia tan precisa. De fet, la presència a París de Descartes al novembre de 1628 és coherent amb una anotació al *Diari de Beeckman* del 8 d'octubre on diu que el filòsof li promet que li enviarà la seva *Àlgebra des de París* (analitzo a fons aquesta anotació a l'últim apartat d'aquest capítol).

## 2) Una hipòtesi sobre el contingut filosòfic de l'entretien

L'anàlisi comparativa del relat de Borel i els del propi Descartes (Textos 2 i 3) sobre el contingut de l'*entretien* suggereix descartar que el filòsof hi hagués fet una intervenció dialèctica o sofística, buida de contingut, i apunta clarament cap a una intervenció amb un important component filosòfic. Quin podia ser aquest contingut? Crec que hi ha una possibilitat seriosa de fer una mica de llum en aquest assumpte a partir d'un altre capítol de

---

<sup>179</sup> Segons s'especifica el vol. II de la *Correspondència* de Mersenne, durant el novembre el Nunci encara era a La Rochelle i, per tant, l'*entretien* no va poder ser aquell més com pretén Baillet, s'ha de desplaçar cap al desembre segons els editors (no se sap si hi escriu De Waard o R. Pintard): cf. G. RODIS-LEWIS, *Descartes. Biographie*, pàg. 333, nota 4 i, també, *L'œuvre de D.*, vol. II, pàg. 477, nota 98. Però, aquesta autora no admet tampoc el desembre perquè aleshores la reunió per la seva importància decisiva (cf. *ibid.*).

<sup>180</sup> G. RODIS-LEWIS diu que Bérulle estava malalt des de l'abril (cf. G. RODIS-LEWIS, *Descartes. Biographie*, pàg. 333, nota 4). J. L. MARION també té en compte la malaltia de Bérulle per endarrerir l'acte cap a l'any 1627 (*La théologie blanche de D.*, pàg. 157)

<sup>181</sup> Ch. ADAM reconeix l'àmplia i minuciosa recerca realitzada per Baillet ("Baillet avait rempli en conscience son devoir de biographe, s'adressant de toutes parts à qui pouvait le renseigner [...] AT XII IV) i la valora així: "Baillet trouvait donc un matière presque intacte, et il sut la traiter, rendons-lui cette justice, avec un soin et un scrupule religieux, en tous les sens du mot" (*ibid.*, VIII). La ironia que traspuen les darreres paraules de Ch. Adam té a veure l'afany de Baillet, sacerdot i autor d'obres piadoses, de "[...] réhabiliter, et à présenter son philosophe comme un bon catholique, croyant et pratiquant, dont qu'il exagérerait plutôt la religion" (*ibid.*, IX), però que no per això invalida del tot la seva tasca. Molt més recentment, J.-R. ARMOGATHE ha destacat "la qualité du travail effectué par Baillet" quan aquest transcriu cartes de Descartes de les quals se n'han recuperat els manuscrits originals (cf. la "Introducció" a Descartes, *Correspondance 1*, BK VIII1 20), una dada que potser indica que el biògraf és rigorós quan transcriu o informa sobre els documents que consulta.

la *Vie de M. Descartes* que proporciona una perspectiva més àmplia on situar els dos fragments mencionats. Baillet, en un capítol posterior de la seva biografia (BAI 299-306, I L3-C13 255-262), torna a utilitzar profusament la relació epistolar entre Descartes i Villebressieu, de la qual en treu informació, en resumeix parts i en transcriu textos i, com sempre, en dóna les referències en diverses notes al marge. Es tracta de “diverses” cartes d’ambdós interlocutors al voltant d’un viatge a Dinamarca i la baixa Alemanya (Baixa Saxònia i Hamburg) durant el 1634, en el marc d’una estada plegats a Amsterdam entre 1632 i 1634. L’element més important del capítol és que conté la transcripció literal de quatre sucosos fragments de Descartes d’una mateixa carta d’aquell conjunt epistolar (tres vegades ho fa de manera indirecta i una és una transcripció literal), en tres dels quals hi especifica uns números romans (II, IV i IX), indicatius de l’ordre dels paràgrafs. Tot fa pensar que aquests fragments també formen part de la carta que Baillet ja va utilitzar en el capítol dedicat a l’*entretien* de 1628 per tal d’extreure’n els dos textos reproduïts més amunt (Textos 2 i 3), atès que allí precisa que aquests van ser escrits uns anys després (“quelques années depuis dans une lettre qu’il écrivit à M. Villebressieu”, BAI 214, I L2-C14 163)<sup>182</sup>. En total, doncs, disposem de sis importants fragments d’una mateixa carta de Descartes a Villebressieu que permeten interpretar els Textos 2 i 3 des d’una perspectiva més àmplia que la que es proposa habitualment. Als fragments cal afegir-hi algunes informacions complementàries que aporta Baillet sobre el viatge i l’estada junts, de ben segur obtingudes de la correspondència entre els dos amics. El conjunt aporta noves i importantíssimes dades que tenen relació amb l’*entretien*, per bé que no de manera explícita. Vegem aquest entramat amb detall perquè el tema s’ho mereix.

Deixo de banda una primera part de la correspondència Descartes-Villebressieu relativa als estudis d’òptica que van fer plegats a París (*vid.* el següent apartat) i també a Amsterdam el 1634 (en realitat, el 1631, com ja ha advertit i ratifico de seguit). Em centro en la informació del viatge a Dinamarca i la baixa Alemanya, del qual Baillet en destaca el misteri (“Ce qu’ils firent ensemble pendant tout ce voyage est devenu un mystère”, BAI 303, I L3-C13 259), per bé que en dóna alguns detalls: el viatge és en vaixell i primer fan parada a la Frísia Oriental (Baixa Saxònia), on visiten Embden; a continuació, agafen de nou el vaixell fins a Hamburg (BAI 303-304, I L3-C13 259-260, AT I 210) i, finalment, arriben a Dinamarca. Tanmateix,

---

<sup>182</sup> En relació a la pertinença dels fragments a una mateixa carta: *cf.* AT I 212-213 i BK VIII2 1024, nota 1.

aquí comença veritablement la història epistolar que ens interessa. Les cometes internes al text són les primeres línies d'una llarga transcripció que fa Baillet d'un fragment de Descartes extret de la carta mencionada, tal i com ho indica en una nota al marge, que també assenyala el número IX per al fragment:

“M. Descartes ne fit pas un fort long séjour en Danemark. Il y laissa M De Villebressieu : et se voyant de retour à Amsterdam, il alla à Dordrecht pour visiter son ancien ami Beeckman que la vieillesse et les maladies semblaient menacer de la mort. Il avait reçu peu de jours auparavant des nouvelles de M De Villebressieu qui lui avait écrit des frontières de Danemark, pour lui mander les observations qu'il y avait faites depuis leur séparation, et lui rendre compte du temps qu'il avait employé auprès d'un ami chez qui il l'avait laissé. Etant revenu à Amsterdam, il lui récrivit en ces termes : « J'ai parcouru et examiné la plupart des choses qui sont contenues dans votre mémoire pendant le cours du voyage que j'ai fait ces jours passés a Dort, d'où je suis revenu pour vous attendre à Amsterdam, où je suis arrivé en *bonne santé*. Vous me trouverez dans *notre logis du Vieux Prince*; et là je vous dirai mon sentiment sur toutes ces choses. Je vous conseillerai de les mettre la plupart en forme de proposition, de problème et de théorème ; et de leur laisser voir le jour, pour obliger quelque autre à les augmenter de ses recherches et de ses observations. C'est ce que je souhaiterais que tout le monde voulût faire, *pour être aidé par l'expérience de plusieurs à découvrir les plus belles choses de la Nature, et bâtir une Physique claire, certaine, démontrée, et plus utile que celle qui s'enseigne d'ordinaire.* »” (BAI 304-305, I L3-C13 260-26; pel text de Descartes: AT I 215.2-216.7, BK VIII2 382-383).

Sintetitzant: Descartes va abandonar el viatge amb Villebressieu a Dinamarca –on el seu amic es va quedar per un temps– i va tornar a la seva residència d'Amsterdam. Aquí va rebre una carta de Villebressieu i tot seguit va fer un viatge a Dordrecht per visitar Beeckman. Durant aquest viatge va aprofitar per examinar la carta, que va respondre quan es trobava de nou a Amsterdam. La menció que arriba amb “bona salut” de Dordrecht fa pensar que potser havia abandonat Dinamarca per motius de salut. Deuria fer un temps que romanía a Amsterdam si Villebressieu li va enviar allí una carta amb unes observacions fetes des que s'havien separat a Dinamarca. En ella li deuria anunciar també la data del seu retorn, atès que Descartes li escriu: “Vous me trouverez dans *nôtre logis du Vieux Prince*”. Aquest habitatge és el que Descartes tenia a Amsterdam el 1631 i no el de 1634<sup>183</sup>, un detall important, com hem vist, perquè obliga a corregir Baillet i desplaçar el viatge a Dinamarca i la carta a Villebressieu cap a l'any 1631. El retorn de Villebressieu no podia ser immediat perquè va donar temps a Descartes de dedicar uns dies al viatge i, en tornar a casa seva, d'escriure i enviar una carta que havia d'arribar fins a Dinamarca. Una altra dada

---

<sup>183</sup> “logé chez M. Thomas Sergeant in den Westerkerck Straet, ou vous adresserez, s'il vous plait, vos lettres”, *A Mersenne*, 15/5/1634, AT I 299.8-9; cf. també: AT I 210 i G. COHEN, *Écrivains français en Hollande...*, pàg. 470.

incongruent de Baillet és el motiu de la visita a Beeckman: la vellesa i unes malalties que semblaven amenaçar-lo de mort. En un capítol posterior, el biògraf dedueix d'unes cartes de Gassendi que el científic holandès va morir de pesta al novembre de 1635 (en realitat va morir el 19 de maig de 1637), a l'edat de quaranta-cinc anys (BAI 315, I L3-C14 272). Aquesta informació no quadra amb la primera, perquè ni era vell ni va patir unes malalties gairebé mortals si va morir per causa de la pesta. Baillet, com que situa el viatge a Dinamarca i les cartes dels dos amics el 1634, especula sobre el motiu de la visita de Descartes a Beeckman, perquè té informació confusa de la mort d'aquest, i, finalment, quan ha obtingut dades més fiables per explicar-la, no té cura de rectificar el que ja tenia escrit.

La visita degué produir-se a l'agost, i el motiu segurament té a veure amb la reconciliació entre el dos amics després d'un període de distanciament i, fins i tot, per part de Descartes, d'enfrontament<sup>184</sup>. D'una carta de Beeckman a Mersenne del 7 d'octubre de 1631, on aquell li diu que fa poc dies que ha dinat amb Descartes, es desprèn que al setembre aquest havia passat una difícil malaltia de la qual ja estava recuperat (analitzo a fons aquest enfrontament al proper apartat). A l'octubre o novembre de 1631, Descartes escriu a Mersenne: "Il y a plus de trois ou quatre mois que je n'ai point du tout regardé à mes papiers, et je me suis amusé à d'autres choses peu utiles" (AT I 228.18-20, BK VIII2 94). Aquesta precisió encaixa perfectament amb el temps dedicat al viatge a Dinamarca durant l'estiu de 1631, amb el viatge a Dordrecht i potser també amb la dispersió mental del filòsof per culpa dels seus problemes de salut. Crec que les circumstàncies i la cronologia del text que estic analitzant queden ben assentades amb totes aquestes dades.

Però, el més important és el seu contingut de la carta. Llarga, sens dubte, perquè responia un inventari d'observacions i invencions fetes per Villebressiu durant el viatge i la seva estada a Dinamarca ("J'ai parcouru et examiné la plupart des choses qui sont contenues dans votre mémoire"). Per molt que Descartes digui que respondrà quan el seu amic hagi tornat, no s'estalvia d'avançar-li força consideracions sobre aquell inventari. N'hi ha de concretes, com per exemple la valoració positiva d'una màquina per elevar aigua en gran quantitat i amb facilitat. I també, en el marc d'una llista de 6 invents curiosos, destaca la utilitat d'un carretó

---

<sup>184</sup> L'enfrontament es fa visible amb tota la seva força en dues cartes de Descartes a Beeckman de la tardor de 1630: la primera del setembre o l'octubre (cf. AT I 154-156, BK VIII2 326-327), i la segona del 17 d'octubre (cf. AT I 156-170, BK VIII2 327-338). Entro més a fons en els motius i circumstàncies d'aquest enfrontament al proper apartat.

-cadira per transportar soldats ferits, de fàcil construcció i baix preu. S'entreté també en lloar un sistema senzill i fàcil d'aprendre a representar edificis en perspectives difícils (plans inclinats, en profunditat o circulars), que podria resultar de gran utilitat als enginyers o pintors. Però, a més de respondre amb detall a aquestes qüestions concretes, també hi trobem diverses consideracions de caire més teòric, totes al voltant d'un afany d'explicació causal de la naturalesa. Baillet ho expressa en aquests termes: “M. Descartes l'avait accoutumé de bonne heure à se faire éclaircir de *la cause de tous les effets que nous remarquons dans la nature*” (BAI 302, I L3-C13 258, AT I 214, BK VIII2 381). És a dir, sembla que vol integrar el treball de Villebressieu en el marc d'elaboració de la seva física, en la qual està treballant llavors per bé que estigui en un període de descans: “pour être aidé par l'expérience de plusieurs à découvrir les plus belles choses de la nature, et bâtir une Physique claire, certaine, démontrée, et plus utile que celle qui s'enseigne d'ordinaire” (*ibid.*, 305, 216, 216.5-7). Descartes es pren seriosament el seu amic quant a la seva aportació tècnica: a l'últim text citat li demana que posi les seves descobertes en forma de “proposició, problema o teorema” per contribuir a l'augment de les recerques i observacions. Pel que fa a la teoria, en canvi, es mostra més aviat condescendent i fa la vista grossa amb les seves especulacions (“Il me semble même que vous avez déjà découvert des *généralités* de la Nature”, *ibid.*, 305, 261, 216.14-16; “Ce qui cadre beaucoup avec ma manière de philosopher”, *ibid.*, 306, 262, 217.12-13).

I és en aquest marc d'orientacions teòriques sobre la física, que travessava tota la carta, que Baillet reproduceix de manera indirecta el text decisiu de tot aquest assumpte, perquè permet enllaçar i donar sentit als dos ja reproduïts sobre l'*entretien* (Textos 2 i 3). Interpreto que aquest text encapçalava els altres dos, per això el numero com el primer (aquí discrepo de la majoria d'edicions de les obres de Descartes). Crec que tots tres textos formaven part d'un mateix bloc temàtic centrat en els principis filosòfics on la menció de l'*entretien*, viscuda pels dos amics, potser hi vindria a tomb precisament perquè el contingut d'aquell esdeveniment hauria tractat del mateix assumpte que el de la carta. El text rememora una conversa esdevinguda en el vaixell mentre Descartes i Villebressieu viatjaven a Hamburg després de deixar Embden. Transcriu el text i, a continuació, afegeixo una altre cop dos altres fragments ja citats perquè es vegi l'enllaç i coherència d'idees de tot el conjunt (subratllo tot



el Text 3, que és un text original de Descartes, i subratllo també una frase del Text 1 i uns termes Text 2 perquè també em sembla que són originals del filòsof):

[1] “M. Descartes voulut profiter du loisir que lui donnait l’espace de ce passage pendant lequel il se trouvait hors d’état de s’occuper, pour lui inculquer divers principes. [...] La principale des leçons qu’il lui donna, et dont il profita le plus sensiblement, fut de « considérer la cause par laquelle se font toutes les choses qui nous paraissent les plus simples, et les effets de la nature les plus clairs et les moins composez. *La grande Mécanique n’étant autre chose, selon lui, que l’ordre que Dieu a imprimé sur la face de son ouvrage, que nous appelons communément la NATURE.* Il estimait qu’il valait mieux regarder ce grand modèle, et s’attacher à suivre cet exemple, que les règles et les maximes établies par le caprice de plusieurs hommes de cabinet, dont les principes imaginaires ne produisent point de fruit, parce qu’ils ne conviennent ni à la nature ni à la personne qui cherche à s’instruire. » ” (BAI 304, I L3-C13 260, AT I 213-214, BK VIII2 380-381).

[2] “Ce moyen n’était autre que sa règle universelle, qu’il appelait autrement sa méthode naturelle, sur laquelle il mettait à l’épreuve toutes sortes de propositions de quelque nature et de quelque espèce qu’elles pussent être. Le premier fruit de cette méthode était de faire voir d’abord si la proposition était possible ou non, parce qu’elle *l’examinait et qu’elle l’assurait* (pour me servir de ses termes) *avec une connaissance et une certitude égale à celle que peuvent produire les règles de l’arithmétique.* L’autre fruit consistait à lui faire sourdre infailliblement la difficulté de la même proposition.” (BAI 213-214, I L2-C14 163, AT I 213, BK VIII2 380).

[3] “Vous avez vu, dit-il, ces deux fruits de ma belle règle ou Méthode naturelle au sujet de ce que je fus obligé de faire dans l’entretien que j’eus avec le Nonce du Pape, le Cardinal de Bérulle, le Père Mersenne, et toute cette grande et savante compagnie qui s’était assemblée chez ledit Nonce pour entendre le discours de Monsieur de Chandoux touchant sa nouvelle philosophie. Ce fut là que je fis confesser à toute la troupe ce que l’art de bien raisonner peut sur l’esprit de ceux qui sont médiocrement savants, et combien mes principes sont mieux établis, plus véritables, et plus naturels qu’aucun des autres qui sont déjà reçus parmi les gens d’étude. Vous en restâtes convaincu comme tous ceux qui prirent la peine de me conjurer de les écrire et de les enseigner au public.” (AT I 213.1-15, BK VIII2 380).

El Text 1 porta al marge, en números romans: “N. II de la lettre Ms. à Villebres.” (*ibid.*), que indica que es trobava cap al començament de la carta. Fixem-nos en la referència final a les “regles i màximes establertes pel caprici de molts homes en els despatxos”, de les quals els “principis imaginaris” no produeixen “cap fruit” perquè “no convenen ni a la natura” ni a la persona que vol intruir-se. És ben bé la versió antitètica del que diu el Text 3, que recordem que és una transcripció literal d’un fragment de Descartes: *la regla o mètode natural dona “fruits”* (versus “cap fruit”) *que són tan certs com les regles de l’aritmètica, és a dir, proporciona uns principis ben establerts* (versus “...pel caprici...”), *vertaders* (versus “imaginaris”), *i naturals* (versus “no convenen ni a la natura”). La connexió conceptual entre els tres textos és evident, perquè les idees explicades al primer són represes i corregides en el

segon i, al seu torn, perquè el tercer es refereix inequívocament al segon. I, si és així, aleshores potser el contingut que presenta el Text 1 potser té relació amb els principis filosòfics que Descartes va fer palesos (“combien *mes principes* [...]”) en la reunió amb el nunci, i que està expressat en una frase en cursiva que té tot l’aspecte d’una transcripció literal d’una frase de la carta de Descartes: “*La grande Mécanique n’étant autre chose, selon lui, que l’ordre que Dieu a imprimé sur la face de son ouvrage, que nous appelons communément la NATURE.*” En la sòlida seqüència conceptual que formen es tres textos, la frase mencionada és la que desvetlla tota la cadena d’idees posteriors i, per tant, ¿no podria ser que reflectís la idea que hauria desvetllat el record de l’*entretien*, precisament perquè allí s’hauria parlat del mateix tema?

La frase té relació amb una altra idea de Descartes que Baillet explica quan presenta la intervenció del filòsof després de l’exposició del senyor Chandoux. Com a font de la informació, Baillet cita al marge una memòria manuscrita de Clerselier i explica el següent: “Il ajoûta ensuite qu’il ne croyoit pas qu’il fût impossible d’établir dans la philosophie des principes plus clairs et plus certains, par lesquels il seroit plus aisé de *rendre raison de tous les effets de la nature.*” (BAI 215, I L2-C14 164). El principis clars i certs que eren el centre àlgid de la intervenció de Descartes tenien a veure amb el propòsit de “donar raó de tots els efectes de la natura”, que sintonitza perfectament amb “regarder ce grand modèle” (la natura), per tal de “considérer la cause par laquelle se font toutes les choses qui nous paraissent les plus simples, et les effets de la nature les plus clairs et les moins composez”, tal i com hi posa al Text 1. La idea que proposo, doncs, està suggerida per dues fonts d’informació diferents: el manuscrit perdut de Clerselier i la carta de Descartes transcrita adés directament, adés indirectament per Baillet.

De ben segur que la frase original, en els termes en què està redactada, expressa el pensament de Descartes en el moment que va ser escrita (1631), quan estava plenament immers en l’elaboració de la física (amb un descans a l’estiu i a la tardor de 1631), on les lleis de la natura hi tenen un paper fonamental, però la compacta cadena d’idees que formen els tres textos citats porta a pensar que també estava relacionada amb allò que va dir a l’*entretien*. Si fos així, quadraria perfectament amb les conclusions del paràgraf anterior: durant el juny-juliol, Descartes intenta escriure sobre la divinitat per continuar la part que tocava de la *Recerca*, però en el decurs d’aquella reflexió obté una nova idea o entramat

d'idees (Déu estableix les lleis de la natura com a immutables) que invalida el projecte en curs i, per tant, té sentit que aparegués en la intervenció de Descartes a l'*entretien* com a expressió de les seves preocupacions intel·lectuals durant aquell període. Els dos fruits del mètode presentat davant dels assistents a la conferència del Sr. Chandoux podrien estar relacionats amb aquest contingut teòric, perquè és la direcció a què apunten els tres textos.

Seguint el fil de la hipòtesi, comprendre el model de la natura o els efectes de la natura implicaria, doncs, comprendre prèviament Déu i l'acció creadora divina com a fonament d'una legalitat universal, seria observar el model de la natura per tal de reconèixer en ella els efectes de D eu la manera més simple i clara. Una idea d'aquest calibre no resulta gens estrany que hagués impressionat tothom que era a la reunió, i més acompanyada d'una argumentació consistent -i potser una part de la qual era la refutació de la tesi contrària-, no en va la majoria dels presents eren creients i alhora crítics amb filosofia de l'Escola i, per tant, delerosos de trobar una alternativa viable a aquesta, que era precisament el motiu de la conferència del senyor Chandoux. I no és estrany l'impacte que hauria pogut produir la idea en els assistents i també en el cardenal Bérulle. I tampoc no és absurd suposar que hagués motivat els presents a esperar-lo perquè fes p ublicues les seves idees, que encaixaven de manera brillant en el marc ideològic de la conferència: la fundació d'una nova filosofia amb un clar enfocament físic.

El motiu del retir als Països Baixos, des d'aquesta perspectiva, no es efecte de l'*entretien* ni de la reunió amb Bérulle, perquè Descartes ja havia viatjat als Països Baixos abans probablement per buscar-hi residència i, sobretot, perquè el contingut de la intervenció responia a unes idees gestades amb antelació. El prop ositi del filòsof independent i previ a l'*entretien*, però aquest esdeveniment potser li hauria servit de reforç en veure l'impacte públic que provocaven les seves idees. El mateix Baillet ho interpreta en aquesta línia, per bé que no per la mateixa raó exposada, quan valora l'efecte de la reunió privada de Descartes amb Bérulle: "L'impression que les exhortations de ce pieux cardinal firent sur lui *se trouvait jointe à ce que son naturel et sa raison lui dictaient depuis longtemps acheva le déterminer*" (BAI 216, I L2-C14 164).

La idea no implica un salt inversemblant en el pensament de Descartes de 1628 si s'accepta la conjectura que el *guany* o "contingut" de coneixement va ser obtingut durant l'intent -frustrat- de tractar sobre el tema de la divinitat en la *Recherche de la veritat* (al retir

de París del juny-juliol de 1628), perquè aleshores s'expliquen molt bé els moments anterior i posterior a la descoberta: a) l'anterior, és a dir, el que abraça la redacció de la *Recerca* al retir al camp de l'hivern-primavera de 1628 i el retir a París del juny del mateix any, quan ja va establir que l'explicació de la natura depenia de la comprensió de l'acció creadora de Déu, però d'una manera massa vaga i imprecisa encara, i b) la posterior, és a dir, la sorprenent manifestació de 1630 sobre Déu (que és incompreensible i alhora la primera i més eterna veritat) i la doctrina de creació de les veritats eternes. Els termes principals emprats el 1630, com "establir" i "imposar", equivalen a "imprimir", que potser ja hauria estat emprat el 1628. Vist així, la tesi de la CVE no és, doncs, un fruit inesperat o insòlit del pensament de Descartes, sinó una idea conquerida de manera progressiva i llargament gestada, la maduresa plena de la qual assoleix el 1630. I, a més, no és una tesi aïllada de les idees metafísiques i físiques del filòsof, al contrari, està profundament inscrita en la reflexió que li va servir per establir els seus principis filosòfics, tant metafísics, com físics, atès que, en el seu sentit positiu (*vid.* Cap. 1), és la clau de la fonamentació metafísica de la física.

### 3) *La reunió privada entre Descartes i el cardenal Bérulle*

Amb la nova mirada obtinguda sobre l'*entretien*, el paper de Bérulle adquireix un sentit diferent, perquè perd la transcendència que a vegades se li ha atribuït. Descartes no és un filòsof que es pugui sotmetre dòcilment a una manera de pensar aliena a la seva. Constantment reivindica la seva independència de pensament, llevat pel que fa als dogmes de la fe, que deixa al marge de la crítica de la raó i sobre les quals no vol entrar mai en disputa (intencions que no sempre va complir, com és sabut). Pretendre una mena de submissió a l'agustinisme del fundador de l'Oratori és tergiversar el tarannà de Descartes. Deixant de banda les discrepàncies profundes que hi ha entre l'exemplarisme platònic-agustinianà i l'espiritualisme accentuat de Bérulle<sup>185</sup> i la filosofia cartesiana, hi ha en ambdós una voluntat comuna de defensa de la fe contra l'ateisme, hi ha un afany apologètic comú. La barreja d'una consistència teòrica superior a la de les altres noves propostes filosòfiques existents i, a més, l'exposició d'un principi filosòfic on Déu hi tenia un paper principal en la comprensió de la natura no haurien pogut deixar indiferent de cap manera Bérulle. La reunió, tal i com la

---

<sup>185</sup> Per a un anàlisi comparatiu detallat entre la doctrina exemplarista de Bérulle sobre el Verb diví: cf. J.-L. MARION, *La théologie blanche de D.*, pàg. 140-153). Cf. també G. RODIS-LEWIS, *L'oeuvre de D.*, pàg. 100.

pinta Baillet, a partir d'un manuscrit perdut de Clerselier, té un aspecte molt literari, guarnida sempre, com és el seu estil, amb consideracions de caire psicològic, però s'hi detecta un rerefons que no sembla inventat, com intentaré demostrar.

En una reunió privada demanada per Bérulle (“pria M. Descartes qu’il pût l’entendre encore une autre fois sur le même sujet en particulier”, BAI 215, I L2-C14 165), és el propi Descartes qui s’explica davant el cardenal:

“[...] l’entretint des premières pensées qui lui étaient venues sur la philosophie, après qu’il se fût aperçu de l’inutilité des moyens qu’on emploie communément pour la traiter. Il lui fit entrevoir les suites que ces pensées pourraient avoir si elles étaient bien conduites, et l’utilité que le public en retirerait si l’on appliquait sa manière de philosopher à la médecine et à la mécanique, dont l’une produirait le rétablissement et la conservation de la santé, l’autre la diminution et le soulagement des travaux des hommes.” (*ibid.*, 215-216, 165)

El contingut de l’explicació de Descartes va tenir, segons Baillet, un enfocament pràctic: la utilitat de seva filosofia es contraposa a la inutilitat de la filosofia comuna, és a dir, l’escolàstica. El paper de Bérulle és descrit així:

“Le cardinal n’eut pas de peine à comprendre l’importance du dessein ; et le jugeant très propre pour l’exécuter, il employa l’autorité qu’il avait sur son esprit pour le porter à entreprendre ce grand ouvrage. Il lui en fit même une obligation de conscience, sur ce qu’ayant reçu de Dieu une force et une pénétration d’esprit avec des lumières sur cela qu’il n’avoit point accordées à d’autres, il lui rendrait un compte exact de l’emploi de ses talents, et serait responsable devant ce juge souverain des hommes du tort qu’il ferait au genre humain en le privant du fruit de ses méditations. Il alla même jusqu’à l’assurer qu’avec des intentions aussi pures et une capacité d’esprit aussi vaste que celle qu’il lui connoissait, Dieu ne manquerait pas de bénir son travail et de le combler de tout le succès qu’il en pourrait attendre.” (*ibid.*, 216, 165).

Fixem-nos que no hi ha cap element en el relat que permeti interpretar que Bérulle inculqui cap idea o doctrina al filòsof. El cardenal es limita a reconèixer la importància de l’empresa cartesiana (“l’importance du dessin”), a valorar reiteradament les capacitats del filòsof per dur-la a terme (“le jugeant très propre pour l’exécuter”, etc.) i a emprar l’autoritat que tenia sobre el seu esperit<sup>186</sup> per encoratjar-lo a emprendre la seva gran obra (“pour le porter à entreprendre ce grand ouvrage”). Més enllà d’imposar-li una “obligació de

---

<sup>186</sup> Autoritat religiosa, s’entén. En una altre lloc la presenta en aquests termes, de ben segur exagerats: “Il le considérait [Bérulle] après Dieu comme le principal auteur de ses desseins et de sa retraite hors de son pays; et il eut la satisfaction après sa mort de trouver de ses disciples, je veux dire les prêtres de l’oratoire, entre les mais desquels il peut confier la direction de la conscience pendant tout le temps de sa demeure en Hollande” (BAI 242, I L3-C5 194).

consciència” (“une obligation de conscience”) per la gran responsabilitat que tindria davant de Déu pel mal que podria fer a la humanitat si no posés el seu talent al servei dels altres, el paper de Bérulle descrit per Baillet, a partir d’un manuscrit de Clerselier, no és altre que el de reforçar el que Descartes li havia dit que volia fer i de mirar de convèncer-lo perquè ho faci. Tot adobat amb pinzellades piadoses (“ce pieux cardinal”, *ibid.*, 216, 165), però que no es tradueixen en cap causa religiosa encomanada ni tan sols insinuada al filòsof. S’han fet moltes especulacions agosarades sobre la influència de Bérulle sobre Descartes, però no deixa de resultar sorprenent que l’anàlisi detallada de les fonts d’informació que en parlen (i no n’hi ha d’altres), considerades més d’un cop com a tendencioses –perquè provenen d’un autor tendencios en la mesura que vol oferir una imatge catòlica del filòsof– no trobi absolutament res on agafar-se<sup>187</sup>.

#### 4) Sobre el contingut de la reunió privada entre Descartes i Bérulle

L’única referència explícita de Baillet al *Discurs* en el seu relat de l’*entretien* apareix, en una nota al marge, com un intent d’explicar l’estat mental de determinació de Descartes després de les exhortacions de Bérulle, que no haurien fet res més que contribuir a reforçar el seu convenciment previ. Determinació per a què? Per a dedicar-se a la filosofia: “il n’avait encore embrassé aucun parti dans la philosophie, et n’avait point pris de secte, comme nous l’apprenons de lui même” (*ibid.*, 216, 166). La referència al *Discurs* és explícita, i contrasta amb les manifestacions del propi filòsof sobre la superioritat dels seus principis com a resultat de l’*entretien* (Text 3) i, fins i tot, amb la claredat de propòsits que va expressar de manera privada a Bérulle, per bé que Baillet s’afanyi a suavitzar-ne els trets per mantenir la coherència (“l’entretint des premières pensées”; “Il lui fit entrevoir les suites que ces pensées pourraient avoir si elles étaient bien conduites”). Però, la culpa no és de Baillet, sinó del propi Descartes, perquè la contradicció més forta es produeix per dues incontestables manifestacions seves (el Text 3 i el que diu a la *Tercera part* del *Discurs*), i ja he proposat abans una interpretació d’aquest assumpte.

---

<sup>187</sup> La tesi de la canonització orquestrada per Clerselier amb la falsificació de la carta a Villebressieu, així com el manuscrit sobre l’*entretien* i la reunió amb Bérulle, defensada per R. WATSON, resulta absolutament insostenible a partir del relat de Baillet, que no hauria dubtat ni un instant a transcriure una versió més religiosa de tot l’assumpte si aquest hagués existit (cf. R. Watson, *Descartes. El filósofo de la luz*, pàg. 136-146).

Hi ha un altre detall interessant a destacar de la determinació de Descartes en versió de Baillet: “Il se confirma dans la résolution de conserver sa liberté, et *de travailler sur la Nature même* sans s’arrêter à voir en quoi il s’approcherait ou s’éloignerait de ceux qui avaient traité la philosophie avant lui” (*ibid.*). Estudiar la natura mateixa confirma la idea que el tema central de l’*entretien* girava al voltant del coneixement de la natura, i que els arguments cartesians, en comptes d’exercicis metodològics o sofistics, tenien un contingut filosòfic.

Només hi ha una nota al marge referida al *Discurs* (per dues a la carta a Villebressieu i tres als manuscrits de Clerselier), però hi ha un altre moment de la narració que també sembla extret directament de la mateixa obra, segons un procediment habitual de Baillet: utilitzar un altre text de Descartes (que correspon a un altre moment posterior a l’explicat pel biògraf) per tal de completar alguna idea o bé omplir un buit d’informació. En la reunió privada amb Bérulle, el filòsof li explica “l’utilité que le public en retirerait [de “ces pensées”] si l’on appliquait sa manière de philosopher à la médecine et à la mécanique, dont l’une produirait le rétablissement et la conservation de la santé, l’autre la diminution et le soulagement des travaux des hommes” (*ibid.*, 215-216, I L1-C14 165)<sup>188</sup>. Tanmateix, les referències que apareixen al marge en la part del relat dedicada a la reunió amb Bérulle no es remetien al *Discurs*, sinó a uns manuscrits de Clerselier. I això fa pensar.

Clerselier, traductor i editor de l’obra de Descartes, a més d’amic seu, no podia sostreure’s a demanar al filòsof els detalls d’aquellencontre i és lògic que n’hagués pres notes i les hagués deixat consultar a Baillet. I si no veiem cap element doctrinal en la narració, és molt probable que no hi hagués sigut a la realitat. La dimensió pràctica, en els termes precisos en què és plantejada, té l’aspecte d’una manipulació retrospectiva típica de Baillet, però també és veritat que el biògraf no acostuma a aixecar les seves construccions sobre el buit si disposa d’alguna informació que les fonamenti (quan no té res on agafar-se, ja és diferent). Recordem que el senyor Chandoux és presentat com a “metge” i químic, i fa una conferència sobre una nova filosofia diferent de la d’Aristòtil, és a dir, és a dir, en el marc d’una nova física (*cf.* BAI 211, I L1-C14 160). Sabem de les preocupacions mecàniques de Descartes des de molt temps enrere, però no encara de les preocupacions mèdiques. Però la teoria dels animals-màquina

---

<sup>188</sup> El paral·lelisme amb aquest text del *Discurs* és evident: “Ce qui n’est pas seulement à désirer pour l’invention d’une infinité d’artifices, qui feraient qu’on jouirait, sans aucune peine, des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s’y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé” (DM6, AT VI 62.8-13, BK III 122).

ja fou defensada per l'autor almenys des de 1625 i, per tant, la consideració del cos humà com un mecanisme que es pot comprendre amb les mateixes lleis que la mecànica ja podria haver-se gestat en el seu pensament<sup>189</sup>. A més, a principis de 1630, no gaire lluny de la data de l'*entretien* (que cal datar a finals de 1628, segons el meu parer), ja es fa manifest que la medicina és un dels objectius més importants del projecte filosòfic en curs (el definitiu) i això apunta que podria haver estat també un dels mòbils del retir als Països Baixos<sup>190</sup>. Crec, doncs, que és possible que tant la mecànica com la medicina haguessin sigut les dues direccions pràctiques a la conversa, tot i que segurament en uns termes més imprecisos que els explicats. Si Baillet no diu en cap moment que Descartes podia haver estat encoratjat per Bérulle en una direcció apologètica<sup>191</sup>, que és allò que es podria esperar d'ell (i que de ben segur hauria complagut Baillet), i, en canvi, el biògraf afirma que l'estímul del cardenal va estar només orientat a reforçar l'orientació pràctica de la filosofia tal i com li va presentar el mateix filòsof, aleshores és raonable pensar que aquesta versió té fonament<sup>192</sup>.

##### 5) L'encoratjament a Descartes perquè estableixi els principis de la seva filosofia

Finalment, la referència a la biografia de Listorp (cf. *Specimena philosophiae cartesianae*, pàg. 81) incideix en la influència dels amics de Descartes perquè fes públiques les seves llums ("ses lumières", BAI 216, I L2-C14 166). Aquest detall se suma a l'encoratjament que va rebre Descartes a l'*entretien* de París perquè establís els principis de la seva filosofia, segons en dóna testimoni Borel i és confirmat pel propi Descartes a la carta a Villebressieu (Text 3), i també se suma a l'exhortació de Bérulle que explica Baillet a partir d'un manuscrit de Clerselier. Un encoratjament general que, segons Baillet, va conduir el filòsof a la determinació d'investigar sobre la natura mateixa, però que, de fet, ja és un afany que

---

<sup>189</sup> No es pot passar per alt, tampoc, que a la *Recerca*, que situo el 1628, també apareix una significativa menció a la "màquina del cos humà" ("machinam humani [...] corporis", RV-VL, AT X 517, BOS 47.13; "la structure du corps humain", *ibid.*, RV-VFN, CO 295.506).

<sup>190</sup> "Je suis marri de votre érysiþèle, et du mal de Mr M.; je vous prie de vous conserver, au moins jusqu'à ce que je sache s'il y a moyen de trouver une Médecine qui soit fondée en démonstrations infaillibles, qui est ce que je cherche maintenant." (A *Mersenne*, 15/1/1630, AT I 105.1-106.3, BK VIII1 50-51). J.-L. MARION també ratifica aquesta idea, per bé que la vincula a una orientació pràctica derivada de les *Regles* i enfocada a la mecànica i la física, però no a la medicina, que considera una preocupació més tardana del filòsof (*La théologie blanche de D.*, pàg. 156), ara bé, s'ha de tenir en compte que aquest comentador situa l'*entretien* a la tardor de 1627, des d'on la distància amb la primera manifestació d'interès per la medicina per part de Descartes és més gran, sens dubte.

<sup>191</sup> Cf., en aquesta línia, J.-L. MARION, *La théologie blanche de D.*, pàg. 156.

<sup>192</sup> E. GILSON així ho pensa i considera que la referència de Baillet al manuscrit de Clerselier avala la idea que Descartes es va retirar als Països Baixos per dedicar-se a treballar en una filosofia pràctica (GIL 444).



brollava de dins mateix del filòsof, del que “el seu tarannà natural i la seva raó li dictaven”. I tot plegat el va portar a buscar la tranquil·litat als Països Baixos.

\* \* \*

A mode de balanç final d'aquest apartat, cal dir que la cadena d'esdeveniments explicada de Borel i Baillet resisteix una anàlisi minuciosa si es corregeixen els seus errors. O això, o bé el joc arbitrari d'acceptar només el que convé i amb l'ordre que convé dels seus relats. Però, hi ha una idea fonamental en tot aquest assumpte: la motivació de Descartes és autònoma i molt anterior a l'*entretien*, i s'ha d'inscriure en l'afany constant i creixent d'elaborar *un nou projecte filosòfic-científic unitari* que el va portar al doble retir de la primera meitat de 1628, amb un projecte frustrat que, segons el meu parer, és el de la *Recerca de la veritat*; projecte que va generar una nova descoberta intel·lectual (Déu estableix les lleis de la natura com a immutables), que li va desvetllar la necessitat d'elaborar un nou projecte i el va motivar a buscar un lloc adequat per dur-lo a terme: els Països Baixos. La importància de l'*entretien*, per a mi, no rau en el que implica per si mateix, que no deixa de ser anecdòtic, sinó el que revela dels mòbils i idees d'algú que està en camí d'assolir els seus principis madurs i originals. L'encoratjament dels amics, d'altres savis i del cardenal Bérulle van ser només un reforç, però no la causa profunda de la determinació d'un filòsof originari.

### **La data inicial del retir definitiu de Descartes als Països-Baixos**

*L'estada de Descartes a Dordrecht durant l'octubre de 1628 segons el Diari de Beeckman*

Hi ha dues dates de referència per situar el moment en què Descartes es va instal·lar de manera definitiva als Països Baixos: el 8 d'octubre de 1628 és a Dordrecht visitant el seu amic Isaac Beeckman, i el 26 d'abril de 1629 s'inscriu a la universitat de Franeker. A partir d'aquesta segona data no hi ha dubte que el filòsof residirà durant vint anys als Països Baixos, canviant sovint de lloc de residència. Però, què va fer durant el període que s'estén entre les

dues dates? Va tornar a França o va romandre als Països Baixos<sup>193</sup>? Intentar resoldre la qüestió és important perquè d'ella depèn també la possibilitat que l'*entretien* i la reunió privada amb Bérulle s'haguessin produït a finals de novembre o al desembre de 1628, com he sostingut en l'apartat anterior.

La informació incontestable de l'estada de Descartes a Dordrecht el 8 d'octubre de 1628 prové del *Diari* de Beeckman: "is (D. Renatus des Cartes du Peron), inquam, die 8<sup>o</sup> mensis octubris 1628, ad me visendum venit Dortrechtum, cum prius frustra ex Hollandia Middelburgum venisset, ut me ibi quaereret" (AT X 331)<sup>194</sup>. Nou anys ("novem annis", *ibid.*) després del darrer encontre, el dos amics es retroben. De la nota es desprèn que Descartes va arribar primer a algun lloc d'Holanda –no es refereix als Països Baixos, sinó a la regió seva que porta aquest nom–, és a dir, potser a alguna de les seves ciutats més importants: les del sud, com Rotterdam o La Haia? O més al nord, per exemple a Amsterdam, que és més a prop de Franeker? Fos on fos, va anar primer a Middelburgum (Zelanda) a buscar el seu amic, on pensava que encara residia com feia nou anys<sup>195</sup>, i, des d'allí, assabentant-se de la seva nova residència, va tornar al punt de partida (així ho indica "prius frustra") i, després, va dirigir-se a Dordrecht. Aquests moviments, més el viatge d'anada fins als Països Baixos, requereixen bastant dies previs a l'encontre amb Beeckman el dia 8 d'octubre i, per tant, situen la partida de França cap a mitjans de setembre d'aquell any<sup>196</sup> si és que Descartes es trobava, com

---

<sup>193</sup> Heus la pregunta tal i com la formula G. COHEN, i la seva cèlebre resposta: "Quand commence le second séjour de Descartes en Hollande, le principal et le plus long, puisqu'il occupe vingt années de sa vie et des plus importantes, les années de production ? On répond d'habitude : 1629 ; il faut dire : 1628." (*Écrivains français en Hollande...*, pàg. 429). Tot seguit procedeix a exposar les raons en que fonamenta la seva tesi, que, segons el meu parer, conté alguns importants errors d'interpretació, tant pel que fa a les dades històriques com d'algunes informacions que extreu dels documents que analitza (els vaig senyalar en diverses notes d'aquest apartat). S'ha de tenir molt present que la tesi que Descartes es va instal·lar als Països Baixos a l'octubre de 1628 és la més acceptada entre un bon nombre d'estudiosos actuals, i tots ells es recolzen en els arguments de Cohen, per bé que sense sotmetre'ls a una revisió curiosa. Tanmateix, malgrat la discrepància profunda que expresso amb aquesta autor sobre aquest assumpte, vull deixar ben clar que li atorgo el gran mèrit d'haver proposat els arguments que m'han permès arribar a la meua pròpia interpretació, precisament per l'exigència que m'han oposat, i, a més, se li ha de reconèixer també que hagi fet moltes aportacions valuosíssimes a l'estudi de la biografia de Descartes, de les qual em nodreixo en diverses ocasions.

<sup>194</sup> Ch. ADAM diu, a propòsit de la data: "Cette date est parfaitement lisible: impossible de lire 1629; et toute ce qui précède et ce qui suit le confirme bien" (AT I 35)..

<sup>195</sup> Beeckman va marxar de Middelbourg ja des del novembre de 1619, residint primer a Utrecht i posteriorment a Rotterdam abans d'instal·lar-se Dordrecht, on va arribar a finals de maig de 1627 (AT I 35, nota d; *cf.*, també, G. COHEN, *Écrivains français en Hollande...*, pàg 429).

<sup>196</sup> G. COHEN, sense prendre's gaire seriosament la visita al setge de La Rochelle, situa la partida cap a finals de setembre (*Écrivains français en Hollande...*, pàg. 430). Tanmateix, si es dóna credibilitat a Borel i Baillet pel que fa a la visita al setge, per bé que no al moment de la rendició de la ciutat, aleshores cal afegir-hi uns quants dies més per salvar la distància que separa aquesta ciutat dels Països Baixos (uns 800 km separen en línia recta La

sostinc, a La Rochelle<sup>197</sup>. La visita al setge, doncs, hauria estat relativament curta, suficient per satisfer la seva curiositat, però ni de lluny hi va tenir la profusa participació que Baillet li atorga en tots els actes d'aquell esdeveniment, sobre el qual el biògraf va documentar-se molt bé perquè el seu heroi pogués brillar com mereixia (cf. BAI 206-210, I L2-C13 155-160).

El *Diari* de Beeckman aporta també altres informacions valuoses i, fins i tot, algunes pistes dels mòbils de la visita de Descartes. Comença amb una afirmació força pretensiosa del filòsof, en la qual no s'observa cap matís irònic tal i com la presenta Beeckman: Descartes li diu al seu amic que ja no espera trobar res més en aritmètica i geometria, i que ha progressat tant en aquestes disciplines durant els darrers nou anys com l'esperit humà pugui arribar a fer-ho ("Is dicebat mihi se in arithmeticis et geometricis nihil amplius optare: is est, se tantum in iis, his novem annis, profecisse, quantum humanum ingenium capere possit.", AT X 331). D'aquests progressos, li n'ha avançat algunes mostres ("specimena", *ibid.*) i, el que és més important, li diu que en breu li enviarà la seva *Àlgebra* des de París, que dona per conclosa ("paulo post Parisiis suam Algebram, quam perfectam dicit, [...], propediem ad me missurus", *ibid.*). Tanmateix, tot seguit s'insinua que l'abast d'aquesta àlgebra és molt més ampli que l'estrictament matemàtic, perquè permet arribar no només a una ciència geomètrica perfecta, sinó també a "qualsevol coneixement humà" ("quaque ad perfectam Geometriae scientiam parvenit, imo qua ad omnem cognitionem humanam parvenire potest", *ibid.*, 331-332). A més, el filòsof també li expressa que tal volta ell mateix tornarà allí per finalitzar-la i polir-la a fi que puguin acabar conjuntament tot allò que queda per <descobrir> en les ciències ("aut ipsemet huc ad eam edendam et limandam venturus, ut communi opera id quod restat in scienciis perficiamus", *ibid.*, 332). La proposta sembla sincera, perquè Beeckman consigna al *Diari* que Descartes li ha dit que, després d'haver recorregut Alemanya, França i Itàlia, no ha trobat ningú com ell amb qui pugui compartir l'argumentació d'opinions i de qui pugui esperar ajut per als seus estudis ("Gallia enim, Germania et Italia peragrata, dicit se non invenisse alium, cum quo secundum animi sui

---

Rochelle de Dordrecht, per esmentar el punt conegut dels Països Baixos on va anar), força més que si hagués sortit de París, des d'on, en pocs dies, hauria arribat a Calais i, des d'aquí, per mar, en un o dos dies més fins al seu destí (la separació entre París-Calais-Dordrecht –on no va arribar directament– en línia recta és d'uns 500 km aproximadament: cf. l'explicació que fa Descartes d'aquest viatge a Ferrier el 18 de juny de 1629, a qui convida per viure amb ell per un temps a Franeker: AT I 14.19-28).

<sup>197</sup> I si de La Rochelle, abans va passar per París, raó de més que va necessitar un temps per fer el viatge cap als Països Baixos.

sententiam disserere et a quo adiumentum in studiis suis sperare possit, quam per me.”, *ibid.*). Les darreres paraules que el científic holandès atribueix al seu amic demostren la proximitat intel·lectual que aquest sentia per ell en aquell moment: “Heus aquí la inòpia que hi ha per tot arreu sobre la veritable filosofia, que anomena l’obra dels valents” (“Tantum dicit esse ubique inopiam verae philosophiae quam vocat operam navantium.”, *ibid.*). Sens dubte, Beeckman té motius per incloure’s entre els valents. La resta del text del *Diari* ja són les consideracions elogioses que Beeckman fa de Descartes pel fet d’haver meditat a fons fins als seus trenta-tres anys abans de precipitar-se, com fa la majoria, a publicar els seus pensaments (*cf. ibid.*). Un detall significatiu sobre l’anotació al *Diari* del 8 d’octubre de 1628 és una curiosa nota que porta al marge, que dóna una pista sobre l’arrel del conflicte que es enfrontarà els dos amics dos anys més tard: “Història de Descartes i de la seva necessitat de mi” (“Historia Des Cartes eiusque mecum necessitudo”, AT X 331).

L’estada a Dordrecht de Descartes es va prolongar uns quants dies després del 8 d’octubre, ja que les quatre anotacions següents del *Diari* de Beeckman porten les mostres mencionades a la primera anotació, que van ser transmises oralment pel filòsof durant l’encontre, tal com demostren diversos “dicit” (AT X 333, 337 i 338) i “inquit” presents als textos (AT X 336 i 337). Les cinc anotacions (o sis, perquè la primera consta de dues parts) ocupen els folis núm. 333 i 334 del *Diari*<sup>198</sup>, per davant i per darrera, sense que hi hagi cap interrupció entre totes elles, fet del qual es dedueix que van ser escrites durant un mateix període de temps (*cf. AT X 34-35*).

Després d’unes anotacions que no estan relacionades amb Descartes (i que AT no transcriu), a partir del foli 338 hi ha un nou bloc de 6 notes que torna a estar centrat en ell (VI – XI) i que tampoc no presenta cap interrupció (la sèrie ocupa del foli 338 al 341, per davant i pel darrere). El termini final de redacció d’aquestes notes és el 18 de febrer de 1629, perquè immediatament després d’elles hi ha una anotació no relacionada amb el filòsof que porta aquesta data (*cf. AT X 346, nota a*)<sup>199</sup>. Quatre de les sis anotacions al voltant de Descartes són transcripcions de textos de la seva *Àlgebra* i, per les vegades que Beeckman

---

<sup>198</sup> S’ha d’advertir que la coincidència numèrica dels folis del *Diari* de Beeckman on hi ha les notes dedicades a Descartes i les pàgines d’AT que transcriuen el seu contingut és pura casualitat.

<sup>199</sup> Encara hi ha dues notes més, després de les anteriors, relacionades amb Descartes: 1) la núm. XII, que ve a continuació de la nota datada el 18 de febrer, on hi posa que Descartes havia parlat (“dicit”) sobre la possibilitat de veure lletres escrites en la lluna (AT X 347), però tal volt podria ser molt posterior a la data de la nota anterior; i 2) la núm. XIII, sobre un tema de música, datada l’11 d’octubre de 1629 (*cf., ibid.*, 348).

precisa que les transcriu, queda clar que l'escrit ja era a les seves mans en aquell moment. La primera nota del segon bloc (VI) és la demostració d'una proposició matemàtica ("Ellipsis in qua omnes radii paralleli concurrent in puncto medii densioris", *ibid.*, 338.1-2) que Beeckman especifica que està transcrita literalment dels escrits (s'hi refereix en plural) de Descartes mencionats abans en diverses ocasions ("Ex scriptis D. Des Chartes ante saepe dicti ad verbum descripta", *ibid.*, 338)<sup>200</sup>. Sens dubte, els escrits a què es refereix són l'Àlgebra, de la qual n'ha anotat algunes mostres ("especimena"). En la segona anotació (VII), més breu, es repeteix la fórmula amb l'expressió "Ab eodem" (*ibid.*, 340). La tercera (VIII) també és una transcripció de l'Àlgebra, però no porta cap frase inserida per Beeckman (*ibid.*, 340). La quarta (IX), on s'especifica la data de l'1 de febrer de 1629, conté una breu presentació inicial i una demostració feta pel mateix Beeckman d'una proposició plantejada per Descartes: és la més important i la clau de totes elles. La cinquena (X) és una proposició plantejada per Descartes, però segons la demostració realitzada per un matemàtic francès desconegut a París ("hoc mathematicus quidam Gallus Pariis geometricè demonstravit hoc modo." *ibid.*) i que Beeckman transcriu textualment ("Quod ad verbum descripsi", *ibid.*, 342). La sisena (XI) porta dos incisos que palesen que el seu contingut també prové de l'Àlgebra ("Quod alio loco vocat D. des Chartes [...]"; *ibid.* 344; "Quod ex illius scriptis ad verbum describo", *ibid.*). En definitiva, si fem cas de la primera nota del primer bloc (I) i, sobretot, del fet que la majoria de notes només transcriuen textos de Descartes sense cap mot o expressió que indiqui la seva

---

<sup>200</sup> És notable l'error d'interpretació que comet G. COHEN al voltant d'aquest text, que és un dels més importants en què es recolza per afirmar que Descartes va romandre als Països Baixos durant tot l'hivern de 1628-1629. L'estudiós diu que aquest fragment, que reproduïx un fragment de l'Àlgebra de Descartes i porta el núm. VI a l'edició d'AT, forma part del mateix bloc que els cinc anteriors i, per tant, conclou és impossible que l'hagi enviat des de París ("comme ce passage voisine avec le précédent, il est impossible que ce dernier [Descartes les ait] les ait envoyés de Paris", *Écrivains français en Hollande...*, pàg. 432). L'afirmació és errònia: el cinc primers fragments (encapçalats amb números romans de l'I al V de l'edició d'AT: ) estan seguits als folis 333 i 334, per davant i pel darrere, del *Diari* de Beeckman, i els sis fragments següents (del VI al XI de l'edició d'AT) pertanyen als folis 338, 339 i 340, és a dir, hi ha un tall important entre ells que està ocupat per altres anotacions de Beeckman que no fan referència a Descartes i que, com és lògic, AT no reproduïx. L'error de Cohen podria deure's a una ambigüïtat de la mateixa edició d'AT, que a la presentació (Advertissement) que fa del *Diari* de Beeckman diu el següent: "Les six premiers textes (1-6) se suivent sans interruption. Beeckman rapporte simplement ce que lui a dit Descartes" (AT X 35). Per què és una ambigüïtat? Perquè els fragments esmentats a la presentació, que porten números àrabs, no es corresponen amb els que porten números romans i que encapçalen els textos del *Diari*. A la presentació, AT proposa una llista (pàg. 34 i 35) on el fragment I del *Diari* es desglossa en els fragments 1 i 2, talment que, els fragments 1-6 de la presentació es corresponen als fragments I-V, de la transcripció del *Diari*. El VI pertany al següent bloc (VI-XI), que està separat de l'anterior per un espai important del *Diari* de Beeckman, és dir, per una distància temporal en la redacció dels dos blocs. La possibilitat que Descartes enviés la seva Àlgebra de París no només no es pot descartar, sinó que s'imposa com la més raonable.

presència a Dordrecht, es pot concloure que el filòsof hauria complert la seva promesa de l'octubre i li hauria enviat la seva *Âlgebra* des de París. Tanmateix, hi ha un fragment problemàtic en la nota IX, de l'1 de febrer de 1629, que obre la possibilitat que el filòsof en realitat no se n'hagués anat mai dels Països Baixos. La qüestió és controvertida, però, abans d'abordar-la, cal fer un parell de precisions:

1) Es pot afirmar que, com a mínim, Descartes va ocupar tot l'octubre en l'estada als Països Baixos (i amb la tornada, però això ja és objecte de discussió) i, per tant, no va poder assistir de cap manera a les setmanes finals del setge de La Rochelle, però sí que podia ser perfectament a París l'11 de novembre de 1628, com pretén Baillet.

2) De les afirmacions de Descartes transmises per Beeckman se'n poden fer dues lectures: una de caire estrictament científic, com a continuació dels treballs de física-matemàtica iniciats amb Beeckman durant la primera estada de Descartes als Països Baixos<sup>201</sup>, o una de molt més filosòfica<sup>202</sup>, però, sigui quina sigui la correcta, el que és segur és que aquelles paraules manifesten l'entusiasme, la convicció i l'ambició que Descartes tenia en aquell moment. Les afirmacions, per bé que indirectes, estan en la línia de les idees del text retrospectiu de la carta a Mersenne del 15 d'abril de 1630, és a dir, de l'afany d'un nou projecte filosòfic-científic unitari. En efecte, el 8 d'octubre de 1628, Beeckman pren nota d'alguns trets que reflecteixen aquell afany (explicats al Cap. 1): un mateix procediment (l'àlgebra? Però, ho va entendre bé, Beeckman?<sup>203</sup>) per obtenir “qualsevol coneixement humà”; un projecte de treball en comú per assolir el que resta per saber en “les ciències” i, també, una crítica a la inòpia generalitzada sobre la “veritable filosofia” (inòpia tant l'escolàstica vigent com la dels *novatores*), crítica que pressuposa un nou plantejament

---

<sup>201</sup> H. GOUIER interpreta l'encontre en continuïtat amb els treballs científics del filòsof iniciats amb el *Compendium musicae* el 1618 i continuats fins a 1628: “Descartes commence donc par dire à Beeckman, en octobre 1628, qu'il a tenu sa promesse de l'hiver 1619-1620 : il a achevé l'Algèbre dont lui parlait alors et il dispose maintenant de l'instrument que lui permet de construire une physique-mathématique, ceci confirmée par quelques *especimena* dont Beeckman a aussitôt pris note.” (*La pensée religieuse de D.*, pàg. 51).

<sup>202</sup> “A supposer que la visite à Beeckman prépare seulement le séjour définitif à partir du printemps, elle montre un homme prêt à édifier une philosophie totale.” (G. RODIS-LEWIS, *L'œuvre de D.*, vol. 2, pàg. 478, nota 98). L'autora, que situa l'*entretien* i l'entrevista amb Bérulle el 1627, llegeix tot l'any 1628 en clau metafísica: primer l'intent del tractat de la divinitat durant el retir al camp i el retir a París, que precedeix i prepara el *petit Tractat de Metafísica* de 1629 (cf. el seu estudi: *Descartes. Biographie*, pàg. 112).

<sup>203</sup> En la carta a Beeckman del 17 de novembre de 1630, que rememora l'estada a Dordrecht de l'octubre de 1628, Descartes recorda al seu amic que allí li havia confessat que era incapaç de comprendre els estudis en els que estava immers (“cum iis studiis incumberem, quorum te capacem non esse fatebaris”, AT I 158.4-5). És un retret que s'ha de llegir amb una certa reserva perquè es va fer en el moment àlgid d'un període d'enfrontament entre els dos amics que va durar gairebé dos anys.

filosòfic diferent de tots els existents. Aparentment, el projecte sembla respondre més a l'esperit metodològic de les *Regles* que a l'exigència de fonamentació radical que caracteritza la filosofia madura del filòsof, però cal tenir en compte que l'octubre de 1628 es troba entremig de l'intent frustrat d'escriure al voltant de la divinitat (no importa que sigui o no la part de la *Recerca* que havia de tractar de Déu), del juny del mateix any, i del *petit Tractat de Metafísica* d'uns mesos més tard. L'accent científic que traspuen les paraules de Beeckman pot respondre a la versió que li hauria pogut donar Descartes, a l'estil de les que farà, en diverses ocasions, amb diversos col·laboradors del seu treball científic (per exemple, en Mydorgue, Villebressiu o Ferrier), als quals silenciarà o minimitzarà la radical fonamentació filosòfica que és necessària per al desplegament de les ciències. Tanmateix, no s'ha d'oblidar que l'afany de fonamentació és consubstancial al nou projecte perseguit per Descartes almenys des que s'instal·la a París a mitjà de 1625.

#### *La problemàtica anotació de l'1 de febrer de 1629 al Diari de Beeckman*

I ara cal abordar ja l'anotació que porta la data de l'1 de febrer de 1629. El seu contingut és una demostració matemàtica feta per Beeckman de la següent proposició: “La hipèrbola mitjançant la qual tots els raigs paral·lels incideixen exactament en un sol punt” (“Hyperbola per quam omnes radii paralleli in unum punctum exacte incidant demonstrata”, Beeckman, *Diari*, AT X 341). Afirmar que Descartes la va formular i la va deixar sense demostrar (“Hanc de hyperbola propositionem D. des Chartes indemonstratam reliquerat”, *ibid.*), però li va demanar a ell que en busqués la demostració (“ac me rogavit ut eius demonstrationem quaererem”, *ibid.*). I heus aquí la frase més important de la nota, referida a Descartes: “quan la vaig trobar, va estar molt content i la va jutjar vertadera” (“quam cum invenissem, gavisus<sup>204</sup> est ac genuinam judicavit”, *ibid.*). La frase suggereix, certament, un encontre personal entre els dos amics, perquè, si l'intercanvi hagués estat epistolar, sembla que Beeckman no hauria pogut estar-se de transcriure en el seu *Diari* la frase exacta d'aprovació de Descartes, en la línia de satisfacció del text que hi va posar realment, però de manera

---

<sup>204</sup> AT recull erròniament “gravisus” en comptes de “gavisus”, que sens dubte és el mot que hi havia al *Diari* de Beeckman (cf. G. COHEN, *Écrivains français en Hollande...*, pàg. 433-434).

encara més incontestable<sup>205</sup>. Per contra, el context on s'inscriu la nota apunta clarament en la direcció epistolar: en efecte, les altres cinc notes del bloc on es troba la de l'1 de febrer són simples transcripcions literals de fragments de l'*Àlgebra* i, en les frases que insereix Beeckman en elles, no hi ha cap indicatiu que Descartes estigués amb ell en aquell moment. En canvi, en les notes del bloc iniciat el 8 d'octubre sí que hi havia indicis clars de la presència del filòsof a Dordrecht.

Si l'entrega de l'*Àlgebra*, la demostració de Beeckman i l'aprovació de Descartes haguessin estat presencials, aleshores voldria dir que, o bé Descartes hauria tornat per molt poc temps a París, o bé no se n'hauria anat mai dels Països Baixos en tot l'hivern, però això no vol dir que estès a Dordrecht, perquè podia residir també en una altra ciutat des d'on hauria visitat Beeckman per segona vegada. La primera opció no és gaire versemblant perquè el viatge de França als Països Baixos (fins Calais per terra i després per mar) s'hauria d'haver fet durant l'hivern, un període poc aconsellable per viatjar segons es pot deduir d'un comentari del mateix filòsof a Ferrier d'uns mesos més tard<sup>206</sup>. Però, si Descartes no hagués marxat mai dels Països Baixos, aleshores ja duia amb ell l'*Àlgebra* des de l'octubre i hauria enganyat Beeckman prometent-li que li enviaria l'obra des de París.

En cas de l'opció epistolar, la proposta de demostració per part de Descartes hauria d'haver-se produït durant l'encontre d'octubre i, després, caldria suposar un mínim de tres cartes: la primera que contenia l'*Àlgebra* promesa (de la qual Beeckman en transcriu tres fragments abans d'anotar la seva demostració), la segona de Beeckman amb la seva proposta de demostració, i l'última que deuria portar el reconeixement del filòsof i que hauria motivat l'anotació al *Diari* de l'1 de febrer de 1629<sup>207</sup>. Aquest intercanvi s'hauria de situar aproximadament entre el desembre de 1628 i el gener de 1629 si la data de l'1 de febrer indica el moment de redacció de la nota. S'ha suggerit també la possibilitat que la data que encapçala la demostració fes referència al dia de la seva descoberta i que la nota hagués estat

---

<sup>205</sup> Segons G. COHEN, si la relació hagués estat epistolar i l'expressió "gavisus est" provingués d'una carta de Descartes, aleshores Beeckman no hauria pogut sostreure's d'assenyalar-ho explícitament en el seu *Diari* (cf. *Écrivains français en Hollande...*, pàg. 433).

<sup>206</sup> Al juny de 1629, Descartes convida Ferrier que vagi a viure un temps amb ell per treballar plegats en temes d'òptica, i li recomana que el faci el viatge durant l'estiu, des de París per terra fins a Calais, i des d'aquí, per mar fins a Dordrecht o Rotterdam (cf. *A Ferrier*, 18/6/1629, AT I 14.19-31, BK VIII2 360).

<sup>207</sup> Ch. ADAM ho planteja en aquests mateixos termes: "Descartes était reparti en France, et Beeckman lui envoyait sa démonstration à Paris, d'où son ami lui écrivit une lettre de compliment" (AT X 36), per bé que en una nota a aquesta frase afegeix: "A moins que Descartes ne se soit encore trouvé en Hollande, au mois de février 1629" (*ibid.*).



escrita posteriorment<sup>208</sup>, fet que desplaçaria tota la seqüència d'esdeveniments cap endavant en el temps. Ara bé, el bloc de les notes VI a XI, que no presenta interrupcions, va seguir d'una altra anotació de Beeckman que porta la data del 18 de febrer de 1629 (“1629.– 18 Feb. Venit mihi in mentem cogitare de causis fragiditatis [...]”, AT X 345, nota a), i això implica que la redacció de les 6 notes anteriors no podia ser posterior a aquesta data. En definitiva, el més lògic és que la nota IX, tant la presentació com la demostració que conté, s'hagués escrit l'1 de febrer i no més endavant.

Sembla, doncs, que tot es redueixi a aquestes dues alternatives (o un encontre personal o un relació epistolar), els arguments de les quals s'anul·len mútuament. No obstant això, encara hi ha una tercera possibilitat, amb textos que l'avalen. Procedeixo a analitzar a fons aquesta tercera via per intentar fer llum sobre un moment tan important de la biografia i el pensament de Descartes.

#### 1) Causes de l'enfrontament de Descartes amb Beeckman l'any 1630

En una llarga carta adreçada a Beeckman, del 17 d'octubre de 1630, Descartes fa referència directa als fets i les paraules de l'anotació de l'1 de febrer de 1629 del *Diari* d'aquell, però des del seu punt de vista. Disposem, doncs, d'un nou instrument per intentar esbrinar què passar realment entre ells al voltant de la demostració de la proposició sobre la hipèrbole. En aquest assumpte cal tenir en compte, també, un altra carta, del mateix octubre o potser del setembre, que precedeix l'anterior. Ambdues cartes<sup>209</sup> constitueixen un atac brutal de Descartes a Beeckman, tot fent explícit un enfrontament (molt més del primer cap al segon que a l'inrevés) que venia de temps enrere i que no es resol fins a l'estiu de 1631<sup>210</sup> (*vid. l'apartat anterior*).

---

<sup>208</sup> Així ho suggereix G. RODIS-LEWIS: “Et quand Beeckman, en la recopiant [“la démonstration de la loi de la réfraction”], la fait précéder de la date 1er février 1629, sans allusion à quelque conversation avec Descartes, il souligne peut-être simplement le jour mémorable où il se réjouit d'avoir réussi.” (*Descartes. Biographie*, pàg. 113). I, tot seguit, no descarta la possibilitat del retorn de Descartes a París després de l'octubre de 1628: “Entretemps, il avait dû recevoir l'algebre promise” (*ibid.*).

<sup>209</sup> Una traducció de Clerselier es pot trobar a FA I 270-271 i 272-284, i també, en la mateixa versió, però amb algunes modificacions, a BK VIII2 326-327 i 327-338 respectivament.

<sup>210</sup> Crec que la reconciliació va venir a instància de Descartes, que no deuria tenir la consciència tranquil·la amb els duríssims i injustificats atacs que havia adreçat a Beeckman el 1630 i aleshores, en tornar a la seva residència d'Amsterdam després d'un viatge a Dinamarca amb Villebressieu, hauria fet una visita al seu amic a Dordrecht: *vid. l'apartat anterior*.

Segons la primera de les dues cartes, tot havia començat un any abans, quan el filòsof havia sentit dir que Beeckman es vantava d’haver-li ensenyat el que contenia el *Tractat de música* i especifica que és per aquest motiu que li hauria demanat llavors de nou que li tornés l’escrit (“Musicam a te meam superiori anno repetii, non quod indigerem, sed quia mihi dictum erat, te de illa loqui, tanquam ex te didicissem.”, *A Beeckman*, ?/9 o 10/1630, AT I 155.8-10). La font indeterminada d’informació era Mersenne, com es fa palès en la següent carta que li adreça Descartes exactament “un any abans” de la carta que escriu a Beeckman: “Vous m’avez extrêmement obligé de m’avertir de l’ingratitude de mon ami; c’est, je crois, l’honneur que vous lui avez fait de lui écrire, qui l’a ébloui, et il a cru que vous auriez encore meilleure opinion de lui, s’il vous écrivait qu’il a été mon maître il y a dix ans.” (*A Mersenne*, 8/10/1629, AT I 24.9-14, BK VIII1 30). I Descartes no va trigar gaire a recuperar el seu escrit: “J’ai retiré depuis un mois l’original du petit traité où je l’explique, duquel vous avez vu un extrait; il a demeuré onze ans entre les mains du Sr. Beeckman, et si ce temps-là suffit pour la prescription, il a droit de se l’attribuer.” (*A Mersenne*, 18/12/1629, AT I 100.10-14, BK VIII1 48). S’ha de tenir en compte que Beeckman i Mersenne tenien relació intel·lectual per intermediació de Rivet des de l’octubre de 1628, i van començar a escriure’s directament pels volts de març de 1629<sup>211</sup>. En una carta de Beeckman a Mersenne de l’estiu de 1629, hi ha dos elements molt significatius sobre Descartes. El primer és una afirmació del científic holandès que encaixa a la perfecció amb la queixa que Descartes feia d’ell a Mersenne el 8 d’octubre de 1629: “Ipsus [D. des Chartes], inquam, is est cui ante decem annos ea quae de causis dulcedinis consonantiarum scripseram communicavi” (reproduït a AT I 30). Mersenne devia haver escrit immediatament Descartes per informar-lo del que deia Beeckman, atesa la proximitat temporal de les cartes citades. En la mateixa carta de Beeckman hi ha una altra frase on es posa de manifest que pensava que el filòsof encara era a França durant l’estiu de 1629: “Is nuper huc a vobis transiit, ac rursus (ut peregrinandi cupidus) hinc ad vos diccessit” (*ibid.*). Aquest parer de Beeckman no és en absolut determinant per establir el retorn a París de Descartes després de la seva estada a Dodrecht<sup>212</sup>, perquè podria ser que el filòsof no hagués volgut informar el seu amic de la seva permanència als Països Baixos

<sup>211</sup> Cf. AT I 665, G. RODIS-LEWIS, *Descartes. Biographie*, pàg. 113-114 i BK VIII1 803, nota 22 i CO 230, nota 3.

<sup>212</sup> Així ho pensa De WAARD, editor de la correspondència de Mersenne, perquè interpreta que la carta de Beeckman és del març i no de l’estiu de 1629 (cf. G. RODIS-LEWIS, *L’œuvre de D.*, vol 2, pàg. 478 i *Descartes. Biographie*, pàg. 114).

(sabem segur que almenys li hauria amagat des de l'abril de 1629, perquè en aquell moment ja hi ha constància que era a Franeker). Tanmateix, crec que planteja un problema a la tesi de la permanència del filòsof als Països Baixos durant l'hivern de 1628-1629: si l'anotació al *Diari* de Beeckman respongués a una visita de Descartes al gener de 1629, això significa que Descartes li hauria dit que se'n tornava a França després de marxar d'allí. Acumularíem, doncs, dues mentides: la primera, a l'octubre de 1628, quan li va dir que li enviaria l'Àlgebra des de París i en realitat –desplegant ara la lògica de la hipòtesi que qüestiono– hauria anat només a una ciutat del mateix país; i la segona, li hauria dit també que tornava a França durant aquesta suposada visita del gener i, a més, no li hauria desmentit en cap moment fins a l'estiu de 1629 com a mínim. No es pot excloure cap possibilitat, de moment, però tot és més senzill d'explicar a partir del retorn a París al novembre de 1628 i la instal·lació definitiva als Països Baixos a la primavera de 1629, que no implica cap mentida, perquè en aquest cas hauria complet la seva promesa de tornar a París, sinó només un incompliment (no tornar amb Beeckman per treballar plegats com hauria promès) i una omissió (no avisar-lo quan va tornar als Països Baixos a la primavera de 1629).

Reprenem el fil de la carta del setembre o octubre de 1630, on Descartes diu a Beeckman que l'any anterior no li havia volgut escriure el que pensava d'ell perquè no volia posar en dubte la confiança en un amic pel testimoni d'un altre, que ja sabem que és Mersenne (“Nolui tamen hoc ipsum statim ad te scribere, ne viderer ex sola alterius relatione de amici fide nimis dubitasse.”, *ibid.*, 155.10-12). Per tant, per part de Descartes no hi va haver cap carta a Beeckman almenys des l'estiu de 1629<sup>213</sup> fins al setembre o principi d'octubre de 1630, ni tampoc de Beeckman a Descartes posterior a l'enviament del *Tractat de música*, perquè aquest darrer, el 17 d'octubre, precisa que aquell havia estat un any callat (“Nam cum nuper, postquam per annum integrum uterque siluissemus, escriberes ut [...]”, *A Beeckman*, 17/10/1630, AT I 157.7-8). Ara bé, en motiu de la recent missiva de Beeckman, Descartes decideix dir-li el que pensa sense embuts, perquè manifesta que ara ha confirmat per diversos testimonis que aquell prefereix la vanaglòria a l'amistat i la veritat (“Nunc cum per alia multa mihi confirmatum sit, te inanem jactationem amicitiae et veritati praeferre”, *A Beeckman*, ?/9 o 10/1630, AT I 155.13-14). I tot seguit li retreu que hagi pretès ensenyar-li

---

<sup>213</sup> Si va rebre el *Tractat de música* al setembre de 1629, la petició a Beeckman perquè li tornés deuria ser de l'estiu d'aquell any.

alguna cosa a ell, i ho fa amb una certa duresa, però en uns termes més aviat retòrics i una oferta final d'esmena perquè tot torni a ser com abans. Fins aquí, l'enfrontament es pot qualificar de moderat.

2) *El moment àlgid de l'enfrontament entre Descartes i Beeckman: la controvertida demostració d'una proposició sobre la hipèrbole*

Ara bé, Beeckman respon l'anterior amb una segona carta<sup>214</sup>, també perduda, que no agrada gens Descartes i que motiva la seva llarga i extravagant resposta del 17 d'octubre. És el moment àlgid de l'enfrontament entre ells, que ara pot qualificar-se de duríssim. Per comprendre bé el sentit d'aquesta carta en relació a l'anotació de l'1 de febrer de 1628, crec que és imprescindible intentar esbrinar què li va dir Beeckman, i no hi ha altra manera de fer-ho si no és a partir del que indirectament en diu el mateix Descartes.

Per sort, en una carta de Descartes a Mersenne del 4 de novembre apareix la transcripció d'un curt fragment de la segona carta de Beeckman on responia els atacs de la primera del filòsof (setembre o principis d'octubre de 1630), de la que ja he parlat. Les paraules de Beeckman, amb una frase final del filòsof, són aquestes:

*“Cumque Mersennus tuus totas dies in Libro meo manuscripto versaretur, atque in eo pleraque, quæ tua esse existimabat, videret, et ex tempore illis addito, de illorum Auctore merito dubitaret, id quod res erat, illi liberius fortassis, quam tibi aut illi placuit, apervi. Ce mot seul a été cause que je lui ai fait réponse [...]”* (A Mersenne, 4/10/1630, AT I 171.19-25, BK VIII1 78-79).

Mersenne, en una estada als Països Baixos de l'any 1630, va visitar Beeckman a Dordrecht<sup>215</sup> i aquest li va deixar llegir el seu *Diari* (“Libro meo manuscripto”) durant uns quants dies. El mínim hi va veure moltes coses que considerava que eren de Descartes i, per causa de la data que portaven afegides (“ex tempore illis addito”), va tenir dubtes justificats sobre qui era el seu autor (de ben segur que el Mínim tenia present el que li havia dit Beeckman l'any anterior), fet pel qual Beeckman li va fer palès allò que pertanyia al filòsof i també allò que era d'ell d'una manera potser massa lliure (“liberius fortassis”) perquè plagués a cap dels dos implicats (“quam tibi aut illi placuit”). Sens dubte, Descartes ja estaria

---

<sup>214</sup> “dans les deux lettres qu'il [Beeckman] m'ha écrites [...]” (A Mersenne, 25/11/1630, AT I 178.16-17, BK VIII1 82).

<sup>215</sup> El *Diari* de Beeckman, el 12 d'agost de 1630, constata la visita i estada a casa seva de Mersenne (cf. BK VIII1 819).

assabentat per Mersenne sobre aquest assumpte (per això parla d'altres testimonis a la carta Beeckamn del setembre o octubre de 1630: “per alia multa mihi confirmatum sit”), però no amb detall, perquè està clar que van ser les mateixes paraules de Beeckman la gota que va fer vessar el vas. Descartes ja presenta el fragment com si Beeckman hagués respost en to negatiu la seva primera carta (“il m’ha fait réprimande”, *ibid.*, 171.17, 78), i concentra la seva irritació en la darrera paraula emprada per aquest: “li vaig fer palès” (“illi [...] apervi”), perquè és una declaració explícita que el científic s’atribuïa algunes idees que Descartes considerava seves. I aquestes no podien ser pas anecdòtiques a la vista de la magnitud de la reacció que van provocar. Quines podien ser aquestes idees?

La carta de Descartes del 17 d’octubre permet respondre la pregunta. Però, abans de fer-ho, cal analitzar la carta des d’una perspectiva més global per intentar detectar què li havia plantejat Beeckman. D’entrada, el filòsof nega rotundament que el testimoni vingui de Mersenne i diu que, com que ara no vol implicar a tercers, la font principal d’on treu la seva opinió és de les cartes mateixes que el seu exàmic –així el tracta– li ha enviat recentment (“ex tuis ipsis ad me literis”, *A Beeckman*, 17/10/1630, AT I 157.6). Sens dubte, en part és una excusa per no comprometre el Mínim, però el nucli principal de l’afirmació és veritat i referma la idea apuntada abans: el que va sulfurar definitivament Descartes és el contingut de la carta de Beeckman. Per com en parla Descartes, es pot deduir que el to emprat per aquell va ser sempre amable, tant en la primera carta (“familiariter et amice [...] scribere videbaris”, *ibid.*, 157.11-12), com en la segona, on reconeixia que havia après moltes coses de Descartes (“Scribis te a me multa didicisse”, *ibid.*, 160.31-161.1) i que fins i tot l’havia lloat per això (*cf. ibid.*, 164.11-29). Ara bé, la clau de tot és el fet que el científic holandès no devia mostrar-se només com un corder, sinó que va fer una defensa i una reivindicació de si mateix, al·legant que ell també hauria ensenyat alguna cosa a Descartes i que aquest no li reconeixia com calia en la recent carta que havia rebut d’aquest (“Doles præcipue quod a te interdum laudatus non te quoque laudarim.”, *ibid.*, 164.12-14). Beeckman, suposant correctament que el motiu de l’opinió de Descartes deuria ser els comentaris de Mersenne després d’haver llegit el seu *Diari*, li hauria escrit el fragment que he citat més amunt. Admetia que la manera massa lliure (“liberius fortassis”) amb què havia fet palès a Mersenne que el que pertanyia a Descartes i li pertanyia a ell no era prou satisfactòri per cap dels dos, i que això podia ser la causa del malentès. Però, malgrat que Beeckman volgués solucionar-lo,

no per això renunciava a reclamar almenys la propietat d'algunes idees i, a més, que les havia ensenyat o transmès a Descartes. I per fer-ho palès, va transcriure algunes frases i dates del seu *Diari* com a demostració del que deia (en efecte, Descartes parla del manuscrit de Beeckman en tres ocasions i deixa clar que aquest l'havia utilitzat com a testimoni per demostrar el que deia: cf. *ibid.*, 160.8, 160.13 i 162.13). Com a prova, va demanar a Descartes que li enviés de nou els originals de l'*Àlgebra* i del *Tractat de música*, dels quals només en tenia còpies, per verificar que concordaven amb les anotacions del *Diari* (Descartes diu: “autographa [*Algebram, Musica*] peteres”, *ibid.*, 160.1). I amb tot l'explicat fins aquí ja es pot entrar a veure quines són les idees que Beeckman considerava seves i que van ser el cavall de batalla de l'enfrontament.

Es tracta de les dues qüestions sobre les quals, segons Descartes, Beeckman es vanagloriava més, que deurien correspondre a les transcripcions que li havia enviat del seu *Diari*: la vibració de les cordes, relacionada amb el *Tractat de música*, i la qüestió de la hipèrbole, relacionada amb l'*Àlgebra* (“Videamus enim quanti ea sint momenti, quæ præcipue ostentas: nempe *ictus chordarum et hyperbolam*; plura enim non novi”, *ibid.*, 162.16-18, el subratllat és a l'original). Crec que és evident allò que reclamava exactament Beeckman com a seu. Descartes li ho nega completament i intenta desacreditar-lo en tots els sentits.

Pel que fa al tema de la hipèrbole, ens retorna precisament al punt de partida de tot el recorregut epistolar realitzat fins aquí: la demostració feta per Beeckman i anotada al seu *Diari* en data d'1 de febrer de 1629. Descartes en parla, però des d'un angle completament diferent: li diu al científic que, a part del significat gramatical, en el moment que li va plantejar la demostració desconeixia completament què era una hipèrbole, és a dir, la propietat matemàtica de la convergència del radi en un sol punt, de la demostració de la qual se'n ell va oblidar en aquell moment (“cuius [propietatem] mihi demonstratio memoria exciderat [...] ex tempore non occurrebat”, *ibid.*, 163.8-10). Tanmateix, li va explicar alguns teoremes a partir dels quals la demostració es podria deduir fàcilment fins al punt que no podria passar desapercibuda a ningú per poca atenció que hi fes (“explicuique nonnulla theoremata, ex quibus tam facile poterat deduci, ut neminem, qui tantillum attenderet, posset effugere”, *ibid.*, 163.11-14). Per tant, la demanda de demostració que pretenia Beeckman en realitat només va ser una simple exhortació, segons el filòsof, perquè el seu

amic exercités el seu enginy (“*Quamobrem te hortatus sum, ut in illa quaerenda ingenium exerceres*”, *ibid.*, 163.14-15), i precisa que no l’hi hauria demanat si no la considerés molt fàcil, atès que el científic acabava de dir que no sabia res de les seccions còniques (*cf. ibid.*, 163.15-17). I tot seguit li estampa, en relació a la demostració: “Afirmes en efecte que la vas buscar, la vas trobar, me la vas ensenyar, i jo me’n vaig alegrar i vaig dir-te que faria ús d’aquella demostració si algun dia escrivís sobre aquest tema” (“*Tu vero quaesivisti, invenisti, ostendisti mihi; laetatus sum, dixique me illa usurum demonstratione, si unquam de ista re essem scripturus*”, *ibid.*, 163.17-19). El paral·lelisme d’aquesta afirmació de Descartes amb l’anotació de l’1 de febrer del *Diari* de Beeckman (“*quam cum invenissem, gavisus est ac genuinam judicavit*”, AT X 341) és inqüestionable. Això confirma el que he dit abans: Beeckman, a la seva segona carta de 1630, havia copiat la seva pròpia anotació de 1629 per ensenyar-se-la a Descartes. Però, per què? Fixem-nos en el detall de la demanda dels dos tractats originals, fet on Descartes interpreta distorsionadament la mala fe de voler apropiarse de les seves obres amb la finalitat que amb el temps deixin de ser seves. Sens dubte, no era així, perquè Beeckman, amb aquesta demanda retòrica, només pretenia que Descartes admetés que les dues obres contenien les dues qüestions (una de música i l’altra de matemàtiques) que reclamava com a aportacions seves, tal i com constava al seu *Diari*, i només volia que el filòsof li ho reconegués degudament, ratificant allò que, de fet, ja li havia expressat amb anterioritat. En concret, amb la referència a l’anotació sobre la hipèrbole volia recordar-li a Descartes allò que aquest “havia expressat i havia fet”: aprovar la demostració de Beeckman i incloure-la efectivament a l’*Àlgebra*. És a dir, la frase de Beeckman feia referència a una manifestació oral, sens dubte, perquè si hagués disposat d’una carta amb l’aprovació del filòsof, l’hauria utilitzat, sens cap mena de dubte, com una prova molt més convincent del que deia. La carta, doncs, no va existir, és cert, però això no implica pas necessàriament que Descartes hagués anat a Dordrecht pels volts de gener i febrer de 1629. Hi ha una altra explicació: la proposta de demostració que va fer Descartes (que tal volta no recordava, o –en defensa de Beeckman– que potser no havia realitzat efectivament perquè pensava que no era difícil deduir-la dels seus principis) va ser a l’octubre i, atenció, la solució de Beeckman, també, així com la validació i celebració de Descartes. I, aleshores, per què no consta al *Diari* en el bloc de notes de l’octubre? Perquè Descartes també li va dir que potser la inclouria a la seva *Àlgebra*, l’obra que uns dies abans li havia promès que li enviaria des de

París. Només aquesta podia ser la validació efectiva i definitiva de la demostració realitzada per Beeckman, i per això aquest no s'hi va pronunciar fins que no la va veure inclosa a l'obra, perquè només així era degudament reconeguda. I quan, a finals de gener, Beeckman rep l'Àlgebra amb la demostració incorporada, aleshores és quan anota succintament però joiosament els detalls del que va passar a l'octubre i copia al seu *Diari* aquella demostració, però ara sense advertir que és una transcripció literal d'un text aliè (sense l'expressió que acompanya les altres notes: "ad verbum descripta"), per la simple raó que és "la seva demostració". Fixem-nos que ara té més sentit que en les altres notes del segon bloc no hi hagi cap indicatiu que el filòsof hagués visitat Beeckman per aquelles dates<sup>216</sup>, pel fet que no era als Països Baixos, sinó a París. Ni tampoc hi va haver un intercanvi epistolar entre ells, sinó només l'enviament de l'Àlgebra per part de Descartes a través d'algú que, o bé directament o bé indirectament, hauria pogut fer-li arribar a Beeckman a Dordrecht. Incloure la demostració al text de l'obra només hauria requerit una estona de dedicació del filòsof, perquè, o bé li havia donat Beeckman en un paper, o bé la recordava de memòria. I si la demostració no hagués estat la mateixa que li havia fet Beeckman a l'octubre, aleshores aquest no s'hauria atrevit a fer l'anotació on se l'atribuïa i la transcrivia. A més, al *Diari* es parla en plural de l'obra, un detall que potser indica que no era un text del tot unitari on hauria sigut fàcil fer-hi la inclusió.

Descartes va ser molt injust amb Beeckman no reconeixent-li ni el més mínim mèrit per la seva aportació matemàtica, per bé que hagués estat en un context teòric ja establert on la descoberta es podia relativitzar, és cert, però no per això era del tot irrellevant. Però, al marge d'aquesta valoració, l'important de tot plegat és la llum que fa sobre l'enigma de l'anotació de Beeckman de l'1 de febrer de 1629.

#### *Dades sobre l'arribada de Descartes als Països Baixos a la primavera de 1629*

Així, doncs, Descartes va tornar a París després de visitar Beeckman, però, què hi va fer allí? Hi ha alguna pista per fer-se'n una idea? Deixo aquestes dues qüestions pel final

---

<sup>216</sup> La interpretació de G. COHEN sobre una sèrie d'encontres entre Descartes i Beeckman posteriors als dies de la primera trobada d'octubre de 1628, relació que implica una permanència del filòsof en un lloc proper a Dordrecht, està viciada per l'error d'interpretació que comet al voltant del text VI del *Diari* de Beeckman segons l'edició d'AT, tal i com he explicat a la nota 74.



d'aquest apartat perquè encara falten proves per confirmar encara més la cronologia establerta fins ara.

Per tot l'anterior, la instal·lació definitiva de Descartes als Països Baixos s'hauria produït, segons el meu parer, a la primavera de 1629. És segura la data del 26 d'abril de 1629 perquè és la de la seva inscripció a la Universitat de Franeker, tal i com consta al registre d'estudiants d'aquella institució<sup>217</sup>. És força versemblant també que ja hagués arribat unes setmanes abans als Països Baixos, tal i com es desprèn del contingut d'una carta de Reneri del 28 de març de 1629, sense destinatari (se suposa que està adreçada a C. Huygens). El futur amic de Descartes parla d'una llarga conversa sobre òptica amb un noble francès ("Nobilis ille Gallus", AT X 542) en motiu d'un llibre que tractava d'aquesta matèria. La majoria d'estudiosos interpreten que el noble era Descartes i donen validesa a aquest dada<sup>218</sup>. Tanmateix, unes setmanes abans o després no canvien res de l'essencial sobre el tema de la permanència del filòsof a París durant l'hivern de 1628-1629.

Però, abans de concloure aquest apartat, falta acabar de contrastar la conjectura de l'estada a París durant l'hivern de 1628-1629 amb una sèrie de referències ben clares del mateix filòsof al moment que va arribar als Països Baixos, fetes quan ja feia temps que hi estava instal·lat. Són dues de la correspondència i una tercera del *Discurs del mètode*:

1) La primera, segons el meu parer, no presenta cap problema. En efecte, en la carta a Balzac del 15 d'abril de 1631, diu el següent: "depuis deux ans que je suis dehors [de Paris], je n'ai pas été ni une seule fois tenté d'y retourner" (AT I 197.21-198.1). Entre l'abril de 1631 i l'abril o, a tot estirar, final de març de 1629 hi ha exactament dos anys com diu la frase. S'ha

---

<sup>217</sup> El registre està datat segons el calendari antic: 16 d'abril de 1629, que correspon al 26 d'abril del calendari vigent actualment. Ch. ADAM transcriu i comenta el contingut complet de la inscripció: "Le registre MS : *Album Academiae Franekerensis*, se trouve maintenant à l'Université de Groningue. On y lit, à l'année 1629 : "April. 16, Renatus des Cartes, Gallus, Philosophus." *Gallus* est le nom de la nationalité, comme on voit ailleurs *Danus, Hungarus, Frisius\**, etc. Le mot *Philosophus* est à noter : on lit d'ordinaire, *Med. Studiosus*, ou *Theol. St.*, ou *Bonarum Lit. Et Juris Stud.*, ou *Jurisprud. Stud.*, ou enfin *Philosophiae Studiosus*. Peut-être Descartes, n'ayant plus l'âge d'un étudiant en philosophie, a été pour cela qualifié de philosophe, *Philosophus*, comme tel autre est qualifié de chevalier, *Eques*. Mais pourquoi cette inscription? Il était étranger, en pays inconnu; pour sa tranquillité personnelle, peut-être a-t-il voulu s'assurer au moins les garanties des étudiants de l'Université." (AT XII 123-124, nota b). Tanmateix, el registre no està guardat, com afirma Ch. Adam, a la Universitat de Groningen, sinó als Arxius de l'Estat a Leeuwarden (cf. G. COHEN, *Écrivains français en Hollande...*, pàg. 436, nota 1).

<sup>218</sup> "Le *Nobilis Gallus*, dont parle Reneri, semble bien être, en effet, notre philosophe. Et quand même ce ne serait pas lui (chose bien invraisemblable) [...]" (Ch. ADAM, AT I 541; cf. també: COHEN, *Écrivains français en Hollande...*, pàg. 434; G. RODIS-LEWIS, *Descartes. Biographie*, pàg. 114).

qüestionat l'exactitud del compte de Descartes<sup>219</sup>, però passant per alt un altre detall cronològic molt revelador de la mateixa carta: “je fis un peu de scrupule d’aller troubler votre repos jusque dans le désert, et crus qu’il valait mieux que j’attendisse à vous écrire, que vous en fussiez sorti; *c’est ce qui m’a fait différer d’un voyage à l’autre, l’espace de dix-huit mois, ce que je n’ai jamais eu intention de différer plus de huit jours*” (AT I 197.12-15). Que en una mateixa carta es facin dues referències cronològiques tan precises, una de dos anys i l’altra d’un any i mig, no deixa gaire marge als malabarismes interpretatius. I les afirmacions sobre les dates concorden amb els fets. En efecte, Balzac no era a París des del desembre de 1628 i torna a la ciutat al gener de 1631, perquè va romandre a la seva ciutat natal, a Balzac (AT I 196-197). Descartes compta els divuit mesos des del moment que escriu la carta del 15 d’abril de 1631, que en respon una altra de perduda del seu amic en què l’avisava del seu retorn a París: “Mais ayant eu l’honneur de recevoir une de vos lettres, par laquelle vous me faisiez espérer que vous seriez bientôt à la Cour” (*ibid.*, 197.8-9). El motiu del retard en la resposta es mostra al primer text citat de la carta que comento: va esperar a escriure’l fins que estigués instal·lat a París. Però, aquesta demora se sumava a altres anteriors fins arribar als divuit mesos que feia que no escrivia a Balzac, fet que ens situa a l’octubre de 1629. Malauradament, la carta que havia escrit en aquella data també està perduda. Ara bé, sabem que aquell mes era a Amsterdam (*cf.* AT I 22 i 32), on feia poc que s’havia instal·lat després de Franeker i des d’on és raonable que hagués escrit a Balzac per informar-lo del canvi de residència.

2) Hi ha tres referències de Descartes a la seva arribada als Països Baixos que agrupo en un sol bloc perquè tenen un denominador comú: totes tenen a veure amb el *petit Tractat de Metafísica*. Són aquestes: a) el 15 d’abril de 1630, Descartes afirma, en relació a la “matèria” metafísica que constitueix el fonament de la física en la qual està treballant en aquell moment: “*Les 9 premiers mois que j’ai été en ce pays, je n’ai travaillé à autre chose, et je crois que vous m’aviez déjà ouï parler auparavant que j’avais fait dessein d’en mettre quelque chose par écrit; mais je ne juge pas à propos de le faire, que je n’aie vu premièrement comment la physique sera reçue*” (*A Mersenne*, 15/4/1630, AT I 144.18-24, BK VIII<sub>1</sub> 72); b) uns mesos més tard, el 25 de novembre de 1630, escriu: “je ne dis pas que quelque jour je

---

<sup>219</sup> G. COHEN, per justificar a qualsevol preu la seva tesi de la permanència constant de Descartes als Països Baixos durant l’hivern de 1628-1629, estampa una afirmació d’aquest calibre: “Ici il semble qu’il faille traduire deux ans par deux ans et demi” (*Écrivains français en Hollande...*, pàg. 435).

n'achevasse un petit *Traité de Métaphysique*, lequel j'ai commencé étant en Frise, et dont les principaux points sont de prouver *l'existence de Dieu, et celle de nos âmes*, lorsqu'elles sont séparées du corps, d'où suit leur immortalité." (A Mersenne, 25/11/1630, AT I 182.17-22, BK VIII1 85, els subratllats de l'obra i els temes que tracta són de l'autor), i c), uns anys més tard, el 20 d'abril de 1637, torna a dir: "il y a environ huit ans que j'ai écrit en latin un commencement de Métaphysique" (A Mersenne, 20/4/1637, AT I 350.19-21, BK VIII1 139). Tres referències al *Tractat de metafísica* i totes vinculades a una estimació cronològica: a quin moment temporal emplacen les afirmacions?

Per calcular la primera referència cronològica, la correspondència cartesiana aporta algunes pistes. La primera és del 18 de juliol de 1629, d'una carta al Pare Gibieuf menciona "un petit traité que je commence" (AT I 17.7, BK VIII2 790), que tothom reconeix com el *petit Tractat de Metafísica*. Una segona pista és del 8 d'octubre del mateix any, quan escriu a Mersenne, en relació al fenomen del parheli (doble sol) conegut de feia poc i del qual en vol fer una explicació científica, afirmant que està decidit a fer un tractat sobre el tema dels meteors ("je suis résolu d'en faire un petit traité", *ibid.*, 23.9, 29): "en cherchant la cause de ce phénomène duquel vous m'écrivez; car il y a plus de deux mois qu'un de mes amis m'en a fait voir ici une description assez ample, et m'en ayant demandé mon avis, il m'a fallu interrompre ce que j'avais en main, pour examiner par ordre tous les météores, auparavant que je m'y sois pu satisfaire" (AT I 23.1-7, BK VIII1 29). La tercera pista és d'un mes més tard, del 13 de novembre de 1629, on el propòsit sobre els meteors canvia cap a una explicació general dels fenòmens de la natura:

"Je ne laisse pas de vous en avoir très grande obligation, et encore plus de l'offre que vous me faites de faire imprimer ce petit traité que j'ai dessein d'écrire; mais je vous dirai qu'il ne sera pas prêt de plus d'un an. Car depuis le temps que je vous avais écrit il y a un mois, je n'ai rien fait du tout qu'en tracer l'argument, et au lieu d'expliquer un phénomène seulement, je me suis résolu d'expliquer tous les phénomènes de la nature, c'est-à-dire toute la physique. Et le dessein que j'ai me contente plus qu'aucun autre que j'aie jamais eu, car je pense avoir trouvé un moyen pour exposer toutes mes pensées en sorte qu'elles satisfèrent à quelques-uns et que les autres n'aurent pas occasion d'y contredire." (AT I 70.4-16, BK VIII1 33).

L'afirmació del 8 d'octubre de 1629, que situa l'abandonament, dos mesos abans, d'allò en què estava treballant fins a aquell moment (sens dubte, es tracta del *petit Tractat de Metafísica*), ens situa a l'agost de 1629 i, per tant, els nou mesos abans, al desembre de

1628<sup>220</sup>. Però, abandonar la redacció no vol dir necessàriament abandonar l'estudi i la reflexió, (“je n'ai travaillé à autre chose”). És més, a la carta del 15 d'abril de 1630 remarca clarament el paper decisiu de la metafísica per establir els fonaments de la física i, per tant, això implica que el filòsof no ha finalitzat l'estudi de la metafísica per bé que hagi abandonat la redacció del tractat que volia dedicar a aquesta matèria. Vist així, si per exemple agafem com a punt de referència del compte enrere l'afirmació de la carta citada del 13 de novembre de 1629, on Descartes diu que ha trobat un “biaix” per explicar la física (trobar-lo no vol dir haver-lo redactat), aleshores el càlcul ens porta a la segona setmana de març de 1629. No hi ha prou dades per ser tan precisos, però si durant el novembre i desembre de 1629 hagués trobat els fonaments metafísics de la física i ja hagués començat el desplegament específic de la física, aleshores el compte dels nou mesos ens porta de nou a la primavera de 1629 com a punt d'arrencada de la reflexió metafísica.

Si partim de la segona referència (b), que parla de l'inici del tractat a Frísia i, per tant, a Franeker, això emplaça l'inici de la redacció del *petit Tractat de metafísica* a l'abril de 1629, tot just quan s'inscriu com a estudiant en aquella universitat. La tercera referència (c), del 20 d'abril de 1637, té un caràcter aproximatiu (“il y a environ huit ans”), és cert, però afegir sis mesos al compte de vuit anys per arribar fins a l'octubre de 1628 potser és forçar massa el marge temporal que permet l'expressió; d'altra banda, si es compten exactament els vuit anys des de la data que es va escriure la carta, s'arriba a l'abril de 1629: abril o tal volta març, és a dir, “aproximadament vuit anys”.

En síntesi: hi ha dues referències que condueixen exactament a la primavera de 1629, i una altra que és més imprecisa, però que hem vist que permet una interpretació coherent que condueix al mateix moment cronològic.

3) A la *Tercera part* del *Discurs del mètode*, Descartes fa una referència temporal al moment de la seva retirada als Països Baixos: “il y a justement huit ans, que ce désir me fit résoudre à m'éloigner de tous les lieux où je pouvais avoir des connaissances, et à me retirer ici, en un pays [...]” (DM3, AT VI 31.1-4, BK III 101). L'exactitud de l'oració “fa justament vuit

---

<sup>220</sup> C. COHEN, en coherència amb la seva tesi, compta els 9 mesos des de l'octubre de 1628 fins al juliol de 1629, que és precisament la data de la carta de Descartes a Gibieuf on parla, sense anomenar-lo, del *petit Tractat de metafísica* (*Écrivains français en Hollande...*, pàg. 442, en especial la nota 3). Tanmateix, per ser rigorosos amb les referències textuales citades, l'inici del compte s'hauria de situar al desembre de 1628.

anys” és inequívoca<sup>221</sup>, tanmateix, el problema és establir la data a partir de la qual s’ha de començar el compte enrere. Per sort, unes línies abans, hi ha una altra dada cronològica molt precisa que permet un càlcul temporal indirecte però que, curiosament, dóna un resultat exacte:

“Après m’être ainsi assuré de ces maximes, et les avoir mises à part, avec les vérités de la foi, qui ont toujours été les premières en ma créance, je jugeai que, pour tout le reste de mes opinions, je pouvais librement entreprendre de m’en défaire. Et d’autant que j’espérais en pouvoir mieux venir à bout, en conversant avec les hommes, qu’en demeurant plus longtemps *renfermé dans le poêle* où j’avais eu toutes ces pensées, *l’hiver n’était pas encore bien achevé que je me remis à voyager. Et en toutes les neuf années suivantes, je ne fis autre chose que rouler çà et là dans le monde*” (*ibid.*, 28.15-26, 100).

Vegem on ens porta aquest text. La narració de la *Segona part* del *Discurs* situa l’elaboració de les màximes mencionades al text durant el mateix hivern de la descoberta del mètode, és a dir, el de 1619-1620 (“*En la 3, quelques-unes de celles [règles] de la morale qu’il a tirée de cette méthode*”, DM, AT VI, BK III 81). Descartes vol abandonar l’habitació escalfada per una estufa (“poêle”) on s’havia reclòs a Alemanya, al començament de l’hivern (“le commencement de l’hiver m’arrêta en un quartier [...] je demeurais tout le jour enfermé seul dans un poêle”, DM2, AT VI 11.7-11, BK III 88), després de les festes coronació de l’emperador Ferran II (*cf. ibid.*, 11.4-7, 88), que es van celebrar a Frankfurt del 20 de juliol al 9 de setembre de 1619 (*cf. GIL* 156). El moment d’abandonar l’habitació va ser “quan encara no s’havia acabat del tot l’hivern” i, més endavant, diu que va decidir ajornar la decisió de desfer-se de les opinions quan tenia 23 anys (va néixer 31 de mars de 1596), i, per tant, tot plegat ens situa a l’abril de 1620. El final dels 9 anys de viatges correspondria, doncs, al març o l’abril de 1629<sup>222</sup>, precisament quan Descartes, tal i com he justificat més amunt, es va

---

<sup>221</sup> E. GILSON precisa el sentit de “justament”: “C’est-à-dire: exactement; supprimé dans le texte latin” (GIL 278).

<sup>222</sup> G. COHEN, basant-se en les mateixes referències del *Discurs* analitzades aquí, estableix el compte –també indirectament– a partir de la tardor de 1619, prescindint de la dada capital proporcionada pel mateix Descartes que l’inici dels nou anys de viatges va ser abans que finalitzés l’hivern, és a dir, cap al març de de 1620: “On remarquera ces *his novem annis* [es refereix a l’expressió que apareix al *Diari* de Beeckman], qui permettent d’interpréter plus exactement qu’on ne l’a fait jusqu’à présent, les « neuf ans » dont il est question, pas deux fois, dans le *Discours de la Méthode*. « En toutes les neuf années suivantes » et « toutefois ces neuf ans s’écoulèrent ». *Le point de départ est le 10 novembre 1619, date de la méditation essentielle. Ajoutez neuf ans de vie errante et vous obtenez l’automne 1628. Le Discours de la Méthode, ne fait donc que reproduire les propos tenu à Beeckman à Dordrecht, que confirme encore le « et il y a justement huit ans » que nous lisions en tête de ce chapitre, car nous verrons que, le Discours ayant été achevé au début de l’hiver 1636-1637, l’expression nous reporte, une foi plus, à 1628.*” (*Écrivains français en Hollande...*, pàg. 430-431, el subratllat és meu, llevat de l’expressió llatina i el títol de *Discurs*). Torno a insistir que s’acumulen massa errors sobre una interpretació

instal·lar definitivament als Països Baixos. Aquestes dues dates encaixen, però obren un altre problema: els 8 anys exactes del retir als Països Baixos, comptats a l'inrevés des del mars de 1629, porten al mars de 1637, una data que no casa amb l'afirmació, repetida dues vegades a la *Sisena part* del *Discurs*, que l'abandonament de la redacció d'*El món* es va produir tres anys enrere (DM6, AT VI 66.4 i 74.4, BK III 121 i 130)<sup>223</sup> és a dir, que l'última part del *Discurs* es va acabar pels volts de novembre de 1636. I, per reblar el clau, aquesta data associada a l'última part del *Discurs* no concorda amb el que Descartes diu a Huygens el 3 de mars de 1637, per be que aquesta sí que encaixa amb el final dels “nou anys” de viatges segons el compte anterior:

J'avais dit il y a huit jours à Mr Van Surck que je le prierais de vous porter mon discours de la *Méthode*, afin que si vous m'obligiez de passer les yeux par-dessus, j'en pusse savoir votre jugement, mais parce que le libraire en a déjà les premières pages pour les imprimer, et que la fin n'est pas encore faite, je ne pourrai avoir si tôt ce bonheur. Et je ne vous enverrai pour ce coup que la *Dioptrique* et les *Météores*: mais vous m'obligeriez infiniment, si vous prenez la peine de les lire, de marquer ou faire marquer vos corrections à la marge, et de me permettre après de les voir. (A Huygens, 3/3/1637, AT I 623.17-624.1, BK VIII2 27).

Cal veure si és possible trobar una explicació coherent per a les dates proposades. A la carta a Huygens hi diu que, a principis de març de 1637, el “final” del *Discurs del mètode* encara no està “fet”, és a dir, redactat<sup>224</sup>. Però, atenció, el 22 de març del mateix any, Descartes ja envia al mateix Huygens el manuscrit complet del *Discurs del mètode*, és a dir, que ja hi ha afegit la part que havia dit que faltava 19 dies abans (cf. A Huygens, 22/3/1637, AT I 624, BK VIII2 28). I aquest final no podia ser la *Sisena part*, perquè hem vist que aquesta va ser acabada a la tardor de 1636, segons determinen les exactes referències temporals que hi ha en ella. Per tant, el terme “final” no es pot interpretar en el sentit literal de l'última part de l'obra, sinó d'una manera més imprecisa: una part o una secció pendent d'acabar.

---

acceptada per molts estudiosos, però sobre la que no s'ha fet una revisió curosa de tots els arguments la sustenten.

<sup>223</sup> Al 28 de novembre de 1633, Descartes comunica a Mersenne l'impacte que li ha produït assabentar-se, feia poc temps, de la condemna a Galileu per causa de la seva defensa del moviment de la Terra, i ja li planteja la possibilitat seriosa de no publicar *El món*, que considera acabat, per evitar la desaprovació de l'església Catòlica (AT I 270.1-272.11, BK VIII1 107-108).

<sup>224</sup> F. ALQUIÉ interpreta “la fin n'est pas encore faite” del text en el sentit que el *Discurs* encara no està imprès a principis de març (FA I 524, nota 3); en canvi, més recentment, en referència al mateix text, F. De BUZON diu: “la fin n'est pas encore rédigée” (“La première publication de Descartes”, BK III 33).

Quina podria ser aquesta part o secció que faltava per redactar al 3 de març de 1637 i que va ser afegida el 22 de març? Si fos la *Tercera part*, aleshores els vuit anys exactes ens portarien a mitjan o final de març de 1629, tot just quan Descartes arribava o estava a punt d'arribar als Països Baixos, segons la tesi defensada en aquest estudi. D'entrada, hi ha dos textos que apunten en aquesta línia:

a) A l'abril o maig de 1638, en una carta de Descartes a Reneri per a Pollot, hi posa:

“Au reste j'ai été obligé de parler de cette résolution et fermeté touchant les actions, tant à cause qu'elle est nécessaire pour le repos de la conscience, que pour empêcher qu'on ne me blâmât de ce que j'avais écrit que, pour éviter la prévention, il faut une fois en sa vie se défaire de toutes les opinions qu'on a reçues auparavant en sa créance: car apparemment on m'eût objecté que ce doute si universel peut produire une grande irrésolution et un grand dérèglement dans les mœurs. De façon qu'il ne me semble pas avoir pu user de plus de circonspection que j'ai fait, pour placer la résolution, en tant qu'elle est une vertu, entre les deux vices qui lui sont contraires, à savoir l'indétermination et l'obstination.” (AT II 35.19-36.2, BK VIII2 542).

El text forma part d'una sèrie respostes a diverses qüestions filosòfiques que li va plantejar Pollot sobre el *Discurs del mètode* i, en especial, d'una resposta molt subtil sobre la segona regla de la moral provisional de la *Tercera part*. El text és el fragment final d'aquesta resposta. Descartes hi afirma que “va haver de parlar” (“j'ai été obligé”) de la regla perquè no fos blasmat per causa “d'allò que havia escrit que” (“de ce que j'avais écrit que”) una vegada en la vida calia desfer-se de totes les opinions prèvies, perquè “aparentment” se li hauria objectat que aquest dubte universal pot produir una gran indecisió i desordre en els costums. La inclusió de la regla es presenta com si fos una mena d'afegit posterior de l'autor en haver-se adonat de les valoracions negatives que de ben segur provocaria en els lectors la idea més important que havia exposat abans a l'obra, concretament a la *Segona part*: l'exigència d'eliminar totes les opinions (DM2, AT VI 13.27-14.6, BK III 90). Aquestes valoracions negatives afectarien els costums, és a dir, l'àmbit del comportament moral, social i inclús religiós de l'individu, un terreny molt delicat que Descartes trepitja amb molta circumspecció per tal de no ser acusat de voler ser un reformador en aquests àmbits (*cf. ibid.*, 13.13-26, 89).

b) L'any 1648, a la *Conversa amb Burman*, en resposta a una qüestió que li planteja el jove Burman precisament sobre la *Tercera part* del *Discurs del mètode*, Descartes afirma el següent: “Auctor non libenter scribit Ethica, sed propter pædagogos et similes coactus <0 “conatus”> est has regulas adscribere, quia alias dicerent illum esse sine religione, fide, et per

suam methodum hæc evertere velle.” (AT V 178, BEY 145). L'autor torna a dir que va ser obligat o empès a “afegir aquestes regles” (“has regulas adscribere”), però ara tenint en compte els poders establerts (J.-M. Beyssade interpreta “paedagogos” com a “Regents”) i semblants. I empra explícitament el terme “afegir”, i no només en relació a una regla de la moral provisional, sinó a totes, és a dir, al conjunt de la *Tercera part* del *Discurs*. I va fer l'afegit perquè no semblés que amb el seu mètode pretenia eradicar la religió i la fe.

Ambdós textos són significatius, però no són concloents i, per tant, la possibilitat que la *Tercera part* sigui el final afegit al març de 1637 és objecte de discussió<sup>225</sup>. Tanmateix, els estudiosos passen sempre per alt l'altra referència cronològica inconfusible que cal vincular estretament amb “fa justament vuit anys”: “quan encara no s'havia acabat del tot l'hivern”, és a dir, al març de 1620. I, com s'ha vist, la suma dels dos períodes comptant des d'on ens indica el text porta exactament al març de 1629.

I, a més, crec que hi ha elements interns en el mateix *Discurs* que se sumen als arguments exposats per confirmar que la *Tercera part* és un afegit posterior. En efecte, la *Tercera part* conté alguns detalls anòmals respecte a la *Segona part*: d'una banda, afegeix un contingut nou (moral) al retir al quarter alemany de l'hivern de 1619-1620, del qual no n'hi ha ni rastre quan s'explica el moment posterior a l'establiment de les regles del mètode (mètode d'on, en teoria, la moral provisional n'és estreta, “tirée”, DM, AT VI 1.6, BK VIII-80), tot just quan es parla del temps d'espera i de preparació abans de procedir efectivament a l'eradicació de les opinions. L'ajornament era motivat perquè l'autor no havia assolit una edat més madura que els vint-i-tres anys que tenia aleshores. Les tasques a realitzar, a mode de preparació, durant el temps d'espera, segons la *Segona part*, són tres: 1) desarrelar les opinions que havia admès fins aleshores, 2) acumular moltes experiències que poguessin servir després com a matèria dels raonaments, i 3) exercitar-se en el mètode prescrit per tal d'afermar-lo més (cf. DM2, AT

---

<sup>225</sup> G. GADOFRE va ser el primer que estudia rigorosament la historicitat de la redacció del *Discurs del mètode*, i arriba a la conclusió que efectivament la *Tercera part* va ser l'afegida al març de 1637, amb el propòsit de tranquil·litzar els censors per poder aconseguir el privilegi reial per a l'obra (cf. FA I 552). É. DENISSOF interpreta, en canvi, que l'afegit de març que Descartes va fer al *Discurs* és “la mise a point de la quatrième partie” (*Descartes, premier théoricien de la physique mathématique*, pàg. 28), però també admet que el filòsof va fer retocs a la *Tercera part* ple motius exposats per Gadofre: evitar un conflicte eventual amb la censura civil (cf. *ibid.*, pàg. 28, 30 i 31). F. ALQUIÉ pensa que manca unitat al *Discurs* i hi reconeix contradiccions i la complexitat històrica de la seva redacció, però considera les conclusions de Gadofre com a meres hipòtesis (FA I 550-553). P.-L. FONT, en canvi, defensa la coherència del *Discurs* i pensa que les parts de l'obra van ser redactades tal i com estan ordenades; pel que fa a la *Tercera part*, relativitzant els dos textos citats, afirma: “la moral provisional ocupa en el *Discurs* el lloc que estructuralment li correspon, i s'hi podria trobar a faltar si no hi fos” (“Introducció” a Descartes, *Discurs del mètode*, pàg. 33-34).



VI 22.5-15, BK III 95). Des d'aquest punt, es podria passar directament a la lectura de la *Quarta part* sense que es detectés cap discontinuïtat en el discurs, perquè aquesta part comença exactament amb l'operació del dubte per eradicar les velles opinions.

La *Tercera part* fa com una mena de pas narratiu cap endarrere en situar l'elaboració de la moral provisional en el moment de retir al quarter d'Alemanya, precisament quan a la *Segona part* s'acaba d'explicar els propòsits del moment posterior al retir. Després de l'exposició de les regles morals, s'omple amb més detallisme biogràfic el procés dels nou anys d'espera entre l'ajornament de la decisió d'eradicar totes les opinions i la realització efectiva del projecte, i es repeteix el relat de com es va omplir el temps del període d'espera, ara com una història viscuda i no com un projecte. I, com és lògic, el contingut realitzat coincideix amb el projectat: 1) desarrelament de les opinions, amb una major desplegament d'idees que abans, 2) en el procés de desarrelament, es recollien observacions i s'aplegaven experiències per tal d'establir-ne de més sòlides més endavant, i 3) exercitació en el mètode, especialment en les disciplines matemàtiques i altres de semblants. S'afegeix, també, una sucosa reflexió final on s'exposen els motius pels quals el filòsof va prendre la decisió de cercar els principis d'una filosofia més certa que la vulgar i retirar-se als Països Baixos. Dues històries paral·leles que són coherents conceptualment, que es complementen, perquè expliquen una mateixa experiència amb matisos diferents, però que, des d'una òptica narrativa, són la duplicació d'una mateixa història. Al meu entendre, la *Tercera part* és el "final" que faltava al *Discurs* mencionat a Huygens el 3 de març 1637 perquè només així encaixen totes les peces manejades.

En definitiva, com a conclusió de tot el recorregut fet fins ara en aquest apartat, crec que la interpretació minuciosa de totes les dades documentals conflueix en un mateix vèrtex cronològic: Descartes va tornar a París a la tardor de 1628 després de la seva visita a Beekman a Dordrecht. Crec que hi ha massa errors de detall i massa salts injustificables en la interpretació contrària per atorgar-li credibilitat (bàsicament G. Cohen, perquè la resta de comentadors es basen en ell). Queda per saber què podia haver fet Descartes a París durant l'hivern de 1628-1629. Poc temps després d'arribar, es produeix l'*entretien* i la reunió amb Bérulle, ja no hi ha motiu per fer un salt en el temps. Però, i la resta de l'hivern? S'ha de descartar un segon retir hivernal al camp francès, com interpreta Baillet a partir de la carta ja analitzada de Descartes a Pollot de 1648 on es menciona "un" antic retir hivernal al camp. El

seu error prové –com ja ha assenyalat a primer apartat d'aquest capítol– del fet que desconeix el retir a Bretanya o al Poitou de l'hivern de 1627-1628<sup>226</sup>.

#### *Hipòtesi a propòsit de l'estada de Descartes a París durant l'hivern de 1628-1629*

Una hipòtesi per omplir el buit de l'hivern de 1628-1629: Descartes, ja plenament convençut dels seus propòsits i amb la decisió ferma de retirar-se definitivament als Països Baixos a partir de la primavera, es va dedicar als estudis d'òptica amb els seus amics Villebressieu i Ferrier, probablement en un lloc amagat (com al juny de 1628) per no ser molestat.

I les pistes –no pas proves– són dues:

1) *Sobre els treballs amb òptica amb Villebressieu*: A. Baillet explica, basant-se en unes cartes (en plural) de Descartes a Villebressieu –esmentades una nota al marge però sense especificar-ne la data– que, des del primer contacte entre els dos amics esdevingut a l'any 1627 (“Depuis l’an qu’il s’était donné à M. Descartes”, BAI 300, i L3-C13 256), Villebressieu havia fet molt progressos en mecànica i en la perspectiva. El biògraf situa clarament el treball d'aquest científic en el marc teòric cartesià, i afirma que tenia una capacitat especial per aplicar (“appliquer”) amb èxit les reflexions que el filòsof li feia fer sobre les regles que li donava per treballar. Per exemplificar-ho, menciona una observació que Descartes li havia encomanat a París abans de marxar de França (“l’observation qu’il lui avait fait faire à Paris avant que de quitter la France”, *ibid.*), per a la qual havia imaginat un “instrument” per redreçar les imatges invertides dels objectes que es projecten a l'interior d'una cambra tancada quan la llum hi arriba per un forat. I Baillet continua parlant sobre aquest instrument i com va plaure a Descartes, però sense donar-ne cap explicació precisa.

Fins aquí, res d'especial, però ara cal fer atenció a una cadena de relacions entre diferents textos que apareixen al mateix capítol d'on prové l'explicació anterior. La primera relació s'estableix amb un fragment d'una carta de Villebressieu a Descartes (s'especifica així en una

---

<sup>226</sup> Resulta estrany que J.-L. MARION doni credibilitat a Baillet en aquest punt (cf. *La Théologie blanche de D.*, pàg. 157). La ubicació, per part d'aquest autor, de la redacció de les *Regles* en aquest retir hivernal no té, segons el meu parer, una base històrica i conceptual prou sòlida.

nota al marge), escrita uns anys més tard dels fets que narra, que també remetien a París i coincideixen en alguns punts amb el que Baillet ha explicat abans:

“Je vous ai si longuement étudié lorsque vous me faisiez l'honneur de m'aimer, et de vous servir de moi à votre voyage de la basse Allemagne, et à Paris pour l'exécution du grand miroir elliptique que vous me fîtes faire de marbre artificiel. Il avait six pieds de haut, et deux et demi de large. Etant enfermé dans la chambre il recevait les objets du dehors par un trou assez petit, et rejetait la figure au dehors par le même trou, et il la faisait paraître redressée contre l'ordinaire des miroirs concaves, qui renversent l'objet dès qu'il est par-delà le foyer ou le point brûlant, d'où je m'étais étonné d'un tel effet.” (BAI 301, I L3-C13 257).

L'instrument mencionat abans no apareix, però sí el tema de la cambra tancada, però Villebressieu mateix diu que Descartes li va fer fer (“vous me fîtes faire”) un mirall de marbre artificial de grans dimensions. El lloc de l'experiència torna a ser París. I ara ve la tercera i definitiva connexió:

“M. Borel qui avait appris de M. de Villebressieu son ami particulier ce qu'il a écrit touchant M. Descartes, remarque que *pendant qu'ils furent ensemble ils ne s'occupèrent à rien tant qu'à des expériences de dioptrique*. Il prétend que M. Descartes fit voir à M. de Villebressieu une infinité de choses qui passaient de loin la portée des autres mathématiciens, *principalement en ce qui regarde l'usage des lunettes et des miroirs* (“praepicua circa conspicienda et especula” BOR 7, AT I 211, en nota). Il faisait devant lui toutes ses épreuves, *tantôt avec de la glace, tantôt avec du marbre noir artificiel* (“*vel e glaciale, vel marmore polito artificiali nigro polito*”, *ibid.* 7, 211, en nota). *Il lui en faisait polir et creuser de toutes grandeurs et de toutes figures* ; et après avoir produit tous les effets qu'il en pouvait souhaiter, il les lui faisait briser, et lui en faisait faire de nouveaux de la même matière.” (BAI 302, I L3-C13 258-259, només “artificiel” està subratllat a l'original).

Ara Baillet es basa en el testimoni de Borel, a qui va informar el mateix Villebressieu. Segons afirma Baillet, via Borel, durant el temps que van estar junts es van ocupar sobretot en treballs d'òptica. I, atenció, ara s'afegeix el “glac” al marbre negre artificial com a material per fer les proves de lents i miralls, un detall que indica que les proves fetes a París es van fer a l'hivern. Però, quin hivern? El de 1627-1628<sup>227</sup> s'hauria de descartar perquè diu que no és fins abans de marxar de París que no van fer les proves en la cambra tancada, que devien ser molt diverses i, entre elles, les lents i miralls fetes amb glac i marbre de totes les grandàries i figures. A més, sabem que Descartes no va poder romandre gaire temps, o gens, a París durant l'hivern de 1627-1628 perquè va marxar cap a Bretanya a tot estirar a mitjan gener. Si es van conèixer el 1627, només podia ser, doncs, l'hivern de 1627-1628.

---

<sup>227</sup> És el que proposa Ch. ADAM (cf. AT I 212).

2) *Sobre els treballs d'òptica amb Ferrier*: la primera carta que tenim de Descartes a Ferrier, escrita el 29 de juny de 1629, de ben segur que des de Franeker, comença així: “Depuis que je vous ai quitté, j'ai beaucoup appris touchant nos verres, en sorte qu'il y a moyen de faire quelque chose qui passe ce qui a jamais été vu” (AT I 13.1-3, BK VIII<sub>2</sub> 359). Una mica més avall, li diu: “Je n'ose pourtant vous prier de venir ici; mais je vous dirai bien que si j'eusse pensé à cela, lorsque j'étais à Paris, j'aurais tâché de vous amener; et si vous étiez assez brave homme pour faire le voyage, et venir passer quelque temps avec moi dans le désert” (*ibid.*, 14.3-8, 359). Està clar que Descartes i Ferrier havien treballat junts a París, (pel que sembla en temes relacionats amb el poliment de lents i el disseny de màquines per fer-ho, com es desprèn de la seva relació epistolar). El to general d'aquesta carta i les altres que li adreça i el fet de convidar-lo a viure un temps amb ell a Franeker demostren que eren bons amics a París. La qüestió és: quin és el període que van treballar junts a París? No podia fer molt temps, perquè parla d'una continuïtat del treball fet a París amb les coses que ha après des que va marxar. Però, si repassem els fets de 1628, no queda gaire espai per a aquest treball en equip. Des de l'hivern fins a principis de juliol, impossible, perquè Descartes va passar uns mesos d'aquell any retirat al camp i, quan torna, es retira de nou a un lloc de París per escriure sobre la divinitat. Hi ha gairebé dos mesos a ple estiu mentre està allotjat a casa de Le Vasseur, però en aquell moment ha de complir amb els seus hostes i està fatigat de l'esforç infructuós d'escriure sobre la divinitat per culpa dels aires de París. A finals d'agost marxa a visitar el setge de La Rochelle, i a mig setembre se'n va cap als Països Baixos i no torna fins al novembre. Hi ha un altre forat a l'hivern de 1628-1629 i sembla el més idoni. A més, el fet que sigui hivern coincideix amb el perfil del període amb què va treballar a París amb Villebressieu.

\* \* \*

## Segones conclusions

La conclusió global a què em porta la feina realitzada en aquest capítol és la següent: les dades històriques analitzades del període comprès entre principi de 1628 i la primavera de 1629 encaixen en el model evolutiu descrit al text retrospectiu de la carta de Descartes a Mersenne del 15 d'abril de 1630. I no només això, sinó que l'enriqueixen i l'aprofundeixen. D'una banda, infonen una mica de vida, per dir-ho així, als esdeveniments d'aquell període tan decisiu de l'evolució intel·lectual de Descartes i, d'una altra banda, il·luminen el procés evolutiu des del seu interior, perquè mostren algunes de les idees i reflexions que el van fer possible.

Destaco, a mode de conclusió, els jalons principals de la recerca realitzada en aquest segon capítol. Són tres, als quals he dedicat sengles apartats:

### *L'elaboració, l'abandó i la superació de la Recerca de la veritat*

El retir al camp a Bretanya o al Poitou de Descartes durant els primers mesos de 1628 no es pot explicar només com un intent de realitzar alguns projectes literaris que el filòsof tenia en ment en aquell moment (la *Censura* dedicada a Balzac i acabada, o tal volta la *Histoire de mon esprit*, potser ni tan sols encetada, o fins i tot l'obreta *De Deo Socratis*). Tant el text retrospectiu de 1630, com el retir clandestí a París el juny de 1628, palesen un propòsit molt més ambiciós, que per força havia de ser filosòfic. És habitual interpretar que aquest projecte són les *Regles*, però, aleshores, ¿com s'expliquen aquestes dues constatacions: que Descartes, tot just en tornar a París després del retir al camp, volgués escriure sobre la divinitat, i que ell mateix hagués situat clarament el 1629 el gir metafísic que constitueix el "començament" del seu projecte definitiu tal i com diu el 1630? El salt de les *Regles* cap a, primer, l'intent d'escriure sobre la divinitat i, segon, cap a la metafísica damunt la qual s'aixecarà el projecte definitiu és massa difícil de justificar. No és estrany que s'hagi considerat que el retir al camp ja tingui com a objectiu la divinitat i que, amb el temps, aquest propòsit esdevingui el *petit Tractat de metafísica*<sup>228</sup>. Tanmateix, això requereix una justificació agosarada: l'estímul de Bérulle, perquè en realitat el cèlebre *l'entretien* a casa del nunci papal Guidi di Bagno i la

---

<sup>228</sup> És el que pensen il·lustres estudiosos sobre l'evolució intel·lectual de Descartes com G. RODIS-LEWIS i V. CARRAUD i G. OLIVO, com he assenyalat reiteradament en les notes d'aquest capítol a les que em remeto.

reunió posterior amb el cardenal Bérulle van esdevenir-se el 1627 i no el 1628 com diuen Borel i Baillet.

Ara bé, si reprenem les conclusions proposades al capítol anterior, el procés evolutiu de 1625 fins a 1630, tal i com s'explica al text retrospectiu del 15 d'abril de 1630, va esdevenir-se segons una lògica de ruptura i continuïtat (*guany-límit-inauguració*) que exigeix tres projectes com a mínim i, per tant, dos elements d'enllaç entre ells. Segons revela d'un altre text retrospectiu de les *Sisenes Respostes* que remet a la *Regla XII*, el primer contingut de ruptura-continuïtat o *guany-límit-inauguració* va ser *el dubte suprem com mitjà per eradicar els prejudicis*, idea sobre la qual calia edificar un nou projecte. I, segons revela l'anàlisi del procés de desplegament del projecte definitiu (1630 → 1633 → 1637), el segon contingut de ruptura va ser la idea que *Déu estableix les lleis de la natura com a immutables*. Amb aquest model de referència, és injustificat el salt directe de les *Regles* al projecte d'escriure sobre la divinitat, ni tampoc aquest projecte pot convertir-se com per art de màgia en el projecte definitiu del qual la metafísica n'és el fonament.

La presència de la *Recerca de la veritat* en aquesta evolució intel·lectual no només resol els problemes plantejats, sinó que en mostra el funcionament intern:

a) Aquesta obra planteja l'eradicació dels prejudicis mitjançant l'operació del dubte com el començament rigorós del projecte que anuncia: exactament el *guany* o "contingut" que ha estat identificat en l'enllaç entre el primer i el segon tractats de París, és a dir, entre les *Regles* i, ara ja es pot dir, la *Recerca de la veritat*, que hi encaixa de ple. És Descartes mateix, a les *Sisenes respostes*, que explica com el fet de prendre la consciència de la necessitat d'eradicar els prejudicis mitjançant el dubte suprem de totes les coses va implicar l'abandó dels dubtes – a propòsit d'unes idees de primer ordre d'importància: la distinció ment-cos– que tenia quan estava redactant les *Regles*.

b) El nucli de continguts relatius al tema de Déu o la divinitat que s'anuncien a la *Recerca*, la reiteració amb què en parla, així com el fet que la interrupció del text s'hagi produït tot just abans de tractar sobre Déu, ajuden a entendre la intenció de Descartes d'escriure "alguna cosa" sobre la divinitat precisament després de tornar del retir al camp. I aquest propòsit no era altre que el de continuar la mateixa *Recerca* per completar-ne la part que faltava.

c) Tinguem en compte tres idees per separat: 1) considerem la complexa relació entre Déu i la natura descrita al programa de matèries del projecte filosòfic de la *Recerca*; 2) tornem a

posar sobre la taula que l'obra s'interromp no gaire abans que toqués parlar de Déu, i 3) recordem quina era la descoberta o contingut que articulava el desplegament del projecte definitiu de 1629-1630 (Déu estableix les lleis de la natura com a immutables). I ara fem el relat per encaixar les tres peces proposades: durant el procés d'elaboració de la *Recerca*, precisament en reflexionar sobre Déu i la seva relació amb la natura, es produeix una descoberta (*guany*) que invalida el projecte en curs, que mostra un enllaç teòric erroni (*límit*) i que, en conseqüència, exigeix elaborar un nou projecte des del principi on s'integri adequadament aquella descoberta (*instauració*), que no és altre que el projecte definitiu que planteja una relació molt més clara i precisa entre Déu i la natura que la de la *Recerca*.

d) I amb la *Recerca* inscrita en aquell procés, tenen sentit les accions, les intencions i els escenaris que sabem segur que pertanyen a aquell període de 1628 a principis de 1629: la casa camperola i la bella estació de què parla la *Recerca* són el mirall del retir al camp de Bretanya on van ser escrites; l'abandó del retir al camp per culpa de les visites inoportunes dels veïns, així com el retorn a París per buscar un nou retir en un lloc més anònim són la demostració de la fermesa del filòsof en la recerca d'un nou projecte filosòfic-científic unitari que en aquell moment corresponia a l'elaboració de la *Recerca*; el propòsit d'escriure sobre un tema com la divinitat casa amb les intencions explícitament contingudes i reiterades a la mateixa *Recerca*; el fracàs del projecte sobre la divinitat coincideix amb l'abandó d'aquesta obra; l'estat psicològic derivat d'aquest intent frustrat (atenció: amb una nova i fecunda idea en la ment), expliquen la necessitat de fugir de París un cop satisfetes les obligacions socials, i també expliquen la recerca d'un nou escenari per treballar com és el dels Països Baixos....

#### *La veritable dimensió de l'entretien i la reunió privada amb Bérulle*

S'ha gastat molta tinta en intentar explicar de les maneres més diverses un dels esdeveniments més coneguts i misteriosos de la biografia de Descartes (parlo en singular perquè l'*entretien* i la reunió privada amb Bérulle són una representació en dos actes). No és per menys, perquè no es tracta de vagues històries situades en un període juvenil on el joc de l'especulació no comporta gaires riscos teòrics, sinó d'un esdeveniment clau en l'evolució del filòsof, situat tot just abans que assolís les seves idees de maduresa i, per tant, que exigeix el

màxim rigor interpretatiu. El repte és molt gran, però les dades històriques i documentals molt minses.

Actualment hi ha un important consens a l'hora de qüestionar la credibilitat dels biògrafs (Borel i Baillet) d'on prové, de fet, la totalitat de la informació que tenim sobre l'*entretien* i la posterior reunió amb Bérulle. La causa és que entren en contradicció amb algunes dades històriques contrastades, raó per la qual s'ha proposat, i acceptat, d'endarrerir el doble esdeveniment a finals de 1627 en comptes d'acceptar el testimoni dels biògrafs. Com he assenyalat de manera reiterada, aquesta hipòtesi comporta el gran problema que qüestiona les fonts a partir de les quals n'extreu, paradoxalment –i, afegiria, arbitràriament– la informació bàsica per construir el nou relat. La justificació teòrica que es deriva d'aquest desplaçament cronològic resulta agosarada i, al meu entendre, fràgil tant des d'una perspectiva històrica com conceptual<sup>229</sup>.

Tot plegat m'ha obligat a revisar a fons els testimonis des biògrafs i contrastar-los amb tota les dades històriques que, en teoria, els contradiuen. I el resultat principal és que els biògrafs resisteixen aquesta contrastació, malgrat els seus errors de detall. L'esquema general del seu relat permet, amb les rectificacions pertinents, encaixar totes aquelles dades històriques de manera coherent, com he intentat mostrar amb profusió. No cal introduir cap alteració profunda en el seu relat, sinó només fer-hi correccions puntuals. S'evita així l'arbitrarietat històrica i conceptual. Però, els seus textos imperfectes són més rics encara, perquè revelen elements molt importants que han passat desapercibuts en el quadre fix que es fa servir de l'*entretien*, sobretot quant al contingut de la intervenció de Descartes. I resulta sorprenent, o, millor dit, no resulta gens sorprenent que aquets elements descoberts tinguin relació directa amb les idees que, segons l'anàlisi desplegada fins ara, corresponen a la situació del filòsof en aquell moment precís de la seva evolució intel·lectual: que Déu estableix

---

<sup>229</sup> A títol d'exemple, l'argument que proposa G. RODIS-LEWIS: "L'hypothèse ici avancé de dessein cartésien que sans Dieu l'homme n'a aucune certitude, pas même en mathématiques, offre un thème d'entretien beaucoup plus attachant. Et on comprend alors pourquoi Descartes a entrepris cette réflexion sur la divinité non pas avant d'avoir vu Bérulle, mais pendant l'hiver après leur rencontre" (*Descartes. Biographie*, pàg. 103). Però, ¿no és un anacronisme atribuir un contingut de la filosofia madura de Descartes (Déu com a fonament metafísica de la certesa) a una obra de la qual, tal i com ho planteja, no en sabem res més que el tema que tracta? Per cert, un contingut que no apareix insinuat de manera explícita fins a la carta a Mersenne del 15 d'abril de 1630 i del que no disposem d'una justificació rigorosament filosòfica fins a 1637, a la *Quarta part* del *Discurs del mètode*. Crec que és molt agosarat proposar el desplaçament de l'*entretien* abans del retir al camp a partir de la relació de l'escrit de la divinitat amb una idea fonamental de la metafísica madura de Descartes abans que aquesta hagi "començat" efectivament.



les lleis de la natura com a immutables o, dit a l'inrevés, que per comprendre el model de la natura –la gran mecànica– cal conèixer les lleis bàsiques del seu funcionament a partir de la comprensió de Déu, una concepció que exigeix ser abordada rigorosament i a fons en un nou projecte (el definitiu de 1629-1630) per al qual és imprescindible un nou retir més sòlid que s'havia fet al camp francès.

### *El retrobament amb Beeckman i la instal·lació definitiva als Països Baixos*

Hi ha un tercer i últim gran escull històric en l'evolució intel·lectual cartesiana de 1628 i principi de 1629: la visita a Beeckman a Dordrecht de l'octubre de 1628, que genera dos gran problemes: a) presenta indicis raonables que fan pensar que el filòsof no havia tornat a França després de la visita al seu amic, per bé que havia expressat la intenció de fer-ho, i que ja va ser aleshores que va instal·lar la seva residència definitiva als Països Baixos, i b) com a conseqüència de l'anterior, obre la possibilitat que l'*entretien* i la reunió amb Bérulle no s'haguessin esdevingut el 1628 tal i com pretenen els biògrafs.

En aquesta qüestió també s'ha proposat una interpretació basada en la revisió detallada i argumentada de les fonts principals que proporcionen informació d'aquell moment: el *Diari* de Beeckman i alguns textos de Descartes que hi estan relacionats. Segons l'importantíssim estudi de G. Cohen, *Écrivains français en Hollande dans la première moitié du XVIIe siècle*, el filòsof es va instal·lar definitivament als Països Baixos a l'octubre de 1628 i no que va tornar a França, fent impossible que l'*entretien* i la reunió amb Bérulle s'esdevinguessin a la tardor de 1628. Amb el temps, aquesta hipòtesi s'ha consolidat entre els estudiosos i avui a penes es qüestiona. He revisat punt per punt els arguments que sostenen aquesta interpretació, analitzant tota la documentació que he pogut manejar, i he arribat a les següents conclusions: 1) que la seva argumentació presenta nombrosos errors de detall i d'anàlisi que, per a mi, demostren que no és una interpretació prou consistent (n'assenyalo els errors en les notes del tercer apartat d'aquest capítol), i 2) que hi ha una altra manera més consistent, un altre relat, per explicar l'anotació més problemàtica del *Diari*, la de l'1 de febrer de 1629, si es tenen en compte les idees que aporten uns textos de Descartes que acostumen a passar desapercibuts i que permeten contrarestar, punt per punt, els arguments de la interpretació de la permanència definitiva de Descartes als Països Baixos a l'octubre i, a més, resoldre els errors mencionats. Per tant, segons el meu parer, Descartes va tornar a París després de

visitar Beeckman a l'octubre de 1628 i, cap a finals de novembre o al desembre, va assistir i intervenir a l'*entretien* i, poc després va tenir una reunió privada amb Bérulle.

Vull remarcar, també, que les diverses referències que Descartes fa, en èpoques posteriors, al moment de la seva arribada als Països Baixos conflueixen totes, analitzades en detall, en una mateixa cruïlla cronològica com a moment d'instal·lació definitiva de Descartes als Països Baixos: la primavera de 1629. I, per omplir el buit de l'hivern de 1628-1629, he detectat indicis textuais (en els biògrafs i en alguns textos cartesians) que suggereixen que el filòsof es va dedicar als estudis i experiments d'òptica amb Villebressiu i Ferrier a París abans de marxar, a la primavera, als Països Baixos per instal·lar-s'hi definitivament i emprendre amb el màxim rigor la seva primera experiència metafísica com a fonament del seu sistema filosòfic definitiu (que no vol dir estàtic).

Després del trajecte recorregut fins aquí, només hi ha una direcció a seguir per continuar avançant: submergir-se en el text de la *Recerca* per intentar pensar-lo amb la màxima radicalitat. I hi ha una altra tasca complementària d'aquesta: comparar les idees obtingudes en la lectura de la *Recerca* amb els continguts equivalents de les obres majors cartesianes per veure'n les constants i les diferències. Serà la prova de foc per comprovar si el marc interpretatiu general i el relat històric dibuixats en els dos primers capítols són consistents de veritat. I, si tot concorda, potser es podrà copsar millor el significat filosòfic de la *Recerca* perquè es disposa –ho dic hipotèticament– del substrat històric i conceptual on va néixer, créixer i metamorfosar-se.

## CAPÍTOL 3

### EL PROJECTE FILOSÒFIC DE LA *RECERCA*

#### A LA LLUM D'ALTRES ESCRITS CARTESIANS

La *Recerca de la Veritat* presenta un projecte filosòfic molt ambiciós que Descartes preveia desplegar en dos volums i que va quedar estroncat tot just al principi del primer. Més que un projecte en tota regla, disposem només del disseny del projecte, atès que hi falta la peça més important: la plasmació concreta. Com que aquest element no es va perdre, sinó que no va existir mai, cal cercar si en els propòsits no realitzats del filòsof hi ha elements que ajuden a entendre per què va abandonar l'obra. I s'ha de comprovar si aquestes noves dades concorden o no amb la interpretació que he traçat en els dos capítols anteriors sobre la datació i la interrupció de l'obra. Les línies mestres de la meva interpretació són aquestes:

1) L'evolució intel·lectual explicada al text retrospectiu de la carta a Mersenne del 15 d'abril de 1630, és a dir, l'elaboració i abandonament progressiu dels "tractats de París" que van conduir al projecte de 1629-1630 són: primer, les *Regles per a la direcció de l'enginy* (1625?-1627), i segon, la *Recerca de la Veritat*, encetada al retir al camp de principi de 1628 i de la qual n'havia de ser una part l'escrit de la divinitat, intentat i abandonat al retir a París del juny de 1628.

2) Aquests tres projectes s'encadenen entre ells mitjançant el patró *guany-límit-inauguració* del qual en coneixem els dos continguts clau: el primer és *l'eradicació dels prejudicis mitjançant el dubte general sobre totes les coses (guany)*, a partir del qual s'explica l'abandó de *Regles (límit)* i l'elaboració de la *Recerca (inauguració)*, i el segon és la idea que *Déu estableix les lleis de la natura com a immutables (guany)*, que explica l'abandó de la *Recerca (límit)* i l'elaboració del projecte definitiu de 1629-1630/1633/1637 (*inauguració*).

Amb el marc general –teòric i històric– establert, toca procedir a la lectura minuciosa de la *Recerca* per intentar-hi una contrastació interna de les idees exposades i, el que és més important, per buscar-hi la substància filosòfica. El primer gran tema que hi apareix, doncs, és el disseny d'un gran projecte filosòfic-científic unitari, del qual se'n precisa una multitud

de detalls: la seva finalitat, les fases principals del seu desplegament, el concepte de ciència en què es fonamenta, l'arquitectura general que l'articula i un extens programa de matèries per tractar que responen a un ordre rigorós. El primer pas que toca fer és estudiar en profunditat aquesta presentació del projecte per ella mateixa, prescindint de les altres formulacions del/s projecte/s fet/es per Descartes.

Un cop finalitzada aquesta anàlisi, ja es podrà recórrer a l'instrument privilegiat de la comparació amb els projectes filosòfics exposats en altres escrits cartesians. Sortosament, l'afany sistemàtic que batega en la filosofia cartesiana es concreta en diverses formulacions del projecte (o, de fet, de projectes diferents) fetes en diferents moments històrics. A part de la *Recerca*, les principals exposicions es troben en tres obres: les *Regles*, el *Discurs del mètode* i la *Carta-prefaci* a la traducció francesa dels *Principis de filosofia*. Els projectes de les dues primeres són especialment rellevants perquè s'inscriuen en l'evolució d'idees de què forma part la *Recerca* i, en conseqüència, aporten elements per comprendre-la amb més profunditat. La *Carta-prefaci* de 1647 permet establir una mirada panoràmica molt suggestiva des del cim de l'expressió més madura de la filosofia cartesiana cap a l'obra que és l'objecte central d'aquest estudi.

### ***El projecte filosòfic de la Recerca de la Veritat***

El disseny del projecte filosòfic de la *Recerca* està exposat en una introducció que es desplega en dos trams textuais formalment diferents: a) una curta presentació de l'autor, en primera persona, on explica els objectius i l'enfocament de l'obra i que aquesta consistirà en un diàleg entre tres personatges ficticis: Eudoxos, Poliandre i Epistèmon (RV, AT X 495.9-499.10, BOS 1.8-3.15), i b) una part del mateix diàleg que, malgrat el canvi formal, continua sent fidel a la temàtica introductòria encetada abans (*ibid.*, 499.11-500.29, 15.16-8.17).

Com a marc general per situar les problemàtiques i les idees explicades en aquest apartat, cal tenir en compte que l'arquitectura del projecte filosòfic es presenta amb tres graus de concreció: 1) el *Pla general*, l'esquema d'un itinerari intel·lectual amb tres fases per recórrer; 2) l'*Ordre d'exposició*, una problemàtica divisió de la conversa (en realitat: l'exposició

d'Eudoxos) en dos temps que responen a enfocaments diferents, i 3) el *Programa de matèries*, on s'enumeren de manera ordenada totes les matèries que s'han tractar, dividides en dues parts i aplegades en diversos blocs temàtics.

### *El títol de l'obra*

Val la pena deturar-se un moment en el títol de la *Recerca* perquè diu molt de l'esperit i les intencions que bateguen en ella:

*La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle. Qui toute pure, et sans emprunter le secours de la religion ni de la philosophie, détermine les opinions que doit avoir un honnête homme, touchant toutes les choses qui peuvent occuper sa pensée, et pénétré jusque dans les secrets des plus curieuses sciences.* (RV, AT X 496.1-8, BOS 1.1-7).

Les diverses expressions que hi apareixen són representatives d'idees i interessos característics del segle XVII. La primera, "recerca de la veritat", remet a la tradició filosòfica, però immediatament aquesta sembla que quedi desmentida quan s'hi nega l'ajuda de "filosofia". Com s'explica aquesta paradoxa? Doncs perquè són dues mencions relatives a dues concepcions diferents, antagòniques. La que s'esmenta de manera explícita és la doctrina escolàstica, un poderosíssim aparell intel·lectual que té una posició dominant en el panorama filosòfic de l'època. L'altra filosofia, en canvi, es presenta amb la nuesa ("toute pure") de la capacitat humana per excel·lència: la "llum natural", una expressió inconfusible a l'època, sinònim de "raó" (així es confirma per dues vegades a les primeres línies del text: *cf. ibid.*, 1.17-18 i 2.5, 1.14-15 i 1.17). I la referència a la religió no és un atac a la fe, sinó una altra manera d'assenyalar la distància respecte la filosofia escolàstica, que era "ancilla theologiae". Aquest doble sistema de coneixements, d'una banda racionals, i d'una altra banda revelats, els primers subordinats als segons, s'erigia en la guia intel·lectual, espiritual i moral de l'època. El títol és signe d'una voluntat emancipació que, en plantejar-se de manera tan explícita, esdevé gairebé un desafiament: la simple capacitat natural de la raó humana enfront del gran sistema dels principis intel·lectuals establerts<sup>230</sup>. En el contingut de l'obra es

---

<sup>230</sup> E. FAYE destaca el contrast de l'enfocament de la *Recerca*, expressat en el títol, respecte a les concepcions de Sant Tomàs i Suárez, dos referents intel·lectuals en una època on l'escolàstica encara és vigent per bé que sigui

farà palesa la crítica a la filosofia escolàstica, però també es deixarà ben clar que la religió queda al marge d'aquesta crítica i que també entrarà en estreta relació amb la nova concepció racional que s'anuncia (*vid. infra*).

Un altre senyal ben clar per al lector de l'època: "l'honnête homme". L'expressió va tenir molt predicament a França a finals del segle XVI i gairebé durant tot el segle XVII, i feia referència un perfil humà educat, elegant en l'àmbit social i no exempt de virtuts morals <sup>231</sup>. Els autors amb una concepció de l'home honest<sup>232</sup> més propera a la de Descartes són Montaigne i P. Charron, perquè trenquen amb els esquemes cortesans habituals: el primer li atribueix unes qualitats intel·lectuals, contraposades a les de l'escolàstica<sup>233</sup>, i el segon n'accentua el vessant moral, de probitat<sup>234</sup>. Deixant de banda l'escepticisme d'aquests dos filòsofs, la dimensió moral de l'home honest cartesià s'insinua al títol de la *Recerca*<sup>235</sup>, amb l'apel·lació al deure ("*les opinions que doit avoir*") i a la conveniència ("*les choses qui peuvent occuper sa pensée*") de -atenció- les "opinions" i els "pensaments". L'afany moral de l'obra es confirma i desplega ja a les seves primeres pàgines.

El títol també inclou la dimensió intel·lectual: "penetra fins als secrets de les ciències més curioses". La darrera expressió és opaca per al lector d'avui, però devia ser comprensible a la primera meitat del segle XVII perquè està inclosa en el títol. Les pistes per esbrinar el seu significat ens les proporciona el mateix Descartes en dos moments de la *Recerca*:

1) Quan Epistèmon, després que Eudoxos li hagi proposat a ell i a Poliandre d'ensenyar-los-hi el seu saber, demana: "Pour moi, *je suis un peu plus curieux*, et voudrais, outre cela,

---

qüestionada. Ambdós autors deixen ben clar que la "llum natural" no pot conèixer la veritat, ni natural ni especulativa, sense la instrucció de la revelació (*cf. FAY 9*).

<sup>231</sup> La cultura de l'home honest beu en part del gentilhome del Renaixement italià. Obres com el *Cortegiano* (1528) de B. Castiglione, *Galateo* de G. Della Casa (1558) i *La Civil conversazioni* (1574) de S. Guazzo van ser totes traduïdes al francès. A França, l'obra més reconeguda, de la que se'n va fer diverses edicions, fou *L'Honnête homme ou l'art de plaire à la cour* (1630), de N. Faret, però hi va més autors que van tractar sobre el mateix tema, com P. Bardin, *Le Lycé où en plusieurs promenades il est traité des connaissances, des actions et des plaisirs d'un Honnête Homme* (1632) i F. La Mothe Le Vayer, *Dialogues* (1630). E. LOJACONO fa un repàs històric molt detallat de la cultura de l'home honest a França i de l'abast de la seva influència sobre Descartes: *cf. BOS X-XIII, LOJ 14-17* (a la segona obra -LOJ- rectifica certes afirmacions fetes a la primera -BOS). *Cf. també: CO 350-351, nota 36.*

<sup>232</sup> Tradueixo literalment l'expressió per deixar-la el més propera possible a l'original i evito de buscar-li un equivalent actual que només faria que distorsionaria-la.

<sup>233</sup> *Cf. E. LOJACONO, LOJ 17.*

<sup>234</sup> *Cf. FAY 11-12.*

<sup>235</sup> És significatiu que la versió llatina de la *Recerca*, de 1701, tradueixi "honnête homme" per "probum virum" (BOS 19.2), "Vir probus" (BOS 19.8).

que vous m'expliquassiez *quelques difficultés particulières que j'ai en chaque science, et principalement touchant les artifices des hommes, les spectres, les illusions, et bref tous les effets merveilleux qui s'attribuent à la magie*" (*ibid.*, 504.15-20, 6.26-30). La curiositat està enfocada, en aquest cas, a les dificultats que plantegen les disciplines relacionades amb la construcció d'artificis mecànics i la producció d'il·lusions òptiques, efectes que "s'atribueixen" a la màgia.

2) Quan Éudox inclou aquesta demanda d'Epistèmon en el programa de matèries que s'hauran de tractar a l'obra: "Ensuite j'étalerai ici les ouvrages des hommes touchant les choses corporelles; et vous ayant fait admirer *les plus puissantes machines, les plus rares automates, les plus apparentes visions, et les plus subtiles impostures que l'artifice puisse inventer*" (*ibid.*, 505.20-24, 7.19-23), sobre les quals, immediatament en precisa el mateix que al títol de l'obra: "je vous en découvrirai les secrets, qui seront si simples et si innocents, que vous aurez sujet de n'admirer plus rien du tout." (*ibid.*, 505.24-27, 7.23-25).

Es pot interpretar, doncs, que l'expressió al·ludeix a un interès existent a l'època per tot allò que és extraordinari<sup>236</sup> i aparentment inexplicable. Descartes indica al títol de la *Recherche* que vol desproveir els objectes que desperten aquesta curiositat de la seva aura misteriosa (descobrir-ne els secrets) i reconduir-los cap a la ciència, per tal d'integrar-los en l'esfera d'interessos legítims de l'home honest.

Sintetitzant: el títol expressa una doble finalitat moral i intel·lectual vinculada a un mateix subjecte, l'home honest, que s'erigeix en principi i alhora fi de l'obra. Principi perquè és el perfil de lector al que s'adreça, i fi perquè ofereix al mateix públic una formació en les opinions que li convé de tenir.

Hi ha altres detalls a considerar al voltant del títol. Per exemple, l'expressió principal, "recherche de la veritat", es troba en la breu descripció de les *Regles* tal i com apareix a l'inventari d'Estocolm amb la lletra F: "Neuf cahiers reliez ensemble, contenant un traité des règles utiles et claires pour la direction de l'Esprit dans la recherche de la Vérité" (AT X 9.15-16, CRA XI), "Codices novem de regulis utilibus et claris ad ingenii directionem in veritatis inquisitione" (BOR 18). Està inclosa al títol d'aquesta obra tal i com el presenta A. Baillet en

---

<sup>236</sup> "on sait bien à quel point était répandue, dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, la curiosité pour tout ce qui pouvait apparaître extraordinaire, occulte, c'est-à-dire sans explication rationnelle, comme par exemple certaines maladies astrales, l'existence de géants, où l'apparition d'esprits" (E. LOJACONO, LOJ 166).

dues ocasions a la *Vie de M. Descartes*: “*Règles pour la direction de l’Esprit dans la recherche de la Vérité*” (BAI 325, I L4-C2 282) i “*Règles pour conduire notre esprit dans la recherche de la vérité*” (BAI 849, II L7-C20 404). I també n’apareix una de molt semblant en el títol complet de *Discurs del mètode: Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (AT VI 1, BK III 81). Una expressió comuna que podria ser un signe de proximitat cronològica.

I encara es reconeixen més coincidències amb el primer títol que Descartes va proposar per al *Discurs del mètode: Le Projet d’une Science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection. Plus la Dioptrique, les Météores, et la Géométrie; où les plus curieuses Matières que l’Auteur ait pu choisir, pour rendre preuve de la Science universelle qu’il propose, sont expliquées de telle sorte, que ceux mêmes qui n’ont point étudié les peuvent entendre* (A Mersenne, ?/3/1636, AT I 339.18-25, BK VIII1 135). Sens dubte, “les matières més curioses” fan pensar en “les ciències més curioses” i, encara més, en “les plus curieuses connaissances” (RV, AT X 496.19, BOS 1.30-31). Tant el *Discurs* com la *Recerca* s’adrecen a un públic que no ha passat per una formació acadèmica: “*ceux mêmes qui n’ont point étudié les peuvent entendre*” // “Un honnête homme n’est pas obligé d’avoir vu tous les livres, ni d’avoir appris soigneusement tout ce qui s’enseigne dans les écoles” (*ibid.*, 495.9-11, 1.8-10). I un darrer paral·lelisme que no es troba al títol de la *Recerca*, sinó a la seva introducció: “[...] *qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection*” // “découvrir toutes les voies par où il [“Un hôte homme”] puisse élever sa connaissance jusqu’au plus haut degré qu’elle puisse atteindre” (*ibid.*, 496.10-12, 1.24-25).

S’ha observat, també, una coincidència en la llargada dels títols de les primeres obres respecte a la brevetat dels de les de maduresa<sup>237</sup>, com *Principia philosophiae* (1644) i *Traité de passions* o *Passions de l’âme* (1649). Però no és pas una regla, sinó en tot cas una tendència, perquè també hi ha algun títol curt en les obres primerenques (*Studium bonae mentis*) i alguns de llargs a la maduresa, com és el cas de les *Meditations metafísiques*<sup>238</sup> i

---

<sup>237</sup> G. CANTECOR és qui atorga més valor a la comparació dels títols (cf. “A quelle date Descartes a-t-il écrit « la Recherche de la Vérité »”, pàg. 262-264). Tanmateix, és un argument feble i fàcilment contestable: cf. H. GOUIER, “Sur la date de la Recherche de la Vérité”, pàg. 304-305; H. TANAKA, “« La Recherche de la Vérité » de Descartes. Sa date et sa genèse”, pàg. 81-82; E. LOJACONO, LOJ 164-165, i E. FAYE, FAY 14-15.

<sup>238</sup> El títol complet en llatí de les *Meditations metafísiques* és gairebé inacabable: *Meditationes de prima philosophia. In quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio, demonstrantur. His adjuncta sunt*



dels escrits menors, per bé que s'ha de tenir en compte que aquests sempre tenen un caràcter polèmic<sup>239</sup>.

Les coincidències i les diferències en els títols de les obres cartesianes no demostren res, però són senyals lleugers que s'afegeixen als arguments més pesats en favor d'una datació primerenca de la *Recerca de la veritat*.

### *El personatges i el públic d'un diàleg filosòfic*

Després d'unes pàgines inicials, la *Recerca* esdevé un diàleg, és a dir, una mena d'obra teatral amb una història, uns personatges i una ambientació. La història no és dramàtica, sinó de caire intel·lectual: una conversa filosòfica entre tres personatges, Eudoxos, Poliandre i Epistèmon, que representen tres mentalitats completament diferents. En realitat, el diàleg entre ells és una argumentació dirigida per Eudoxos, amb una participació dialèctica de Poliandre i d'Epistèmon. L'escenari: una casa situada al camp on roman el personatge principal (“une maison où il demeure”, RV, AT X 498.23-24, BOS 3.7) i on rep la visita dels altres dos, als quals convida una temporada per ensenyar-los una part del que sap (“je vous convie tous deux de séjourner ici pendant cette belle saison, afin que j'aie loisir de vous déclarer ouvertement une partie de ce que je sais.”, *ibid.*, 502.4-7, 5.10-12). L'escenografia de l'obra es deixa oberta a fi que sigui el lector mateix que la completi amb la seva imaginació:

“et que là, parmi d'autres discours, que je vous laisse à imaginer aussi bien que la constitution du lieu et toutes les particularités qui s'y trouvent, desquelles je leur ferai souvent emprunter des exemples pour rendre leurs conceptions plus faciles, ils proposent ainsi l'argument de ce qu'ils doivent dire par après, jusqu'à la fin de ces deux livres.” (*ibid.*, 599.3-10, 3.10-15).

---

*varia objectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes; cum responsiones auctoris.* (la segona edició afegeix: *Secunda editio septimis objectionibus antehac non visis aucta*, AT VII VI).

<sup>239</sup> Els títols de les obres polèmiques publicades durant la maduresa de Descartes són els següents: *Epistola: RENATI DES-CARTES, Ad celeberrimum Virum D. Gisbertum Voetium. In qua examinantur duo libri, nuper pro Voetio Ultrajecti simul editi: unus de Confraternitate Mariana, alter de Philosophia Cartesiana* (1643); *RENATI DESCARTES, Querela Apologetica, Ad amplissimum Magistratum Ultrajectinum, Quae technae, calumniae, mendacia, falsorum testimoniarum fabricae, aliaque crimina Voetiorum et Dematii, plene reteguntur* (1645) (segons Ch. ADAM, la primera versió d'aquest text va ser en llatí i, posteriorment, Descartes en va fer una versió en francès que també va entregar als magistrats d'Utrecht juntament amb una versió en flamenc: *Lettre apologétique de M. DESCARTES aux Magistrats de la Ville d'Utrecht, Contre Messieurs Voëtius, Pere et Fils*; cf.: AT VIII<sub>2</sub> VIII); *RENATI DES CARTES Notae In Programma quoddam, sub finem Anni 1647 in Belgio editum, cum hoc Titulo: Explicatio Mentis humanæ, sive Animæ rationalis, ubi explicatur quid sit, et quid esse possit* (1647).

El que és veritablement important és l'argumentació que despleguen els personatges fins al final dels dos llibres. L'estil dialogat i els exemples que s'extrauran de situacions quotidianes responen a una intencionalitat comunicativa d'abast universal:

“je ne veux point examiner ce que les autres ont su ou ignoré; il me suffit de remarquer que, quand bien même toute la science qui se peut désirer serait comprise dans les livres, si est-ce que ce qu'ils ont de bon est mêlé parmi tant de choses inutiles, et semé confusément dans un tas de si gros volumes, qu'il faudrait plus de temps pour les lire, que nous n'en avons pour demeurer en cette vie, et plus d'esprit pour choisir les choses utiles, que pour les inventer de soi-même.

Ce qui me fait espérer que vous serez bien aise de trouver ici *un chemin plus facile*, et que les vérités que je dirai ne laisseront pas d'être bien reçues, encore que *je ne les emprunte point d'Aristote, ni de Platon* [...]. Aussi *me suis-je efforcé de les rendre également utiles à tous les hommes*; et pour cet effet, *je n'ai point trouvé de style plus commode, que celui de ces conversations honnêtes*, où chacun découvre familièrement à ses amis ce qu'il a de meilleur en sa pensée” (*ibid.*, 498.13-19, 2.22-3.4).

Es proposa un camí més fàcil (“un chemin plus facile”), accessible per a tothom (à tous les homes”), que el saber (“science”) llibresc i la formació acadèmica basada en l'autoritat (Aristòtil i Plató). El diàleg és l'expressió literària d'una forma d'aprenentatge directa i sincera com la que s'esdevé en les converses “honestes” (el mot, en aquest cas, té connotacions intel·lectuals a més de morals) entre amics. Es planteja una formació intel·lectual alternativa a l'artificiosa cultura dominant, fonamentada en els llibres, que és qualificada com a “defecte en l'educació”, “malaltia”, “folia” i “passió violenta” (*vid. infra*). Cal matisar la universalitat del plantejament, perquè l'obra està enfocada sobretot cap a un públic mundà que no pot dedicar tot el seu temps a la lectura i l'estudi (ni és bo que ho faci), però que no per això està exempt d'interès intel·lectual. Penso que aquest és el reclam principal de l'obra.

Quant als personatges, són més aviat plans, perquè volen ser expressió d'estereotips intel·lectuals i no de possibles persones reals. S'ha de precisar les mentalitats (“conceptions”) que representen per comprendre millor cada argumentació que despleguen. Eudoxos és presentat com una persona de capacitat “mediocre” (“un homme de médiocre esprit”, *ibid.*, 498.20, 3.4-5), que avui diríem normal<sup>240</sup>, és a dir, no excepcional, però lliure de prejudicis i

---

<sup>240</sup> En una altra referència posterior del terme s'aclareix el seu significat com a capacitat sense cap limitació, però no excepcional en diferenciar-la de la dels esperits més subtils: “[la méthode pour] trouver de soi-même, avec médiocre esprit, tout ce que les plus subtils peuvent inventer” (RV, AT X 506.13-16, BOS 8.4-7). I unes línies més avall, es reforça el mateix significat quan es refereix a la capacitat de qualsevol persona normal amb

amb la possessió plena de la seva capacitat racional (“duquel le jugement n’est perverti par aucune fausse créance, et qui possède toute la raison selon la pureté de sa nature”, *ibid.*, 498.20-23, 3.5-7). I se li atribueix un grau màxim de satisfacció per causa del seu limitat però sòlid saber (analitzo aquesta qüestió més en detall en el proper subapartat).

Una intervenció d’Epistèmon perfila el personatge d’Eudoxos amb pinzellades força realistes:

“Epistémon. — J’estimerais tout autre que vous, qui m’en dirait autant, être bien vain ou bien peu curieux, mais la retraite que vous avez choisie en ce lieu si solitaire, et le peu de soin que vous avez d’être connu, vous met à couvert de la vanité; et le temps que vous avez autrefois employé à voyager, à fréquenter les savants, et à examiner tout ce qui avait été inventé de plus difficile en chaque science, nous assure que vous ne manquez pas de curiosité, de sorte que je ne saurais dire autre chose, sinon que je vous estime très content, et que je me persuade qu’il faut donc que vous ayez une science qui soit beaucoup plus parfaite que celle des autres.” (*ibid.*, 501.16-28, 4.30-5.4).

Un retir en un lloc solitari que podria al·ludir a l’estada a la Bretanya o al Poitou, poc afany de ser conegut, viatges, freqüentació de savis, examen de tot el que s’ha inventat de més difícil en cada ciència... Són elements que es poden reconèixer en la vida de Descartes a 1628, quan ja era objecte d’un reconeixement entre el públic culte de París<sup>241</sup>. Amb tot, més que un *alter ego* de l’autor, Eudoxos és un recurs literari per vehicular el seu pensament. I no s’ha de passar per alt que el filòsof és el creador de tots els personatges de l’obra i, per tant, que sovint també se serveix de Poliandre i Epistèmon per introduir idees que després són assumides pel personatge principal.

---

l’expressió “bon esprit” (*ibid.*, 506.24-25, 8.13). Així ho descriuen E. LOJACONO: “Au dix-septième siècle ‘médiocre’ ne signifiait pas « de peu de valeur », mais plutôt « d’une certaine valeur »” (BOS XIV), i V. CARRAUD i G. OLIVO “«médiocre» signifie conforme à la moyenne des esprits : il ne doit pas être interprété de façon péjorative” (CO 351, nota 17).

<sup>241</sup> Una pista sobre alguns des savis a què pot referir-se el text: “ayant ouï faire récit de certains savants allemands qui s’étaient liés ensemble afin de travailler sur la physique, et de faire expériences qui étaient nécessaires pour rendre cette science utile à l’homme, il prit la résolution de les aller chercher” (text de N. POISSON, *Remarques sur la méthode de Descartes*, AT X 197, CO 131). Recordem com se li adreça BALZAC a principis de 1628 en relació a un escrit (*Histoire de mon esprit*) que Descartes li havia promès a París abans de retirar-se al camp de Bretanya o el Poitou: “Il y aura plaisir à lire vos diverses aventures dans la moyenne et dans la plus haute région de l’air; à considérer vos prouesses contre les géants de l’École, le chemin que vous avez tenu, le progrès que vous avez fait dans la vérité des choses, etc.” (Balzac a Descartes, 30/3/1628, AT I 570.26-571.3). A. BAILLET explica en relació a l’estada a París de Descartes mentre residia a casa del seu amic Le Vasseur: “Elle [sa réputation] avait fait de la maison de M. Le Vasseur une espèce d’académie, en y attirant une infinité de gens qui s’introduisaient chez lui à la faveur de ses amis. (...) Ces compagnies commencèrent à lui rendre le séjour de Paris onéreux, et à lui faire sentir sa propre réputation comme un pois insupportable” (BAI 204, I L2-C12 152-153).

Epistèmon és una mena d'estereotip d'un home docte del seu temps, format en el marc de l'escola ("[Epistemon] sait exactement tout ce qui se peut apprendre dans les écoles", *ibid.*, 499.2-3, 3.9.10), carregat d'opinions i prejudicis, i més acostumat a cedir a l'autoritat que no pas a emprar la seva pròpia raó:

"Quippe qui illius instar opinionibus omnino refertus, centumque occupatus praejudiciis est, difficulter admodum soli naturali lumini se dedit; jam diu enim auctoritati potius cedere, quam propriae rationis dictamini aures praebere, sese adsuefecit. Alios interrogat potius, idque quod de eo Veteres scripserunt, perpendit, quam ut semetipsum, quale iudicium sibi ferendum sit, consulat" (RV-VL, AT X 522-523, BOS 57.8-13).

"Un homme comme lui, rempli d'illusions et que pas moins de cent préjugés occupent, pourra difficilement se rendre aux seules lumières de la nature, s'étant accoutumé à être peu à peu attiré par l'autorité et la respectabilité, plutôt que d'écouter ce que sa propre raison lui dicte. Il interroge plutôt les autres et considère plutôt ce que les anciens en ont cru qu'il ne s'interroge lui-même pour savoir quel jugement il doit porter" (RV-VFN, CO 307).

Se'l pinta, també, amb un punt d'angoixa a causa de la seva insaciable curiositat (ell mateix confessa: "le désir de savoir, qui est commun à tous les hommes, est une maladie qui ne se peut guérir, car la curiosité s'accroît avec la doctrine" (RV, AT X 499.24-27, BOS 3.27-29)). En el comentari del títol ja s'ha mostrat la seva fascinació per tota mena de coneixements, com més extraordinaris i misteriosos, millor. A vegades, Epistèmon demostra interès per aprendre d'Eudoxos, i fins i tot li fa alguna concessió, per bé que en general es manté molt ferm en la defensa dels principis escolàstics i el seu paper serveix de contrapunt dialèctic de les idees que vol comunicar la *Recerca*.

Un tercer personatge-tipus, Poliandre, és el principal interlocutor d'Eudoxos en el fragment de la *Recerca* que va ser escrit. Simbolitza algú amb experiència mundana, però que no ha estudiat ("l'un desquels n'a jamais étudié", *ibid.* 499.1, 3.8-9; ) i es lamenta de la seva ignorància, fet que el disposa positivament a l'aprenentatge:

"Poliandre — Je vous estime si heureux, de voir toutes ces belles choses dans les livres grecs et latins, qu'il me semble que, si j'avais autant étudié comme vous, je serais aussi différent de ce que je suis, que les Anges le sont de ce que vous êtes; et je ne saurais excuser l'erreur de mes parents, lesquels, s'étant persuadés que l'exercice des lettres rendait les courages plus lâches, *m'ont envoyé si jeune à la Cour et dans les armées*, que le regret d'être ignorant me demeurera toute ma vie, si je n'apprends quelque chose en votre conversation." (*ibid.*, 499.12-22, 3.16-25).

Ara bé, la seva ignorància li comporta un clar avantatge respecte a Epistèmon pel que fa a l'aprenentatge: com que no està tant imbuït com aquest de prejudicis i té una posició "neutra" respecte al saber (acadèmic, és a dir, escolàstic i llibresc), disposa millor de la seva capacitat natural de raonament i és més apte per entendre i assumir les veritats que es van descobrint ("Pensez plutôt [li diu Eudoxos] que ce sera vous qui aurez l'avantage, pour ce que vous n'êtes pas préoccupé<sup>242</sup>, et qu'il me sera bien plus aisé de ranger du bon côté *une personne neutre*, que non pas Epistèmon, qui se trouve souvent engagé dans le parti contraire.", *ibid.*, 502.17-22, 5.20-24). Poliandre és qui es transforma més al llarg de l'obra, fins al punt que a vegades abandona el seu paper d'aprenent i fa intervencions d'autèntic mestre, com podria fer-les el mateix Eudoxos.

Sens dubte, Poliandre és el personatge que respon millor al perfil de lector a qui s'adreça l'obra: s'ocupa d'assumptes mundans ("la Cour et [...] les armées"), no ha passat per una formació acadèmica i, a més, té afany per aprendre. Aquest detall és essencial: el desig d'aprendre és la motivació principal per interessar-se per l'escrit. Poliandre representa l'home honest en brut que la formació intel·lectual ha de polir fins que assoleixi la plena maduresa racional que representa Eudoxos.

Els tres personatges constitueixen els vèrtexs, totalment oposats entre ells, d'un triangle d'antagonismes intel·lectuals, tal i com reflecteix l'etimologia dels personatges: Epistèmon (*epistème*: ciència) és qui ostenta la ciència o el saber establert; Poliandre (*polys*:- diversos, molts; i *anér*, *andrós*: varó), que representa la mentalitat de l'home corrent (i la dona?), i Eudoxos, (*eu*:- bo, bona; i *doxa*: opinió), qui té l'opinió correcta, la veritat. Tanmateix, l'oposició entre Eudoxos i Poliandre no és tan incompatible com la d'Eudoxos i Epistèmon, perquè es tracta dels dos extrems (punt de partida i punt d'arribada) d'un mateix trajecte intel·lectual. En efecte, la conversa-argumentació de la *Recerca* expressa la progressiva transformació intel·lectual de Poliandre, el subjecte més idoni per canviar, en el seu camí per convertir-se en un Eudoxos, però sempre amb la resistència aferrissada i inamovible d'Epistèmon (almenys, en la petita part que va ser redactada de l'obra). S'ha d'estar sempre molt atent als posicionaments particulars del personatges que intervenen en la conversa per copsar el significat precís de les idees que s'hi van desvetllant progressivament.

---

<sup>242</sup> Al segle XVII significa "imbuït" (*vid.* nota 246). J.-A. MARTÍNEZ tradueix encertadament: "porque no estás prevenido" (*La investigación de la verdad per la luz natural*, pàg. 25).

## *La finalitat o les finalitats de la Recerca. Primer grau de concreció del projecte filosòfic*

La finalitat última a què aspira la *Recerca* es fa visible tant al títol com a les primeres línies. El seu projecte filosòfic està condicionat per la finalitat que persegueix i, per tant, és imprescindible analitzar-la en profunditat. El lligam del contingut de l'obra amb el títol és ben explícit, perquè a les primeres línies del text es reprèn l'expressió "honnête homme", tot enriquint-ne i accentuant-ne el fi moral:

“Un honnête homme n'est pas obligé d'avoir vu tous les livres, ni d'avoir appris soigneusement tout ce qui s'enseigne dans les écoles; et même ce serait une espèce de défaut en son éducation, s'il avait trop employé de temps en l'exercice des lettres. Il a beaucoup d'autres choses à faire pendant sa vie, le cours de laquelle doit être si bien mesuré, qu'il lui en reste la meilleure partie pour pratiquer les bonnes actions, qui lui devraient être enseignées par sa propre raison, s'il n'apprenait rien que d'elle seule. Mais il est entré ignorant dans le monde, et la connaissance de son premier âge n'étant appuyée que sur la faiblesse des sens et sur l'autorité des précepteurs, il est presque impossible, que son imagination ne se trouve remplie d'une infinité de fausses pensées, avant que cette raison en puisse entreprendre la conduite. De sorte qu'il a besoin par après d'un très grand naturel, ou bien des instructions de quelque sage, tant pour se défaire des mauvaises doctrines dont il est préoccupé, que pour jeter les premiers fondements d'une science solide, et découvrir toutes les voies par où il puisse élever sa connaissance jusqu'au plus haut degré qu'elle puisse atteindre.

Lesquelles choses je me suis proposé d'enseigner en cet ouvrage, et de mettre en évidence les véritables richesses de nos âmes, ouvrant à un chacun les moyens de trouver en soi-même, et sans rien emprunter d'autrui, toute la science qui lui est nécessaire à la conduite de sa vie, et d'acquérir par après par son étude toutes les plus curieuses connaissances, que la raison des hommes est capable de posséder.” (RV, AT X 495.9-496.20, BOS 1.8-32).

Davant del saber llibresc (herència del Renaixement) i la formació acadèmica (la filosofia aristotèlica-escolàstica encara dominant a les escoles i universitats al segle XVII), valorades negativament (“une espèce de défaut en son éducation”), el curs de vida d'un home honest hauria d'estar ben mesurat (“bien mesuré”) perquè pugui dedicar la major part del temps a practicar bones accions sota la direcció de la pròpia raó (“pratiquer les bonnes actions, qui lui devraient être enseignées par sa propre raison”).

Tanmateix, hi ha un obstacle en aquest ideal racional: els “falsos pensaments”, “doctrines dolentes” o “prejudicis”<sup>243</sup>, introduïts en la fantasia durant la infantesa pels sentits i els preceptors, que dificulten l'exercici de la raó. I aleshores, per resoldre la dificultat, el text proposa un itinerari intel·lectual que és el primer grau i més general de concreció del projecte

---

<sup>243</sup> El terme no apareix mai el text francès conservat de l'obra, però sí en la traducció llatina de 1701, en tres ocasions: BOS 27.14; AT X 522, BOS 57.9 i AT X 527, BOS 65.16.

filosòfic de la RV: el *Pla general*. Per emprendre'l es necessita, o bé una molt gran capacitat natural (“un très grand naturel”)<sup>244</sup>, o bé l'ajut d'algú ja format, d'una savi (“des instructions de quelque sage”). L'obra s'inscriu clarament en aquesta segona opció, com un guiatge o acompanyament intel·lectual per recórrer un itinerari que s'articula en tres fases principals:

- *Desfer-se de les doctrines dolentes*<sup>245</sup> *de les quals hom està imbuït*<sup>246</sup> (“se défaire des mauvaises doctrines dont il est préoccupé”) →
- *Establir els primers fonaments d'una ciència sòlida* (“jeter les premiers fondements d'une science solide”) →

---

<sup>244</sup> Tant la traducció llatina com la neerlandesa interpreten “grand” com a “bo” (respectivament: “bona indole”, RV-VL, BOS 19.17, i “très bonne nature”, RV-VFN, CO 263.16-17), raó per la qual V. CARRAUD i G. OLIVO interpreten que no Descartes no es refereix en aquest cas a una capacitat superior o excepcional, sinó a la posició representada per Eudoxos, que ha descobert ell sol la manera de satisfer el seu desig d'aprendre i que s'erigeix en mestre de Poliandre i, a més, posen en relació aquest detall literari amb els fets reals de Descartes, perquè en diversos llocs de la seva obra (en concret, citen: DM1, AT VI 2.20-3.7 i RDI10, AT X 403.12-15 i 404.5-6) manifesta que va considerar la seva descoberta filosòfica com un do (cf. CO 345, nota 13). Tanmateix, encara que “grand” significués “bo”, va reforçat amb l'adverbi “molt” (“très”, per cert, omès al llatí) i, per tant, superior a la de “l'esprit médiocre” amb què es caracteritza Eudoxos i que és indicatiu d'una capacitat normal, suficient, però no pas “molt gran o molt bona”. La mateixa contraposició torna a aparèixer més endavant: les persones amb una capacitat de l'esprit mediocre o bon esprit poden descobrir pel seu compte, si disposen del mètode adequat, tot allò els esperits més subtils poden inventar (cf. RV, AT X 506.13-16 i 506.24-25, BOS 8.4-7 i 8.13), és a dir, necessiten ser guiats. L'autor, a la breu presentació de la *Recerca* en primera persona, només s'atribueix el mèrit de la casualitat, com el que tindria un caminant que hagués trobat per atzar un ric tresor que molts altres s'haguessin afanyat a buscar abans d'ell. Segons el meu parer, Descartes vol suggerir que per desfer-se dels prejudicis es necessita, o bé una gran capacitat natural, o bé un guiatge, o bé, com és el seu cas singular (per bé que la seva humilitat no sigui gaire creïble), la casualitat.

<sup>245</sup> L'expressió “mauvaises doctrines” es troba també al *Discurs del mètode*, però és utilitzada en un sentit més específic: “pour les mauvaises doctrines, je pensais déjà connaître assez ce qu'elles valaient, pour n'être plus sujet à être trompé, ni par les promesses d'un alchimiste, ni par les prédictions d'un astrologue, ni par les impostures d'un magicien, ni par les artifices ou la vanterie d'aucun de ceux qui font profession de savoir plus qu'ils ne savent.” (DM1, AT VI 9.10-16, BK III 86). A la *Recerca* no s'exclou que algunes de les doctrines dolentes puguin ser les descrites al *Discurs* si hom s'ha imbuït d'elles, sinó que l'expressió abraça qualsevol pensament, creença (“idea”, precisarà més endavant) que s'hagi introduït en la ment sense el concurs de la raó.

<sup>246</sup> Tradueixo “préoccupé” per “imbuït” perquè aquest és precisament el significat d'aquest terme al segle XVII: “Préoccupation : État d'une personne dont l'esprit, les cœur sont occupés d'avance par une opinion, un sentiment. Prévention d'esprit.” (E. HUGUET, *Petit glossaire des classiques français du dix-septième siècle contenant les mots qui ont vieilli ou dont le sens s'est modifié*, París, Hachette, 1907, pàg. 307). Així ho interpreta també la versió llatina de la *Recerca* de 1701, que tradueix el terme “préoccupé” (AT X 502.19) amb una paràfrasi que en conserva el sentit original: “mentem praejudiciis occupatam” (BOS 27.14). J.A. MARTÍNEZ s'adona perfectament d'aquest matis semàntic en la seva traducció de la RV: “para deshacerse de las males doctrinas de que está imbuido” (Descartes, *Investigación de la verdad por la luz natural*, pàg. 20). En definitiva, no seria precís traduir “préoccupé” per “preocupat” amb el seu significat actual més comú: estat conscient d'angoixa o turment per alguna cosa.

- *Descobrir totes les vies per les quals hom pugui elevar el seu coneixement fins al grau més alt que pugui assolir* (“découvrir toutes les voies par où il puisse élever sa connaissance jusqu’au plus haut degré qu’elle puisse atteindre.”).

El contingut de la *Recerca* pretenia ser precisament l’exposició d’aquest pla en tres fases: “Lesquelles choses je me suis proposé d’enseigner en cet ouvrage”. I, tot seguit, es remarca la doble finalitat moral i intel·lectual insinuada al títol: la conducció de la vida i l’adquisició dels coneixements més curiosos. Tanmateix, aquest anunci no es fa directament després d’explicar el *Pla general*, sinó precedit per la següent afirmació: “*et de mettre en évidence les véritables richesses de nos âmes*”. Aquest element no és gens secundari i planteja dos problemes d’envergadura en relació al projecte de la RV:

1) D’entrada, sembla que l’obra, a més del propòsit d’ensenyar les tres fases del *Pla general*, afegeixi (“et”) un objectiu col·lateral d’exposició de caire qualitatiu (“mettre en évidence”). Ara bé, amb una lectura més fina es detecta que en realitat no s’afegeix res, sinó que només es vol ressaltar la tercera fase ja mencionada del *Pla general*, que és la més important de la *Recerca* en termes de formació (“enseigner”): obrint a cadascú els mitjans (“ouvrant à un chacun *les moyens*”) per trobar en si mateix i sense manllevar res d’altri (“de trouver en soi-même, et sans rien emprunter d’autrui”) “la ciència necessària” per aconseguir la doble finalitat moral i intel·lectual perseguida. Es repeteix, amb paraules diferents i accentuant-ne la importància, el que s’acabava de dir en presentar el pla: “découvrir toutes *les voies* par où il puisse élever sa connaissance jusqu’au plus haut degré qu’elle puisse atteindre”. “Vies” o “mitjans”: no s’ha afegit un altre objectiu d’exposició o ensenyament a l’obra, en absolut, sinó que només s’ha ressaltat la transcendència del tercer pas del *Pla general*, perquè és la clau per assolir, de manera autònoma, els fins últims que es persegueixen. Es proposen, doncs, dues finalitats subordinades: una, en la mateixa obra, a mode d’instrument de formació, i l’altra, externa, de caràcter moral i intel·lectual. Cal veure l’encaix precís entre ambdues.

2) L’altre problema és el terme emprat per caracteritzar la riquesa que s’extraurà de la pròpia ànima: “ciència (“[de trouver] *la science qui lui est nécessaire* à la conduite de sa vie, *et d’acquérir par après par son étude* toutes les plus curieuses connaissances, que la raison des hommes est capable de posséder.”). És a dir, la tercera fase del pla consisteix en realitat



en aconseguir una ciència “necessària” per a conduir la vida i “adquirir després, mitjançant el seu estudi (=exercici, aplicació)”, els coneixements més curiosos... A primera vista, sembla que s’insinuï una subordinació del fi intel·lectual (l’adquisició de coneixements) al fi moral (conduir la pròpia vida), com si l’obtenció d’aquest fos la condició per poder adquirir l’altre, però també podria tractar-se d’una ciència comuna per dur a terme ambdues finalitats. Quina és i en què consisteix aquesta ciència? ¿Es tracta o no de la “ciència sòlida”, els “primers fonaments” de la qual s’han d’assolir a la segona fase del *Pla general* del projecte filosòfic?

Per intentar resoldre els problemes plantejats, disposem d’un text posterior de les pàgines introductòries de la *Recerca*, en el marc de l’exposició del *Programa de matèries* del projecte filosòfic, que torna a fer referència a la doble finalitat moral i intel·lectual i que resulta especialment aclaridor:

“Nous viendrons après à la seconde partie de cette conférence, où nous traiterons de toutes les sciences en particulier, choisirons ce qu’il y a de plus solide en chacune, et proposerons la méthode pour les pousser beaucoup plus avant qu’elles n’ont été, et trouver de soi-même, avec médiocre esprit, tout ce que les plus subtils peuvent inventer. *Ayant ainsi préparé notre entendement pour juger en perfection de la vérité*, il faudra aussi que nous apprenions à régler nos volontés, en distinguant les choses bonnes d’avec les mauvaises, et remarquant la vraie différence qu’il y a entre les vertus et les vices.” (*ibid.*, 506.9-21, 8.2-11)

Amb els dos textos a la vista s’entén l’encaix entre la finalitat específica de l’obra i la doble finalitat que li és externa. La conducció de la pròpia vida i l’adquisició de coneixements de les ciències curioses és una tasca autònoma de l’individu que ha culminat l’itinerari de formació. En efecte, el doble fi no és un cos acabat de coneixements i de principis morals i, per tant, requereix disposar d’un mitjà o instrument per trobar-los per un mateix (fixem-nos que ara diu “de soi-même” i no “en soi-même”). Aquest mitjà és descrit com una *preparació de l’enteniment* (“*Ayant ainsi préparé notre entendement*”) o de *la raó* (“la raison des hommes”, deia en el text inicial) per jutjar perfectament la veritat (“pour juger en perfection de la vérité”) tant pel que fa als coneixements de les ciències curioses com per a la conducta moral. De la moral, el text en proporciona una dada important: que consisteix en regular les voluntats (decisiones i accions) a partir de la distinció entre allò que està bé i allò que està malament, entre les virtuts i el vicis. I el mitjà per aconseguir aquest doble fi autònom és, al seu torn, la finalitat específica de l’obra com a instrument de formació. Quan el lector

assoleixi aquesta finalitat, és a dir, el domini de la ciència del tercer pas del *Pla general*, aleshores ja serà capaç d'enfrontar-se amb èxit, pel seu propi compte, a les dificultats intel·lectuals i vitals. Tot l'explicat té sempre un caràcter virtual, evidentment, perquè es tracta d'una obra inacabada que no realitza allò que promet, llevat de la primera fase del *Pla general* –l'eradicació dels prejudicis– i només unes poques veritats de les que havia d'incloure la segona fase del pla.

I la idea més important que aporta aquest segon text és que el mitjà per assolir el doble fi es denomina “mètode”. Si partim de la base que hi ha una coherència conceptual entre els dos textos (en cas contrari, qualsevol interpretació és possible), aleshores la “ciència” de què parla el primer text consisteix, doncs, en un mètode, en un instrument intel·lectual<sup>247</sup>. La ciència que s'extreu “d'un mateix sense manllevar res d'altri” (“en soi-même, et sans rien emprunter d'autri”) és només un procediment que capacita per trobar “per si mateix” (“de soi-même”) els coneixements més curiosos i permet regular la voluntat en funció del judici correcte sobre el bé (per escollir-lo) i el mal (per evitar-lo). La “ciència” que constitueix la veritable riquesa de la pròpia ànima és una habilitat, un art<sup>248</sup>: el domini de l'enteniment o raó en el judici de la veritat. La “ciència” del començament es precisa com a “mètode”, un terme que respon millor a la idea d'un mitjà o via per enfrontar-se de manera autònoma a les dificultats pràctiques de caràcter moral i científic. La persona formada, que hagi adquirit la ciència/mètode, ja podrà prescindir del guiatge de l'obra. L'autonomia de la raó és un desideràtum ben manifest en tots els textos citats fins ara en aquest apartat: “La Recherche de la Vérité par la *lumière naturelle*. Qui toute pure, et sans emprunter le secours de la Religion ni de la Philosophie, détermine les opinions que doit avoir [...]”, “[...] enseignées par sa propre raison”, i “trouver de soi-même, avec médiocre esprit”.

El segon text citat mostra també que no hi ha cap dependència causal entre la finalitat moral i la intel·lectual, perquè el mètode serveix igual per ambdues i tant és l'ordre amb què

---

<sup>247</sup> L'equivalència entre “ciència” (de la tercera fase *Pla general*) i “mètode” (de la segona part del *Programa de matèries*) és un detall al que no fan atenció la majoria d'estudiosos.

<sup>248</sup> A part del significat principal de ciència com a coneixement cert, fixem-nos en aquesta altra accepció del mot en un diccionari del segle XVII: “*Science*, se dit plus spécifiquement d'un *art* particulier, de l'application qu'on a eüe à approfondir la connoissance d'une matière, de la reduire en regle, et en *methode* pour la perfectionner” (A. FURETIÈRE, *Dictionnaire Universel contenant tous les mots François, tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts*, 1690, vol. III, pàg. 500, transcrit literalment).

es presentin. Ni sembla, tampoc, que hi hagi una jerarquia d'importància entre elles, com suggereix aquesta intervenció d'Eudoxos:

“je suis bien d'accord que la vie d'un home ne suffirait pas, pour acquérir l'expérience de toutes les choses qui sont au monde, mais aussi je me persuade que *ce serait folie de les désirer*, et qu'*un honnête homme n'est pas obligé de savoir* le grec ou le latin, que le suisse ou les bas breton, ni l'histoire de l'Empire, que celle du moindre Etat qui soit en l'Europe, et qu'*il doit seulement prendre garde à employer son loisir en choses honnêtes et utiles, et à ne charger sa mémoire que des plus nécessaires.*” (*ibid.*, 502.29-503.7, 5.29-36).

Contra la follia d'un afany insaciable de saber, es ressalta la necessitat de dedicar el temps a les coses honestes i útils (“choses honnêtes et utiles”). D'entrada, sembla que cada adjectiu correspongui a cadascuna de les dues finalitats perseguides (la moral i les ciències curioses), però també permet qualificar l'altre fi: la moral també és *útil* per a la vida, i les ciències també són *honestes* si es practiquen amb la mesura que convé. Amb tot, no queda gens clara la raó de la “utilitat” de les ciències i es remarca, en canvi, el caràcter gratuït del seu aprenentatge: per satisfer la curiositat (“acquérir [...] toutes les plus curieuses connaissances, que la raison des hommes est capable de posséder”), per omplir el temps de lleure, és a dir, fora de l'àmbit professional (“il doit seulement prendre garde à employer *son loisir*<sup>249</sup> en choses honnêtes et utiles”). Seria un excés interpretatiu atribuir a la *Recerca* un afany d'utilitat focalitzat en la mecànica i la medicina com el que coneixem d'altres obres cartesianes, perquè no s'hi reconeix per enlloc<sup>250</sup>.

Sens dubte, la finalitat moral queda perfectament establerta en la *Recerca*, de manera semblant a com es fa, per exemple, a la *Carta-prefaci* a la traducció francesa dels *Principis de filosofia*, i no pas com s'esdevé al *Discurs del mètode*, on la moral no té una estatut teòric propi en el projecte, sinó que està subordinada a la medicina (*vid. infra*). Aquesta coincidència d'objectiu entre la *Recerca* i la formulació més madura de la filosofia cartesiana

---

<sup>249</sup> “*Loisir*. s. m. L'état d'une personne qui est dans l'oisiveté, ou qui n'a rien à faire qui l'empesche de disposer de son temps comme il luy plaist. [...] Il signifie aussi, Un espace de temps suffisant pour faire quelque chose.” (A. FURETIÈRE, *Dictionnaire Universel contenant tous les mots François, tant vieux que modernes, & les termes de toutes les sciences et des arts*, 1690, vol. II, del qual en transcriu el títol i l'entrada amb l'ortografia antiga).

<sup>250</sup> E. LOJACONO, al datar la *Recerca* a 1633-1634, interpreta –erròniament, al meu parer– la utilitat de què parla l'obra en relació a la mecànica i la medicina, ciències que haurien sigut l'objecte principal de la reunió privada de Descartes amb el cardenal Bérulle realitzada després de l'*entretien*, a 1627, segons indica (*cf.* LOJ 130, nota 24). V. CARRAUD i G. OLIVO remarquen, en canvi, que la utilitat hi té un sentit clarament metodològic (CO 350, nota 35).

s'ha utilitzat com un argument per situar la datació de l'obra al tram final de la vida de l'autor, perquè s'al·lega que no és fins a 1646 que la filosofia cartesiana fa el seu gir definitiu cap a la moral<sup>251</sup>. Tanmateix, cal tenir en compte el següent: 1) l'afany moral és una constant en l'obra cartesiana de totes les èpoques<sup>252</sup>, i això no és incompatible amb el fet que sigui a partir de 1646 que el filòsof faci el gir decisiu que el dugui cap a la consideració de la moral com el darrer grau de saviesa (“le dernier degré de la Sagesse”, LPP-Let.-*préf.*, AT IX2 14.31), i 2) el *Discurs del mètode* planteja una idea que permet una explicació plausible de l'abandonament d'un projecte filosòfic que, com el de la *Recerca*, només dona fruits especulatiu i morals, és a dir d'ordre privat, davant d'un altre que aporta unes nocions de física de les quals se'n poden extreure coneixements veritablement útils per a la humanitat i que mereix fer-se públic (cf. DM6, AT VI 61.3-28, BK III 122): a l'apartat dedicat al projecte filosòfic del *Discurs del mètode*, en aquest mateix capítol, faig una anàlisi més aprofundida d'aquesta qüestió.

En definitiva, la finalitat específica de la *Recerca* com a obra formativa és de caràcter instrumental: *l'adquisició plena d'un “mètode” que consisteix en el domini perfecte* (“juger en perfection”) *de la raó o enteniment per jutjar la veritat i així ser capaç d'emprendre per un*

---

<sup>251</sup> E. CASSIRER considera inversemblant i inconcebible que la *Recerca* sigui una obra de joventut de Descartes perquè l'obra conté un resum de la totalitat del seu sistema filosòfic, i amb una llibertat sinòptica i una claredat que només pot dur-se a terme quan el sistema ja està assolit i demostrat rigorosament pel filòsof. I fa una especial atenció a la presència inconfusible de l'ètica en la *Recerca*: “Même si, en ce qui concerne la physique et la métaphysique, un doute pouvait encore nous rester à cet égard, l'éthique nous ouvrirait les yeux. Car elle forme partie du système, qui n'est venue à maturité, dans l'esprit de Descartes, que peu à peu et qui n'a achevé que dans les dernières années de sa vie. [...] nous ne pouvons reculer ce dialogue au-delà de l'année 1646 qui vit, en un sens naître l'éthique de Descartes. Nous avons donc établi un *terminus post quem* [...]” (“La place de la « Recherche de la Vérité par la lumière naturelle » dans l'œuvre de Descartes”, pàg. 264-265). Cf., sobre el mateix assumpte, E. LOJACONO, LOJ 128, nota 13.

<sup>252</sup> L'afany de conduir la pròpia vida i la preocupació per la virtut estan presents en totes les etapes de l'evolució filosòfica de Descartes. Partint de la base que la *Recerca* se situa a 1628, trobem un plantejament semblant a l'*Studium bonae mentis* (1619-1623), segons indica el resum del seu contingut que en fa A. Baillet: “Ce sont des considérations [...] sur l'ordre qu'on doit garder pour acquérir la sagesse, c'est-à-dire la science avec la vertu, en joignant les fonctions de la volonté avec celles de l'entendement” (BAI 851, II L7-C20 406, AT X 191, CO 127). La idea de “conducció” la trobem expressada en el mateix títol de les *Regles* (“ad *directionem ingenii*”), i també, el la *Regla I*, el propòsit d'acréixer la llum natural o raó perquè, en cada circumstància de la vida, l'enteniment mostri a la voluntat el que aquesta ha d'escollir (cf. RDI1, AT X 361.18-21, CRA 3.5-8). Destaco només tres paral·lelismes amb la *Recerca* –entre una multitud que n'hi ha– que corresponen als moments més significatius d'elaboració del projecte filosòfic cartesià: 1) a 1630: “j'ai plus de soin et crois qu'il est plus important que j'apprenne ce qui m'est nécessaire pour la *conduite de ma vie*, que non pas que je m'amuse à publier le peu que j'ai appris.” (*A Mersenne*, 15/4/1630, AT I 137.22-26, BK VIII1 68); 2) a 1637: “*régler* mes mœurs par les raisons qu'elle [la méthode] m'enseignait” (DM6, AT VI 61.8-9, BK III 122), afirmació que recorda clarament la idea de “*régler* nos volontés” de la *Recerca*, i 3) a 1647: “se *conduire*” (LPP-Let.-*préf.*, AT IX2 19), i “*régler* nos mœurs” (*ibid.*, 3.30).

*mateix la conducció de la pròpia vida i trobar els coneixements més curiosos.* El fi específic de l'obra (formatiu) no és el fi últim del projecte filosòfic, sinó un fi subordinat a ell i que esdevé, per tant, mitjà per assolir-lo. El fi últim només es podrà assolir més enllà de l'obra, és a dir, en la vida mateixa. En definitiva, es tracta d'arribar a ser un home honest en sentit ple, ja capaç per si mateix d'arribar al més alt grau de coneixement que pugui atènyer.

L'efecte psicològic de culminar el procés d'aprenentatge es descriu en termes maximalistes: "satisfacció plena". Heus aquí la promesa que fa Eudoxos a Poliandre i Epistèmon tot just després d'haver-los convidat a romandre amb ell per comunicar-los-hi el que sap: "vous-mêmes demeurerez pleinement satisfaits des choses que vous aurez apprises" (*ibid.*, 502.9-11, 5.14-15). En canvi, la curiositat insaciabla lligada a la formació llibresca es qualifica de follia ("folie"), de malaltia ("maladie", *ibid.*, 499.25, 4.1), de defecte en l'educació ("une espèce de défaut en son éducation") i de passió violenta ("j'espère que la passion de savoir, que vous avez, ne sera aussi violente", *ibid.*, 506.21-23, 8.11-12).

La *Recerca* s'ofereix com un remei per curar l'afany insaciabla de saber ("quelque remède pour la guérir", *ibid.*, 500.6, 4.2-3): però, en quin sentit? Eudoxos en dona una pista:

"Eudoxe. Que direz-vous donc de moi, si je vous assure que je n'ai plus de passion pour apprendre aucune chose, et que je suis aussi content du peu de connaissance que j'ai, comme jamais Diogène le fut de son tonneau, sans que toutefois j'aie besoin de sa philosophie. Car la science de mes voisins ne borne pas la mienne, ainsi comme leur terres font ici tout autour le peu que je possède, et mon esprit, disposant à son gré de toutes les vérités qu'il rencontre, ne songe point qu'il y en ait d'autres à découvrir, mais il jouit du même repos que ferait le Roi de quelque pays à part et tellement séparé de tous les autres, qu'il se serait imaginé qu'au-delà de ses terres il n'y aurait plus rien, que des déserts infertiles et des montagnes inhabitables." (*ibid.*, 501.1-15, 4.18-19).

No és un remei perquè consisteixi en un saber alternatiu que superi en quantitat el saber llibresc, sinó per la seva solidesa i, paradoxalment, també per raó dels seus límits<sup>253</sup>: gaudint plenament de les poques veritats que troba, ja no desitja trobar-ne d'altres. Una metàfora relacionada amb la salut i la manca d'ella ajuda a resoldre la paradoxa:

---

<sup>253</sup> F. ALQUIÉ no té en compte l'element decisiu de la limitació (= mesura, ordre, equilibri) per interpretar la satisfacció que expressa Eudoxos: "Il est assez difficile de reconnaître la pensée de Descartes en ce que dit ici Eudoxe. Car Descartes n'a jamais pensé avoir atteint la connaissance de tout ce que les hommes peuvent savoir, et il n'a jamais arrêté ses recherches (ainsi en biologie)." (FA II 1110, nota 1).

“il me semble que, comme il y a en chaque terre assez de fruits et de ruisseaux pour apaiser la faim et la soif de tout le monde, *il y a de même assez de vérités qui se peuvent connaître en chaque matière, pour satisfaire pleinement à la curiosité des âmes réglées*, et que le corps des hydropiques n’est pas plus éloigné de son juste tempérament, que l’esprit de ceux-là qui sont perpétuellement travaillés d’une curiosité insatiable” (*ibid.*, 500.6-15, 4.3-9).

S’estableix una comparació entre l’ànima ordenada (“reglée”)<sup>254</sup> i el cos sa, que aprofita els recursos de la natura per satisfer la set o la gana només quan en té necessitat. Per contra, el desig malaltís de saber que té Epistèmon es compara a la hidropesia que, segons la teoria hipocràtica, és un “desequilibri” dels humors corporals<sup>255</sup> (“éloigné de son juste tempérament”) que impedeix de satisfer la set per molt que es begui. El desig de conèixer hauria de ser, doncs, com la gana o la set que té un cos sa, perquè, un cop satisfeta, apaivaga el desig fins que es torna a despertar naturalment. Però, l’ordre i el desordre de l’ànima en relació al desig de saber no s’han d’interpretar en termes estrictes de salut i malaltia mentals, sinó sobretot en relació a l’aprofitament del temps de la vida, és a dir, en termes morals-existencials. En efecte, al mateix començament de la *Recerca* s’adverteix que el curs de la vida ha de ser ben mesurat (“si bien mesuré”) que en quedi la major part per fer bones accions i no per dedicar-lo només a l’estudi. Intentar extreure les veritats contingudes en els llibres implica malbaratar la vida (“il faudrait plus de temps pour les lire [les livres], que nous n’en avons pour demeurer en cette vie,” *ibid.*, 498.2-3, 2.26-28), quan el que s’hauria de fer és aprofitar-la al màxim, no pas viciosament, sinó de manera “honesta i útil” (“qu’il doit seulement prendre garde à employer son loisir en choses honnêtes et utiles”, *ibid.* 503.5-6, 5.34-35). I aquesta mesura del temps s’aconsegueix amb el domini de la ciència o mètode que constitueix la veritable riquesa de les nostres ànimes. Mitjançant el mètode, l’ànima és capaç de regular el temps de la vida per emprar-lo convenientment, en cas contrari cau en la dispersió i el desassossec<sup>256</sup>. La satisfacció, doncs, emana de l’ànima mateixa quan exerceix el

---

<sup>254</sup> “Regler, signifie aussi, Ordonner, faire des reglements pour maintenir les choses dans l’ordre”; “Regler, signifie encore, Maintenir la discipline, faire observer un bon ordre, tant en public, que dans le message particulier” (A. FURETIÈRE, *Dictionnaire Universel contenant tous les mots François, tant vieux que modernes, & les termes de toutes les sciences et des arts*, 1690, vol. III, del qual en transcriu el títol i la definició amb l’ortografia antiga).

<sup>255</sup> Curar, segons la teoria hipocràtica encara vigent al segle XVII, significa: “établir ou rétablir un juste équilibre entre les humeurs, dont la disharmonie déterminait les états pathologiques du corps humain” (A. CARLINO, *La Fabbrica del corpo, libri e dissezione nel Rinascimento*, Turin, Einaudi, 1994, pàg. 136-137, citat per E. Lojaco, LOJ 132, nota 33).

<sup>256</sup> Cf. E. FAYE, *FAY* 15 i V. CARRAUD i G. OLIVO, *CO* 334, nota 47.

mestratge sobre la seva raó, que es tradueix en un ús adequat, honest, del temps, tant per conduir la vida com per satisfer la curiositat intel·lectual<sup>257</sup>.

No hi ha dubte que les idees exposades resulten coherents i atractives, només presenten el problema que són un simple desideràtum. La satisfacció promesa a l'obra és impossible d'aconseguir per ningú perquè el projecte s'estroneja gairebé en el mateix moment en què tot just acaba de començar. No hi ha dubte que la interrupció constitueix el problema principal que planteja l'obra: per què s'abandona un obra amb uns propòsits tan prometedors?

### *La justificació del projecte, la ciència i el mètode*

En relació a l'apartat anterior sorgeix aquesta qüestió: si la raó és una facultat natural de l'ésser humà, per què s'ha de dur a terme un procés d'aprenentatge? En les primeres línies de l'escrit es precisa el perquè: l'ésser humà neix ignorant i, per tant, els primers coneixements que adquireix en la infantesa es fonamenten en la feblesa dels sentits i l'autoritat dels preceptors (“la connaissance de son premier âge n'étant appuyée que sur la faiblesse des sens et sur l'autorité des précepteurs”), i això porta com a conseqüència que sigui pràcticament impossible evitar que la imaginació estigui plena de falsos pensaments (“il est presque impossible, que son imagination ne se trouve remplie d'une infinité de fausses pensées”). En definitiva, l'ésser humà, durant la infantesa, per culpa dels sentits i l'educació, es carrega de prejudicis al marge de la raó i, per tant, que fan impossible l'ideal de dedicar la major part del temps de la vida a fer bones accions segons el criteri de la raó (aquest “punt de partida” ja plenament filosòfic és objecte d'una anàlisi molt més rigorosa al proper capítol).

D'aquesta explicació inaugural de l'obra se'n deriva, a mode de *justificació material* (utilitzo aquesta expressió per diferenciar-la de la *justificació formal* que explico més avall), el *Pla general* del projecte filosòfic, un itinerari intel·lectual que consta de tres fases. En efecte, si el subjecte humà està carregat de falsos pensaments des de la infantesa, aleshores és imperatiu de desfer-se d'ells (1ra fase del *Pla general*) per tal de, tot seguit, poder-ne

---

<sup>257</sup> A les *Regles* també es parla en uns termes semblants de satisfacció perquè el mètode permet resoldre les dificultats plantejades en qualsevol ciència, però no perquè puguin resoldre's totes, sinó també perquè el mètode permet prendre consciència dels límits del coneixement humà (hi ha dificultats que els traspassen) i, per tant, posar fre a la curiositat (cf. RDI8, AT X 393.10-21, CRA 26.29-27.9).

introduir nous pensaments vertaders des dels fonaments (2na fase). De fet, aquests dues primeres fases no són res més que la cara negativa i la cara positiva d'una mateixa operació: *destruir com a condició per construir*. Al seu torn, els nous fonaments establerts serviran per extreure (de l'ànima) i dominar la ciència o mètode (3ra fase) que capacita per aconseguir el doble fi moral i intel·lectual de manera autònoma.

S'obren tres interrogants a propòsit d'aquest pla: 1) ¿la justificació que he anomenat "material" explica de manera suficient l'ordre gradual amb què es presenten les tasques intel·lectuals a realitzar, en especial el lligam entre el segon pas i el tercer del *Pla general*?, 2) quin és el significat (o significats) d'un terme tan emprat a la *Recerca* com és "ciència" i, en concret, com s'ha d'interpretar l'expressió "ciència sòlida"?, i 3) quines són les característiques específiques de la ciència o mètode de la tercera fase del *Pla general* que s'ha valorat com la més important? Anem per parts.

#### 1) *Justificació material i formal del Pla general del projecte filosòfic*

Descartes aporta dues raons per tranquil·litzar el lector davant la magnitud que li pot produir el propòsit que explica ("la grandeur de mon dessein", RV, AT X 496.21, BOS 1.33).

La primera és l'enllaç dels coneixements humans:

"[...] *les connaissances* qui ne surpassent point la portée de l'esprit humain, sont toutes *enchaînées avec une liaison si merveilleuse*, et se peuvent *tirer* les unes des autres par des *conséquences si nécessaires*, qu'il ne faut point avoir beaucoup d'adresse et de capacité pour les trouver, pourvu qu'*ayant commencé par les plus simples, on sache se conduire de degré en degré jusqu'aux plus relevées.*" (*ibid.*, 496.25-497.5, 2.1-7).

L'afirmació enllaç meravellós ("liaison [...] merveilleuse")<sup>258</sup> dels coneixements humans apareix en aquest text de manera assertòria, com si fos evident per si mateixa. S'hi exclouen els coneixements que no sobrepassen l'abast de l'esperit humà, és a dir les veritats revelades, però queden afectats "tots" els altres.

---

<sup>258</sup> La idea d'ordre gradual és una costant a les *Regles*: "Per methodum autem intelligo regulas certas et faciles, quas quicumque exacte servaverit, nihil unquam falsum pro vero supponet, et nullo mentis conatu inutiliter consumpto, sed *gradatim semper augendo scientiam*, perveniet ad veram cognitionem eorum omnium quorum erit capax." (RDI4, AT X 371.25-372.4, CRA 11.1-6). Resulta també notable el paral·lelisme del text citat de la *Recerca* amb la tercera regla del mètode del *Discurs*: "Le troisième, de conduire *par ordre* mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés" (DM2, AT VI 18.27-31, BK III 93), on l'únic canvi significatiu és "relevées" per "composés", termes que sens dubte són compatibles.



Com que es tracta de coneixements “humans”, l’afirmació anterior comporta una conseqüència subjectiva (per al subjecte que coneix): els coneixements es poden extreure (“tirar”) els uns dels altres a mode de conseqüències tan necessàries (“des conséquences si nécessaires”) que no requereixen ni molta destresa ni capacitat per trobar-los sempre que hom comenci pels més simples i sàpiga avançar (“on sache se conduire”) gradualment (“de degré en degré”) fins als més elevats<sup>259</sup>.

Aquest encadenament gradual dels coneixement es presenta com una *justificació formal* del *Pla general* que complementa a la perfecció la *justificació material* de començar per la destrucció dels prejudicis per poder establir després un nou saber des dels primers fonaments. Amb tot, malgrat el seu encaix, es tracta de dues justificacions independents.

I la segona raó està vinculada a l’anterior, perquè és un mitjà per demostrar l’accessibilitat de la cadena gradual de coneixements mencionada: “Ce que je tâcherai de vous faire voir ici par *une suite de raisons si claires et si communes*, que chacun jugera que ce n’était que faute de jeter plus tôt les yeux du bon côté, et d’arrêter sa pensée sur les mêmes considérations que j’ai fait, s’il ne remarquait pas les mêmes choses”, *ibid.*, 497.5-10, 2.8-12). Fixem-nos que ara s’aclareix la manera com els coneixements que estan entrelaçats gradualment entre ells poden constituir una sèrie: amb “raons tan clares i comunes”<sup>260</sup> que seran compreses per qualsevol que hi faci atenció. Així, doncs, la formació intel·lectual que proposa la *Recerca de la*

---

<sup>259</sup> Em limito, de moment, a analitzar els textos de la introducció que tracten sobre l’enllaç gradual de coneixements, però s’ha d’advertir que aquesta qüestió és represa també cap al final de la *Recerca* (*vid.* Cap. 6).

<sup>260</sup> “raisons si claires et si communes” és una relació insòlita en el lèxic cartesià (*cf.* E. LOJACONO, LOJ 129 nota 17). Segons els diversos usos que es fan del terme “comuns/es” a la mateixa obra, significa “conegudes per tothom” (*vid. infra*), i ho confirma una expressió semblant que apareix més endavant: “principia certa et omnibus nota” (RV-VL, AT X 526, BOS 63.22-23), “principes [...] certains et connus” (RV-VFN, CO 313.797. “Comuns/es”, amb combinació amb altres mots que presenten una relació semblant a la de la *Recerca*, es troba sovint en el corpus cartesià, com per exemple: “j’ai trouvé [...] et quelques autres telles choses, qui sont les plus communes de toutes et les plus simples, et par conséquent les plus aisées à connaître.” (DM6, AT VI 64.7-13, BK III 124); “ce ne sont que des choses de géométrie si faciles et si communes, qu’on ne saurait entendre les éléments d’Euclide sans les savoir” (*A Mersenne*, 29/6/1638, AT II 182.17-20, BK VIII1 207), o també l’expressió “nocions comunes” (“Invenit [mens] etiam communes quasdam notiones, et ex his varias demonstrationes componit, ad quas quamdiu attendit, omnino sibi persuadet esse veras.”, PP1-Art. 13, AT VIII 9.19-22; “Elle [la pensée] rencontre aussi quelques notions communes, dont elle compose des démonstrations, qui la persuadent si absolument, qu’elle ne saurait douter de leur vérité pendant qu’elle s’y applique.”, LPP1, Art.13, AT IX2 30). Més endavant, a la mateixa *Recerca*, trobem la formulació cartesiana més clàssica en dues ocasions: “claram distinctaque [...] ideam” (RV-VL, AT X 517, BOS 45.31), “une idée claire et distincte” (RV-VFN, CO 293.490), i “claram et distinctam notionem” (RV-VL, AT X 526, BOS 63.20-21), “connaissance claire et distincte” (RV-VFN, CO 313.796). De tot plegat es pot concloure que l’expressió “raisons si claires et si communes” no és ni immadura ni accidental, sinó que s’ha d’inscriure en el propòsit d’exposar una filosofia accessible a tothom a què “aspirava” la *Recerca*.

*veritat* es presenta com un “camí més fàcil” (“chemin plus facile”, *ibid.*, 498.7, 2.31) que els sabers llibresc i escolar del seu temps i, per tant, com una alternativa de formació intel·lectual diferent de les existents. Si la base de la escolàstica era el principi d'autoritat filosòfica i teològica, i la de l'esperit renaixentista, l'erudició i la curiositat insaciada, i ambdues igualment dependents dels llibres, la *Recerca* ofereix una via educativa basada només en la raó, assequible per a qualsevol persona amb un esperit mitjà, bo, que no cal que tingui un talent superior (“una molt gran o bona capacitat natural”, un “esperit més subtil”) al de la majoria de persones.

La idea de l'accessibilitat o facilitat del contingut de l'obra és profusament reforçada amb quatre imatges molt suggestives: a) l'autor afirma que el mèrit d'haver obtingut els coneixements exposats al llibre no mereix més glòria que la que tindria un caminant que hagués trobat per casualitat un ric tresor que molts haguessin buscat diligentment però sense èxit (*cf.*, *ibid.*, 497.10-14, 2.12-15)<sup>261</sup>; b) l'autor s'estranya del fet que altres persones amb més talent no s'hagin ocupat dels mateixos pensaments per tal de clarificar-los, tasca que haurien realitzat més bé que ell, i que només hagin fet com aquells viatgers que abandonen el bon camí per agafar una drecera i s'extravien enmig d'esbarzers i estimballs (*cf.*, *ibid.*, 497.15-21, 2.16-21); c) l'autor espera que el lector estigui content d'haver trobat en l'obra un camí més fàcil i que les veritats que exposa, encara que no provinguin de Plató ni d'Aristòtil, seran ben rebudes talment com la moneda circula en el món sense tenir menys valor si prové de la bossa d'un camperol que de l'erari públic (*cf.*, *ibid.*, 498.6-13 2.30-35), i d) en la mateixa línia, s'ha d'incloure una altra metàfora que apareix més tard, en acabar l'exposició del

---

<sup>261</sup> Aquesta metàfora és idònia per establir una comparació amb les *Regles* i el *Discurs del mètode* sobre la manera com Descartes interpreta la seva pròpia descoberta de la veritat i del mètode. La *Recerca* i el *Discurs*, atribueixen les troballes a la casualitat i s'afanyen en negar-los-hi qualsevol mèrit (*cf.* DM1, AT VI 2.20-3.7). Les *Regles*, en canvi, semblen força allunyades d'aquest plantejament. D'una banda, la *Regla IV* conté un exemple semblant al de la *Recerca*, però interpretant-lo d'una altra manera: la curiositat intel·lectual d'algú que procedeix sense mètode, condueix l'esperit per vies desconegudes i només fan provatures sense cap garantia de trobar allò que cerca, la compara amb el capteniment d'algú que, mogut per un afany tan neci de trobar un tresor, només vagués pels carrers esperant de topar-se'n un que hagués perdut per casualitat algun vianant (*cf.* RDI4, AT X 371.4-10, CRA 10.10-15). D'una altra banda, l'autor confessa haver nascut amb un afany de descobrir coneixements en les ciències més per ell mateix que no pas escoltant les raons dels altres, un actitud que el va fer adonar-se que arribava a la veritat de les coses no de manera vaga i cega, sinó perquè mitjançant una llarga experiència havia après a utilitzar certes regles molt útils per a aquell fi, és a dir, perquè procedia segons un mètode (RDI10, AT X 403.12-404.4, CRA 34.20-35-6). La troballa del mètode, doncs, és interpretada coma resultat d'una inclinació natural que va ser exercitada de manera persistent i sistemàtica, i no com una casualitat.

*Programa de matèries del projecte filosòfic: un bon esperit, encara que hagués estat criat al desert i no hagués tingut més llum (raó) que la de la natura, tindria els mateixos sentiments que les persones que haguessin culminat el projecte filosòfic de l'obra si hagués pensat les mateixes coses (cf., *ibid.*, 506.24-28, 8.13-17).*

En definitiva, disposem de dues justificacions, una material i l'altra formal, que conflueixen en un mateix eix de formació intel·lectual o, si es vol, d'exposició d'idees: *cal començar el projecte filosòfic amb l'eradicació dels prejudicis, una operació gràcies a la qual s'enceta un procés de descoberta gradual de coneixements enllaçats amb raons clares i comunes, i que presenta, després de la fase inicial destructiva (primera fase del Pla general), dues fases constructives per desplegar-se: establir els primers fonaments d'una ciència sòlida (segona fase del Pla general) i aconseguir domini de la ciència o mètode que permetrà realitzar el doble fi moral i intel·lectual de manera autònoma (tercera fase del Pla general).* Aquesta és l'estructura arquitectònica de l'obra, de la qual el diàleg no és res més que un embolcall dialèctic i tímidament dramàtic destinat a persuadir els possibles lectors de l'època i, tal volta, de tots els temps.

## 2) *El concepte de ciència i els tipus de ciència*

El terme ciència apareix nombroses vegades a la *Recerca*. En algun cas s'utilitza com a sinònim de coneixement, saber o doctrina<sup>262</sup> i altres com a sinònim de disciplina<sup>263</sup>. Però també se li atorga un significat més rigorós i, en aquest cas, no és equivalent a "simple coneixement": "je désire que vous remarquiez la différence qu'il y a entre les sciences et les simples connaissances qui s'acquièrent sans aucun discours de raison, comme les langues, l'histoire, la géographie, et généralement tout ce qui ne dépend que de l'expérience seule." (*ibid.*, 502.24-29, 5.25-29). El mer coneixement s'adquireix "exclusivament" a partir de l'experiència i no a través d'un discurs racional ("discours de raison") com seria el cas de la ciència. Precisament la definició de ciència que ve tot seguit va en la direcció assenyalada de l'encadenament racional: "Pour les sciences, qui ne sont autre chose que *les jugements*

---

<sup>262</sup> Per exemple: "quand bien même toute la science qui se peut désirer, serait comprise dans les livres [...]" (RV, AT X 497.24-25, BOS 2.23-24); "la science de mes voisins ne borne pas la mienne" (*ibid.*, 501.6-7, 4.22).

<sup>263</sup> Per exemple: "quelques difficultés particulières que j'ai en chaque science" (*ibid.*, 504.8-9, 6.27-28); "toutes les sciences en particulier" (*ibid.*, 506.11, 8.3).

*certaines que nous appuyons sur quelque connaissance qui précède, les unes se tirent des choses communes et desquelles tout le monde a entendu parler, les autres des expériences rares et étudiées.*” (*ibid.*, 503.8-12, 5.36-6.3). Les ciències són “judicis certs” que es basen en un “altre” coneixement anterior<sup>264</sup>. Es torna a insistir en la idea d’extreure (“se tirent”): el judici cert és una inferència feta a partir del coneixement precedent que també ha de ser cert. A més, s’estableixen dos tipus de ciències: les unes s’extreuen de coses comunes i conegudes per tothom, i les altres, d’experiències rares i estudiades, és a dir, que requereixen una investigació.

I heus aquí un text que inscriu aquesta concepció de la ciència, tant la definició com els tipus, en el *Pla general*: “Mais je croirai avoir assez satisfait à ma promesse, si en vous expliquant les *vérités* qui se peuvent *déduire* des choses ordinaires et connues à un chacun, je vous rends capables de trouver vous-mêmes toutes les autres, lorsqu’il vous plaira prendre la peine de les chercher.” (*ibid.*, 503.18-23, 6.7-11). El text enriqueix el lèxic emprat fins ara. Anomena “veritats” els judicis certs de les ciències, fet que mostra la proximitat semàntica (si no la identitat) entre “certesa” (certesa de la veritat) i “veritat” (veritat copsada amb la certesa) per l’autor a la *Recerca*<sup>265</sup>. Precisa també l’encadenament racional (“enchaînées”, “liaison”, “des conséquences si nécessaires”, “discours de raison”, “nous appuyons sur”, “se tirent”) que caracteritza la ciència amb el terme “deducció”.

Vegem ara com en el mateix text hi ha la presència implícita del *Pla general*. El primer tipus de ciències, és a dir les veritats deduïdes de “les coses ordinàries i conegudes per cadascú”, són sens dubte les que corresponen a la segona fase del pla: els primers fonaments d’una ciència sòlida, per bé que sembla que en quedi fora la primera fase, que és de caràcter destructiu i no constructiu. Així doncs, els “primers fonaments” poden ser qualificats com a ciència, perquè són ells el que constitueixen el primer tipus de ciències establertes i, com és

---

<sup>264</sup> Aquesta concepció de la ciència sembla antagònica a la que es formula a les *Regles per a la direcció de l’enginy*: “Omnis scientia est cognitio certa et evidens” (RDI2, AT X 367, CRA 3.15), on s’expressa una autosuficiència del judici cert, sense cap menció a la seva dependència d’un coneixement previ. Tanmateix, per valorar convenientment aquesta definició, és imprescindible situar-la amb més profunditat en el context epistemològic de les *Regles*, tal i com intento fer en el següent apartat.

<sup>265</sup> Adverteixo que la coincidència “essencial” de tots els termes cartesians sobre la veritat (veritat, evidència, certesa, claredat i distinció...) és una de les idees transversals d’aquest estudi. Segons el meu parer, només hi ha una única concepció de veritat en Descartes: la correspondència entre les idees i la realitat externa. Mantinc que “tots” els termes cartesians giren al voltant d’aquesta noció fonamental. La justificació teòrica d’aquesta tesi es fa en diversos moments clau de l’exposició (Capítols 4, 5 i 6).

obvi, perquè responen a la definició de judicis certs deduïts de coneixements anteriors (coses comunes i conegudes per tothom). Quant a l'expressió "ciència sòlida", està clar que inclou els primers fonaments i alhora els excedeix, perquè aquests només en són la base. I, a més, en el text també hi ha implicada la tercera fase del *Pla general* (l'adquisició i domini de la ciència o el mètode) en l'expressió "*je vous rends capables de trouver*", que és paral·lela amb dos altres fragments anteriors ja citats relatius a la tercera fase: "découvrir toutes les voies par [...]" i "ouvrant a chacun les moyens de trouver [...]". La manera de fornir la capacitat mencionada és amb l'adquisició i domini de mètode (tercera fase del *Pla general*), mitjançant el qual es podran per trobar, de manera autònoma, les altres ciències que depenen de les "experiències rares i estudiades", és a dir, "les ciències curioses". Sobre aquestes, Descartes remarca la impossibilitat de parlar en particular de totes elles per la gran quantitat d'experiències i recerques que exigirien (cf. RV, AT X 503.13-18, BOS 6.3-8). Es posa de manifest que la ciència es fonamenta, també, en les "dades empíriques" i s'obre un camp il·limitat de recerca en l'àmbit de les ciències particulars. En definitiva, la concepció de la ciència explicada concorda molt bé amb el *Pla general*, només planteja una dificultat: on se situa, en aquest context epistemològic, la primera fase destructiva del pla?

I crec que ara disposem dels elements per resoldre què significa la ciència sòlida. Recapitem: els primers fonaments són ciència; el mètode, ja hem vist que amb un sentit diferent, instrumental, també es qualifica com a ciència i, finalment, les veritats que es dedueixen de les experiències rares i estudiades corresponen a l'àmbit de les "ciències curioses". Hi ha una cadena de coneixements que inclou la segona i la tercera fase del *Pla general* i que, a més, el traspassa amb les ciències curioses i la conducció de la vida (la ciència/mètode és necessària també per a ella). *La ciència sòlida, doncs, indica el conjunt, la totalitat d'aquest itinerari de coneixement, i només qui l'ha completat està en possessió de la ciència sòlida i molt més perfecta que la dels altres* (Epistèmon proclama, a propòsit d'Eudoxos: "je me persuade qu'il faut donc que vous ayez *une science qui soit beaucoup plus parfaite que celle des autres*", *ibid.*, 501.26-28, 5.3-4). Eudoxos és qui encarna literàriament, és a dir fictíciament, la possessió d'aquesta ciència, però no el seu autor, Descartes, que va deixar abandonada l'obra i palesava, així, que en el moment de redactar-la no havia assolit pas el projecte havia presentat.

### 3) *Trets de la ciència o el mètode de la tercera fase del Pla general del projecte filosòfic*

Del mètode no se'n pot dir gran cosa, atès que la part de l'obra on s'havia de tractar aquest tema no es va escriure mai. Tot i així, hi ha alguns fils que es poden estirar:

- La seva ubicació inconfusible en la tercera fase del *Pla general* és clara, i també la seva importància, perquè constitueix la veritable riquesa de l'ànima, la manifestació més plena i acabada de la llum natural o la raó: la ciència/mètode que capacita per enfrontar-se amb encert a les dificultats intel·lectuals i de la vida. El pes principal del projecte filosòfic de la *Recerca* recau sobre el mètode.
- Per la idea anterior, és lògic que el mètode exigeixi un tractament específic i diferenciat en la RV: “Nous viendrons après à la seconde partie de cette conférence”, *ibid.*, 500.9-10, 8.2-3). I aquesta part correspon sens dubte a un dels dos llibres o volums que havia d'ocupar l'obra.
- En coherència amb la idea de l'enllaç meravellós de totes els coneixements segons raons clares i comunes, es remarca de manera explícita que hi ha un lligam causal entre la segona i tercera fases del *Pla general*, entre els primers fonaments de la ciència sòlida i el mètode, tal i com es mostra en el darrer text citat: “*en vous expliquant les vérités qui se peuvent déduire des choses ordinaires et connues à un chacun, je vous rends capables de trouver [...]*”. Si la primera fase del pla és condició per a la segona, aquesta, al seu torn, és condició per a la tercera. Tanmateix, l'enllaç específic entre aquests dos tipus de ciències tan diferents no pot ser un enllaç qualsevol de la cadena, ha de presentar alguna singularitat: a les conclusions del darrer subapartat apunto una idea al respecte.
- Es precisa el mètode en uns termes molt significatius: com una preparació de l'enteniment per a jutjar perfectament sobre la veritat (“Ayant ainsi préparé notre entendement pour juger en perfection de la vérité”, *ibid.*, 500.16-17, 8.7-8). El tema de la veritat només hi apunta, però s'ensuma la seva centralitat en el projecte filosòfic.
- El mètode entès com a preparació de l'enteniment en el judici perfecte de la veritat té, a més de la intel·lectual, una clara aplicació moral: regular les voluntats a partir de la distinció entre el bé i el mal, les virtuts i els vicis.

*L'Ordre d'exposició del projecte filosòfic de la Recerca. Segon grau de concreció del projecte*

Les idees exposades a la Introducció de la *Recerca* a propòsit del projecte filosòfic (finalitats, *Pla general*, definició de ciència i tipus de ciència) no s'han concretat encara en cap coneixement per tractar llevat del de desfer-se dels falsos pensaments o prejudicis. Tanmateix, aquest propòsit no és un coneixement, sinó de la condició primera i necessària per accedir al coneixement dels “primers fonaments” d'una ciència sòlida i vertadera. Queda clara la primera tasca a realitzar del projecte filosòfic, però, abans d'emprendre-la, falta traçar un esbós dels jalons principals que s'hauran de seguir. Eudoxos no pot deixar a cegues els seu hostes (= Descartes als seus lectors) sobre el programa de matèries que hauran d'aprendre durant el recés (= la lectura o estudi).

Com que la *Recerca* no és un monòleg, sinó un diàleg, Poliandre i Epistèmon fan algunes demandes a Eudoxos (= els interessos intel·lectuals dels potencials lectors de la primera meitat del segle XVII).

Poliandre demana primer:

“[...] je serais content si vous m'aviez seulement bien prouvé un certain nombre de propositions, qui sont si célèbres, que personne ne les ignore, comme touchant la Divinité, l'âme raisonnable, les vertus, leur récompense etc., lesquelles je compare à ces anciennes maisons, que chacun reconnoît pour être très illustres, encore que tous les titres de leur noblesse soient ensevelis dans la ruine de l'antiquité.” (RV, AT X 503.25-504.6, BOS 6.13-19).

La proposta és incorporada per Eudoxos al seu projecte, en concret al desplegament temàtic del primer volum o part. D'una manera que sembla accidental, s'hi introdueixen uns temes que aviat es veu que són principals a l'obra: el dos primers (Déu i l'ànima racional) ocupen una posició de privilegi en el *Programa de matèries*. I, malgrat la voluntat expressada al títol de marcar distància respecte a la vinculació entre teologia i filosofia que fa l'escolàstica, Descartes no renuncia en absolut a enfrontar-se al tema inequívocament teològic que li planteja Poliandre (la recompensa per a l'ànima virtuosa), al qual hi dedica un espai específic al final de la primera part del programa. En boca de Poliandre, es fa manifest que l'obra vol renovar els vells i gastats arguments sobre els quals se sustentaven les veritats teològiques (cf. *ibid.*, 504.6-14, 6.16-25). Se'n qüestiona la forma, no el fons.

Epistèmon, que es reconeix més curiós (“je suis un peu plus curieux”, *ibid.*, 504.15-16, 6.26), vol que Eudoxos li expliqui les dificultats de cada ciència i, sobretot, algunes qüestions de caire extraordinari: artificis, espectres, il·lusions i tots els efectes meravellosos que s’atribueixen a la màgia (*cf.*, *ibid.*, 504.18-20, 6.28-30). No per servir-se’n, sinó per no caure en l’admiració de les coses que ignora, en consonància amb el caràcter “honest” que és l’estendard del diàleg. La demanda també s’incorpora al *Programa de matèries*, a la primera part (*cf.*, *ibid.*, 505.20-27, 7.19-25), i potser també a la segona part, en la mesura que proposa cercar el més sòlid en cada ciència particular.

I, tot just abans d’exposar les matèries que inclourà el projecte filosòfic, s’interposa aquest text altament problemàtic:

“Eudoxe. — [...] afin d’établir *un ordre* que nous puissions garder jusqu’au bout, *je désire premièrement, Poliandre, que nous nous entretenions, vous et moi, de toutes les choses qui sont au monde, les considérant en elles-mêmes, sans qu’Epistémon nous interrompe, que le moins qu’il pourra, à cause que ses objections nous contraindraient souvent de sortir de notre sujet. Par après, nous considérerons tous trois derechef toutes les choses, mais sous un autre sens, à savoir en tant qu’elles se rapportent à nous, et qu’elles peuvent être nommées vraies ou fausses, et bonnes ou mauvaises; et c’est ici qu’Epistémon aura occasion de proposer toutes les difficultés qui lui seront demeurées des discours précédents.*” (*ibid.*, 501.29-502.11, 6.33-7.10).

Considero l’ordre de què parla el text com un *segon grau de concreció del projecte filosòfic*, que ara no l’articula pel seu contingut, com el *Pla general*, sinó pel seu enfocament. Malgrat que l’ordre a seguir es vinculi a la conversa (“nous nous entretenions”), s’ha de tenir en compte que aquesta és un recurs literari i, sobretot, que no es tracta d’un diàleg obert, sinó dirigit per Eudoxos (“je vous convie tous deux de séjourner ici [...] afin que j’aie loisir de vous déclarer ouvertement *une partie de ce que je sais.*”, *ibid.*, 502.4-7, 5.10-12; “afin que vous conceviez plus distinctement de quelle qualité sera *la doctrine que je vous promets*”, *ibid.*, 502.22-24, 5.24-25). És per això que l’anomeno *Ordre d’exposició* del projecte filosòfic.

A primera vista, sembla que hi hagi una relació lògica entre els dos temps de l’*Ordre d’exposició* i aquestes altres divisions que s’estableixen a la *Recerca*: 1) les dues fases constructives (2a i 3a) del *Pla general* (amb la primera fase encara per ubicar, de moment); 2) els dos llibres o volums que s’anuncia que ocuparà l’obra (“ces deux livres”, *ibid.*, 499.10, 3.15); 3) el dos tipus de ciències o de judicis certs (veritats) que es basen coneixements que els precedeixen: “*les unes se tirent des choses communes et desquelles tout le monde a*



entendu parler, *les autres* des expériences rares et étudiées.” (*ibid.*, 503.10-12, 6.1-3), i 4) les dues parts amb què s’estructura el *Programa de matèries* que s’haurà de tractar en la “conversa” (“Nous viendrons après à la seconde partie de cette conférence”, *ibid.*, 500.9-10, 8.2-3)<sup>266</sup>.

Tot plegat té l’aspecte d’una sola divisió presentada de diferents maneres, fins que es fa atenció al contingut del primer temps de l’*Ordre d’exposició*: parlar de “totes les coses que hi ha al món, considerant-les en elles mateixes”, que planteja els següents problemes:

- Què significa parlar de les coses en si mateixes? Si s’interpreta *a contrario sensu* de la segona fase de l’*Ordre d’exposició* (ho suggereix: “sous un autre sens”), aleshores parlar de les coses en si mateixes significa “considerar-les” sense cap relació amb nosaltres i, per tant, des d’aquest punt de vista, no podem denominar-les vertaderes o falses, bones o dolentes. S’exclou, doncs, la possibilitat d’obtenir ciència a partir d’aquesta forma de consideració de la realitat perquè d’ella no podem fer-ne “judicis certs” o, en altres paraules, extreure’n o deduir-ne “veritats”, perquè aquesta operació és producte de l’enteniment. I, en canvi, sabem del cert que són ciència tant el primer llibre/1a part/2a fase del *Pla general*/primer tipus de ciències, com el segon llibre/ 2a part/3a fase del *Pla general*/segon tipus de ciències. No quadra.
- La primera part del *Programa de matèries del Projecte filosòfic* no respon a l’enfocament del primer temps de l’*Ordre de matèries*, sinó aparentment al segon, com es fa palès en les següents afirmacions (totes incloses a: RV, AT X 505.11-506.9, BOS 7.13-8.2): “Il faudra commencer par l’âme raisonnable, parce que c’est *en elle que réside toute notre connaissance*”; “nous remarquerons *ce qu’il y a de plus certain* touchant les autres créatures, et examinerons [...] comment *nos pensées se rendent véritables ou fausses*.”; “ayant rapporté ce qui s’observe dans les cieux et *ce qu’on en peut juger de certain*, je passerai jusqu’aux *plus saines conjectures* touchant ce qui ne peut être déterminé par les hommes”. “Coneixement”, “veritat i falsedat”, “judici cert”

---

<sup>266</sup> “Conférence, se dit aussi des entretiens de quelques particuliers assemblez pour parler d’affaires ou d’estudes” (A. FURETIÈRE, *Dictionnaire Universel contenant tous les mots François, tant vieux que modernes, & les termes de toutes les sciences et des arts*, 1690, vol. I, el títol i l’entrada estan transcrits amb l’ortografia antiga. Montaigne va parlar de “l’art de conférer” com una conversa o diàleg (cf. E. FAYE, *FAY* 18).

i “conjectures” són proves feaents de la relació de tot el contingut d’aquesta part amb l’enteniment humà.

En definitiva, l’*Ordre d’exposició* sembla una anomalia en la divisió principal de l’obra en dos volums o parts. Per comprendre el projecte filosòfic de la *Recerca*, no és pot obviar la dificultat que planteja aquest text. S’han proposat tres interpretacions : 1) la incoherència del doble enfocament; 2) una articulació de l’*Ordre d’exposició* en el projecte filosòfic totalment diferent de la divisió en dues parts i 3) la lectura tradicional, que només reconeix una sola divisió en dos llibres en la *Recerca* i que malda per buscar un significat al text de l’*Ordre d’exposició* que permeti fer-lo compatible amb la divisió establerta.

Malgrat que el projecte filosòfic de la *Recerca* resulti estrany respecte al de les exposicions de maduresa de Descartes (ja sigui el primer esbós de 1630, la primera exposició completa de 1637 o l’exposició més acabada de 1647), recórrer a la incoherència<sup>267</sup> implica renunciar a enfrontar-se a un contingut d’una obra que no es pot dir pas que estigui mancada de consistència i profunditat.

El segon camí sí que entoma frontalment el repte interpretatiu que provoca l’anomalia assenyalada sobre l’*Ordre d’exposició*, com es fa palès en una interpretació recent de V. Carraud i G. Olivo<sup>268</sup>, que estableix la següent divisió: a) la primera fase del que en aquest estudi anomeno *Ordre d’exposició* només correspon al “primer moment del primer “llibre” de la *Recerca* (uns poques pàgines que abracen de AT X 506.29, BOS 8.17 fins a AT X 513.7, BOS 12.17), el tram textual dedicat a eradicar els prejudicis (= operació del dubte), atès que la consideració de totes les coses tal i com són en elles mateixes només pot sostenir-se quan hom està instal·lat en la sensibilitat i no s’adona que aquesta és precisament la via que utilitza per accedir a les coses<sup>269</sup>, i és per això que aquest punt de vista erroni ha de ser refutat, i b) la segona fase de l’*Ordre d’exposició* correspon a la resta de l’obra (a partir de RV, AT X 512.15, BOS 12.5 fins al final), i havia d’incloure tota la part que falta, perquè la consideració de les

---

<sup>267</sup> G. CANTECOR: “Notons d’abord que, dans les savoir à acquérir, Descartes distingue deux degrés [...] Nous voilà déjà dans le désordre et l’incohérence” (“A quelle date Descartes a-t-il écrit « la Recherche de la Vérité »”, pàg. 272).

<sup>268</sup> Cf. G. OLIVO, *Descartes et l’essence de la vérité*, pàg. 123-133 i, sobretot, V. CARRAUD i G. OLIVO, CO 362-365, notes 74 a 70, i 398, nota 134.

<sup>269</sup> “qui prétend considérer les choses telles qu’elles sont en elles-mêmes, sans se rendre compte que cela revient à postuler que la sensibilité est une voie d’accès aux choses mêmes” (CO 362, nota 74).

coses en relació a la nostra facultat de coneixement és l'única via possible per jutjar-les com a vertaderes o falses, bones o dolentes, en altres paraules, és l'única via per conèixer-les per via de conseqüència i, per tant, per tenir-ne ciència<sup>270</sup>.

Segons aquesta interpretació, doncs, hi hauria dos ordres: un d'incorrecte (*l'Ordre d'exposició* de "totes les coses que hi ha al món, considerant-les en elles mateixes"), però que requereix una operació filosòfica per demostrar-ne la falsedat com a condició necessària per accedir a l'única via possible per conèixer les coses: relativament a nosaltres. Afirma, doncs, que el primer enfocament de *l'Ordre d'exposició* en realitat és impossible i, per tant, només hi ha un sol enfocament vàlid per conèixer la realitat: el segon, és a dir, la consideració de les coses en relació a la nostra facultat de coneixement<sup>271</sup>. El dubte és el procediment que permet prendre consciència del fracàs que implica edificar la veritat o la ciència sobre la sensibilitat o, en altres paraules, sobre la consideració (de fet, impossible) de les coses tal i com són en si mateixes i, per tant, adonar-se que només hi ha un ordre veritable: el que divideix l'exposició en dos llibres o parts i que correspon al *Programa de matèries* complet. Els continguts d'ambdues parts són ciència en sentit ple, amb l'única diferència que els uns serien una "ciència general" i els altres, les "ciències particulars"<sup>272</sup>. A més, l'operació del dubte també explica que a la *Recerca* la ciència es fonamenti en el dubte com a "primer principi" i no en l'existència de l'ànima com és el cas de les obres de maduresa<sup>273</sup> (*vid.* Cap. 6).

---

<sup>270</sup> He intentat deixar l'essencial d'aquestes afirmacions: "Cette considération des choses relativement à nous [...] est la seule vie possible pour connaître les choses et en avoir la science [...]. L'affirmation de la RV est catégorique : ce n'est qu'en tant qu'elles sont considérées relativement à notre faculté de connaître que les choses sont passibles de vérité ou de fausseté, de bonté ou de méchanceté, autrement dit qu'elles sont passibles d'être connues et par voie de conséquence, passibles de science" (CO 363-364, nota 76).

<sup>271</sup> "le plan décliné entre 506, 11 et 506, 21 o p. 255, 211 et 256, 239 développe en la détaillant la connaissance scientifique que permet la considération des choses « en tant qu'elles se rapportent a nous [; car ce n'est qu'alors] qu'elles peuvent être nommées vraies ou fausses, et bonnes ou mauvaises », une fois mis en évidence l'échec de la prétention à considérer les choses en elles-mêmes" (CO 363, nota 78).

<sup>272</sup> "Le second « livre » ou « seconde partie de cette conférence » (506, 10 = p. 256, 232) –dont le texte est perdu ou n'a jamais été rédigé– devait traiter « de toutes les sciences en particulier » (506, 11 = p. 256-232-233), ce qui nous permet de saisir *a contrario* que la première partie traite de la science en général" (CO 362, nota 72). De fet, disposem d'una altra denominació per a aquesta ciència general, proporcionada pel mateix Descartes a l'obra: les ciències que s'extreuen ("se tirent") de les coses comunes i conegudes per tothom. Quan a la part dedicada a les ciències particulars, és una inexactitud, perquè el nucli temàtic important d'aquesta part és l'adquisició del mètode, que es proposarà després de triar el que hi ha de més sòlid en les ciències particulars a fi d'impulsar-les més enllà d'on estan instal·lades.

<sup>273</sup> Cf. CO 364-365, nota 76.

El punt de partida teòric de V. Carraud i G. Olivo és el recurs constant a les tesis de les *Regles* com a mitjà d'il·luminació conceptual dels textos de la *Recerca*<sup>274</sup>, fins al punt que gairebé es pot dir que aquesta obra no és res més que un desplegament de les idees d'aquella. En l'assumpte que ens ocupa, hi ha unes referències molt concretes de les *Regles VIII* i *XII* que són decisives: en elles s'especifica només l'enteniment és capaç de ciència i que les coses mateixes tan sols s'han de considerar en relació a ell. El paral·lelisme d'aquesta idea amb el que planteja el segon enfocament de l'*Ordre d'exposició* és inqüestionable. L'avantatge de les *Regles* és que expliquen aquesta qüestió amb molt més detall que la *Recerca* i, per tant, podríem dir que ara sí que resulta justificat emprar aquella obra com a clau d'interpretació d'aquesta<sup>275</sup>.

Tanmateix, malgrat la seva sofisticació, penso que l'anterior lectura té molt de malabarisme intel·lectual i, en comptes de clarificar les idees, introdueix una excessiva complexitat a l'escrit. Si Descartes fes realment una distinció d'aquesta naturalesa, aleshores això implicaria que en aquest precís moment deixaria abandonat al lector, atès que no li proporcionaria la més mínima orientació sobre la direcció que pren l'obra. I, si és així, trencaria completament amb el tarannà de tot el seu discurs anterior, que només pot qualificar-se de transparent i ordenat. De sobte, doncs, el discurs esdevindria fosc i alteraria profundament l'arquitectura que s'ha anat dibuixant de manera reiterada i cada vegada més precisa. Però és que, a més, resulta impossible de copsar la interpretació de V. Carraud i G. Olivo sense recórrer a idees que són força posteriors al text on exposa el "fals" *Ordre d'exposició*: només quan s'ha culminat l'operació del dubte, mitjançant la qual s'eradiquen les opinions basades en els sentits, es pot comprendre –en cas que aquesta fos la interpretació correcta– que la posició refutada és la que correspon a la consideració de les coses en si mateixes. Abans, impossible. En el context immediat on s'inscriu l'*Ordre d'exposició*, el lector només té un element de referència per donar sentit al text: els dos llibres o parts en què

---

<sup>274</sup> V. CARRAUD i G. OLIVO plantegen aquesta exigència hermenèutica: "lire *La recherche de la vérité* pour elle-même, sans préjuger de ses accointances avec les positions cartésiennes de sa philosophie première publié" (CO 232). Però, fixem-nos detingudament en el resultat d'aquesta exigència: "C'est alors la présence, dans la cohérence propre et laborieuse de *La recherche*, des thèses de fond des *Regulae* qui nous est apparue." (*ibid.*).

<sup>275</sup> Fixem-nos bé en quins termes ho plantegen: "[L'examen de la première voie] aboutira au constat de son échec et ouvrira à l'examen de la seconde voie (à partir de 512, 15 o p. 260, 353), c'est-à-dire celle de la considération des choses selon qu'elles s'ordonnent à la faculté de connaître, seul ordre possible qui permette la connaissance, conformément à ce qu'énonce la *Reg. VIII*, AT X, 398, 21-24" (CO 361, nota 72).

s'havia de dividir l'obra i que estructuraven el *Programa de matèries*. Eudoxos, doncs, enganya a Poliandre (al lector) quan, després que aquest li demana que li expliqui l'ordre de matèries a tractar ("Poliandre.– Dites-nous donc aussi l'ordre que vous tiendrez pour expliquer chaque *matière*" (*ibid.*, 505.9-10, 7.11-12), li respon directament a partir de l'estructuració dels dos llibres i dos tipus de ciències que havia fet abans i no sobre l'*Ordre d'exposició* que acaba de fer i que, en teoria, no es correspon amb aquell. No té sentit<sup>276</sup>. La reducció de la *Recerca* a la *Regles* no em sembla un procediment gens vàlid d'interpretació, per tres raons: a) perquè no fa atenció a l'afany d'autosuficiència filosòfica que batega de manera inconfusible en la *Recerca* i, per tant, rebaixa la qualitat conceptual d'aquesta obra, i b) perquè projecta sobre la *Recerca* una distinció extreta de les *Regles VIII i XII* tot passant per alt que en aquests textos no es parla d'una sola distinció, sinó de dues de molt diferents<sup>277</sup>, i c) perquè, en coherència

---

<sup>276</sup> La interpretació d'aquest passatge, per part de de V. CARRAUD i G. OLIVO, em resulta especialment inversemblant: "Le concept d'ordre est réassumé par Poliandre : il n'est guère vraisemblable cependant qu'il ait saisi avant de l'avoir lui-même mis en œuvre. Il est probable que Poliandre l'ait en réalité précompris comme un ordre des matières, sans mesurer que le seul ordre qui vaille est celui du savoir lui-même" (CO 364, nota 77). No només no seria gaire versemblant, sinó impossible que Poliandre pogués precomprendre el fals ordre, si és ell precisament (i Epistemó, per bé que amb els prejudicis de l'escola) qui està instal·lat en la creença que les coses es poden considerar en si mateixes, atès que ignora que en realitat les coneix per via de la sensibilitat, i, per tant, que és ell precisament qui ha de ser conduït a una operació de dubte a fi que s'adoni del seu error i se situï, així, en el camí correcte.

<sup>277</sup> Estudiem exactament els fragments concrets de les *Regles* en què es recolzen V. CARRAUD i G. OLIVO: "Cette considération des choses relativement à nous, en tant qu'elle est la seule voie possible pour connaître les choses et en avoir science, est celle que développent exclusivement les *Reg.* (voir, parmi d'autres références possibles, les *Reg.* VIII, AT X, 398, 22-24 ; 399, 5-6 et XII, AT, 411, 4 ; 418, 1-3" (CO 363, nota 76). Són quatre referències molt acotades que, si s'analitzen detingudament, no exposen una mateixa divisió conceptual i, per tant, s'utilitzen de manera confusa. Vegem-ho. La primera referència de la *Regla VIII*, amb l'objectiu d'investigar la qüestió sobre què és el coneixement humà i fins a on s'estén, proposa reunir totes les coses que hi ha en el pensament a fi de veure de quina manera cadascuna està subjecta a l'examen de la nostra ment, i per a això estableix la següent divisió: a) o referir-ho a nosaltres, que som capaços de coneixement ("referri enim debet, vel ad nos qui cognitionis sumus capaces", RDI8, AT X 398.23-24, CRA 30.32-31.1), o b) referir-ho a les coses mateixes que poden ser conegudes ("vel ad res ipsas, quæ cognosci possunt", *ibid.*, 398.24, 31.1). El segon fragment citat, de la mateixa regla, se centra en el segon punt de la divisió anterior: s'ha de tractar després sobre les coses mateixes, que només poden ser examinades en la mesura que tenen relació amb el nostre enteniment ("Veniendum deinde ad res ipsas, quæ tantum spectandæ sunt prout ab intellectu attinguntur; quo sensu dividimus illas in naturas maxime simplices, et in complexas sive compositas.", *ibid.*, 399.5-6, 31.10-11). En la mateixa línia, hi podríem afegir també un altre fragment anterior a aquest que reforça encara més la idea (segueixo, doncs la indicació dels mateixos autors, que diuen que les referències citades no són les úniques que en parlen): advertim en nosaltres mateixos que només l'enteniment és capaç de ciència ("in nobis advertimus, solum intellectum esse scientiæ capacem", *ibid.*, 398.26-27, 31.3-4). Anem ara a la *Regla XII*. La primera referència reproduïx la divisió establerta a la *Regla VIII* amb paraules lleugerament diferents: per al coneixement de les coses, només s'han de considerar dos aspectes: nosaltres que coneixem i les coses mateixes que han de ser conegudes ("Ad rerum cognitionem duo tantum spectanda sunt, nos scilicet qui cognoscimus, et res ipsæ cognoscendæ.", RDI12, AT X 411.3-4, CRA 40.9-10). De fet, aquesta divisió és un esquema del contingut de tota la *Regla XII*, la primera part de la qual està dedicada a l'anàlisi de les facultats de coneixement, i la

amb la interpretació desplegada en els dos primers capítols d'aquest estudi, entre els tractats de París (les *Regles* i la *Recerca*) hi ha una relació discontinua o, si es prefereix, de ruptura-continuïtat (*guany-límit-instauració*), i no de continuïtat i molt menys encara de coincidència.

No em queda més remei, doncs, que recórrer a la tercera alternativa plantejada: partir de la interpretació tradicional<sup>278</sup> i buscar un significat per als dos enfocaments de l'*Ordre d'exposició* que encaixi amb la divisió principal establerta a la *Recerca*. Per començar, parlar

---

segona, a les naturaleses simples i compostes que no són res més que el nostre coneixement de les coses. Fins aquí, cap problema, tot quadra. Tanmateix, l'última referència ho espatlla tot, perquè no es tracta de la mateixa divisió que es mantenia fins ara, sinó d'una altra que s'estableix en les coses mateixes: *les coses singulars* s'han de considerar de manera diferent si les considerem en relació al nostre coneixement que no pas si en parlem tal i com són realment ("aliter spectandas esse res singulas in ordine ad cognitionem nostram, quam si de iisdem loquamur.", *ibid.*, 418.1-3, 45.17-19). Ara ja no es parla de la divisió entre la consideració, d'una banda, de nosaltres en tant que coneixem i, de l'altra banda, de les coses en tant que les coneixem, sinó només entre les coses en relació al nostre coneixement i les coses en si mateixes. La primera divisió no és equiparable amb la de la *Recerca*, però la segona, canviant-ne l'ordre, sí que hi té un fort paral·lelisme: 1) "toutes les choses qui sont au monde, les considérant en elles-mêmes" // "si de iisdem [res singulas] prout revera existunt", i 2) "toutes les choses, mais sous un autre sens, à savoir en tant qu'elles se rapportent à nous" // "res singulas in ordine ad cognitionem nostram". És cert que la segona part de la divisió continua sent la mateixa i, per tant, sembla que això encara avala la idea principal defensada per V. Carraud i G. Olivo. Però, fixem-nos bé amb el que passa amb la primera divisió: si la clau de l'assumpte és interpretar la *Recerca* amb les *Regles* de fons, aleshores la consideració de les coses en si mateixes no té res a veure amb la posició errònia d'aquells que es refereixen a la realitat com si la coneguessin per si mateixa perquè ignoren que ho fan per la via de la sensibilitat. L'exemple que il·lustra aquest mode de consideració ho deixa ben clar: un cos no pot considerar-se compost de naturalesa corpòria, extensió i figura quan a la seva realitat, sinó u i simple, ja que aquelles parts no poden separar-se d'ell, però, en canvi, quan considerem les coses en la mesura que són percebudes per l'enteniment, aleshores sí que pot considerar-se compost de les tres naturaleses, perquè l'extensió, la figura i el moviment són simples (naturaleses simples) i el seu coneixement és tan clar i distint que ja no poden ser més dividides per la ment (cf. RDI12, AT X 418.3-19, CRA 45.19-32). Descartes, ara, està tractant un problema totalment diferent al que plantegen aquells autors al voltant de la distinció de les *Regles*: la realitat en si mateixa no es correspon exactament amb el coneixement que tenim d'ella a partir de les nocions o naturaleses que en tenim. Hi ha, doncs una disparitat entre la consideració de les coses en relació al nostre enteniment i la consideració de la realitat en si mateixa (consideració impossible, de fet), però mai no es refereix a aquesta com si es tractés de la posició de l'home corrent instal·lat, sense ser-ne conscient, en via de la sensibilitat com a forma d'accés a les coses. El problema de les *Regles* és, potencialment, el problema de la veritat, que serà un dels objectes principals de la metafísica madura de Descartes, i del qual l'obra primerenca en dóna una reflexió que serà totalment descartada amb la "regla de veritat" de la *Quarta part del Discurs del mètode* o de les *Meditacions metafísiques*: tot allò que concebo clarament i distintament és veritat. La reducció de la *Recerca* a les *Regles*, en aquest cas, no està ben plantejada i més aviat distorsiona la comprensió del problema que planteja a l'*Ordre d'exposició* que no pas l'aclareix.

<sup>278</sup> El primer que la proposa és A. BAILLET: "C'est un dialogue dont l'auteur avait dessein de nous donner deux livres [...]. Dans le premier livre on s'entretenait de toutes les choses qui sont au monde, les considérant en elles-mêmes. Dans le second l'on devait s'entretenir de toutes ces choses selon qu'elles se rapportent à nous, et qu'elles peuvent être regardées comme vraies ou fausses, comme bonnes ou mauvaises" (BAI 851-852, II L7-C20 406-407). De fet, ningú no qüestiona aquest ordre a part dels autors mencionats. E. LOJACONO planteja que la divisió de l'*Ordre d'exposició* de la *Recerca* respon a la divisió epistemològica que plantegen les *Regles VIII i XII*, però en cap moment no qüestiona la interpretació tradicional (cf. LOJ 134, notes 47 i 48).

de totes les coses que hi ha al món no és un tractament al marge de l'enteniment humà, sinó un mode "intel·lectual" de considerar-les (*les considérant* en elles-mêmes") i, per tant, no pot tractar-se sinó de judicis certs, de veritats enllaçades per raons clares i comunes, és a dir, de ciència<sup>279</sup>. El problema rau, llavors, en diferenciar aquest enfocament del segon, que també es presenta com un mode de consideració de les mateixes coses amb una menció explícita dels termes veritat i falsedat: "nous *considérerons* tous trois derechef toutes les choses, *mais sous un autre sens*, à savoir en tant qu'elles se rapportent à nous, et qu'elles peuvent être *nommées* vraies ou fausses, et bonnes ou mauvaises". Crec que el detall fonamental, en aquest cas, és la paraula "anomenades" ("nommées")<sup>280</sup>. Anomenar no sempre significa emprar el nom adequat per referir-se a una cosa, sinó també emprar un nom qualsevol en base a alguna raó subjectiva. En aquest sentit, les coses podrien ser anomenades vertaderes i no ser-ne, i vici-versa. Hi ha alguna possibilitat de parlar així respecte a les coses del món que no sigui totalment arbitrària? Crec que sí: les sensacions. Per exemple, el color, que anomenem vertader perquè el jutgem com una propietat de les coses, però en realitat només és una afeció de la nostra ment. I és sobre les sensacions que s'edifica la teoria escolàstica de les "qualitats sensibles", que eren considerades com a reals en les coses i constituïen la base d'una teoria física tant general com aplicada<sup>281</sup>. El segon enfocament de l'*Ordre d'exposició* podria fer referència a aquesta denominació com a "vertadera" de les coses (tant pel sentit comú com per l'escolàstica, que era considerada precisament la filosofia del sentit comú) per demostrar-ne la "falsedat" als ulls d'una

---

<sup>279</sup> Així ho interpreta G. CANTECOR: "Quand on viendra là [cette seconde étude dans laquelle on considérerait les choses par rapport à nous], on sera supposé avoir étudié déjà la réalité en elle-même. On se sera fait une idée – une idée vraie, naturellement – de ce qu'elle peut être en ses divers aspects." ("A quelle date Descartes a-t-il écrit « la Recherche de la Vérité »", pàg. 271-272). E. CASSIRER es refereix al primer enfocament de l'*Ordre d'exposició* en termes d'objectivitat: "Descartes veut d'abord examiner les objets du savoir en leur nature et en leur qualité objective" ("La place de la « Recherche de la Vérité par la lumière naturelle » dans l'œuvre de Descartes", pàg. 263).

<sup>280</sup> Al segle XVII, "nommer" significa, "appeler", és a dir, "anomenar": "Nommer, Appeller une chose par son nom, luy donner nom" (A. FURETIÈRE, *Dictionnaire Universel contenant tous les mots François, tant vieux que modernes, & les termes de toutes les sciences et des arts*, 1690, vol. II; el títol i la definició estan transcrits amb l'ortografia antiga).

<sup>281</sup> En aquest sentit ho interpreta E. FAYE: "Il propose une importante distinction, à savoir considérer [...] et d'autre part en tant qu'elles se rapportent à nous, c'est-à-dire selon l'impression ou les effets subjectifs qu'elles produisent en nos âmes. Énoncée comme en passant, cette distinction est en réalité fondamentale pour toute la pensée et la science cartésiennes. Descartes montrera en effet que l'on ne peut pas fonder une physique sur les *qualités sensibles* parce qu'elles ne nous permettent pas de connaître les choses en elles-mêmes, mais seulement en tant qu'elles se rapportent à nous et affectent notre âme" (FAYE 17).

interpretació correcta de la veritat. Les ciències escolàstiques (òptica, meteors, biologia, i tota la física en general) estaven fonamentades en les qualitats sensibles, contra les quals Descartes va aixecar la seva nova física mecanicista, que ja es fa visible a les *Regles* i troba la seva primera formulació madura a *El món* i després a *La diòptrica* i *Els meteors*. La segona part o segon llibre del *Programa de matèries* parteix de l'examen de "totes" les ciències particulars<sup>282</sup> per triar el que hi ha de més sòlid en cadascuna i, un cop feta aquesta tasca, proposa el mètode per impulsar aquestes ciències més enllà d'on havien arribat ("nous traiterons de toutes les sciences en particulier, choisirons ce qu'il y a de plus solide en chacune, et proposerons la méthode pour les pousser beaucoup plus avant qu'elles n'ont été", RV, AT X 506.10-14, BOS 8.3-5). Aquestes idees suggereixen un procediment crític (no només destructiu, també constructiu) davant les ciències existents<sup>283</sup>, que a l'època formaven part de la filosofia escolàstica. El fet que a l'*Ordre d'exposició* digui que a la segona part es deixarà que Epistèmon intervingui per plantejar totes les dificultats que li hauran restat dels discursos anteriors, reforça la idea d'una confrontació més directa amb la filosofia de l'Escola. A més, del mètode s'apunta que és una preparació de l'enteniment per jutjar a la perfecció sobre la veritat ("Ayant ainsi préparé notre entendement pour juger en perfection de la vérité", *ibid.*, 506.16-17, 8.7-8) i, per tant, que consisteix en un doble exercici: d'una banda, una eina per distingir la falsedat i salvar alguna veritat d'uns sabers deficients però que ja existien; d'una altra banda, un procediment per descobrir nous coneixements.

Des d'aquesta perspectiva, també es clarifica el primer enfocament de l'*Ordre d'exposició*: els judicis certs que s'extreuen de les coses comunes i conegudes per tothom (el primer tipus

---

<sup>282</sup> L'expressió "ciències particulars" es troba també a la *Segona part del Discurs del mètode* referida a les "matemàtiques" ("ces sciences particulières, qu'on nomme communément mathématiques", DM2, AT VI 19.30-31, BK III 94), terme que no només inclou l'aritmètica i la geometria, sinó també l'astronomia, l'òptica, la música, la mecànica, la perspectiva, la ciència de les aigües, l'art de les fortificacions... (cf. BK III 632, nota 186 i Descartes, *Discurs del mètode*, pàg. 110, nota 84). Tanmateix, aquest ventall es pot ampliar també a les ciències físiques que no eren objecte d'un tractament matemàtic com era el cas dels meteors, la biologia o la medicina, atès que, segons Descartes, també responien als mateixos principis mecanicistes. El plantejament de la *Recerca* podria coincidir *mutatis mutandis* amb el del *Discurs* quant a l'objectiu: fer avançar les ciències existents mitjançant l'aplicació dels principis mecanicistes, per bé que no es faci cap referència explícita a aquests principis en la *Recerca* llevat de la "màquina del cos humà". Hi ha una diferència quant a l'origen del mètode: el *Discurs* el fa partir, per al d'agafar-ne el bo i corregir-ne el dolent, de tres ciències (la lògica, tant l'escolàstica com l'art de Llull, la geometria dels antics i l'àlgebra dels moderns: cf. DM2, AT VI 17.11-18.15, BK III 92-93), i, en canvi, la *Recerca* suggereix que s'ha d'extreure de "totes" les ciències particulars.

<sup>283</sup> V. CARRAUD i G. OLIVO proposen un interpretació força plausible d'aquest procediment (CO 380-381, nota 97).



de ciències) no estarien sotmesos a la confusió que generen les qualitats sensibles i, si es plantegen de la manera adequada (començant amb l'*operació del dubte* i després continuant amb deduccions clares i distintes que configuren una cadena de veritats després gradualment), només admetrien la consideració de vertaders, és a dir, que es corresponen amb les realitats que representen.

I ara ja es pot respondre una qüestió pendent del subapartat anterior: l'encaix de la primera fase del *Pla general* en el concepte de ciència de l'obra. Crec que aquest primer tipus de ciència inclou també l'eradicació dels prejudicis, atès que aquesta operació parteix de les coses més comunes i conegudes per tothom com són les opinions basades en els sentits, de les quals se n'extreuen judicis certs *negatius*, és a dir, que obren seriosos dubtes sobre les informacions sensorials. I és precisament a partir de la reflexió sobre el dubte realitzat que es poden fer judicis *positius*, certs, és a dir, establir una sòlida cadena deductiva de veritats (les primeres veritats: *vid.* Cap. 6). La primera i segona fase del *Pla general* (destrucció-construcció) constitueixen un sol bloc teòric que s'integra perfectament en la divisió en dos llibres, dos tipus de ciència, *dos enfocaments* o dues parts del projecte filosòfic i de l'obra que l'explica. Tot quadra.

Segons el meu parer, aquesta lectura, corregible sens dubte, és l'única que permet encaixar l'*Ordre d'exposició* en el context teòric on s'inscriu sense necessitat d'un capgirament conceptual tan intricat com el que proposa la interpretació de V. Carraud i G. Olivo. A més, resulta coherent amb una tendència constant de la filosofia de Descartes, la crítica de les qualitats sensibles escolàstiques<sup>284</sup>. Penso, doncs, que té sentit anomenar el doble enfocament com a *Ordre d'exposició*, perquè s'estructura en dos temps que ara sí que es poden concretar en un "ordre de matèries", com demana Poliandre a Eudoxos.

#### *El Programa de matèries del Projecte filosòfic. Tercer grau de concreció del projecte filosòfic*

El tercer i més detallat grau de concreció del projecte filosòfic de la *Recerca* ha estat valorat des de posicions antagòniques: adés com una expressió clara i representativa del

---

<sup>284</sup> Només es podria excloure la *Recerca de la veritat* d'aquest marc conceptual de crítica a les qualitats sensible si se situa la seva redacció abans de les *Regles*, tesi només sostinguda fermament per A. ROBINET, *Descartes. La lumière naturelle...*, pàg. 30.

sistema cartesià<sup>285</sup>, adés com una expressió de desordre i incoherència<sup>286</sup>. Per situar-se en l'eix que s'estén entre aquests dos extrems, cal detallar exactament el contingut del *Programa de matèries* per veure què se'n pot treure en clar.

Transcripció del text complet del programa (RV, AT X 505.11-506.21, BOS 7.13-8.11: em baso, com sempre, en el text d'aquesta edició crítica, que corregeix sovint AT), però el fragmento en forma d'esquema per poder-lo analitzar millor. A part de la divisió en dues parts, es detecten uns blocs temàtics en cada part: tres a la primera part i potser dos a la segona.

I com que ni les matèries ni els blocs temàtics no són mai classificats de cap manera, incorporo a l'esquema un paral·lelisme amb els temes i matèries cartesianes més habituals a partir de 1630, només a títol il·lustratiu, sense pretensió de fer una anàlisi d'allò que és anterior a partir d'allò que és posterior, només per facilitar la comparació amb els projectes filosòfics d'altres períodes cartesianes que exposo en els apartats següents.

PROGRAMA DE MATÈRIES DE LA RECERCA DE LA VERITAT			
TEMES O "MATÈRIES"		PARAL·LELISME AMB 1630-1650	
		TEMES	DISCIPLINES
PRIMERA PART (PRIMER LLIBRE)			
<p><b>1a i 2a fase del Pla general:</b> "[...] pour se défaire des mauvaises doctrines dont il est préoccupé, que pour jeter les premiers fondements d'une science solide".</p> <p><b>Tipus de ciències:</b> "les unes se tirent des choses communes et desquelles tout le monde a entendu parler"; "les vérités qui se peuvent déduire des choses ordinaires et connues à un chacun".</p> <p><b>1r temps/enfocament de l'Ordre d'exposició:</b> "je désire premièrement [...] que nous nous entretenions [...] de toutes les choses qui sont au monde, les considérant en elles-mêmes".</p>			
A) L'ànima racional, Déu, les criatures...			
1) ↓	Il faudra commencer par <b>l'âme raisonnable,</b> parce que c'est en elle que réside toute notre connaissance, et ayant considéré <b>sa nature</b> <b>et ses effets,</b>	Essència o naturalesa de la ment o ànima.	<b>Metafísica / Filosofia primera</b>
2) ↓	nous viendrons à <b>son auteur,</b> et après avoir reconnu <b>quel il est,</b> <b>et comme il a créé tout ce qui est au monde,</b>	Existència de Déu.  Essència / Atributs de Déu.	
3) ↓	nous remarquerons		

<sup>285</sup> E. CASSIRER s'expressa aquest parer sobre l'obra: "Elle présente tout ce que nous connaissons déjà dans une forme nouvelle qui se signale par sa précision, sa clarté, sa netteté. Par cette forme, la structure totale du système cartésien et sa construction architectonique se dessinent distinctement." ("La place de la « Recherche de la Vérité par la lumière naturelle » dans l'œuvre de Descartes", pàg. 261). I, més endavant, parla de nou del plantejament de la Recerca en termes d'una "entière liberté synoptique" i de "clarté" (*ibid.*, pàg. 264).

<sup>286</sup> Després de transcriure el text complet del *Programa de matèries* de la Recerca, G. CANTECOR sentència: "Il me paraît impossible que l'on ne soit pas frappé de l'extrême confusion de cette énumération." ("A quelle date Descartes a-t-il écrit « la Recherche de la Vérité »", pàg. 272). F. ALQUIÉ es pregunta: "Y a-t-il là un ordre inhabituel, ou un désordre?" (FA II 1114, nota 2).

	ce qu'il y a de plus certain touchant les autres créatures, et examinerons de quelle sorte nos sens reçoivent les objets, et comment nos pensées se rendent véritables ou fausses.	Teoria de la percepció. Causa de la veritat i l'error (?)	
<b>B) Les obres humanes (materials)</b>			
Ensuite j'étalerai ici <b>les ouvrages des hommes touchant les choses corporelles,</b>			
4) ↓	et vous ayant fait admirer <b>les plus puissantes machines, les plus rares automates, les plus apparentes visions, et les plus subtiles impostures que l'artifice puisse inventer,</b> je vous en découvrirai <b>les secrets,</b> qui seront si simples et si innocents, que vous aurez sujet de n'admirer plus rien du tout.	Ciència dels miracles.  Lleis de la mecànica i de l'òptica.	<b>Mecànica i Diòptrica</b>
<b>C) Les obres de la natura i les conjectures teològiques</b>			
Des œuvres de nos mains je viendrai à <b>celles [les ouvrages] de la nature,</b>			
5) ↓	et vous ayant fait voir <b>la cause de tous ses changements, la diversité de ses qualités, et comment l'âme des plantes &amp; des animaux diffère de la nôtre,</b> je vous ferai considérer <b>toute l'architecture des choses sensibles;</b> et ayant rapporté <b>ce qui s'observe dans les cieux et ce qu'on en peut juger de certain,</b>	Principis generals de les coses materials. Animals-màquina.  Composició de l'Univers.	<b>Física</b>
6)	je passerai <b>jusqu'aux plus saines conjectures touchant ce qui ne peut être déterminé par les homes ,</b> afin d'expliquer <b>le rapport des choses sensibles aux intellectuelles, et de toutes les deux au Créateur, l'immortalité des créatures, et quel sera l'état de leur être après la consommation des siècles.</b>	Immortalitat de l'ànima.	<b>Questions teològiques</b>
<b>SEGONA PART (SEGON LLIBRE)</b>			
<p><b>3a fase del Pla general:</b> "[...] découvrir toutes les voies par où il puisse élever sa connaissance jusqu'au plus haut degré qu'elle puisse atteindre."; "[...] d'acquérir par après par son étude toutes les plus curieuses connaissances, que la raison des hommes est capable de posséder."; i "[...] je vous rends capables de trouver vous-mêmes toutes les autres, lorsqu'il vous plaira prendre la peine de les chercher".</p> <p><b>Típus de ciències:</b> "les autres [se tirent] des expériences rares et étudiées".</p> <p><b>2n temps/enfocament de l'Ordre d'exposició:</b> "nous considérerons [...] d'abord toutes les choses, mais sous un autre sens, à savoir en tant qu'elles se rapportent à nous, et qu'elles peuvent être nommées vraies ou fausses, et bonnes ou mauvaises".</p> <p>Nous viendrons après à la <b>seconde partie de cette conférence,</b></p>			
7) ↓	où nous traiterons <b>de toutes les sciences en particulier, choisirons ce qu'il y a de plus solide en chacune, et proposerons la méthode</b> pour les pousser beaucoup plus avant qu'elles n'ont été, et trouver de soi-même, avec médiocre esprit, tout ce que les plus subtils peuvent inventer.	Mètode	<b>Lògica, aritmètica i geometria. Ciències físiques aplicades: òptica, mecànica, meteors, biologia...</b>
8)	Ayant ainsi <b>préparé notre entendement pour juger en perfection de la vérité,</b> il faudra aussi <b>que nous apprenions à régler nos volontés, en distinguant les choses bonnes d'avec les mauvaises, et remarquant la vraie différence qu'il y a entre les vertus et les vices.</b>	Bé / mal Virtut / vici	<b>Moral</b>

Heus aquí algunes consideracions a propòsit del *Programa de matèries* del projecte filosòfic transcrit en l'esquema anterior:

1) En general s'observa l'absència d'un lèxic filosòfic per denominar les diferents matèries i blocs temàtics, llevat d'algunes expressions o termes puntuals. S'evita, així, emprar la terminologia de la filosofia que és objecte de crítica a l'obra, però també es pot interpretar com una fase primerenca d'elaboració d'una concepció que encara no ha trobat un lèxic adequat per classificar els àmbits de coneixement que proposa i, per tant, també com un símptoma de l'anterioritat a l'any 1629 de la *Recerca*, atès que a partir d'aquesta data Descartes ja empra molts dels termes més característics de la seva filosofia madura.

2) Quant a la globalitat del projecte, està estructurat en dues parts ben diferenciades, amb enfocaments i continguts específics, però amb un lligam causal que no es precisa malgrat haver-se afirmat prèviament que existia (vid. el subapartat dedicat a la ciència, subapartat 3). S'ha d'assenyalar la coherència del projecte en relació a les idees exposades a la introducció de l'obra. La divisió en dues parts encaixa perfectament amb el plantejament del *Pla general* en tres fases: les dues primeres fases destructiva (eradicació dels prejudicis) i constructiva (primers fonaments d'una ciència sòlida) formen un tot inseparable i constitueixen la primera part del programa<sup>287</sup>, i la tercera fase, l'adquisició fins al domini de la ciència/mètode per conduir la vida i descobrir els coneixements més curiosos, s'ajusta a la segona part. Ja s'ha assenyalat els dos tipus de ciència que corresponen a les fases del *Pla general* (1r tipus de ciències = 1a i 2a fases del *Pla general*; 2n tipus de ciències = 3a fase) i, per tant, també a la divisió del *Programa de matèries* en dues parts. Crec que també s'ha fet palès l'encaix conceptual dels dos enfocaments de l'*Ordre d'exposició* en aquesta doble estructura. La visió aèria del projecte filosòfic de la *Recerca*, doncs, resulta del tot coherent i ordenada a la llum de les intencions i exigències explicades per l'autor, però ara cal baixar al terra, a les matèries concretes. La primera part del programa està estructurada en tres blocs

---

<sup>287</sup> Pel que fa a la destrucció dels prejudicis, que era la primera fase del *Pla general*, no apareix explícitament en el *Programa de matèries*. Això no obstant, en acabar d'exposar-lo i es comença a posar-lo en marxa, la primera qüestió que apareix és l'anàlisi-destrucció dels pensaments erronis o prejudicis i, a més, referida clarament al primer tema del programa: l'ànima racional. La primera fase del *Pla general* forma part indissociable de les ciències que s'extreuen, mitjançant raons clares i comunes, de les coses comunes i conegudes per tothom.

temàtics diferenciats: A) L'ànima racional, Déu, les criatures... ; B) Les obres dels homes, i C) Les obres de la natura. Les tracto per separat.

3) Les matèries del bloc A, encara que es puguin relacionar clarament amb el conjunt de continguts que Descartes anomena “metafísica” a partir de 1630, en cap moment no reben ni aquesta ni cap altra denominació. A la *Recerca* només s'empra el terme metafísica en sentit crític: els “graus metafísics”. Amb les ulleres de l'escolàstica, hi ha algunes temes de gnoseologia i teologia natural, però hi falten els continguts més importants de filosofia primera o metafísica (l'ens en general i les seves propietats, els transcendentals, les causes...) <sup>288</sup>. Sobre algunes qüestions més concretes del primer bloc:

- *L'ànima*. Començar per l'ànima racional, malgrat que sigui un terme i un tema inconfusiblement escolàstics (l'ànima separable del cos = enteniment) <sup>289</sup>, implica un significatiu desplaçament del centre de gravetat que tenia la filosofia a l'època: del ser o la realitat cap al subjecte humà. Tanmateix, la concessió a l'escolàstica (no n'hi cap més de tan clara en el *Programa de matèries*) resulta problemàtica <sup>290</sup> i requereix una anàlisi (*vid.* Cap. 4).
- *Déu*. S'ha de destacar la ubicació central en la primera part del programa (els primers fonaments d'una ciència sòlida) del tema del Creador, que en altres moments de l'obra s'anomena “Divinitat”, “ésser superior” i “Déu”. Segons el model científic deductiu establert (del més simple al més complex, en una cadena de judicis certs o veritats deduïdes de coneixements precedents a partir de raons clares i comunes), totes les matèries posteriors dependrien indirectament de Déu; més concretament: a) què hi ha de cert respecte a les altres criatures; b) l'explicació de la veritat lligada a la percepció sensible; c) la comprensió dels secrets de les obres humanes materials; d) la física del bloc tercer (punts 5-6), i e) per descomptat, el saber teològic que culmina els

---

<sup>288</sup> Cf. F. SUÁREZ, *Diputaciones metafísicas*, vol. VII, “Index generalis / Índice general”, pàg. 577-691.

<sup>289</sup> Cf. F. SUÁREZ, *De anima*, vol. 1, “*Disputatio secunda*. Quaestio 6.<sup>a</sup>: Utrum sit recta et sufficiens animae divisio in vegetativam, sensitivam et rationalem”, pàg. 330-357; *De anima*, vol. 2, “*Disputatio secunda*. Quaestio 7.<sup>a</sup>: Utrum sola anima rationalis sit indivisibilis”, pàg. 2-27, i *De anima*, vol. 3, “*Disputatio decimaquarta*: De anima separata”, pàg. 444-541.

<sup>290</sup> V. CARRAUD i G. OLIVO consideren que el fet que l'ànima racional o enteniment sigui el primer principi de la *Recerca*, i no la demostració de l'existència de l'ànima, demostren un estadi més primitiu del pensament cartesià, que s'entén amb la clau de les *Regles* (CO 233 i 364-365, nota79). Discuteixo la seva teoria sobre aquest al Cap. 4.

fonaments de la ciència sòlida. Les diverses i estratègiques referències a la qüestió de Déu que van apareixent en el text de la *Recerca* palesen la importància que li atorgava Descartes.

- *La veritat*. Crec que és la clau de volta del primer bloc i, ben mirat, de les dues parts del *Programa de matèries*, és a dir, de la totalitat del projecte filosòfic de la *Recerca*. Per dues raons: a) perquè estableix el procediment de distinció de la veritat de les percepcions sensibles (“de quelle sorte nos sens reçoivent les objets, et comment nos pensées se rendent véritables ou fausses.”) que en teoria hauria de fer possible el coneixement dels secrets de les obres humanes –materials, sensibles– aparentment meravelloses (bloc B) i també –no s’ha passar per alt– de tota la física del bloc C, així com de les conjectures teològiques, i b) perquè té connexió directa amb la segona part del *Programa de matèries*, és a dir, amb el mètode, en la mesura que aquest és una preparació de l’enteniment per jutjar perfectament sobre la veritat, a mode d’aplicació pràctica de la teoria de la veritat establerta a la primera part. Malgrat el diferent enfocament de cada part (“les coses considerades en si mateixes”; “les coses en relació a nosaltres i que poden ser considerades vertaderes o falses, bones o dolentes”), això no hauria d’afectar la noció de veritat emprada ni al criteri per determinar-la. La consideració de les coses en relació a nosaltres apunta a un judici crític de la veritat-falsedat en les ciències escolàstiques basades en les qualitats sensibles per fer probablement la conversió als principis mecanicistes, un judici realitzat des de la concepció adequada i fonamentada de veritat assolida en la primera part potser a mode de “criteri de veritat”. En la línia de les exposicions metafísiques de maduresa, la qüestió de la veritat s’apunta com l’element filosòfic més important de la *Recerca*, per bé que la interrupció de l’obra impedeix confirmar aquesta idea.

4) El bloc B introdueix una discontinuïtat en l’ordre diguem-ne descendent que s’havia establert a partir de Déu i que es recuperarà al tercer bloc. S’ha de destacar que és un plantejament totalment insòlit en el corpus cartesià<sup>291</sup> (*vid.* Cap. 2). Primer es parteix de

---

<sup>291</sup> F. ALQUIÉ assenyala, amb encert: “faut-il noter que l’ordre qu’annonce ici Eudoxe n’a jamais été suivi pas Descartes” (FA II 1114, nota 2). El mateix autor també en diu: “Descartes, d’un point de vue didactique, souhaite que l’on comprenne les êtres naturels à partir de la considération des automates” (*ibid.*). E. CASSIRER utilitzava

l'admiració de les obres humanes aparentment extraordinàries, però la finalitat és descobrir-ne els secrets, que seran tan simples que esvaniran l'admiració que provocaven. Aquesta operació s'interposa a la física del tercer bloc i, per tant, aplicant la definició de ciència establerta anteriorment, el coneixement dels secrets dels artificis humans fonamentaria, en termes de deducció, la física del tercer bloc. El model mecànic i òptic seria, en aquest cas, el mitjà per conèixer el funcionament de la natura.

5) Algunes consideracions puntuals sobre el bloc C per tenir presents per a les comparacions amb els altres projectes cartesians:

- Es presenta la física amb uns trets molt generals: “la cause de tous ses changements, la diversité de ses qualités”. L'eco d'aquests textos en *El món* (en especial, dels capítols III a VI)<sup>292</sup> suggereixen una proximitat, almenys conceptual, entre les dues obres, però es fa difícil extreure gaire més de tan poc. Un detall: el terme “qualitat” es fa servir a *El món* en el sentit de “propietat”, no per denominar les qualitats sensibles<sup>293</sup>.
- Seria difícil copsar que la diferència que hi ha entre l'ànima dels animals i les plantes i la nostra (“comment l'âme des plantes et des animaux diffère de la nôtre”) no és la que estableix la divisió tripartida de l'ànima de l'escolàstica, sinó una de molt més radical que s'insinua en la part filosòfica de l'obra on tracta de la essència o naturalesa pensant de l'ànima. Aquesta no sembla pas una idea diferent de la que explica al final de la *Cinquena part del Discurs del mètode* (cf. DM5, AT VI 55.4-60.3, BK III 117-121).
- És curiós que l'arquitectura de les coses sensibles estigui situada després del tema de l'ànima.
- Quant a les matèries finals (punt 8) de la primera part del programa, un dels temes a tractar recorda idees juvenils de l'autor: “explicar la relació de les coses sensibles amb les intel·ligibles i de totes dues amb el Creador”, per bé que s'ha de situar en el marc

---

l'expressió “llibertat sinòptica” per fer referència a l'ordre peculiar del *Programa de matèries* (cf. “La place de la « Recherche de la Vérité par la lumière naturelle » dans l'œuvre de Descartes”, pàg. 264).

<sup>292</sup> “Je considère qu'il y a une infinité de divers mouvements, qui durent perpétuellement dans le Monde.” (M, AT XI 10.23-24); “il y a moyen d'expliquer la cause de tous les changements qui arrivent dans le Monde, et de toutes les variétés qui paraissent sur la Terre; mais je me contenterai ici de parler de celles qui servent à mon sujet.” (*ibid.*, 12.5-9).

<sup>293</sup> “Chapitre V. Du nombre des éléments, et de leur qualités.” (M, AT XI 23); “Chapitre VI. Description d'un nouveau Monde; et des qualités de la matière dont il est composé.” (*ibid.*, 31).

d'idees on s'inscriu<sup>294</sup>. Fixem-nos sobretot en la idea que la física és també la base d'una mena de saber teològic conjectural, talment que allò que s'ha anomenat “primers fonaments d'una ciència sòlida” ha d'incloure continguts dels quals no se'n té una certesa absoluta. El “judici cert” que defineix la ciència s'edifica, en aquest cas, sobre un fonament incert. L'expressió “ciència sòlida” resulta paradoxal en aquest punt perquè inclou, sobre algunes qüestions, el que suposa el millor saber possible sobre assumptes incerts. Sigui com sigui, es tracta d'un propòsit ambiciós per tractar sobre qüestions teològiques, que excedeixen la raó humana, des d'una perspectiva racional<sup>295</sup>. Descartes, per bé que va voler marcar sempre distància respecte als temes estrictament teològics, no va renunciar mai a un atansament racional a algunes d'ells<sup>296</sup> i fins i tot va pensar en una conciliació de gran abast entre la seva filosofia i la teologia catòlica<sup>297</sup>. En definitiva, les matèries teològiques de la primera part del

---

<sup>294</sup> G. CANTECOR creu que aquest propòsit cartesià, d'arrel tomista, reflecteix una preocupació juvenil de Descartes, de la qual no se'n troba cap rastre en la correspondència o en els escrits públics, només en les *Cogitationes privatae*, de fet: *Olympica* (“A quelle date Descartes a-t-il écrit « la Recherche de la Vérité »”, pàg. 277-278). H. GOUHIER, tot contestant Cantecor, hi detecta un paral·lelisme amb la *Sisena meditatio* (“Sur la date de la Recherche de la Vérité”, pàg. 310-311). Cf., molt especialment, les consideracions d'E. LOJACONO, LOJ 137, nota 61.

<sup>295</sup> E. LOJACONO remarca un detall important sobre aquest propòsit teològic tan ambiciós del programa de la *Recerca*: “Descartes d'accordera jamais de place, dans aucune de ses œuvres, à ce développement où les matières théologiques devraient être envisagées à la lumière de la raison.” (LOJ 138, nota 61). Tanmateix, si bé l'afirmació és veritat en les obres publicades de Descartes, en alguns moments clau de l'evolució del filòsof sí que hi ha una voluntat expressa d'un tractament força ampli de temes teològics des d'una òptica racional: per exemple, a les *Regles* (RDI4, AT X 370.16-25, CRA 9.32-10-7), i també en el projecte inicial d'*El món*, com es demostra en aquest text que presenta una notable coincidència amb el final de la primera part del *Programa de matèries* de la RV: “vous demandez ensuite, quelle est donc la perfection des bêtes brutes, et que deviennent leurs âmes après la mort, il n'est pas hors de mon sujet, et j'y répons que Dieu mène tout à sa perfection, c'est-à-dire: tout collective, non pas chaque chose en particulier; car cela même, que les choses particulières périssent, et que d'autres renaissent en leur place, c'est une des principales perfections de l'univers. Pour leurs âmes, et les autres formes et qualités, ne vous mettez pas en peine de ce qu'elles deviendront, je suis après à l'expliquer en mon traité, et j'espère de le faire entendre si clairement, que personne n'en pourra douter.” (A Mersenne, 3/6/1630, AT I 154.2-13, BK VIII1 78: corregeix la data d'AT, que situa la carta al 27/5/1630).

<sup>296</sup> El propòsit d'evitar el tractament dels misteris teològics és constant en Descartes a partir de 1630 (A Mersenne, 15/4/1630, AT I 143.25-144.5, BK VIII1 72; A Mersenne, 6/5/1630, *ibid.*, 150.24-27, 76; A Mersenne, 3/6/1630, *ibid.*, 153.4-13 i 153.24-26, 77) i fins al final de la seva vida, però s'ha de dir que no el va complir rigorosament: “j'ose dire que, si les hommes étaient un peu plus accoutumés qu'ils ne sont à ma façon de philosopher, on pourrait leur faire entendre un moyen d'expliquer ce mystère [le Saint Sacrement], qui fermerait la bouche aux ennemis de notre religion, et auquel ils ne pourraient contredire.” (A Mesland, 2/5/1644, AT IV 120.1-5, BK VIII1 614).

<sup>297</sup> Descartes pensava que la seva filosofia podia conciliar-se perfectament amb la teologia catòlica i podria arribar a ser-ne el millor aparell apològic: “Il n'y aura, ce me semble, aucune difficulté d'accommoder la théologie à ma façon de philosopher; car je n'y vois rien à changer que pour la transsubstantiation, qui est extrêmement claire et aisée par mes principes. Et je serai obligé de l'expliquer en ma physique, avec le premier chapitre de la Genèse, ce que je me propose d'envoyer aussi à la Sorbonne, pour être examiné avant qu'on



programa estan dins l'horitzó dels interessos de Descartes per bé que mai no els inclogui en les seves obres de maduresa.

6) I, finalment, s'ha de ressaltar la posició estratègica del mètode com a culminació del *Programa filosòfic de la Recerca*. Un programa completament enfocat al domini pràctic d'un instrument i que permetria l'objectiu final de la formació filosòfica: l'autonomia de la raó. El mètode es "proposaria" després de triar el més sòlid de cada ciència particular, perquè qualsevol persona sense capacitats excepcionals però sí suficients ("avec médiocre esprit") se'n pogués servir com a mitjà per impulsar les ciències més enllà d'on havien arribat fins al moment. I el mètode també serviria de preparació prèvia de l'enteniment en el judici de la veritat de cara a la conducta moral, per tal de distingir allò que està bé del que està malament, les virtuts i els vicis i, a partir d'aquest coneixement, aprendre a regular la voluntat. El text no proporciona cap dada sobre el contingut del mètode, llevat de la menció a la preparació de l'enteniment en el judici de la veritat, element que el relaciona amb el contingut de la primera part: insisteixo (*vid.* punt 3) que tot apunta que la qüestió de la veritat podria ser la clau filosòfica de l'obra.

### **El projecte filosòfic de les *Regles per a la direcció de l'enginy***

Amb l'anàlisi realitzada de la *Recerca*, ja es pot procedir a la comparació amb els altres projectes cartesians, el primer dels quals, segons l'ordre cronològic, es troba exposat a les *Regles per a la direcció de l'enginy*. Mantinc l'estructura general del comentari del projecte filosòfic de la *Recerca* per a dur a terme el de les *Regles* i així fer més fàcil la comparació. En termes generals, s'observa entre les dues obres una notable coincidència a propòsit de la finalitat última que persegueixen, i unes diferències importants quant al concepte de ciència i a la unitat i articulació del projecte filosòfic que exposen.

---

*l'imprime*. Que si vous trouvez qu'il y a d'autres choses qui méritent qu'on écrive un cours entier de théologie, et que vous le vouliez entreprendre, je le tiendrai à faveur, et vous y servirai en tout ce que je pourrai." (A *Mersenne*, 26/1/1641, AT III 295.28-296.9, BK VIII1 447-448).

## La finalitat de les Regles

El títol de *Regla I* determina la finalitat principal de l'obra: “Studiorum finis esse debet ingenii directio ad solida et vera, de iis omnibus quae occurrunt, proferenda iudicia.” (RDI1, AT X 359.5-7, CRA 1.5-6). Els estudis es proposen com un mitjà per assolir un fi, és a dir, com una eina intel·lectual que s'ha d'aprendre a utilitzar fins a dominar-la. Es tracta de formar-se en la “direcció de l'esperit”, una expressió que està present al títol de l'obra i a l'enunciat de la seva primera regla. El fi no difereix essencialment del mitjà emprat per assolir-lo, sinó que n'és la seva culminació: la direcció autònoma de l'esperit o, en altres paraules, que hom sigui capaç per si mateix de realitzar judicis sòlids i vertaders sobre qualsevol qüestió que se li presenti. En el contingut de la regla, aquest fi rep diverses denominacions equivalents: “saviesa humana” (“humana sapientia”, *ibid.*, 360.8, 1.6), “bon sentit” (“bona mente”, *ibid.*, 360.19, 2.14-15), i “llum natural de la raó” (“naturali rationis lumine”, *ibid.*, 361.18, 3.5-6).

Però, el fi general (“finem generalem”, *ibid.*, 360.25, 2.19-20) de la *Regla I* és, al seu torn, un mitjà: la “via correcta” envers la recerca de la veritat (“hanc regulam primam omnium proponimus, quia nihil prius a *recta* quærendæ veritatis *via* nos abducit”, *ibid.*, 360.22-24, 2.17-19). I com que totes les ciències no són res més que la saviesa humana, que roman sempre la mateixa encara que s'apliqui a objectes diferents, això implica que l'estudi no s'ha de centrar en una ciència concreta, ni tan sols en les ciències útils per aconseguir les comoditats de la vida o el plaer de la contemplació, “sinó que només s'ha de pensar en incrementar la llum natural de la raó” (“sed cogitet tantum de naturali rationis lumine augendo”, *ibid.* 361. 18-19, 3.5-6), “a fi que, en cada situació particular de la vida, l'enteniment mostri per endavant a la voluntat allò que s'ha d'escollir” (“ut in singulis vitae casibus intellectus voluntati praemonstret quid sit eligendum”, *ibid.*, 361.20-21, 3.7-8). De fet, és el que s'havia anunciat al principi. Només així es poden fer progressos en la recerca de la veritat.

Més endavant, la *Regla IV* torna a fer referència al mateix fi general:

“Per methodum autem intelligo regulas certas et faciles, quas quicumque exacte servaverit, nihil unquam falsum pro vero supponet, et nullo mentis conatu inutiliter consumpto, sed gradatim semper augendo scientiam, perveniet ad veram cognitionem eorum omnium quorum erit capax.” (RDI4, AT X 371.25-372.4, CRA 11.1-6)

El fragment concreta el contingut de la saviesa humana o la llum natural de la raó en l'aplicació exacta d'unes regles certes i fàcils que s'anomenen amb el terme "mètode". El domini del mètode és, doncs, el fi perseguit a l'obra o, en un altre sentit, el mitjà per augmentar gradualment la ciència del qui l'aplica fins a arribar al coneixement vertader de tot allò de què serà capaç. Les idees exposades a la *Regla I* es concreten en les regles del mètode.

Sens dubte, és notable el paral·lelisme terminològic de les *Regles* amb la de la *Recerca*: "llum natural", "raó", "ciència/es", "augment del coneixement" i, sobretot, "mètode". I encara és més significativa la coincidència en la finalitat última d'ambdues obres: *aconseguir el domini autònom de la raó en l'àmbit de la vida en un horitzó de progrés gradual del coneixement o recerca de la veritat fins al màxim que es pugui assolir, i tot plegat mitjançant el mètode*. La utilitat de cada obra recau més en les virtuts del mètode com a mitjà de progrés intel·lectual que no pas en les conseqüències pràctiques que se'n deriven, com per exemple les "comoditats de la vida" o el "plaer de la contemplació" mencionats a les *Regles*, o els coneixements curiosos i la conducció de la vida a què aspira la *Recerca*. L'aplicació moral del mètode és present en els dos escrits, i en uns termes semblats, relatius a l'exercici de la voluntat en relació a l'enteniment, però hi fan un èmfasi diferent: explícit i perfectament definit a la *Recerca* ("ordenar les nostres voluntats tot distingint les coses bones de les dolentes, i remarcant la veritable diferència que hi ha entre les virtuts i els vicis"), i més aviat implícit i difús a les *Regles* ("que, en cada situació particular de la vida, l'enteniment mostri prèviament a la voluntat què s'ha d'escollir")<sup>298</sup>. En definitiva, a banda dels matisos, crec que la coincidència en la finalitat eminentment metodològica, que al seu torn és mitjà, suggereix una proximitat entre les dos textos inacabats<sup>299</sup>, i més tenint present que aquest objectiu desapareix visiblement de l'horitzó cartesià a partir de 1630 (*vid.* els apartats dedicats al *Discurs del mètode* i a la *Carta-prefaci als Principis de filosofia*).

---

<sup>298</sup> H. GOUHIER reconeix un significat moral en aquesta afirmació de les *Regla I* (*Descartes. Essais sur le « Discours de la méthode », la métaphysique et la morale*, pàg. 204-205).

<sup>299</sup> Proximitat no equival a coincidència, en absolut, perquè insisteixo en la relació de ruptura-continuïtat o *guany-límit-inauguració* entre les dues obres, i és per això que discrepo substancialment de la tesi de V. Carraud i G. Olivo discutida més amunt.

## *El nucli de la idea de ciència a les Regles*

La *Recerca de la veritat* defineix les ciències, tot diferenciant-les dels simples coneixements, com a “judicis certs que es fonamenten sobre algun coneixement que els precedeix”, i distingeix dos tipus de ciències: “les unes s’extreuen de les coses comunes i de les quals tot el món n’ha sentit parlar, i les altres d’experiències rares i estudiades”. Es tracta d’una definició sintètica, precisa i, s’ha de remarcar, coherent, perquè més endavant tindrà una exemplificació ben clara a l’obra amb la primera certesa que s’obté i les altres que es deduiran a partir d’ella (*vid.* Cap. 6). La ciència, en la *Recerca*, està focalitzada sobretot en l’enllaç del coneixements, en la deducció d’una veritat a partir d’una altra (“les vérités qui se peuvent déduire [...]”).

Les *Regles*, en canvi, presenten un concepte de ciència més complex i, m’atreveixo a dir, confús, que interpreto com un estadi de pensament més primitiu que el de la *Recerca*. Intentaré demostrar-ho.

La definició de ciència de la *Regla II* es focalitza sobre el mateix acte de coneixement, com una dimensió psicològica d’aquest, amb les notes de certesa i evidència: “Omnis scientia est cognitio certa et evidens”, (RDI2, AT X 362.5, CRA 3.15). Ambdues propietats es contraposen al dubte i a la probabilitat. S’han de rebutjar tots els coneixements que són probables i només s’ha d’assentir a allò que és perfectament conegut i indubtable (“Atque ita per hanc propositionem rejicimus illas omnes probabiles tantum cognitiones, nec nisi perfecte cognitiss, et de quibus dubitari non potest, statuimus esse credendum.”, *ibid.*, 362.15-16, 3.24). La majoria de ciències existents, derivades de l’escolàstica, estan basades en la probabilitat, és a dir, en falses raons que accepten com a vertaderes. La diversitat de parers que les caracteritza és un símptoma clar de l’error en què es troben instal·lades. Així, doncs, no es pot edificar una ciència perfecta sobre les opinions probables (*ibid.*, 362.16-17, 3.25-4.18). Només dues ciències existents estan lliures de falsedat i incertesa: l’Aritmètica i la Geometria (“solas Arithmetiam et Geometriam ab omni falsitatis vel incertitudinis vitio puras existere”, *ibid.*, 364.23-25, 5.16-17).

Per explicar la raó de la certesa d’aquestes dues ciències (“ut diligentius rationem expendamus quare hoc ita sit”, *ibid.*, 364.25-26, 5.18-19), s’analitzen les dues vies per les quals s’arriba al coneixement de les coses: l’experiència i la deducció (“nos duplici via ad

cognitionem rerum devenire, per experientiam scilicet, vel deductionem”, *ibid.*, 364.26-365.2, 5.19-21). L’ experiència acostuma a ser falsa, però la deducció o inferència d’una cosa a partir d’una altra (“deductionem vero, sive illationem puram unius ab altero”, *ibid.*, 365.3-4, 5.22-23) pot ser omesa si passa inadvertida, però mai no pot ser mal feta per un enteniment mínimament racional (“posse quidem omitti, si non videatur, sed nunquam male fieri ab intellectu vel minimum rationali”, *ibid.*, 365.4-6, 5.23-24). Per tant, tots els errors humans (“Omnis quippe deceptio”, *ibid.*, 365.9, 5.27), no són producte d’una mala inferència<sup>300</sup>, sinó del fet que s’admeten experiències poc compreses, confuses, o es fan judicis temeràriament i sense fonament (“sed ex eo tantum, quod experimenta quædam parum intellecta supponantur, vel judicia temere et absque fundamento statuuntur”, *ibid.*, 365.11-13, 5.29-31). Cal deturar-se un moment en aquest punt, per copsar què significa “experiència”. De l’afirmació es desprèn que l’ experiència conté dos elements, un d’ells passiu, que és el contingut o representació que es dona a la ment, i l’altre actiu que és el judici que fa l’enteniment sobre aquella representació. Per tant, “admetre” experiències confuses i “jutjar” malament són equivalents, perquè ambdues afirmacions posen en joc erròniament els dos elements: el contingut de l’ experiència i el judici que es fa sobre ella. I de tot plegat es conclou evidentment per què l’Aritmètica i la Geometria són molt més certes que les altres disciplines: perquè tracten sobre un objecte tan pur i simple (“quia scilicet hæ solæ circa objectum ita purum et simplex versantur”, *ibid.*, 365.16-17, 6.2-3), que comporta que no suposin absolutament res que l’ experiència pugui tornar incert, sinó que es recolzen totalment en conseqüències deduïdes racionalment (“ut nihil plane supponant, quod experientia reddiderit incertum, sed totæ consistunt in consequentiis rationabiliter deducendis.”, *ibid.*, 365.17-19, 6.3-5). És a dir, les dues disciplines matemàtiques parteixen d’ experiències tan simples (sobre les quals només poden fer-se judicis correctes) que impedeixen que les inferències deductives que es fan a partir d’elles puguin ser falses. Les dues vies analitzades (experiència i deducció), en el cas de l’Aritmètica i la Geometria, no contenen cap possibilitat d’error. És lògic, doncs, que com a conclusió final s’estableixin aquestes ciències com a models universals de certesa: “rectum veritatis iter quærentes circa

---

<sup>300</sup> “no s’esdevé mai per una mala inferència” (traducció de S. TURRÓ a Descartes, *Regles per a la direcció de l’enginy*, pàg. 65).

nullum objectum debere occupari, de quo non possint habere certitudinem Arithmetice et Geometricis demonstrationibus æqualem” (*ibid.*, 366.6-9, 6.16-18).

Ara be, hi ha dues qüestions problemàtiques en la *Regla II*: 1) què significa exactament “experiències”? No pot referir-se a les representacions sensorials o imaginàries, atès que hi diu que la majoria són falses, i 2) ¿la deducció que s’hi explica consisteix en “una” sola inferència que es realitza a partir d’una experiència clara? De fet, en cap moment es menciona una cadena deductiva.

Cal buscar-ne les respostes en la cèlebre *Regla III*, que tracta sobre les dues operacions principals de l’enteniment per tal d’arribar al coneixement de les coses sense por de cometre errors: la *inducció* i la *deducció* (“hic recensentur omnes intellectus nostri actiones, per quas ad rerum cognitionem absque ullo deceptionis metu possimus pervenire: admittunturque tantum duæ, intuitus scilicet et deductio”, *ibid.*, RDI3, AT X 368.8-12, CRA 8.8-11). La relació entre experiència / deducció i intuïció / deducció és explícita a la *Regla III*: “Hæ duæ viæ sunt ad scientiam certissimæ” (*ibid.*, 370.16, 9.32), afirmació que remet a les “vies per arribar al coneixement” de la *Regla II*. Però, malgrat la relació que s’estableix entre les dues regles, hi ha algunes dificultats per conciliar les idees que exposen<sup>301</sup>.

El paral·lelisme s’ha d’establir, primer, entre la *intuïció* (*Regla III*) i l’*experiència* d’un objecte pur i simple com el que tracten l’Aritmètica i la Geometria (*Regla II*). En principi, la definició d’intuïció exclou la fe fluctuant en els sentits (“non fluctuantem sensuum fidem”, *ibid.*, 368.13-14, 8.12) o el “judici” fal·laç de la imaginació que compona malament (“[non...] vel male componentis imaginationis *judicium fallax*”, *ibid.*, 368.14-15, 8.12-13), els quals poden atribuir-se a l’*experiència* que s’havia considerat gairebé sempre falsa a la *Regla II*. Tot seguit, la definició posa l’accent en l’acte de mateix coneixement que porta la “nota” distintiva de la certesa que es contraposa al “dubte” i, per tant, encaixa amb la definició citada de ciència i també amb l’*experiència* d’un objecte simple i pur: “mentis puræ et attentæ tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur; seu, quod idem est, mentis puræ et attentæ non dubium conceptum” (*ibid.*,

---

<sup>301</sup> V. CARRAUD i G. OLIVO vinculen clarament les parelles de conceptes de les dues regles, per bé que no hi detecten les discrepàncies entre elles que exposo a continuació (cf. CO 355-356, nota 56).

368.15-18, 8.13-16). Aquest coneixement o concepte (en el sentit d'allò concebut)<sup>302</sup> consisteix en el contingut d'una "ment pura i atenta", en el producte de la "sola llum de la raó" ("a sola rationis luce nascitur", *ibid.*, 368.18-19, 8.17) i, a més, és més cert, pel fet de ser simple, que la mateixa deducció de la qual "més amunt havíem assenyalat" que no podia ser mal feta, en una clara referència a la regla anterior ("et ipsamet deductione certior est, quia simplicior, quam tamen etiam ab homine male fieri non posse *supra notavimus*", *ibid.*, 368.19-21, 8.17-19). En definitiva, segons aquesta explicació, la intuïció seria una "experiència exclusivament racional", producte d'una ment pura, l'estatut epistemològic de la qual no es concretarà fins a la *Regla XII* (una potència purament espiritual: *vid.* Cap. 1), per bé que no de manera demostrativa, sinó com a formant part d'un marc de suposicions que es pretén més consistent que el de la filosofia l'escolàstica.

La intuïció respon perfectament a la definició de ciència establerta. La intuïció no és res més que el judici del contingut representat per la llum de la raó d'una ment pura i atenta: "cadascú pot intuir amb el seu esperit que existeix, que pensa, que el triangle està limitat per tres línies i altres coses semblants"... ("unusquisque animo potest intueri, se existere, se cogitare, triangulum terminari tribus lineis tantum [...] et similia", *ibid.*, 368.21-24, 8.19-21). Però, atenció a aquest nou element: la intuïció no es limita a l'aprehensió racional, sinó que també és necessària per a realitzar qualsevol enllaç ("sed etiam ad quoslibet discursus requiritur", *ibid.*, 369.12-13, 9.49), i posa l'exemple de la intuïció que  $2+2=4$  "és igual a"  $3+1=4$  simplement com a conseqüència necessària de la intuïció prèvia de cada terme de la igualtat per separat. La *Regla XI* precisa de manera inequívoca aquesta idea: "simplicem vero deductionem unius rei ex altera ibidem diximus fieri per intuitum" (RDI11, AT X 407.13-14, CRA 37.22-23). En conseqüència, s'observa que la intuïció incorpora, a la *Regla III*, l'atribut principal de la deducció explicat a la *Regla II*, és a dir, la inferència d'una cosa a partir d'una altra (en l'exemple: de la igualtat), de manera que les idees de les dues regles no encaixen perfectament.

La primàcia "científica" de la intuïció sobre la deducció queda perfectament reforçada i explicada quan procedeix a explicar aquesta "segona via" per arribar a la ciència. Sense

---

<sup>302</sup> "cal traduir el *conceptum* que integra la definició de la intuïció per *concepció* -i no pas per *concepte*-: literalment, l'activitat de donar a llum (*concipere*) en l'intel·lecte les llavors ingènites de l'enginy" (S. TURRÓ: Descartes, *Regles per a la direcció de l'enginy*, pàg. 69, nota 8).

entrar-hi a fons, en menciono alguns detalls: 1) moltes coses es coneixen amb certesa, però no són evidents (“plurimæ res certo sciuntur, quamvis non ipsæ sint evidentes”, *ibid.*, 369.22-23, 9.13-14), “a condició que es dedueixin de principis veritables” (“modo tantum a veris [...] principiis deducantur”, *ibid.*, 369.24, 9.14), coneguts “mitjançant un procés continu i ininterromput de pensament que intueix clarament cada moviment en particular” (“per continuum et nullibi interruptum cogitationis motum singula perspicue intuentis”, *ibid.*, 369.24-26, 9.15-16). Així coneixem que la primera i última baula d’aquesta llarga cadena d’intuïcions estan connectades entre si encara que no copsem amb un sol cop de vista tots els passos intermedis dels que depèn la connexió (*cf. ibid.*, 369.26-370.2, 9.16-19). La deducció es diferencia de intuïció perquè no requereix una “evidència actual” (“non necessaria est præsens evidèntia”, 370.7-8, 9.24), mentre que la deducció “es concep com una mena de moviment o successió” (“quod in hac motus sive successio quædam concipiatur”, *ibid.*, 370, 5-6, 9.22-23) que més aviat rep la certesa de la memòria (“potius a memoria suam certitudinem quodammodo mutuatur”, *ibid.*, 370.8-9, 9. 25-26). I, atenció a la triple conclusió final: a) les proposicions que se segueixen immediatament dels primers principis són conegudes per intuïció i per deducció; b) els primers principis, només per intuïció, i c) les conclusions remotes, només per deducció (*cf. ibid.* 370.9-15, 9.26-31). La intuïció en realitat, sosté completament el procés deductiu perquè la comprensió dels elements que conté és intuïtiva i perquè els enllaços particulars entre dues baules consecutives de la cadena deductiva es fan per intuïció i, per tant, la deducció és més fràgil perquè la certesa de la conclusió a partir d’unes premisses o principis depèn del record de les intuïcions.

Resumint l’explicat, es pot dir que la ciència consisteix en tres tipus d’operacions substancialment diferents: 1) la intuïció entesa com a aprehensió racional d’un contingut mental que s’expressa en un judici, 2) la intuïció com l’acte (inferència) mitjançant el qual es fa l’enllaç necessari d’una intuïció a la següent en una sèrie deductiva, i 3) la deducció entesa com una cadena d’intuïcions on la connexió del principi amb el final deriva de la memòria de la certesa de les intuïcions realitzades. Aquestes idees, amb les anomalies assenyalades, constitueixen el que he anomenat el “nucli” de la concepció de la ciència de les *Regles*<sup>303</sup>, però s’ha de dir que en les regles posteriors s’afegeixen altres elements que fan que aquest

---

<sup>303</sup> “La théorie de la science, que les quatre premières *Regles* se sont acquise [...]”, J.-L. Marion, *Sur l’ontologie gris de Descartes*, pàg. 71.



contingut nuclear esdevingui força més complex, fins al punt que costa de determinar exactament la frontera entre la intuïció i la deducció a l'obra<sup>304</sup>.

Sens dubte, la diferència de la *Recerca* amb la triple concepció de les *Regles* és molt remarcable, perquè la ciència entesa com a judici cert a partir d'un coneixement precedent només encaixa amb el segon tipus de ciència explicat, però en comptes d'anomenar-lo "intuïció"<sup>305</sup>, l'anomena "deducció". No hi ha, doncs, en la *Recerca*, cap "intuïció" dels principis en què es fonamenta el procés deductiu? Aparentment, en aquesta obra sembla que només hi hagi un "primer principi" intuïtiu (la certesa del dubte) d'una sola i llarguíssima deducció que hauria de ser la totalitat de les veritats que configuren el projecte filosòfic (la *Recerca* utilitza efectivament l'expressió "primo [...] principio", RV-VL, AT X 518, BOS 49.6, "premier principe" RV-VFN, CO 297.536-537), però, ben mirat, ni aquest principi és rigorosament intuïtiu segons la primera accepció de ciència intuïtiva de les *Regles*, perquè es tracta d'una certesa deduïda de l'estat de dubte general que és el resultat de l'*operació del dubte*. En realitat, s'ha de dir que aquesta qüestió és molt més complexa que com l'he plantejada aquí i requereix una anàlisi molt més acurat (*vid.* Cap. 6). No és que hi hagi contradiccions conceptuals profundes entre les dues obres a l'hora d'explicar les operacions fonamentals de l'enteniment, però és incontestable que a partir d'una mateixa base conceptual despleguen dues definicions de la ciència força diferents.

Un detall secundari, però lligat a tot l'anterior, és la diferent valoració que fan les dues obres de les conjeitures. Les *Regles*, en coherència amb el concepte de ciència que proposen, les rebutgen absolutament ("nullas omnino coniecturas nostris de rerum veritate iudiciis esse unquam admiscendas", RDI3, AT X 367.26, CRA 6.27-28). La *Recerca*, en canvi, les integra en el disseny de la primera part del projecte, és a dir, als primers fonaments d'una ciència sòlida: "je passerai jusqu'aux plus saines coniectures touchant ce qui ne peut être déterminé par les hommes" (RV, AT X 506.4-5, BOS 7.30-32), és a dir, relatives a les qüestions teològiques. A les *Regles*, les qüestions teològiques queden excloses inequívocament de la

---

<sup>304</sup> Una mostra significativa entre altres de possibles: a la *Regla VI*, l'absolut d'una sèrie deductiva és copsat per intuïció, però tot seguit es remarca que l'absolut i el relatiu depenen d'una certa perspectiva de consideració i, a més, com que les naturaleses màximament simples (només absolutes), aleshores l'absolut d'una sèrie en la majoria de casos s'obté per "deducció" a partir de les naturaleses simple ("Cæteræ autem omnes non aliter percipi possunt, quam si ex istis deducantur, idque vel immediate et proxime, vel non nisi per duas aut tres aut plures conclusiones diverses", RDI6, AT X 383.17-20, CRA 19.17-19).

<sup>305</sup> De fet, el terme "inducció" té una presència molt escassa en els escrits cartesians a partir de 1629.

ciència perquè la seva certesa no és producte de l'enteniment, sinó de la voluntat, tot i que no es descarta la possibilitat d'estudiar els fonaments racionals de les veritats de la fe (cf. RDI3, AT X 370.19-25, CRA 10.1-7), per bé que, pel que s'ha dit, no poden consistir pròpiament en conjectures. La *Recerca*, per contra, incorpora la conjectura teològica com un element més del projecte científic, i és probable que admetés també les conjectures per a les ciències curioses que s'havien de fonamentar en experiències rares i estudiades.

Una prova de la diferent concepció de la ciència entre les dues obres és el tractament que fan de la pròpia existència i el propi pensament: a les *Regles* són exemples d'intuïcions del primer tipus assenyalat, és a dir, aprehensions racionals expressades en judicis però, en canvi, en la *Recerca*, en coherència amb el concepte de ciència entesa com un judici cert fonamentat en un coneixement precedent, aquestes veritats són judicis certs obtinguts per inferència i s'inscriuen en una cadena deductiva de la qual no es poden aïllar<sup>306</sup>. El concepte de ciència de les *Regles* és boirós, el de la *Recerca*, nítid.

En el següent subapartat analitzo altres qüestions de les *Regles* relacionades amb la ciència, però orientades a la comprensió del projecte filosòfic de les *Recerca*

### *La unitat i l'ordre del projecte filosòfic de les Regles*

En les *Regla I* s'afirma de manera contundent la connexió i dependència de totes les ciències entre elles: “omnes inter se esse connexas” (RDI1, AT X 361.12-13, 3.1); “sunt enim omnes inter se conjunctæ et a se invicem dependentes” (*ibid.*, 361.17-18, 3.4-5). Però, en què consisteix aquest enllaç? A la mateixa regla, les ciències s'identifiquen amb la saviesa humana o llum natural, així que tot fa pensar que es tracta d'un enllaç merament instrumental tan allunyat del model orgànic del saber característic de la filosofia aristotèlica-escolàstica, com del model d'itinerari reflexiu d'algunes obres de maduresa del mateix Descartes. No és estrany, doncs, que la *Regla I* prescrivui, com a mitjà per cercar la veritat, afanyar-se només

---

<sup>306</sup> A la *Regla XII* s'apunta una relació necessària entre coses que són considerades habitualment com a contingents, com la relació que s'estableix en aquesta proposició: “existeixo, per tant Déu existeix” (“sum, ergo Deus est”, RDI12, AT X 421.29, CRA 48.14). Tanmateix, per bé que en aquest cas s'apunti una demostració de l'existència de Déu a partir de la pròpia existència, a les *Regles* no es proposa mai que totes les veritats que en la maduresa denominarà “metafísiques” s'hagin de trobar en una sola cadena deductiva i menys encara que aquesta sigui el fonament de les altres ciències.

en incrementar la llum natural de la raó (“sed cogitet tantum de naturali rationis lumine augendo”, *ibid.* 361. 18-19, 3.5-6). Per fer-ho, s’ha de conèixer la manera com el nostre enteniment té coneixements certs i evidents, que és el que ens porta a l’anàlisi de les dues operacions fonamentals de l’enteniment: la intuïció i la deducció (*Regles II i III*). I en aquestes operacions trobem la clau de la connexió entre les ciències: totes responen al procés intuïtiu i deductiu que les hi atorga certesa i evidència, és a dir, que fa que puguin ser considerades com a ciència. Però, la qüestió no és tan senzilla, com mostren les regles posteriors.

La *Regla IV*, d’entrada, parteix d’un diagnòstic sobre desordre que impera en els sabers existents, fent menció de la química, la geometria i la filosofia (a la *Regla V* hi afegeix, en mateixa línia, els procediments dels astròlegs que parlen dels efectes del cel sense conèixer la naturalesa d’aquest, també dels que es dediquen a la mecànica sense la física). La solució per cercar la veritat rau, doncs, en el mètode, que es defineix com unes regles “certes i fàcils” (“Per methodum autem intelligo regulas certas et faciles”). La relació entre el mètode i les dues operacions anteriors és estretíssima, fins al punt que si el mètode consisteix a explicar correctament com s’ha d’utilitzar la intuïció (“si methodus recte explicet quomodo mentis intuitu sit utendum”, RDI4, AT X 372.11-12, CRA 11.12-13) i com s’han de realitzar les deduccions (“et quomodo deductiones inveniendæ sint”, *ibid.*, 372.13, 11.14), aleshores no es requereix res més perquè sigui complet (“nihil aliud requiri [...], ut sit completa”, *ibid.*, 372.14-15, 11.15-16), atès que no es pot tenir cap ciència si no és per la intuïció o la deducció de la ment, tal i com s’ha dit abans (“cum nullam scientiam haberi posse, nisi per mentis intuitum vel deductionem, jam ante dictum sit.”, *ibid.*, 372.15-17, 11.16-17). Fixem-nos que és ben bé com si haguéssim tornat al mateix punt de partida. Tanmateix, les dues tasques fonamentals del mètode són alguna cosa més que el simple ús natural de les dues operacions, que no depèn del mètode, atès que, si l’enteniment no les sabés usar prèviament, aleshores no serien comprensibles les mateixes regles metodològiques per més fàcils que fossin<sup>307</sup>. A més de les operacions, cal comptar també amb “unes primeres llavors de veritat inserides en l’esperit humà” (“prima quædam veritatum semina humanis ingeniis a natura insita”, *ibid.*, 376.12-13, 14.6-7), com es fa palès en la geometria dels antics i l’àlgebra dels moderns, que només són fruits espontanis dels principis innats del mètode. L’avantatge de les arts

---

<sup>307</sup> A la *Regla VIII* es reprèn la mateixa idea amb la metàfora de la forja de les primeres eines: cf. RDI8, AT X 397.4-26, CRA 29.23-30.10.

matemàtiques és que, per la simplicitat dels seus objectes, aquests fruits s'hi han desvetllat més fàcilment que en la resta de disciplines, en les quals troben obstacles més grans que els ofeguen. Les bases del mètode són, doncs, les dues operacions naturals de l'enteniment, la intuïció i la deducció, i també unes llavors de veritat a partir de les quals aquelles n'extreuen uns fruits espontanis en les disciplines matemàtiques.

Doncs bé la clau de tot plegat és que, a partir d'exemples evidents i certs de tipus matemàtics, es fa manifesta una disciplina que no és la matemàtica comuna, sinó una altra (a la segona part de la *Regla IV - B*<sup>308</sup> s'anomena "mathesis universalis") que n'és com l'embolcall ("Integumentum", RDI4, AT X 374.6-7 i 374.12, CRA 12.23 i 12.28). Aquesta disciplina ha de contenir els primers rudiments de la raó humana ("Hæc enim prima rationis humanæ rudimenta continere", *ibid.*, 374.7-8, 12.24) i s'ha d'estendre fins a fer sorgir la veritat sobre qualsevol qüestió ("et ad veritates ex quovis subjecto eliciendas se extendere debet", *ibid.*, 374.8-9, 12.24-25). L'embolcall es precisa com un vestit i guarniment per adaptar-lo millor a la raó humana. Quines característiques té aquesta disciplina, embolcall o, de manera més rigorosa, mètode?

La *Regla V* ho concreta en l'enunciat: "*Tota methodus consistit in ordine et dispositione eorum ad quæ mentis acies est convertenda, ut aliquam veritatem inveniamus.*" (RDI5, AT X 379.15-17, CRA 16.20-21). L'ordre és l'element clau del mètode. I es concreta de dues maneres: s'ha de reduir gradualment les proposicions complexes a les més simples i, a continuació, partint de la intuïció de les simples, s'ha d'ascendir també pels mateixos graus vers el coneixement de totes les altres. Aquest és el "fil de Teseu" que permet sortir del laberint del coneixement sobre qualsevol qüestió, i s'insisteix de nou en la idea del desencert que suposa el desordre en la recerca de la veritat.

La *Regla VI* aprofundeix el contingut de l'anterior perquè prescriu la manera com s'han de distingir les coses més simples de les complicades per dur a terme les investigacions amb ordre. Primer, planteja que totes les coses poden disposar-se en sèries, no pas en funció dels

---

<sup>308</sup> La *Regla IV* conté dos parts força heterogènies: la primera té el to més aviat impersonal de la majoria de regles (A), i la segona té un caràcter marcadament autobiogràfic (B). A les edicions neerlandeses de l'obra, els dos textos apareixen a continuació l'un de l'altre, però a la còpia manuscrita de l'obra que tenia Leibniz (H: Hannover), la *Regla IV* només conté la primera part i una nota que remet al final del manuscrit on es troba la segona part (cf. AT X 374, nota a). Segons J.P. WEBER, la segona part podria tractar-se d'un text més antic de la regla, que fou redactat de nou posteriorment en el text de la primera part (cf. S. TURRÓ a Descartes, *Regles per a la direcció de l'enginy*, pàg. 73-74, nota 12).

gèneres d'ens de l'escolàstica, sinó en la mesura que poden deduir-se les unes de les altres. I aquí s'introdueixen els conceptes "absolut" i "relatiu". Absolut és el que conté la naturalesa pura i simple sobre què tracta una qüestió i, per tant, allò que és objecte d'intuïció. Relatiu és el que participa d'aquella naturalesa o alguna part d'ella i pot referir-s'hi i ser deduït de l'absolut a través d'una sèrie d'inferències, fet que indica que les coses relatives es dedueixen les unes de les altres i s'allunyen més o menys d'allò absolut de què parteixen (per tota l'explicació: *cf.*, RDI6, AT X 38.1-382.2, CRA 17.18-18.13).

La clau de l'art del mètode, és a dir, de l'ordre, és la recerca de l'absolut en cada qüestió per poder establir la sèrie deductiva. Ara bé, una cosa pot ser considerada com a absoluta des d'una certa perspectiva i relativa des d'un altre ("Quædam enim sub una quidem consideratione magis absoluta sunt quam alia, sed aliter spectata sunt magis respectiva", *ibid.*, 382.19-21, 18.27-29), així que l'ordre depèn de l'enfocament i se suggereix que no hi ha una única sèrie deductiva possible en cada qüestió. La sèrie no s'estableix en funció de la naturalesa de les coses, sinó en relació al nostre coneixement ("ut melius intelligatur nos hic rerum cognoscendarum series, non uniuscujusque naturam spectare", *ibid.*, 383.1-3, 19.3-4). La relació intuïció-deducció es pot articular de maneres diferents, perquè la simplicitat del contingut de la intuïció no depèn de l'objecte "real" sobre el que s'aplica, sinó només de l'enfocament mental amb què s'aplica. Només unes poques coses s'imposen necessàriament com a naturaleses pures i simples (natures pures et simplices", *ibid.*, 383.11-12, 19.12-13) que ja d'entrada es poden intuir per si mateixes i de manera independent de les altres, ja sigui per l'experiència mateixa o per una llum innata, i són les que s'anomenen màximament simples en "qualsevol sèrie" ("sunt enim eadem, quas in unaquaque serie maxime simplices appellamus", *ibid.*, 383.15-17, 19.16-17) i corresponen al que a la *Regla III* s'ha anomenat "primers principis" ("prima principia", RDI3, AT X 370.13, CRA 9.29). Totes les altres naturaleses no poden ser conegudes si no és deduïnt-les d'aquestes o bé immediatament, o bé mediatament. L'absolut que pot ser considerat des d'una certa perspectiva, s'ha d'obtenir, doncs, de deduccions realitzades a partir de naturaleses simples ("Cæteræ autem omnes [naturas] non aliter percipi possunt, quam si ex istis deducantur, idque vel immediate et proxime, vel non nisi per duas aut tres aut plures conclusiones diversas", RDI6, AT X 383.17-20, CRA 19.17-19). És curiós que la majoria de naturaleses absolutes puguin no ser-ho des d'un altra perspectiva de consideració i, a més, que siguin obtingudes per deducció

immediata o mediata a partir de les naturaleses màximament simples o primers principis. Però, recordem-ho: s'ha dit abans d'allò absolut que era objecte d'intuïció. Sens dubte, la manera com s'ha d'aplicar el que prescriu la *Regla VI* (distingir en cada sèrie allò que és més simple per poder fer les deduccions de les coses que hi estan relacionades) resulta molt més complicat del que predica l'autor. Les estratègies que proposa són més aviat vagues: acostumar-nos a reflexionar amb sagacitat, no començar a investigar per les coses difícils, sinó començar per les més evidents per si mateixes i deduir-ne successivament altres a partir d'aquestes i després reflexionar sobre el procés realitzat.

La *Regla VII* encara afegeix una última prescripció sobre l'ordre per tal de completar la ciència (*“Ad scientiæ complementum”*, RDI7, AT X 387.10, CRA 22.7): un moviment continu i ininterromput del pensament per ajudar a la debilitat de la memòria en les deduccions llargues i l'enumeració suficient o inducció per inferir una única cosa de diverses de separades (*“Si autem ex multis et disjunctis unum quid inferamus [...]”*, *ibid.* 389.17-18, 24.3-4), un procediment importantíssim per resoldre qüestions complexes. Al final de la *Regla VII* es precisa que les tres darreres regles (V, VI i VII) no es poden separar i que juntes contribueixen a la perfecció del mètode. També s'anuncia que la resta del tractat es dedicarà a explicar més concretament allò que s'ha exposat de manera general. Al principi de la *Regla VIII* també es fa referència a les tres regles precedents, tot deixant ben clar que elles prescriuen i expliquen l'ordre. En definitiva, amb les set primeres regles tenim explicats els procediments fonamentals de mètode.

I arribem a la *Regla VIII*, on es presenta un pla complet del contingut previst per a la totalitat de les *Regles*, que s'haurien de dividir en tres llibres de dotze regles cadascun i, el que és més important, on es dibuixa un veritable “projecte filosòfic” amb caràcter d'investigació. No és fàcil encaixar el pla de l'obra i el projecte filosòfic en el propòsit general de la regla. A la *Regla VIII* hi ha un problema textual, perquè a la còpia de Leibniz (manuscrit H: Hannover) hi ha un fragment (VIII A) que apareix al final de la regla, i inclou dos continguts molt importants: 1) una consideració sobre les limitacions de l'estudi matemàtic de l'anaclàstica, que ha de ser abordat també de d'una perspectiva física, sent l'únic exemple d'aquesta disciplina que apareix en totes les *Regles*, i 2) un text també rellevant que presenta com “l'exemple més noble de tots”, que afirma que per a la recerca de la veritat s'ha de començar per l'enteniment, ja que d'ell depèn el coneixement de les altres coses.

Sense entrar en detalls, la idea general de la regla és determinar en quines coses l'ordre explicat a les *Regles V – VII* és necessari i en quines “qüestions” (problemes per resoldre) només és útil. La utilitat de la *Regla VIII* va adreçada a aquells que coneixen les set regles precedents, a fi de mostrar-los per quina raó poden quedar satisfets en el coneixement que poden obtenir amb elles sense desitjar-ne més. Permet, també, determinar quan cal aturar-se en la recerca, no pas per culpa del propi enginy, sinó per la naturalesa de la dificultat o per causa de la condició humana, establint així un límit a la curiositat.

I és aquí que sorgeix una exigència a partir de la qual es proposa el pla de l'obra i el seu projecte filosòfic: amb la finalitat d'evitar la incertesa sobre allò que pot el nostre esperit i no treballar debades i a l'atzar, abans d'emprendre el coneixement de les coses particulars, cal haver examinat curosament, una vegada en la vida (“semel in vita”, RDI8, AT X 396.29, CRA 29.19), de quins coneixements és capaç la raó humana<sup>309</sup>. Una mica més avall es reprèn el mateix tema amb més contundència:

“At vero nihil hic utilius quæri potest, quam quid sit humana cognitio et quousque extendatur. Ideoque nunc hoc ipsum unica quæstione complectimur, quam omnium primam per regulas jam ante traditas examinandam esse censemus; idque semel in vita ab unoquoque ex iis, qui tantillum amant veritatem, esse faciendum, quoniam in illius investigatione vera instrumenta sciendi et tota methodus continentur.” (*ibid.*, 397.27-398.5, 30.11-17).

Al tema de *l'abast del coneixement*, ja mencionat, hi afegeix també el de *què és el coneixement humà*, i diu que *no hi ha res més útil que aquesta recerca*. Sintetitza la recerca en *una única qüestió* que segons les regles precedents ha de ser *la primera de totes en ser examinada*. La qüestió l'ha de buscar, *una vegada en la vida* (ja és la tercera vegada que surt

---

<sup>309</sup> Opto per aquest plantejament explicat a VIII B i descarto el que apareix a VIII A, perquè aquest fragment el considero una versió més primitiva de l'altre. VIII A (“l'exemple més noble de tots”) proposa que, per examinar totes les veritats que poden ser conegudes amb la raó humana (tasca que els que volen assolir la saviesa han de fer “una vegada en la vida”), s'ha de començar per l'enteniment pur, perquè res no pot ser conegut abans que ell. Després d'haver examinat què es dedueix d'ell, enumerarà els altres instruments de coneixement, que “només” són dos: la fantasia i els sentits. Havent fet la distinció i examen dels tres instruments per tal de comprendre com es produeix la veritat i l'error entre ells, enumerarà totes les vies que es presenten als homes en la recerca de veritat, i observarà que no són tantes que no es descobreixin totes mitjançant una enumeració suficient (*cf.*, RDI8, AT X 395.17-396.10, CRA 28.18-29.3). Penso que les diferències amb el plantejament paral·lel contingut a VIII B són notables: 1) VIII A proposa una enumeració derivada de l'examen previ de l'enteniment i els altres instruments de coneixement, quan VIII B proposa ja de bon principi una enumeració en dos àmbits dels quals el mencionat a VIII A només n'és un (“nosaltres, en tant que coneixem”: *vid. infra*); 2) a VIII B es parla de tres facultats en comptes de “només” dues, perquè s'hi afegeix la memòria. Sigui com sigui, si es considera que el que exposa VIII A conté implícitament VIII B, aleshores s'accepta que aquest és el text més complet que disposem sobre el mateix assumpte.

l'expressió al text) *tothom qui estima la veritat*, en una clara al·lusió a la filosofia. I precisa que *la investigació conté els veritables instruments del saber i la totalitat del mètode*. No hi ha dubte que la qüestió és importantíssima i, a més, aviat es veu que marca un punt d'inflexió en les *Regles*, que deixen de ser uns preceptes metodològics de caràcter general per convertir-se en un ambiciós projecte d'investigació filosòfic i científic. El disseny del projecte és reprès i precisat al final de la *Regla XII*. Vegem-ne els trets principals en el següent quadre:

<i>Regles per a la direcció de l'enginy</i> PROJECTE FILOSÒFIC: TRES D'ORDRES D'INVESTIGACIÓ
<i>Regles I – XII (Llibre I)</i> PROPOSICIONS SIMPLES
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Contingut general del primer llibre segons la <i>Regla XII</i>: inclou els preceptes que preparen la facultat de coneixement (“<i>vim cognoscendi</i>”, RDI12, AT X 428.25, CRA 53.12) per a intuir més distintament i examinar més sagaçment qualsevol objecte, atès que aquestes proposicions s’han de presentar de manera espontània i no poden ser buscades (“<i>hæ sponte occurrere debent, nec quæri possunt.</i>”, <i>ibid.</i>, 428.27, 53.14). Inclou les dotze primeres regles, que tracten de tot el que pot fer que sigui més fàcil l’ús de la raó (“<i>rationis usum aliquomodo faciliorem reddere posse</i>”, <i>ibid.</i>, 429.3-4, 53.16-17).</li> <li>▪ Tracten també sobre una “qüestió” que és la que es considera la més útil de totes i la “primera” que han d’abordar els que estimen la veritat: <i> cercar què és el coneixement humà i quin és el seu abast</i>. La <i>Regla XII</i> constitueix la resposta a la qüestió.</li> <li>▪ S’estableix una divisió en dues parts en tot allò que pertoca a la qüestió, <i>referir-ho</i> (“<i>referri enim debet</i>”, RDI8, AT X 398.23.24, CRA 30.32-31.1; la <i>Regla XII</i> ho planteja així: “<i>Ad rerum cognitionem duo tantum spectanda sunt</i>”, RDI12, AT X 411.3, CRA 40.9):             <ol style="list-style-type: none"> <li>1. <i>O bé a nosaltres</i> en tant que som capaços de coneixement (“<i>vel ad nos qui cognitionis sumus capaces</i>”, RDI8, AT X 398.23-24, 30.32-31.1). La primera part de la divisió s’expressa així a la <i>Regla XII</i>: “<i>nos scilicet qui cognoscimus</i>” (411.4, 40.9-10).                 <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ <i>Contingut</i>: Estudi de l’enteniment, perquè només ell és capaç de ciència (“<i>solum intellectum esse scientiæ capacem</i>”, RDI8, AT X 398.26-27), i de com és ajudat o obstaculitzat per altres facultats, a saber, la imaginació, els sentits i la memòria. La <i>Regla XII</i> ho planteja així: “<i>In nobis quatuor sunt facultates tantum, quibus ad hoc uti possimus: nempe intellectus, imaginatio, sensus, et memoria. Solus intellectus equidem percipiendæ veritatis est capax, qui tamen juvandus est ab imaginatione, sensu, et memoria, ne quid forte, quod in nostra industria positum sit, omittamus.</i>” (RDI12, AT X 411.5-10, CRA 40.10-15). La resposta a aquesta part de la qüestió es troba a RDI12, AT X 411-17-417.15, CRA 40.21-45.6).</li> </ul> </li> <li>2. <i>O bé a les coses mateixes</i> en tant que poden ser conegudes (“<i>vel ad res ipsas, quæ cognosci possunt</i>”, RDI8, AT X 398.24, 31.1). Les coses en si mateixes només poden ser considerades en la mesura que tenen relació amb l’enteniment (“<i>[...] res ipsas, quæ tantum spectandæ sunt prout ab intellectu attinguntur</i>”, <i>ibid.</i>, 399.5-6, 31.10-11). <i>Regla XII</i>: “<i>res ipsæ cognoscendæ</i>” (RDI12, AT X 411.4, CRA 40.10). <i>Contingut</i>:</li> </ol> </li> </ul>



▪ Contingut

[Segons la *Regla VIII*:]

a) Naturaleses màximament simples. N'hi ha tres tipus (cf. RDI8, AT X 399.8-13, CRA 31.12-16):

- a1) Espirituals.
- a2) Corporals.
- a3) Comunes.

b) Naturaleses complexes o compostes (dos tipus).

b1) Les que l'enteniment experimenta que són compostes abans de fer-ne cap judici (cf. *ibid.*, 399.10-12, 31.14-16; RDI12, AT X 422.23-25, CRA 49.1-2).

b2) Les que l'enteniment compon ell mateix (cf. RDI8, AT X 399.12-13, CRA 31.16; RDI12, AT X 422.25, CRA 49.2). Només hi pot haver falsedat en aquestes naturaleses (cf. RDI8, AT X 399.14-16, CRA 31.17-19):

- b1a) Les que són deduïdes de les naturaleses simples i conegudes per si mateixes (Llibre II: *Regles XIII-XXV*)
- b1b) Les que es pressuposen d'altres d'experimentades com a compostes per part de la cosa (Llibre III: *Regles XXVII-XXXVI*).

[Segons la *Regla XII*:]

a) Examinar allò que es presenta per si mateix.

b) Examinar després de quina manera es coneix una cosa a partir d'una altra.

c) Examinar finalment quines coses es dedueixen d'altres.

(cf. RDI12, AT X 411.10-16, CRA 40.15-20. La resposta a aquesta part de la qüestió es troba a *ibid.* 417.16-428.20, 45.7-53.8).

*Regles XIII – XXI (– XXV – Llibre II)*

QÜESTIONS QUE S'ENTENEN PERFECTAMENT: ARITMÈTICA I GEOMETRIA

- Aquestes “qüestions” s'entenen perfectament, per bé que s'ignora la seva solució. Era l'objecte d'anàlisi de les dotze regles que van de la XIII a la XXIV, de les quals només es va redactar fins a la XVIII i només l'enunciat de la XX i la XXI.
- Són “naturaleses compostes” que són deduïdes de les naturales més simples i conegudes per si mateixes (cf. RDI8, AT X 399.17-19, CRA 31.20-21).
- Són aquelles en què percebem distintament tres coses (cf. RDI12, AT X 429.15-19, CRA 53.27-54.1):
  1. En quins signes es pot reconèixer allò que es busca quan es presenti (cf. també: RDI13, AT X 434.17-24, CRA 57.20-26).
  2. Què és allò a partir del qual s'ha de deduir el que es busca.
  3. Com s'ha de provar que aquests dos elements són dependents mútuament de tal manera que l'un no es pot modificar sense que ho faci l'altre.
- El tres element anterior són “premisses” a partir de les quals cal buscar la “conclusió” per solucionar la qüestió. Però, no es tracta d'una conclusió obtinguda per deducció a partir d'una cosa simple, perquè això es pot fer sense *Regles*, sinó d'extreure amb art una sola cosa (que depèn al mateix temps de moltes altres que hi estan implicades) que no requereixi major capacitat d'esperit que la de fer una simplicitat inferència (cf. RDI12, AT X 429.19-27, CRA 54.2-10).
- Aquests tipus de qüestions són sobretot abstractes i es presenten en l'aritmètica i la geometria.
- Poden semblar inútils, però cal ocupar-se i exercitar-se en elles durant un llarg temps per posseir

perfectament la part següent del mètode en que es tracten l'altre tipus de qüestions (es refereix a les del tercer llibre).

(Regles XXV – XXXVI – Llibre III)

QÜESTIONS COMPLEXES: FÍSICA

- “Qüestions” que no s’entenen perfectament: s’hi havien de dedicar les dotze darreres regles, de les quals l’autor no en va escriure cap.
- Són “naturaleses compostes” per l’enteniment, però que en pressuposen d’altres que per experiència que són en si mateixes realment compostes (cf. RDI8, AT X 399.19-21, CRA 31.21-23).
- Totes les qüestions imperfectes poden reduir-se a les perfectes: es tracta d’abstracte tot allò que és superflu en la dificultat fins al punt que es redueixi a certes magnituds que s’han de comparar. I, per fer-ho, s’estableix la consideració d’uns determinats experiments sobre la qüestió, com per exemple sobre l’imant o sobre la naturalesa del so (cf. RDI13, AT X 431.15-27, CRA 55.14-24)
- Serien qüestions relatives a la física, com es fa palès en un fragment de la *Regla VIII* relatiu a l’anaclàstica, és a dir, la proporció que hi ha entre els angles de refracció, sobre la que diu que no pot ser investigada només des d’una òptica matemàtica, sinó que la qüestió és física i requereix un altre procediment. (cf. RDI8, AT X 393.22-395.16, CRA 27.1028.17).

Diferències principals entre els projectes de les *Regles* i la *Recerca*:

1) Segons el meu parer, la diferència més important entre la *Recerca* i les *Regles* sorgeix sobre la temàtica que, segons prescriu cada obra, ha de ser tractada en primer lloc en la recerca de la veritat. El contrast s’accentua si es fa atenció al fet que la tasca inaugural que proposen s’ha de fer “un cop en la vida” (“semel in vita”, RDI8, AT X 395.20, 396.29, 398.2, CRA 28.20-21, 29.19, 30.15) o “d’una vegada” (“une bonne fois”, RV, AT X 508.20, BOS 9.20-21; la traducció llatina és “semel”, BOS 33.32), és a dir, és una operació que representa un punt d’inflexió en la vida d’una persona que busca la veritat. Després de dominar les set primeres regles del mètode, hi ha una qüestió que és la més útil de cercar per aquells que estimen la veritat: què és el coneixement i quin és el seu abast. I, per respondre-la, es desplega una anàlisi de les nostres facultats cognoscitives (“nosaltres en tant que coneixem”) i de les nocions simples i compostes que tenim de les coses (“les coses en tant que conegudes”) com a base per resoldre qualsevol tipus de qüestió matemàtica o física. La *Recerca*, en canvi, estableix un començament molt diferent que, en comptes d’explicar i distingir res, s’imposa com una condició absoluta per poder assolir qualsevol coneixement:

l'eradicació de totes les idees i creences prèvies<sup>310</sup>. El procediment emprat per aconseguir-ho és l'*operació del dubte* (vid. Cap. 5), que no només destrueix, sinó que també és el mitjà per obtenir la primera certesa a partir de la qual es pot començar una cadena deductiva de veritats que formin un tot entrelaçat, un cos de coneixements (almenys aquesta era la intenció). I, atenció al detall: aquestes veritats són obtingudes sense l'aplicació de cap regla lògica, és a dir, sense el mètode<sup>311</sup>. Sens dubte, un inici tan singular determina un itinerari ben divergent al de les *Regles*<sup>312</sup> i, a més, encaixa amb les idees explicades als dos primers capítols: el dubte general sobre totes les opinions –segon el text retrospectiu del punt núm. 10 de les *Sisenes Respostes*– és el *guany* de coneixement que obliga a abandonar el tractat-projecte de les *Regles* (*límit*) i a elaborar un nou projecte (*instauració*) per encaixar-lo i desplegar-lo, que no és altre que la *Recerca*, en un procés evolutiu del qual aquesta obra encara no n'és l'última baula.

2) També s'observa una diferència profunda d'enfocament entre els projectes de la *Recerca* i de les *Regles*. En el quadre anterior es plasmen tres metodologies diferents per tractar sengles àmbits temàtics. Cap d'aquests àmbits es planteja com una unitat o un sol cos de coneixements entrelaçats de manera deductiva, sinó com una multitud de “qüestions” diferents (en el cas del primer llibre, són una multitud de proposicions i “una” qüestió), la unitat de les quals és la metodologia específica que cal emprar per resoldre-les. És cert que el primer llibre té primacia sobre els altres, perquè, d'una banda, proporciona les regles fonamentals del mètode que després només caldrà adaptar específicament als altres dos

---

<sup>310</sup> La meua lectura discrepa radicalment en aquest punt de la de V. CARRAUD i G. OLIVO, que posen en el mateix pla conceptual l'operació de les *Regles* i de la *Recerca* (cf. CO 389, nota 110). Tracto més a fons aquesta qüestió al següent capítol.

<sup>311</sup> Cal fer molta atenció a aquest text: “*cuncta hæc dicuntur peragunturque, sine Logica, sine regula, sine argumentandi formula, solo lumine rationis et sani sensus qui ubi solus per se agit, erroribus minus est obnoxius, quam cum mille diversa regulas, quas artificium et desidia hominum, ad illum corrumpendum potius quam reddendum perfectiorem, invenerunt, anxie observare studet.*” (RV-VL, AT X 521, BOS 53.22-27); “*tout cela est dit et conclu sans logique, sans règle, sans forme de démonstration, c'est-à-dire seulement par la lumière de la raison et de l'entendement, qui est moins assujetti à l'erreur et à la méprise s'il agit seul que s'il tient à observer mille règles fondamentales différentes qui, semble-t-il, ont été inventés par l'habilité et l'oisiveté des homes plutôt pour le corrompre que pour le perfectionner*” (RV-VFN, CO 303.631-636). Sens dubte, el referent principal del text és la lògica escolàstica, però la contundència del text també afecta a qualsevol altra mena de regla metodològica que impliqui el coneixement d'un criteri previ per fer una deducció.

<sup>312</sup> Penso que la interpretació que apunto sobre l'operació del dubte a la filosofia cartesiana (tant al *Discurs* com a la *Recerca*) és ben bé l'antitesi de la que proposa A. ROBINET, que no la planteja com un començament absolut i incondicionat de la reflexió, sinó només com una propedèutica per desfer-se de les falses opinions imaginàries o sensibles a fi d'operar la conversió a les naturaleses simples intel·lectuals (cf. *Descartes. La lumière naturelle...* pàg. 87 i seg.).

àmbits temàtics, i, d'una altra banda, perquè exposa la llista completa de les naturaleses màximament simples d'on s'han de deduir els elements absoluts a partir dels quals es podran trobar els relatius en cada sèrie deductiva per poder resoldre després, mitjançant l'enumeració, les qüestions buscades. Però res semblant a l'itinerari intel·lectual unitari, gradual i deductiu de la *Recerca*, on el centre de gravetat es troba en els continguts o veritats assolits i no en la metodologia.

3) Crec que les *Regles* i la *Recerca de la veritat* responen a una diferent perspectiva ontològica sobre la veritat. La veritat del coneixement, en la primera obra, té més aviat un caràcter immanent, de mera consistència interna d'un contingut conceptual lliurat per l'aplicació correcta de les operacions intel·lectuals mitjançant la guia del mètode. Per bé que a l'obra es parli del coneixement de les coses, hi ha una certa asimetria entre el coneixement de les coses i allò que són les coses realment. Les naturaleses simples no poden ser falses, però per la seva claredat i distinció intrínseca, no perquè representin perfectament la realitat. Les naturaleses compostes poden ser vertaderes o falses, per raons intrínseques al seu mode de composició, no pel seu caràcter representatiu. A les *Regles*, els continguts vertaders de l'enteniment no concorden exactament amb el que són les coses reals<sup>313</sup>. En canvi, la *Recerca* proposa considerar les coses en si mateixes i, per tant, en termes de judici cert o de veritat. La veritat del coneixement de les coses continua tenint un caràcter immanent, perquè es fa a partir d'idees clares i distintes copsades per l'enteniment, però té també un caràcter transcendent perquè consisteix en l'explicació de la realitat tal i com és en termes essencials (reprenc aquestes idees als capítols 4, 5 i 6). A l'obra només es fa manifest aquest caràcter de la veritat en la demostració de l'existència del subjecte que dubta, perquè s'estableix que és absolutament cert que és un ésser o substància existent, encara que el seu cos no existís; i perquè es concep clarament i distintament a si mateix com una substància pensant, les característiques de la qual són totalment diferents del cos. Aquesta afany de veritat també

---

<sup>313</sup> Heus aquí dos llocs on es fa ben manifesta aquesta concepció de la veritat: a la *Regla VI*, quan es donen exemples de com l'absolut i el relatiu depenen de la perspectiva de consideració que s'adopta, es referència a la "causa", i "la igualtat", abans incloses entre les coses absolutes, "malgrat que la seva naturalesa sigui veritablement relativa" ("causam et æquale inter absoluta numeravimus, quamvis eorum natura sit vere respectiva", RDI6, AT X 383.3-5, CRA 19.5-6); i a la *Regla XII*, que s'estableix la distinció entre la consideració de les coses en relació al nostre coneixement i en tant que existeixen realment, idea que il·lustra amb l'exemple que un cos no és un compost de naturalesa corporal, extensió i figura, atès que en la realitat aquestes tres coses no es donen separades, però, en canvi, per al nostre enteniment sí que pot anomenar-se un compost d'aquestes naturaleses perquè aquestes les percep com a simples i indivisibles (cf. RDI12, AT X 418.1-19, CRA 45.17-32).

s'havia d'aplicar a Déu i a la natura, per bé que no s'hi va arribar. La *Recerca* és molt més propera –només propera, no equivalent, com pretenc demostrar– a l'horitzó conceptual de la teoria de la veritat madura de Descartes, expressada en les seves obres publicades, que no pas a les *Regles*.

4) A les *Regles*, el mètode sorgeix a partir d'una reflexió sobre les operacions naturals de l'enteniment que troba en ella mateixa la justificació d'allò que obté. En altres paraules, el mètode es justifica a si mateix. A la *Recerca*, en canvi, les veritats (deduïdes de les més simples a les més complexes) que constitueixen els primers fonaments d'una ciència sòlida s'obtenen sense l'ajut de cap regla metodològica i són, al seu torn, la base per deduir el mètode que s'haurà de fer servir per progressar en les ciències particulars. Aquesta diferència repercuteix en la ubicació del mètode en el projecte filosòfic. A les *Regles*, el mètode és principi i fi del projecte: principi, perquè el seu coneixement i assimilació constitueix el camí intel·lectual a seguir durant el procés d'aprenentatge; fi, perquè el resultat d'aquest aprenentatge no és res més que el domini autònom d'allò que s'ha adquirit. En definitiva, el projecte de l'obra és exclusivament el mètode, que capacita per a una aplicació universal a totes les ciències per fer-les progressar fins al seu grau més alt de coneixement. La *Recerca* proposa la mateixa finalitat i, fins i tot, amb les dues mateixes fases, la formativa i l'autònoma, però amb una diferència fonamental: hi ha un camí previ d'aprenentatge (la primera part del projecte) que segueix un itinerari necessari per tal d'aconseguir un cos de coneixements (els fonaments d'una ciència sòlida) o, en altres paraules, cal una posseir una determinada doctrina com a condició per conèixer i dominar el mètode. Vist des de lluny, fa ben bé la impressió que la primera part de la *Recerca* substitueixi el primer llibre de les *Regles* i que en la segona part d'aquella obra hi encaixin, *mutatis mutandis*, els dos altres llibres d'aquesta (l'un, inacabat i l'altre per començar).

### **El projecte filosòfic del *Discurs del mètode***

L'estudi del projecte filosòfic del *Discurs del mètode* és fonamental per il·luminar alguns aspectes de la *Recerca de la veritat*. La primera obra publicada de Descartes és una síntesi

privilegiada del procés intel·lectual, històricament complex però essencialment unitari, que s'estén de 1629 fins a 1637. La primera fase (1629-1630) és sobretot metafísica (Déu, l'ànima i els fonaments de la física) i es va plasmar parcialment en el *petit Tractat de metafísica*, avui perdut, però del que n'és un eco –nítid, apagat?– la *Quarta part del Discurs*<sup>314</sup>. La segona fase (1630-1633) és eminentment física i culmina amb la redacció d'*El món*, que no va arribar a veure la llum pública en vida de l'autor. I la darrera fase (1634-1637) continua sent física (els *Assaigs*) i d'aprofundiment del projecte filosòfic per tal de comunicar-lo públicament d'una manera diferent, sobretot menys polèmica, del que havia previst al principi. La consciència que Descartes té a 1630 que està instal·lat en el seu “projecte definitiu” ja no va ser mai més desmentida per bé que les seves idees continuessin evolucionant fins al final de la seva vida, sempre dins d'un mateix marc teòric. I a 1630 també va fer una revisió retrospectiva del procés previ que l'havia conduït fins allí, explicant-ne la raó de fons (*guany-límit-instauració*) en relació a uns “tractats” començats i abandonats a París dels quals no n'especificava el nom i que, segons he intentat demostrar, són les *Regles* i la *Recerca de la veritat* (vid. Cap. 1). Aquesta és la raó per la qual és tan important analitzar el projecte explicat al *Discurs del mètode*.

### *El procés d'elaboració del Discurs i la finalitat de la seva publicació*

#### 1) *Cronologia de l'elaboració del Discurs*

El *Discurs del mètode* –i, en menor mesura, els *Assaigs*, amb els quals forma un tot– és un monument filosòfic tan consolidat que sovint provoca que s'oblidin les circumstàncies fortuïtes que el van fer possible. S'ha d'escorcollar una mica el subsòl històric damunt del qual s'aixeca aquest vetust edifici per entendre bé la seva part visible i accessible.

---

<sup>314</sup> F. ALQUIÉ creu que, abans de 1637, Descartes tracta temes que anuncien la seva metafísica (doctrina de la creació de les veritats eternes i teoria de la creació contínua), però que no la constitueixen. No és pot parlar estrictament de la metafísica cartesiana fins a la *Quarta part del Discurs del mètode* (*Leçons sur Descartes*, pàg. 95-96) i, més rigorosament encara, fins a les *Meditacions metafísiques* (*La découverte métaphysique de l'homme chez D.*, pàg. 81-83 i 144-158). No és de la mateixa opinió G. RODIS-LEWIS, que intenta buscar el rastre del *petit Tractat de metafísica* fins i tot en les mateixes *Meditacions* (“L'écho de la première métaphysique dans les *Méditations*”, dins de *Le développement de la pensée de Descartes*, pàg. 163-173).

Situem-nos en el període de 1629-1633: el 1630, Descartes té assumit que es troba instal·lat en la línia definitiva de recerca filosòfica, té la intenció de publicar algun dia la física en què està treballant i, en funció de com sigui rebuda, fer pública després la seva metafísica<sup>315</sup>. Fins que enllesteix *El món*, es manté ferm en el seu propòsit. L'estructura arquitectònica coneguda del projecte filosòfic d'aquest període és la següent: → metafísica (coneixement de Déu i de l'ànima) → naturalesa extensa dels cossos → fonamentació metafísica de les lleis de la natura → deducció, a partir de les lleis anteriors, d'un coneixement general dels fenòmens de natura → deducció d'uns coneixements pràctics en medicina (*vid.* Cap. 1). S'ha de remarcar, en els escrits d'aquests anys, l'escassetat, per no dir absència, de referències al tema del mètode<sup>316</sup>. Ara bé, la condemna del Sant Ofici a l'obra de Galileu *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, el 22 de juny de 1633, de la qual se n'assabenta a la tardor del mateix any, li provoca un important trasbals psicològic i teòric:

“je m'étais proposé de vous envoyer mon Monde pour ces étrennes, et *il n'y a pas plus de quinze jours que j'étais encore tout résolu de vous en envoyer au moins une partie, si le tout ne pouvait être transcrit en ce temps-là*; mais je vous dirai, que m'étant fait enquérir *ces jours à Leyde et à Amsterdam*, si le Système du Monde de Galilée n'y était point, à cause qu'il me semblait avoir appris qu'il avait été imprimé en Italie l'année passée, *on m'a mandé qu'il était vrai qu'il avait été imprimé, mais que tous les exemplaires en avaient été brûlés à Rome au même temps, et lui condamné à quelque amende: ce qui m'a si fort étonné, que je me suis quasi résolu de brûler tous mes papiers, ou du moins de ne les laisser voir à personne.*” (*A Mersenne*, 28/11/1633, AT I 270.6-271.2, BK VIII<sub>1</sub> 108).

---

<sup>315</sup> Expressa aquesta idea per primera vegada el 15 d'abril de 1630: “je crois que vous m'aviez déjà ouï parler auparavant que j'avais fait dessein d'en mettre quelque chose par écrit; mais je ne juge pas à propos de le faire, que je n'aie vu premièrement comment la physique sera reçue.” (*A Mersenne*, 15/4/1630; AT I 144.20-24, BK VIII<sub>1</sub> 72). Uns mesos més tard diu que vol incloure en *La diòptrica* un discurs sobre la naturalesa de la llum i els colors que constituirà gairebé una física sencera i que serà un resum (“abregé”) d'*El món*, i llavors parla de la possible comunicació pública de la metafísica en uns termes molt semblants al text anterior: “J'éprouverai en la Dioptrique si je suis capable d'expliquer mes conceptions, et de persuader aux autres une vérité, après que je me la suis persuadée: ce que je ne pense nullement. Mais si je trouvais par expérience que cela fût, je ne dis pas que quelque jour je n'achevasse un petit Traité de Métaphysique, lequel j'ai commencé étant en Frise, et dont les principaux points sont de prouver l'existence de Dieu, et celle de nos âmes, lorsqu'elles sont séparées du corps, d'où suit leur immortalité.” (*A Mersenne*, 25/11/1630, AT I 182.13-22, BK VIII<sub>1</sub> 85).

<sup>316</sup> Una menció a Ferrier del 13 de novembre de 1629 sobre la manera tallar lents i una altra a Golius del gener de 1632 sobre matemàtiques són accidentals. Només la carta a Villebressieu de l'estiu de 1631, analitzada al Cap. 2, conté una afirmació rellevant relativa mètode: “vous avez vu ces deux fruits de ma belle règle ou méthode naturelle” (AT I 213.1-2, BK VIII<sub>1</sub> 380). Tanmateix, la fórmula “mètode natural” és insòlita en el corpus cartesià, i no s'ha d'oblidar el context físic en què s'inscriu aquesta expressió: el coneixement causal dels efectes de la natura entès com la gran mecànica o l'ordre que Déu ha imprès en la natura (*vid.* Cap. 2).

Descartes té clar que la causa de la condemna és la tesi del moviment de la Terra (“ainsi que j’entends, ait pu être criminalisé pour autre chose, sinon qu’il aura sans doute voulu établir le mouvement de la Terre”, *ibid.*, 271.3-6, 108), també defensada per ell a *El món*. La sentència l’afecta de ple, perquè els fonaments de la seva filosofia formen un tot inseparable amb les veritats demostrades a partir d’ells, com és el cas del moviment de la Terra, i, per tant, s’adona que li serà impossible publicar l’obra si no vol entrar en conflicte amb l’Església catòlica:

“je confesse que *s’il est faux* [le mouvement de la Terre], *tous les fondements de ma philosophie le sont aussi, car il se démontre par eux évidemment. Et il est tellement lié avec toutes les parties de mon traité, que je ne l’en saurais détacher, sans rendre le reste tout défectueux.* Mais comme je ne voudrais pour rien du monde qu’il sortit de moi un discours, où il se trouvât le moindre mot qui fût désapprouvé de l’Église, aussi aimai-je mieux le supprimer, que de le faire paraître estropié.” (*ibid.*, 271.10-18, 108)<sup>317</sup>.

Si el preu de fer públiques les seves idees filosòfiques és la controvèrsia, fins i tot prefereix no publicar res (“si les miennes [opinions en philosophie<sup>318</sup>] n’ont rien de plus certain, et ne peuvent être approuvées sans controverse, je ne les veux jamais publier.”, *ibid.*, 271.29-272.1, 108-109), però la decisió encara resta en suspens, condicionada a l’evolució de l’afer Galileu (li demana a Mersenne: “je vous prie aussi de me mander ce que vous savez de l’affaire de Galilée”, *ibid.*, 272.10-11, 109). Descartes sent amenaçat el seu bé més preuat: la tranquil·litat d’esperit necessària per dedicar-se a la pròpia instrucció<sup>319</sup>, que és el motiu principal que l’ha

---

<sup>317</sup> A finals de febrer de 1634, pensant que s’havien perdut les cartes enviades a Mersenne dels mesos anteriors, ratifica la primera reacció de novembre de 1633 davant la condemna a Galileu: “je vous dirai que toutes les choses que j’expliquais en mon Traité, entre lesquelles était aussi cette opinion du mouvement de la Terre, dépendaient tellement les unes des autres, que c’est assez de savoir qu’il y en ait une qui soit fautive, pour connaître que toutes les raisons dont je me servais n’ont point de force; et quoique je pensasse qu’elles fussent appuyées sur des démonstrations très certaines, et très évidentes, je ne voudrais toutefois pour rien du monde les soutenir contre l’autorité de l’Église.” (*A Mersenne*, ?/2/1637, AT I 285.14-24, BK VIII1 111).

<sup>318</sup> En aquest cas, el terme “filosofia” es refereix específicament a la física, com es fa palès en una carta enviada a Mersenne mateix tres mesos més tard, on Descartes, en un context inequívocament referit a *El món*, diu el següent: “j’ai manqué à la promesse que je vous avais faite, de vous envoyer quelque chose de *ma philosophie*.” (*A Mersenne*, ?/2/1634, AT I 281.10-12, BK VIII1 110).

<sup>319</sup> Heus aquí dos textos del mateix període que il·lustren molt bé la tranquil·litat d’esperit perseguida per Descartes: “Pour moi je ne cherche que le repos et la tranquillité d’esprit, qui sont des biens qui ne peuvent être possédés par ceux qui ont de l’animosité ou de l’ambition; et je ne demeure pas cependant sans rien faire, mais je ne pense pour maintenant qu’à m’instruire moi-même, et me juge fort peu capable de servir à instruire les autres, principalement ceux qui, ayant déjà acquis quelque crédit par de fausses opinions, auraient peut-être peur de le perdre, si la vérité se découvrait.” (*A Mersenne*, principi de/2/1634, AT I 282.8-17, BK VIII1 110); “je ne suis point si amoureux de mes pensées, que de me vouloir servir de telles exceptions, pour avoir moyen de les maintenir; et le désir que j’ai de vivre en repos et de continuer la vie que j’ai commencée en prenant pour ma



portat a retirar-se als Països Baixos<sup>320</sup>. Amb tot, no és fàcil renunciar a la feina a què s'ha dedicat els quatre anys anteriors i per això encara manté viva l'esperança durant la primera meitat de 1634<sup>321</sup>. Finalment, a l'estiu, pren la decisió ferma de no publicar el tractat d'*El món*: "le traité que je me suis résolu de supprimer" (*A Mersenne*, 14/8/1634, AT I 305.22-23, BK VIII1 119).

Hi ha un buit d'informació sobre la vida de Descartes entre segona meitat de 1634 el primer trimestre de 1635<sup>322</sup>, potser per causa de l'assimilació psicològica d'aquest procés. Però, a partir de març d'aquest any, el filòsof torna a donar senyals renovades de vitalitat intel·lectual, reprenent alguns projectes antics. Anuncia a Mersenne que vol fer una impressió de *La diòptrica*<sup>323</sup>, començada uns anys abans<sup>324</sup>, i que l'ha separat d'*El món*, l'ha revisat, l'ha acabat:

"Pour les lunettes, je vous dirai que depuis la condamnation de Galilée, j'ai revu et entièrement achevé le Traité que j'en avais autrefois commencé; et l'ayant entièrement séparé de mon Monde, je me propose de le faire imprimer seul dans peu de temps. Toutefois parce qu'il s'écoulera peut-être encore plus d'un an, avant qu'on le puisse voir imprimé" (*A Mersenne* ?, ?/3/1635, AT I 322.14-20, BK VIII1 121; la data que apareix a AT és errònia: cf. BK VIII1 844, 35, nota 1)

---

devise: *bene vixit, bene qui latuit*, fait que je suis plus aise d'être délivré de la crainte que j'avais d'acquérir plus de connaissances que je ne désire, par le moyen de mon écrit, que je ne suis fâché d'avoir perdu le temps et la peine que j'ai employée à le composer." (*A Mersenne*, final de/2/1634, AT I 285.28-286-7, BK VIII1 111)

<sup>320</sup> Així ho interpreten, i ho expliquen de manera magistral, G. COHEN (*Écrivains français en Hollande...*, pàg. 421-428) i H. GOUHIER (*La pensée religieuse de D.*, pàg. 67-70). Una explicació molt més agosarada, però no es pot negar que original, és la de R. WATSON (*Descartes. El filòsof de la luz*, pàg. 133-147).

<sup>321</sup> Manté viva l'esperança a finals de febrer de 1634: "la connaissance que j'ai de votre vertu me fait espérer que vous n'aurez que meilleure opinion de moi, de voir que j'ai voulu entièrement supprimer le Traité que j'en avais fait, et perdre presque tout mon travail de quatre ans, pour rendre une entière obéissance à l'Église, en ce qu'elle a défendu l'opinion du mouvement de la terre. Et toutefois, parce que je n'ai point encore vu que ni le Pape ni le Concile aient ratifié cette défense, faite seulement par la Congrégation des Cardinaux établis pour la censure des livres, je serais bien aise d'apprendre ce qu'on en tient maintenant en France, et si leur autorité a été suffisante pour en faire un article de foi." (*A Mersenne*, final de/2/1634, AT I 281.12-25, BK VIII1 110), i també el maig del mateix any: "ne voyant point encore que cette censure ait été autorisée par le Pape, ni par le Concile, mais seulement par une Congrégation particulière des Cardinaux Inquisiteurs, je ne perds pas tout à fait espérance qu'il n'en arrive ainsi que des antipodes, qui avaient été quasi en même sorte condamnés autrefois, et ainsi que mon Monde ne puisse voir le jour avec le temps" (*A Mersenne*, 1/5/1634, AT I 288.13-20, BK VIII1 113). Dues setmanes més tard, li demana a Mersenne: "et puisque vous avez vu le livre de Galilée, je vous prie aussi de me mander ce qu'il contient et quels vous jugez avoir été les motifs de sa condamnation." (*A Mersenne*, 15/5/1634, AT I 298.20-23, BK VIII1 118).

<sup>322</sup> E. LOJACONO situa la redacció de la *Recherche de la veritat* precisament després d'*El món* i abans del *Discurs de mètode*, i apunta els anys 1633 i 1634 com a dates més probables (BOS XXXIX, LOJ 198-201).

<sup>323</sup> El terme "diòptrica" va ser encunyat per Kepler, a partir del prefix grec *diá-*, per suggerir que la llum passa a través dels mitjans transparents (cf. BK III 17-18).

<sup>324</sup> La primera menció a *La diòptrica* es troba en la carta a Mersenne del 25 de novembre de 1630 (cf. AT I 178), però feia anys que Descartes s'interessava per l'òptica. En els seus anys parisencs va fer importants experiments òptics amb Mydorgue, Villebressieu i Ferrier.

A principis d'abril, en una estada d'uns dies a Amsterdam, llegeix a Huygens una part d'aquesta obra, sobre la qual el seu amic se li ofereix per fer-ne alguna prova<sup>325</sup> (cf. *A Golius*, 16/4/1635, AT I 315., BK VIII1 647). A l'abril, envia a Huygens una còpia de l'escrit que li havia llegit (cf. AT I 585-586, BK VIII2 13-14). El 19 de maig explica a Golius una experiència curiosa sobre la percepció dels colors esdevinguda uns dies abans durant un viatge i que vol incloure a *Els meteors* (cf. AT I 317-320, BK VIII1 648-650)<sup>326</sup>, fet que prova que està treballant també en aquest text. El novembre de 1635 manifesta a Huygens que vol afegir *Els meteors* a *La diòptrica*, i que vol escriure un prefaci per als dos escrits (cf. AT I 592, BK VIII2 15): és la primera referència coneguda al futur *Discurs del mètode*. En definitiva, en el decurs de 1635, Descartes ha anat gestant una nova estratègia de comunicació pública de la seva filosofia, molt diferent de la que tenia pensada inicialment per al projecte filosòfic en el que encara està immers. Sens dubte, la condemna de Galileu ha condicionat completament aquest canvi de direcció.

A principis de 1636 ja fa les primeres gestions per cercar editor<sup>327</sup> i el març presenta a Mersenne el títol que té pensat per al conjunt dels seus escrits i un resum del seu contingut:

“afin que vous sachiez ce que j'ai envie de faire imprimer, il y aura quatre Traités, tous français, et le titre général sera : *Le Projet d'une Science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection. Plus la Dioptrique, les Météores, et la Géométrie; où les plus curieuses Matières que l'Auteur ait pu choisir, pour rendre preuve de la Science universelle qu'il propose, sont expliquées de telle sorte, que ceux mêmes qui n'ont point étudié les peuvent entendre*. En ce *Projet* je découvre une partie de ma Méthode, je tâche à démontrer l'existence de Dieu et de l'âme séparée du corps, et j'y ajoute plusieurs autres choses qui ne seront pas, je crois, désagréables au lecteur. En la *Dioptrique*, outre la matière des réfractions et l'invention des lunettes, j'y parle aussi fort particulièrement de l'œil, de la lumière, de la vision, et de tout ce qui appartient à la Catoptrique et à l'Optique. Aux *Météores*, je m'arrête principalement sur la nature du sel, les causes des vents et du tonnerre, les figures de la neige, les couleurs de l'arc-en-ciel, où je tâche aussi à démontrer généralement quelle est la nature de chaque couleur, et les couronnes, ou *halones*, et les soleils, ou *parhelia*, semblables à ceux qui parurent à Rome il y a six ou sept ans. Enfin, en la *Géométrie*, je tâche à donner une façon générale pour soudre tous les problèmes qui ne l'ont encore jamais été. Et tout ceci ne fera pas, je crois, un volume plus grand que de cinquante ou soixante feuilles. Au reste, je n'y veux point mettre mon nom, suivant mon ancienne résolution” (*A Mersenne*, ?/3/1636, 339.16-340.16, 135-136).

---

<sup>325</sup> Es tracta d'una màquina per tallar vidres (cf. BK VIII1 1024, 3, nota 6).

<sup>326</sup> Efectivament va ser inclosa al capítol IX dels *Meteors* (cf. AT VI 351-352, BK III 365-367).

<sup>327</sup> Rebutja els editors més importants dels Països Baixos, els Elzeviers de Leyde, perquè es fan pregar massa, s'adreça a Mersenne per buscar algun editor de París i finalment acaba publicant a Jan Marie de Leyde.

El resum prefigura el contingut del text definitiu de 1637. Els temes que tracten *La diòptrica* i *Els meteors* coincideixen, i es menciona també *La geometria* (un projecte encara, no una realitat), completant el conjunt dels tres *Assaigs*. Quant al prefaci: s'hi reconeixen clarament els temes de la que serà la *Segona part* (“je découvre une partie de ma Méthode”) i de la *Quarta part* (“je tâche à démontrer l'existence de Dieu et de l'âme séparée du corps”). Sobre les altres qüestions que s'afegeixen al prefaci, la menció és massa imprecisa per poder concretar-ne res. La diferència més important es troba en el títol, sens dubte. El centre de gravetat de l'obra és “Projecte d'una Ciència universal...”, de la qual els tres tractats científics en són “una prova”. El mètode és un element més entre els altres que s'esmenten.

No és fins a gairebé un any després que el terme “mètode” adquireix el protagonisme. A mitjan febrer de 1637, en plena negociació del Privilegi reial per a l'obra, Mersenne fa referència al prefaci amb un títol diferent, de ben segur que proporcionat pel mateix Descartes algun temps abans: “Mais pour le 1er traité de la *Méthode de raisonner ès sciences*, Monsieur le Chancelier ne veut pas l'enclorre au privilège s'il ne le voit, à cause que cela consiste en discours” (*Mersenne a Descartes*, 15/2/1637, AT I 661, BK VIII1 137). A finals de febrer ja fa servir *Discours de la Méthode* (*A Huygens*, 25/2/1637, AT I 620, BK VIII2 26), i els tractats que l'acompanyen passen de ser una prova del projecte d'una ciència universal a “des Essais de cette méthode” (*ibid.*, 621, 26), tal i com consta al títol definitiu. La diferència és notable, perquè l'expressió “projecte d'una ciència universal” suggereix un procediment però també un cos de coneixements (que podria fer pensar en un expressió del *Discurs*: “le corps des sciences”, DM2, AT X 13.25, BK III 89) presentats en forma d'ambició programa científic. El terme “mètode”, en canvi, no és gens ambigu en significar un procediment per assolir coneixements, és a dir, un mitjà i no un resultat. A més, el terme “discurs” rebaixa les expectatives sobre el mètode, perquè indica –és la intenció de l'autor– que només en vol parlar i no fer-ne una exposició completa i sistemàtica (“je n'ai pas eu dessein d'expliquer toute la méthode mais seulement d'en dire quelque chose”, *ibid.*, 620, 27; “je n'ai pas dessein de l'enseigner, mais seulement d'en parler”, *A Mersenne*, 20/4/1637, AT I 349.18-20, BK VIII1 139) Així, doncs, a què es deu aquest canvi tan notable en el títol? Per què el mètode passa de ser element secundari a tema central, per bé que incomplet, de l'obra?

Quant al contingut general dels quatre treballs, a penes s'observen diferències en un any, malgrat que el prefaci s'enriqueixi amb alguns elements nous durant aquest temps<sup>328</sup>. En canvi, pel que fa al títol, si tenim en compte que el *Discurs del mètode i els Assaigs* són el resultat d'una actitud cautelosa que volia evitar per damunt de tot el conflicte amb l'Església catòlica, el definitiu resulta més moderat o neutral que el proposat a 1636. L'expressió "Projecte d'una ciència universal [...]" potser era massa explícita en suggerir un nou programa científic i acadèmic diferent de l'escolàstica, és a dir, de l'aparell teòric principal a l'època de la institució eclesiàstica i, per tant, probablement tenia una càrrega de desafiament públic que desapareixia amb *Discurs del mètode*. La por al conflicte religiós i a la controvèrsia pesava molt sobre cada decisió de Descartes després de la condemna a Galileu. La crítica a l'escolàstica queda relegada finalment a l'interior de l'obra, vestida com una opció de caràcter personal de l'autor. Un posicionament crític d'aquest tipus, mentre no qüestionés algun dogma important, era tolerat per l'Església catòlica a la primera meitat del segle XVII. Dins la mateixa institució hi havia representants il·lustres d'aquesta posició antiescolàstica, i no se n'amagaven públicament, com per exemple, entre els intel·lectuals i religiosos, Gassendi i Mersenne i, entre els alts càrrecs religiosos, el cardenal Bérulle i el cardenal Guidui de Bagni que, mentre era Nunci papal a París, va acollir el cèlebre *entretien* al voltant d'una nova filosofia. Tanmateix, la major part de la jerarquia eclesiàstica era molt més conservadora i tenia poder per actuar amb força quan es posava en entredit algun dogma, com es va demostrar amb la condemna a Galileu.

## 2) *La finalitat de la publicació del Discurs*

L'anàlisi de la correspondència mostra part del procés que va dur a culminar l'obra de 1637, però diu poc de les intencions de Descartes per publicar-la, així que cal submergir-se en la lectura del text del *Discurs* perquè en ell es fa una justificació en tota regla d'aquest assumpte. Abans d'entrar en els detalls, hi ha una distinció que s'imposa: *la finalitat comunicativa de l'escrit no coincideix exactament amb el fi que orienta el projecte filosòfic que s'hi explica*. Tracto ambdues finalitat per separat, la primera a continuació, com a mode de

---

<sup>328</sup> La història de la composició del *Discurs* és difícil de determinar amb exactitud, però hi ha diverses referències a la correspondència que demostren que durant el període comprès entre el març de 1636 i el març de 1637 es van afegir elements nous, i no pas accidentals, a l'obra (*vid.* l'últim apartat del Cap. 2).

marc general de lectura, i la segona, en el proper subapartat i així poder-la comparar millor amb la *Recerca*, que és el meu objectiu principal.

Per entendre els mòbils de Descartes que condueixen a la publicació del *Discurs del mètode* i els *Assaigs*, s'han de tenir en compte no només les explicacions que dóna, sinó també les emocions que traspuen: una cautela extrema, una humilitat poc creïble i una seguretat en ell mateix que sovint ratlla la vanitat malgrat el vel retòric amb què la cobreix. La cautela i la humilitat són visibles quan l'autor afirma que no vol ensenyar als altres el mètode que han de seguir per conduir la seva raó, sinó que només vol explicar, amb una finalitat exemplar, la manera com ell ha conduït la seva:

“Ainsi mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne. [...] Mais, ne proposant cet écrit que comme une histoire, ou, si vous l'aimez mieux, que comme une fable, en laquelle, *parmi quelques exemples qu'on peut imiter*, on en trouvera peut-être aussi plusieurs autres qu'on aura raison de ne pas suivre, *j'espère qu'il sera utile à quelques-uns*, sans être nuisible à personne, et que tous me sauront gré de ma franchise.” (*ibid.*, 4.7-20, 83).

El terme *faula* remet a un tipus d'exemplaritat moral de to “amable” (“la gentillesse des fables réveille l'esprit”, DM1, AT VI 5.22-23, BK III 84) que de manera enginyosa satiritza el vici i exhorta la virtut, però sense buscar la confrontació. Descartes manifesta també que no és ni vol ser un reformador en cap àmbit, no fos cas que es pogués sospitar que vol qüestionar l'ordre establert, ja sigui el poder polític, o eclesiàstic, els costums morals, les ciències consolidades o, inclús, el sistema acadèmic vigent (*cf.* DM2, AT VI 13-15, BK III 89-91, i DM6, AT VI 60.13-15, BK III 121). Sap perfectament quines actituds poden resultar controvertides i quines no, per això afirma que ell només vol desfer-se de les seves opinions i presenta la seva història com un camí exclusivament personal, una aventura solitària (“comme un homme qui marche seul”, DM2, AT VI 16.30, BK III 92) que, malgrat el caràcter d'exemplaritat (“le modèle”, *ibid.*, 15.7-8, 90; “exemplar”, *De methodo* 2, AT VI 548), adverteix que no és gaire aconsellable d'imitar (“ce n'est pas, pour cela, que je veuille conseiller à personne de l'imiter”, DM2, AT VI 15.8-9, BK III 90). En efecte, durant les cinc primeres parts del *Discurs del mètode*, el lector “sembla” (només ho sembla) que quedi relegat al paper de simple espectador passiu de l'itinerari intel·lectual seguit per l'autor.

La *Sisena part* del *Discurs* pretén ser precisament una justificació dels motius de la publicació, però és un text espès, que contrasta amb la claredat d'idees que il·lumina les cinc parts anteriors. Descartes adverteix de bon principi que tot penja de la renúncia a la publicació d'*El món* –del contingut del qual n'ha fet un resum censurat a la *Cinquena part*– per causa de la condemna a Galileu, fet del que parla de manera indirecta. Apel·lant al bé general de la humanitat, diu que havia assolit algunes les nocions generals de física que no podia mantenir amagades perquè gràcies a elles es podia arribar a obtenir uns coneixement utilíssims per a la vida, tant pel que fa a la mecànica com, sobretot, pel que fa a la medicina (cf. DM6, AT VI 61-63, BK III 122-123). Aquesta era la raó fonamental per la qual volia fer pública la seva física. I, precisament perquè la física general li havia proporcionat un camí infal·lible per trobar la medicina útil que perseguia, havia pensat de fer el següent oferiment als lectors de l'obra:

“Or, ayant dessein d'employer toute ma vie à la recherche d'une science si nécessaire [la médecine], et ayant rencontré un chemin qui me semble tel qu'on doit infailliblement la trouver en le suivant, si ce n'est qu'on en soit empêché, ou par la brièveté de la vie, ou par le défaut des expériences, je jugeais qu'il n'y avait point de meilleur remède contre ces deux empêchements que de communiquer fidèlement au public tout le peu que j'aurais trouvé, et de convier les bons esprits à tâcher de passer plus outre, en contribuant, chacun selon son inclination et son pouvoir, aux expériences qu'il faudrait faire, et communiquant aussi au public toutes les choses qu'ils apprendraient, afin que les derniers commençant où les précédents auraient achevé, et ainsi joignant les vies et les travaux de plusieurs, nous allussions tous ensemble beaucoup plus loin, que chacun en particulier ne saurait faire.” (*ibid.*, 62.31-63.17, 123).

La proposta és un treball científic col·lectiu que inclou també les generacions futures. La raó era el fet que calien més experiències (“*expériences*”, *ibid.*, 63.18,123; “*experientiis*”, *De Methodo* 6, AT VI 575) com més s'avançava en el coneixement. Fins aleshores, només calien experiències que es presentaven per elles mateixes als sentits i que permetien descobrir els principis o primeres causes, però després era necessari de fer-ne “de més rares i estudiades” (“de plus rares et étudiées”, DM6, AT VI 63.24-25 , BK III 123)<sup>329</sup> si es volia continuar avançant, i això sembla que exigia anar més enllà del treball individual realitzat fins al moment per l'autor i obrir les portes a la col·laboració pública. La reiteració, al final de

---

<sup>329</sup> La coincidència d'aquest doble tipus d'experiències amb els dos tipus de ciència de la *Recerca de la veritat* és notable (*vid. supra*), fins i tot hi apareix exactament la mateixa expressió: “des expériences rares et étudiées” (RV, AT X 503.12, BOS 6.2-3).

l'explicació, de l'oferta anterior sembla que li atorga credibilitat (cf. DM6, AT VI 65.17-25, BK III 124-125).

Tanmateix, la cautela s'accentua notablement i afegeix altres raons, a més de la condemna a Galileu, per les quals va canviar el parer anterior, és a dir, la intenció de publicar *El món* juntament amb l'oferta de col·laboració:

1) Perquè va arribar a la conclusió que havia de continuar escrivint per tal de ser útil al públic, però que no havia de permetre que els seus escrits fossin publicats en vida, sinó només pòstumament, pensant en les generacions futures, a fi que les controvèrsies i la reputació que li poguessin ocasionar els seus escrits mentre visqués no li fessin perdre el temps que necessitava per instruir-se (cf. *ibid.*, 65.26-69.11, 125). Aquesta raó encaixa força bé amb els fets, tal i com s'ha remarcat abans.

2) Perquè va valorar que la utilitat que podrien rebre els lectors de la seva obra era més aviat minsa, atès el lluny que estava encara d'una aplicació pràctica de les seves idees, i va considerar que en aquest estadi de transició ningú més que podria ser capaç de tirar endavant el projecte encetat: “s'il y a au monde quelque ouvrage qui ne puisse être si bien achevé par aucun autre que par le même que l'a commencé, c'est celui auquel je travaille” (*ibid.*, 72.16-19, 129)<sup>330</sup>.

3) I la darrera raó procura presentar-la com si li fos aliena, perquè no pugui ser jutjat de presumptuós, per bé que no hi ha dubte de qui està parlant: encara que un home sol no pugui donar l'abast a tots els experiments que caldria fer per assolir l'objectiu proposat, tanmateix, no serviria de res l'ajut dels voluntaris que volguessin ajudar-lo per causa de les diverses complicacions que li ocasionarien (prometen més del que no compleixen, converses inútils que li farien perdre el temps, experiències complicades i supèrflues, i dificultats per reconèixer la veritat en les explicacions deficients...), i acaba fent una mena de proposta de mecenatge: “les autres hommes s'efforçassent, par tous moyens, de l'aider à venir à bout de ses desseins, je ne vois pas qu'ils puissent autre chose pour lui, sinon fournir aux frais des expériences dont il aurait besoin, et du reste empêcher que son loisir ne lui fût ôté par l'importunité de personne.” (*ibid.*, 73.20-26, 130).

---

<sup>330</sup> La mateixa idea ja havia estat expressada a la *Segona part* del *Discurs*: “il est malaisé, en ne travaillant que sur les ouvrages d'autrui, de faire des choses fort accomplies.” (AT VI 12.7-9, BK III 88).

En definitiva, segons aquesta intrincada explicació, les intencions inicials de publicació d'*El món* van quedar completament esvanides. Així, doncs, la publicació del *Discurs del Mètode i Assaigs*, com es justifica? Dues raons són les adduïdes, que resulten més aviat anecdòtiques. La primera té a veure amb la reputació que ha adquirit malgrat no haver publicat res fins aleshores, una reputació que no ha buscat però que tampoc no ha fet res per impedir, així que almenys s'ha d'afanyar perquè que no sigui dolenta (*ibid.*, 74, 130-131)<sup>331</sup>. La segona torna a ser una referència les generacions futures, perquè no li puguin retreure que els hauria pogut deixar les seves idees millor explicades si no s'afanyés prou a fer-los-hi entendre com podrien contribuir als seus propòsits (*ibid.*, 75, 131). Són dos motius cautelosos, poc comprometedors: defensar la pròpia reputació quan aquesta pot ser amenaçada per alguna raó i projectar cap al futur el desplegament real d'un nou projecte científic per no qüestionar l'ordre establert en el present.

Sembla, doncs, que la publicació queda formalment justificada davant d'aquells que tenen poder per qüestionar-la en cas que hi trobessin algun motiu per fer-ho. L'obra presenta els següents trets, sobre els quals cal fer atenció:

“[...] j'ai pensé qu'il m'était aisé de choisir quelques matières qui, sans être sujettes à beaucoup de controverses, ni m'obliger à déclarer davantage de mes principes que je ne désire, ne laisseraient pas de faire voir assez clairement ce que je puis, ou ne puis pas, dans les sciences.” (DM6, AT VI 75.14-19, BK III 131)

I a continuació torna a fer un oferiment de col·laboració al lector, però ja no de caràcter científic, sinó crític:

“[...] je serai bien aise qu'on les examine [mes écrits], et afin qu'on en ait d'autant plus d'occasion, je supplie tous ceux qui auront quelques objections à y faire, de prendre la peine de les envoyer à mon libraire, par lequel en étant averti, je tâcherai d'y joindre ma réponse en même temps; et par ce moyen les lecteurs, voyant ensemble l'un et l'autre, jugeront d'autant plus aisément de la vérité.” (*ibid.*, 75, 22-29, 131).

Però la humilitat de tot aquest plantejament no amaga l'ambició de fons que el sosté: Descartes tria unes matèries que no són controvertides, però que *serveixen per mostrar prou*

---

<sup>331</sup> La reputació adquirida també és el motiu amb què el filòsof justifica el retir a Holanda per buscar els principis filosòfics que alguna gent ja li atribuïen, però que ell afirma que no havia adquirit encara (cf. DM3, AT VI 30-31; BK III 101).



*clarament el seu potencial inapel·lable en les ciències; s'autocensura l'explicació del principis filosòfics, però de cap manera no renuncia a ells i, per tant, ve a dir que continuen plenament vigents; proposa al lector que hi participi amb el lloable propòsit d'una recerca compartida de la veritat, però en realitat només li concedeix que expressi la seva opinió i en cap cas que col·labori en un projecte científic que només ell mateix pot dur a terme convenientment fins que es constitueixin les ciències pràctiques que només podran continuar les properes generacions. No és gaire el que diu explícitament, però sí que és molt el que revela.*

Malgrat les mostres constants d'humilitat, l'ambició traspua clarament en tots els porus de l'obra i revela quin és el veritable objectiu que persegueix: *la comunicació pública d'una nova filosofia -de moment, només apuntada- amb sòlides expectatives d'utilitat i que pretén ser una alternativa a l'escolàstica dominant.* Aquesta finalitat és palesa de dues maneres: amb dures crítiques a l'escolàstica que apareixen constantment al llarg del text i, sobretot, amb una estratègia de fets consumats: els *Assaigs* pretenen ser la demostració efectiva que el camí seguit per l'autor és millor que els existents. En això, Descartes mostra una gran confiança en si mateix i en el públic, com es fa evident en aquest text del mateix *Discurs*:

“[...] leur façon de philosopher [ceux qui suivent maintenant Aristote] est fort commode, pour ceux qui n'ont que des esprits fort médiocres; car l'obscurité des distinctions et des principes dont ils se servent, est cause qu'ils peuvent parler de toutes choses aussi hardiment que s'ils les savaient, et soutenir tout ce qu'ils en disent contre les plus subtils et les plus habiles, sans qu'on ait moyen de les convaincre. En quoi ils me semblent pareils à un aveugle, qui, pour se battre sans désavantage contre un qui voit, l'aurait fait venir dans le fond de quelque cave fort obscure; et je puis dire que ceux-ci ont intérêt que je m'abstienne de publier les principes de la philosophie dont je me sers; car étant très simples et très évidents, comme ils sont, je ferais quasi le même, en les publiant, que si j'ouvrais quelques fenêtres, et faisais entrer du jour dans cette cave, où ils sont descendus pour se battre.” (DM6, AT VI 70.26-71.11, BK III 128).

A partir d'un atac frontal a la filosofia aristotèlica, Descartes hi expressa una concepció ben optimista: la publicació dels seus principis filosòfics, simples i evidents, seria suficient perquè es fes de dia i s'airegés el soterrani de l'escolàstica. El text es refereix a la publicació d'*El món*, però també pot aplicar-se, amb matisos, al mateix *Discurs del mètode*, especialment pel que fa a *La diòptrica* i *Els meteors*, on es vol fer palesa la superioritat de l'explicació matemàtica aplicada a alguns fenòmens naturals davant les teories escolàstiques

basades en les formes i les qualitats sensibles<sup>332</sup>. Aquest és el plat fort de l'obra per a persuadir els lectors, i també una manera indirecta de reivindicar la superioritat dels principis dels quals es dedueixen les suposicions de què parteixen aquelles obres (“Et je ne les ai nommées des suppositions, qu’afin qu’on sache que je pense les pouvoir déduire de ces premières vérités que j’ai ci-dessus expliquées” (*ibid.*, 76.22-25, 132). Les proves aportades als *Assaigs* remetent necessàriament als principis filosòfics (metafísics i físics) que les sustenten, atès que a la *Quarta i Cinquena parts* del *Discurs* han estat explicats de manera molt general i, sobretot, perquè el plantejament en forma de “suposicions” exigeix una demostració més rigorosa<sup>333</sup>. El *Discurs* i els *Assaigs*, doncs, reclamen els principis filosòfics i, per tant, preparen el terreny per a una possible publicació d'*El món*<sup>334</sup> i, de retruc, de la metafísica començada els primers mesos del retir als Països Baixos. En el començament de la *Cinquena part* del *Discurs* queda ben clar aquest propòsit:

“Je serais bien aise de poursuivre, et de faire voir ici toute la chaîne des autres vérités que j’ai déduites de ces premières. Mais, à cause que, pour cet effet, il serait maintenant besoin que je parlasse de *plusieurs questions, qui sont en controverse entre les doctes*, avec lesquels je ne désire point me brouiller, je crois qu’il sera mieux que je m’en abstienne, et que *je dise seulement en*

---

<sup>332</sup> “et enfin si on compare ce que j’ai déduit de mes suppositions, touchant la vision, le sel, les vents, les nues, la neige, le tonnerre, l’arc-en-ciel, et choses semblables, avec ce que les autres ont tiré des leurs, touchant les mêmes matières, j’espère que cela suffira pour persuader à ceux qui ne sont point trop préoccupés, que les effets que j’explique n’ont point d’autres causes que celles dont je les déduis” (*A Morin*, 13/7/1638, AT II 200.13-20, BK VIII2 466). “Les deux essais physiques développent une physique mathématisée et fondée sur des modèles mécaniques, éliminant les explications anciennes par les formes et qualités. Il s’agit ainsi de passer d’une discipline plutôt verbale et rhétorique à une science de la nature physique.” (F. De BUZON, “La première publication de Descartes”, BK III 40).

<sup>333</sup> “Il est vrai que la connaissance de ces choses dépendant des principes généraux de la Nature, qui n’ont point encore été, que je sache, bien expliqués, *il faudra que je me serve, au commencement, de quelques suppositions, ainsi que j’ai fait en la Dioptrique*; mais je tâcherai de les rendre si simples et si faciles, que vous ne ferez peut-être pas difficulté de les croire, *encore que je ne les aie point démontrées*.” (*Les Météores*, AT VI 233.1-9, BK III 285). I cal fer una especial atenció a aquest text: “Vous demandez si je tiens que ce que j’ai écrit de la réfraction soit démonstration; et je crois que oui, au moins autant qu’il est possible d’en donner en cette matière, sans avoir auparavant démontré les principes de la Physique par la Métaphysique (ce que j’espère faire quelque jour, mais qui ne l’a point été par ci-devant), et autant qu’aucune autre question de Mécanique, ou d’Optique, ou d’Astronomie, ou autre matière qui ne soit point purement géométrique ou arithmétique, ait jamais été démontrée.” (*A Mersenne*, 17/5/1638, AT II 141.22-142.5, BK VIII1 186).

<sup>334</sup> Aquest text ho mostra clarament: “Pour le traité de physique dont vous me faites la faveur de me demander la publication, je n’aurais pas été si imprudent que d’en parler en la façon que j’ai fait, si je n’avais envie de le mettre au jour, en cas que le monde le désire, et que j’y trouve mon compte et mes sûretés. Mais *je veux bien vous dire, que tout le dessein de ce que je fais imprimer à cette fois, n’est que de lui préparer le chemin, et sonder le gué*.” (*A Germain Habert, abbé de Cérisy*, ?/4/1637, AT I 370.2-9, BK VIII2 833). En relació a les paraules finals d’aquest text, G. RODIS-LEWIS afirma, en relació al *Discurs del mètode* i els *Assaigs*: “tel reste ici l’objectif essentiel” (“Presentation” del *Discours de la Méthode*, BK III 56).

*général quelles elles sont, afin de laisser juger aux plus sages, s'il serait utile que le public en fût plus particulièrement informé.*" (DM5, AT VI 40.21-30, BK III 108).

De fet, Descartes no va renunciar mai a publicar *El món*, ni la seva metafísica, només esperava que es donessin les condicions oportunes per fer-ho:

"[...] il semble que vous craigniez que la publication de mon premier discours ne m'engage de parole à ne point faire voir ci-après ma physique, de quoi toutefois il ne faut point avoir peur; car je n'y promets en aucun lieu de ne la point publier pendant ma vie; mais je dis que j'ai eu ci-devant dessein de la publier, que depuis, pour les raisons que j'allègue, je me suis proposé de ne le point faire pendant ma vie, et que maintenant je prends résolution de publier les traités contenus en ce volume; d'où tout de même l'on peut inférer que, si les raisons qui m'empêchent de la publier étaient changées, je pourrais prendre une autre résolution, sans pour cela être changeant; car *sublata causa tollitur effectus.*" (A Mersenne, ?/5/1637, AT I 367.15-28, BK VIII<sub>1</sub> 142-143).

"Je n'ai plus à vous répondre que touchant la publication de ma physique et métaphysique, sur quoi je vous puis dire en un mot, que je la désire autant ou plus que personne, mais néanmoins avec les conditions sans lesquelles je serais imprudent de la désirer." (A P. Vatier, 22/2/1638, AT I 564.13-17, BK VIII<sub>1</sub> 577).

Per acabar, voldria fer atenció a una altra finalitat més específica del *Discurs del mètode*, i d'un caràcter més filosòfic que l'anterior. A la *Segona part* d'aquest "prefaci", quan l'autor arriba a la conclusió que li cal desfer-se de les opinions que havia tingut fins a aquell moment i remarca que es tracta d'una tasca exclusivament personal, llança una invitació discreta a uns pocs lectors: "La seule résolution de se défaire de toutes les opinions qu'on a reçues auparavant en sa créance, n'est pas un exemple que chacun doive suivre" (*ibid.*, 15.12-15, 91). No recomana seguir el seu exemple a tothom, però no es descarta que algú pugui imitar-lo i, implícitament, presentant l'obra com un model o exemple, el convida que ho faci. La *Quarta part*, que tracta de metafísica, és el contingut filosòficament més important de l'obra ("la pièce la plus importante", A P. Vatier, 22/2/1638, AT I 560.9, BK VIII<sub>1</sub> 574; "Pour mes raisons de l'existence de Dieu, j'espère qu'elles seront à la fin autant ou plus estimées qu'aucune autre partie du livre", A Mersenne, /2/1638, AT I 28.19-25, BK VIII<sub>1</sub> 163) i, encara que s'expliqui de manera incompleta i resumida, és suficient per a una persona que vulgui emprendre seriosament la reflexió de les idees que proposa ("j'ai voulu [...] que les plus subtils trouvassent aussi de matière pour occuper leur attention.", *ibid.*, 560.23-27, 574-575). Reprenc aquestes idees molt més a fons en el Capítol 4.

## *La finalitat del projecte filosòfic del Discurs*

El títol i les primeres pàgines del *Discurs* situen la qüestió del mètode en primer pla, tot emprant la mateixa terminologia que les *Regles* i la *Recerca*: “el bon sentit o la raó” (“le bon sens ou la raison”, DM1, AT VI 2.6-7, BK III 81-82; “bonam mentem seu rectam rationem”, *De Methodo* 1, AT VI 540) i “la llum natural” (“lumière naturelle”, *ibid.*, 10.25, 87). Les tres obres també coincideixen en la consideració del mètode com un mitjà per augmentar gradualment el coneixement en l’horitzó de la recerca de la veritat:

“[...] je pense avoir eu beaucoup d’heur (“singulari [...] felicitati”, *De methodo* 1, AT VI 541), de m’être rencontré dès ma jeunesse en certains chemins, qui m’ont conduit à des considérations et des maximes, dont j’ai formé *une méthode, par laquelle il me semble que j’ai moyen d’augmenter par degrés ma connaissance, et de l’élever peu à peu au plus haut point, auquel la médiocrité de mon esprit et la courte durée de ma vie lui pourront permettre d’atteindre. Car j’en ai déjà recueilli de tels fruits, [...]; je ne laisse pas de recevoir une extrême satisfaction du progrès que je pense avoir déjà fait en la recherche de la vérité*, et de concevoir de telles espérances pour l’avenir, que si, entre les occupations des hommes purement hommes, il y en a quelqu’une qui soit solidement bonne et importante, j’ose croire que c’est celle que j’ai choisie.” (DM1, 3.3-24, 82-83).

Però ja s’ha assenyalat més amunt que l’escrit de 1637, a diferència de les dues obres primerenques, no pretén ser un instrument de formació metodològica adreçada al lector. És sobretot a través dels *Assaigs* que és vol mostrar d’una manera indirecta el valor del mètode a través dels resultats que pot produir<sup>335</sup>, :

“Or ce qui m’a fait joindre ces trois traités au discours qui les précède, est que je me suis persuadé qu’ils pourraient suffire, pour faire que ceux qui les auront soigneusement examinés, et conférés avec ce qui a été ci-devant écrit des mêmes matières, jugent que je me sers de quelque autre méthode que le commun, et qu’elle n’est peut-être pas des plus mauvaises.” (*A Vatiér*, 22/2/1638, AT I 559.29-560.6, BK VIII1 574).

I no només els *Assaigs* són producte del mètode, sinó que Descartes també escriu que ho són totes les altres matèries contingudes en el *Discurs*: “j’ai inséré quelque chose de métaphysique, de physique, et de médecine dans le premier discours, pour montrer qu’elle [la méthode] s’étend à toutes sortes de matières.” (*A Mersenne*, ?/5/1637, AT I 349.25-28, BK

---

<sup>335</sup> “La supériorité de la méthode de l’auteur contre celle de ses prédécesseurs se prouvera ici par des résultats et non par un protocole strict d’application” (F. DE BUZON, “La première publication de Descartes”, BK III 37).

VIII1 139)<sup>336</sup>. Malgrat l'afirmació reiterada (*vid. supra*) que no vol explicar “tot” el mètode, la impressió general que produeix l'obra és que la seva finalitat central és metodològica. *El problema és que, quan es busquen en el text els signes que haurien de demostrar aquesta centralitat, no es troben per enlloc.*

Per exemple, el resum inicial del *Discurs* presenta la *Segona part* així: “En la seconde, les principales règles de la méthode que l'auteur a cherchée.”, DM, AT VI 1.4-5, BK III 81). Tanmateix, el contingut d'aquesta part no encaixa bé amb el resum, perquè el mètode se subordina a una decisió prèvia, obtinguda en la primera reflexió del retir a Alemanya de 1619-1620 (segons el relat del text, s'entén): desfer-se de totes les opinions que l'autor havia tingut fins a aquell moment (DM2, AT VI 13.27-14.1, BK III 90), un propòsit personal de l'autor (*ibid.*, 15.4-9, 90) que no és aconsellable d'imitar (*ibid.*, 15.12-15, 91). Aquesta decisió comporta una conseqüència necessària: establir uns nous fonaments (“pour toutes les opinions que j'avais reçues jusqu'alors en ma créance, je ne pouvais mieux faire que d'entreprendre, une bonne fois, de les en ôter, afin d'y en remettre par après, ou d'autres meilleures, ou bien les mêmes, lorsque je les aurais ajustées au niveau de la raison.”, *ibid.*, 13.27-14.1, 90). Abans de fer efectiva aquesta decisió, estableix dues condicions prèvies:

“[...] je ne voulus point commencer à rejeter tout à fait aucune des opinions, qui s'étaient pu glisser autrefois en ma créance sans y avoir été introduites par la raison, que je n'eusse auparavant employé assez de temps à faire le projet de l'ouvrage que j'entreprenais, et à chercher la vraie méthode pour parvenir à la connaissance de toutes les choses dont mon esprit serait capable.” (*ibid.*, 17.3-10, 92).

És a dir, tant la decisió de desfer-se de les pròpies opinions com la de realitzar un nou projecte intel·lectual són prèvies i, per tant, independents del mètode, fins al punt que aquest està subordinat a aquelles. Les dues decisions estan estretament relacionades perquè la primera no és res més que la condició prèvia (destruir) per a establir un nou projecte amb uns principis més sòlids (construir). El mètode té, en relació a aquest propòsit, un paper instrumental o, més aviat, propedèutic:

“[...] ce qui me contentait le plus de cette méthode, était que, par elle, j'étais assuré d'user en tout de ma raison, sinon parfaitement, au moins le mieux qui fût en mon pouvoir; outre que je

---

<sup>336</sup> Al resum inicial del *Discurs*, de la moral provisional també en diu el següent: “En la 3, quelques-unes de celles [règles] de la morale qu'il a tirée de cette méthode.” (DM, AT VI 1.5-7, BK III 81)

sentais, en la pratiquant, que mon esprit s'accoutumait peu à peu à concevoir plus nettement et plus distinctement ses objets" (*ibid.*, 21.18-24, 95).

Cal fer atenció a aquesta frase de l'abril de 1637, referida al mètode del que parla el *Discurs*, quan l'obra ja està en mans de l'editor i només espera el Privilegi reial de França per poder-la publicar: "*comme on peut voir de ce que j'en dis, elle consiste plus en pratique qu'en théorie*" (*A Mersenne*, ?/5/1637, AT I 349.20-21, BK VIII<sub>1</sub> 139). Descartes pensa que el lector disposa dels elements suficients per adonar-se que el mètode és més una habilitat pràctica que no pas una teoria.

I com es concreta exactament la tasca a realitzar de la qual el mètode n'és l'instrument? Primer s'explica en què consisteix el mètode: les ciències constituïdes que es revisen per buscar-lo (la lògica, l'anàlisi dels geòmetres i l'àlgebra), les seves quatre regles bàsiques i la seva aplicació a l'àlgebra a mode d'exercitació (*cf.* DM2, AT VI 17-21, BK III 91-95). I, tot seguit, ja es procedeix a precisar el camí a seguir: l'aplicació del mètode a les altres ciències ("ne l'ayant point assujettie à aucune matière particulière, je me promettais de l'appliquer aussi utilement aux difficultés des autres sciences, que j'avais fait à celles de l'algèbre.", *ibid.*, 21.24-27, 95). Ara bé, com que els principis de les ciències provenen de la filosofia, on l'autor no n'ha trobat de certs, abans li és imprescindible de buscar uns nous principis filosòfics: "ayant pris garde que leurs principes devaient tous être empruntés de la philosophie, en laquelle je n'en trouvais point encore de certains, je pensai qu'il fallait, avant tout, que je tâchasse d'y en établir" (*ibid.*, 21.30.22.3, 95). El projecte general ja està traçat, però la transcendència del seu començament obliga a evitar al màxim la precipitació i la prevenció i, per tant, a esperar una edat més madura que els 23 anys que tenia l'autor quan, segons escriu, va pensar en tot això.

El relat biogràfic articula l'exposició dels principis filosòfics descoberts a partir del moment que el filòsof es retira als Països Baixos, tot just després d'un període de nou anys de viatges que li van servir de preparació intel·lectual (desarrelament de les opinions, recollida d'experiències, pràctica del mètode). El primer resultat és la metafísica i, després, la física que es dedueix d'aquella i que no ha pogut fer pública perquè contenia una qüestió controvertida. En les qüestions tractades d'aquestes dues matèries (sobretot en les de metafísica, que estan resumides, però que s'exposen de manera argumentada) s'hi poden detectar, si s'hi busquen,

les quatre regles del mètode, però la força persuasiva de les idees metafísiques i físiques explicades no es deriva de les regles metodològiques, sinó de les raons que les sustenten. La intervenció del mètode en el moment fundacional del projecte filosòfic, quan s'estableixen els principis filosòfics (metafísics i físics) que han de fonamentar les veritats de les altres ciències, no és evident.

Hi torna a haver un espai més rellevant per al mètode a la *Sisena part* del *Discurs*, quan s'adverteix que cal canviar el procediment utilitzat fins al moment per a la recerca dels principis filosòfics generals, i s'ha de passar a la recerca de noves veritats a partir d'experiències rares i estudiades. En aquest punt sembla que s'insinua una sofisticada metodologia científica, però torna a fer-se palès que el mètode no és objectiu terminal a l'obra (com ho era de les *Regles* i la *Recerca*), sinó que continua sent instrumental<sup>337</sup>.

El que sí queda clar, en canvi, és la finalitat del projecte filosòfic explicat a 1637, és a dir, del projecte desenvolupat des de 1629-1637: la seva utilitat pràctica. Aquesta finalitat s'exposa en relació als motius que havien portat l'autor a voler publicar *El món* –propòsit al que ha hagut de renunciar–, però també constitueix la justificació última de la publicació del *Discurs* i els *Assaigs*, atès que aquestes obres depenen teòricament de la física i la reclamen. En definitiva, la utilitat és allò que dóna sentit al projecte filosòfic començat a 1629-1630, i exposat amb profusió a 1637.

El mètode, en aquesta justificació, hi té un protagonisme, però la seva adquisició i el seu domini ja no són l'objectiu principal del projecte, com s'esdevenia amb les *Regles* i la *Recerca*, sinó el mitjà per assolir la finalitat pràctica per a la qual es requereix un treball col·lectiu quan s'hagi completat la transició (el camí) dels principis generals a la constitució de les ciències pràctiques. Però hi ha uns fruits del mètode que no justifiquen per si sols la publicació de la física ni tampoc, de retruc, del *Discurs del mètode* i els *Assaigs*:

---

<sup>337</sup> Quan Descartes, a principis de 1638, afirma que no ha explicat com s'utilitza el mètode en els tres tractats (es refereix als tres *Assaigs*), sinó que només n'ha donat "alguna mostra" en l'estudi de l'arc de Sant Martí inclòs a *El meteors*, sembla que no s'està referint al mètode general, sinó a una metodologia especialment aplicada a les descobertes científiques com la que apunta a la *Sisena part* del *Discurs* ("Je n'ai pu aussi montrer l'usage de cette méthode dans les trois traités que j'ai donnés, à cause qu'elle prescrit un ordre pour chercher les choses qui est assez différent de celui dont j'ai cru devoir user pour les expliquer. J'en ai toutefois montré quelque échantillon en décrivant l'arc-en-ciel, et si vous prenez la peine de le relire, j'espère qu'il vous contentera plus, qu'il n'aura pu faire la première fois; car la matière est de soi assez difficile.", AT I 559.20-29, BK VIII 1 574).

“Je n’ai jamais fait beaucoup d’état des choses qui venaient de mon esprit, et *pendant que je n’ai recueilli d’autres fruits de la méthode dont je me sers*, sinon que je me suis satisfait, touchant quelques difficultés qui appartiennent aux science spéculatives, ou bien que j’ai tâché de régler mes mœurs par les raisons qu’elle m’enseignait, *je n’ai point cru être obligé d’en rien écrire*. Car, pour ce qui touche les mœurs, chacun abonde si fort en son sens, qu’il se pourrait trouver autant de réformateurs que de têtes, s’il était permis à d’autres qu’à ceux que Dieu a établis pour souverains sur ses peuples, ou bien auxquels il a donné assez de grâce et de zèle pour être prophètes, d’entreprendre d’y rien changer; et bien que mes spéculations me plussent fort, j’ai cru que les autres en avaient aussi, qui leur plaisaient peut-être davantage.” (DM6, AT VI 61.3-19, BK III 122).

Descartes afirma que no s’havia sentit obligat a escriure res (publicar, s’entén<sup>338</sup>) mentre els fruits del mètode que havia collit només l’havien satisfet per causa dels coneixements obtinguts en les ciències especulatives (les matemàtiques i la metafísica, segons l’explicat al discurs, i cal excloure’n la física, com es veurà tot seguit) o pel que fa a l’intent de regular la pròpia conducta moral.

Cal deturar-se un moment en aquest text que conté elements de caràcter retrospectiu que poden relacionar-se clarament amb la *Recerca de la veritat*. En efecte, una de les finalitats principals d’aquesta obra era de caràcter moral i, a més, contenia algunes idees filosòfiques destacables (especulatives), però finalment no va merèixer fer-se pública malgrat les ambiciosos intencions amb què es va encetar (un programa de matèries molt complet que havia d’ocupar dos llibres). Sens dubte, concorda amb l’afirmació del text citat. Recordem que, segons la lògica del text retrospectiu del 15 d’abril de 1630, la renúncia a la *Recerca* tindria a veure amb un *guany* determinat de coneixement (Déu estableix les lleis de la natura com a immutables) que hauria invalidat el projecte en curs i hauria desvetllat la necessitat de començar un nou projecte. Doncs bé, la continuació del text citat també confirma aquest esquema *guany-límit-instauració* amb què he explicat el procés evolutiu previ a 1629:

“Mais, *sitôt que j’ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique*, et que, commençant à les éprouver en diverses difficultés particulières, j’ai remarqué jusqu’où elles peuvent conduire, et combien elles diffèrent des principes dont on s’est servi jusqu’à présent, j’ai cru que je ne pouvais les tenir cachées, sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer, autant qu’il est en nous, le bien général de tous les hommes. Car elles m’ont fait voir qu’il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu’au lieu de cette philosophie spéculative, qu’on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l’eau, de l’air, des astres, des cieus, et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers

---

<sup>338</sup> Cf. BK III 660, nota 448.



métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature.” (*ibid.*, 61.19-62.8, 121)

L'element clau és l'adquisició d'algunes “nocions generals sobre la física” sobre les que l'autor s'adonava (“j'ai remarqué”), en posar-les a prova<sup>339</sup>, del seu potencial per obtenir “coneixements molt útils per a la via”. Aquesta adquisició o guany és el que justifica que les nocions no puguin mantenir-se amagades o, dit altrament, que s'hagin de fer públiques. S'apel·la a la llei de la caritat per justificar aquesta exigència, com una demostració inequívoca que les idees i els propòsits de l'autor estan en plena sintonia amb la fe cristiana i enviar així un missatge clar al públic i a l'Església catòlica. Les nocions generals mencionades s'han presentat a la *Cinquena part*: a) la matèria reduïda a les seves propietats extenses, i b) les lleis de la natura mitjançant les quals s'arriba al coneixement general de l'univers. I s'adverteix que aquest plantejament pràctic no només entra en contradicció amb la filosofia “especulativa” de les escoles, sinó que la supera àmpliament a causa de les seves expectatives de donar resultats pràctics. En definitiva, són elements que encaixen amb l'explicació que havia proposat als capítols anteriors pel que fa a la *Recerca*: el guany de coneixement obtingut a 1628 (Déu estableix les lleis de la natura com a immutables) obliga a abandonar l'obra per insuficient i exigeix començar un nou projecte per encaixar la descoberta: el desplegat entre 1629 i 1637, la finalitat del qual és eminentment pràctica. És a la llum d'aquesta finalitat que s'entén que el projecte de la *Recerca*, limitat a uns objectius moral i intel·lectual, no es considerés digne de fer-se públic. La conversa privada de Descartes amb el cardenal Berulle a finals de 1628, que segons Baillet va estar centrada en la utilitat de la nova filosofia que s'havia insinuat a l'*entretien*, està en sintonia amb l'afany pràctic d'aquell moment de l'evolució intel·lectual del filòsof, quan ja disposava d'un nou coneixement decisiu que l'havia portat a abandonar la *Recerca* i l'impulsava a fer els preparatius d'un nou projecte on encaixés (*vid.* Cap. 2).

El text citat també conté un dels fragments més emblemàtics de l'obra cartesiana sobre la qüestió de la tècnica. La frase “nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature” (“nos

---

<sup>339</sup> El mètode per tallar lents explicat a Ferrier a 1629 podria ser un exemple de les expectatives pràctiques que obririen les nocions generals de física (*cf.*, *A Ferrier*, 8/10/1629, AT I 32-52, BK VIII2 361-364, i 13/11/1629, *ibid.*, 53-69, 364-375).

velut dominos et possessores naturae efficere”, *De methodo* 6, AT VI 574) s’ha considerat com el lema d’una instrumentalització humana de la natura entesa en termes de “dominació” i com a expressió de la metafísica que expressa l’essència de l’Edat moderna<sup>340</sup>. No vull entrar a fons en aquestes idees, perquè el meu propòsit és un altre, només faig dues observacions al respecte: a) el terme “com” (“comme”, “velut”) introdueix un element decisiu a la frase, fins al punt que, ben llegida, ve a dir el contrari del que sembla (no som els “veritables” mestres i posseïdors de la natura)<sup>341</sup>, i b) la metàfora que precedeix la frase no és pot interpretar de manera simple, perquè el coneixement de la força i les accions dels elements naturals es compara amb el coneixement dels “diversos oficis dels artesans”, així que podríem emprar-les<sup>342</sup> de la mateixa manera (“en même façon”) com els oficis dels artesans “per a tots els usos per als quals són apropiats”<sup>343</sup>. És a dir, les forces i accions són com els dels oficis dels artesans, una analogia que fa recaure el “mestratge” en els elements naturals, així com l’ofici és una destresa dels artesans, i no tant en els que l’utilitzen per al seu benefici. Aquests, en coherència amb l’analogia artesanal, només serien mestres i posseïdors en el sentit de gestionar de manera intel·ligent els resultats d’aquells agents (artesans / elements naturals).

Aquest procediment pràctic té dos objectius principals:

“Ce qui n’est pas seulement à désirer pour l’invention d’une infinité d’artifices, qui feraient qu’on jouirait, sans aucune peine, des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s’y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien, et le fondement de tous les autres biens de cette vie; car même l’esprit dépend si fort du tempérament, et de la disposition des organes du corps, que s’il est possible de trouver quelque moyen, qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu’ils n’ont été jusqu’ici, je crois que c’est dans la médecine qu’on doit le chercher.” (DM6, AT VI 62.8-20 , BK III 122).

La mecànica i la medicina són, doncs, les ciències pràctiques que es poden obtenir de les nocions generals de física ja assolides. La utilitat de les dues interpreta en termes molt terrenals o mundans (“fruits de la terre”, “biens de cette vie”) la llei cristiana a la que

---

<sup>340</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Sendas perdidas*, “La época de la imagen del mundo”, pàg. 68-99, i BK III 661, nota 452.

<sup>341</sup> Aquesta és la interpretació desplegada per P. GUENANCIA a *Lire Descartes*, “La signification de la technique dans le *Discours de la Méthode*”, pàg. 350-371.

<sup>342</sup> Fixem-nos que l’antecedent no és el subjecte – la force et les actions–, sinó els complements “du feu, de l’eau, de l’air, des astres, des cieus, et de tous les autres corps qui nous environnent”, atès que Descartes utilitza el masculí per referir-s’hi: “auxquels ils”. De ben segur és un error gramatical per culpa de la llargada de la sèrie de complements que afegeix al subjecte.

<sup>343</sup> Transcriu la traducció de P. L. FONT del *Discurs del mètode*, pàg. 183, perquè em sembla exacta i esplèndida.

s'apel·lava abans<sup>344</sup>. I de les dues ciències, la medicina és la més important, perquè la conservació de la salut és el bé primer (“le premier bien”) i el fonament de tots els altres béns d'aquesta vida i del mateix esperit, és dir, de la felicitat. Hem de tenir en compte aquesta valoració per comparar-la amb la *Carta-Prefaci* als *Principis de filosofia* (vid. el proper apartat). La medicina pot evitar una infinitat de malalties del cos i de l'esperit i contribuir a l'afebliment de la vellesa, mitjançant el coneixement de les seves causes i dels remeis que la naturalesa ens ha proveït. Descartes insisteix immediatament, i ho reitera al final del *Discurs*, que té la intenció de dedicar-se de ple a la recerca d'aquesta ciència.

La finalitat del projecte filosòfic de Descartes tal i com el veu a 1637 és doblement pràctica: la mecànica i, molt especialment, la medicina. La moral no és una disciplina amb perfil propi en el projecte del *Discurs*, sinó que està subordinada a la medicina. Malgrat l'expressió “moral provisional” que apareix a la *Tercera part* del *Discurs*, en cap moment no es parla ni s'apunta mai a una moral definitiva com la de 1647. I si el terme “provisional” pressuposa quelcom “definitiu”, el que és evident és que a aquest plantejament no se li assigna cap espai al disseny del projecte. Sigui com sigui, la finalitat del projecte filosòfic del *Discurs del mètode*, contrasta totalment amb la de la *Recerca de la Veritat*. En aquesta obra no hi ha res semblant a la finalitat pràctica exposada al *Discurs*, i menys encara amb el termes que hi és exposada: com una obra que es desplega des dels fonaments fins a l'establiment definitiu dels principis de la mecànica i la medicina i que només pot ser realitzada convenientment per una sola persona abans d'esdevenir un treball col·lectiu. La col·laboració només començaria estrictament un cop la ciència estès constituïda i seria una obra per al futur. Segons el meu parer, el plantejament de la *Recerca de la Veritat* l'exclou completament del període de 1629 a 1637 (i, com és lògic, de 1638 a 1650) perquè no s'hi detecta cap rastre en ella d'una orientació pràctica en el sentit explicat<sup>345</sup>.

---

<sup>344</sup> Al *Discurs*, Descartes s'afanya a deixar ben clara la seva fe catòlica (cf. DM3, AT VI 22.30-24.3 i 28.15-17, BK III 96 i 100) i manifesta que ell també vol guanyar el cel com predica aquesta religió (cf. DM1, AT VI 6.7-8 i 8.8-17, BK III 84 i 86). En teoria, doncs, la llei de la caritat també hauria de respondre a la finalitat transcendent que li correspon segons el marc teològic de què forma part.

<sup>345</sup> La finalitat inequívocament pràctica del projecte de 1629 i 1637, focalitzada en la mecànica i la medicina, constitueix, segons el meu parer, un escull insalvable per a les hipòtesis que daten la *Recerca* en aquell període: H. TANAKA, a 1630 (cf. “« La Recherche de la Vérité » de Descartes. Sa date et sa genèse”, pàg. 89-95); V. CARRAUD i G. OLIVO, a 1631 (cf. CO 239-246 ), i E. LOJACONO (cf. BOS XXXIX i LOJ 198-201). I el mateix es pot afirmar de totes hipòtesis que situen la redacció de l'obra després de 1637, atès que aquestes dues finalitats

## *El problema de la ciència al Discurs*

La qüestió de la ciència també té una gran importància al *Discurs del mètode* i els *Assaigs*, no en va l'autor afirma que hi exposa algunes veritats que ha trobat “en les ciències”: “si j'ai ci-devant trouvé quelques vérités dans les sciences (et j'espère que les choses qui sont contenues en ce volume feront juger que j'en ai trouvé quelques-unes) [...]” (DM6, AT VI 67.19-22, BK III 126). A més, planteja la publicació com una demostració del seu potencial en les ciències: “j'ai pensé qu'il m'était aisé de choisir quelques matières, qui [...] ne laisseraient pas de faire voir assez clairement ce que je puis, ou ne puis pas, dans les sciences” (*ibid.*, 75.14-19, 131). I no s'ha d'oblidar la centralitat que tenia el terme en el primet títol proposat per a l'obra (“*Projecte d'una ciència universal...*”), probablement canviat més per cautela que no pas per raons filosòfiques.

Ara bé, en el *Discurs*, el mot “ciència” és emprat sobretot amb el significat de “disciplina de coneixement”, en un sentit molt ampli<sup>346</sup>, que abraça fins i tot aquelles disciplines que es reconeixen com a falses o dolentes<sup>347</sup>. Però en cap moment no hi apareix una explicació o definició rigorosa del concepte “ciència” com a les *Regles* i a la *Recerca*. Per trobar un equivalent conceptual del terme en el *Discurs*, s'ha d'anar al camp semàntic de la veritat:

---

continuen sent essencials en el projecte diguem-ne definitiu que s'exposa a 1647 a la *Carta-prefaci dels Principis de filosofia*.

<sup>346</sup> Són designades com a ciències: les matèries que eren objecte d'ensenyament a l'escola (llengües, faules i històries, eloqüència, poesia, matemàtiques, moral, teologia, filosofia...), i també algunes altres de curioses i rares que no formaven part del pla acadèmica (“ne m'étant pas contenté des sciences qu'on nous enseignait, j'avais parcouru tous les livres, traitant de celles qu'on estime les plus curieuses et les plus rares, qui avaient pu tomber entre mes mains.”, DM1, AT VI 5.5-8, BK III 84); les que eren socialment reconegudes i remunerades, com la jurisprudència, la medicina i altres (“la jurisprudence, la médecine et les autres sciences apportent des honneurs et des richesses à ceux qui les cultivent”, *ibid.*, 6-8); la lògica, l'anàlisi dels geomètres i l'àlgebra (“J'avais un peu étudié, étant plus jeune, entre les parties de la philosophie, à la logique, et entre les mathématiques, à l'analyse des géomètres et à l'algèbre, trois arts ou sciences”, DM2, AT VI 17.11-14, BK III 89); les matemàtiques aplicades (“je n'eus pas dessein, pour cela, de tâcher d'apprendre toutes ces sciences particulières, qu'on nomme communément mathématiques”, *ibid.*, 19.29-31, 94), i les ciències especulatives (“sciences spéculatives”, DM6, AT VI 61.7, BK III 122), que, com es dedueix pel context on es troba l'expressió, són l'àlgebra i la metafísica.

<sup>347</sup> “il est bon de les avoir toutes examinées [les sciences], même les plus superstitieuses et les plus fausses, afin de connaître leur juste valeur, et se garder d'en être trompé” (DM1, AT VI 6.13-15, BK III 84); “Et enfin, pour les mauvaises doctrines [“ob scientiarum non verarum cognitionem”, *De methodo*, AT VI 544], je pensais déjà connaître assez ce qu'elles valaient, pour n'être plus sujet à être trompé, ni par les promesses d'un alchimiste, ni par les prédictions d'un astrologue, ni par les impostures d'un magicien, ni par les artifices ou la vanterie d'aucun de ceux qui font profession de savoir plus qu'ils ne savent.” (DM1, AT VI 9.10-16, BK III 86).

“demostració”<sup>348</sup>, “raó”<sup>349</sup>, “veritat”<sup>350</sup>, termes acompanyats sovint per adjectius com “cert/a”, “clar i distint”, “evident”, i els termes d’enllaç com “ordre”, “cadena”, “demostrar”, “deduir”... En definitiva, la qüestió de la ciència de les *Regles* i la *Recerca*, al *Discurs* esdevé la qüestió del “judici cert”<sup>351</sup> o el coneixement vertader, de la veritat.

Al *Discurs*, les “veritats” ho són en la mesura que són “demostrades” o fonamentades en “raons certes”, fet que les situa en un ordre, és a dir, en una cadena deductiva. I això condueix directament al mètode, que és el que atorga la certesa al coneixement matemàtic: “Car enfin la méthode qui enseigne à suivre le vrai ordre, et à dénombrer exactement toutes les circonstances de ce qu’on cherche, contient tout ce qui donne de la certitude aux règles d’arithmétique.” (DM2, AT VI 21.13-17, BK III 95). Bàsicament, la certesa mencionada l’aporten la primera i la tercera regles del mètode, habitualment denominades d’evidència i síntesi respectivament, perquè la primera precisa els requisits d’un coneixement evident, i la tercera, l’enllaç gradual entre coneixements com a procés demostratiu a seguir en les ciències. Aquesta primacia es fa palesa en el text que segueix a l’exposició de les quatre regles i que constitueix una mena de resum del mètode:

“Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir, pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m’avaient donné occasion de m’imaginer que toutes les choses, qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes, s’entre-suivent en même façon, et que, *pourvu seulement qu’on s’abstienne d’en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu’on garde toujours l’ordre qu’il faut, pour les déduire les unes des autres*, il n’y en peut avoir de si éloignées, auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu’on ne découvre.” (DM2, AT VI 19., BK III 93).

Les condicions establertes en el text (que corresponen a la primera i tercera regles) presenten, en aquesta redacció, un paral·lelisme manifest amb la *Regla IV* quan parla del

---

<sup>348</sup> “il est pour le moins aussi certain, que Dieu, qui est cet Être parfait, est ou existe, qu’aucune démonstration de géométrie le saurait être.” (DM4, AT VI 36.29-31, BK III 105); “s’il arrivait, même en dormant, qu’on eût quelque idée fort distincte, comme, par exemple, qu’un géomètre inventât quelque nouvelle démonstration, son sommeil ne l’empêcherait pas d’être vraie.” (*ibid.*, 39.13-17, 107)

<sup>349</sup> “considérant qu’entre tous ceux qui ont ci-devant recherché la vérité dans les sciences, il n’y a eu que les seuls mathématiciens qui ont pu trouver quelques démonstrations, c’est-à-dire quelques raisons certaines et évidentes” (DM2, AT VI 19.20-24; BK III 93-94).

<sup>350</sup> “chaque vérité que je trouvais” (DM2, AT VI 20.31, BK III 94); “Je voulus chercher, après cela, d’autres vérités” (DM4, AT VI 36.4, BK III 105).

<sup>351</sup> La *Recerca de la veritat* diu: “les sciences, qui ne sont autre chose que jugements certains que nous appuyons sur quelque connaissance qui précédé” (RV, AT X 503.8-10, BOS 5.36-6.1); i la primera regla del mètode del *Discurs*: “ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit” (DM2, AT VI 18.19-22, BK III 93).

mètode en relació a la *intuïció* i la *deducció*: no es necessita res més perquè el mètode sigui complet que explicar correctament “com s’ha de fer servir” la intuïció per evitar l’error i “com s’han de realitzar” les deduccions per assolir qualsevol coneixement (cf. RDI4, AT X 372.11-17, CRA 11.12-17)<sup>352</sup>, és a dir, es tracta d’aprendre a fer servir bé les dues operacions fonamentals per assolir la certesa, segons les *Regles*. I la *Recerca* també inclou els dos processos intel·lectuals (evidència i ordre deductiu) en una sola definició.

Tanmateix, el fet que el *Discurs* plantegi la claredat i distinció del judici com una resistència a “l’intent de posar-les en dubte” (“ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n’eusse aucune occasion de le mettre en doute”, *ibid.*, 18.19-23, 93), ja no té un equivalent en les *Regles*, només amb la *Recerca*, i no perquè en aquesta obra estigui inclòs en la definició de ciència que proposa, sinó perquè, quan la fa efectiva, aleshores el dubte s’erigeix en una condició inapel·lable per establir les primeres certeses que es poden trobar (“*Hac enim universali ex dubitatione, veluti e fixo immobilique puncto, Dei, tui ipsiusmet, omniumque quæ in mundo dantur, rerum cognitionem derivare statui.*”, RV-VL, AT X 515, BOS 41.22-24; “car de ce doute general, je veux déduire comme d’un point fixe et immobile la connaissance de Dieu, de vous-même et de tout ce qui est au monde”, RV-VFN, CO 289.406-408) i també per comprovar-ne la seva indubtabilitat (*vid.* Cap. 6).

La transcendència de l’operació dubte és enorme, perquè s’imposa com l’únic començament possible de la recerca de la veritat, és a dir, de la filosofia i de la ciència. Però aquest començament no és equivalent a cap altre, perquè comporta l’exigència més radical que hom pugui imaginar per a la reflexió: l’eliminació de tota opinió prèvia. I això afecta d’alguna manera el mètode en la mesura que no només és un mer instrument o preparació, sinó també un “saber” instrumental, perquè en cas contrari l’operació *del dubte* no seria ni radical ni el veritable començament de la filosofia. Fins i tot la mateixa validesa de la pròpia raó queda qüestionada (amb l’argument dels paralogismes i, també, com intento demostrar al Capítol 5, amb l’argument del somni). El dubte és el començament “absolut” i “fundant” de la reflexió que busca la veritat, i no n’hi ha cap altre. El mètode, en el relat del *Discurs*, se subordina a la decisió de desfer-se de les opinions, se li atorga un paper en el temps d’espera

---

<sup>352</sup> En la mateixa línia: cf. GIL 195-196.

abans de la realització efectiva d'aquesta tasca destructiva, però és només un paper propedèutic. I quan per fi comença la reflexió metafísica, s'abandona el mètode com a criteri de certesa (aquell que atorgava la veritat a les regles de l'aritmètica) i es comença de nou des del principi, és a dir, de zero, de res, amb l'únic recurs de les habilitats naturals del pensament (entrenades mitjançant la pràctica del mètode, però esdevingudes mera pràctica alliberada de qualsevol residu teòric). La primera veritat s'imposa amb la màxima evidència a la raó exclusivament com a resultat de l'operació efectiva del dubte, com una resistència insalvable a aquest, però no com l'acompliment de cap regla preestablerta. El dubte opera provisionalment com la primera regla de la veritat en la mesura que és la garantia de la certesa de les primeres afirmacions certes i, al seu torn, és la condició perquè es pugui establir més endavant la regla definitiva de la veritat. El *Discurs* i la *Recerca* comparteixen el començament absolut de la filosofia que és el dubte radical. Un començament que, insisteixo, invalida qualsevol mètode com a “saber” instrumental previ, per mínim que sigui. Les afirmacions que fa la *Recerca* en aquesta línia són molt contundents:

“[...] *cuncta hæc dicuntur peragunturque, sine Logica, sine regula, sine argumentandi formula, solo lumine rationis et sani sensus* qui ubi solus per se agit, erroribus minus est obnoxius, quam cum mille diversa regulas, quas artificium et desidia hominum, ad illum corrumpendum potius quam reddendum perfectiorem, invenerunt, anxie observare studet.” (RV-VL, AT X 521, BOS 53.22-27).

“[...] *tout cela est dit et conclu sans logique, sans règle, sans forme de démonstration, c'est-à-dire seulement par la lumière de la raison et de l'entendement*, qui est moins assujetti à l'erreur et à la méprise s'il agit seul que s'il tient à observer mille règles fondamentales différentes qui, semble-t-il, ont été inventés par l'habilité et l'oisiveté des homes plutôt pour le corrompre que pour le perfectionner” (RV-VFN, CO 303.631-636).

Sens dubte, aquesta exclusió de la lògica afecta els sil·logismes escolàstics, les lògiques lul·listes i ramistes, però també el mètode de les *Regles*, atès que consisteix també en una art que implica el coneixement d'unes regles<sup>353</sup>. Reprèn de nou aquestes idees al Cap. 6.

---

<sup>353</sup> V. CARRAUD i G. OLIVO relacionen el text amb les *Regles*, concretament amb la deducció que es fa a partir d'una naturalesa simple com el dubte, que consisteix en un judici sense regla, que no és res més que és un acte d'intuïció (cf. CO 410, nota 177). Però s'ha de dir que aquesta operació simple no és pròpiament el mètode, sinó l'exercici *natural* de les dues capacitats *naturals* de l'enteniment quan s'aplica a una llavor de veritat com és una natura simple. El mètode són les regles que s'extreuen de la reflexió sobre aquestes operacions naturals per tal de poder aplicar-lo a qualsevol objecte de coneixement (cf. RDI4, AT X 373.18-24, CRA 12.7-12). El text de la *Recerca* parla del conjunt de veritats deduïdes les unes de les altres (“*cuncta hæc dicuntur peragunturque*”, “*tout cela est dit et conclu sans logique*”), és a dir, d'una sèrie i, per tant, segons el plantejament metodològic de

La coincidència és notable entre la *Recerca* i el *Discurs*, però també és clara la diferència, que sorgeix en relació a allò que és present en l'una i absent en l'altra. La *Recerca* demostra unes primeres veritats a partir del dubte (l'existència del jo que dubta i la seva naturalesa pensant), però el camí que havia de recórrer s'interromp bruscament tot just en acabar de començar, i aquest fet significa, al meu entendre, que hi ha una raó per la qual l'obra no podia ser continuada. La *Quarta part* del *Discurs*, en canvi, sí que ofereix un camí complet (metafísic, s'entén) després del dubte. I el moment culminant d'aquest camí és la “regla de veritat” definitiva, que s'erigeix en *la condició absoluta del judici cert o coneixement vertader, és a dir, de la ciència*:

“Car, premièrement, *cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement, sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui. D'où il suit que nos idées ou notions, étant des choses réelles, et qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies.*” (DM4, AT VI 38.15-24, BK III 106).

L'existència de Déu i la dependència absoluta de les idees respecte a ell aporten *una dimensió nova* a la “regla general” que s'havia formulat al principi de la *Quarta part* a partir del *cogito*:

“Et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci: je pense, donc je suis, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que, pour penser, il faut être: je jugeai que je pouvais prendre pour *règle générale*, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies” (*ibid.*, 33.16-22, 103).

La radicació causal en Déu de les idees clares i distintes, d'allò real que hi ha en elles, és el que el hi atorga la perfecció de la veritat (“nos idées ou notions, étant des choses réelles, et qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies”). Fixem-nos en el procés de “validació retrospectiva” que opera la fonamentació divina de la *regla de veritat* en relació a la primera formulació que se havia fet d'ella (“*cela même que j'ai tantôt pris pour une règle [...], n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe*”). I la regla de veritat constitueix el fonament sobre el qual s'ha d'aixecar l'edifici de la física (la

---

les *Regles*, requeriria l'aplicació del mètode, fet que demostra una notable diferència de plantejament entre les dues obres.



cadena de veritats deduïdes de la metafísica) i les ciències pràctiques. El que aporta aquesta fonamentació és la garantia absoluta de la “veritat” de les idees clares i distintes, la certesa metafísica (“certitude métaphysique”, *ibid.*, 38.3-4,106) que aquestes idees es corresponen amb la realitat (*vid.* Capítols 5 i 6).

En síntesi, es detecta clarament una important coincidència entre el *Discurs* i la *Recerca* en el fet que atorguen una funció inaugural i radical a l’operació del dubte en la fonamentació del coneixement entesa com un itinerari de reflexió, raó per la qual ambdues es diferencien del plantejament de les *Regles*, que pretenen fundar la totalitat del coneixement en el mètode. Però no es pot passar per alt allò que falta en la *Recerca* i que és present en el *Discurs*: la fonamentació metafísica de la *regla de veritat* i, al seu torn, de les primeres veritats de la física (naturalesa extensa de la matèria i lleis de la natura). L’absència podria deure’s simplement a la interrupció de l’escrit per causes circumstancials, sens dubte, però també és cert que el “buit” de la *Recerca* encaixa perfectament amb el *guany* de coneixement obtingut a 1628: *Déu ha establert les lleis de la natura com a immutables*. La metafísica del *Discurs*, que es remet (amb més o menys fidelitat) al *petit Tractat de Metafísica*, proporciona el “continent” perquè aquell “contingut” o *guany* encaixi de manera demostrativa en un projecte filosòfic, i no només això, que sigui també la peça clau que permet el desenvolupament de la física (*vid.* Cap. 1). Penso que tot apunta a què la *Recerca* no podia integrar prou bé aquest *guany* en el seu projecte filosòfic, i per això fou abandonada, fet que al seu torn va motivar la gestació d’un nou projecte que va esdevenir el definitiu. Com que el *Discurs* és l’expressió més acabada del treball que Descartes va començar quan va instal·lar-se als Països Baixos, cal revisar a fons el projecte filosòfic que explica per comparar-lo amb la *Recerca* a fi de continuar contrastant la hipòtesi sostinguda en aquest estudi.

#### *Les matèries del projecte filosòfic del Discurs*

La narració autobiogràfica del *Discurs* serveix de fil conductor de l’exposició d’un projecte filosòfic en tota regla. Quin és el principi estructurador: la seqüència dels fets o l’arquitectura del projecte? És inversemblant que aquestes dues realitats tan heterogènies s’haguessin generat a l’uníson en una harmonia tan perfecta com la que s’explica (*vid.* Cap. 1). Els fets

biogràfics i les dates en què se situen són força exactes, però de ben segur que no ho són les idees filosòfiques que s'hi associen. En conseqüència, s'ha de concloure que l'eix vertebrador de l'obra és el projecte filosòfic, del qual el relat biogràfic n'és una mena de complement retòric per donar-li versemblança comunicativa, sobretot tenint en compte la cautela amb què Descartes vol fer públiques les seves idees per primera vegada.

Proposo un quadre del projecte filosòfic del *Discurs del mètode* per tal de facilitar la comparació amb el projecte de la *Recerca de la veritat*. La diferència és que el contingut del quadre de la *Recerca* és literal, i en l'idioma original, perquè es basa en un text curt i, en canvi, el que proposo a continuació és molt més esquemàtic perquè constitueix la síntesi de gairebé la totalitat del text del *Discurs*:

EL MÈTODE I LA MORAL PROVISIONAL
<p><i>Retir en un quarter, sol, a Alemanya a l'entrada de l'hivern, després d'haver tornat de la coronació de l'emperador (novembre de 1618). Conclusions del retir:</i></p> <p>(Part II)</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Decisió d'abandonar ("ôter") o desfer-se ("se defaire") o rebutjar ("rejeter") totes les opinions que havia tingut fins aleshores a fi de conduir la vida sobre uns nous fonaments o principis. ↓</li> <li>▪ Circumspecció abans de d'aplicar la decisió: abans cal dedicar temps 1) a fer el <i>projecte</i> de l'obra que s'ha d'emprendre, i 2) a cercar el veritable <i>mètode</i> per arribar al coneixement de tot allò que l'esperit sigui capaç. ↓</li> <li>▪ Per a la recerca del mètode: examina la lògica, l'anàlisi dels geòmetres i l'àlgebra dels moderns. ↓</li> <li>▪ Recerca d'un altre mètode que compregués els avantatges de les tres arts o ciències o estès exempt dels seus defectes. ↓</li> <li>▪ MÈTODE format per pocs preceptes ("préceptes") sobre els quals s'ha de prendre la ferma resolució de no deixar de complir-los ni una sola vegada. ↓</li> <li>▪ Exposició dels 4 preceptes del mètode, anomenats: Evidència, Anàlisi, Síntesi i Enumeració. ↓</li> <li>▪ Aplicació del mètode a qüestions d'anàlisi geomètrica i d'àlgebra, matèries en les quals <i>en dos o res mesos</i> resol diversos problemes. ↓</li> </ul> <p>(Part III)</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Regles de la MORAL PROVISIONAL derivada del mètode: Moderació, Fermesa, Autodomini i Dedicar la vida a conrear la raó. ↓</li> </ul> <p>(Part II)</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Decisió d'aplicar el mètode a les <i>altres ciències</i> (a part de les matemàtiques) i, com totes es fonamenten en la filosofia, cal primer assentar els PRINCIPIS DE LA FILOSOFIA. ↓</li> <li>▪ Ajornament d'aquesta tasca mentre no arribés a una edat més madura que la de <i>vint-i-tres anys que tenia aleshores</i>. ↓</li> </ul> <p>(Part III)</p> <p><i>Encara no havia passat l'hivern (març de 1619) que va tornar a viatjar i, durant els nou anys següents, no va fer altra cosa que rodar pel món.</i></p> <p>(Part II i III)</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Temps de preparació: 1) desarrelant de les males opinions i errors de l'esperit, 2) acumulant experiències i observacions que servir després com a matèria dels raonaments, i 3) continuar exercitant-se en el mètode prescrit (reservant de tant en tant algunes hores a les matemàtiques). ↓</li> <li>▪ <i>Van passar els nou anys sense que hagués començat a investigar</i> els fonaments d'una filosofia més certa que la vulgar, però alguns feien córrer la brama que ho havia aconseguit. ↓</li> </ul>

- Decisió, *fa justament vuit anys*, de retirar-se als Països Baixos per fer-se digne de la reputació que li atribuïen. ↓

## PRINCIPIIS DE LA FILOSOFIA

### 1) METAFÍSICA [fonaments de la metafísica] [primeres veritats]

#### Dues síntesis de la Metafísica:

##### 1) (*Advertiment*)

[Raons amb què prova]

#### **l'existència de Déu i de l'ànima humana**

[que són els fonaments de la seva metafísica]

##### 2) (Part V)

[M'he mantingut ferm en la resolució de no suposar cap altre principi fora d'aquell de què m'acabo de servir per demostrar]

#### **l'existència de Déu i de l'ànima.**

[i de no admetre cap cosa com a vertadera que no em semblés més clara i més certa que m'havien semblat les demostracions dels geòmetres]

#### Desplegament de la Metafísica:

##### (Part IV)

- Regla del dubte. ↓
- Operació del dubte: 3 arguments (l'argument del somni com a principal). ↓
- Existència **del jo: PRIMER PRINCIPI DE LA FILOSOFIA**. ↓
- Essència **o naturalesa pensant del jo (sóc una substància pensant)**. ↓
- Distinció **ànima-cos**. ↓
- **Regla general de veritat** (provisional). ↓
- Existència **de Déu**: 3 arguments (dependència de tota altra realitat respecte a Déu i, per tant, també de la substància pensant). ↓
- Fonamentació i validació retrospectiva de la regla de veritat: **Regla general definitiva de veritat**. ↓
- Solució del problema plantejat per l'argument del somni. ↓

### 2) FÍSICA [la cadena de les altres veritats que he deduït d'aquestes primeres]

[Satisfacció per **haver resolt les dificultats principals en filosofia** (natural o física, s'entén). Intenció d'explicar-ne les principals veritats en un tractat que algunes consideracions m'impedeixen de publicar]

#### Dues síntesis de la Física:

##### 1) Part V

- [He remarcat] **algunes lleis que Déu ha establert en la natura i n'ha imprès les nocions en les nostres ànimes** que no es pot dubtar que siguin observades en tot el que hi ha o s'esdevé en el món. ↓
- [Considerant la sèrie d'aquestes lleis he descobert] **algunes veritats més útils i importants** [que tot el que havia après anteriorment].

##### 2) Part VI

- [Descobrir en general] **els PRINCIPIS O PRIMERES CAUSES de tot el que hi ha al món** [a partir de: Déu, que l'ha creat, i de **les llavors de veritat que es troben en la nostra ànima**].
- [Examinar quins eren els **EFACTES PRIMERS I MÉS ORDINARIS que es poden deduir d'aquestes causes**. Així vaig trobar] **uns cels, uns astres, una Terra**. A la Terra: **aigua, aire, foc, minerals i altres coses semblants** [les més comunes de totes i més simples i, per tant, les més fàcils de conèixer].

## Contingut de la Física explicada al tractat d'*El món*:

(Part V)

### 1) *Enfocament*:

- [Intenció d'escriure tot el que sabia tocant la **naturalesa de les coses materials**, però, per por a no poder-ho incloure tot en el discurs, agafa com a model els pintors quan representen en el pla les cares d'un cos sòlid: en trien una que orienten cap a la llum i ombregen les altres, vaig intentar només exposar-hi ben àmpliament] **la meva concepció de la llum**.
- **Sobre el Sol i les estrelles fixes**, (d'ells procedeix gairebé tota la llum).
- **Dels cels** (transmeten la llum).
- **Dels planetes, els cometes i la Terra** (reflecteixen la llum)
- En particular dels **cossos que hi ha a la Terra** (són acolorits, transparents o lluminosos)
- A més, per evitar disputes, decideix parlar d'un **nou món**: Déu crea prou matèria per compondre'l en els espais imaginaris, la desordena en un caos i només li presta el seu concurs ordinari i la sotmet a les lleis establertes per ell.

### 1) *Contingut*:

- **LA MATÈRIA: descripció de la matèria** del caos dels espais imaginaris, presentant-la de tal manera que no hi ha res al món més clar i intel·ligible, fora del que ha dit de Déu i de l'ànima, sense cap de les formes o qualitats escolàstiques ni de cap cosa...
- **LES LLEIS DE LA NATURA**: [quines eren] **les lleis de la natura** [sense basar les meves raons en cap altre principi que **les perfeccions infinites de Déu**] **vàlides per a tots els mons que Déu hauria pogut crear**.
- **L'UNIVERS: la matèria** del caos, **d'acord amb aquestes lleis**, es disposa de manera semblant als nostres **cels**. En ells, algunes parts havien de compondre una **Terra**, algunes altres: **planetes i cometes**, i algunes altres: **un Sol i estrelles fixes**. S'afegeixen també algunes coses sobre la substància, la situació, els moviments i totes les diverses qualitats d'aquests cels i d'aquests astres.
- **LA TERRA** [D'aquí vaig passar a parlar en particular de] **la Terra**:
  - [de com, encara que jo hagués suposat expressament que Déu no havia posat cap pesantor en la matèria de què estava composta,] **totes les seves parts no deixaven de tendir exactament cap al seu centre**.
  - [de com] havent-hi aigua i aire en la seva superfície, la disposició dels cels i dels astres, principalment de la Lluna, hi havia de causar un flux i un reflux que fossin semblants en totes les seves circumstàncies als que observem en els nostres mars.
  - Corrents marins i d'aire.
  - Formació natural de les muntanyes, els mars, les fonts i els rius.
  - Producció des cossos mesclats o compostos: com s'originen els metalls a les mines, com creixen les plantes als camps.
  - Descripció dels animals i, particularment, als homes.
- **L'HOME**: Canvi de perspectiva metodològica sobre l'estudi de l'home: l'autor manifesta que no en té prou coneixement per parlar-ne amb el mateix estil com ha fet fins ara, és a dir, demostrant els efectes per les causes. Descripció del cos humà sense tenir en compte l'ànima racional, per bé que al final s'estableix la diferència clara entre els animals màquines i els homes. I també s'estableix la diferència entre l'ànima racional i el cos.

## 3) CIÈNCIES PRÀCTIQUES

“En comptes d'una filosofia especulativa com la que s'ensenya a les escoles, se'n pot descobrir una de pràctica amb la qual, coneixent la força i les accions del foc, de l'aigua, de l'aire, dels astres, dels cels i de tots els altres cossos que ens envolten, amb tanta precisió com coneixem els diversos oficis dels nostres artesans, els podríem

aprofitar de la mateixa manera per a tots els usos per als quals són apropiats i així fer-nos com amos i posseïdors de la natura”<sup>354</sup>

*Metodologia:* fonamentada en experiències (o, si es vol, experiments), però encara per determinar-ne el procediment, atès que els efectes particulars poden ser deduïts de diferents maneres.

*Dues ciències,* les finalitats de les quals constitueixen el fi últim (pràctic) de la filosofia:

1) MECÀNICA (no apareix el terme explícitament).

- *Contingut:* invenció d’infininat d’artificis
- *Finalitat:* gaudir sense esforç dels fruit de la terra i de les comoditats que s’hi troben.

2) MEDICINA:

- *Contingut:* deslliurar-nos d’una infininat de malalties tant del cos com de l’esperit i fins i tot de l’afebliment de la vellesa.
- *Finalitat:* conservació de la salut del cos (el bé primer i el fonament dels altres béns d’aquesta vida) i de l’esperit (en la mesura que depèn del temperament (humors?) i de la disposició dels òrgans del cos).

Comparació entre el projecte filosòfic del *Discurs* i el de la *Recerca*:

1) Al *Discurs* s’utilitza un lèxic precís per denominar les matèries que s’hi tracten: a part de “mètode” (també usat a la *Recerca*), s’hi troba “metafísica” i “física”, que juntes reben la denominació de “filosofia”, i s’usa el terme “ciències” referit específicament a la mecànica i la medicina. A més, hi ha altres termes per significar algunes idees que formen part d’aquestes matèries: “substància pensant”, “regla de veritat”, “lleis de la natura”... Un lèxic que s’enriquirà amb el temps, però que no s’abandonarà mai fins a la mort del filòsof, i que expressa un posicionament filosòfic més segur d’ell mateix que el de la *Recerca*

2) L’arquitectura general dels projectes filosòfics de les dues obres presenta un tret comú de caire molt general, però significatiu: és una cadena de coneixements o veritats generals (metafísics i físics) que són el fonament d’uns coneixements més específics d’unes ciències “particulars” (*Recerca*) i “pràctiques” (*Discurs*). Els fonaments d’ambdós edificis són un cos de coneixements generals i no una metodologia com a les *Regles*.

3) El tema del mètode presenta curioses coincidències i diferències entre la *Recerca* i el *Discurs*. La *Recerca* introdueix el mètode en el procés mateix de descoberta de les primeres veritats, no perquè aquestes siguin el seu producte, en absolut, atès que les veritats són deduïdes al marge de qualsevol regla, només amb la llum natural de la raó, sinó perquè l’obra

---

<sup>354</sup> Transcripció de la traducció de P. L. FONT: Descartes, *Discurs del mètode*, pàg. 183.

ofereix, en paral·lel al procés demostratiu, un discurs de reflexió gnoseològica i metodològica sobre el procediment que s'efectua, és a dir, fa emergir el mètode de la mateixa demostració i no a l'inrevés (vid. Cap. 6). I al *Programa de matèries* del projecte filosòfic de la *Recerca*, dividit en dues parts fonamentals, atorga al mètode tota la segona part, orientant-lo a les ciències curioses i a la moral. Sembla lògic pensar que aquests dos mètodes (un de general i l'altre més específic) són el mateix, i que el primer segurament és la base del segon. No hi ha dubte, doncs, que el mètode té un pes molt important en el projecte de la *Recerca*. El *Discurs* també prescindeix del mètode com a saber instrumental (unes regles que cal conèixer i aplicar) quan posa en marxa rigorosament el projecte filosòfic amb l'eliminació de les opinions mitjançant l'*operació del dubte*. El mètode no intervé en la troballa o demostració de les veritats metafísiques i físiques que constitueixen els principis de la filosofia. En aquest punt, el *Discurs* coincideix força amb la *Recerca*, només que no hi ha ni rastre d'un discurs paral·lel a la demostració de caire gnoseològic i metodològic. En canvi, hi ha una diferència substancial entre les dues obres perquè el *Discurs* no ubica el mètode en un lloc privilegiat del projecte filosòfic, sinó que només li atorga un paper propedèutic de la raó abans de començar estrictament la filosofia. Tanmateix, quan el *Discurs* menciona que les ciències pràctiques que requereixen "experiències rares i estudiades" (una expressió que també apareix a la *Recerca*), torna a presentar una sorprenent coincidència amb la *Recerca*, que utilitza exactament la mateixa expressió per al segon tipus de ciències que estableix. Sembla, doncs, que el *Discurs* també admeti un mètode de caire més experimental en l'espai de transició dels principis filosòfics generals cap a les ciències pràctiques. I aquesta coincidència estableix també una diferència substancial amb les *Regles*, on el mètode és principi (a mode de fonament) i fi dels estudis. Tanmateix, la coincidència entre la *Recerca* i el *Discurs* no és pas completa en aquest assumpte: a) en la primera obra el mètode és instrumental i fi al mateix temps, perquè un cop s'ha assolit el seu domini, ja s'ha acabat pròpiament el projecte filosòfic i és l'individu autònom que l'utilitza en la seva vida moral i intel·lectual, i b) en la segona obra, el projecte ha de continuar desplegant-se indefinidament després del mètode, que només és instrument i no fi, amb un treball col·lectiu i continuat de les generacions futures en les ciències pràctiques. Sens dubte, en aquest punt la *Recerca* se situa conceptualment a mig camí entre les *Regles* i el *Discurs* i encaixa a la perfecció amb l'explicació cronològica defensada en aquest estudi.

4) La part metafísica del *Discurs* és breu, però prou consistent per ser objecte d'una reflexió seriosa (Descartes així ho defensa en algunes cartes: *vid.* Cap. 5, l'apartat dedicat al comentari del *l'operació del dubte* del *Discurs*). La part paral·lela de la *Recerca* (que no rep la denominació de metafísica) només està desplegada en una petita part i de la resta en tenim un guió molt general. La comparació precisa de les dues obres requereix l'anàlisi detallada del seu continguts específics (*vid.* Cap. 4, 5 i 6). A vol d'ocell, hi ha coincidències evidents en els textos, com és el cas de *l'operació del dubte* i de la demostració de l'existència i essència pensant de l'ànima. A partir del moment que s'interromp la *Recerca* i només disposem d'un breu guió al *Programa de matèries*, el contingut que s'insinua també s'assembla molt al del text de la metafísica del *Discurs*: l'existència i naturalesa de Déu i, fins i tot, els dos temes que es deriven directament de Déu: a) examinar què hi ha de més cert en les criatures (podria correspondre a la naturalesa extensa dels cossos mencionada al principi de la *Cinquena part* del *Discurs* com un tema metafísic), i b) com els sentits reben els objectes i els pensaments esdevenen veritaders o falsos (que suggereix un paral·lel amb la regla de veritat i la primacia de la raó sobre representacions sensorials amb que culmina la *Quarta part* del *Discurs*). Sense entrar-hi a fons, la mirada panoràmica també detecta diferències significatives: al *Discurs* hi ha una raó per dubtar de les veritats matemàtiques que no apareix a la *Recerca*, el "primer principi" aparentment no coincideix (a la *Recerca*, a primera vista, sembla el dubte; al *Discurs* és explícitament el *cogito*) i, finalment, l'ordre dels dos temes derivats de Déu està invertit en les dues obres: al *Discurs*, primer és l'establiment de la *regla de veritat* i el reconeixement de la veritat en les representacions sensorials i després la naturalesa extensa dels cossos (des del supòsit que sigui aquest el contingut que correspon a la frase "el més cert que hi ha respecte a les altres criatures")<sup>355</sup>, mentre que a la *Recerca* és a l'inrevés.

5) La diferència en la física de les dues obres és més pronunciada, tant a nivell global com pel que fa a les matèries tractades. L'asimetria arquitectònica de la física de la *Recerca* i del

---

<sup>355</sup> G. CANTECOR nega que la frase pugui fer referència a la naturalesa dels cossos perquè això implicaria duplicar un contingut que sembla que hauria de ser pròpiament l'objecte de la física del bloc C de la *Recerca*, que havia de tractar sobre la causa dels canvis i de la diversitat de qualitats de les obres de la natura (*cf.* "A quelle date Descartes a-t-il écrit « la Recherche de la Vérité »", pàg. 276). Però, una cosa és tractar de la naturalesa i l'altra de la causa dels canvis i la diversitat de les qualitats. A més, si per explicar la manera com els nostres sentits reben els objectes (entenc: com a qualitats) i com els nostres pensaments (entenc: sobre els objectes dels sentits; no s'ha d'oblidar que l'operació del dubte a l'obra està completament centrada en les creences sensorials) esdevenen veritables o falsos sembla que implica una comprensió prèvia de la naturalesa dels cossos materials.

*Discurs* fa impossible, al meu entendre, equiparar els seus projectes filosòfics<sup>356</sup> i suggereix que aquests corresponen a dos períodes històrics diferents. Per exemple, el plantejament físic del *Discurs* és sempre descendent (del general al particular): naturalesa extensa del cossos → lleis de la natura → estructura de l'univers → explicació dels canvis i les seves causes de la Terra → estructura i funcionament del cos humà → (determinar una metodologia científica) principis de la mecànica i la medicina. En canvi, a la *Recerca*, hi ha un plantejament també descendent, però amb una anomalia interna profunda pel fet que el model tècnic (conèixer els secrets de les obres humanes aparentment extraordinàries) sigui la clau de comprensió de la natura. Les diferències entre la física de la *Recerca* i del *Discurs* són diverses:

- Quant a l'anomalia mencionada, el *Discurs* planteja el coneixement general de la natura (naturalesa extensa dels cossos, deducció metafísica de les lleis de la física<sup>357</sup>, deducció, a partir de les lleis, de l'estructura i funcionament de l'univers) com a clau de comprensió de les ciències o matèries específiques que menciona: diòptrica, meteors, mecànica i medicina.
- La *Recerca* planteja tres matèries seguides: a) explicació sobre les causes dels canvis i propietats de la natura; b) diferència entre l'ànima humana i la de les plantes i els animals, i c) arquitectura de les coses sensibles (què s'observa en el cel i què pot ser jutjat com a cert). Les causes dels canvis i de la diversitat de les propietats de la natura podrien correspondre a les "lleis de la natura", atès que al *Discurs* són mencionades com "principis i primeres causes" (*vid.* el quadre anterior), però resulta molt significatiu que no siguin anomenades explícitament com és habitual en Descartes a partir de 1630. La diferència entre les ànimes apareix al *Discurs*, però al final de la física, quan es tracta l'ésser humà com a últim tema de la física general. L'arquitectura de les coses sensibles podria correspondre al que al *Discurs* s'anomena "efectes primers o més ordinaris" d'aquelles causes, però en aquesta obra es diferencia amb tota claredat l'explicació general de l'univers de l'explicació de les causes dels canvis i qualitats dels elements de la Terra. En resum, són un cúmul de diferències.

---

<sup>356</sup> El termes "llibertat sinòptica" (E. CASSIRER) o "pla didàctic" (F. ALQUIÉ) em resulten totalment retòrics.

<sup>357</sup> La menció de la importància de les "lleis" per a la comprensió de l'univers és una constant a l'obra, i també a *El món* i a 1630 on presenta el projecte filosòfic definitiu per primer cop.



- En el *Discurs* no hi ha ni rastre del plantejament teològic (relacionat amb la física) tan explícit i ambiciós com el que s'anuncia com a culminació de la primera part del *Programa de matèries de la Recerca*.

6) Quant a la finalitat última dels dos projectes, hi ha fortes discrepàncies: la *Recerca* parla en termes d'utilitat (però sense una aplicació pràctica clara) en el marc del comportament que pertoca a la satisfacció de les necessitats vitals de l'home honest, que concreta en dues: conduir correctament la pròpia vida (fi moral) i descobrir nous coneixements curiosos en un horitzó de progrés intel·lectual (fi intel·lectual); a més, situa aquesta doble finalitat a l'exterior del projecte filosòfic, que ha sigut el mitjà per assolir l'autonomia de la raó. En canvi, la finalitat pràctica del *Discurs* està perfectament definida amb els beneficis que han d'aportar la mecànica i la medicina a l'ésser humà, i el conreu d'aquestes dues ciències s'integra orgànicament en el projecte filosòfic, que s'ha de prolongar i ha de progressar indefinidament en les generacions futures.

Crec que la comparació dels projectes filosòfics de la *Recerca* i el *Discurs* confirma encara més la distància que hi ha entre ells i, per tant, la impossibilitat d'ubicar la primera obra en el període comprès entre 1629 i 1637 i, en conseqüència, en cap data posterior. Es reforça, doncs, l'argument filosòfic principal per relegar la *Recerca* a 1628 (a més de les raons històriques), mencionat reiteradament al llarg d'aquest estudi: l'absència en aquesta obra d'una fonamentació metafísica (atributs divins) de les lleis de la natura, idea que es fa explícita per primer cop a 1630, que es plasma a *El món* (amb clarobscur, és cert) i que s'explica (sense exposar-ne rigorosament la fonamentació) de manera inconfusible i reiterada al *Discurs del mètode*.

### **El projecte filosòfic de la *Carta-prefaci* als *Principis de Filosofia***

A 1647, la *Carta-Prefaci* a la traducció francesa dels *Principis de filosofia* conté l'exposició més emblemàtica i important que Descartes fa del seu projecte filosòfic en tota la seva obra. Es tracta d'una síntesi molt estructurada i clara feta en un moment de plena maduresa

intel·lectual, quan el filòsof ja fa uns anys que ha publicat la seva metafísica (les *Meditacions de filosofia primera* juntament amb les *Objeccions i Respostes*, el 1641), i bona part de la seva física general (els *Principis de filosofia*, 1644). Encara no ha enllestit el *Tractat de les Passions* o *Passions de l'ànima*, però en té redactades les dues primeres parts i està treballant en la tercera. El text de la *Carta-prefaci* expressa, doncs, la concepció definitiva del projecte global de la filosofia de Descartes tal i com l'entén en el període final de la seva vida. L'intent de fer de l'edició llatina dels *Principis de filosofia* (1644) un manual de filosofia per a les escoles i universitats no va reeixir, però la traducció francesa li permetia arribar a un públic molt més ampli a qui era adient oferir-li una presentació general del seu sistema. Cal tenir en compte, a més, que a 1647 l'autor té consciència de tenir un cert pes intel·lectual a bona part d'Europa. Així, doncs, la *Carta-prefaci* és un text amb una gran intencionalitat comunicativa que permet una comparació molt fecunda amb els altres projectes analitzats en aquest capítol.

#### *La finalitat del projecte filosòfic dels Principis segons la Carta-Prefaci*

La *Carta-prefaci* es presenta com una mena de llibre d'instruccions adreçat a Claude Picot, traductor al francès dels *Principis de filosofia*, perquè escrigui un prefaci per a l'obra. Tanmateix, la riquesa literària i conceptual de la carta fa innecessari qualsevol afegit extrínsec al text. El "prefaci" que hauria d'escriure l'amic de Descartes<sup>358</sup> hauria de constar de tres temes principals que, de fet, ja són explicats detalladament a la *Carta-prefaci*, per molt que l'autor digui que els presenta abreujats ("en abrégé", LPP-Let.-Préf., AT IX2 1.19-2.1):

- 1) De què tracten els *Principis de filosofia* ("le sujet du livre", *ibid.*, 1.14-15).
- 2) El propòsit de la redacció d'aquesta obra ("quel dessein j'ai eu en l'écrivant", *ibid.*, 1.15).
- 3) La utilitat que se'n pot extreure ("quelle utilité on en peut tirer", *ibid.*, 1.15-16).

---

<sup>358</sup> "[...] de tous ces amis de M. Descartes, personne n'entra plus avant dans sa familiarité et dans la connaissance de ses affaires que le sieur Claude Picot prieur du Rouvre, que nous appelons communément l'abbé Picot. I ne se contentait pas de se déclarer publiquement le disciple et l'admirateur de M. Descartes, il voulut être encore le traducteur de ses *Principes* ; son correspondant pour les lettres qu'il avait à recevoir et à rendre ; son hôte à Paris, dans les derniers voyages qu'il fit de Hollande en France ; l'agent de ses affaires domestiques ; le receveur de ses rendes de Bretagne et de Poitou." (BAI 198, I L2-C11 147).

En aquest marc temàtic, al principi mateix del text, sorgeix la qüestió de la finalitat de la filosofia, que no és altra que la “Saviesa”, i la filosofia és el mitjà per assolir-la (“ce mot Philosophie signifie l’étude de la Sagesse”, *ibid.*, 2.7-8). La Saviesa es defineix així: “par la Sagesse on n’entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une *parfaite connaissance* de toutes les choses que l’homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie, que pour la conservation de sa santé et l’invention de tous les arts” (*ibid.*, 2.8-13). La Saviesa perseguida no consisteix només en el domini pràctic de la prudència, sinó sobretot en un coneixement teòric de gran abast per bé que inequívocament orientat a la seva utilitat. I la filosofia, com a mitjà per assolir la Saviesa, té també aquest doble caràcter: el seu abast (“elle s’étend à tout ce que l’esprit humain peut savoir”, *ibid.*, 3.7-8) i la seva utilitat (“l’utilité de cette philosophie”, *ibid.*, 3.6-7). El triple objectiu perseguit (mèdic, mecànic i moral com es precisa més endavant a la *Carta-prefaci*) és qualificat com a “coneixement perfecte”, és a dir, aquell que es dedueix necessàriament de les primeres causes (o Principis), per a la recerca de les quals ha de començar l’estudi de la filosofia. D’entrada, l’objectiu d’una Saviesa d’aquestes característiques sembla impossible d’assolir, però tot seguit s’introdueix una idea que el relativitza o l’humanitza: només Déu és perfectament savi i té un coneixement de la veritat de totes les coses, i això implica “que les hommes ont plus ou moins de sagesse, à raison de ce qu’ils ont plus ou moins de connaissance des vérités plus importantes.” (*ibid.*, 3.1-4). La Saviesa completa, útil i perfectament coneguda és tan sols una aspiració, un ideal i, per tant, un patró de mesura del grau de perfecció de la saviesa humana, i no només en el pla individual, sinó també en el social: “chaque nation est d’autant plus civilisée et polie que les hommes y philosophent mieux; et ainsi que c’est le plus grand bien qui puisse être en un Etat, que d’avoir de vrais Philosophes” (*ibid.*, 3.10-13).

Tot seguit, Descartes fa un èmfasi especial a la utilitat de l’estudi de la filosofia. El millor és aplicar-s’hi per un mateix (“s’y appliquer soi-même”, *ibid.*, 3.17). Establint una comparació de la filosofia amb la visió, ve a dir que aquella és com obrir els ulls a la riquesa de la realitat (“C’est proprement avoir les yeux fermés, sans tâcher jamais de les ouvrir, que de vivre sans philosopher”, *ibid.*, 3.24-26). El resultat que s’obté amb l’estudi de la filosofia, així com s’esdevé amb la vista, és doble: la satisfacció del coneixement (“la satisfaction que donne la connaissance de celles [choses] qu’on trouve par la philosophie”, *ibid.* 3.28-29) i la conducció de la pròpia vida (“enfin cette étude est [...] nécessaire pour régler nos mœurs, et nous

conduire en cette vie”, *ibid.*, 3.29-4.1). A 1647, Descartes entén la utilitat de la filosofia com la suma de la satisfacció intel·lectual que produeix el coneixement obtingut i l’eficàcia pràctica per a la vida que aquest proporciona, sobretot a nivell moral. La utilitat no es limita només a la segona característica, sinó que inclou les dues.

El fet que els éssers humans, a diferència dels animals, tinguin la dimensió espiritual com la principal de la seva existència (“les hommes, dont la principale partie est l’esprit”, *ibid.*, 4.4-5), implica que haurien de cercar no només l’aliment material per a la seva supervivència, sinó un altre tipus d’aliment: “devraient employer leurs principaux soins à la recherche de la Sagesse, qui en est la vraie nourriture” (*ibid.*, 4.4-6). La Saviesa és el veritable aliment per a l’ésser humà, l’únic que pot satisfer la seva part –principal– espiritual, una saviesa que és qualificada com el “bé sobirà” (“souverain bien”, *ibid.*, 4.19-20). El desig d’aquest bé sobirà és consubstancial als humans, que, per molt innobles i dependents dels objectes dels sentits que siguin no deixen de desitjar algun cop un altre bé més gran encara que no sàpiguen en què consisteix; fins i tot aquells que la fortuna ha afavorit més que els altres amb abundància de salut, honors i riqueses no estan exempts d’aquest desig (*cf.*, *ibid.*, 4.9-19).

La definició final de “bé sobirà” que sintetitza en una unitat totes les idees explicades fins ara: “ce souverain bien, considéré par la raison naturelle sans la lumière de la foi, n’est autre chose que la connaissance de la vérité par ses premières causes, c’est-à-dire la Sagesse, dont la Philosophie est l’étude.” (*ibid.*, 4.19-23). La utilitat (doble) no apareix a la definició, però sens dubte hi està continguda implícitament: el coneixement de la veritat per la raó natural produeix una satisfacció superior a qualsevol altra i inclou uns coneixements específics que tenen una clara orientació pràctica: conducta de la vida, conservació de la salut, invenció de les arts. Una precisió: Descartes, deixant al marge les veritats de la fe, planteja cinc graus de saviesa: les nocions clares per si mateixes, l’experiència dels sentits, la conversa amb els altres, els llibres profitosos i, finalment, la recerca de les primeres causes o principis a partir dels quals es dedueix tot allò que es pot saber. Però és el cinquè grau el que respon més plenament a la definició de Saviesa.

Més endavant, a la *Carta-prefaci*, Descartes reprèn la reflexió sobre la finalitat de la filosofia després d’haver ofert unes importantíssimes consideracions sobre els requisits dels veritables principis del coneixement i haver fet una exposició sumària del seu projecte

filosòfic (analitzo aquesta qüestió al següent subapartat). Sense entrar en detalls encara sobre el projecte, proposa un itinerari intel·lectual o un ordre per instruir-se que il·lustra amb la cèlebre metàfora de l'arbre. El primer pas a realitzar és proveir-se d'una moral provisional i d'un mètode per habituar-se a fer servir la raó correctament. Tot seguit, ja es pot començar estrictament per la filosofia, la primera part de la qual és la metafísica (les arrels de l'arbre). Es continua, per via deductiva, per la física (el tronc), que forneix una comprensió general de la natura. I, finalment, gràcies a la física, es dedueixen les tres ciències pràctiques (les branques de l'arbre): la medicina i la mecànica i la moral (cf. *ibid.*, 13.14-14.28). I, segons la metàfora de l'arbre, així com no es cullen els seus fruits ni de les arrels ni del tronc, sinó de les branques, “*la principale utilité de la philosophie dépend de celles de ses parties qu'on ne peut apprendre que les dernières.*” (*ibid.*, 15.3-5). Atenció al detall: “la principal utilitat”, però que no l'única, atès que la satisfacció també n'és una altra de molt important, com s'encarrega de ratificar de nou cap al final del text quan enumera els diversos “fruits” que es poden obtenir de la lectura dels *Principis*: “Le premier est la satisfaction qu'on aura d'y trouver plusieurs vérités qui ont été ci-devant ignorées” (*ibid.*, 17.26-27). La utilitat pràctica, doncs, s'erigeix com a finalitat principal de la filosofia, amb tres orientacions diferents, però entre les quals destaca clarament la moral: “j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la Sagesse” (*ibid.*, 14.29-31). No hi ha dubte, doncs, que a 1647, Descartes posa com a meta principal del seu projecte filosòfic la ciència moral per damunt de totes les altres ciències, tant les pràctiques com les teòriques. En síntesi, *la Saviesa, entesa com a un ideal inassolible plenament però que, en canvi, sí que permet un progrés indefinit envers ella, és la finalitat última de la filosofia cartesiana, de la que se'n desprèn una doble utilitat: la satisfacció pels coneixements obtinguts i –la principal– els resultats pràctics, entre els quals la moral n'és el més elevat i per tant, el “darrer grau de la Saviesa”*. Vist així, cal matisar l'expressió del “darrer grau de la Saviesa”, que pressuposa un “coneixement sencer” de totes les altres ciències: la radicalitat d'aquests termes ha de ser interpretada a la llum de l'ideal de la Saviesa, que només Déu posseeix i que, per tant, esdevé patró de la veritable saviesa humana, que només pot ser un progrés, un camí constant de perfeccionament. En altres paraules, a l'ésser humà no li és imprescindible un coneixement sencer de totes les ciències, sinó que, com més coneixement tingui d'elles, més es trobarà en disposició d'augmentar el seu

coneixement moral (i millorar la seva conducta) i d'atansar-se al més alt grau de saviesa. S'estableix així una interrelació entre tots els sabers pràctics que, al seu torn, depenen conceptualment de la metafísica i la física, formant tot plegat un saber unitari.

A més de la finalitat assenyalada, la *Carta-prefaci* parla també d'altres fruits que es poden extreure de la lectura dels *Principis* i que poden ser considerats també com a finalitats colaterals de la filosofia. Són quatre fruits, el primer dels quals ja l'he analitzat i no té res de colateral: la satisfacció que proporciona el coneixement. El segon fruit: estudiant els *Principis*, hom s'acostumarà a poc a poc a jutjar sobre les qüestions que se li presentin i esdevindrà així més Savi, obtenint un efecte contrari al de la "filosofia comuna", que provoca que els anomenats "pedants" siguin menys racionals com més l'hagin estudiat. El tercer fruit és el fet que les veritats que conté l'obra, com que són tan clares i certes, eliminaran tots els motius de disputa i disposaran els esperits a la tranquil·litat i a la concòrdia, el contrari de les controvèrsies de l'escola que, com que tornen els qui les aprenen més primmirats i obstinats, tal volta són la causa de les heretgies i dissensions que pateix el món en l'actualitat. El quart fruit no és res més que una aplicació específica als *Principis* de la finalitat última de la filosofia explicada abans: l'estudi de l'obra capacita per descobrir noves veritats gràcies a les quals, progressivament, es podrà adquirir un coneixement perfecte de tota la filosofia i ascendir al grau més alt de la saviesa; les descobertes que permeten els veritables principis proven la falsedat dels principis d'Aristòtil pel fet que, per mitjà d'ells, no s'ha fet cap progrés des dels segles que fa que se segueixen. En definitiva, tres fruits que conflueixen a remarcar inequívocament la filosofia cartesiana com una alternativa a l'escolàstica, fins al punt que aquesta confrontació explícita constitueix també un objectiu (colateral) de la nova filosofia mentre no hagi substituït definitivament la vella ("l'ancienne philosophie", *ibid.*, 11.25-26). De fet, les referències crítiques a l'escolàstica són constants i gens ambigües al llarg de tota la *Carta-prefaci*.

Amb aquests elements, ja es pot procedir a la comparació amb la finalitat dels tres projectes explicats abans en aquest capítol. Pel que fa a les *Regles*, la coincidència és merament nominal, perquè la "sapientia" d'aquesta obra és el mètode i no un cos sistemàtic de coneixements que exigeix un ordre determinat d'aprenentatge a seguir. El mètode el fi de l'estudi mencionat a les *Regles* (que allí no s'anomena filosofia), i gràcies a ell, hom pot esdevenir capaç per si mateix de jutjar adequadament tot el que es presenti a la vida. La

moral potser està inclosa de manera implícita en aquest plantejament, però la *Carta-prefaci* li atorga el màxim rang de la Saviesa i, a més, la caracteritza, com a totes les altres ciències que formen part de la filosofia, de “coneixement perfecte”, és a dir, apunta més a uns continguts o veritats morals que serveixin per conduir la vida més que no pas a un instrument general per resoldre les dificultats morals quan es presentin .

La *Recerca de la veritat* resulta més propera a la *Carta-prefaci* perquè planteja una doble finalitat cognitiva i moral, i també perquè determina un ordre determinat de coneixements a seguir que no té res gratuït, però en situar el mètode després d'aquests continguts (els fonaments d'una ciència sòlida del primer volum de l'obra), manté la mateixa finalitat de les *Regles*: el mètode entès com a domini autònom de la raó per progressar en el coneixement de les ciències curioses i la conducció de la vida, que en teoria es podrà fer efectiu quan l'individu hagi culminat el procés de formació. Aquest plantejament difereix profundament de l'exposat a la *Carta-prefaci* i, al seu torn, al *Discurs del mètode*, obra que resulta molt més propera, quant a la finalitat de la filosofia, a l'escrit de 1647 que no pas a la *Recerca*.

El *Discurs del mètode* situa, de manera semblant a la *Carta-prefaci*, el mètode al principi o, fins i tot, fora del projecte, el considera (juntament amb la moral provisional) com una propedèutica<sup>359</sup>, i deixa clar que la finalitat última de la filosofia és la utilitat pràctica de les ciències que contribueixen a millorar les condicions de vida de l'ésser humà, molt especialment la medicina. La diferència més important entre els dos projectes és el paper que atorguen a la moral. Al *Discurs*, la moral estava més aviat relegada a l'àmbit personal i a tot estirar estava inclosa en el projecte de la “filosofia pràctica” com a subordinada de la medicina, perquè la salut de l'esperit es presentava com una conseqüència de la salut del cos, que era considerada el “bé primer i el fonament de tots els altres béns d'aquesta vida”. La *Carta-prefaci*, en canvi, atorga un espai propi a la moral en el projecte filosòfic, com una de les tres ciències útils, però, el que és més significatiu, la valora com la més important de totes, com el grau més alt de la saviesa; i és en ella en qui recau ara el “bé sobirà” de l'ésser humà. Sens dubte, entre 1637 i 1647, sobre la base d'una mateixa concepció arquitectònica del

---

<sup>359</sup> Inverteix l'ordre de les dues matèries respecta al *Discurs* (vid. *infra* les conclusions del subapartat sobre el projecte filosòfic de la *Carta-prefaci*).

projecte filosòfic, s'opera un gir decisiu cap a la moral en el pensament de Descartes, en bona part motivat per la correspondència amb la princesa Elisabet de Bohèmia<sup>360</sup>.

Pel que fa a l'actitud crítica amb l'escolàstica, amb matisos, circumstàncies i propòsits diferents, és una constant en les quatre textos analitzats i pot considerar-se un segell característic de la filosofia cartesiana, que sense cap mena de dubte pretenia erigir-se com la nova i veritable alternativa a la vella filosofia.

### *La ciència segons la Carta-Prefaci*

En la *Carta-prefaci*, el terme “filosofia” té una rellevància màxima, perquè designa el conjunt sencer de les ciències vertaderes, incloses les pràctiques. A les *Regles* i a la *Recerca* s'evita qualificar com a filosofia el seu contingut. Al *Discurs*, la denominació s'atribueix als principis metafísics i físics de les ciències pràctiques, però no explícitament al conjunt. Per contra, el text de 1647 no dedica al terme “ciència” un tractament tan específic com fa en les *Regles* o la *Recerca*, i s'atansa més en aquest punt al *Discurs*. Els terme principal emprat a la *Carta-prefaci* és “saviesa”, de la qual la filosofia en constitueix l'estudi, i que és definida com “coneixement perfecte” (“parfaite connaissance”). En aquest fragment es veu clar el desplaçament que s'opera a la *Carta-prefaci* del terme ciència cap al de Saviesa: “j'aurais ici sommairement expliqué en quoi consiste toute la science qu'on a maintenant, et quels sont les degrés de Sagesse auxquels on est parvenu.” (*ibid.*, 4.31-5.3). A nivell terminològic representa un retorn a les *Regles*, per bé que la distància conceptual entre les dues obres és enorme.

---

<sup>360</sup> El maig de 1646, Descartes expressa a la princesa Elisabet de Bohèmia que sobre el tema de les passions no n'havia estudiat res abans: “Je reconnais, par expérience, que j'ai eu raison de mettre la gloire au nombre des passions; car je ne puis m'empêcher d'en être touché, en voyant le favorable jugement que fait Votre Altesse du petit traité que j'en ai écrit. Et je ne suis nullement surpris de ce qu'elle y remarque aussi des défauts, parce que je n'ai point douté qu'il n'y en eût en grand nombre, *étant une matière que je n'avais jamais ci-devant étudiée, et dont je n'ai fait que tirer le premier crayon*, sans y ajouter les couleurs et les ornements qui seraient requis pour la faire paraître à des yeux moins clairvoyants que ceux de Votre Altesse.” (AT IV 407.1-13, BK VIII2 254). El caràcter “moral” d'aquest estudi enviat a la princesa es fa explícit a Chanut el 15 de juny del mateix any: “Je vous dirai de plus que, pendant que je laisse croître les plantes de mon jardin, dont j'attends quelques expériences pour tâcher de continuer ma Physique, je m'arrête aussi quelquefois à penser aux questions particulières de la morale. Ainsi j'ai tracé cet hiver un petit traité de la nature des Passions de l'Ame” (AT IV 442.8-13, BK VIII2 670).



Descartes planteja quatre graus de saviesa que s'han assolit fins ara, que ja he enumerat, però destaca, també, un cinquè grau, superior als altres (“plus haut et plus assuré”, *ibid.*, 5.21), que ha estat cercat infructuosament (“je ne sache point qu’il y en ait eu jusqu’à présent à qui ce dessein ait réussi.”, *ibid.*, 5.26-27) per aquells que són anomenats filòsofs (“ce sont particulièrement ceux qui ont travaillé à cela qu’on a nommé philosophes.”, *ibid.*, 5.24-26) i que consisteix en cercar les primeres causes i els veritables Principis (“chercher les premières causes et les vrais Principes dont on puisse déduire les raisons de tout ce qu’on est capable de savoir”, *ibid.*, 4.22-24). En aquest moment precís del text, per prudència retòrica, Descartes evita dir el que és obvi, que els seus són els veritables principis, però no trigarà gaire a expressar-ho inequívocament tot adreçant-se a C. Picot: “j’aurais voulu mettre ici les raisons qui servent à prouver que les vrais Principes par lesquels on peut parvenir à ce plus haut degré de Sagesse, auquel consiste le souverain bien de la vie humaine, sont ceux que j’ai mis en ce Livre” (*ibid.*, 9.13-18).

És aquest cinquè grau de Saviesa, i no els altres, el que inclou el coneixement perfecte mencionat, els requisits del qual són els següents:

“[...] afin que cette connaissance soit telle [parfaite], il est nécessaire qu’elle soit *déduite* des premières causes, en sorte que, pour étudier à l’acquérir, ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c’est à dire des Principes; et que ces principes doivent avoir deux conditions: l’une, qu’ils soient si clairs et si évidents que l’esprit humain ne puisse douter de leur vérité, lorsqu’il s’applique avec attention à les considérer; l’autre, que ce soit d’eux que dépende la connaissance des autres choses, en sorte qu’ils puissent être connus sans elles, mais non pas réciproquement elles sans eux; et qu’après cela il faut tâcher de *déduire* tellement de ces principes la connaissance des choses qui en dépendent, qu’il n’y ait rien, en toute *la suite des déductions* qu’on en fait, qui ne soit très manifeste.” (*ibid.*, 2.13-29).

El coneixement perfecte que constitueix la Saviesa (la humana, és a dir, limitada i progressiva, però mai completa com la de Déu) és caracteritzat en termes de “deducció”. Però la deducció remet a les “primeres causes” o “principis” que en constitueixen el fonament, la condició de possibilitat. Cada pas de la deducció ha de ser “molt manifest”, però l’evidència de l’enllaç no és suficient, perquè tota la sèrie deductiva depèn en última instància dels principis:

“[...] [toutes les conclusions qu’on déduit d’un principe qui n’est pas évident ne peuvent aussi être évidentes, encore qu’elles en seraient déduites évidemment: d’où il suit que tous les raisonnements qu’ils ont appuyés sur de tels principes, n’ont pu leur donner la connaissance

certaine d'aucune chose, ni par conséquent les faire avancer d'un pas en la recherche de la Sagesse." (*ibid.*, 8.16-23).

Així, doncs, la qüestió dels principis és transcendental. Les dues "condicions" que han de tenir els principis són: 1) la claredat i evidència, fins al punt "que l'esperit humà no pugui dubtar de la seva veritat" ("que l'esprit humain ne puisse douter de leur vérité", *ibid.*, 2.20-21) quan s'aplica amb atenció a pensar-los, i 2) la seva independència cognoscitiva, perquè d'ells "depèn" el coneixement de les altres coses, però, en canvi, el seu coneixement no depèn d'elles. I es remarca que els *Principis de filosofia* compleixen ambdós requisits (*cf. ibid.*, 9. 13-22).

Amb termes i matisos diferents, ens trobem en el mateix horitzó conceptual de les *Regles* (la intuïció i la deducció), la *Recerca* (la definició de ciència com a judici cert basat en un coneixement anterior) i el *Discurs* (l'evidència i la síntesi o l'ordre gradual com a regles metodològiques principals). En totes aquestes obres batega la idea transversal que són dues les operacions fonamentals que constitueixen la ciència o, en els termes de la *Carta-prefaci*, el "coneixement perfecte" que és la Saviesa.

Ressalta, també, sobretot per a un lector format en la filosofia escolàstica de l'època, la proximitat de les idees anteriors amb la concepció aristotèlica de la saviesa<sup>361</sup>, per molt que se s'adverteixi que els seguidors d'Aristòtil només han suposat com a principi alguna cosa que no és "perfectament coneguda" ("ils ont tous supposé pour principe quelque chose qu'ils n'ont point parfaitement connu.", *ibid.*, 8.2-3) i perquè només s'havien basat en els quatre primers –i inferiors– graus de saviesa i no en el cinquè ("s'ils ont trouvé quelque chose de vrai, ce n'a été que par quelques-uns des quatre moyens ci-dessus déduits." *ibid.*, 8.23-25).

Tanmateix, hi ha un element que introdueix una diferència insalvable entre el concepte de saviesa explicat a la *Carta-prefaci* i el de la filosofia aristotèlica-escolàstica: el dubte. Apareix com una precisió relativa a la primera condició que han de complir els principis, és a dir, com un aclariment sobre què s'entén per claredat i evidència:

"[...] je prouve aisément qu'ils sont très clairs : premièrement, par la façon dont je les ai trouvés, à savoir en rejetant toutes les choses auxquelles je pouvais rencontrer la moindre occasion de douter; car il est certain que celles qui n'ont pu en cette façon être rejetées, lorsqu'on s'est appliqué

---

<sup>361</sup> "amb el nom de Saviesa hom entén generalment allò que tracta sobre les primeres causes i els primers principis dels éssers." (Aristòtil, *Metafísica*, 981b).

à les considérer, sont les plus évidentes et les plus claires que l'esprit humain puisse connaître.” (*ibid.*, 9.22-29).

La claredat i evidència dels principis és el resultat de l'*operació del dubte*, s'obté com a resistència a l'intent radical de rebutjar tot allò en què es trobi la mínima ocasió per dubtar-ne. El dubte s'erigeix com el començament estricte de la filosofia perquè és gràcies a ell que s'obtenen els principis clars i evidents on s'hauran de recolzar tots els altres coneixements que es dedueixin d'ells. El principis són la condició per a deduir les veritats que depenen d'ells, però els principis tenen com a condició el dubte, perquè la seva evidència i la seva autosuficiència cognoscitiva estan intrínsecament lligats a ell.

La proximitat, en aquest punt del dubte, de la *Carta-prefaci* amb la *Recerca* i el *Discurs*, és notòria, i la distància de totes elles amb les *Regles*, també. Com s'ha assenyalat més amunt, Tant la *Recerca* com el *Discurs* proposen la necessitat de desfer-se de les opinions o prejudicis com a primer pas a fer en la recerca de la veritat. I, efectivament, quan posen en marxa la reflexió, ho fan mitjançant l'*operació del dubte*, mitjançant la qual n'obtenen la primera veritat o primer principi de la filosofia. Tanmateix, ambdues obres, de maneres diverses, presenten una important diferència amb la *Carta-prefaci*: ni l'una ni l'altra anuncien per avançat i de manera tan explícita que el dubte és la “condició” primera i ineludible per assolir l'evidència, que el dubte i l'evidència són dues dimensions inseparables d'una mateixa operació intel·lectual, de la “primera operació intel·lectual”. La *Recerca* planteja com una condició del projecte filosòfic que vol desplegar l'eradicació dels prejudicis, però mai no s'adverteix de l'*operació del dubte* fins al moment en què es fa efectiva. La primera regla del mètode exposada al *Discurs* defineix l'evidència en relació al dubte, però s'estableix (així com les altres tres regles) com a condició general de la certesa amb anterioritat a l'*operació del dubte*: la radicalitat que introdueix l'*operació posterior del dubte* que es realitza en aquesta obra no s'albira ni de lluny en la formulació de la regla del mètode. La *Carta-prefaci*, en canvi, instaura explícitament el dubte radical com a condició inapel·lable per a la certesa i relega el mètode a un pla encara més secundari que al *Discurs*, fet que encaixa amb el plantejament tant de les *Meditacions* i de la primera part dels *Principis*, on el dubte constitueix el començament absolut de la filosofia en un doble sentit: a) com la comprensió i assumptió de l'exigència metafísica de desfer-se dels prejudicis, i b) com l'*operació efectiva*

d'eliminació dels prejudicis que es deriva de la idea anterior (analitzo aquestes qüestions als capítols 4 i 5). Podem qualificar aquesta evolució en termes de consolidació, de maduració, un procés que implica més continuïtat que no pas ruptura amb les primeres exposicions de les mateixes idees.

### *L'ordre d'instrucció segons la Carta-Prefaci i els Principis*

L'ordre de matèries de què parlava la *Recerca* i el camí personal que traçava el *Discurs* es converteixen, l'any 1647, en un ordre d'instrucció ("l'ordre qu'il me semble qu'on doit tenir pour s'instruire", LPP-*Let-préf.*, 13.16-17) amb caràcter universal ("un homme", *ibid.*, 13.17), en un itinerari filosòfic amb una arquitectura ben definida, més encara que a 1637. En el següent quadre torno a transcriure el text mateix de Descartes, com he fet amb la *Recerca*, perquè així es mostra amb més precisió el seu pensament i perquè la seva extensió ho permet. Amb diversos elements gràfics (salts de paràgraf, els mots ressaltats, els claudàtors, els punts i les fletxes...) intento fer emergir l'estructura lògica de fons que articula el projecte en una unitat:

PREPARACIÓ PER A LA FILOSOFIA
MORAL PROVISIONAL
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ <b>“Premièrement</b>, un homme qui n’a encore que la connaissance vulgaire et imparfaite qu’on peut acquérir par les quatre moyens ci-dessus expliqués, doit avant tout tâcher de se former <b>une Morale</b> qui puisse suffire pour régler les actions de sa vie, à cause que cela ne souffre point de délai, et que nous devons surtout tâcher de bien vivre” (LPP-<i>Let-préf.</i>, AT IX<sub>2</sub> 13.17-23). ↓</li> </ul> <p>[La provisionalitat d'aquesta moral es fa palesa en un fragment anterior al citat: “et que, pendant qu’on n’a que les connaissances qui s’acquièrent par les quatre premiers degrés de sagesse, on ne doit pas douter des choses qui semblent vraies, en ce qui regarde la conduite de la vie, <i>mais qu’on ne doit pas aussi les estimer si certaines qu’on ne puisse changer d’avis, lorsqu’on y est obligé par l’évidence de quelque raison.</i>” (<i>ibid.</i>, 7.10-16).</p>
LÒGICA
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ <b>“Après cela</b>, il doit aussi étudier <b>la Logique</b>: non pas celle de l’école, car elle n’est, à proprement parler, qu’une Dialectique qui enseigne les moyens de faire entendre à autrui les choses qu’on sait, ou même aussi de dire sans jugement plusieurs paroles touchant celles qu’on ne sait pas, et ainsi elle corrompt le bon sens plutôt qu’elle ne l’augmente; mais celle qui apprend à bien conduire sa raison pour découvrir les vérités qu’on ignore” (<i>ibid.</i>, 13.23-14.1). ↓</li> </ul>

<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Pràctica de la Lògica amb les matemàtiques: “et parce qu’elle dépend beaucoup de l’usage, il est bon qu’il s’exerce longtemps à en pratiquer les règles touchant des questions faciles et simples, comme sont celles des Mathématiques.” (<i>ibid.</i>, 14.1-5). ↓</li> </ul>
<b>FILOSOFIA</b> (METÀFORA DE L’ARBRE)
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ “<b>Puis</b>, lorsqu’il s’est acquis quelque habitude à trouver la vérité en ces questions [des Mathématiques], il doit commencer tout de bon à s’appliquer à <b>la vraie Philosophie</b>” (<i>ibid.</i>, 14.5-8).</li> <li>▪ “toute <b>la Philosophie</b> est comme un arbre” (<i>ibid.</i>, 14.24)</li> </ul>
<b>1. METAFÍSICA</b> (ARRELS DE L’ARBRE DE LA FILOSOFIA)
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ “dont <b>la première partie</b> &lt;de la vraie Philosophie&gt; est <b>la Métaphysique</b> qui contient les Principes de la connaissance, entre lesquels est l’explication [“j’en ai divisé le livre &lt;Principes de la philosophie&gt; en quatre parties, dont la première contient les Principes de la connaissance, qui est ce qu’on peut nommer <b>la première Philosophie ou bien la Métaphysique</b>” (<i>ibid.</i>, 16,12-16).] <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ des principaux attributs de Dieu, ↓</li> <li>▪ de l’immatérialité de nos âmes, ↓</li> <li>▪ et de toutes les notions claires et simples qui sont en nous.” (<i>ibid.</i>, 14.9-12).</li> </ul> </li> </ul> <p>Dues altres síntesis del contingut de la Metafísica:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Un text anterior de la mateixa <i>Carta-prefaci</i> als <i>Principis de filosofia</i>: <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ “en considerant que celui qui veut douter de tout, ne peut toutefois douter qu’il ne soit, pendant qu’il doute, et que ce qui raisonne ainsi, en ne pouvant douter de soi-même et doutant néanmoins de tout le reste, n’est pas ce que nous disons être notre corps, mais ce que nous appelons notre âme ou notre pensée, j’ai pris l’être ou l’existence de cette pensée pour le premier Principe, ↓ [duquel j’ai déduit très clairement les suivants:]</li> <li>▪ à savoir qu’il y a un Dieu, qui est auteur de tout ce qui est au monde, ↓</li> <li>▪ et qui, étant la source de toute vérité, n’a point créé notre entendement de telle nature qu’il se puisse tromper au jugement qu’il fait des choses dont il a une perception fort claire et fort distincte. [Ce sont là tous les Principes dont je me sers touchant <b>les choses immatérielles ou Métaphysiques</b>]” (<i>ibid.</i>, 9.29-10.13)</li> </ul> </li> <li>▪ L’Article 75 dels <i>Principis de filosofia</i>: <ul style="list-style-type: none"> <li>[“LXXV. <i>Summa eorum quæ observanda sunt, ad recte philosophandum.</i> Itaque ad serio philosophandum, veritatemque omnium rerum cognoscibilium indagandam: / “75. <i>Abrégé de tout ce qu’on doit observer pour bien philosopher.</i> C’est pourquoi, si nous désirons vaquer sérieusement à l’étude de la philosophie et à la recherche de toutes les vérités que nous sommes capables de connaître,]</li> <li>▪ primo, omnia præjudicia sunt deponenda, sive accurate est cavendum, ne ullis ex opinionibus olim a nobis receptis fidem habeamus, nisi prius, iis ad novum examen revocatis, veras esse comperiamus. / nous nous délivrerons, en premier lieu, de nos préjugés, et ferons état de rejeter toutes les opinions que nous avons autrefois reçues en notre créance, jusqu’à ce que nous les ayons derechef examinées.</li> <li>▪ Deinde, ordine est attendendum ad notiones, quas ipsimet in nobis habemus, eæque omnes et solæ, quas sic attendendo clare ac distincte cognoscemus, judicandæ sunt veræ. Quod agentes, inprimis advertemus nos existere, quatenus sumus naturæ cogitantis; / Nous ferons ensuite une revue sur les notions qui sont en nous, et ne recevrons pour vraies que celles qui se présenteront clairement et distinctement à notre entendement. Par ce moyen nous connaissons, premièrement,</li> </ul> </li> </ul>

que nous sommes, en tant que notre nature est de penser;

- et simul etiam, et esse Deum, et nos ab illo pendere, / et qu'il y a un Dieu duquel nous dépendons;
- et ex ejus attributorum consideratione cæterarum rerum veritatem posse indagari, quoniam ille est ipsarum causa; / après avoir considéré ses attributs, nous pourrions rechercher la vérité de toutes les autres choses, parce qu'il en est la cause.
- et denique, præter notiones Dei et mentis nostræ, esse etiam in nobis notitiam multarum propositionum æternæ veritatis, ut quod ex nihilo nihil fiat, etc; / Outre les notions que nous avons de Dieu et de notre pensée, nous trouverons aussi en nous la connaissance de beaucoup de propositions qui sont perpétuellement vraies, comme, par exemple, que le néant ne peut être l'auteur de quoique ce soit, etc.
- [Et hæc conferentes cum iis quæ confusius antea cogitabamus, usum claros et distinctos omnium rerum cognoscibilium conceptus formandi acquiremus. Atque in his paucis præcipua cognitionis humanæ principia contineri mihi videntur.]; "et comparant ce que nous venons d'apprendre en examinant ces choses par ordre, avec ce que nous en pensions avant que de les avoir ainsi examinées, nous nous accoutumerons à former des conceptions claires et distinctes sur tout ce que nous sommes capables de connaître. C'est en ce peu de préceptes que je pense avoir compris tous les principes plus généraux et plus importants de la connaissance humaine." (PP1, Art. 75, AT VIII1 38.8-39.2 / LPP1, Art. 75, AT IX2 61).

## 2. FÍSICA

(TRONC DE L'ARBRE DE LA FILOSOFIA)

Tres síntesis sobre la Física a la *Carta-prefaci*:

- "desquels [les choses immatérielles ou Métaphysiques] **je déduis** très clairement ceux des **choses corporelles ou physiques**"
  - à savoir qu'il y a des corps étendus en longueur, largeur et profondeur, qui ont diverses figures et se meuvent en diverses façons." (LPP-Let.-Préf., AT IX2 10.13-17). ["itemque, < esse etiam in nobis notitiam > naturæ cujusdam corporeæ, sive extensæ, divisibilis, mobilis, etc" (PP1, Art. 75, AT VIII1 38.24-25) / "Nous y trouverons <en nous> l'idée d'une nature corporelle ou étendue, qui peut être mue, divisée, etc." (LPP1, Art. 75, AT IX2 61)]
- "La seconde [partie de la vraie Philosophie] est la **Physique** en laquelle,
  - après avoir trouvé les vrais principes des choses matérielles, [""]↓
  - on examine en général comment tout l'univers est composé, ↓
  - puis en particulier quelle est la nature de cette terre et de tous les corps qui se trouvent le plus communément autour d'elle, comme de l'air, de l'eau, du feu, de l'aimant et des autres minéraux.
  - En suite de quoi il est besoin aussi d'examiner en particulier la nature des plantes, celles des animaux, et surtout celle de l'homme, ↓  
[afin qu'on soit capable **par après** de trouver **les autres sciences qui lui sont utiles.**]" (LPP-Let-Préf., AT IX2 14.13). ↓
- "Les trois autres parties <des *Principes de la philosophie*> contiennent tout ce qu'il y a de plus général en **la Physique**, à savoir
  - l'explication des premières lois ou des Principes de la Nature,
  - et la façon dont les cieus, les étoiles fixes, les planètes, les comètes, et généralement tout l'univers est composé;
  - puis, en particulier, la nature de cette terre, et de l'air, de l'eau, du feu, de l'aimant, qui sont les corps qu'on peut trouver le plus communément partout autour d'elle,
  - et de toutes les qualités qu'on remarque en ces corps, comme sont la lumière, la chaleur, la pesanteur, et semblables" (*ibid.*, 16.18-29).

### 3. CIÈNCIES ÚTILS

(BRANQUES PRINCIPALS DE L'ARBRE DE LA FILOSOFIA DE LES QUE ES CULLEN "FRUITS")

- “**les autres sciences**, qui se réduisent à trois principales, à savoir
  - **la médecine,**
  - **la mécanique**
  - et **la morale**, j’entends **la plus haute et la plus parfaite morale**, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse.” (*ibid.*, 14.24-31).

Utilitat de la filosofia:

- “comme ce n’est pas des racines, ni du tronc des arbres, qu’on cueille les fruits, mais seulement des extrémités de leurs branches, ainsi **la principale utilité de la philosophie** dépend de celles de ses parties qu’on ne peut apprendre que les dernières.” (*ibid.*, 15.1-5).

Situació intel·lectual respecte a les ciències útils:

- “bien que **je les ignore presque toutes**, le zèle que j’ai toujours eu pour tâcher de rendre service au public est cause que je fis imprimer, il y a dix ou douze ans, quelques essais des choses qu’il me semblait avoir apprises.” (*ibid.*, 15.5-9).

Projecte de treball per al futur:

- “Je sais bien aussi qu’il **pourra se passer plusieurs siècles** avant qu’on ait ainsi déduit de ces principes toutes **les vérités qu’on en peut déduire**, parce que la plupart de celles qui restent à trouver, **dépendent de quelques expériences particulières, qui ne se rencontreront jamais par hasard, mais doivent être cherchées avec soin et dépense par des hommes fort intelligents**” (*ibid.*, 20.6-12).

Interès per continuar la recerca:

- “Mais si enfin la différence qu’ils verront entre ces principes et tous ceux des autres, et la grande suite de vérités qu’on en peut déduire, leur fait connaître **combien il est important de continuer en la recherche de ces vérités, et jusqu’à quel degré de sagesse, à quelle perfection de vie, à quelle félicité elles peuvent conduire**, j’ose croire qu’il n’y en aura aucun qui ne tâche de s’employer à une étude si profitable, ou du moins qui ne favorise et veuille aider de tout son pouvoir ceux qui s’y emploieront avec fruit. **Je souhaite que nos neveux en voient le succès**, etc.” (*ibid.*, 20.20-30).

Comparació del projecte de la *Carta-prefaci* amb els projectes de les *Regles*, la *Recerca* i el

*Discurs*:

1) El projecte explicat el 1647 és pot sintetitzar així: [PREPARACIÓ: Moral provisional → Lògica →] [FILOSOFIA: Metafísica → Física → Ciències útils: Medicina, Mecànica i Moral]. Coincideix essencialment amb el del *Discurs del mètode*, amb només dues diferències visibles: [PREPARACIÓ Mètode → Moral provisional →] [FILOSOFIA: Metafísica → Física → Ciències útils: Mecànica (?) i Medicina]. Moltes de les conclusions derivades de l’anàlisi del projecte del *Discurs* són vàlides aquí, per això no cal repetir-les. Segons la lògica de la interpretació defensada en aquest estudi, la coincidència essencial del projecte de 1629-1637

amb el de 1647 confirma que el projecte de la *Recerca de la Veritat* no encaixa tampoc de cap manera en el període final de la vida de Descartes<sup>362</sup>.

2) Al *Discurs del mètode*, la moral provisional se situa després del mètode perquè s'hi afirma que s'extreu d'ell. A la *Carta-prefaci*, la moral provisional és anterior a la lògica i es fonamenta en els quatre primers graus de saviesa. El seu estatut teòric és només el de la versemblança (“on ne doit pas douter des choses qui *semblent vraies*, en ce qui regarde la conduite de la vie”, LPP-Let.-Préf., AT IX2 7.12-13), però no té una certesa tal que no es pugui pot canviar de parer quan hom hi està obligat per l'evidència d'alguna raó (cf. *ibid*, 7.14-16). La moral provisional es manté en la versió més madura del sistema filosòfic cartesià, però el fet que en aquest cas no es faci dependre del mètode sembla confirmar que la *Tercera part* del *Discurs* va ser afegida posteriorment com explico al Capítol 2.

3) El lloc i el paper del mètode a la *Carta-prefaci*, on s'anomena “la lògica”, té la mateixa funció propedèutica que al *Discurs*, però ara això s'afirma sense cap ambigüitat i no se li atorga la més mínima rellevància ni terminològica ni conceptual en cap altre estadi –a part del de preparació– del desplegament del projecte. La seqüència cronològica de les quatre obres estudiades en aquest capítol (*Regles*-1627 → *Recerca*-1628 → *Discurs*-1637 → *Principis-Carta-prefaci*-1647) revela un abandonament progressiu de la centralitat del mètode en l'evolució de la filosofia cartesiana. De ser el contingut i la finalitat principals de les *Regles*, passa a ser, a la *Recerca*, un dels “dos continguts principals” i és manté, això sí, com a finalitat de la formació intel·lectual. Més tard, al *Discurs*, desapareix del cos del sistema i se li atorga una mera funció propedèutica, per bé que hi tingui una gran presència terminològica. Finalment, a la *Carta-prefaci* es confirma i es reforça la seva funció exclusivament propedèutica per al sistema i ja no hi té la més mínima rellevància terminològica. Fixem-nos en un detall molt significatiu de la *Carta-prefaci*: un cop s'ha acabat el procés d'estudi dels principis de la filosofia (metafísica i física), un dels fruits que remarca de l'estudi dels *Principis*: “en étudiant ces principes on s'accoutumera peu à peu à mieux juger de toutes les choses qui se rencontrent, et ainsi à être plus sage” (LPP-Let-Préf., AT IX2 18.1-4). Aquesta afirmació concorda perfectament amb el que diu al text de l'obra publicada el 1644: “Et hæc conferentes cum iis quæ confusius antea cogitabamus, usum claros et

---

<sup>362</sup> Des d'aquest punt de vista queden afectades totes aquelles interpretacions que situen la data de redacció de la *Recerca* amb posterioritat a la publicació del *Discurs del mètode*.



distinctos omnium rerum cognoscibilium conceptus formandi acquiremus. Atque in his paucis præcipua cognitionis humanæ principia contineri mihi videntur.” (PP1, Art. 75, AT VIII1 38.28-39.2); “et comparant ce que nous venons d’apprendre en examinant ces choses par ordre, avec ce que nous en pensions avant que de les avoir ainsi examinées, nous nous accoutumerons à former des conceptions claires et distinctes sur tout ce que nous sommes capables de connaître.” (LPP1, Art. 75, AT IX2 61). En definitiva, la pràctica del mètode serveix de preparació, d’habitució al raonament correcte per tal de poder començar l’estudi de la filosofia (cf. LPP-Let-Préf., AT IX2 14.5-8), però, un cop hom estudia els principis de la filosofia (metafísica i física) adquireix la capacitat de jutjar millor, més clarament i distintament, sobre tot allò que hagi de conèixer, és a dir, ja no és el mètode allò que contribueix a consolidar aquesta capacitat, sinó el mateix exercici de la filosofia.

4) La *Carta-prefaci*, en perfecta coherència amb les *Meditacions* i la *Primera part* dels *Principis* (i també, però potser no amb tanta transparència, amb la *Recerca* i el *Discurs del mètode*), deixa molt clar que la filosofia “comença” estrictament –bruscament, es pot dir– amb “operació del dubte”, sense necessitat de fer cap pas previ que no sigui el de la simple exercitació de la raó mitjançant l’aplicació de les regles de la lògica a les matemàtiques.

5) La novetat més significativa que incorpora el projecte de 1647 és el tractament que fa de la moral, que ocupa un lloc específic en la filosofia i, a més, n’és la peça més important de totes. A 1637, la moral està subordinada a la medicina, i aquesta és la ciència útil principal, atès que la salut és el bé primer de l’ésser humà. Podríem dir que l’anàlisi comparativa de les quatre exposicions principals del projecte o sistema filosòfic cartesià revela un gir inequívoc cap a la moral en el període final del pensament de Descartes. És cert que la *Recerca* té la moral com una de les seves dues finalitats principals, però no en el sentit d’un cos de “coneixements perfectes” com correspon al “darrer grau de la saviesa”, sinó entesa com el domini autònom de la raó per tal de resoldre qualsevol situació que es presenti a la vida. La diferència és molt profunda.

\* \* \*

### ***Terceres conclusions***

En aquest capítol he intentat ser fidel al màxim a dues exigències de lectura de la *Recerca* que m'he imposat: 1) llegir l'escrit per ell mateix, establint relacions puntuals amb qüestions paral·leles d'altres obres, però mai utilitzant-les com a clau d'interpretació, 2) respectar escrupolosament la historicitat dels textos quan aquesta és coneguda. En el cas de la *Recerca*, la manca de dades sobre la seva redacció no només afavoreix, sinó que exigeix una lectura autosuficient de l'obra. L'anàlisi dels temes paral·lels que es troben en les altres obres, com que disposem de dades cronològiques més precises, imposa un ordre temporal d'exposició de les idees. I crec que només amb la intersecció d'aquests dos procediments, és a dir, amb la comparació posterior a l'anàlisi, es pot aspirar a situar el projecte filosòfic de la *Recerca* –el primer gran tema de l'obra– en el marc de l'evolució intel·lectual de Descartes.

Les conclusions puntuals del llarg recorregut d'aquest capítol s'han anat especificant al final de l'apartat dedicat a cada obra, però ara convé exposar-les de manera succinta i unitària:

1) El lèxic poc precís de la *Recerca*, que s'explica en part pel seu afany d'accessibilitat al públic, és per a mi un símptoma d'un cert balbuceig intel·lectual. Crec que podria interpretar-se així: en abandonar-se la terminologia metodològica més precisa de les *Regles* –força allunyada del lèxic madur cartesià – i iniciar-se un camí filosòfic nou, tant pel que fa als continguts principals com pel que fa a l'arquitectura, les noves idees encara no troben una denominació tècnica adequada i són expressades amb paraules corrents. Aquest capteniment també és una forma d'assenyalar la distància amb la filosofia escolàstica, però això no és exclusiu de la *Recerca*. El fet que a partir de 1630 Descartes ja no abandoni mai i, a més, enriqueixi la terminologia que empra em sembla molt significatiu.

2) La finalitat metodològica de la *Recerca*, subordinada a una finalitat moral i intel·lectual que s'ha de realitzar de manera autònoma per l'individu que ha culminat amb èxit el procés de formació, l'atansa sens dubte a les *Regles* que, amb matisos diferents, comparteixen aquest enfocament. Tanmateix, l'arquitectura en dues parts ben diferenciades del projecte de la *Recerca*, la primera de les quals consisteix en un cos de coneixements generals o veritats encadenat mitjançant deduccions, difereix substancialment de la divisió de les *Regles* en tres parts, una general i dues d'específiques, amb un enfocament metodològic per resoldre

qüestions diverses i no pas per constituir un cos de saber unitari en cada àmbit i menys encara global. Per aquest afany, no tant pel contingut, que és més problemàtic, el projecte de la *Recerca* s'atansa molt a les formulacions madures del projecte filosòfic cartesià.

3) Una mirada sinòptica al tema de mètode en els quatre projectes filosòfics estudiats en aquest capítol mostra una clara tendència evolutiva de la filosofia cartesiana: l'abandonament progressiu del mètode. Prenem com a referència l'última formulació, la *Carta-prefaci*, on el mètode té, com la moral provisional, només un paper merament propedèutic en l'arquitectura del sistema filosòfic (metafísica - física - ciències pràctiques), i on després ja desapareix perquè és el mateix exercici de la filosofia que assumeix la funció de formació de la raó per a la recerca de la veritat: l'eficàcia de la raó millora a mesura que s'avança en el coneixement. En el *Discurs* he mostrat que el mètode també hi té una paper només propedèutic, i he justificat com l'abundància de termes metodològics es deu a les circumstàncies especials de la publicació de l'obra, que van obligar a Descartes a presentar públicament la seva filosofia de manera molt cautelosa. I per que fa a les *Regles* i a la *Recerca*, si prescindim de les idees plantejades fins ara sobre la seva datació, crec que cau pel seu propi pes l'ordre lògic-històric en què cal situar-les respecte a les altres dues. En altres paraules, com que en la filosofia cartesiana madura el mètode hi té una rellevància molt inferior que en aquelles dues obres, és lògic suposar que l'obra on el mètode té un pes més pronunciat és la primera de la sèrie (les *Regles*), i que la *Recerca* ve després d'aquesta i és anterior a les obres de maduresa.

4) El tema del dubte o l'eradicació dels prejudicis com a començament estricte i incondicionat del projecte instaura una separació filosòfica profunda de la *Recerca* amb les *Regles*, que plantegen, com a qüestió inaugural (una vegada en la vida) de la recerca de la veritat, què és el coneixement i quin és el seu abast, per a la solució del qual proposen una enumeració de les idees en base a la següent divisió: nosaltres que coneixem i les coses en tant que conegudes. Els camins de les dues obres són profundament divergents. Ja he apuntat reiteradament al llarg del capítol el salt conceptual que implica començar la filosofia amb l'operació del dubte, no vull repetir idees perquè els dos següents capítols també aprofundeixo en aquest tema tan important. Segons el text retrospectiu de les *Sisenes Respostes* (vid. Cap. 1), l'eliminació dels prejudicis mitjançant el dubte suprem/general assenyalava un moment d'inflexió en l'evolució intel·lectual de Descartes, que significa

clarament l'abandonament del camí intel·lectual assajat en les *Regles* i el començament d'un altre on la descoberta de la veritat s'ha de plantejar com un itinerari de reflexió o de demostració. La *Recerca* encaixa perfectament en aquest moment de l'evolució del filòsof, i les adquisicions principals que hi ha en aquesta obra (l'*operació del dubte* i la demostració de l'existència del jo que dubta i la seva naturalesa pensant) ja no es perdran mai en la filosofia cartesiana, només s'aprofundiran (*vid.* Cap. 4, 5 i 6).

5) Quant a la part física de la *Recerca*, es perd la proximitat "formal" que havíem assenyalat entre l'arquitectura global de la primera part del projecte filosòfic de l'obra i la de les obres de maduresa de l'autor: deductiva, gradual i descendent del més general al particular. L'anomalia que representa l'estudi de les obres humanes (mecànica i òptica) com a model tècnic per comprendre el model general de la natura és un camí insòlit i mai més apuntat en tota l'obra cartesiana. La solidesa del nucli dur de la filosofia madura de Descartes, és a dir, de les arrels i tronc de la metafísica-física, es manté incòlume des de 1630 a 1650. En aquesta estructura tan sòlida esdevé gairebé impossible encaixar-hi una alteració tan profunda com la que proposa la *Recerca*, raó per la qual, segons el meu parer, cal desplaçar aquesta obra cap abans de 1629 perquè és a partir d'aquest any que sabem que es construeix i com es construeix el projecte definitiu cartesià. No entro en les diferències de detall, exposades profusament en els llocs que pertocquen d'aquest capítol, però contribueixen a confirmar la impressió general que acabo d'explicar.

6) El fet que la *Recerca* tingui la moral com un dels dos fins últims del seu projecte dibuixa una peculiar coincidència amb la formulació més acabada del projecte filosòfic cartesià tal i com és formulat a la *Carta-prefaci* de 1647. Tanmateix, he assenyalat que l'afany moral travessa la filosofia cartesiana des del principi fins al final i, a més, el caràcter metodològic de la moral a la *Recerca* difereix profundament del coneixement perfecte que pertoca al grau més alt de la saviesa que vol ser la moral a 1647.

En definitiva, crec que els primers arguments "interns" al text de la *Recerca* confirmen les raons "externes" (textos retrospectius i dades històriques) sobre la seva datació i abandonament, i ambdues línies d'interpretació s'il·luminen i s'enriqueixen mútuament. El patró *guany-límit-instauració* establert a 1630 en relació als tractats de París i el projecte definitiu, amb els seus continguts específics de continuïtat-ruptura (Cap. 1), juntament amb

les dades biogràfiques que hi corresponen (Cap. 2), són un marc general que concorda amb tot el que s'ha explicat del projecte filosòfic de la *Recerca*. Falten peces encara per configurar la versemblança perseguida en aquest estudi, però crec que les que s'han obtingut van en la direcció correcta. Ara ja només queda submergir-se en els continguts veritablement filosòfics de la *Recerca*.



## CAPÍTOL 4

### EL PUNT DE PARTIDA DE L'ITINERARI METAFÍSIC CARTESIÀ

La *Recerca de la veritat* respon a la forma literària del diàleg, però està concebuda per ser llegida i pensada. La conversa entre Eudoxos, Poliandre i Epistèmon s'articula al voltant d'un eix d'argumentació que en realitat és un "itinerari" per recórrer amb el pensament (*itinerarium mentis*), una guia per a la reflexió<sup>363</sup>. Les preguntes, els dubtes i les objeccions que poden desvetllar-se durant el procés es plasmen en les diferents intervencions dels tres personatges de l'obra<sup>364</sup>, que simbolitzen sengles concepcions estereotipades: 1) Epistèmon, el saber establert a la primera meitat del segle XVII, és a dir, la fortalesa conceptual de l'escolàstica empeltada d'una nova curiositat moderna; 2) Poliandre, la mentalitat de la persona corrent que, sense ser esclava dels prejudicis derivats de la formació acadèmica, depèn dels sentits com a mitjà fonamental de coneixement, i 3) Eudoxos, la raó universal, que és la que ha de dirigir la reflexió tot resolent les dificultats i les controvèrsies que van sorgint. L'obra només aspira a ser una guia per a l'ús correcte d'aquesta capacitat universal que tothom posseeix, però que la majoria de gent no sap exercir de manera autònoma. I és per això que Descartes escriu i, per tant, que convida virtualment el lector a acompanyar-lo en un itinerari de reflexió que està convençut que reeixirà fàcilment perquè és el camí de la veritat que segueix la raó. El problema de la interrupció de l'obra demostra el fracàs real del projecte en relació a les grans expectatives amb què va ser concebut. Tanmateix, aquest abandonament és una peça essencial del procés evolutiu que va permetre l'elaboració d'un projecte més reeixit i que essencialment ja va ser el definitiu.

Fins ara m'he mogut per fora de l'àmbit on s'endinsa l'itinerari de la *Recerca*, l'he observat des de lluny amb diferents instruments, fins i tot n'he consultat el mapa, però em ara toca

---

<sup>363</sup> "Conformément à la nature et à la finalité de l'œuvre, l'auteur projette à présent sa propre expérience dans ses personnages, il rend « visible », l'objectivité, l'authentique méthode analytique de la recherche, il fait revivre, dans sa pureté, l'expérience de la méditation philosophique : l'isolement provisoire du monde, le déroulement des pensées claires et distinctes, la lecture attentive et scrupuleuse à laquelle sont soumises ainsi que la façon dont elles s'inscrivent avec netteté dans l'esprit, tout cela est décrit par Descartes avec la même efficacité et la même vigueur que si cette expérience se produisait en dehors de lui." (E. LOJACONO, LOJ 52).

<sup>364</sup> "[...] sa structure dialogique sera intériorisé par le méditatif qui produira à lui seul questions et réponses." (E. FAYE, FAY 27).

recórrer-lo per desplegar-hi les eines d'interpretació. Però, abans d'emprendre un itinerari de la mena que sigui per assolir un fi, cal fer molta atenció a situar-se exactament en el *punt de partida* des d'on s'ha de començar i, alhora, s'ha de copsar la direcció a seguir. De fet, el *punt de partida* ja és un element essencial de l'itinerari. La part més filosòfica de la *Recerca* comença precisament amb una breu consideració sobre la reflexió que vol ser i que, de fet, ja està sent.

El meu propòsit, en aquest capítol, és doble. En primer lloc, intento explicar la singularitat i la transcendència d'aquesta reflexió inaugural que apareix a la *Recerca*, per tal d'aprofundir en el missatge filosòfic de l'obra i copsar nous elements de comprensió del procés evolutiu que va dur a la formulació de la filosofia madura de Descartes. En segon lloc, establint un paral·lelisme amb les obres majors del filòsof (*Discurs del mètode*, *Meditacions metafísiques* i *Principis de filosofia*), aspiro a un objectiu molt més ambiciós: mostrar que el tema que anomeno el *punt de partida* constitueix rigorosament *la primera operació metafísica cartesiana*, diferent del dubte metòdic. És obvi que caldrà justificar per què un capítol que duu l'adjectiu "metafísic" arrela en el comentari d'un tema de la *Recerca de la veritat*, un escrit on s'evita i es critica aquesta denominació.

### **El *punt de partida* de l'itinerari reflexiu de la *Recerca de la Veritat***

Tot just en acabar l'exposició del *Programa de matèries* del projecte filosòfic de la *Recerca*, ja es posa en marxa el procés efectiu per dur-lo a terme progressivament ("Pour donner entrée à ce discours", cf. el text citat més avall). Una lectura ràpida d'aquest inici hi reconeix de seguit unes quantes pàgines dedicades al tema clàssic del dubte metòdic, amb alguns dels seus temes més emblemàtics<sup>365</sup>. Hom se sent temptat, doncs, a establir un paral·lelisme directe amb el contingut de les principals exposicions metafísiques cartesianes, del qual

---

<sup>365</sup> En concret, hi trobem l'argument basat en els errors dels sentits, el tema de la follia (que en rigor no constitueix mai un argument de dubte en la metafísica de Descartes), l'argument del somni i fins i tot s'apunta, amb el recurs a la omnipotència divina, un cert paral·lelisme amb la figura del déu enganyador.



gairebé sempre en resulta, curiosament, una imatge més aviat pàl·lida i desdibuixada de la *Recerca* respecte a aquells escrits majors<sup>366</sup>.

En canvi, si hom es manté ben ferm en la voluntat de no sobrepassar els límits conceptuals de l'obra, descobreix que conté una gran riquesa filosòfica, apta per ser pensada per si mateixa. I aquesta llum pròpia fa possible establir, una vegada reconeguda, una comparació rigorosa i fecunda, d'igual a igual, amb els altres textos cartesians. Una llum que s'afegeix a les altres llums per produir una il·luminació general més intensa. La hipòtesi de la datació primerenca no obstaculitza aquest afany interpretatiu, al contrari, el potencia, perquè emplaça el lector a pensar l'obra de la manera més originària possible, com si el que hi diu no hagués estat formulat mai amb antelació ni estigués condicionat per cap altre text similar.

El primer que s'ha de distingir, en les pàgines dedicades al “dubte general” (“Ces doutes si généraux”, RV, AT X 512.16, BOS 12.6; “universalis [...] dubitatione”, RV-VL, AT X 515, BOS 41.22; “doute général”, RV-VFN, CO 289.406), és la presència de dos continguts que, malgrat la seva profunda connexió, tenen cadascun la seva singularitat. En efecte, a l'hora de procedir a la tasca anunciada d'eradicació dels falsos pensaments que distorsionen l'ús correcte de la raó –la primera fase del *Pla general*–, topem amb una reflexió filosòfica en tota regla que encara no és pròpiament l'*operació del dubte*, sinó una mena de mentalització específica per realitzar-la. La seva importància és enorme perquè es tracta de “la primera reflexió” que es duu a terme del projecte filosòfic anunciat i començat a l'obra. L'anomeno *punt de partida de l'itinerari reflexiu* per dues raons apuntades al preàmbul d'aquest capítol: perquè per realitzar un itinerari cal situar-se en un punt de partida per començar-lo i orientar-lo i perquè la *Recerca* és –o, millor dit, pretenia ser– una guia de reflexió per al lector<sup>367</sup>.

Transcriu el text sencer d'aquest primer tema de la *Recerca* per facilitar-ne les citacions en el decurs del comentari:

---

<sup>366</sup> En termes comparatius, la principal mancança que s'observa en l'operació del dubte de la *Recerca* és que es limita exclusivament a qüestionar les certeses sensorials, sense considerar en cap moment les certeses racionals (les veritats matemàtiques), fet pel qual els estudiosos tendeixen a relegar a un segon pla els arguments de l'obra i a utilitzar-los més a aviat com a complement il·lustratiu de les idees exposades en els escrits cartesians majors. Aquest prejudici ha condicionat la lectura de la RV, que només des dels darrers anys ha estat objecte d'estudis específics i rigorosos com els que exigeix qualsevol obra filosòfica.

<sup>367</sup> Les diverses recomanacions adreçades –amb estil indirecte– als lectors que apareixen a la introducció de la *Recerca*, abans que comenci el diàleg, fan palès que l'obra és una proposta de reflexió, així com les reiterades al·lusions a l'atenció que apareixen al llarg de l'escrit, com per exemple aquesta del text citat a continuació: “il faudra ici que vous me prêtiez votre attention”.

“*Eudoxe*. [...] Pour donner entrée à ce discours, il faut examiner quelle est la première connaissance des hommes, en quelle partie de l’âme elle réside, et d’où vient qu’elle est au commencement si imparfaite.

*Épistémon*. Il me semble que tout cela s’explique fort clairement, si on compare la fantaisie des enfants à une table d’attente, dans laquelle doivent être mises nos idées, qui sont comme des portraits tirés de chaque chose d’après le naturel. Les sens, l’inclination, les précepteurs, et l’entendement, sont les peintres différents, qui peuvent travailler à cet ouvrage, entre lesquels ceux qui en sont moins capables, sont les premiers qui s’en mêlent, à savoir des sens imparfaits, un instinct aveugle, et des nourrices impertinentes. Le meilleur vient le dernier, qui est l’entendement, et encore faut-il qu’il fasse plusieurs années d’apprentissage, et qu’il suive longtemps l’exemple de ses maîtres, avant qu’il ose entreprendre de corriger aucune de leurs fautes. Ce qui est, à mon avis, une des principales causes pourquoi nous avons tant de peine à connaître. Car nos sens ne voient rien au-delà des choses plus grossières et communes, notre inclination naturelle est toute corrompue, et pour les précepteurs, encore qu’il s’en puisse trouver sans doute de très parfaits, si est-ce qu’ils ne sauraient forcer notre créance de recevoir leurs raisons, jusqu’à ce que notre entendement les ait examinées, auquel seul il appartient de parachever cet ouvrage. Mais il est comme un excellent peintre qu’on aurait employé pour mettre les dernières couleurs à un mauvais tableau, que de jeunes apprentis ont ébauché, lequel aurait beau pratiquer toutes les règles de son art, pour y corriger peu à peu tantôt un trait tantôt un autre, et y ajouter du sien tout ce qui manque, si est-ce pourtant qu’il ne pourrait jamais si bien faire, qu’il n’y laissât de grands défauts, puisque dans le commencement le dessin a été mal compris, les figures mal plantées, et les proportions mal observées.

*Eudoxe*. Votre comparaison découvre fort bien le premier empêchement qui nous arrive, mais vous n’ajoutez pas le moyen duquel il se faut servir, afin de s’en garder. Qui est, ce me semble, que, comme votre peintre ferait beaucoup mieux de recommencer tout à fait ce tableau, ayant premièrement passé l’éponge pardessus pour en effacer tous les traits qu’il y trouve, que de perdre le temps à les corriger, il faudrait aussi que chaque homme, sitôt qu’il a atteint un certain terme qu’on appelle l’âge de connaissance, se résolût une bonne fois d’ôter de sa fantaisie toutes les idées imparfaites qui y ont été tracées jusques alors, et qu’il recommençât tout de bon d’en former de nouvelles, y employant si bien toute l’industrie de son entendement, que, s’il ne les conduisait à la perfection, il n’en pût au moins rejeter la faute sur la faiblesse des sens, ni sur les dérèglements de la nature.

*Épistémon*. Ce remède serait excellent, s’il était aisé à pratiquer, mais vous n’ignorez pas que les premières créances qui ont été reçues en notre fantaisie, y demeurent tellement imprimées, que notre volonté seule ne suffit pas pour les effacer, si elle n’emprunte le secours de quelques puissantes raisons.

*Eudoxe*. Aussi veux-je tâcher de vous en enseigner quelques-unes, et si vous désirez tirer du profit de cette conférence, il faudra ici que vous me prêtiez votre attention, et me laissiez un peu entretenir avec *Poliandre*, afin que je puisse d’abord renverser toute la connaissance acquise jusques à présent. Car puisqu’elle n’est pas suffisante pour lui satisfaire, elle ne saurait être que mauvaise, et je la tiens pour quelque maison mal bâtie, de qui les fondements ne sont pas assurés. Je ne sais point de meilleur moyen pour y remédier, que de la jeter toute par terre, et d’en bâtir une nouvelle, car je ne veux pas être de ces petits artisans, qui ne s’emploient qu’à raccommoder les vieux ouvrages, parce qu’ils se sentent incapables d’en entreprendre de nouveaux. Mais, *Poliandre*, pendant que nous travaillerons à cette démolition, nous pourrons, par même moyen, creuser les fondements qui doivent servir à notre dessein, et préparer les meilleures et plus solides matières, qui sont nécessaires pour les remplir, s’il vous plaît de considérer avec moi, quelles sont

les plus certaines et les plus faciles à connaître, de toutes les vérités que les hommes puissent savoir.” (RV, AT X 506.29-510.3, BOS 8.17-10.18)<sup>368</sup>.

És evident la continuïtat d'idees que hi ha entre aquest text i les primeres línies de la introducció amb què comença l'obra, on es planteja la “justificació material” del *Pla general* del projecte filosòfic (*vid.* Cap. 3). Torno a reproduir-ne un fragment per relacionar els dos textos amb més facilitat:

“[...] il est entré ignorant dans le monde, et la connaissance de son premier âge n'étant appuyée que sur la faiblesse des sens et sur l'autorité des précepteurs, il est presque impossible, que son imagination ne se trouve remplie d'une infinité de fausses pensées, avant que cette raison en puisse entreprendre la conduite. De sorte qu'il a besoin par après d'un très grand naturel, ou bien des instructions de quelque sage, tant pour se défaire des mauvaises doctrines dont il est préoccupé, que pour jeter les premiers fondements d'une science solide, et découvrir toutes les voies par où il puisse élever sa connaissance jusqu'au plus haut degré qu'elle puisse atteindre.” (*ibid.*, 495.18-496.12, 1.15-25).

No és gens casual la duplicitat: assenyala l'arrel del projecte de l'obra. Ja d'entrada, el primer text citat traça el guió que orienta cap a les qüestions per examinar al començament de la primera part del projecte, tot just abans de procedir a l'eliminació dels falsos pensaments adquirits des de la infantesa<sup>369</sup>. Es tracta de tres qüestions que vertebraren el diàleg posterior: 1) quin és el primer coneixement dels homes? (quant a l'ordre temporal d'adquisició); 2) en quina part de l'ànima resideix? (una clara referència implícita a “les facultats” de l'ànima o ment de l'escolàstica), i 3) a què és degut que aquest coneixement sigui al principi tan imperfecte? (una demanda que conté una afirmació implícita de fet: la imperfecció dels primers coneixements adquirits pels humans). No s'ha de perdre de vista que la triple demanda d'Eudoxos està focalitzada en el mode d'adquisició i la naturalesa dels primers coneixements humans i no en l'explicació del funcionament del procés perceptiu.

Poliandre havia de ser l'interlocutor principal de la primera part de la *Recerca* (*cf.*, *ibid.*, 504.27-505.1, 6.34-7.5), però no apareix en el fragment que ens ocupa. El fet que sigui Epistèmon qui intervingui primer és coherent amb l'actitud crítica amb la filosofia escolàstica

---

<sup>368</sup> El text està transcrit d'edició crítica de BOS, com tots els que cito de la *Recerca*, però s'ha de dir que aquest cas només rectifica alguns errors menors de puntuació d'AT.

<sup>369</sup> Al Capítol 3 s'ha mostrat com la primera i segona fases del *Pla general* de la RV (eliminació de les idees imperfectes i els primers fonaments d'una ciència sòlida) estaven integrades en la primera part del *Programa de matèries*, és a dir, en el primer llibre o volum de l'obra, en primer tipus de ciències (el de les coses comunes i conegudes per tothom) i, a més, en el primer temps de l'*Ordre d'exposició* que correspon a la consideració de les coses en si mateixes.

(expressada en el títol i les pàgines introductòries de l'obra), contra la qual l'autor es vol posicionar clarament. Tanmateix, en el moment de fer efectiva la tasca d'eradicació de les opinions, l'interlocutor principal passa a ser Poliandre, un detall que caldrà explicar.

Epistèmon respon a les qüestions plantejades per Eudoxos a partir de la teoria escolàstica de la percepció<sup>370</sup>: compara (“si on compare”) la fantasia dels infants amb un quadre en blanc (“table d’attente”)<sup>371</sup>, en una inequívoca al·lusió a l’analogia de la *tabula rasa*<sup>372</sup>. No obstant això, la comparació es presenta amb un guarniment més ric del que és habitual: una quadre on hi intervenen primer uns pintors aprenents i després un mestre que hi fa les correccions finals<sup>373</sup>. Per entendre el significat del text, és essencial no perdre de vista que l’analogia es desplega no només en les dues intervencions d’Epistèmon, sinó també en les rèpliques corresponents d’Eudoxos.

Epistèmon situa l’adquisició dels primers coneixements en la infantesa i especifica, també, que la part de la ment o facultat on aquells resideixen és “la fantasia”. Aquestes idees, en boca de l’adversari filosòfic d’Eudoxos, concorden amb les expressades pel mateix Descartes en el segon text transcrit i, de fet, expressen el pensament real de Descartes<sup>374</sup>: “la connaissance de son premier âge n’étant appuyée que sur la faiblesse des sens et sur l’autorité des précepteurs, il est presque impossible, que son *imagination* ne se trouve remplie d’une

---

<sup>370</sup> No s’hi reconeix una determinada posició escolàstica (cf. CO 386-387, nota 105), sinó una caracterització més aviat general que abraçaria els autors de la línia aristotèlica de la filosofia de l’escola i, com és obvi, deixaria fora els de la línia platònica-agustiniana.

<sup>371</sup> “Table, Se dit aussi de toute matiere polie, sur laquelle on peut tracer des caracteres soit avec la plume, ou le pinceau, ou le burin, ou le ciseau. Une toile imprimée est *table d’attente* pour y faire un portrait.” (A. FURETIÈRE, *Dictionnaire Universel contenant tous les mots François, tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts*, 1690, vol. III, pàg. 629, transcrit literalment).

<sup>372</sup> La versió llatina de la RV publicada el 1701 tradueix “table d’attente” per “*tabulae rasae*” (RV-VL, BOS 33.4, AT 507, nota b); la versió neerlandesa interpreta: “table de dessin” (RV-VFN, CO 277.247). J.-A. MARTÍNEZ tradueix “tabla rasa” (Descartes, *La investigación de la verdad por la luz natural*, pàg. 29), i E. LÓPEZ i M. GRAÑA hi posen l’expressió llatina “*tabula rasa*” (Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, pàg. 98). L’analogia de l’ànima amb una tauleta per escriure té el seu referent més cèlebre en el *De anima* d’Aristòtil (429 b - 430 a): “Amb la ment en potència s’esdevé com amb un tauler en el qual no es troba res escrit en acte; així s’esdevé també pel que fa a la ment” (traducció de J. LEITA a Aristòtil, *Psicologia*, pàg. 135; cf. també: 424 a, pàg. 114). La imatge es va convertir ben bé en un tòpic de la filosofia escolàstica medieval i renaixentista. Descartes és totalment contrari a la teoria subjacent a l’analogia de la *tabula rasa*: “*Erravit igitur Aristoteles, dum asseruit animam esse veluti tabulam rasam*, in qua cum nil depictum sit, semper credidit nihil esse posse in intellectu, quin prius fuerit in sensu; et cum eo quotquot fuerunt Philosophi et Theologi errarunt, quippe idem et crediderunt, et se demonstrare judicarunt.” (A *Hyperaspistes*, ?/7/1641, AT III 409.9-14, BK VIII2 849). No obstant això, el text que comento no planteja, d’entrada, una confrontació directa amb ella, sinó que hi estableix un eix de coincidència per tal d’extreure’n una conclusió decisiva per començar el projecte filosòfic que es vol dur a terme.

<sup>373</sup> E. GILSON fa atenció a la singularitat d’aquesta metàfora cartesiana (GIL 161).

<sup>374</sup> *Vid.* nota 376.

infinité de fausses pensées, avant que cette raison en puisse entreprendre la conduite.” La fantasia és la facultat on arriba la informació del sentits i dels preceptors, i és en ella que s’acumulen els errors, fins al punt que impedeix que la raó pugui actuar correctament. Ambdues són facultats mentals, però en aquest cas estan en franca oposició. No sembla, doncs, que de moment es produeixin diferències substancials entre el model explicatiu d’Epistèmon i el de l’autor de l’obra.

L’interlocutor fa també una important aportació terminològica: denomina “idees” els primers coneixements adquirits per la ment. D’aquestes idees, en coherència amb l’analogia del quadre, en fa una caracterització plàstica que s’ha de tenir molt en compte: “les idees són com a retrats obtinguts de cada cosa al natural” (“comme des portraits tirés de chaque chose après le naturel”). En un retrat “al natural”, el pintor vol mantenir-se fidel a la realitat que pinta<sup>375</sup>. El model de veritat que projecta la metàfora és inequívoc: la correspondència entre les idees mentals i la realitat externa a la ment. Podríem dir que el pintor transmet al quadre la “intencionalitat” de representar fidelment la realitat. D’entrada, sembla que la forma de la correspondència entre les idees i la realitat sigui figurativa –fotogràfica, en diríem avui–, però aviat es veu que Epistèmon la depassa perquè reconeix clarament que les idees de la fantasia no compleixen la funció representativa que els pertoca i, per tant, són incorrectes a la llum d’una concepció realista de la veritat que, com a marc general, en cap moment no es qüestiona. Crec que aquest element és essencial per copsar el significat del text. Descartes està presentant, a través d’Epistèmon, la *similitudo* escolàstica en uns termes molt generals, prescindint del concepte principal d’aquesta teoria del coneixement: l’abstracció. Si en fes menció, aleshores no podria evitar de cap manera el conflicte amb la teoria tradicional, atès que la veritable concepció del nostre filòsof és que hi ha una “dissemblança” total entre les idees de la imaginació i els éssers físics<sup>376</sup> i és només l’enteniment qui coneix la veritat a

---

<sup>375</sup> “*Naturel*, Se prend aussi pour La forme naturelle et extérieure de chaque chose. *Cela est peint au naturel, pris, tiré sur le naturel.*”, *Dictionnaire de l’Académie française*, 1694, vol. 2, pàg. 110.

<sup>376</sup> La veritable concepció cartesiana de la relació que hi ha entre la imaginació i els objectes físics es mostra en aquest text tan clar i contundent d’*El món*: “Me proposant de traiter ici de la lumière, la première chose dont je veux vous avertir, est, qu’il peut y avoir de la différence entre le sentiment que nous en avons, c’est-à-dire l’idée qui s’en forme en notre imagination par l’entremise de nos yeux, et ce qui est dans les objets qui produit en nous ce sentiment, c’est-à-dire ce qui est dans la flamme ou dans le Soleil, qui s’appelle du nom de lumière. Car encore que chacun se persuade communément, que les idées que nous avons en notre pensée sont entièrement semblables aux objets dont elles procèdent, je ne vois point toutefois de raison, qui nous assure que cela soit; mais je remarque, au contraire, plusieurs expériences qui nous en doivent faire douter.” (M1, AT XI 3.1-4.2). A *La diòptrica*, el filòsof planteja la mateixa idea, però a partir d’una crítica explícita amb la teoria de la percepció

partir de les idees innates, amb els sentits i la imaginació com a detonants primer i instruments després<sup>377</sup>. El que està plantejant el text que ens ocupa, doncs, és una coincidència de fons del model escolàstic amb el cartesià: les idees de la imaginació, producte dels sentits, l'instint i els preceptors són incorrectes com a representació de la realitat i només l'enteniment pot conèixer la veritat. És en el paper de l'enteniment que hi ha la diferència profunda entre les dues filosofies, però la finalitat del text no és, almenys immediatament, explicar una teoria alternativa de la percepció, sinó proposar una solució contrària a la d'Epistèmon per resoldre el problema de la deficiència del coneixement adquirit: eradicar-lo del tot.

Epistèmon respon la tercera qüestió plantejada especificant que les idees són produïdes en la ment per quatre causes, simbolitzades en els pintors del quadre: els sentits, la inclinació o instint, els preceptors i l'enteniment. Els tres primers pintors són els més maldestres (“moins capables”), i es caracteritzen així: “les sens imparfait, un instinct aveugle et des nourrices impertinentes”. Aquest són els que treballen primer en l'obra, que esdevé, en conseqüència, un “mal quadre” (“mauvais tableau”). Es reafirma el model de veritat, perquè aquests pintors “volen” reproduir la realitat fidelment, però no ho aconsegueixen perquè no en saben prou. El millor pintor és l'enteniment, que intervé en darrer lloc per tal de corregir les faltes del altres, però només pot atrevir-se a fer-ho si ha passat prèviament per un llarg procés d'aprenentatge i ha seguit l'exemple dels mestres (“faut-il qu'il fasse plusieurs années

---

escolàstica, incloent-hi una peculiar versió crítica de la metàfora del quadre (un quadre real – petits quadres en la ment): “Il faut, outre cela, prendre garde à ne pas supposer que, pour sentir, l'âme ait besoin de contempler quelques images qui soient envoyées par les objets jusqu'au cerveau, ainsi que font communément nos philosophes; ou, du moins, *il faut concevoir la nature de ces images tout autrement qu'ils ne font*. Car, d'autant qu'ils ne considèrent en elles autre chose, sinon qu'elles doivent avoir de la ressemblance avec les objets qu'elles représentent, il leur est impossible de nous montrer comment elles peuvent être formées par ces objets, et reçues par les organes des sens extérieurs, et transmises par les nerfs jusqu'au cerveau. Et ils n'ont eu aucune raison de les supposer, sinon que, voyant que notre pensée peut facilement être excitée, par un tableau, à concevoir l'objet qui y est peint, il leur a semblé qu'elle devait l'être, en même façon, à concevoir ceux qui touchent nos sens, par quelques petits tableaux qui s'en formassent en notre tête, au lieu que nous devons considérer qu'il y a plusieurs autres choses que des images, qui peuvent exciter notre pensée; comme, par exemple, les signes et les paroles, qui ne ressemblent en aucune façon aux choses qu'elles signifient.” (*La Dioptrique* 4, AT 112.5-28, BK III 169 ; cf. també: *La Dioptrique* 1, AT VI 85.13-30, BK III 151). S'ha de tenir en compte que Descartes ja va defensar la dissemblança de la imaginació i els sentits respecte a la realitat en una obra primerenca com les *Regles* (cf. RDI12, AT X 423.1-8, CRA 49.6-12), per bé que en aquesta obra encara no es formulí el criteri de veritat que no defensi un model de veritat com a correspondència com farà en la seva obra de maduresa (justifico més a fons aquesta afirmació en el Cap. 5).

<sup>377</sup> L'explicació general d'aquesta concepció cartesiana es troba a la primera part de la *Cinquena Meditació* (cf. MPP5, AT VII 63.4-65.15; MM5, AT IX2 50-52). I, per una explicació a través d'un exemple, la tenim a les *Cinquenes respostes* (cf. MPP-R5, AT VII 381.20-382.24, no hi poso la referència a la VF d'aquest text perquè no va ser revisat per Descartes).

d'apprentissage, et qu'il suive longtemps l'exemple de ses maîtres, avant qu'il ose entreprendre de corriger aucune de leurs fautes.”). Es visualitza així l'esforç que implica la formació escolàstica, en contrast amb el “camí més fàcil” amb què s'ha presentat abans la *Recerca*, un simple acompanyament per a l'home honest que en realitat està utilitzant la seva raó per aprendre<sup>378</sup>. Epistèmon conclou que aquest temps de formació, ineludible, de la tasca de l'enteniment en la correcció dels defectes dels primers pintors és la causa que sigui tan difícil el coneixement humà (“Ce qui est, à mon avis, une des principales causes pourquoi nous avons tant de peine à connaître”). Però la dificultat no equival a la impossibilitat i, per tant, de moment, no s'exclou que l'enteniment pugui aconseguir, mitjançant la correcció, una obra ben acabada.

Tot seguit, entra una mica més a fons en les raons per les quals els tres primers pintors són tan maldestres. Els sentits són molt vagues i imprecisos en la seva funció representativa (“nos sens ne voient rien au-delà des choses plus grossières et communes”; “la faiblesse des sens”, diu al text de la introducció). L'instint “cec” s'adreça a la realitat de manera esbiaixada, distorsionada, és a dir, no racional (“notre inclination naturelle est toute corrompue” i, més avall, “dérèglements de la nature”). I sobre els preceptors “impertinents” (o, millor, “pertinaços”) ve a dir que el que acostumen a fer és inculcar-nos per la força les seves creences, fins i tot si són bons, abans que puguem examinar-les amb l'enteniment, és a dir, racionalment (“et pour les précepteurs, encore qu'il s'en puisse trouver sans doute de très parfaits, si est ce qu'ils ne sauraient forcer notre créance de recevoir leurs raisons, jusqu'à ce que notre entendement les ait examinées”)<sup>379</sup>. Cap d'aquestes causes respon a criteris racionals, i és Epistèmon qui en fa la denúncia. Els mestres al·ludits abans quedarien exclosos d'aquesta crítica, puix que no són com els preceptors mencionats, sinó els que aporten la formació adequada a l'enteniment perquè pugui fer la tasca final que li pertoca. Així, doncs, un cop format, aquest artista excel·lent és l'encarregat d'acabar el mal quadre esbossat pels joves aprenents: posant-hi els darrers colors, corregint-hi a poc a poc ara un traç ara un altre

---

<sup>378</sup> Cf. LOJ 140, nota 70.

<sup>379</sup> Al *Discurs de mètode*, en consonància amb el que afirma Epistèmon, Descartes explica que els apetits i els preceptors són causa de judicis deficients: “parce que nous avons tous été enfants avant que d'être hommes, et qu'il nous a fallu longtemps être gouvernés par nos *appétits* et nos *précepteurs*, qui étaient souvent contraires les uns aux autres, et qui, ni les uns ni les autres, ne nous conseillaient peut-être pas toujours le meilleur, il est presque impossible que nos jugements soient si purs, ni si solides qu'ils auraient été, si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance, et que nous n'eussions jamais été conduits que par elle” (DM2, AT VI 13.2-12, BK III 89). Cf. GIL 167.

i afegint pel seu compte tot el que hi falta. El model de la veritat com a correspondència continua vigent, però se suggereix un mode de representació que no és del tot figuratiu, és a dir, sensorial-imaginatiu (fotogràfic), sinó també conceptual, on l'enteniment juga el paper últim i determinant en la funció representativa del quadre<sup>380</sup>. S'apunta implícitament al marc categorial aristotèlic per aconseguir una representació adequada (vertadera) de la realitat: no és casual que, més endavant, Epistèmon reivindiqui les virtuts de l'arbre de Porfiri, estudiat a les escoles durant un mil·lenni a partir de la traducció de la seva obra *Isagoge* al llatí que va fer Boeci. Es tracta d'un quadre lògic basat en Aristòtil<sup>381</sup> que permet un coneixement ordenat dels éssers reals a través d'una cadena de subordinació de gèneres i diferències i que Descartes el qualificarà de batologia (*vid.*, Cap. 6). L'estudi de l'arbre i, sobretot, la filosofia que el sustenta, serien probablement la clau que, segons Epistèmon, permetria corregir els defectes de les primeres idees adquirides per la ment (més endavant, Epistèmon afirma en relació a l'arbre de Porfiri: “hoc supremum, quo nostra pertingere potest cognitio, fastigium est.”, RV-VL, AT X 516, BOS 43.33-34; “est le point le plus élevé auquel notre connaissance puisse atteindre.”, RV-VFN, CO 291.456-457).

Tanmateix, l'explicació d'Epistèmon presenta un gir final anòmal en relació a la teoria explicada: l'expectativa insinuada d'una obra perfecta s'esvaeix perquè és impossible que l'enteniment corregeixi totalment els defectes introduïts al començament pels altres pintors (“lequel [il est comme un excellent peintre] aurait beau pratiquer toutes les règles de son art, pour y corriger peu à peu tantôt un trait tantôt un autre, et y ajouter du sien tout ce qui manque, si est-ce pourtant qu'il ne pourrait jamais si bien faire, qu'il n'y laissât de grands défauts”). S'evidencia, així, l'essencial imperfecció de tot el procés d'aprenentatge perquè, malgrat l'afany de rectificació operat, hi ha una distorsió prèvia tan profunda que ja no es

---

<sup>380</sup> E. LOJACONO afirma: “la position d'Epistemon apparaît trop simple pour être considérée comme représentative de la tradition aristotélicienne et scolastique, qui est le cible de Descartes. [...] Epistémon [...] parle de l'idée comme d'une peinture/portrait tout court, sans même laisser transparaître dans son propos l'articulation de la doctrine scolastique, ni rappeler le processus, en réalité complexe, au terme duquel on peut affirmer l'effective subsistance d'une *similitudo* entre les idées et les objets de la connaissance.” (*cf.* LOJ 139-140, nota 69). Sens dubte, és cert que, tant la teoria aristotèlica de l'abstracció com les interpretacions que en fan, per exemple, Averrois, Alexandre, Sant Tomàs, Duns Escot i Suárez, són molt més sofisticades que la imprecisa explicació que Descartes posa en boca d'Epistèmon (aquesta imprecisió té sentit si es fa atenció a la finalitat que té el text: *vid. infra*), però qualificar-la de “massa simple” no em sembla adequat si es té en compte la totalitat de la metàfora del quadre i els pintors, en la qual l'enteniment hi té un paper de correcció final que, per bé que no es detalla, s'insinua complex.

<sup>381</sup> Tant el neoplatònic Porfiri (232 – 304 dC), autor de l'*Isagoge* on explica l'arbre, com Boeci (470 – 525 dC), el traductor al llatí d'aquesta obra, buscaven un atansament entre les filosofies de Plató i Aristòtil (*cf.* E. GILSON, *La filosofia en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1976, primera edició en francès de 1954, pàg. 131-134).



susceptible de rectificació<sup>382</sup>. L'aplicació, per part del pintor-enteniment de les regles del seu art de la pintura (s'entén: les regles de l'enteniment o raó, però, és clar, des de l'òptica escolàstica), mitjançant les quals intenta corregir el defectes del quadre-idees, no pot aconseguir un resultat plenament satisfactori. En el text s'expressa aquesta impossibilitat amb la metàfora del quadre, fent referència a defectes insuperables de perspectiva en el "dibuix": "puisque dans le commencement le dessin a été mal compris, les figures mal plantées, et les proportions mal observées"<sup>383</sup>. El resultat últim de tot el procés és un quadre (unes idees) que no responen fidelment a l'original (la realitat). La correspondència perfecta entre les idees i la realitat, és a dir, "la veritat" no es pot aconseguir.

Resulta curiós que sigui el dogmàtic Epistèmon qui assumeixi el paper de fer evident una mancança estructural de l'escolàstica, és a dir, que sigui el vehicle d'expressió del parer que Descartes té sobre aquesta doctrina. Un detall revelador apareix més endavant en el diàleg, quan Eudoxos es mostra irònicament agraït amb l'ensenyament escolàstic perquè diu que li havia fet adonar de la incertesa de tot allò que havia après dels seu mestres i és per aquest motiu que se li havia desvetllat l'afany d'aprendre (cf. RV-VL AT X 516, BOS 45.1-10; RV-VFN, CO 291.458-293.467). Són dues maneres de presentar la insuficiència de la formació escolàstica no tant des de la crítica externa, tal i com s'ha fet i es farà en altres moments del text, sinó com si emanés del seu interior (més avall proposo una hipòtesi per explicar aquest recurs narratiu).

---

<sup>382</sup> Si, com pensen V. CARRAUD i G. OLIVO, Epistèmon representa l'intent –erroni, per impossible– de considerar les coses tal i com són en si mateixes (i Eudoxos, la refutació d'aquesta posició) perquè afirma la similitud entre la idea i la cosa de la qual és idea –per bé que l'enteniment pugui reelaborar la idea– (cf. CO 388, nota 105), aleshores no té cap sentit que sigui ell mateix qui, fent una demostració de una gran consciència crítica, manifesti la deficiència profunda del mode de coneixement que acaba d'explicar. A més, des del marc interpretatiu que estableixen els dos estudiosos, el paper principal que atorga Epistèmon a l'enteniment en el coneixement decanta la seva concepció molt més cap a la consideració de les coses en tant que es refereixen a nosaltres o poden ser anomenades vertaderes o falses, bones o dolentes (segons la segona distinció de l'*Ordre d'exposició* de la *Recerca*, i que els autors fa dependre de la prescripció de la *Regla VIII* de començar la recerca de la veritat per l'enteniment: cf. RDI8, AT X 395.17-396.1, CRA 28.18-28), que no pas de la consideració de les coses que hi ha al món considerades en si mateixes (primera distinció de l'*Ordre d'exposició*, que els autors atribueixen a l'operació del dubte). Al primer apartat del Cap. 3 he analitzat més detalladament aquesta interpretació.

<sup>383</sup> La lectura reiterada dels escrits Descartes acaba persuadint el lector fidel que no hi ha res casual en els seus textos, que mai no escriu ni una expressió ni un sol mot que no siguin premeditats. És per aquest motiu que resulta plausible que aquesta triple enumeració pugui tenir relació directa amb les causes per les quals els tres primers pintors (sentits, instint, preceptors) siguin tan maldestres. Tanmateix, interpretar la metàfora fins a aquest nivell de detallisme és molt agosarat.

Fins aquí l'anàlisi de la primera intervenció d'Epistèmon. Per interpretar el text sencer del "punt de partida de l'itinerari reflexiu" no es pot passar per alt que Eudoxos confirma l'explicació d'Epistèmon a propòsit de l'adquisició i la naturalesa dels primers coneixements de la ment: "Votre comparaison découvre fort bien le premier empêchement qui nous arrive". Ratificant l'analogia del quadre i els pintors, Eudoxos també assumeix els elements que la componen: 1) el terme "idea" ("les idées imparfaites") per expressar els pensaments o representacions mentals, ja siguin correctes o incorrectes<sup>384</sup>; 2) la ubicació dels "falsos pensaments" o "idees imperfectes" en la fantasia o imaginació ("ôter de sa fantaisie"); 3) les causes de la imperfecció de les idees, que presenten deficiències racionals, i 4) en coherència amb aquest marc general, també se n'accepta l'element més important, és a dir, el model de veritat com a correspondència entre les idees i la realitat, amb la primacia de l'enteniment o raó (el pintor principal) en el coneixement (llevat, és clar, del marc categorial escolàstic que s'insinua). En definitiva, està clar que Eudoxos dóna per bona l'explicació general d'Epistèmon<sup>385</sup>.

On rau, doncs, la diferència? En el fet que Epistèmon no proposa cap mitjà per solucionar la imperfecció del coneixement humà, com li retreu Eudoxos: "mais vous n'ajoutez pas le moyen duquel il se faut servir, afin de s'en garder". De fet, el diagnòstic final d'Epistèmon és la impossibilitat d'arreglar veritablement el quadre, perquè l'enteniment no pot corregir els defectes de les idees que hi ha guardades en la imaginació.

---

<sup>384</sup> Epistèmon introdueix el terme, Eudoxos l'utilitza en la rèplica i, després, també Poliandre quan assumeix plenament el resultat de l'operació del dubte que s'acaba de realitzar (cf. AT X 514.4, BOS 13.7). Més endavant, el terme adquireix un major rigor filosòfic: "claram distinctamque in mentem nostram ideam" (RV-VL, AT X 517, BOS 45.31), "une idée [*denkbeelt* = imatge] claire et distincte à notre esprit" (RV-VFN, CO 293.490); "in idea rei cogitantis [...]" (RV-VL, AT X 527, BOS 65.20), "dans l'idée [*denkbeelt*] de ce qui pense [...]" (VFN, CO 317.1-2).

<sup>385</sup> En el text que estic comentant s'hi ha projectat una confrontació de les teories escolàstica i cartesiana de la percepció (cf. LOJ 138-139, notes 68 i 69, i CO 388, nota 105), però no hi és visible per enlloc, al contrari, Eudoxos accepta explícitament el model proposat per Epistèmon com a explicació de l'adquisició i naturalesa dels primers coneixements en la ment humana (F. ALQUIÉ i E. GILSON també ho interpreten així: cf. FA II 1116, notes 1-3, i 1117; GIL 165-166). La finalitat del text no és la refutació de la teoria de la percepció escolàstica, sinó fer palès que a aquesta concepció li és impossible resoldre el problema de les falsos pensaments o idees imperfectes, però partint d'una explicació compartida per donar raó de la deficiència del coneixement humà. Si tenim en compte que els diversos continguts que apareixen a la *Recerca* sempre són confrontats amb les idees escolàstiques, és probable que Descartes hagués pensat abordar la crítica més específica de la teoria aristotèlica de la percepció més endavant, quan, després de parlar de com Déu ha creat el que hi ha al món i observar allò més cert que hi ha en les criatures, passés a l'examen sobre la manera com els sentits perceben els objectes i els pensaments esdevenen vertaders o falsos (cf. RV, AT X 505.15-19, BOS 7.16-19).

Eudoxos presenta la solució a través de la mateixa metàfora emprada fins ara: *el millor és començar de nou a dibuixar o pintar el quadre després d'haver-ne esborrat completament els traços imperfectes* (“votre peintre ferait beaucoup mieux de recommencer tout à fait ce tableau, ayant premièrement passé l'éponge par-dessus pour en effacer tous les traits qu'il trouve, que de perdre le temps à les corriger”). La tasca de l'enteniment no és rectificar les “idees imperfectes” causades pels sentits, l'instint i els preceptors, sinó eliminar-les totes completament i començar de zero. La clau no està en la *culminació* d'un procés, sinó, primer, en l'*eliminació* dels seus efectes i, segon, en la *instauració* que implica aquesta operació de neteja: “il faudrait aussi que chaque homme, [...], se résolût une bonne fois d'ôter de sa fantaisie toutes les idées imparfaites qui y ont été tracées jusques alors, et qu'il recommençât tout de bon d'en former de nouvelles, y employant si bien toute l'industrie de son entendement”. Després de l'eliminació, la instauració exigeix per part de qui la realitza que dediqui tota l'habilitat (“l'industrie”)<sup>386</sup> del seu enteniment a formar noves idees<sup>387</sup>. Idees “vertaderes”, com és lògic, si les que s'han d'eliminar són qualificades d'imperfectes i falses.

Hi ha un element de la intervenció d'Eudoxos al qual s'ha de fer una atenció expressa. L'operació intel·lectual de neteja del coneixement erroni i posterior recomençament es planteja com una exigència universal per a l'ésser humà (“*Il faudrait aussi que chaque homme*”), que s'ha de dur a terme en arribar a l'edat adulta (“*si tôt qu'il atteint un certain*

---

<sup>386</sup> “*Industrie*. Dexterité, adresse à faire quelque chose.” *Dictionnaire de l'Académie française*, 1694, vol. 1, pàg. 595.

<sup>387</sup> La primacia de l'enteniment (o “ànima racional”, com s'ha anomenat al *Programa de matèries* segons una denominació habitual de l'escola que, en el cas de Descartes es fa servir com a expressió de la totalitat de l'ànima, excloent la vegetativa i la sensitiva) pot semblar una petició de principi, perquè unes de les veritats que es dedueixen després de l'operació del dubte són l'existència i naturalesa pensant de l'ànima, és a dir, sembla que es troba precisament allò de què es parteix. Tanmateix, l'enteniment que dirigeix el dubte té encara un caràcter prefilosòfic i no se'n pot afirmar amb total certesa ni l'existència ni la naturalesa. Descartes, a totes les obres metafísiques, fa un plantejament equivalent al de la *Recerca*: 1) a les tres primeres parts del *Discurs*, la raó (la capacitat de distingir el ver i el fals) és la que permet prendre consciència de la decepció del saber per la seva incertesa, la que comprèn la necessitat ineludible de l'exigència de fonamentació en la recerca de la veritat, la que troba les regles del mètode i traça el projecte filosòfic que s'ha d'acomplir i, finalment, la que fa efectiu el “començament” del projecte amb l'operació del dubte; 2) al principi de les *Meditacions*, abans del primer argument, s'afirma: “com que la raó ja persuadeix que [...]” (“quia jam *ratio* persuadet [...]”, MPP1, AT VII 18.6; “d'autant que la raison me persuade déjà que [...]”, MM1, AT IX1 13), i 3) l'Article 1 dels *Principis*, on es justifica l'exigència de fonamentació, exposa com a causa dels prejudicis que ens aparten del coneixement de la veritat el fet que en la infantesa vam fer judicis sobre les coses sensibles abans de fer un ús íntegre de la nostra raó (“*integrum nostræ rationis usum*”, PP1, AT VIII 5.6-7; “l'usage entier de notre raison”, LPP1, AT IX2 25), idea que pressuposa que l'operació d'eliminació està dirigida per la raó. En els tres casos, aquesta raó és l'eina amb la que el subjecte que medita s'encara a la metafísica, però no serà fins que estigui immers en la reflexió que pugui justificar i explicar la naturalesa i l'abast d'aquella capacitat. Segons el meu parer, doncs, no hi cap diferència significativa en aquest punt entre la *Recerca* i les obres metafísiques.

terme qu'on appelle *l'âge de connaissance*"), com una decisió voluntària i plenament assumida ("se résolût"), que implica un punt d'inflexió en la vida ("une bonne fois"). La qüestió de l'aprofitament del temps amb què s'obre la *Recerca*, i en què l'obra insisteix reiteradament, es torna a fer present aquí. Seria perdre el temps voler corregir les idees adquirides des de la infantesa ("[...] que de perdre le temps à les corriger"). El text del *punt de partida de l'itinerari reflexiu* i les primeres línies de l'obra troben una connexió profunda i harmònica en aquest moment tan transcendental: *per assolir el propòsit de dedicar la major part del temps de la vida a fer bones accions amb la raó* (línies inicials), *és ineludible eliminar dels prejudicis instal·lats en la fantasia i així poder dedicar tota l'habilitat de l'enteniment a buscar noves idees vertaderes* (punt de partida). Aquí s'incardinen la doble finalitat intel·lectual i moral i el projecte filosòfic destinat a aconseguir-la, perquè l'inici d'aquest projecte és precisament un acte fundacional que s'ha de fer una vegada a la vida.

Sens dubte, aquestes idees estan molt lluny del plantejament de les *Regles*, que també proposen una operació intel·lectual per realitzar una vegada en la vida ("semel in vita") per a aquells que busquen la veritat. Però, es tracta d'una operació totalment diferent a la de la *Recerca*: no exigeix l'operació eliminació-instauració, sinó una anàlisi i revisió profundes del funcionament de la pròpia ment i de tot allò que està contingut en ella i que permet el coneixement de les coses. Hi ha, doncs, en aquest punt, entre d'altres, una diferència substancial entre les dues obres<sup>388</sup> (*vid.* Cap. 3), que, segons el meu parer, encaixa amb la interpretació històrica i conceptual desplegada en aquest estudi en base al patró *guany-límit-instauració* que va dur dels tractats de París al projecte definitiu de 1629-1637.

Ara bé, malgrat la universalitat reclamada per a la primera operació de la *Recerca*, cal recordar que al principi de l'obra s'ha dit que són poquíssims els que poden fer aquesta tasca pel seu compte i, per tant, que la majoria necessitarà un guiatge ("*il a besoin par après d'un très grand naturel, ou bien des instructions de quelque sage, tant pour se défaire des mauvaises doctrines dont il est préoccupé [...]*", RV, AT X 496.6-8, BOS 1.20-23). L'obra aspira a ser un acompanyament en aquest recorregut d'aprenentatge que és un "camí més

---

<sup>388</sup> E. LOJACONO i X. KIEFT reconeixen clarament la diferència que hi ha entre les *Regles* i la *Recerca* en relació al contingut d'operació decisiva en la vida (*cf.*, respectivament, LOJ 140, nota 72 i Descartes, *Principes de la philosophie*, París, Vrin, 2009, pàg. 306-307, nota 1 a la pàg. 67). En canvi, V. CARRAUD i G. OLIVO veuen una semblança i continuïtat conceptual entre les dues obres sobre la mateixa qüestió (CO 380, nota 110).

fàcil” que l’escolàstic, perquè qui el transita ho fa amb la pròpia raó<sup>389</sup>, descobrint per ell mateix les veritats mitjançant un senzill encadenament racional (“par une suite de raisons claires et communes”, *ibid.*, 497.5-6, 2.8-9). Tot el contrari de la feixuga formació acadèmica.

La rèplica d’Epistèmon a la solució explicada per Eudoxos no constitueix una veritable objecció, tan sols és un recurs retòric per presentar l’estratègia que necessita la tasca que aquest acaba de proposar aquest. Per eliminar les primeres creences rebudes en la fantasia (“les premières créances qui ont été reçues en notre fantaisie”), no n’hi ha prou amb la voluntat (“notre volonté seule ne suffit pas”). La causa adduïda és molt important: la força amb què romanen impreses (“demeurent tellement imprimées”) les creences. Es fa imprescindible l’ajut d’algunes “raons poderoses” (“puissances raisons”) per arrencar unes idees tan arrelades. Les raons, aplicades amb tota la determinació de la voluntat, són l’instrument per eliminar el coneixement deficient que hi ha en la ment. Més endavant, Poliandre, quan està plenament immers en aquesta operació, afirma: “Voilà, certes, des raisons qui seront suffisantes pour renverser toute la doctrine d’Epistemon” (RV, AT X 512.6-8, BOS 11.27-28). A Epistèmon se li gira en contra allò mateix que ell ha proposat.

Faig una breu aturada en el comentari estricte del text per tornar a fer referència a un paral·lelisme que ja he analitzat (*vid.* Cap. 1), però, com que és un dels pilars que sostenen la interpretació desplegada en aquest estudi (el textos retrospectius), crec que per raons de claredat expositiva pot ser útil remarcar-lo de nou en un moment molt oportú. Es tracta de la qüestió que planteja el text retrospectiu del punt núm. 10 de les *Sisenes Respostes*. Descartes hi explica que per conèixer amb total evidència la distinció real entre la ment i el cos (perquè no n’estava prou convençut quan només l’havia deduït amb les regles de la lògica, en una clara referència a les *Regles*), va preguntar-se per què havia tingut abans una opinió diferent

---

<sup>389</sup> Més endavant, a l’obra, es fa manifesta la doble dimensió que assenyalo, quan Eudoxos (= l’autor de l’obra) expressa clarament la seva funció de guia –que relega a un paper secundari– envers Poliandre (= el lector), però deixant clar que aquest en realitat avança sol pel camí traçat amb la seva raó: “Cerno equidem, haud aliud opus esse, quam ut totum tuo te arbitrio committam, atque id tantum habeam curæ, ut in viam te deducam. Quin et ad veritates difficillimas, modo recte ducamur, detegendas sensum dumtaxat communem, ut dici solet, requiri existimo; cumque illum in te recte comparatum, prout optaveram, reperio, in posterum viam tantum, quam ingredi debes, tibi sum commonstraturus. Perge itaque consequentias, quæ ex prim isto principio sequuntur, proprio Marte deducere.” (RV-VL, AT X 518, BOS 47.34-49.7); “Je vois bien que je n’ai qu’à vous laisser faire, n’ayant qu’à m’efforcer de vous mettre sur la voie. Aussi je prétends que les sens commun suffit, si l’on est bien guidé, à découvrir les vérités les plus difficiles, et trouvant cela en vous au plus haut degré que je pourrais désirer, je ne ferai désormais presque rien d’autre que tracer le chemin que vous devez suivre. Continuez maintenant à tirer vous-même les conséquences qui suivent de ce premier principe.” (RV-VFN, CO 297.530-537).

sobre ambdues qüestions de la que tenia en aquell moment, i va adonar-se que es devia al fet que durant la infantesa havia fet molts judicis (erroris) sobre elles i *havia conservat després les opinions que se n’havia format* (“easdemque postea opiniones, quas tunc de ipsis præconceperam, retinuissem.”, MPP-R6, AT VII 441.6-7; “et que j’avais toujours retenu depuis les mêmes opinions que j’avais autrefois formées de ses choses-là.”, MM-R6, AT IX2 239). Fixem-nos que coincideix amb l’afirmació sobre el mode com estan impreses les idees errònies en la fantasia: “les premières créances qui ont été reçues en notre fantaisie, y demeurent tellement imprimées”, afirmació destacada per Epistèmon i tot seguit ratificada per Eudoxos. La segona idea important que Descartes explica a les *Sisenes Respostes* és com va resoldre els dubtes que havia tingut i va arribar al coneixement evident de la distinció entre la ment i el cos: perquè es va alliberar del prejudicis per mitjà d’un dubte màxim / general sobre totes les coses (“[...] a summa rerum omnium dubitatione”, MPP-R6, AT VII 446.25-26; “[...] un doute général de toutes choses”, MM-R6, AT IX1 244). S’observa, doncs, una segona coincidència amb la *Recerca*, que proposa el mateix procediment i amb una expressió molt semblant: dubte general o universal (“Ces doutes si généraux”, RV, AT X 512.16, BOS 12.6; “universali [...] dubitatione”; “doute général”) com a mitjà per eliminar les idees imperfectes de la ment. Tenint en compte la diferència fonamental que hi ha en aquest punt entre les *Regles* i la *Recerca* i, a més, que no hi ha cap altra obra coneguda a part de la *Recerca* que pugui ocupar l’espai del projecte anterior al definitiu de 1629-1630(1637), en els elements destacats de nou es reconeix clarament l’evolució intel·lectual del filòsof explicada per ell mateix<sup>390</sup>.

Tornem al text de la *Recerca*. La intervenció d’Eudoxos constitueix la culminació de la reflexió al voltant del “punt de partida” i conté el missatge principal que vol transmetre l’autor. Les raons poderoses que reclama Epistèmon per a la tasca d’eliminació-instauració són precisament les que estan en possessió d’Eudoxos i que vol aplicar contra el seu interlocutor (“Aussi veux-je tâcher de vous en enseigner quelques-unes”), però, en comptes de procedir efectivament a fer-ho, li demana que, si vol treure profit de la conversa, li faci

---

<sup>390</sup> Sense dubte, la primera part de mirada retrospectiva de les *Sisenes Respostes* encaixa molt bé amb les *Regles*, però la segona part de la mirada (a partir de l’element clau dels prejudicis i el dubte) no només pot reconèixer-se en la *Recerca*, sinó també en el projecte definitiu de 1629-1630 i que fou plasmat en el *petit Tractat de metafísica*. Aquí pressuposo, doncs, tota l’argumentació històrica i conceptual realitzada en els capítols anteriors, de la que es conclou que la *Recerca* és l’única obra que encaixa en la segona part del evolutiu explicat per Descartes en el text retrospectiu de 1641.

atenció mentre dialoga amb Poliandre, perquè vol “enderrocar-li” (“renverser”)<sup>391</sup> de bon principi (“d’abord”) tot el coneixement adquirit fins al present (“toute la connaissance acquise jusques à présent.”). I, en coherència amb el terme emprat (enderrocar), Eudoxos introdueix una nova analogia, basada en la construcció, per substituir la del quadre i els pintors: una casa mal construïda i de fonaments insegurs. Per què es produeix el canvi d’interlocutor? Què té d’especial la nova analogia?

El canvi d’interlocutor es justifica perquè la *limitació del coneixement* de Poliandre implica una *insatisfacció* (“puisque elle -la connaissance- n’est pas suffisante pour lui satisfaire”) de la qual se’n desprèn una valoració profundament negativa del coneixement adquirit (“elle -la connaissance- ne saurait être que mauvaise”). La forma com Eudoxos la planteja presenta uns matisos curiosos: ell l’explica a Epistèmon, però en base a una insatisfacció que atribueix indirectament a Poliandre i, a més, en fa la valoració negativa de manera impersonal. A què es deuen aquests canvis narratius?

Que la limitació de coneixement de Poliandre li produeix insatisfacció no fa res més que reprendre el que ell ja havia expressa al principi del diàleg (“le regret d’être ignorant me demeurer toute ma vie, si je n’apprends quelque chose en votre conversation.” RV, AT X, 499.20-22, BOS 3.24-25), un estat d’ànim que precisament l’esperona a buscar l’aprenentatge que li pot proporcionar Eudoxos. Però això no vol dir que aquell consideri el seu coneixement limitat com a “deficient”, sinó més aviat al contrari, com es demostra quan afirma, tot seguit, que les certes més sòlides són les sensibles. La insatisfacció és jutjada com una deficiència estructural des de la posició en què està instal·lat Eudoxos: una “satisfacció” plena en el coneixement que posseeix, perquè és producte de la raó, i des de la qual detecta l’error.

Epistèmon, el docte escolàstic, ha determinat perfectament quina és la falla estructural de del coneixement humà per la forma com s’ha adquirit, però es resisteix a acceptar la solució que li proposa Eudoxos. Poliandre, mancat d’estudis i, per tant, amb menys prejudicis que aquell, no està satisfet amb els seu limitat coneixement, però no es capaç d’adonar-se de la deficiència que el sosté. Resulta ben desconcertant la situació plantejada. Qui disposa d’un

---

<sup>391</sup> “Renverser. v. act. Mettre par terre, jeter par terre. *Il renversa la table, le buffet etc. renverser un bastiment, une maison. le vent a renversé les plus grands arbres.*” (*Dictionnaire de l’Académie française*, vol. II, 1694, pàg. 635).

edifici de coneixements que ell mateix reconeix com a deficient no es capaç de desprendre's del seu pesat aparell intel·lectual i no és, per tant, la persona idònia per emprendre la tasca necessària de demolició. Qui té insatisfacció per causa de la limitació del seu coneixement no s'adona de la seva pròpia fragilitat cognitiva (només de la seva limitació) i s'instal·la en una posició "segura" respecte a allò que pensa que sap (les certeses sensorials). Ve a dir que els escolàstics, o alguns d'ells, saben de la fragilitat de la seva doctrina, però l'abracen aferrissadament, i que les persones corrents confien en el seu saber sensorial, però se'n poden desprendre més fàcilment. Podríem concloure, doncs, que ni l'obstinació ni la ingenuïtat semblen aptes per emprendre, *motu proprio*, una tasca de demolició cognoscitiva, però el segon perfil és més apte per al guiatge. És per això que Eudoxos es decanta clarament per Poliandre.

La figura d'un personatge sense formació acadèmica, però amb bona capacitat de raonar, és utilitzada com un instrument narratiu idoni perquè el lector es representi millor el procés de destrucció-reconstrucció que vol desplegar el text. De fet, aquest és perfil humà principal al qual s'adreça l'obra, l'home honest per polir, sempre i quan estigui insatisfet del poc que sap i tingui un neguit d'aprendre (*vid.* Cap. 3). Un lector així gaudiria d'un doble avantatge: una formació ben orientada ja des del principi i una major facilitat per desprendre's del seu bagatge de saber perquè és molt limitat. Però el text també suggereix un altre tipus de destinatari per a l'obra: un lector amb formació (en l'ampli espectre que va de Poliandre a Epistèmon) de la qual n'estigui íntimament insatisfet, prou per ser receptiu a la proposta d'emprendre un nou projecte intel·lectual. A aquest altre lector se li proposa assumir virtualment i provisionalment el paper innocent d'un Poliandre, i *prescindir* d'una bona part del seu saber, perquè aquesta és la millor manera de realitzar l'operació filosòfica que començarà tot seguit (el dubte). Se li demana així que se situï en l'àmbit de les certeses dels sentits ("si vous désirez tirer du profit de cette conférence, il faudra ici que vous me prêtiez votre attention, et me laissiez un peu entretenir avec *Poliandre*"), perquè, de fet, aquestes certeses són també la base de la seva doctrina. El desplegament posterior de la *Recerca* no abandona mai el debat amb la posició escolàstica, fet que demostra que aquest possible lector sempre es té compte a l'obra.

En relació a la segona pregunta a propòsit del canvi de metàfora, s'opera una brusca substitució de la imatge del quadre i els pintors per la d'una casa edificada sobre



fonaments insegurs, i l'únic que es pot fer amb ella és tirar-la a terra i edificar-ne una de nova. Eudoxos ho expressa així: “pendant que nous travaillerons à cette démolition, nous pourrons, par même moyen, creuser les fondements qui doivent servir à notre dessein, et préparer les meilleures et plus solides matières, qui sont nécessaires pour les remplir”. La metàfora planteja tres tasques de manera simultània: 1) demolir (s'afegeix a “enderrocar”) la casa mal fonamentada 2) “cavar els fonaments” per a una posterior edificació i 3) “preparar les millors i sòlides matèries” per “omplir” el forat deixat pels vells fonaments. La imatge del quadre il·lustra molt bé el procés erroni d'adquisició del coneixement, el model de veritat que el regeix i el problema que obstaculitza la raó per assolir coneixements vertaders. L'analogia de la construcció, en canvi té molta més força per expressar la interrelació profunda de la doble tasca inaugural (negativa-destructiva i positiva-constructiva) del projecte filosòfic tal i com era expressada en les dues primeres fases del *Pla general*: desfer-se dels falsos pensaments per poder establir els “primers fonaments d'una ciència sòlida”.

La idea de cavar té un doble significat. D'una banda, reforça l'acció de demolir perquè aquesta no només afecta l'edifici visible del coneixement, sinó allò amagat que el sustenta: els fonaments. D'altra banda, cavant i extraient els vells fonaments, s'està preparant l'espai per als nous, sobre els quals s'haurà d'aixecar la nova construcció. Simultàniament a aquesta tasca, s'afegeix la preparació dels millors i més sòlids materials que han de ser precisament els fonaments per omplir l'espai excavat (“pendant que [...], nous pourrons, par même moyen, creuser [...], et préparer”). Es mostra, doncs, la profunda interrelació de l'operació destructiva amb la constructiva que, de fet, són una sola empresa teòrica, perquè cada part que la configura no té sentit per ella mateixa: és absurd destruir per destruir (com fa l'escepticisme), o construir sense haver destruït prèviament (com fa l'escolàstica). Que les eines de la demolició siguin unes “raons poderoses” també inclou implícitament la part positiva: la destrucció no és irracional perquè sí, sinó que està moguda per la raó, té sentit, es fa amb una base i un propòsit. *El vessant negatiu de l'operació d'eradicació dels prejudicis s'anuncia simultàniament i explícitament amb el vessant positiu, perquè ambdós són parts intrínseques d'una mateixa empresa intel·lectual o projecte*<sup>392</sup>. Heus aquí, doncs, el propòsit

---

<sup>392</sup> E. LOJACONO pensa que el fet d'explicitar la finalitat constructiva és específic de la *Recerca*, i no té un equivalent a les obres majors de Descartes: “Il nous semble que contrairement à l'*itinerarium mentis* qu'il accomplit dans le *Discours* et dans les *Meditationes*, Descartes déclare ici tout d'abord la fin qu'il se propose : démolir la science mal assurée d'origine péripatéticienne pour en construire une de plus solide” (LOJ 141, nota

de la reflexió inaugural del “punt de partida”, que encara no implica cap pas real en la línia explicada, sinó una triple presa de consciència: 1) que els humans estem instal·lats en un coneixement fals o imperfecte que ens distorsiona l’acció i la recerca de la veritat, 2) que cal eliminar totalment les idees que hi ha en la ment per solucionar l’error anterior, i 3) que l’objectiu a assolir és establir noves idees des del fonaments i així aixecar un sòlid edifici de coneixement.

I un denominador comú en tot plegat: *el problema de la veritat*. Eudoxos emprà el terme en acabar la reflexió sobre el punt de partida, quan li demana a Poliandre: “s’il vous plaît de considérer avec moi quelles sont les plus certaines et les plus faciles à connaître de toutes les vérités que les homes puissent savoir”. Però, de fet, la veritat ja és d’allò de què es tracta quan es comprèn que és necessari eliminar els falsos pensament o idees imperfectes i instaurar-ne de noves. El problema de la veritat és el que està en joc en la reflexió inaugural del projecte filosòfic de la *Recerca*. En cap moment no s’ha posat en qüestió el model de veritat plantejat per Epistèmon, és a dir, la correspondència no figurativa, sinó conceptual –per bé que s’haurà de precisar en què consisteix aquesta–, entre les idees i la realitat. Es pregunta per unes “veritats” des d’aquest model de veritat, però en el que serà imprescindible un canvi de categories. S’haurà de tenir molt en compte aquesta idea de veritat per analitzar l’operació del dubte en la *Recerca* i, de retruc, en les obres metafísiques cartesianes (*vid.* Cap. 5). Tanmateix, per bé que el model de veritat no es qüestioni i, a més, es presenti clarament la part positiva de l’exigència de fonamentació, s’obre un problema enorme de fons: *la possibilitat de la veritat*. L’exigència de fonamentació està moguda per l’afany positiu de trobar idees vertaderes per substituir les falses o imperfectes, però, pel seu caràcter radical, no garanteix que se’n puguin trobar i obre la possibilitat que no sigui possible assolir alguna veritat ni, en conseqüència, precisar quins són els requisits per afirmar que una idea és veritat. Per tant, el tema del *punt de partida* és essencialment el plantejament del problema de la veritat.

No s’ha començat a caminar pròpiament, però s’ha localitzat la ubicació exacta on comença l’itinerari que s’ha de seguir. I s’ha justificat en profunditat per què cal prendre una

---

76). No cito els textos que mostren el contrari perquè ja ho faig en els propers apartats d’aquest capítol, on intento argumentar que aquest anunci és essencial en la reflexió sobre el punt de partida de l’itinerari metafísic d’aquelles obres (V. CARRAUD i G. OLIVO també reconeixen que l’anunci de la *Recerca* és present al *Discurs* i les *Meditacions* per bé que hi veuen una diferència substancial de contingut entre l’obra primerenca i les maduresa: CO 390, nota 115).

direcció determinada. El *punt de partida* és precisament aquesta reflexió prèvia de la que es deriva la necessitat d'una ubicació i d'una direcció en un itinerari mental a seguir. Es tracta, doncs, de la “primera operació filosòfica” que encara no destrueix ni estableix res, però que és essencial com a mentalització de la tasca que s'ha de fer, per agafar impuls per emprendre-la. En altres paraules, *cal una reflexió per comprendre i assumir l'exigència de fonamentació que implica la recerca de la veritat. I la radicalitat d'aquesta operació comporta una incertesa de fons sobre la possibilitat de la veritat.*

### **El tema del *punt de partida de l'itinerari metafísic en la filosofia cartesiana***

La “ruptura” teòrica que es produeix entre les *Regles* i la *Recerca* es fa més palesa que enlloc en el “començament” que prescriu cada obra per al seu projecte filosòfic (*vid.* Cap. 3 i l'apartat anterior). En ambdues obres s'afirma que l'operació inaugural s'ha de fer en un moment singular de la vida (“*semel in vita*”, “*une bonne fois*”), però els camins que proposen són divergents<sup>393</sup>. Segons les *Regles* implica un examen de les facultats del coneixement (“nosaltres, en tant que coneixem”) i de les nocions simples i les seves combinacions en complexes (“les coses, en tant que conegudes”) per tal d'utilitzar aquests elements de manera metodològicament rigorosa per progressar en la saviesa. La *Recerca*, en canvi, prescriu començar amb l'eliminació de tots els coneixements imperfectes adquirits fins a aquell moment, sense excepció, a fi que l'enteniment n'estableixi de nous deduint-los amb total certesa. Aquest inici no pressuposa cap teoria prèvia d'unes nocions bàsiques i de la distinció i relació entre elles, perquè aleshores el dubte seria una operació retòrica i no rigorosament filosòfica. Al contrari, començar amb el dubte implica la destrucció de tot saber previ, implica partir de zero, fins i tot de la negació del propi enteniment perquè, encara que sigui l'agent del procés, mentre el realitza es buida de tot contingut i, per un temps, es desconeix pròpiament a si mateix<sup>394</sup>. En efecte, malgrat que és ell qui mena l'operació del dubte,

---

<sup>393</sup> *Vid.* nota 387.

<sup>394</sup> Les obres metafísiques majors de Descartes van més enllà encara de la *Recerca*, perquè no només plantegen el buidat de l'enteniment o raó de tot contingut, sinó que en qüestionen el funcionament, per bé que, tot just en el moment de trobar la primera veritat, restauen puntualment i provisionalment la validesa de la facultat cognoscitiva fins que s'assoleix la fonamentació metafísica (divina) de la veritat amb la “regla de veritat”. Tot i

necessitarà demostrar la seva existència i la seva naturalesa. Insisteixo en aquesta idea: el text retrospectiu del punt núm. 10 de les *Sisenes Respostes* il·lumina històricament i conceptualment (en coherència amb el patró *guany-límit-inauració* que aporta el text retrospectiu de 1630) aquest moment de ruptura de les *Regles* a la *Recerca*: Descartes reconeix que només gràcies al dubte extrem/general sobre totes les coses va poder establir clarament la distinció entre l'ànima i el cos de la qual no havia estat del tot persuadit segons les “regles de la lògica” (vid. Cap. 1).

El text analitzat a l'apartat anterior ofereix la “primera operació” del projecte intel·lectual de la *Recerca de la veritat*, la funció i el contingut del qual no impliquen encara un avenç real en el coneixement (ni constructiu ni tampoc destructiu), sinó només un posicionament: situar-se exactament en el lloc d'on s'ha de partir i amb l'orientació adequada per emprendre el projecte previst, assumir l'exigència radical de fonamentació que cal fer. Sembla que no és possible qualificar aquesta operació de metafísica en el marc de l'obra on s'inscriu, perquè no s'hi defineix un espai teòric per a aquesta disciplina, al contrari, més aviat s'hi detecta una actitud crítica contra ella perquè s'associa a l'escolàstica. El fet que en el títol d'aquest capítol utilitzi el terme “metafísica” per qualificar un tema que és present en “totes” les obres analitzades requereix una justificació que només puc fer al final de tot. Però és indubtable que el tema del *punt de partida* que he comentat de la *Recerca* presenta un evident paral·lelisme amb les obres filosòfiques cartesianes de maduresa: el *Discurs del mètode*, les *Meditacions metafísiques* i els *Principis de Filosofia*. En efecte, en totes elles hi trobem sempre un text equivalent al de la *Recerca* al principi de cada exposició.

Aquesta presència és una “prova de fet” de la importància que té aquesta reflexió al llarg de tota la trajectòria intel·lectual de Descartes. Concretant més les referències textuales, i seguint l'ordre cronològic, trobem el tema del *punt de partida* en els següents llocs:

1) En les tres primeres parts del *Discurs del mètode*. La presència més visible dels elements biogràfics, morals, metodològics i epistemològics d'aquestes parts deixa a l'ombra l'eix temàtic que els vincula, que segons el meu parer és el del “punt de partida”. I no es tracta només d'afirmacions puntuals i inconnexes, sinó tot el contrari: són idees d'una gran densitat filosòfica, amb una articulació narrativa i conceptual molt consistent i, segons el meu

---

així, deixen ben clar que és la pròpia raó (o enteniment) qui comanda l'operació, per bé que, en rigor, només se'n tingui un coneixement prefilosòfic fins que no es demostrï la seva existència i naturalesa.

parer, “vertebradora” de tots els altres temes que hi apareixen. Intentaré demostrar que la reflexió sobre el *punt de partida* és la clau per llegir aquestes parts, per damunt de la perspectiva biogràfica, metodològica o epistemològica. El *Discurs* també consisteix en un itinerari de reflexió on l’estil autobiogràfic té un caràcter exemplar, és a dir, universal, per al lector (no qualsevol lector, com veurem). Ara bé, a diferència de la *Recerca*, l’itinerari intel·lectual de 1637 és qualificat expressament amb el terme “filosofia”, almenys pel que fa als seus fonaments metafísics i físics. I forma part de la reflexió sobre el punt de partida d’aquesta obra el fet de justificar per què el projecte ha de començar per la filosofia com a fonament de les ciències pràctiques, i és per això que l’anomeno, en aquest cas, *el punt de partida de l’itinerari filosòfic*. Aquesta llarga i matisada reflexió que entrelliga una multitud de fets i idees apunta directament a la metafísica de la *Quarta part* (que és per on comença a construir-se el projecte filosòfic), n’és la mentalització gairebé específica, però el *Discurs* no la situa orgànicament en ella, sinó abans, en les tres primeres parts, com si en fossin una introducció. El punt de partida, al *Discurs*, no pot denominar-se com a metafísic, però es tracta només d’una qüestió nominal, perquè la seva proximitat a la metafísica és estretíssima, no en va prepara específicament per l’operació que es duu a terme a la *Quarta part* de l’obra.

2) Tot just a l’inici, a mode d’obertura, de l’obra metafísica més important de Descartes: les *Meditacions metafísiques* (*Meditationes de prima philosophia; Méditations métaphysiques*). Presentada amb l’estil d’exposició que el filòsof qualifica d’analític (cf. MPP-R2, VII 156.21; MM-R2, IX). És en aquesta obra cabdal, més que en cap altra, on la reflexió inaugural de la filosofia que és el tema del punt de partida esdevé una operació “metafísica” en tota regla. Això implica que la *primera* operació de l’experiència intel·lectual que Descartes anomena “filosofia primera o metafísica” (LPP-Let.-préf., IX2 16.15; PP-Epist., VIII 4.4-6) no és el “dubte metòdic”, com es diu habitualment, sinó una reflexió prèvia que constitueix precisament la condició de possibilitat del dubte, perquè situa el lector al lloc exacte d’on ha de partir per a emprendre l’itinerari reflexiu o meditatiu, ara ja qualificat de “metafísic”, que “vol” dur a terme: “el problema de la veritat”. En la mateixa línia, és significatiu que la breu síntesi geomètrica de les idees de les *Meditacions* que es troba al final de les *Secundae Responsiones* també al·ludeixi al *punt de partida* en forma de condició reflexiva prèvia (Postulata / Démandes).

3) És present a l'Article 1 de la primera part dels *Principis de filosofia* (*Principia philosophiae; Les Principes de la philosophie*), una obra que segons l'autor respon a l'estil sintètic (cf. RB, AT V 153, BEY 41-42), la qual cosa afecta, entre altres qüestions, a l'ordre en què apareixen algunes temàtiques<sup>395</sup> i a la presència o absència d'algunes altres<sup>396</sup>. L'obra està concebuda com un manual per a l'ensenyament, però fins i tot en aquest cas el mestre ha de desvetllar la mateixa reflexió inaugural als alumnes per situar-los en el camí que hauran de transitar. En aquesta obra es confirma la importància que té tema del *punt de partida* en la filosofia cartesiana.

Els textos de les *Meditacions* i dels *Principis* són tant breus i aparentment circumstancials que és molt fàcil passar-hi de llarg i, per contra, amb el text anàleg del *Discurs del mètode* passa tot el contrari: es dona més aviat una situació d'ocultació enmig d'un bosc temàtic molt extens i aparentment divers. Però, malgrat les diferències entre tots aquests escrits, tots ells comparteixen "el motiu" amb què arrenca la reflexió filosòfica, i és molt significatiu que aquesta reflexió estigui plenament integrada en el discurs pròpiament filosòfic i no li pertoqui només un paper "extern" a les introduccions o als pròlegs. La ingent bibliografia crítica sobre Descartes no tracta, en general, aquesta qüestió amb l'atenció que crec que es mereix i, en moltes ocasions, l'obvia completament. Crec que és imprescindible, doncs, aturar-se detingudament en aquesta primera reflexió filosòfica atenent sempre a l'especificitat de cada obra.

La interpretació rigorosa del punt de partida de l'itinerari reflexiu de la *Recerca* no és possible si no se situa en el marc global de la filosofia cartesiana. És per això que estudio cada obra per separat, seguint l'ordre cronològic, rastrejant l'evolució (aprofundiment, en aquest cas) de les idees, per tal d'intentar fer una mica de llum en un tema filosòfic important d'un dels autors més destacats de la història del pensament occidental.

---

<sup>395</sup> Per posar només un exemple: en les *Meditacions*, la prova a priori de l'existència de Déu està situada després de les proves gnoseològiques i, en canvi, en els *Principis*, és la primera en exposar-se.

<sup>396</sup> Als *Principis*, el tema del dubte és molt pobre en comparació a les *Meditacions*, i, vice-versa, en aquesta obra no hi apareix un desplegament tan exhaustiu de les categories cartesianes com el que es fa als Articles 48 i següents dels *Principis*.

## El punt de partida de l'itinerari filosòfic de *Discurs*

La primera exposició en tota regla de la metafísica de *Descartes* es troba a la *Quarta part* del *Discurs del mètode*. Es presenta com el relat –en passat<sup>397</sup>– de les primeres meditacions realitzades per Descartes a partir del moment de la seva instal·lació definitiva als Països Baixos (“Je ne sais si je dois vous entretenir des premières méditations que j’y ai faites [...]” DM4, AT VI 31.14-15, BK III 102) i que corresponen, teòricament, al contingut del *petit Tractat de metafísica*. El dubte amb què enceta l’explicació es produeix perquè les meditacions que va fer són massa “metafísiques” (“car elles sont si métaphysiques et si peu communes”, *ibid.*, 31.15-16, 102), un terme que no fa pensar gaire en una denominació rigorosa per a una matèria filosòfica. Tanmateix, el guió inicial de l’obra ho deixa ben clar: “En la quatrième, les raisons par lesquelles il prouve l’existence de Dieu et de l’âme humaine, qui sont les fondements de sa métaphysique.” (DM, AT VI 1.7-9, BK III 81)<sup>398</sup>.

Doncs bé, en aquesta primera exposició metafísica no es pot parlar pas de la presència *orgànica* del tema del punt de partida. En canvi, si es desplaça l’atenció cap a les tres primeres parts dels *Discurs*, s’observa que enmig dels diversos temes biogràfics, filosòfics, científics, metodològics i morals que es van desgranant (quin d’ells és prioritari?), apareixen, de manera reiterada, consideracions semblants a les que hem vist en la reflexió inaugural de la *Recerca*.

Quin valor filosòfic hem de donar a aquestes coincidències? Es tracta de meres idees recurrents de l’autor o tenen un caràcter menys accidental? Al meu entendre, “tot” el text del *Discurs* anterior a la *Quarta part* constitueix una exposició en tota regla del *punt de partida de l’itinerari filosòfic* i, per tant, *aquest tema és el que vertebrava tots els altres elements de la narració*, els quals, des d’aquesta perspectiva, passen a tenir un caràcter subordinat. Tot seguit intentaré demostrar com les idees que configuren aquest tema filosòfic són essencials

---

<sup>397</sup> El *Discurs* està escrit sempre en passat, i només cap final de la *Sisena part* el present esdevé el temps verbal de l’explicació.

<sup>398</sup> J.L. MARION només esmenta de dues ocurrències del terme (“simples adjectius”), una de les quals és la que cito al principi i l’altra es troba més endavant en la mateixa *Quarta part* (“certitude métaphysique”, DM4, AT VI 38.3-4, BK III 106), però es deixa la menció més contundent, amb un substantiu, que apareix al guió inicial de l’obra (cf. *Sur le prisme métaphysique de D.*, pàg. 9).

per llegir les tres primeres parts del *Discurs*<sup>399</sup> i estan abocades a preparar la metafísica de la *Quarta part*.

Procedeixo per ordre.

*La Primera part del Discurs del mètode: la decepció general de tot saber*

El *Discurs* comença amb una mena d'explicació general del coneixement per tal d'assolir l'objectiu que es proposa l'obra: la conducció de la raó i recerca de la veritat enunciats al títol complet de l'obra (*Discours de la Méthode pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences*, DM, AT VI 1, BK III 81). Tothom disposa d'una capacitat natural (el "bon sentit", la "raó") per distingir el ver del fals<sup>400</sup>, que posseeix de manera íntegra, completa (un ignorant sap, si sap sumar, tan bé que dos i tres fan cinc com un savi). La resta de capacitats (agudeses, memòria, imaginació...) sí que són susceptibles d'un "menys" i d'un "més". Però l'important no és tant tenir la capacitat com fer-la servir de la millor manera possible, que és el que Descartes anomena "mètode", l'ús correcte de la raó. Només així es pot augmentar gradualment el coneixement fins allà on sigui possible o, en altres paraules, "progressar" en la "recerca de la veritat" (cf. DM1, AT VI 3. 7-11 i 3.19-20, BK III 82).

El tema del *punt de partida de l'itinerari filosòfic* també s'ha d'inscriure en aquest marc general i subordinar-se al doble objectiu moral i intel·lectual mencionat. Ara caldrà demostrar que efectivament Descartes fa una exposició de la temàtica inaugural de filosofia abans de la *Quarta part*.

Després de la introducció, comença pròpiament el discurs "d'aspecte" biogràfic que, pretén explicar al lector el camí personal que va seguir l'autor per trobar el mètode. És essencial no oblidar el caràcter elaborat, "reconstruït", de l'obra<sup>401</sup>, tal i com indiquen els termes amb què Descartes parla de la seva experiència personal: un "quadre", una "història" o fins i tot, una "faula". Ja he comentat que l'extremada coherència de l'itinerari dibuixat, on

---

<sup>399</sup> G. RODIS-LEWIS suggereix aquesta possibilitat, sense explorar-la, quan diu: "Le *Discours de la méthode* encadre la brève présentation des 'fondements de la métaphysique' dans la quatrième partie, par un récit autobiographique, qui prépare l'épreuve du doute" (*L'œuvre de Descartes*, vol. I, pàg. 215).

<sup>400</sup> Prescindo d'analitzar la possible ironia amb què Descartes presenta aquestes primeres afirmacions del *Discurs del Mètode*. Amb ironia o sense, les idees exposades conserven la seva validesa en el conjunt de l'obra.

<sup>401</sup> F. ALQUIÉ diu al respecte: "(...) ni Descartes ni son siècle ne furent très attentifs à la vérité historique comme telle, ni portés à la description minutieuse d'états d'âme individuels. Descartes (...) ne nous raconte son histoire qu'en philosophe épris d'universalité" (*La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, pàg. 18-19).



cada pas encaixa perfectament en un projecte anticipat amb molta antelació, no és creïble (vid. Cap. 1 i 3). Ara bé, per analitzar el tema del punt de partida, el que compta és la intencionalitat comunicativa de l'escrit i no la seva veracitat: als fets narrats se'ls atorga un caràcter exemplar, a fi que el lector en pugui extreure alguna utilitat personal (“j'espère qu'il sera utile à quelques-uns, sans être nuisible à personne”, *ibid.*, 4.18-19, 83). De quina utilitat es tracta? Es refereix, com sembla indicar el text, a un ús capriciós en funció de les preferències personals (“parmi quelques exemples qu'on peut imiter [...]”, 4.16, 83) ?

Crec que el *Discurs* permet una clau de lectura menys dèbil de l'exemplaritat: proposa una determinada experiència o, millor dit, la “reconstrucció” d'una experiència concreta (la de l'home Descartes), com a instrument per desvetllar una altra experiència (la del lector), que mai no pot ser, com és lògic, idèntica a aquella en els fets, però amb la qual sí que hi pot establir<sup>402</sup> una coincidència essencial. Però no totes les actituds o mentalitats són vàlides per connectar amb el relat del *Discurs del mètode*. La lectura que suggereixo no s'enuncia de manera explícita a l'obra, però crec que es fa ben visible en el desplegament dels fets i les idees que explica. La seva validesa només és pot comprovar amb la lectura detinguda del text.

En començar l'explicació de l'itinerari personal, el primer que Descartes posa de manifest és la “decepció” envers els ensenyaments rebuts. En començar a adquirir-los, confessa que n'esperava molt (“[...] j'avais un extrême désir de les apprendre”; *ibid.*, 4.24-25, 83), perquè l'havien persuadit que amb ells assoliria uns coneixements certs i segurs de tot allò que és útil per a la vida (*cf.*, *ibid.*, 4.23-24, 83). La decepció sorgeix perquè no es compleixen les expectatives que tenia sobre el saber. Així, doncs, el relat biogràfic del *Discurs* comença amb la presa de consciència d'una decepció<sup>403</sup>.

El desplegament detallat dels motius de la decepció s'articula al voltant de dos eixos: els estudis i el “llibre del món”. Tot el coneixement que va adquirir l'autor, per via de la formació escolar (diu ell mateix que en una de les millors escoles d'Europa) o a partir de l'experiència directa de la gent, queda completament qüestionat davant del ulls del lector. No hi ha cap

---

<sup>402</sup> Dic “establir” i no “tenir” perquè no és una coincidència ja donada i accidental, sinó que s'ha de reconèixer mitjançant una reflexió sobre la pròpia experiència del lector desvetllada pel text. Una experiència de universal perquè no hi ha ningú que parteixi d'un coneixement que no sigui deficient.

<sup>403</sup> F. ALQUIÉ intenta esbrinar els motius profunds de la decepció (*La découverte métaphysique de l'homme chez D.*, Cap. 1: “La déception”, pàg. 17-37), però, per interpretar el missatge del text, no compta tant la veracitat dels fets i reflexions que explica, com la lògica interna del text, afaiçonat amb unes determinades intencions comunicatives.

àmbit de coneixement que no quedi afectat (“il n’y avait aucune doctrine dans le monde, qui fût telle qu’on m’avait auparavant fait espérer.”, *ibid.*, 5.17-18, 84), ni les matemàtiques, el saber més sòlid que reconeix Descartes, del qual critica que no se n’hagi extret el partit que se’n podia extreure<sup>404</sup>. I tampoc no és satisfactori el llibre del món a causa de la diversitat d’opinions i costums que s’hi poden observar (“j’y remarquais quasi autant de diversité [...]”, *ibid.*, 10.14-16, 87; “J’apprenais à ne rien croire trop fermement de ce qui ne m’avait été persuadé que par l’exemple et par la costume”, *ibid.*, 10.21-23, 87).

El lector rep el missatge que no només alguns dels aprenentatges són deficientes i, per tant, que d’altres són vàlids; al contrari, se li deixa molt clar que “tots” els aprenentatges són inconsistents, sense excepció.

Tanmateix, el balanç de tot plegat no és absolutament negatiu, perquè només pel fet d’haver passat per un procés d’aquesta mena, Descartes creia que havia pogut arribar fins on havia arribat. I el més positiu de tot és que la decepció havia comportat un cert desarrelament o distanciament envers els ensenyaments rebuts i les opinions i costums dels homes, la qual cosa ja implicava un primer pas per deslliurar-se dels errors (“et ainsi je me délivrais peu à peu de beaucoup d’erreurs, qui peuvent offusquer notre lumière naturelle, et nous rendre moins capables d’entendre raison”, *ibid.*, 10.23-26, 87). Sembla una mera conclusió de l’home Descartes en el seu particular procés d’aprenentatge, però també és un suggeriment al lector: cal que es distanciï de les opinions apreses si vol trobar alguna veritat. No s’ha de perdre de vista en cap moment l’afany que mobilitza el procés explicat, el mateix que tenia quan va començar a aprendre: “j’avais toujours un extrême désir d’apprendre à distinguer le vrai d’avec le faux, pour voir clair en mes actions, et marcher avec assurance en cette vie.” (*ibid.*, 10.9-11, 87).

A partir de l’experiència anterior, s’obre una nova línia de recerca: l’autor va prendre la decisió d’estudiar-se a ell mateix i buscar els camins que hauria de seguir a partir d’aquella situació intel·lectual, ja que cap de les vies seguides fins llavors era prou consistent. S’han qüestionat tots els referents d’aprenentatge, totes les fonts d’adquisició de saber, només

---

<sup>404</sup> Les matemàtiques no quedarien afectades com a saber per aquesta decepció (“Je me plaisais surtout aux mathématiques, à cause de la certitude et de l’évidence de leurs raisons”; DM1 AT VI 7.24-25), sinó només pel l’ús deficient que se’n fa, enfocat exclusivament a les arts mecàniques. La utilitat veritable que es pot extreure de les matemàtiques és el mètode, segons explica la *Tercera part* del *Discurs*, i no les ciències pràctiques (mecànica i medicina) tal i com es presenten a la *Sisena part*, atès que depenen (per via deductiva) dels principis metafísics i físics.

queda l'alternativa de la reflexió personal. La dimensió individual de l'aprenentatge, entesa com a reflexió solitària –amb l'acompanyament del text– és fa ben visible en aquesta giragonsa textual.

Resumint, hi ha dues conseqüències a extreure de la decepció (de l'autor i del lector) en relació a l'aprenentatge adquirit: 1) la necessitat, de distanciar-se de totes les opinions (preàmbul de l'eliminació), i 2) la reflexió individual com a única via possible per a la recerca de la veritat. Ambdues conseqüències estan interrelacionades, tal i com es mostrarà a la segona part del *Discurs*.

### *La Segona part del Discurs del mètode: l'exigència de fonamentació i el disseny del projecte filosòfic*

En aquesta part es formula clarament l'exigència de fonamentació que requereix la recerca de la veritat. A les raons personals (i també universals, perquè assenyalen la feblesa de qualsevol saber adquirit), s'afegeix una raó impersonal derivada de la reflexió sobre les obres compostes realitzades pels éssers humans.

Abans es dibuixen les circumstàncies del nou camí que es vol encetar, que no són res més que l'expressió de les condicions indispensables per dur a terme una autèntica reflexió filosòfica: solitud (“ne trouvant aucune conversation qui me divertit”, DM2, AT VI 11.8.9, BK III 88; “tout le jour seul dans une poêle”, *ibid.*, 11.10-11, 88), absència d'ocupacions, tranquil·litat d'esperit (“aucuns soins ni passions qui me troublissent”, *ibid.*, 11.9-10, 88), i dedicació plena a la reflexió (“j'avais tout loisir de m'entretenir de mes pensées”, *ibid.*, 11.11-12, 88)<sup>405</sup>. Circumstàncies-condicions que permeten que el pensament deixi de ser estrictament personal i s'enlairi cap a l'universal, és a dir, cap a la “raó” des de la qual s'ha de justificar la tasca que s'ha de realitzar, justificació que constitueix precisament el sentit del *punt de partida de l'itinerari filosòfic*.

L'autor comença la reflexió solitària revisant les obres humanes: els edificis, les ciutats, les lleis i els raonaments. Són més perfectes les que estan fetes per un sol autor, sota un mateix pla racional, amb un mateix fi, que no pas les que resulten de l'amalgama desordenada de

---

<sup>405</sup> E. GILSON precisa que “s'entretenir”, al segle XVII, significava “meditar”, com es fa palès en la versió llatina del *Discurs*: “variis meditationibus placidissime vacabam” *De methodo* 2, AT VI 545 (cf. GIL 157).

diverses mans (*cf.*, *ibid.*, 11.12-13.1, 88-89). Quant als raonaments, contraposa els que contenen els llibres, afaïçonats amb les opinions probables de moltes persones diferents, amb els que pot fer una persona sola, sobre la que diu el següent: “ne sont point si approchantes de la vérité, que les simples raisonnements que peut faire naturellement un homme de bon sens touchant les choses qui se présentent.” (*ibid.*, 12.29-13.1, 89). Ara bé, al final de la comparació, apareix el fragment més important a propòsit dels raonaments fets per un home sol, sobre els que en diagnostica una feblesa estructural:

“Et ainsi encore je pensai que, parce que nous avons tous été enfants avant que d’être hommes, et qu’il nous a fallu longtemps être gouvernés par nos appétits et nos précepteurs, qui étaient souvent contraires les uns aux autres, et qui, ni les uns ni les autres, ne nous conseillaient peut-être pas toujours le meilleur, il est presque impossible que nos jugements soient si purs, ni si solides qu’ils auraient été, si nous avions eu l’usage entier de notre raison dès le point de notre naissance, et que nous n’eussions jamais été conduits que par elle” (AT VI 13.1-12, BK III 89)

Amb el canvi de la primera persona del singular a la primera del plural, es planteja ara no una situació d’un individu particular, sinó una condició de l’esser humà, que pot ser reconeguda i assumida per qualsevol que sigui capaç “d’escoltar” el missatge del *Discurs*. El fet que, des de la infantesa i durant molt de temps (“longtemps”), els humans haguem estat governats pels apetits<sup>406</sup> i els preceptors, sovint contradictoris entre ells i desencertats, afecta els nostres judicis o raonaments d’adults: “és impossible” que siguin tan purs i sòlids (=racionals)<sup>407</sup> com haurien estat si haguéssim utilitzat la nostra raó de manera íntegra des del naixement<sup>408</sup>. La conducció deficient de la seva vida en la nostra infantesa té conseqüències irreversibles quan som adults, atès que estem acostumats a jutjar (=exercir la raó = raonar) correctament. En aquest text tan important es demostra que *el fil biogràfic apunta més enllà de les circumstàncies que van conduir a la decepció d’un subjecte concret i*

---

<sup>406</sup> Una explicació detallada del “pensament definitiu” de Descartes sobre els “apetits”, amb les referències textuais més importants, es troba a GIL 165-167.

<sup>407</sup> Cf. GIL 168.

<sup>408</sup> Trobem una expressió molt semblant, i en un context d’idees equivalent, a la *Recerca* (“pratiquer les bonnes actions, qui lui devraient être enseignées par sa propre raison, s’il n’apprenait rien que d’elle seule.”, RV, AT X 495.16-18, BOS 1.14-15) i una de gairebé idèntica als *Principis*, també en motiu de la mateixa temàtica (“Quoniam infantes nati sumus, et varia de rebus sensibilibus judicia prius tulimus, *quam integrum nostræ rationis usum haberemus*”, PP1, Art. 1, AT VIII 5.5-6; “Comme nous avons été enfants avant que d’être hommes, et que nous avons jugé tantôt bien et tantôt mal des choses qui se sont présentées à nos sens, lorsque nous n’avions pas encore l’usage entier de notre raison”, LPP1, Art. 1, AT IX2 25). Sobre l’ús sencer la nostra raó. E. GILSON en diu el següent: “Sans partage avec les impressions végétatives et sensibles que notre âme a dû subir pour le bien du corps.” (GIL 168).

*serveix d'instrument narratiu perquè el lector, com a humà que és, descobreixi la seva veritable deficiència intel·lectual.* Es tracta, sens dubte, de la mateixa idea que planteja la *Recerca* amb altres paraules, potser més contundents encara: “les premières créances qui ont été reçues en notre fantaisie, y demeurent tellement imprimées [...]” (RV, AT X 509.2-4, BOS 9.28-29). Recordem també que, en aquesta obra, els apetits i els preceptors eren dues de les causes (l'altra: la feblesa dels sentits) del mal quadre que hi ha en la ment des de la infantesa i que l'enteniment ha de rectificar.

La solució a aquesta deficiència o distorsió estructural de l'ésser humà gairebé cau pel seu propi pes. Si bé no és aconsellable destruir les obres comunes (les ciutats, els estats, les ciències i l'ensenyament) per tal de tornar-les a aixecar des dels fonaments d'una manera més ordenada, sí que és legítim abatre un edifici particular que amenaça ruïna<sup>409</sup> i, en conseqüència, té sentit abandonar o eliminar (“ôter”, DM2, AT VI 13.30, BK III 90), desfer-se (“se défaire” *ibid.*, 15.13, 91), rebutjar (“rejeter”, *ibid.*, 17.4, 92) les pròpies opinions per tal de substituir-les per d'altres de millors, o bé recuperar les mateixes ajustades a la raó. La part negativa va acompanyada de la consciència plena de la part positiva. I es puntualitza que l'eliminació s'ha de fer “una vegada” (“une bonne fois”, *ibid.*, 13.29, 90; VL: “simul et semel”, *De methodo* 2, AT VI 547) de manera seriosa: Descartes torna a ressaltar, amb la mateixa sentit i exactament la mateixa expressió que a la *Recerca*, l'excepcionalitat i radicalitat d'aquesta operació intel·lectual en el marc d'un itinerari vital. Hi ha un abans i un després d'aquest moment transcendental, que no és pas una revisió o un recompte, per molt curiosament que es faci (*Regles VIII i XII*), sinó una operació radical de neteja que implica començar de nou des de zero.

El conjunt de l'operació explicada es tradueix a la metàfora recentment emprada de la construcció: “Et je crus fermement que, par ce moyen, je réussirais à conduire ma vie beaucoup mieux que *si je ne bâtissais que sur de vieux fondements*, et que *je ne m'appuyasse que sur les principes* que je m'étais laissé persuader en ma jeunesse, sans avoir jamais examiné s'ils étaient vrais.” (DM2, AT VI 14.1-7, BK III 90). L'objectiu és conduir la pròpia vida, però això no pot fer-se edificant sobre vells fonaments, sinó mitjançant la seva destrucció (“par ce moyen”) per tal d'establir-ne de nous per construir un nou edifici de coneixements. Es tracta, doncs, d'una “exigència de fonamentació” (destruir-construir des

---

<sup>409</sup> És exactament la mateixa imatge que proposa Eudoxos a la *Recerca* (cf. RV, AT X 509.17-19, BOS 10.8-9).

dels fonaments) que s'ha de realitzar necessàriament una vegada si hom vol trobar la veritat i conduir la vida de la millor manera possible.

I crec que no és casual que, després de plantejar l'exigència de fonamentació, la idea que articula les tres primeres parts del *Discurs*, torni a sortir el tema de l'exemplaritat de l'obra. Apareix després d'unes consideracions molt cauteloses a propòsit dels assumptes públics, sobre els quals l'autor afirma que és més preferible deixar-los tal i com estan que no pas voler-los reformar. Puntualitza que ell només vol reformar els seus pensaments i construir sobre uns fonaments propis. I aleshores, amb capteniment molt cautelós, adreça indirectament aquest missatge al lector: "Que si, mon ouvrage m'ayant assez plu, je vous en fais voir ici *le modèle* ("exemplar", *De methodo* 2, AT VI 548)<sup>410</sup>, ce n'est pas, pour cela, que je veuille conseiller à personne de l'imiter. [...] La seule résolution de se défaire de toutes les opinions qu'on a reçues auparavant en sa créance, n'est pas *un exemple* que chacun doive suivre" (DM2, AT VI 15.6-15, BK III 90-91). L'afirmació, ben llegida, diu el contrari del que sembla a primera vista: la decisió no és apta per a tothom, però sí per a aquelles persones que estiguin disposades per dur-la a terme seriosament. Es tracta de convèncer-les, i per això se'ls llança un senyal en un dels moments clau de l'obra, perquè només si s'assumeix radicalment l'exigència de fonamentació que s'acaba de proposar es podrà emprendre el projecte filosòfic que s'explica posteriorment<sup>411</sup>.

De quin tipus de lector es tracta? Per aclarir-ho, Descartes se situa ell mateix (exemplarment) respecte a dues actituds humanes envers el coneixement a les quals no convé l'exigència de fonamentació ("le monde n'est quasi composé que de deux sortes d'esprits auxquels il ne convient aucunement.", *ibid.*, 15.15-17, 91): 1) els atrevits, que es creuen més capacitats del que ho són realment, són precipitats en els seus judicis i mancats de paciència per procedir amb ordre i, si algun cop van decidir de qüestionar els principis que

---

<sup>410</sup> "Modèle", al segle XVII, té el sentit de "Exemplaire, patron en relief, soit d'une statuë, soit de quelque autre ouvrage de Sculpture et d'Architecture, sur lequel on travaille ensuite pour faire l'ouvrage qu'on s'est proposé" (*Dictionnaire de l'Académie française*, 1694, vol. II, pàg. 75). E. Gilson només remarca aquest significat (cf. GIL 175), però el mateix diccionari que cita n'afegeix un altre: "*Modelle*, Se dit aussi fig., tant des ouvrages d'esprit, que des actions morales, et sign., Exemplaire qu'il faut suivre." (*ibid.*).

<sup>411</sup> En sentit rigorós, el lector només podrà dur a terme pel seu propi compte la metafísica de la *Quarta part* del *Discurs*, perquè, malgrat el seu caràcter sintètic, constitueix un itinerari de reflexió que poden comprendre els esperits més subtils (*vid.* Cap. 5). La física de la *Cinquena part*, purament descriptiva i incompleta, ja no es possible copsar-la de la mateixa manera, així que la seva funció es redueix a desvetllar l'interès en el lector per preparar el terreny per a la possible publicació d'*El món*. Els resultats puntuals continguts a *La diòptrica* i *Els meteors* contribueixen al mateix fi amb demostracions persuasives del potencial de la física cartesiana (*vid.* Cap. 3).

van rebre i seguir un camí poc fressat, la seva naturalesa impulsiva els va portar a restar esmaperduts durant la resta de la seva vida (*cf.*, *ibid.*, 15.17-25, 91), i 2) els modestos, que es consideren menys capaços que d'altres per distingir el ver del fals i acostumen a rebre instrucció dels altres i seguir les seves opinions en comptes de cercar-les per ells mateixos (*cf.*, *ibid.*, 15.25-31, 91).

Descartes declara que pertanyeria al segon tipus si només hagués tingut un sol mestre, és a dir, si no hagués vist les diferències d'opinions entre els doctes. La "confusió" del cos de coneixements adquirits, atesa la diversitat i contradicció de les fonts d'aprenentatge, ja sigui la formació escolar o l'experiència mundana, és el motiu al·legat per Descartes per "decidir" rebutjar tot el saber adquirit (*cf.*, *ibid.*, 16.1-29, 91-92). Per tant, podríem parlar d'un tercer tipus humà a nivell cognitiu: aquell que pertany naturalment als modestos, però que *una experiència de "decepció" sobre el saber rebut aboca a l'atreviment d'emprendre un camí per si mateix*. La "modèstia" amb què Descartes vesteix la seva troballa és un recurs retòric per aproximar-se al lector, una manera de dir-li que és una empresa assequible i, per tant, que extregui les conseqüències de la decepció o la presa de consciència de la inconsistència dels sabers adquirits: *comprendre i assumir l'exigència de fonamentació en el doble sentit destructiu-constructiu explicat*.

Tanmateix, el relat precisa que la decisió de rebutjar totes les opinions, un cop compresa i assumida, no es podia dur a terme immediatament, calia avançar amb molta circumspecció i fer una planificació prèvia de les tasques a realitzar:

"Même je ne voulus point commencer à rejeter tout à fait aucune des opinions qui s'étaient pu glisser autrefois en ma créance sans y avoir été introduites par la raison, que je n'eusse auparavant employé assez de temps à faire le projet de l'ouvrage que j'entreprenais, et à chercher la vraie méthode pour parvenir à la connaissance de toutes les choses dont mon esprit serait capable" (*ibid.*, 17.3-10, 92).

Ha quedat ben clar el propòsit ferm de destruir totes les opinions, però abans s'ha de dedicar un temps a definir el *projecte* a realitzar (fins ara presentat amb una certa amplitud i indeterminació: el coneixement, les ciències, la veritat, conduir la vida, etc.) i a buscar el *mètode* per obtenir coneixements. Aquesta planificació també forma part de la reflexió del *punt de partida*, perquè un itinerari no requereix només un punt exacte per començar-lo, sinó també un equipatge i una direcció a seguir. En l'exposició s'inverteix l'ordre i s'explica

primer el mètode. Sense entrar-hi a fons, és remarcable la dicotomia que s'obre en aquest punt: fins ara s'havia presentat la destrucció de les opinions com el "mitjà" per avançar en el coneixement ("par ce *moyen*"), però el mètode té l'aparença d'un nou i privilegiat mitjà per obtenir coneixements.

¿Com s'han de fer compatibles els dos mitjans més enllà de la subordinació del segon (el mètode) al primer (l'eliminació d'elles opinions) i l'ajornament d'aquest? Aquesta pregunta s'inscriu en el marc del problema de l'estatut epistemològic del mètode en el sistema cartesià, objecte de grans controvèrsies. El paper de la destrucció de les opinions es mostrarà ben clar en la metafísica de la *Quarta part*: tot volent destruir-ho tot, apareix la primera veritat indubtable (el "primer principi" la filosofia), que enceta una cadena de veritats. A aquesta cadena també es lliguen les veritats físiques al·ludides (però no totes i cap d'elles demostrades) a la *Cinquena part*<sup>412</sup>. Aleshores, quin espai li queda al mètode? Com intervé en l'obtenció de coneixements? Quina funció té exactament?

El tema del punt de partida de la filosofia, vertebrador de les tres primeres parts del *Discurs*, situa el mètode en el relat del text i no en la biografia real de l'autor. Si s'emprèn un estudi històric del mètode, s'ha de corregir la distorsió que introdueix en ell la faula que lliga els fets i les idees exposats en una unitat de sentit. Però, si es pretén una lectura filosòfica, només cal llegir el text sense pressuposar res (les *Regles*, s'entén), fent atenció exclusivament a allò que és explicat i tal i com és explicat. Des d'aquesta perspectiva, la subordinació del mètode a la destrucció de les opinions que s'ha de realitzar posteriorment (en la metafísica, per bé que encara no es diu) li atorga un valor merament propedèutic, de mera exercitació de l'enteniment o raó<sup>413</sup>:

"ce qui me contentait le plus de cette méthode, était que, par elle, j'étais assuré d'user en tout de ma raison, sinon parfaitement, au moins le mieux qui fût en mon pouvoir; outre que je sentais,

---

<sup>412</sup> "...toute la chaîne des autres vérités que j'ai déduites de ces premières" (DM5 AT VI 40.22-23, BK III 108); "De plus, je fis voir quelles étaient les lois de la nature; et sans appuyer mes raisons sur aucun autre principe, que sur les perfections infinies de Dieu, je tâchai à démontrer toutes celles dont on eût pu avoir quelque doute, et à faire voir qu'elles sont telles, qu'encore que Dieu aurait créé plusieurs mondes, il n'y en saurait avoir aucun, où elles manquassent d'être observées"(ibid., 43.5-12, 109-110). A la llum d'aquests textos, es mostra injustificada la interpretació de F. ALQUIÉ, perquè fa dependre exclusivament del mètode els treballs científics de Descartes del període comprès entre 1628 i 1637 (cf. *Leçons sur Descartes*, pàg. 44).

<sup>413</sup> A la *Carta-prefaci* a la traducció francesa dels *Principis*, al mètode no se li atribueix un lloc al sistema expressat en l'arbre del saber, només té un caràcter propedèutic, perquè no és estrictament un mitjà per obtenir coneixements, sinó només un mitjà per exercitar la raó. A 1637, tot apunta en la mateixa direcció. Al Cap. 3, a l'apartat dedicat al projecte filosòfic del *Discurs del mètode*, analitzo més específicament el tema del mètode.



en la pratiquant, que mon esprit s'accoutumait peu à peu à concevoir plus nettement et plus distinctement ses objets" (*ibid.* 21.18-24, 95).

Cal fixar-se en el nexa comú que hi ha entre l'exigència radical de fonamentació per començar a conèixer de veritat i el mètode com el millor ús que es pot fer de la raó. La raó o facultat natural per distingir el ver del fals és principi director dels dos "mitjans". És la raó qui cospa la fragilitat del coneixement adquirit i la consegüent exigència d'eradicar-lo per trobar la veritat. I també és la raó la que s'autoexigex una comprensió adequada dels principis fonamentals del seu funcionament i s'autoimposa dominar-los per no cometre errors. Ambdues estratègies són complementàries. Vistes de més de prop, constitueixen ben bé la *matèria* i la *forma* d'una mateixa realitat. La matèria és el coneixement que cal destruir i el nou que s'ha de trobar. La forma no és res més que l'extremada cura amb què cal procedir per no cometre cap error ("je me résolus d'aller si lentement, et d'user de tant de circonspection et toutes choses", *ibid.*, 16.31-17.1, 92) i en una exercitació constant per dominar aquesta art ("l'exacte observation de ce peu de préceptes que j'avais choisis", *ibid.*, 20.25-26, 94). El mètode és transcendental en la mesura en què permet entrenar l'enteniment de tal manera que, quan s'apliqui rigorosament a la tasca de conèixer, pugui actuar de la manera més eficaç. Però mai no consisteix en un procediment sistemàtic per a l'obtenció de cap veritat<sup>414</sup>, atès que això implicaria un saber previ que no quedaria qüestionat amb l'operació d'eliminar totes les opinions i, per tant, no es podria acomplir, en la metafísica, l'exigència de fonamentació radical que es deriva de la reflexió sobre el *punt de partida de l'itinerari filosòfic*.

Finalment, es procedeix a planificar el projecte que s'ha de dur a terme, que encara es manté en una certa generalitat: simplement es concreta que la primera aplicació del mètode es farà en la filosofia, perquè les altres ciències es fonamenten en aquesta ("ayant pris garde que leurs principes –les autres sciences– devaient tous être empruntés de la philosophie", *ibid.*, 21.30-22.1, 95). L'objectiu perseguit són les ciències i, per tant, en elles es canalitza

---

<sup>414</sup> Malgrat que Descartes manifesti en algunes ocasions a la correspondència que els *Assaigs* són el resultat del mètode, en el seu contingut es deixa ben clar que la demostració de les suposicions de què parteixen només és possible mitjançant els principis físics anunciats a la *Cinquena part* del *Discurs*, és a dir, reclama la física i no el mètode (*vid.* Cap. 3).

l'afany de distingir el ver del fals i conduir la vida que impulsa la reflexió en curs<sup>445</sup>. La destrucció no té sentit sense un propòsit de construcció, i aquest requereix un pla. Ara bé, en el camp de la filosofia existent, els principis no són certs i, per tant, cal establir-ne de nous (“je pensai qu’il fallait, avant tout, que je tâchasse d’y en établir”, *ibid.*, 22.2-3, 95). És una tasca transcendental a realitzar, i per això s’ha d’ajornar fins al moment idoni (“cela étant la chose du monde la plus importante... je ne devais point entreprendre d’en venir à bout, que je n’eusse atteint un âge bien plus mûr...”, *ibid.*, 22.4-7, 95). Mentrestant, s’ha de fer la preparació per al projecte, amb tres tasques principals: 1) practicar i consolidar el mètode (“en me exerçant toujours en la méthode que je m’étais prescrite, afin de m’y affermir de plus en plus”, *ibid.*, 22.13-15, 95); 2) acumular experiències que serveixin com a matèria dels raonaments que s’hauran de fer, i 3) en relació al tema que ens ocupa, prendre distància de les velles i inconsistents opinions (“en déracinant de mon esprit toutes les mauvaises opinions que j’y avais reçues avant ce temps-là”, *ibid.*, 22.10-12). Aquest darrer punt no s’ha de prendre com l’estricta aplicació de la destrucció de les opinions que s’ha de realitzar, sinó com una preparació per emprendre-la de manera rigorosa quan toqui.

Així, doncs, al final d’aquesta part, l’exigència de fonamentació (destrucció-construcció) s’inscriu dins del projecte de reforma de la filosofia que ha de posar els fonaments de la resta de ciències. Encara no es precisa el contingut de la filosofia, però ja es farà més endavant (a la *Cinquena i Sisena* parts). S’ha dibuixat un pla de treball: 1) el mètode n’és la preparació; 2) l’exigència de fonamentació, el començament estricte; 3) la filosofia (metafísica i física), els fonaments, i 4) les ciències, el fi últim.

---

<sup>445</sup> La solució de la relació entre les ciències i l’afany de veritat per conduir la vida que proposa el *Discurs a la Sisena part* és força curiosa. D’una banda, Descartes hi afirma que no s’havia sentit obligat a escriure res (publicar) dels fruits del mètode que havia obtingut mentre només se circumscrivien a les ciències especulatives (matemàtiques i metafísica) i la regulació dels propis costums. D’una altra banda, es va sentir obligat per la llei de la caritat a fer públiques les seves idees quan, en trobar “algunes nocions generals de física” va veure que podia extreure’n coneixements utilíssims per a la vida pel que fa a la mecànica i a la medicina, ciència de la que depèn la salut de l’esperit, és a dir, la moral (cf. DM6, AT VI 61.3-62.20, BK III 122-123). És a dir, l’afany individual de conduir la vida queda superat per un afany diguem-ne social (la utilitat d’aquelles dues ciències) que integra doblement la dimensió individual de la moral: a) la contribució al bé col·lectiu forma part la llei de la caritat que ha de complir l’individu, i b) el progrés en la medicina, és a dir, en la salut del cos, serà la causa de la salut espiritual o moral de l’individu. La *Carta-prefaci* als *Principis*, a 1647, modificarà el punt de vista de 1637 i atorgarà un paper molt més definit i important a la moral en el projecte filosòfic cartesià. He comentat amb més detall aquestes idees al Capítol 3.

*La Tercera part del Discurs del mètode: la moral provisional i el temps d'ajornament de la metafísica.*

Aquesta part tracta sobre una qüestió aparentment aliena al tema del punt de partida: la moral provisional<sup>416</sup>. La lectura atenta, en canvi, demostra que el tema s'inscriu en l'àmbit de la reflexió sobre el *punt de partida* perquè se li atorga un paper important en la preparació del projecte filosòfic. Per justificar-ho, es reprèn la metàfora de la construcció. Es torna a insistir en la necessitat d'enderrocar l'allotjament on es viu (les velles opinions, el saber adquirit), per tal de tornar-ne a construir un de nou sobre nous fonaments (la filosofia com a fonament de les ciències). Ara s'hi afegeix l'element incorporat en el capítol anterior: en tot aquest procés, cal fer el dibuix o disseny ("le dessin", DM3, AT VI 22.20, BK III 96) del nou habitacle (el projecte del nou edifici filosòfic), cal exercitar-se en l'arquitectura (la pràctica del mètode, el desarrelament de les opinions), cal proveir-se de materials (les experiències per als raonaments) i, a més, "il faut aussi s'être pourvu de quelque autre [logis], où on puisse être logé commodément pendant le temps qu'on y travaillera" (*ibid.*, 22.21-23, 96).

S'estableix, doncs, la necessitat d'un habitatge provisional (un nucli mínim d'opinions), que no quedaria afectat per l'enderrocament. Què és el que justifica aquesta necessitat? La diferenciació del pla pràctic ("mes actions", *ibid.*, 22.24, 96) del pla teòric ("mes jugements", *ibid.*, 22.25, 96). L'operació d'eliminació afecta l'àmbit complet dels judicis, de les opinions. Per contra, malgrat el qüestionament teòric, l'acció és ineludible i entretant s'ha de viure el millor que es pugui. Però, ¿no s'havia dit repetidament que la fonamentació tenia com un dels objectius principals conduir la vida racionalment, de la millor manera possible? Sens dubte, es referia al resultat "final" de tot el procés. Mentrestant, és imprescindible disposar d'uns criteris bàsics per actuar ("trois ou quatre maximes", *ibid.* 22.28-29).

Fins i tot el contingut específic de cada màxima té relació amb el *punt de partida*. Adverteixo que el meu propòsit no és comentar a fons la moral provisional, sinó només rastrejar-hi un tema subjacent.

La primera màxima, la moderació ("suivant les opinions les plus modérées, et les plus éloignées de l'excès", *ibid.*, 23.4-5, 96), és en part producte del distanciament de les pròpies

---

<sup>416</sup> "une morale imparfaite, qu'on peut suivre par provision pendant qu'on n'en sait point encore de meilleure." (LPP-Let.-préf., AT IX2 15.13-15). Un profús comentari sobre el significat de la moral provisional: cf. GIL 230-234.

opinions i del propòsit de destruir-les (“Car, commençant dès lors à ne compter pour rien les miennes propres, à cause que je les voulais remettre toutes à l’examen”, *ibid.* 23.7-9).

La segona màxima, la fermesa (“être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais”, 24.18-19, 97), també té un pilar en la situació intel·lectual del *punt de partida*, que implica una certesa sobre com s’ha de començar i per on s’ha d’avançar, però una incertesa quant a les opinions o judicis que es tenen en aquell moment: “lorsqu’il n’est pas en notre pouvoir de discerner les plus vraies opinions, nous devons suivre les plus probables” (25.4-6, 97).

La tercera màxima, l’autodomini, en aparença no sembla que es derivi de les idees explicades, però sí que hi té relació en la mesura que implica un desarrelament de certs pensaments o desigs que aspiren a canviar l’ordre del món. Com que la major part de vegades aquest propòsit no s’aconsegueix, perquè la realitat no depèn de nosaltres, es produeix la insatisfacció. Es tracta de canviar uns pensament per uns altres (heus aquí el nostre veritable poder i no el de canviar la realitat) que l’enteniment copsa com a possibles i cap als quals s’inclina naturalment la voluntat (“Car notre volonté ne se portant naturellement à désirer que les choses que notre entendement lui représente en quelque façon comme possibles”, 25.31-26.2, 98)<sup>417</sup>. Quins són els pensament d’aquesta? Els que no es refereixen a les coses exteriors, és a dir, els que depenen de nosaltres i que segur que podem aconseguir i, per tant, que ens satisfaran plenament (“Et ceci seul me semblait être suffisant pour m’empêcher de rien désirer à l’avenir que je n’acquise, et ainsi pour me rendre content”, 25.28-3, 98).

Tanmateix, cal recórrer per uns moments a la quarta màxima o conclusió de la moral provisional per trobar el sentit últim de la tercera. No es pot passar per alt la vinculació que s’estableix, a la quarta màxima, entre les tres màximes anteriors i el nucli principal d’idees del *punt de partida de l’itinerari filosòfic*, i això afecta molt especialment la tercera màxima.

Les tres primeres màximes es fonamenten (“n’étaient fondées que [...]”, *ibid.*, 27.22, 99) en el propòsit (“dessein”, *ibid.* 27.22, 99) que l’autor tenia de continuar instruint-se (“de continuer à m’instruire”, *ibid.* 27.23, 99), fet que, al seu torn, arrela en la pròpia naturalesa

---

<sup>417</sup> Es tracta de la clàssica doctrina cartesiana de la relació entre la voluntat i l’enteniment, que permet explicar la causa de l’error i la regla de veritat a la *Quarta Meditació*, un cop són establerts els principis metafísics més importants (el *cogito* i l’existència de Déu). Al marge de la fonamentació metafísica de la funció, l’abast i la interrelació d’aquestes facultats, poden ser reconegudes per qualsevol persona pel simple fet que les té i les fa servir.

de la ment, que posseeix la llum natural per discernir el ver del fals (“car Dieu nous ayant donné à chacun quelque lumière pour discerner le vrai d’avec le faux”, *ibid.* 27.23-25, 99). Aquesta capacitat natural (donada=causada per Déu)<sup>418</sup> és precisament la que permet trobar la satisfacció provisional en les opinions d’altri (“je n’eusse pas cru me devoir contenter des opinions d’autrui un seul moment [...]” *ibid.* 27.25-27, 99), en el sentit que les tres màximes anteriors (especialment la primera), d’alguna manera impliquen l’acceptació temporal de criteris aliens<sup>419</sup>. Aquesta satisfacció provisional s’explica per dues raons: a) perquè el subjecte que té la llum natural s’havia fet el propòsit d’examinar les opinions alienes quan en fos el temps (“si je me fusse *proposé* d’employer mon propre jugement à les examiner, lorsqu’il serait temps”, *ibid.* 27.27-28, 99), és a dir, l’acceptació de criteris aliens està totalment condicionada a la posterior revisió de les opinions, a l’operació de fonamentació radical, i b) perquè, mentre s’accepten provisionalment altres opinions, es manté viva (també gràcies a la llum natural) l’esperança de tenir l’ocasió de trobar opinions millors, si és que n’hi ha (“et je n’eusse su m’exempter de scrupule, en les suivant, si je n’eusse espéré de ne perdre pour cela aucune occasion d’en trouver de meilleures, en cas qu’il y en eût”, *ibid.*, 27.29-28.1, 99). En definitiva, les tres màximes es vinculen profundament i explícitament amb l’operació d’eliminació de totes les opinions que constitueix el primer motor, l’impulsor de la recerca de la veritat, ja que en el text Descartes ha reconegut que estava instal·lat en un saber sense solidesa que calia destruir per tornar a començar de nou. Dit d’un altra manera, els elements conceptuals de la temàtica del *punt de partida de l’itinerari filosòfic* també emmarquen i vertebreren la moral provisional.

I una última consideració sobre la tercera màxima: en ella s’observa que ni l’exercici de contenció (“je ne eusse su *borner* mes désirs”, *ibid.*, 28.1, 99) ni la consegüent satisfacció (“ni *être content*”, *ibid.* 28.1-2, 99) que prescriu són possibles sense situar-se en l’àmbit de seguretat “obert” en el decurs de la reflexió del *punt de partida*, atès que aquesta proporciona

---

<sup>418</sup> Aquesta radicació causal de la raó o llum natural en Déu introdueix una referència injustificada o gratuïta en el text, la qual només pot ser entesa a partir dels principis metafísics que seran exposats després. Aquest “afegit” a les idees explicades al començament del *Discurs* és una dada essencial per situar-les en la seva autèntica dimensió ontològica, però en aquest punt del text només és una indicació d’allò que serà explicat després. Una lectura de la cèlebre obertura del *Discurs* sobre la raó o el bon sentit que no tingués en compte la seva dependència de Déu no podria considerar-se rigorosament com a cartesiana.

<sup>419</sup> En la primera, això és evident i no necessita comentari. En la segona, les opinions dubtoses, que s’han de seguir fermament com a certes mentre no se’n disposi de millors, poden tenir origen en fonts alienes. En la tercera, potser es tracta del fet que la mateixa màxima és construïda –o gairebé copiada– a partir de les idees dels filòsofs estoics.

la confiança o l'esperança en les pròpies capacitats per tal d'assolir els coneixements, les virtuts i els altres béns que només depenen d'un mateix. La part positiva, amb la finalitat perseguida, també dóna sentit a la tercera màxima.

Quant a la quarta màxima (“employer toute ma vie à cultiver ma raison et avancer, autant que je pourrais, en la connaissance de la vérité”, *ibid.*, 27.9-11, 99), només dir que reprèn el tema de la finalitat de tot el projecte en relació a la “veritat” i el tradueix en un compromís per la totalitat de la vida que esdevé la millor professió a escollir (“je m’avisai de faire une revue sur les diverses occupations qu’ont les hommes en cette vie, pour tâcher à faire choix de la meilleur”, *ibid.*, 27.3-6, 99).

Per últim, cal fixar-se en l'últim fragment de la *Tercera part*. Tot just després d'exposar i acceptar les quatre màximes (juntament amb les veritats de la fe), torna a situar-se en primer pla de la reflexió el propòsit ja assumit de desfer-se de les opinions (“je jugeai que, pour tout le reste de mes opinions, je pouvais librement entreprendre de m’en défaire” *ibid.*, 28.17-19, 100). Es fa *imperativa* la primera operació a realitzar (la destrucció de les opinions) del projecte filosòfic, malgrat que la narració encara està situada a l'inici del període d'ajornament. Precisament en vistes a aquest objectiu, l'autor va prendre decisions per omplir aquest temps d'ajornament (9 anys de viatges), que són les mateixes que les explicades a la *Segona part*<sup>420</sup>: desarrelament de les opinions, recollir experiències i practicar el mètode amb les matemàtiques. I aquestes tasques estan clarament enfocades a preparar la destrucció de les opinions quan sigui el moment de fer-la (“je déracinai cependant de mon esprit toutes les erreurs qui s’y étaient pu glisser auparavant”, *ibid.*, 28.30.29.1, 100; “tachant à découvrir la fausseté ou l’incertitude des propositions que j’examinai, non par des faibles conjectures, mais par des raisonnements clairs et assurés...”, *ibid.*, 29.7-10, 100; “en abattant un vieux logis [...] en détruisant toutes celles de mes opinions que je jugeais être mal fondées...”, *ibid.*, 29.14-17). I es torna a insistir que la destrucció només és la cara negativa d'una operació posterior de caire positiu, una reconstrucció sobre nous fonaments segurs. La finalitat no és quedar-se en el dubte, com els escèptics, sinó buscar la certesa. Per això encara cal fer més clarament present l'objectiu de recerca de la veritat tot establint uns fonaments sòlids, perquè és el que justifica la necessitat del mitjà que s'ha d'emprar per aconseguir-lo: “tout mon dessein ne qu’à m’assurer, et à rejeter la terre mouvante et le sable, pour trouver

---

<sup>420</sup> Propono una interpretació “històrica” d'aquesta duplicitat en l'últim apartat del Capítol 2.

le roc au l'argile" (*ibid.*, 29.4-6, 100); "je ne laissai pas de poursuivre en mon dessein, et de profiter en la connaissance de la vérité" (*ibid.*, 30.5-7, 101). A més, aquest objectiu es concreta amb precisió com a projecte filosòfic: en la recerca dels fonaments d'una nova filosofia. El joc literari de les circumstàncies atzaroses que el van esperonar a buscar una nova filosofia diferent de l'escolàstica, al marge de la seva autenticitat o no, és també una invitació al lector perquè assumeixi el nou repte filosòfic que, tot seguit, li plantejarà la *Quarta part*. I el retir als Països Baixos exemplifica molt bé la necessitat d'un recolliment per començar el projecte.

Insisteixo, la moral provisional no només "encaixa" en el marc del procés inaugural de la metafísica, sinó que, en el relat del *Discurs* se'n deriva essencialment. La veracitat o no del procés no és l'important a nivell filosòfic, encara que pugui tenir un gran interès biogràfic i històric.

\* \* \*

Com a conclusió final, no hi ha dubte que la lectura de les tres primers parts del *Discurs* és un doll de sucoses consideracions puntuals sobre moltes qüestions interessants per elles mateixes i de les quals se'n pot treure un bon profit. Però el seu sentit autèntic es troba en l'articulació que tenen en la unitat del discurs filosòfic, que segons el meu parer no és altra que la reflexió sobre el *punt de partida*. Aquesta és la que els lliga i els situa i, fins i tot, els fa veritablement comprensibles. Si no, es tractaria només d'elements solts, curiosos i interessants, però mancats d'autèntica significació filosòfica.

Quant al paral·lelisme entre la *Recerca* i les tres primeres parts del *Discurs del mètode* a propòsit del punt de partida de l'itinerari reflexiu/filosòfic, no hi ha dubte que el marc formal en què s'inscriu aquest tema és molt diferent en cada obra: un diàleg figurat (*Recerca*) – un relat biogràfic en un sentit exemplar (*Discurs*); la confrontació amb l'escolàstica (*Recerca*) – les vicissituds d'un procés d'aprenentatge (*Discurs*); la dialèctica argumentativa (*Recerca*) – l'exposició d'idees seguint el fil de la història de la seva descoberta (*Discurs*). També hi ha una diferència en el lèxic: la *Recerca* manté una distància crítica amb els termes "metafísica" i "filosofia" (aquest, per la seva generalitat, és difícil no emprar-lo per referir-se al projecte de l'obra), però el *Discurs* no només no evita, sinó que es compromet clarament amb el terme

“filosofia”, en la línia de la tradició, que engloba els principis metafísics i físics que fonamenten les ciències; i també ho fa amb el terme “metafísica”, que és el fonament de la física i del coneixement en general perquè demostra la regla de veritat definitiva.

Ara bé, si ens fixem en el contingut conceptual que aporta la reflexió, les coincidències són enormes: 1) la presa de consciència de la inconsistència de les creences, idees, opinions que són adquirides per la ment en la infantesa i com aquestes esdevenen prejudicis; 2) la comprensió de la necessitat d’eliminar aquestes idees o opinions (cap de les dues obres precisa a priori que l’operació del dubte és l’encarregada d’aquesta tasca) com l’única mitjà per trobar la veritat i conduir la vida, és a dir, la part negativa d’una exigència radical de fonamentació, i 3) la part positiva o constructiva d’aquesta mateixa exigència, que implica començar a establir uns nous fonaments més sòlids per aixecar-hi un edifici de coneixements vertaders.

El *Discurs* manté aquestes idees, i les aprofundeix, perquè el reconeixement de la imperfecció de les opinions adquirides no es presenta com la mera constatació d’un fet del que se’n busca la causa (*Recerca*), sinó com una experiència que cal interioritzar. Podríem dir que, si ja és cert que la *Recerca* és un *itinerarium mentis* afaïçonat com un diàleg, el *Discurs* fa un pas més en aquesta arquitectura profunda de la filosofia cartesiana utilitzant la història o la faula autobiogràfica, és a dir, l’exemplaritat adreçada a un lector que vulgui apropiarse de la reflexió.

### **El punt de partida de l’itinerari metafísic de les *Meditacions***

Les *Meditacions metafísiques* fan un nou avenç en el tema del punt de partida respecte a la *Recerca* i al *Discurs*. El primer mot del títol (“*Meditationes*”; “*Méditations*”) ja revela el seu caràcter reflexiu i apunta directament a la forma d’*itinerarium mentis*. El text està redactat en primera persona, talment que el “jo” de la narració pugui ser assumit pel lector que vol fer seva l’experiència de reflexió que proposa el text<sup>421</sup>. Atès que l’obra cabdal de Descartes

---

<sup>421</sup> “L’essentiel de la métaphysique de Descartes tient, selon nous, à ce qu’elle montre le caractère indéclinable, intransmissible, inenseignable de la méditation métaphysique. Ici plus qu’ailleurs encore, il exige de chacun qu’il fasse à son tour et pour son propre compte ce à quoi se risque Descartes, parce qu’il n’est une véritable



s'enceta amb una breu consideració paral·lela al tema del punt de partida analitzat en les dues obres anteriors, s'obren dos grans reptes interpretatius: 1) l'obertura ja pot considerar-se com una primera reflexió rigorosament metafísica?, i 2) es tracta d'un tema diferent del dubte metòdic? La resposta positiva a aquestes dues preguntes crec que ha de tenir algun efecte sobre la interpretació de la filosofia cartesiana, perquè implica atorgar rellevància filosòfica a una qüestió que s'ha considerat anecdòtica, fins i tot inexistent, com es demostra la poca atenció que hi fan la major part d'estudis sobre les *Meditacions*. Intentaré demostrar-ho, però s'ha de dir que això exigeix afinar molt les eines de lectura en un text tan breu com el que em proposo de comentar.

Heus aquí les primeres línies o, si es vol, el primer paràgraf<sup>422</sup> de les *Meditacions de filosofia primera* en la versió original en llatí publicada el 1641 i a continuació en la versió francesa de 1647 preparada pel duc de Luynes i revisada per Descartes:

“Animadverti jam ante aliquot annos quam multa, ineunte aetate, falsa pro veris admiserim, et quam dubia sint quaecunque istis postea superextruxi, ac proinde funditus omnia semel in vita esse evertenda, atque a primis fundamentis denuo inchoandum, si quid aliquando firmum et mansurum cupiam in scientiis stabilire; sed ingens opus esse videbatur, eamque aetatem expectabam, quae foret tam matura, ut capessendis disciplinis aptior nulla sequeretur. Quare tamdiu cunctatus sum ut deinceps essem in culpa, si quod temporis superest ad agendum, deliberando consumerem. Opportune igitur hodie mentem curis omnibus exsolvi, securum mihi otium procuravi, solus secedo, serio tandem et libere generali huic mearum opinionum eversioni vacabo.” (MPP1, AT VII 17.2-18.3)

“Il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés, ne pouvait être que fort douteux et incertain; de façon qu'il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences. Mais cette entreprise me semblant être fort grande, j'ai attendu que j'eusse atteint un âge qui fût si mûr, que je n'en pusse espérer d'autre après lui, auquel je fusse plus propre à l'exécuter; ce qui m'a fait différer si longtemps, que désormais je croirais commettre une faute, si j'employais encore à délibérer le temps qu'il me reste pour agir.

---

métaphysique que celle qu'on fait sienne et que l'on découvre au fil de sa propre réflexion.” (P. GUENANCIA, *Lire Descartes*, pàg. 129).

<sup>422</sup> La divisió en paràgrafs de les *Meditacions* és una qüestió problemàtica. Les dues primeres edicions de l'obra, de 1641 i 1642, porten les quatre primeres meditacions com un text continu, sense divisions. L'edició crítica d'Adam-Tannery interpreta (AT VI XV-XVIII) certs espais una mica més amplis que hi ha en alguns llocs de l'edició de 1642 com a punts i a part (recolzant-se en un procediment habitual observat en Descartes en els textos dels quals es disposa d'originals autògrafs) i, a més, en proposa d'altres allí on creu que finalitza una seqüència argumentativa. M. BEYSSADE qüestiona aquest procediment i proposa restituir la continuïtat del text de les quatre primeres parts de l'obra (cf. Descartes, *Méditations métaphysiques*, “Présentation”, pàg. 10-11).

Maintenant donc que mon esprit est libre de tous soins, et que je me suis procuré un repos assuré dans une paisible solitude, je m'appliquerai sérieusement et avec liberté à détruire généralement toutes mes anciennes opinions." (MM1, AT IX 13)

El fragment narra de manera molt esquemàtica uns fets aparentment biogràfics i s'articula en relació a *dos moments temporals*: 1) un passat llunyà ("jam ante aliquot annos"; força rebaixat a la VF: "quelque temps"), on l'autor/narrador manifesta que havia arribat a unes conclusions que el van portar a la decisió d'emprendre una tasca intel·lectual que ajornava per un temps posterior, i 2) el present ("hodie"; "maintenant") de la narració, on es recupera aquell passat i es manifesta que ha arribat el moment madur de fer efectiva la decisió que havia pres llavors.

La referència al passat conté una sèrie d'elements molt ben encadenats: a) *un doble advertiment*: el fet d'adonar-se dels errors que havia comès des de la infantesa fins a aquell moment i, com a conseqüència, el dubte que això projecta sobre la resta d'opinions recolzades sobre ells; b) *una doble exigència* que es desprèn de l'anterior, presentada amb el símil de la construcció: destruir fins al fons, *una vegada en la vida*, totes les opinions i començar a construir de nou des dels primers fonaments; c) *una finalitat* que orienta el projecte: el desig d'establir alguna cosa sòlida i estable en les ciències; d) *un ajornament*, atesa l'aparent magnitud de la empresa, va decidir esperar l'edat adequada, madura, per dur-la a terme.

El present també conté diversos elements, que enllacen amb "la sèrie" del passat: e) *un imperatiu*: el present de la narració es planteja com el moment límit per fer efectiva la decisió presa en el passat, que ja no es pot ajornar per més temps; f) *unes condicions*, oportunament preparades per poder realitzar el propòsit mencionat: deslliurar la ment de tota altra ocupació i preocupació, i retirar-se en solitud per dedicar-se en exclusiva a la reflexió; g) *l'anunci d'una decisió*: es proclama que tot és a punt per a la posada en marxa immediata de la decisió voluntària, *lliure*, de desfer-se de totes les opinions.

Sintetitzant:

1) *Passat*: advertiment de l'error → exigència de fonamentació de la veritat (destruir-construir) → finalitat de trobar alguna cosa sòlida i estable en les ciències → ajornament del propòsit →

2) *Present*: imperatiu de fer efectiva l'exigència de fonamentació → condicions per dur-la a terme → execució.

Vist de prop, el text ofereix un bloc d'idees compacte, complex, que no sembla gens circumstancial. ¿Com s'ha de llegir aquesta sumària referència a una experiència personal – aparentment, de l'home Descartes– en relació a la resta de les *Meditacions*, on el “jo” de la narració deixa de ser tan clarament biogràfic i esdevé universal? És que només aquest text de l'obra està exempt de la finalitat de voler esdevenir l'experiència de “qualsevol lector”? Es tracta, potser, d'una entrada que, malgrat formar part del text filosòfic, hi manté, des de dins mateix, una certa exterioritat? I, finament, una pregunta que implica totes les anteriors: el motiu biogràfic amb què arrenca la meditació conté un missatge metafísic singular?

Podríem enfocar la lectura des d'una perspectiva biogràfica, considerant el text com una mena de rememoració de les fites més importants de l'evolució intel·lectual de Descartes, com un testimoni de l'autenticitat de l'experiència que s'ofereix al lector, que ja podrà fer-la “seva” tot just després d'aquesta anòmala entrada. Es poden identificar, en els escrits primerencs de Descartes, que no són sospitosos d'una modificació retrospectiva, força coincidències puntuals amb algun dels suposats moments del procés a què es refereix el fragment que comentem. I cal destacar el paral·lelisme gairebé exacte que hi ha entre la seqüència de fets al·ludits a les *Meditacions* i l'itinerari biogràfic de les tres primeres parts *Discurs del mètode*, amb la diferència que en el primer cas es tracta d'un esquema desproveït d'informació fàctica i, en el segon, d'una narració rica en esdeveniments i circumstàncies. Ambdós textos expliquen el passat com si aquest no hagués tingut marrades, giragonses, i fins i tot noves temptatives de començament, quan la realitat no respon mai a un progrés tan unidireccional, sense vacil·lacions, cap a un propòsit anticipat amb tanta exactitud<sup>423</sup>. Sens dubte, l'autor aprofita materials de la seva experiència personal, però amb la intenció de cosir un teixit textual per conferir-li un sentit filosòfic determinat.

Així, doncs, crec que la forma correcta d'enfocar el primer paràgraf de les *Meditacions* és exactament la mateixa que Descartes demana reiteradament per a la totalitat de l'obra: *que el*

---

<sup>423</sup> La veritable complexitat i, fins i tot, discontinuïtat de l'evolució intel·lectual de Descartes es fa palesa en les en el text retrospectiu contingut a la carta de Descartes a Mersenne del 15 d'abril de 1630 (cf. AT I 137.26-138.14), profusament analitzat al Cap. 1 d'aquest estudi.

*lector es disposi a convertir-la en la seva pròpia experiència de meditació*<sup>424</sup>. Crec que aquesta és l'única manera d'integrar adequadament el text mencionat en el discurs al que pertany i poder copsar el seu significat i el seu valor autèntics.

Amb aquest enfocament, em dispo a comentar per separat cada element de l'estructura assenyalada més amunt. Heus aquí la seqüència del *passat*:

a) El primer element del punt de partida de la metafísica és una presa de consciència situada en el passat llunyà i referida a un subjecte concret. El jo de la narració recupera una antiga descoberta negativa: que, des de la infantesa fins llavors, havia admès (“admiserim”) per vertaderes moltes falsedats (“falsa pro veris”; “fausses opinions”, matisa la VF respecte a l'original llatí) i, alhora, com, a conseqüència d'això, que es va adonar de fins a quin punt eren dubtosos (“quam dubia”) tots els coneixements que havia recolzat (“superextruxi”) en part sobre aquells errors (la VF emfasitza molt més el caràcter de conseqüència: “et que ce que j'ai depuis *fondé* sur des principes si mal assurés, ne pouvait être que fort douteux et incertain”). En definitiva, el text s'inicia amb la referència a un moment decisiu, de crisi, en un itinerari vital, en el qual l'autor s'havia adonat que es trobava en una situació de fragilitat cognoscitiva. La referència al *dubte real*, doncs, inaugura les *Meditacions*. No és encara la utilització del dubte com una estratègia voluntària i, en certa mesura, artificial (l'anomenat dubte metòdic) sinó que *el dubte és presentat com una experiència viscuda en un temps anterior*.

El lector disposat a meditar es troba amb una primera i gran dificultat quan vol realitzar la *transferència*<sup>425</sup> del text que llegeix a la seva pròpia circumstància vital, o, dit d'una altra manera, quan vol reconèixer quelcom personal (en termes generals, s'entén) en uns fets que li són del tot aliens. Si l'advertiment aspira a tenir un caràcter universal, és clar que no ho aconsegueix amb la mateixa facilitat que els temes metafísics que vénen després. La

---

<sup>424</sup> “sed ita ut nullum vulgi plausum, nullamque Lectorum frequentiam expectem: quin etiam nullis author sum ut haec legant, nisi tantum iis qui serio mecum meditari, mentemque a sensibus, simulque ab omnibus praejudiciis, abducere poterunt ac volent, quales non nisi admodum paucos repereri satis scio” (MPP-Praef., AT VII 9.22-28); “ Assurez-vous qu'il n'y a rien, en ma Métaphysique, que je ne crois être *vel lumine naturali notissimum, vel accurate demonstratum*; je me fais fort de le faire entendre à ceux qui voudront et pourront y méditer” (A Mersenne, 21/1/1641, AT III 284.27-30, BK VIII<sub>1</sub> 444). És interessant observar com aquests dos textos remarquen dues condicions per a poder fer la meditació: la capacitat i la voluntat (podran i voldran). Una altra referència en aquesta línia: “clarum fiet iis qui satis attendent, et diu mecum meditabuntur” (MPP-R2, AT VII 135.30-31).

<sup>425</sup> Utilitzo el terme que Descartes fa servir per a usos molt diversos i, mol especialment, en el sentit d'un intent d'apropiació d'una experiència aliena (cf. MPP1, AT VII 19.6-7).

seqüència de fets, de conclusions i decisions tan exactament encaixats que proposa el text no pot ser el model que ha d'interioritzar el lector si s'entén des de la seva estricta veracitat. La consciència dels errors infantils i de la consegüent fragilitat de la resta dels coneixements se situa, *des del text*, fora de l'ara de la meditació, i sembla que es posi com una condició per començar. I les conseqüències que se n'extreuen, també.

Però les *Meditacions* instauren aquesta entrada a la metafísica i no un altra. No exigeixen, per tant, una primera aturada meditativa, un temps suficient d'atenció, és a dir, no són ja un contingut plenament filosòfic<sup>426</sup>?

Crec que el text ens està indicant, als lectors, una forma d'interpretar el nostre propi passat, una manera d'encarar-nos i disposar-nos cap als errors que ben segur que recordem que havíem comès, és a dir, *ens demana que rememorem la nostra fal·libilitat passada per tal de ser-ne conscients en l'ara meditatiu*. No hauria de ser gens difícil realitzar aquesta operació de revisió, atès que l'error és consubstancial a l'ésser humà. I el text també ens en vol fer extreure ja una primera conseqüència de la mirada cap al passat, gairebé simultània: si admetem que hem donat per vertaderes algunes falsedats, aleshores ens cal reconèixer que el nostre saber no és prou consistent. Fixem-nos que el text no proposa una estratègia per desvetllar la consciència de l'error (com passarà amb les raons de dubte posteriors), sinó que més aviat, *amb el recurs narratiu de la primera persona, emplaça el lector a ser el subjecte de l'experiència narrada*.

Es pot establir un cert paral·lelisme entre el que fa Descartes al principi de les *Meditacions* i l'exposició metafísica en forma geomètrica que es troba al final de les *Segones Respostes*, on demana directament als lectors que s'adonin de la feblesa de les seves creences ("Peto, primo, ut lectores advertant [...]"), MPP-R2, AT VII 162.14; "Je demande, premièrement, que les lecteurs considèrent [...]", MM-R2, AT IX1 125). La recomanació que tenen en comú ambdós plantejaments (l'un, implícita i en primera persona, i l'altre, explícita i en tercera persona) apunta cap a un *lector-que-medita* capaç de sentir-se subjecte de la decepció real de l'error, de comprendre la inconsistència d'allò que "sap", i de preparar-se, així, per assumir les

---

<sup>426</sup> Amb aquesta pregunta, s'enceta una línia d'anàlisi antitètica a la proposada per D. KAMBOUCHNER en relació al text que comentem: "Sur la nécessité du renversement général des opinions acquises, ainsi qu'on l'a déjà souligné, les justifications cartésiennes sont ici les plus lapidaires, au point qu'à tout lecteur qui ne disposerait pas d'autres indications, elles devraient rester en toute rigueur inintelligibles" (*Les Méditations métaphysiques de Descartes*, pàg. 183).

radicals conseqüències que vénen després, en definitiva, *un lector capaç d'inscriure aquesta experiència de reconeixement en el seu propi itinerari vital*.

Però, qui pot adonar-se de la fragilitat d'un "saber" edificat sobre la incertesa sinó precisament aquell que ha intentat assolir algun saber, és a dir, que ha passat per una formació?

Recordem que les *Meditacions* s'adrecen als doctes<sup>427</sup> i que la majoria d'aquests, al segle XVII, són els que estan educats en el saber filosòfic i teològic d'arrel aristotèlica vigent a les escoles i universitats. Però el perfil de lector que busca Descartes no és el d'un escolàstic convençut, incapaç de renunciar als seus principis<sup>428</sup>, sinó el d'aquell que manté una mínima "distància crítica" cap a la formació rebuda, perquè n'està íntimament decebut o descontent i, per tant, perquè aspira a un saber de veritat<sup>429</sup>. Busca algú que trontolli sobre el seu propi aprenentatge. No és estrany, doncs, que fos el jove i savi teòleg A. Arnauld, gens encotillat en l'escola, l'interlocutor que satisfés més Descartes amb les seves *Quartes Objecions* a les *Meditacions*, i precisament el que assumís millor l'esperit del pensament cartesià. Però crec que el text té prou força per anar més enllà de la circumstància històrica concreta on s'emmarca. Avui, l'excés i la dispersió del saber, la fugacitat dels aprenentatges, i, per damunt de tot, els forts prejudicis que pesen sobre el problema de la veritat, són bons motius per

---

<sup>427</sup> "Lorsque l'auteur, après avoir conçu ces Méditations dans son esprit, résolu d'en faire part au public, ce fut autant par la crainte d'étouffer la voix de la vérité, qu'à dessein de la soumettre à l'épreuve de tous les doctes; à cet effet il leur voulut parler en leur langage, et à leur mode, et renferma toutes ses pensées dans le latin, et les termes de l'École" (MM-*Le Libr. au Lect.*, AT IX1 1; sobre la possible autoria cartesiana d'aquest text atribuït a l'editor, cf. D. KAMBOUCHNER, *Les Méditations métaphysiques de Descartes*, pàg. 157, nota 2). Cf. també: MPP-*Epist.*, AT VII 6.6.

<sup>428</sup> Aquest text de la *Lettre-préface* a l'edició francesa dels *Principis*, de 1647, il·lustra molt bé aquesta idea: "la plupart de ceux de ces derniers siècles qui ont voulu être Philosophes, ont suivi aveuglément Aristote [...]; et ceux qui ne l'ont pas suivi (du nombre desquels ont été plusieurs des meilleurs esprits) n'ont pas laissé d'avoir été imbus de ses opinions en leur jeunesse (parce que ce sont les seules qu'on enseigne dans les écoles) ce qui les a tellement préoccupés qu'ils n'ont pu parvenir à la connaissance des vrais Principes" (LPP-*Let.-préf.*, AT VIII1 7.10-29). Recordem que "préoccupés", al segle XVII, no fa referència a un estat de consciència sobre el fet d'estar a l'error, sinó que té el mateix sentit que el mot "imbus" usat més amunt. Una convicció completa en els principis aristotèlics impedeix "adonar-se" de la seva inconsistència.

<sup>429</sup> "je vous en enverrai dix ou douze exemplaires, ou plus, si vous jugez qu'il en soit besoin; car je n'en ferai imprimer que justement autant qu'il en faudra pour cet effet, et je vous prierai d'en être le distributeur et protecteur, et de ne les mettre qu'entre les mains des Théologiens que vous jugerez les plus capables, les moins préoccupés des erreurs de l'École, les moins intéressés à les maintenir, et enfin les plus gens de bien, et sur qui la vérité et la gloire de Dieu ait plus de force que l'envie et la jalousie" (*A Mersenne*, 30/7/1640, AT III 127.8-18, BK VIII1 389-390). Cal insistir de nou en la particularitat històrica de terme "préoccupés": es refereix als menys obsedits, menys crèduls l'aparell teològic que han après i, per tant, als que són més conscients de la fragilitat de la filosofia escolàstica.

sentir-se profundament insatisfet i per aspirar, una mica contracorrent, a un intent seriós de repensar precisament la qüestió filosòfica capital de la veritat.

L'experiència de l'error i del dubte sobre la qual fan llum les *Meditacions* és ja una primera experiència de la veritat. Quan es fa palès l'error, simultàniament es fa manifesta la veritat, pel fet d'adonar-nos<sup>430</sup> *que no la tenim, que no hi estem*. No disposem de cap veritat encara, però gràcies a una experiència negativa que afecta precisament el valor de veritat de les nostres opinions, s'obre la pregona necessitat de *buscar un criteri per reconèixer i trobar veritats sòlides*. Evidentment, això implica tenir una "noció clara" del que significa el terme veritat<sup>431</sup>. Aquesta qüestió és essencial per entendre el procés del dubte metòdic que caldrà emprendre immediatament després del *punt de partida de l'itinerari metafísic* (vid. Cap. 5).

Qui hagi de sentir-se atret o atrapat per la proposta d'aquesta obra no pot ser, doncs, aquell que es trobi còmodament instal·lat en un àmbit de certeses quotidianes o intel·lectuals<sup>432</sup>, sinó algú que sent una íntima decepció –o, en tot cas, que està molt a prop de sentir-la– d'un saber que ha experimentat com a inconsistent.

b) El text vincula, com una doble conseqüència necessària ("ac proinde", afeblit a la VF), l'experiència de reconeixement ("animadverti") de l'error i del dubte real, amb la destrucció

---

<sup>430</sup> De tant en tant m'expressaré el primera persona del singular o del plural per fer més clara i fluida l'explicació.

<sup>431</sup> En altres llocs explicarà aquesta experiència per la noció innata de la veritat que posseïm, com un criteri des de la qual podem judicar un coneixement en termes de veritat o falsedat ("pour moi, je n'en ai jamais douté [...] c'est [la vérité] une notion si transcendentement claire, qu'il est impossible de l'ignorer: en effet, on a bien des moyens pour examiner une balance avant que de s'en servir, mais on n'en aurait point pour apprendre ce que c'est que la vérité, si on ne la connaissait de nature. Car quelle raison aurions-nous de consentir à ce qui nous l'apprendrait, si nous ne savions qu'il fût vrai, c'est-à-dire, si nous ne connaissions la vérité? Ainsi on peut bien expliquer *quid nominis* à ceux qui n'entendent pas la langue, et leur dire que ce mot vérité, en sa propre signification, dénote la conformité de la pensée avec l'objet, mais que, lorsqu'on l'attribue aux choses qui sont hors de la pensée, il signifie seulement que ces choses peuvent servir d'objets à des pensées véritables, soit aux nôtres, soit à celles de Dieu; mais on ne peut donner aucune définition de logique qui aide à connaître sa nature.", *A Mersenne*, 16/10/1639, AT II 596.25-597.18, BK VIII1 346-347; cf. també: PP1, Art 10, AT VIII 8.11-16, LPP1, Art. 10, IX2 29).

<sup>432</sup> És el parer de H. GOUHIER, que posa l'atenció en el *falsa pro veris admiserim* i no el refereix a l'*animadverti* inicial (*La pensée métaphysique de Descartes*, pàg. 17-18 i 22-23). També pensa així H. FRANKFURT quan, recolzant-se en un text de la *Conversa amb Burman* (AT V 146, BEY 14 i 15), considera que el lector a qui s'adrecen les *Meditacions* és un home sense educació filosòfica que en les seves opinions sempre es deixa guiar, més o menys irreflexivament, pel sentit comú (cf. *Démons, reveurs et fous*, pàg. 11). L'objecció fonamental que es pot fer a aquests enfocaments és que aquest subjecte de què parlen no tindria cap necessitat de realitzar una fonamentació del seu saber, és a dir, estaria absolutament mancat de "l'impuls" essencial que l'ha d'empènyer a la meditació metafísica. D. KAMBOUCHNER també es mostra crític amb aquest tipus d'interpretacions i també defensa la tesi que és un lector culte filosòficament el destinatari natural de les *Meditacions* (*Les Méditations métaphysiques de Descartes*, pàg. 246-248). Es tractaria d'un lector culte que, quan revisa el seu saber, refà "les condicions psicològiques" amb què l'havia après i, per tant, se situa temporalment i, per dir-ho així, artificialment, en un estadi d'aprenentatge anterior.

radical, “fins al fons” (“funditus”, un terme fort, que és estrany que estigui absent a la VF) de totes les opinions i amb l’exigència d’haver de “començar de nou” (“denuo inchocandum”) “des dels primers fonaments” (“a primis fundamentis”) i, una qüestió molt important, “un cop en la vida” (“semel in vita”). Destruir *fins als fonaments*, per construir *des dels fonaments*. La metàfora de la construcció, destacada repetidament en els escrits cartesians davant d’altres metàfores que volen il·lustrar la mateixa idea, es proposa com a mitjà per al fi exigít per l’experiència del dubte: la recerca de la veritat que ens manca, o, en paraules del text, trobar algun coneixement permanent en les ciències. Hi ha un lligam estretíssim entre l’experiència del dubte i la més radical *exigència de fonamentació*, en aquest doble sentit destructiu i constructiu.

Faig un èmfasi especial en el lligam esmentat, és a dir, en la *necessitat* de la conseqüència. Les radicals conseqüències de la descoberta van ser compreses en el passat, quan aquesta es va produir, diu el text. Al marge de la veracitat o no dels fets al·ludits, una lectura metafísica del primer paràgraf de les *Meditacions* ens assenjala, als lectors extemporanis, que *és també en el passat on hem de saber reconèixer la conseqüència que es desprèn de la nostra precarietat cognoscitiva*, per bé que no ens n’haguem adonat efectivament en el passat. Amb aquesta mirada enrere, hem de jutjar, des de l’ara meditatiu, les veritables implicacions (i responsabilitats) per al coneixement (i per a la vida) que suposa reconèixer la nostra *persistent* instal·lació en l’error: només destruint el cos sencer dels nostres sabers, que són opinions minades, i intentant començar de nou des de zero (en la mesura en què això sigui possible), podrem superar l’error i trobar la veritat, alguna veritat. Aquest és el missatge que ens proposa el text per al primer estadi de meditació. La qüestió dels fonaments afecta precisament als principis que sostenen l’edifici del saber, és a dir, aquells que constitueixen la causa de la seva fragilitat. No s’especifica quin són aquests fonaments fràgils, perquè la meditació ja els anirà desvetllant de manera progressiva per tal de destruir-los.

Les opinions apreses formen un sol bloc, una totalitat sospitosa; és molt difícil diferenciar entre allò que és dubtós i allò que és veritat, tot està barrejat, confús, i és per això que cal rebutjar-ho tot. Els errors comesos en la infantesa, com que no es van eradicar, es van entremesclar amb el saber que s’anava adquirint. Aquest caràcter unitari i interrelacionat



d'un saber edificat sobre fonaments fràgils té sentit, sobretot, per algú que ha acumulat un pòsit de coneixements a través d'una llarga formació<sup>433</sup>.

El lector decebut del seu saber, des de la seva experiència única i singular, és emplaçat a extreure, si no ho havia fet, les veritables conseqüències que es desprenen del “reconeixement” o presa de consciència del seu dubte: destruir una vegada en la vida totes les seves opinions si aspira a trobar-ne alguna de vertadera. No es tracta, com és lògic, d'haver viscut exactament tot el que situa Descartes en el passat, però només cal haver sentit el pes del dubte i, per tant, del desig de la veritat (l'anvers i el revers d'una mateixa experiència), per a poder comprendre des de dins, meditativament, el missatge del text.

L'exigència de fonamentació no és un pressupòsit injustificat de la filosofia cartesiana<sup>434</sup>, sinó tot el contrari, és un imperatiu que es desprèn d'una profunda reflexió sobre l'experiència viscuda de l'error. El lector ha de cercar en ell mateix aquesta experiència si vol situar-se en el lloc que reclama el text, des del qual la meditació té sentit: el punt des d'on es desvetlla pròpiament una experiència del passat (abans confusa) i les conseqüències que se'n desprenen, i des d'on es pren impuls i orientació vers el nou camí que s'ha d'emprendre.

Cal remarcar l'expressió “una vegada en la vida”, perquè demostra la transcendència del *punt de partida de l'itinerari metafísic* i de tota l'operació del dubte que anuncia. El procés de fonamentació exigít per la reflexió s'anticipa com una veritable *conversió mental*, una transformació que, malgrat que es tracti d'una operació de caràcter teòric, haurà d'afectar profundament la vida en la mesura que remou i ataca l'edifici de les velles certeses per tal de buscar-ne de noves.

c) L'objectiu del projecte funciona com a causa final de l'exigència de fonamentació: aconseguir alguna cosa sòlida i estable en les ciències. És una formulació que *concreta en forma d'objectiu la necessitat de trobar la veritat predescoberta al principi*. Però té als ulls d'avui una certa vaguetat i resulta força sorprenent si la considerem a la llum del propòsit

---

<sup>433</sup> D. KAMBOUCHNER analitza la qüestió de la unitat del saber des d'una posició crítica i busca una explicació “externa” del text de les *Meditacions* en el *Discurs del mètode* (cf. *Les Méditations métaphysiques de Descartes*, pàg. 183 i seg.)

<sup>434</sup> S. RÁBADE ROMEO: “la pretensión de construir una filosofía entramada con certezas, calificables en pleno derecho como absolutas, es una pretensión netamente racionalista. Fuera de tal racionalismo extremo, basta tener certezas humana y que, como tales, necesitando nuestro asenso firmemente, sin embargo no tienen por qué adquirir el carácter de absoluteza, tan difícilmente atribuible a ningún conocimiento puramente humano, si es que alguna vez se le puede atribuir.” (*Descartes y la gnoseología moderna*, pàg. 25).

apologètic explicat als prefacis<sup>435</sup>. Sabem que Descartes va tenir por de no obtenir l'aprovació dels doctors de la Sorbona si expressava clarament en les *Meditacions* que la seva metafísica era una fonamentació d'una nova física<sup>436</sup>. És un detall a tenir en compte per d'entendre la minsa referència a la finalitat de la metafísica de l'obra dins del sistema filosòfic cartesià, encara que tampoc no és necessari saber al començament tot allò que s'obtindrà cap al final. D'altra banda, malgrat aquesta limitació, s'ha de tenir present que el terme "ciència" emprat per Descartes era ben conegut per un lector culte del seu temps.

"Ciència" *en singular*: un tipus de coneixement, el més *cert* dels coneixements<sup>437</sup>.

"Ciències" *en plural*: determinats camps de coneixement que aspiren a aquell ideal de certesa però que no sempre l'assoleixen<sup>438</sup>.

Cal remarcar que el terme "certesa", segons l'usa Descartes, expressa una dimensió psicològica de l'aprehensió de la veritat: la certesa autèntica (metafísica) és la de la veritat (tot i que hi ha certes moral i falses certes), i aquesta només es dona en l'experiència humana com la més alta certesa: l'*evidència*<sup>439</sup>. Per tant, la formulació que estic comentant no és res més que una concreció del que ja havia desvetllat la consciència de l'error i del dubte: la necessitat d'un criteri infal·lible per reconèixer i trobar la veritat. Buscar quelcom sòlid i permanent en les ciències significa, en termes generals, el mateix que buscar la veritat, tot i que apunta a un desplegament més concret en relació a les ciències constituïdes. Per immernir-se en la reflexió metafísica no és imprescindible saber que la veritat constitueixi

---

<sup>435</sup> Cf. MPP-Epist., AT VII 1-6; MPP-Praef., AT VII 6-10.

<sup>436</sup> "je vous dirai, entre nous, que ces six *Méditations* contiennent tous les fondements d'une physique. Mais il ne le faut dire, s'il vous plaît ; car ceux qui favorisent Aristote feraient peut-être plus de difficulté de les approuver (*A Mersenne*, 28/1/1641, AT III 297.30-298.4, BK VIII 1 449).

<sup>437</sup> Més endavant, en la mateixa meditació, hi ha un detall de traducció força significatiu: "si quid certi velim invenire" (MPP1, AT VII 22.1-2) és traduït, en la VF, repetint la fórmula del començament de les *Meditacions*, per: "si je désire trouver quelque chose de constant et d'assuré dans les sciences" (MM1, AT IX 17). Sigui una precisió del duc de Luynes o del propi Descartes, la versió demostra la proximitat entre els termes ciència i certesa (evidentment, no es refereix a qualsevol certesa, sinó a la més alta).

<sup>438</sup> Referint-se a la física, l'astronomia, la medicina i altres ciències que depenen de la consideració de coses compostes, expressarà que són disciplines o ciències dubtoses ("disciplinas [...] dubias quidem esse", MPP1, AT VII 20.21-23; "sciences [...] sont fort douteuses et incertaines", MM1, AT IX 16). El lector també ha pogut llegir anteriorment, en la *Synopsis/Abregé* de les sis meditacions, que cal dubtar dels "fonaments de les ciències" que hem tingut fins ara (cf. MPP-Syn., AT VII 12.3-4, MM-Abr. AT IX 1 9), és a dir, els fonaments d'aquelles sabers que hem donat, erròniament, per "certs" fins ara.

<sup>439</sup> Aquí s'obre una qüestió interpretativa molt complexa i controvertida que afecta al sentit de la noció de "veritat" en Descartes. Adverteixo que em distancio absolutament de certes lectures que fan una distinció entre els termes "certesa" i "veritat" i, fins i tot, entre aquells que estableixen dues maneres d'entendre la veritat en Descartes: analitzo a fons aquest tema capital en el proper capítol.

una “cadena” de veritats enllaçades de tal manera que formen un “sistema de ciències o coneixements” –com es presenta en altres llocs (*Regles, Recerca, Discurs i Carta- prefaci*).

d i e) Fins aquí, el text ha mostrat l'estreta connexió d'unes idees que són suficients per fer comprendre que el projecte metafísic cartesià constitueix un intent de fonamentació últim de la veritat. A més, indica clarament, al *lector-que-medita*, que aquesta tasca no és possible dur-la a terme si no és com *una experiència* que ha d'assumir i realitzar personalment. Però a les conclusions assolides cal afegir-hi algunes altres consideracions que no són gens circumstancials, perquè aporten elements importantíssims per completar el contingut del *punt de partida de l'itinerari metafísic*. Són les que el text proposa *en present*. Abans, però, la narració plateja un joc temporal molt subtil, un “salt” sorprenent del passat al present. Analitzem-lo.

Quan encara no s'ha abandonat pròpiament el moment complex del reconeixement (“animadverti”) i s'hi afegeix un altra constatació situada encara en el passat: la comprensió de la necessitat d'*ajornar* un projecte que, en la situació circumstancial “narrada” en el text, semblava (“videbatur”) excessiu. En *aquell moment* no es podia emprendre una feina tan important i calia esperar que arribés l'edat adequada, la més apta (“aptior”) per a dur-la a terme. Es fa una diferenciació nítida entre el passat de la decisió i el present de la narració, que és ja el temps de la realització, on el text ja s'instal·la definitivament tot seguit. Entre aquests dos estadis temporals s'estén un “llarg” espai de temps de maduració i de preparació. Observem com l'expressió “aliquot annos” (una mica apagada a la VF: “quelque temps”) del principi del text reflecteix clarament aquesta distància temporal entre l'ara de la realització i l'ahir de la descoberta. Però l'ajornament, l'espera de l'edat idònia, no es pot prolongar sempre, perquè hi ha un moment en què cal passar a l'acció (“ad agendum”) i no consumir més el temps en deliberacions.

Són els dos extrems d'un trajecte vital. El primer és fruit d'una circumstància que, després d'una reflexió seriosa, esdevé un compromís voluntari per al futur. El segon és el moment inajornable i transcendental d'acompliment d'aquell compromís, és l'ara de la metafísica. És fa un total desplaçament textual d'un punt d'inflexió a un altre.

Observem que l'interludi de què parla el text està buit d'informació, i no s'ofereix cap pista de com l'hauríem d'omplir els lectors<sup>440</sup>. Però aquesta llacuna també és una altra indicació llençada cap a nosaltres: aquest també és el “nostre” temps d'ajornament, d'espera, malgrat que, estrictament, no haguem estat esperant fins ara allò que “fa poc” hem comprès –en el sentit més radical de l'aprehensió– com a essencial. El text ben llegit ha “traduït” les nostres idees confuses en una clara comprensió de la inconsistència dels nostres coneixements i en una ferma determinació per realitzar una fonamentació radical. L'esforç del anys d'estudi i reflexió, els errors reconeguts i els dubtes acumulats (sovint poc atesos) en el procés de formació han anat obrint una fina però profunda fissura de desconfiança, ens han instal·lat, paradoxalment, en una mena de precarietat cognoscitiva íntimament sentida, encara que mai no l'haguem assumit del tot.

Aquells que “no” hagin viscut “d'alguna manera”, per lleu que sigui, aquesta experiència i considerin que el seu saber ja és sòlid, no són els lectors a qui s'adrecen les *Meditacions*. Molts contrapesen els dubtes acumulats i mai no resolts amb una falsa aparença de seguretat, amb un capteniment d'arrogant fermesa que mai no es correspon amb la realitat del que saben: aquests no acceptaran que es qüestionin els seus pretesos coneixements. D'altres convertiran els “seus” dubtes particulars en dubtes universals, en una negació sistemàtica de qualsevol certesa, en un agre i roent –o, en l'extrem contrari, alegre i frívol– escepticisme que projectaran sobre qualsevol qüestió: tampoc no són aptes per a la meditació metafísica. L'alternativa que ens proposa el text del *punt de partida de l'itinerari metafísic*, en canvi, és un altre itinerari més humil: desvetllar el dubte, la insatisfacció latent i assumir-ne absolutament les conseqüències.

A nivell filosòfic, seguint la línia d'interpretació encetada, amb l'ajornament el text ens indica que és necessari “un procés d'interiorització” per assumir el repte de fonamentació radical de la veritat que s'ofereix. El lector que es disposa a llegir les *Meditacions* ha d'aturar-

---

<sup>440</sup> En les tres primeres parts del *Discurs del mètode*, que presenten la mateixa estructura de fons que les primeres línies de les *Meditacions*, el període d'ajornament s'omple amb la pràctica de les quatre regles del “mètode” mitjançant les matemàtiques i parlen de nou anys de viatges que van servir també per desarrelar més profundament les velles opinions i adquirir experiències. El caràcter esquemàtic de les MM, en aquest punt, com que encaixa amb el fil narratiu del *Discurs*, pot fer pensar que es remet implícitament a aquesta obra per a la seva autèntica comprensió. Però, aleshores, això implicaria que el *punt de partida de l'itinerari metafísic* de les *Meditacions* no tindria un caràcter meditatiu, és a dir, no seria una operació metafísica en el moment mateix que s'enceta la reflexió metafísica. Crec que, malgrat les coincidències entre ambdues obres i la fecunditat que aporta una lectura transversal, cadascuna pretén comunicar el missatge filosòfic d'una manera específica i és imprescindible fer-hi atenció si s'aspira a copsar-lo.

se “el temps que calgui” per mentalitzar-se que el que ha de fer no és lliscar per damunt de l’obra que té a les mans, sinó que *ha de convertir-se en el subjecte de l’experiència per la qual ens vol guiar el text*. El temps que separa una segona lectura de la primera, quan el text reposa damunt la taula i el pensament resta captiu de les primeres idees llegides, pot ser suficient per a un lector que comprèn i, sobretot, que connecta amb el missatge que li és adreçat. Un cop hagi “saltat” de “la comprensió” a “la determinació” ja es trobarà exactament en el lloc adequat: en l’*ara* de la meditació. Un lector culte i capaç, que fa temps que qüestiona íntimament el seu cúmul de coneixements, si pica l’ham del text, no necessita anys per a mentalitzar-se d’allò que li toca fer. De sobte, tot el seu procés intel·lectual es fa comprensible retrospectivament i queda situat en un itinerari ben definit. “No necessita anys” per a comprendre que ha de fer “allò que durant anys”, ni que fos confusament, “*pressentia*” que havia de fer, només necessita un temps per assumir-ho com a repte, com a propòsit. El text, ben llegit, vol il·luminar el camí vital-intel·lectual d’un determinat tipus de lector, que podria ser qualsevol, però que en realitat és minoritari, perquè la tasca que se li obre al davant és d’una gran exigència i complexitat<sup>441</sup>.

Així, doncs, el salt textual aparentment brusc de l’ajornament guarda un missatge filosòfic: el temps d’interiorització per assumir, imperativament, en el present de la lectura-meditació, la destrucció del cos de les velles opinions inconsistentes i emprendre, *ja, ara mateix*, una nova reconstrucció del coneixement a partir d’uns nous fonaments. Un lector que no entri a les *Meditacions metafísiques* amb aquest esperit només podrà aspirar a una lectura externa i, per tant, superficial, de l’obra que té a les mans.

f) Però encara queda una qüestió important: aquest moment d’execució implica la curiosa preparació, per a l’ocasió (“*Opportune*”), d’un conjunt de condicions psicològiques i circumstancials: 1) deslliurar la ment de neguits i preocupacions; 2) disposar d’un temps de lleure segur), i 3) retirar-se en solitud. La meditació no pot prescindir d’aquests elements per dur-se a terme, perquè són ells els que la defineixen *formalment* com una meditació.

---

<sup>441</sup> En aquest text es reflecteix clarament aquesta dificultat i es dibuixa el perfil dels que poden escometre la tasca de la metafísica i alhora esperonar alguns altres a intentar-la: “Ainsi je pense avoir entièrement démontré l’existence de Dieu et l’immatérialité de l’âme humaine; mais, parce que cela dépend de plusieurs raisonnements qui s’entresuivent, et que, si on en oublie la moindre circonstance, on ne peut bien entendre la conclusion, si je ne rencontre des personnes bien capables et de grande réputation pour la métaphysique, qui prennent la peine d’examiner curieusement mes raisons, et qui en disent franchement ce qu’ils en pensent, donnant par ce moyen le branle aux autres pour en juger selon eux, ou du moins avoir honte de leur contredire sans raison, je prévois qu’elles feront fort peu de fruit” (*A Huygens*, 31/7/1640, AT III 752, BK VIII 2 84).

L'actitud psicològica i circumstancial amb què s'ha d'escometre la meditació és consubstancial a la metafísica. El temps que el lector necessita per assumir l'empresa que ha de realitzar ha d'obrir un espai de temps real per a la meditació<sup>442</sup>. Però "el contingut intel·lectual" d'aquest període de temps, per la seva radicalitat, no podrà deixar d'afectar profundament la vida, sinó que la modificarà d'una vegada ("semel") i per sempre, degut a allò nou que hi incorpora.

g) Finalment ("tandem") s'anuncia la immediata posada en marxa de la decisió, el tret de sortida, per fer efectiva l'exigència de fonamentació compresa en el passat. És a dir, és passa al "moment destructiu" amb la finalitat de reconstruir després, des dels fonaments i, així, aconseguir alguna cosa sòlida a nivell de la veritat, de les veritats, de les ciències. S'assenyala també el caràcter lliure, voluntari ("libere") d'aquesta tasca, però aquí no s'ha d'entendre com a arbitrariedad o gratuïtat, sinó com a responsabilitat, com a compromís absolut amb allò que s'ha comprès com a necessari.

Així, doncs, el lector ha fet una primera reflexió que li ha (li hauria d'haver) provocat una *conversió intel·lectual*. El text vol fer-lo mirar reflexivament, des del present, cap enrere, cap al seu propi passat, per tal de reinterpretar-lo o, millor dit, per tal d'il·luminar-lo vertaderament. Però aquesta reflexió present opera (hauria d'haver operat) alhora un canvi de direcció, un mirar cap endavant, un desplaçament del passat al present. La reflexió queda justament situada: es fa en present sobre el present, comença ara mateix, amb el posicionament, l'impuls i la determinació necessaris per mantenir-se fins al final. Crec que no hi ha dubte que aquesta és la "primera operació intel·lectual", i completament diferent de l'operació del dubte. La diferència amb les exposicions de la *Recerca* i el *Discurs* no són conceptuals, però l'obra mestra que són les *Meditacions metafísiques* també es capaç de depurar el tema del *punt de partida* de tot allò que és accessori i deixar-lo en la seva nuesa universal i intemporal, és a dir, inequívocament metafísica.

---

<sup>442</sup> J. A. VICENS l'anomena, *temps especial*: "Diem que és un temps especial aquell en què la vida humana perd la configuració habitual i canvia la perspectiva amb què considera les coses, els altres o la seva mateixa duració. La metafísica es duu a terme en un temps especial per al qual el filòsof es prepara minuciosament" (*Meditació i metafísica en Descartes*, pàg. 196).

## El punt de partida de l'itinerari metafísic del *Principis*

El tema del *punt de partida* és el contingut de l'Article 1 de la *Primera part* del *Principis de filosofia*, és a dir, està inclòs orgànicament en la segona exposició metafísica més important de Descartes. Sigui quina sigui la forma que Descartes utilitzi per presentar la seva filosofia com a itinerari de reflexió (el diàleg, la faula autobiogràfica, la meditació i l'estil didàctic), sempre l'enceta amb una reflexió inaugural equivalent que està integrada en el mateix discurs filosòfic i no en els prefacis o introduccions. Ara toca comentar aquest tema en obra on, en aparença, hi resulta força estrany.

Per facilitar el comentari de l'Article 1 de la *Primera Part* dels *Principis de filosofia*, el cito en les seves dues versions, en l'original llatí (1644) i en la traducció francesa de C. Picot (1647) que fou revisada per Descartes:

*“I. Veritatem inquirenti, semel in vita de omnibus, quantum fieri potest, esse dubitandum.*

Quoniam infantes nati sumus, et varia de rebus sensibilibus judicia prius tulimus, quam integrum nostrae rationis usum haberemus, multis praejudiciis a veri cognitione avertimur; quibus non aliter videmur posse liberari, quam si semel in vita de iis omnibus studeamus dubitare, in quibus vel minimam incertitudinis suspicionem reperiemus.” (AT VIII 5.5-11)

*“1. Que pour examiner la vérité il est besoin, une fois en sa vie, de mettre toutes choses en doute, autant qu'il se peut.*

Comme nous avons été enfants avant que d'être hommes, et que nous avons jugé tantôt bien et tantôt mal des choses qui se sont présentées à nos sens, lorsque nous n'avions pas encore l'usage entier de notre raison, plusieurs jugements ainsi précipités nous empêchent de parvenir à la connaissance de la vérité, et nous préviennent de telle sorte, qu'il n'y a point d'apparence que nous puissions nous en délivrer, si nous n'entreprenons de douter, une fois en notre vie, de toutes les choses où nous trouverons la moindre soupçon d'incertitude.” (AT IX2 25).

El text ens presenta una cadena d'idees molt sintètica, sense referències personals i estructurada en dues parts:

a) *Una situació cognitiva de la qual se'n fa un balanç negatiu*: que tenim<sup>443</sup> uns prejudicis (“prejudicia”; “jugements [...] précipités”) que ens aparten (“avertimur”; “empêchent de parvenir”) del coneixement de la veritat<sup>444</sup> (“a veri cognitione”; “connaissance de la vérité”),

---

<sup>443</sup> Per facilitar el comentari utilitzo la primera persona del plural, tal i com fa el text dels *Principis*.

<sup>444</sup> Traduir “veri cognitione” per “verdadero conocimiento” (Descartes, *Principios de Filosofía*. Gredos, pàg. 29), a part d'inexacte, no permet interpretar el text amb tota la seva radicalitat filosòfica.

perquè, abans de disposar de l'ús sencer de la raó, en la infantesa, vam realitzar judicis (“jugé tantôt bien tantôt mal”, precisa la VF) sobre les coses sensibles. Al text francès s'introdueix un aclariment important en aquest punt: la raó per la qual els prejudicis ens allunyen de la veritat –no explicitada al text llatí– rau en el fet que ens “prevenen fins a tal punt...” (“nous préviennent de telle sorte”)<sup>445</sup>, és a dir, condicionen negativament el judici actual que fem sobre què és o no és veritat. Els prejudicis produeixen un estat *persistent* de distorsió o confusió que afecta els nostres judicis de la veritat<sup>446</sup>.

b) *Una conseqüència que cal extreure de l'anterior*: “sembla”<sup>447</sup> que no ens podrem alliberar (“liberari”; “délivrer”) dels prejudicis si no ens proposem (“studeamus”; “n’entreprenons”) de dubtar, un cop a la vida (“semel in vita”; “une fois en notre vie”), de totes les coses en les quals hi trobarem (“reperiemus”; “nous trouverons”) la mínima sospita d'incertesa (“suspicionem incertitudinis”; “soupçon d’incertitude”). En aquesta segona part, la versió francesa presenta un element singular: allò de què ens hem d'alliberar/deslliurar és d'una *aparença* (“apparence”) creada en la nostra ment pels prejudicis. D'entrada, l'aparença té relació amb la “veritat” (aparença *de* veritat), però s'oposa al “coneixement” de la veritat. El terme *aparença* indica la presència d'una representació en el pensament que només té l'aspecte, la semblança de veritat, però que no l'és<sup>448</sup>. Al principi encara es desconeix el criteri des del qual es podrà jutjar infal·liblement sobre la veritat o no d'una afirmació, però això no constitueix un obstacle insalvable per buscar-lo: amb la voluntat de dubtar de tot allò en què es pugui trobar la “mínima sospita d'incertesa”, almenys s'obre un camí per desemmascarar les aparences. A l'Article 2 dels *Principis*, el criteri anterior adquirirà un caràcter metodològic, esdevindrà una regla precisa per destruir sistemàticament la totalitat de les opinions<sup>449</sup>.

L'estructura conceptual del text estudiat coincideix d'una manera general amb la del començament de les *Meditacions*: adonar-nos dels errors que cometem en relació a la veritat

---

<sup>445</sup> “Prevention, signifie aussi ; Preoccupation d'esprit, entestement. La *prevention* nous empêche de bien raisonner.” (A. FURETIÈRE, *Dictionnaire Universel contenant tous les mots François, tant vieux que modernes, & les termes de toutes les sciences et des arts*, 1690, vol. III, pàg. 228, transcrit literalment).

<sup>446</sup> Aquesta dimensió es confirma plenament al final de l'Article 71 dels *Principis*, quan s'expliquen la primera causa de l'error des del coneixement de la veritat.

<sup>447</sup> Amb aquest terme (“videmur”), la conseqüència suggereix més aviat una possibilitat entre altres que no pas una condició necessària.

<sup>448</sup> El terme “aparença” és usat sovint per Descartes en el mateix sentit que a l'Article 1 dels *Principis* (cf. *A Morin*, 13/7/1638, AT II 215.18-19, BK VIII2 484; *Les passions de l'âme* 3, Art. 177, AT XI 464.9). No sempre té una connotació negativa, perquè, a vegades, l'aparença veritat de quelcom és un element decisiu per analitzar-la més a fons per veure si té fonament.

<sup>449</sup> L'anomeno “regla del dubte”, i forma part de l'anàlisi desplegat les exposicions de dubte al Cap. 5.



(opinions, prejudicis), consubstancials al fet de ser humans → prendre consciència de l'exigència de fonamentació que es desprèn de l'anterior, és a dir, fer el propòsit, *un cop a la vida*, de deslliurar-nos dels prejudicis → i tot plegat en el marc d'una finalitat inequívoca de recerca de la veritat.

Tanmateix, hi ha una diferència molt important en l'estratègia argumentativa que empren les dues obres: *el dubte de què parlen els Principis és el resultat d'una argumentació, és una "posició intel·lectual" que s'ha de conquerir*, i no, com a les *Meditacions*, un "fet viscut" en el passat (la consciència d'una fragilitat cognoscitiva sentida, encara que sigui confusament) i que es reclama en el present per tal d'articular una reflexió posterior. No es vol partir del dubte real de qui disposa ja d'una formació, un cos de coneixements, i no es busca connectar amb una experiència de decepció passada amb la finalitat d'extreure'n les conseqüències lògiques que se'n deriven. Del que es tracta, ara, és de *desvetllar*, de *despertar* en el lector (però, a quin tipus de lector?) amb la força d'un argument i en el present de la lectura-reflexió, la consciència dels prejudicis que de ben segur arrossega des de la infantesa, i la consegüent necessitat -imperativa- de deslliurar-se'n. I la manera, ara, és mitjançant el propòsit de dubtar de tots els coneixements amenaçats de la més mínima sospita d'incertesa. *El dubte, doncs, és un resultat al qual s'ha d'arribar en aquesta primera reflexió metafísica*. El títol mateix de l'Article 1 també reflecteix aquest caràcter de conseqüència que té el dubte en el *punt de partida de l'itinerari metafísic*. S'utilitza "la força d'un argument" per fer sentir al lector/aprenent que és subjecte real de l'error i perquè n'extregui les conseqüències necessàries. La finalitat és eradicar l'error per buscar la veritat.

Un altre element important de diferència entre les dues obres afecta les opinions: en les *Meditacions* es tractava d'un sistema d'opinions minat, d'un edifici aixecat sobre uns fonaments fràgils; als *Principis* no apareix ni la més mínima al·lusió al "caràcter unitari" del saber mal fonamentat, sinó al "*factor de distorsió*" que *introdueixen en els judicis actuals els judicis immadurs realitzats en la infantesa*. És això el que cal eradicar, aquí.

Però, per què hi ha aquestes diferències entre ambdues obres?

La clau de la resposta s'ha de buscar en les intencions comunicatives dels *Principis*. L'estructura ordenada, l'estil abreujat i clar d'exposició, la forma directa i autosuficient

d'argumentar que caracteritzen aquesta obra responen a un enfocament escolar<sup>450</sup>, són procediments adreçats als estudiants de les escoles i les universitats, és a dir, a aquells esperits que encara no han assolit un saber i que encara no n'han pogut, per tant, experimentar-ne la inconsistència, la fragilitat, però que pel fet de ser humans són fal·libles, perquè estan habituats des de la infantesa a fer judicis defectuosos de veritat. Es tracta, doncs de voler “desvetllar” aquest estat d'esperit en un perfil de lector que podria emprendre, des del parer de Descartes, la tasca de formació d'una manera correcta ja des dels inicis dels seu despertar intel·lectual i que, en conseqüència, evitaria quedar atrapat en un edifici confús de coneixements com el que forneix la formació escolàstica (o, si es vol, qualsevol formació que no hagi eradicat primer els prejudicis). Evidentment, és més fàcil i efectiu atacar els prejudicis des del mateix moment en què hom n'és capaç que no pas esperar que aquests arrelin més profundament i haver de destruir-los després.

En aquest cas, no caldrà arribar a l'edat adulta, com en les *Meditacions*, perquè els *Principis* no exigeixen dur a terme una dificultosa reflexió solitària, sinó una tasca educativa guiada. La maduresa intel·lectual del jove estudiant no és la idònia per fer la transcendental operació d'interiorització metafísica de manera solitària, sense cap mena d'ajuda “externa”. Els *Principis*, a imitació dels manuals escolàstics, requerien un mestre per ser explicats: no en va Descartes utilitza en aquesta obra la primera persona del plural, com una expressió del caràcter compartit i dirigit que implica un procés d'ensenyament. El “nosaltres” permet anar d'un “jo” a un altre “jo”: del mestre, que és capaç d'infondre vida al text amb el seu coneixement de la veritat, a l'alumne que ha d'interioritzar el sentit de les paraules.

Però de l'anàlisi de la primera operació cartesiana als *Principis* es desprèn exactament el mateix que de les *Meditacions*: es tracta de fer comprendre, des de dins (hem vist que per dos camins diferents), que per conèixer la veritat (s'entén la veritat com a criteri i com a mitjà, no com a noció, que ja és coneguda) s'ha posar en dubte i rebutjar allò que és incert, és a dir les opinions minades pels prejudicis, ja siguin els habituals judici quotidians, carregats

---

<sup>450</sup> En els següents textos es poden reconèixer les característiques mencionades: “Et mon dessein est d'écrire par ordre tout un cours de ma philosophie en forme de thèses, où, sans aucune superfluité de discours, je mettrai seulement toutes mes conclusions, avec les vraies raisons d'où je les tire, ce que je crois pouvoir faire en fort peu de mots” (*A Mersenne*, 11/11/1640, AT III 232.3-9, BK VIII<sub>1</sub> 422); “j'ai résolu d'employer à écrire ma philosophie en tel ordre qu'elle puisse aisément être enseignée” (*A Mersenne*, 31/12/1640, AT III 276.7-9, BK VIII<sub>1</sub> 441); “ces principes doivent avoir deux conditions: l'une, qu'ils soient si clairs et si évidents que l'esprit humain ne puisse douter de leur vérité, lorsqu'il s'applique avec attention à les considérer” (*LPP-Let.-préf.*, AT IX<sub>2</sub> 2.19-22).

d'incertesa, en el cas dels estudiants, o els grans edificis teòrics mal fonaments (bastits en part sobre els prejudicis), en el cas dels doctes.

I, ahora, és essencial no oblidar que aquesta operació intel·lectual s'articula en el marc del desig de "recerca de la veritat", que no només s'anuncia al títol de l'Article 1 ("veritatem inquirenti"; "pour examiner la vérité"), sinó que sobretot es lliura com a experiència en la presa de consciència de l'error. Torno a insistir en aquesta qüestió transcendental ja explicada amb més detall a l'apartat anterior: *la consciència de l'error només és possible en l'horitzó de la veritat*. Només podem desitjar la veritat des de la constatació, en pròpia carn, de la nostra instal·lació en l'error. Una veritat clara a nivell nocional<sup>451</sup>, però de la qual no disposem del criteri per reconèixer-la. I no importa que encara no es precisi l'objectiu últim de la recerca de la veritat –la fonamentació de les ciències i, en especial, la més alta moral, tal i com clarifica la *Carta-prefaci* de 1647– perquè això, per a un estudiant immers en el procés d'aprenentatge guiat, no li és imprescindible de saber-ho.

Hauríem d'afegir, encara, una darrera consideració relativa a l'enfocament dels *Principis*: les significatives diferències entre la versió llatina (publicada el 1644, però que ja es va començar a redactar a 1641/2) i la francesa (de 1647). Com he assenyalat, el fons és el mateix, però els constants aclariments que afegeix la versió francesa i el fet d'oferir una traducció d'un text de caire escolar, gairebé sempre escrit en llatí, suggereixen que hi ha una voluntat d'arribar a un públic més ampli, que pugui llegir l'obra sense l'ajuda d'un mestre. L'afegit de la *Carta-prefaci* als *Principis* de 1647 constitueix una important presentació general de la filosofia cartesiana, contextualitza l'obra en un ambiciós projecte del qual n'explica les línies mestres i els objectius (*vid.* Cap. 3). Descartes, en veure potser que l'obra no podria ser utilitzada com a manual en les escoles i universitats, aprofita la traducció per fer un prefaci i fer una versió més assequible del text (per exemple, amb algunes paràfrasis, afegint algunes idees o exemples, suavitzant alguns termes i expressions més tècnics). Les *Meditacions* van adreçades eminentment als doctes, els *Principia* als estudiants que han de ser guiats en la línia correcta d'aprenentatge, però la versió francesa d'aquesta obra (i també, encara que no tant, la traducció de les *Meditacions*) es dirigeix també a qualsevol lector que estigui

---

<sup>451</sup> L'Article 10 dels *Principis* consigna el caràcter simple i evident de molts termes i axiomes. No esmenta directament la veritat, però sí la certesa.

interessat en aprendre. De fet, la capacitat d'aprendre és universal en els éssers humans dotats de raó, però no tots tenen la disposició adequada per fer-ho.

El següent text de la *Carta-prefaci* de la versió francesa dels *Principis de filosofia* il·lustra molt bé les intencions cartesianes comentades:

“J’ai pris garde, en examinant le naturel de plusieurs esprits, qu’il n’y en a presque point de si grossiers ni de si tardifs, qu’ils ne fussent capables d’entrer dans les bons sentiments et même d’acquérir toutes les plus hautes sciences, s’il étaient conduits comme il faut. Et cela peut aussi être prouvé par raison: car, puis que les principes sont clairs, et qu’on n’en doit rien déduire que par des raisonnements très évidents, on a toujours assez d’esprit pour entendre les choses qui en dépendent. Mais, outre l’empêchement des préjugés, dont aucun n’est entièrement exempt, bien que ce sont ceux qui ont le plus étudié les mauvaises sciences auxquels ils nuisent le plus, il arrive presque toujours que ceux qui ont l’esprit modéré négligent d’étudier, parce qu’ils n’en pensent pas être capables, et que les autres qui sont plus ardents se hâtent trop: d’où vient qu’ils reçoivent souvent des principes qui ne sont pas évidents, et qu’ils en tirent des conséquences incertaines. C’est pourquoi je voudrais assurer ceux qui se défont trop de leurs forces, qu’il n’y a aucune chose en mes écrits qu’ils ne puissent entièrement entendre, s’ils prennent la peine de les examiner; et néanmoins aussi avertir les autres, que mêmes les plus excellents esprits auront besoin de beaucoup de temps et d’attention pour remarquer toutes les choses que j’ai eu dessein d’y comprendre.” (LPP-Let.-préf., AT IX2 12.18-13.13)

Sintetitzant: l'Article 1 de la *Primera part* dels *Principis de filosofia* exposa el contingut molt ben estructurat i consistent, que constitueix la primera reflexió de la part metafísica de l'itinerari de formació filosòfica que pretén ser l'obra. El text escolar dels *Principia* està concebut perquè un mestre condueixi l'alumne en el camí de la veritat, i la versió més divulgativa de *Les Principes* sembla que permeti emprendre aquest camí sense guiatge extern. Els *Principis* afegixen una nova coincidència conceptual a les tres obres anteriors sobre el tema del *punt de partida*.

\* \* \*

## Quartes conclusions

De l'anàlisi del text sobre el *punt de partida de l'itinerari de reflexió* de la *Recerca* se'n desprenen diverses conclusions que ja he anat introduint en el cos del capítol. N'exposo les tres més importants de manera sintètica:

- El *punt de partida* constitueix, en un sentit rigorós, la primera reflexió filosòfica de la *Recerca*, atès que tot el text anterior té un caràcter introductor. Com que el projecte filosòfic d'aquesta obra respon a l'estructura de fons –darrera l'aparença d'un diàleg– d'un itinerari mental, la reflexió inaugural constitueix el “començament” del projecte filosòfic de l'obra. El tema es presenta a partir de teoria de la percepció escolàstica d'arrel aristotèlica, però això no vol dir que derivi necessàriament d'una polèmica amb la filosofia tradicional. Es tracta més aviat d'una forma de plantejar la qüestió, d'una retòrica, perquè el nucli essencial d'idees que configuren el tema del *punt de partida* se sosté per si mateix i resulta comprensible (aquesta és la intenció de l'obra) per a qualsevol lector que, amb l'únic recurs de la seva raó, es proposi seguir l'itinerari de reflexió que se li obre al davant. Amb un obstacle insalvable, això sí: la interrupció sobtada del recorregut quan no fa gaire que s'ha iniciat.
- A partir d'una coincidència significativa entre les *Regles per a la direcció de l'enginy* i la *Recerca de la veritat*, s'ha remarcat amb insistència una diferència substancial entre elles. Ambdues parlen d'una operació decisiva que situen en un moment especial (“semel in vita”, “une bonne fois”) del trajecte vital d'aquells que cerquen la veritat, però parlen d'operacions diferents. Les *Regles* proposen el següent: l'anàlisi d'unes capacitats per tal d'explicar-ne el funcionament correcte, la revisió curiosa d'uns continguts preexistents en la ment a fi de distingir-los clarament i determinar com es poden relacionar també correctament. La *Recerca*, en canvi, planteja una exigència radical de fonamentació del coneixement: eliminar tots els pensaments o idees de la ment per tal de començar de zero, sense cap contingut previ, com a condició absoluta per buscar coneixements vertaders des dels fonaments. I així ja està plantejant implícitament el “problema de la veritat”: *la possibilitat de la veritat, és a dir, si és possible de trobar-ne alguna i també determinar el criteri per distingir-la*. El fet que la part positiva (construir) orienti la part negativa (destruir) no és cap garantia de res. El

propòsit no busca destruir per destruir (escepticisme), ni construir a partir d'uns fonaments incerts (escolàstica), sinó que és l'afany de veritat que es deriva necessàriament de l'aprehensió de la veritat que es desvetlla en reconèixer la imperfecció o falsedat de les idees adquirides per la ment. Un afany ferm i esperançat (positiu), però travessat per una incertesa que no pot deixar-se sense resoldre.

- La lectura interna del text del *punt de partida de l'itinerari de reflexió* de la *Recerca* reforça la interpretació històrica-conceptual desplegada en aquest estudi. En el tema estudiat s'hi fa visible específicament la raó de la ruptura amb les *Regles* que Descartes va explicar a les *Sisenes Respostes*, ja descrita al Capítol 1 i ara explicitada des de dins del text on va formular-se per primer cop (la *Recerca*). El *punt de partida* no és pròpiament la destrucció de les opinions, però sí la seva justificació teòrica: la formulació clara de l'exigència radical de fonamentació, l'assumpció de la manera com s'ha de començar la filosofia. El marc teòric del text retrospectiu de 1630, és a dir, el patró *guany-límit-inauració*, s'ajusta molt bé al contingut del *punt de partida* i a l'explicació de les *Sisenes respostes*: l'eliminació dels prejudicis mitjançant el dubte suprem/general il·lustra el contingut (*guany*) que es va obtenir durant l'elaboració de les *Regles* i que va obligar a abandonar-les (*límit*) i, al seu torn, va desvetllar la necessitat d'emprendre el nou projecte que era la *Recerca* des del començament per tal d'integrar aquell guany (*inauració*). El pas de la *Recerca* al projecte definitiu de 1629-1630(1637) ja s'ha explicat al Cap. 1.

El recorregut realitzat en aquest capítol crec que fa palès que totes les obres analitzades comparteixen una mateixa reflexió inaugural que pot considerar-se el veritable *punt de partida* de la filosofia cartesiana en la mesura que aquesta consisteix en un itinerari mental. Es tracta d'un mateix nucli essencial d'idees que Descartes es capaç de modular de maneres ben diferents en cada obra on l'exposa. Una mateixa música interpretada amb instruments diferents i davant d'auditoris diferents. La diversitat textual no és un obstacle, sinó un clar avantatge. Cal atendre a cada text per ell mateix, segons la seva lògica interna i les seves particularitats, a fi d'extreure'n el missatge guardat en l'harmonia ja fixada per sempre de les seves paraules, avalada amb la signatura d'un dels més grans clàssics del pensament occidental. Però una lectura transversal permet desplegar davant dels ulls l'autèntica complexitat i fecunditat de les idees. Els angles diferents, les combinacions diverses dels

mateixos elements, el major accent en una idea respecte a una altra, les exclusions, les subtileses, els matisos..., tot plegat contribueix a crear un paisatge conceptual idoni per a la visió panoràmica, que complementa la visió de detall. La subtileza i plasticitat amb què Descartes s'expressa en els textos del *punt de partida* desmenteixen amb contundència les etiquetes de rigidesa i esquematisme que sovint se li atribueixen.

No deixa de ser curiós que en la immensa bibliografia dels estudis cartesianes s'hagi fet tan poca atenció a aquesta qüestió tan important. Com es pot copsar en tota la seva profunditat la cadena d'idees que teixeix la filosofia cartesiana, en especial la metafísica, sense l'adequada *conversió intel·lectual* que cal realitzar al principi d'un itinerari tan ambiciós? Com es pot emprendre un nou itinerari, sigui de la mena que sigui, sense saber on s'inicia el trajecte, què es requereix per dur-lo a terme i quin és l'objectiu cobejat? I, no ho oblidem, una profunda incertesa batega en aquest propòsit.

La visió de conjunt/transversal del tema del *punt de partida* també proporciona algunes conclusions de caire més global:

- Fa palès el *caràcter reflexiu de la filosofia cartesiana*, a mode d'itinerari mental (*itinerarium mentis*), que no és mai reductible a un mera cadena lògica (una sèrie d'arguments racionals que pretenen demostrar la veritat), sinó que constitueix també "essencialment" una cadena psico-lògica, (una sèrie d'estats mentals i actituds per buscar i trobar la veritat). Tenint en compte aquesta dualitat indissociable, la *primera reflexió* que s'ha de realitzar és fonamental per enfocar correctament tot allò que ve després d'ella, és a dir, la totalitat de la filosofia.
- Assenyala el punt d'inserció de l'itinerari de la filosofia en l'itinerari de la vida. La reflexió implica una mena de ruptura en el temps de la vida, una certa dissociació, difícil de conciliar, entre el pla dels judicis i el pla de les accions. Doncs bé, el *punt de partida* prescriu un període de temps exclusivament dedicat a la filosofia, ("semel in vita"), i que aquesta tasca s'ha de començar amb l'exigència més radical de fonamentació concebible, és a dir, pels fonaments. Aquest període dedicat a la filosofia és *punt d'inflexió* en la totalitat de la vida, perquè té com a finalitat que aquesta en surti transformada, millorada. En tots els textos sobre *el punt de partida* batega, més explícitament o menys, l'afany moral per conduir la vida de la millor manera possible, segons criteris racionals. El mateix *punt de partida*, és a dir, la reflexió que encara no

destrueix ni construeix res, però que justifica que cal fer-ho imperativament, també s'inscriu en la singularitat temporal que representa la filosofia en la vida: fa de *pont* entre un passat que es recupera, es revisa i, en part, es clausura, i un futur immediat del qual se n'anuncia la veritable obertura. Ja és filosofia en tota regla. No s'ha d'oblidar la transcendència que té sempre el "començament" de qualsevol projecte humà, atès que requereix una claredat i una convicció especials, que s'han d'assolir prèviament. La reflexió del *punt de partida* és precisament aquesta mentalització prèvia. La filosofia, tal i com la proposa Descartes, no és una empresa humana més que requereix un impuls i una direcció inicials, sinó que és el camí necessari per viure la vida en el sentit més ple, accessible per qualsevol ésser humà, atès que està dotat de raó, per bé que resulta exclusiu a la pràctica per la fermesa que requereix.

Però l'element més important de tots els que tracta el punt de partida és el que és menys visible de tots: la "veritat". Aquesta idea entra en joc abans que es realitzi estrictament l'operació del dubte. Sintetitzant les idees exposades al llarg del capítol en relació a la veritat, és pot dir que la reflexió que denomino el *punt de partida* n'és el principi desvetllador, orientador i inequívocament metafísic:

- *Desvetllador*: ens fa adonar que el nostre suposat saber, les nostres opinions, no són fiables perquè molts cops hem considerat com a vertaderes afirmacions que posteriorment he descobert que eren falses. El fet que puguem equivocar-nos en una operació tan bàsica de l'enteniment obre un dubte real i molt profund sobre la qüestió de la "veritat", perquè l'aprehensió inicial que genera tot el procés de recerca no és res més que una determinada "captació" de la veritat, i perquè la profunda incertesa oberta al cor d'allò que es donava per "vertader", és a dir, la consciència dels errors comesos i no eradicats, només és possible "des de la llum" que projecta la mateixa veritat.
- *Orientador*: la conseqüència immediata de la consciència de l'error esdevé necessitat imperativa, exigència radical de recerca de la veritat des dels seus fonaments, en un doble sentit destructiu (dels fonaments dubtosos) i constructiu (d'uns nous fonaments vertaders). I, com tota empresa humana, la fonamentació filosòfica/metafísica és moguda per la voluntat, és el resultat d'una adhesió lliure (la voluntat segueix



naturalment allò que l'enteniment entén clarament), però que esdevé compromís ferm, autoexigència, determinació en vistes a l'objectiu copsat.

- *Metafísic*: el gran problema subjacent a aquesta reflexió és la possibilitat de la veritat. La radicalitat de l'empresa, per bé que orientada i esperançada, comporta un enorme interrogant: podem trobar alguna veritat i un criteri per reconèixer-la? Aquesta pregunta obre la "metafísica", perquè Descartes, a la seva maduresa, anomena precisament "metafísica" a aquella disciplina que, més que cap altra cosa, consisteix en una fonamentació última de la veritat. La *Recerca de la veritat* evita i s'oposa al terme "metafísica", però el seu *punt de partida de l'itinerari reflexiu* planteja el problema metafísic per excel·lència i, per tant, reclama una resposta metafísica. L'obra queda interrompuda perquè el problema que planteja al principi no pot ser resolt posteriorment en la mateixa obra i, per tant, desvetlla un *guany* de coneixement que obliga a abandonar-la. Una formulació sintètica del *guany*, a partir de les diverses exposicions cartesianes, podria ser aquesta: *l'existència i naturalesa de Déu constitueixen el fonament metafísic de la regla de veritat, gràcies a la qual es comprèn que Déu estableix les lleis de la natura com a immutables...* La solució al problema que planteja la *Recerca* no es troba en ella mateixa, però exigeix una resposta metafísica, i per això pot qualificar-se amb aquest terme tal i com l'entén Descartes en la maduresa. Una prova de fet d'aquesta afirmació és que no hi ha cap diferència conceptual significativa del tema del *punt de partida* en totes les obres estudiades, només en fa plantejaments diferents.

Per acabar, m'atreveixo a suggerir que els textos sobre el *punt de partida* guarden un missatge intemporal per als lectors d'avui i de sempre que –sigui quin sigui el bagatge de formació que duguin– encara no hagin realitzat l'*epokhé* de les seves suposades certes sensorials<sup>452</sup>.

---

<sup>452</sup> Quan E. HUSSERL diu que a la fenomenologia "se la podria llamar neocartesianismo [...]" (E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, Eds. Paulinas, 1979, pàg. 33), remarca una coincidència entre la filosofia cartesiana i l'*epokhé* fenomenològica que es pot aplicar a totes les obres metafísiques de Descartes i que, sens dubte, també val per a la *Recerca*. Tanmateix, no s'ha d'oblidar que el filòsof alemany afegeix a la frase anterior: "[...] aunque la fenomenología –precisamente por desarrollar radicalmente motivos cartesianos– en gran medida se ve obligada a rechazar casi todo el contenido doctrinal de la filosofía cartesiana" (*ibid.*).



## CAPÍTOL 5

### EL DUBTE I LA VERITAT

El trajecte que ara toca recórrer de l'itinerari de reflexió de la *Recerca* és l'eliminació de les falses idees instal·lades en la ment. No és un pas inesperat ni injustificat, al contrari, l'exigència de fonamentació radical que es deriva de la reflexió sobre el *punt de partida de l'itinerari metafísic* persuadeix sobre la necessitat de seguir aquesta direcció. El dubte és l'instrument per destruir el vell edifici aixecat sobre fonaments insegurs, el pas imprescindible per buscar uns nous fonaments que puguin sostenir un sòlid edifici de coneixements (la ciència sòlida). I, de nou, el propòsit ferm de resseguir el camí de la *Recerca* desvetlla l'interès per recórrer els altres camins que li són paral·lels i que, en teoria, condueixen al mateix lloc.

Reiteradament he insistit en la necessitat de llegir el text de la *Recerca* per si mateix, sense projectar-hi les idees sabudes d'altres textos, un capteniment com a mínim recomanable en un escrit del qual no se'n sap la data de redacció. Però aquest principi hermenèutic no implica que s'hagi de prescindir de comparar-la amb el conjunt de l'obra cartesiana, al contrari, l'exigeix necessàriament, sempre que es faci quan s'ha conclòs l'anàlisi intern i autònom del text problemàtic. Doncs bé, l'*operació del dubte* de la *Recerca* traça un itinerari d'argumentació (és a dir, una sèrie d'arguments disposats en un ordre) que s'emmiralla en les dues obres majors de Descartes que plantegen un itinerari de reflexió semblant: el *Discurs* i les *Meditacions*. Cadascun d'aquests escrits, pel que fa al dubte, és singular, així que la comparació amb la *Recerca* s'ha de plantejar per separat. No excloc el dubte dels *Principis* de la comparació, però només hi faré referències puntuals, atès que en aquesta obra no hi està desplegat de manera dialèctica i els arguments que proposa són subsidiaris dels de les *Meditacions*<sup>453</sup>.

---

<sup>453</sup> L'estil escolar dels *Principis*, pensat per a l'ensenyament, requereix un mestre que conegui a fons les *Meditacions* per ser explicat. L'Article 30 de la *Primera part* d'aquesta obra es remet a les *Meditacions* per a una explicació més detallada del seu contingut (cf. PP1, Art. 30, AT VIII 17.7-10; LPP1, Art. 30, AT IX2 38). A la *Carta-prefaci* de 1647, hi posa: "[...] les *Principes de la Philosophie*, je les ai aussi publiés et j'en ai divisé le livre en

Per dibuixar els objectius generals de comparació de l'*operació del dubte* de la *Recerca* amb les obres metafísiques cartesians, heus aquí una bateria de preguntes que vull respondre, agrupades en tres blocs:

1) Primer plantejo dues preguntes generals: com s'ha d'interpretar la diversitat d'itineraris del dubte cartesià? El fet que en la *Recerca* no es formuli ni s'apliqui la *regla del dubte* (considerar com a fals allò que presenta un mínim motiu de dubte), que no falta mai en les obres metafísiques de maduresa, significa que aquella obra pertany a un estadi més antic de l'evolució filosòfica de Descartes?

2) La *Quarta part* del *Discurs del mètode* s'assembla a la *Recerca* perquè culmina l'*operació del dubte* amb l'argument del somni (el *Déu omnipotent* de la *Recerca* no és un argument autònom, sinó un reforç del somni). Però el *Discurs* introdueix, abans del somni, l'argument dels *paralogismes* per dubtar de les veritats matemàtiques. ¿Aquest nou àmbit de dubte, així com el lloc on es troba, modifiquen el sentit i l'abast de l'*argument del somni* respecte a la *Recerca*? Es pot considerar que el dubte en aquesta obra no és hiperbòlic o metafísic perquè no ataca les veritats matemàtiques? Difereix la noció de veritat implicada en l'*operació del dubte* en els dos escrits?

3) El dubte a les *Meditacions* és el més ric i detallat de tota l'obra cartesiana, amb un plantejament dialèctic d'argumentació i una progressió d'idees que presenten força similituds amb la *Recerca*: enganys sensorials, analogia de follia amb la percepció sensible, argument del somni, hi ha en ambdues un argument a partir de la idea de Déu omnipotent. Però les diferències encara són més notables, perquè en les *Meditacions* hi ha elements inexistents en la *Recerca*: les veritats matemàtiques que es resisteixen a l'*argument del somni*, l'argument del *Déu enganyador* per dubtar de les veritats matemàtiques, la resistència que exerceixen de les velles opinions que tornen a imposar-se en la creença i, finalment, l'argument del *geni maligne*. En relació a tots aquestes qüestions, hi ha dos blocs de preguntes que em proposo abordar: a) què té de comú i que té de diferent l'*argument del somni* en la *Recerca*, el *Discurs*

---

quatre parties, dont la première contient les Principes de la connaissance, qui est ce qu'on peut nommer la première Philosophie ou bien la Métaphysique: c'est pourquoi, afin de la bien entendre, il est à propos de lire auparavant les Méditations que j'ai écrites sur le même sujet." (LPP1-Let.-préf., AT IX2 16.11-18). Un altre detall que demostra la dependència del tema del dubte dels *Principis* respecte a les *Meditacions*, però alhora també la simplificació que opera aquella obra sobre aquesta, és el fet que ni el tema de la "follia" ni l'argument del "geni maligne" no s'inclouen en la llista d'arguments (cf. PP1, Art. 4 i 5, AT VIII 6.3 i 6.24; LPP1, Art. 4 i 5, AT IX2 26 i 27).

i les *Meditacions*? Les veritats matemàtiques que es resideixen a l'*argument del somni* impliquen, en el marc estricte de les *Meditacions*, un canvi en la noció de veritat dins la mateixa *operació del dubte* tal i com assenyalen alguns comentadors?, i b) el *Déu omnipotent* de la *Recerca* és també un *Déu enganyador* com el de les *Meditacions*? Quines són les diferències principals a propòsit del sentit i l'abast de l'*operació del dubte* que exposen aquestes dues obres?

I no s'ha d'oblidar que el tema transversal de totes les preguntes és la veritat. El dubte està intrínsecament lligat al problema de la veritat, perquè la posa en qüestió precisament per trobar-la i fonamentar-la. L'estudi del dubte de la *Recerca* no pot quedar atrapat en els límits estrictes de l'obra i exigeix afrontar un dels grans temes de la metafísica cartesiana.

### **El dubte i la veritat del dubte a la *Recerca***

Abans d'entrar en l'anàlisi del text, destaco uns eixos generals que articulen l'*operació del dubte* a la *Recerca* i que tinc presents en la meua anàlisi:

1) En la seqüència textual que correspon a aquest capítol hi trobem la primera ocurrència del terme "dubte" a la *Recerca*. A partir de la seva aparició, el mot esdevé habitual a l'obra fins al punt que es converteix en el terme principal per referir-se a la tasca d'eliminació de les falses idees instal·lades en la fantasia i que distorsionen l'ús de la raó. La manera més contundent d'anomenar-lo és "dubte general" o "universal" ("Ces doutes si généraux", *vid. infra*; "universali [...] dubitatione", RV-VL, AT X 515, BOS 41.22; "doute général", RV-VFN, CO 289.406)<sup>454</sup>. Per tant, és perfectament legítim parlar de l'*operació del dubte* a la *Recerca* sense que això pugui despertar cap sospita que és una projecció de les obres metafísiques principals de Descartes.

---

<sup>454</sup> L'expressió no és habitual en Descartes, però no és pas l'única vegada que apareix en la seva obra i s'ha de dir que per significar el mateix que a la *Recerca*: "pour empêcher qu'on ne me blâmât de ce que j'avais écrit que, pour éviter la prévention, il faut une fois en sa vie se défaire de toutes les opinions qu'on a reçues auparavant en sa créance: car apparemment on m'eût objecté que ce doute si universel peut produire une grande irrésolution et un grand dérèglement dans les mœurs." (*A Reneri per a Pollot*, ?/4 o 5/1638, AT II 35, 22-28, BK III-2 542). Una ocurrència de "dubte general" es troba en la versió francesa revisada per Descartes del punt núm. 10 de les *Sisenes Respostes*: "un doute général de toutes choses" (MM-R6, AT IX1 244), que tradueix "*summa rerum omnium dubitatione*" (MPP6, AT VII 446.25-26).

2) No s'ha de perdre de vista el marc teòric general en què s'inscriu l'*operació del dubte* a la *Recerca* (vid. Cap. 3). *Primer*, és la primera de les tres fases del *Pla general* del projecte filosòfic (desfer-se de les doctrines dolentes de les quals hom està imbuït). *Segon*, s'ha d'incloure en el primer tipus de ciències que s'extreuen de les coses comunes i conegudes per tothom. *Tercer*, pertany al primer temps de l'*Ordre de matèries*, és a dir, la consideració de les coses en si mateixes, per bé que en el cas del dubte es tracta de recusar la falsa concepció sensorial de la realitat. *Quart*, forma part de la primera part en què s'havia de dividir el projecte filosòfic, que correspon al primer dels dos volums o llibres de què havia de constar l'obra. *Cinquè*, s'inclou en el primer bloc temàtic de la primera part del projecte filosòfic: l'*ànima racional*, per bé que amb la finalitat d'eliminar d'ella les idees imperfectes o falses que s'hi han introduït i així poder-ne descobrir de vertaderes. Ara bé, dit això, *el punt de partida de l'itinerari metafísic*<sup>455</sup> indica que en començar l'*operació del dubte* cal prescindir "operativament" de tot aquest marc teòric per dur a terme una veritable reflexió fundant.

3) Recordem les dues metàfores que Descartes havia emprat per justificar la tasca de neteja intel·lectual que pretenia: la d'un quadre deficient que cal esborrar del tot per tornar-lo a començar, i la d'una casa mal construïda que cal destruir fins als seus fonaments per construir-ne una de nova. La segona encaixa millor amb el propòsit de fonamentació del coneixement que aspira a ser la *Recerca* i, per tant, és la que serveix de marc plàstic de l'*operació del dubte*. Enderrocar ("renverser") i demolició ("démolition") són termes ben il·lustratius de la tasca que es vol dur a terme. Però no s'ha d'oblidar que l'objectiu ("dessein") d'aquesta operació és inequívocament positiu, perquè destruir és només el mitjà per construir de nou: es demoleix el vell edifici per cavar l'espai per als nous fonaments i buscar els millors materials per omplir-los.

4) El procés de la demolició també és gradual, com s'ha dit que hauria de ser el del coneixement veritable, però en sentit descendent, perquè ha d'atacar l'edifici de (falsos) coneixements establerts fins als seus fonaments. Atacar el coneixement consisteix, en definitiva, a qüestionar els fonaments que el sostenen. "Els primers fonaments d'una ciència sòlida" perseguits a la *Recerca* van en la direcció contrària, diguem-ne ascendent, de les

---

<sup>455</sup> Com que al Cap. 4 (vid. *Sisenes conclusions*) ja he justificat per què penso que té sentit qualificar de "metafísica" la reflexió sobre el *punt de partida de l'itinerari de reflexió* de la *Recerca*, a partir d'ara utilitzo sistemàticament l'expressió *punt de partida de l'itinerari metafísic* també en relació a aquesta obra.

veritats més simples a les més complexes. No es tracta pas d'una regla per aplicar, sinó que expressa simplement la naturalesa mateixa del procés de reflexió, anunciada a la introducció de l'obra i justificada en el procés demostratiu de les primeres veritats (*vid.* Cap. 6).

5) Al capítol dedicat al *punt de partida de l'itinerari metafísic* s'ha precisat que els instruments de la demolició seran unes “raons poderoses” de dubte, que també seran qualificades de “suficients” i alguna, també, de “justa”. Amb elles es pretén eradicar les creences impreses en la fantasia des de la infantesa.

6) Per últim, s'ha de tenir molt en compte que, com a part que és de l'itinerari de reflexió, l'*operació del dubte* no és un procés estrictament conceptual, sinó també psicològic, perquè ha de persuasiu i convèncer. En la *Recerca*, aquesta dimensió està expressada de manera dialògica, amb les actituds i reaccions dels diferents personatges, i també de manera dialèctica, amb objeccions que acostuma a plantejar Epistèmon i que resolen habitualment Eudoxos i Poliandre. Però qui encarna millor la “innocència reflexiva” amb què cal començar la recerca de la veritat és Poliandre, perquè els seu saber depèn dels sentits i no arrossega un llast de coneixements que el pugui condicionar i, per tant, un cop s'ha després de les seves creences sensorials, ja podrà assumir plenament les veritats que anirà descobrint progressivament amb la sola llum de la seva raó.

Estructuro el comentari del text en diferents trams temàtics.

### *La primera raó de dubte: els enganys sensorials*

*Eudoxe.* Mais, Poliandre, pendant que nous travaillerons à cette démolition, nous pourrons, par même moyen, creuser les fondements qui doivent servir à notre dessein, et préparer les meilleurs et plus solides matières, qui sont nécessaires pour les remplir, s'il vous plaît de considérer avec moi, quelles sont les plus certaines et les plus faciles à connaître, de toutes les vérités que les hommes puissent savoir.

*Poliandre.* Y a-t-il quelqu'un qui doute<sup>456</sup> que les choses sensibles, j'entends celles qui se voient et qui se touchent, ne soient beaucoup plus assurées que toutes les autres? Pour moi, je serais fort étonné, si vous me faisiez voir aussi clairement quelque chose de ce qui se dit de Dieu ou de notre âme.

*Eudoxe.* C'est pourtant ce que j'espère; et je trouve étrange que les hommes soient si crédules, que d'appuyer leur science sur la certitude des sens, puisque personne n'ignore qu'ils trompent quelquefois, et que nous avons juste raison de nous défier toujours de ceux qui nous ont une fois trompés.

---

<sup>456</sup> El manuscrit porta “douter”, AT interpreta “<puisse> douter” (510.4-5) i BOS corregeix “doute” (10.19).

*Poliandre*. Je sais bien que les sens trompent quelquefois, s'ils sont mal disposés, comme lorsque toutes les viandes semblent amères à un malade; ou bien trop éloignés, comme quand nous regardons les étoiles, qui ne nous paraissent jamais si grandes qu'elles sont; ou, généralement, lorsqu'ils n'agissent pas en liberté selon la constitution de leur nature. Mais tous leurs défauts sont fort aisés à connaître, et ils n'empêchent pas que je ne sois maintenant bien assuré, que je vous vois, que nous nous promenons en ce jardin, que le soleil nous éclaire, et bref que tout ce qui paraît communément à mes sens est véritable. (RV, AT X 509.22-510.28, BOS 10.12-11.3).

La situació amb què arrenca l'*operació del dubte* és ben curiosa. Eudoxos ha argumentat amb Epistèmon sobre la necessitat d'eliminar les idees imperfectes de la fantasia, però de sobte relega el seu interlocutor al paper d'espectador atent del procés que s'ha de començar tot seguit ("il faudra ici que vous me prêtiez votre attention", *ibid.*, 509.10-11, 10.2-3). I Poliandre es presenta ben bé com una mena de titella d'Eudoxos, perquè aquest manifesta que conversarà amb ell per enderrocar-li tot el coneixement que ha adquirit fins al present ("il faudra ici que vous [...] me laissiez un peu *entretenir* avec Poliandre, <afin> *que je puisse d'abord renverser toute la connaissance acquise jusqu'à présent.*", *ibid.*, 509.10-13, 10.2-5). La justificació d'aquesta decisió també la fa Eudoxos, amb l'argument que el coneixement que té Poliandre no és suficient per satisfer-lo ("Car puisqu'elle n'est pas suffisante pour lui satisfaire [...]", *ibid.*, 509.14, 10.5-6) i, per tant, que no pot ser sinó deficient o dolent ("mauvaise", *ibid.*, 509.15, 10.6). El compara amb una casa mal construïda i de fonaments insegurs, on l'únic remei que pot aplicar-se-li és enderrocar-la. Eudoxos no amaga a Poliandre la demolició que es proposa fer sobre el seu coneixement, però li clarifica també el propòsit ("dessein") constructiu que l'orienta. I, sense més explicació, li demana que li digui: "quelles sont les plus certaines et les plus faciles à connaître, de toutes les vérités que les hommes puissent savoir". En realitat, Poliandre no comprèn el que Eudoxos pretén fer amb ell, perquè contesta de manera innocent a la pregunta: ningú no pot dubtar que són les "coses sensibles", i precisa que per aquestes entén "les que es veuen i es toquen". La pregunta és un parany perquè Poliandre faci visible les seves creences sensorials amb la finalitat d'enderrocar-les-hi. Però sembla que amb aquesta resposta la conversa retrocedeix unes quantes passes enrere en l'argumentació realitzada fins al moment, atès que la deficiència dels sentits ja era un fet acceptat per Epistèmon quan va aportar la seva explicació (la metàfora del quadre i els pintors).



Quin sentit té, doncs, aquest joc dialògic tan enrevessat? Per què la justificació de l'*operació del dubte* i la seva realització tenen interlocutors diferents? Per resoldre el problema, crec que cal tenir en compte dos elements que proporciona el text: 1) la demanda d'atenció que Eudoxos fa a Epistèmon perquè observi bé el procés de demolició, i 2) el fet que Poliandre expressi l'actitud mental de seguretat en els sentits en què està instal·lada la persona corrent. Si tenim en compte aquests dos paràmetres alhora, sembla que s'està demanant al lector que, tingui la formació que tingui i un cop hagi comprès l'exigència radical de fonamentació que s'ha de dur a terme en la recerca de la veritat, se situï en la posició naïf de qui creu en les dades sensorials. La persona amb més formació (bàsicament escolàstica, a l'època) no nega la creença en els sentits per bé que consideri que l'enteniment ha de corregir les dades sensorials. Per tant, el text proposa un nexa comú que entre la mentalitat corrent i la doctrina escolàstica: la creença en els sentits<sup>457</sup>. Es tracta de guiar qualsevol tipus de lector que intel·lectualment estigui ubicat en qualsevol punt entremig d'aquestes dues concepcions, excloent els extrems: els ignorants que no tinguin cap desig d'aprendre i els savis tan imbuïts en els principis escolàstics que els sigui impossible de desprendre-se'n.

El mot "dubte" s'introdueix per primer cop a l'obra per part de Poliandre ("Y a-t-il quelqu'un qui doute [...]"), i de seguit adquireix el protagonisme terminològic. Des de la seva mentalitat naïf, resulta lògic l'astorament que manifesta ("je serais fort étonné") davant la possibilitat –desitjada per ell, puix que l'havia demanada expressament– que Eudoxos li fes veure alguna qüestió sobre Déu o l'ànima amb tanta claredat com la que tenen les certes sensorials. És la tercera referència a Déu a l'obra, com a recordatori constant al lector de la importància d'aquest assumpte. La desconfiança de Poliandre no es contradiu amb el seu interès pel tema, i només reflecteix la dificultat que, per a la mentalitat que està instal·lada en la seguretat dels sentits, presenten les qüestions més elevades del coneixement (metafísiques, teològiques?). Atenció a l'avís (per al lector) que fa tot seguit Eudoxos sobre aquesta mateixa qüestió: "Tanmateix, és el que jo espero" ("C'est pourtant ce que j'espère"), és a dir,

---

<sup>457</sup> V. CARRAUD i G. OLIVO ho expressen d'aquesta manera: "Le dialogue joue bien évidemment du contraste entre –pour le nommer de façon anachronique– *l'empirisme spontané du sens commun*, auquel revient en fait la philosophie de l'École, et la position finale d'Eudoxe [...]" (CO 391, nota 119, el subratllat és meu).

demostrar Déu i l'ànima amb tanta claredat com les certeses sensorials (de fet, molta més, perquè tot seguit aquestes s'esfondraran).

En la rèplica, Eudoxos troba “estrany que els homes siguin tan crèduls que recolzin la seva ciència sobre la certesa dels sentits”, i n'explica la raó: “ningú no ignora que ens enganyen algunes vegades i que tenim una raó justa (“juste raison”) per desconfiar sempre d'aquells que ens han enganyat un cop”<sup>458</sup>.

L'argument és extret de l'àmbit de les relacions humanes, on regeix un principi ben clar: desconfiem d'algú si ens enganya alguna vegada. Fins i tot en l'expressió triada per denominar l'argument hi traspua una connotació moral: “justa raó” en comptes de l'expressió “raó poderosa” que s'havia emprat no fa gaire. S'estableix, doncs, un analogia entre els sentits i les persones. Perquè funcioni l'argument, s'ha de detectar algun element comú entre ells. La relació és possible si es fa atenció a l'acció positiva d'assentiment, de donar confiança o atorgar certesa per part de l'enteniment<sup>459</sup>, tot diferenciant-la de la recepció passiva d'unes dades sensorials que són transmeses pels sentits a la imaginació o fantasia<sup>460</sup>. Des d'aquesta perspectiva, els sentits poden ser interpretats com els “agents” portadors de la informació rebuda. El fet que hom no sempre doni assentiment a les dades sensorials, és a dir, que de tant en tant hi hagi una confrontació entre l'enteniment i les seves dades, obre una distància (figurada, psicològica, és clar) entre ells, opera una mena de desdoblament interior entre el subjecte, lloc del judici d'acceptació o rebuig, i els seus sentits<sup>461</sup>. Sovint fem una cosa semblant amb el nostre cos o algun membre (“les cames no

---

<sup>458</sup> Tant en el *Discurs del mètode* com en les *Meditacions metafísiques* i en els *Principis* hi apareix el mateix argument, sempre situat en primer lloc de l'operació del dubte. Torno a tractar aquest argument en els dos últims apartats d'aquest capítol (*vid. infra*).

<sup>459</sup> Recordem que no fa gaire que s'ha precisat que l'enteniment era l'agent que havia de procedir a la tasca d'eliminació de les idees imperfectes adquirides per l'ésser humà des de la infantesa: “chaque home [...] employant si bien toute l'industrie de son entendement”. La referència del text a l'enteniment no s'ha d'entendre com una petició de principi, perquè no es tracta d'un coneixement filosòfic rigorós d'aquesta facultat que en realitat és l'ànima mateixa (l'ànima racional), sinó del saber prefilosòfic de la mentalitat corrent, però que és suficient per a l'operació que es duu a terme. Aparentment, a la *Recerca* no s'arriba a posar en qüestió la validesa de l'enteniment o raó, però crec que el resultat final de l'operació del dubte pot aportar alguna nova perspectiva sobre l'assumpte (*vid. infra*).

<sup>460</sup> Els “pensaments falsos” o les “doctrines dolentes” o les “idees imperfectes” o les “primeres creences” s'ubiquen sempre a la *Recerca* en la fantasia o imaginació.

<sup>461</sup> F. ALQUIÉ interpreta en un sentit gairebé literal aquesta personificació dels sentits de Descartes, com si fos el símptoma d'un tret psicològic del filòsof: una por malaltissa a ser enganyat (*cf. La découverte métaphysique chez D.*, pàg. 17). Al marge de la veritat o no d'aquesta sospita, crec que l'argument ha de ser llegit en clau estrictament filosòfica.

em responen”), o fins i tot amb les nostres facultats mentals (“la imaginació em traeix”). En definitiva, no és gratuït imaginar els sentits com a “agents externs” al propi subjecte i, en conseqüència, aplicar-los-hi el model social de la confiança: tenim un motiu per desconfiar d’ells si ens han fallat en alguna ocasió. I la desconfiança, en les relacions personals, adquireix un abast total: d’enganys puntuals se’n deriva una *desconfiança generalitzada* (“nous défier toujours”). Es qüestiona la validesa de la informació perquè es desconfia del seu portador: els sentits. I si l’objectiu que es busca és un coneixement ben fonamentat, no és lògic recolzar-lo sobre les dades sensorials, perquè són sospitoses (dubtoses, es dirà ben aviat).

Si la primera resposta de Poliandre a Eudoxos reflectia ingenuïtat, la segona el mostra ara com un alumne avantatjat. Precisa les causes que expliquen els enganys dels sentits i, per tant, la manera d’evitar-los. La primera causa la provoca una alteració temporal o permanent dels òrgans sensorials (“s’ils sont mal disposés”), per exemple, quan tots els aliments semblen amargs a un malalt. La segona, quan els sentits estan massa allunyats (“trop éloignés”) de l’objecte percebut, com quan mirem les estrelles i mai no ens semblen tan grans com són realment. La tercera (“ou généralement, lorsqu’ils n’agissent pas en liberté selon la constitution de leur nature”), sembla que inclou les dues tipologies anteriors i potser algunes altres, com podria ser la dificultat de percebre en circumstàncies ambientals adverses (poca llum, molt soroll....)<sup>462</sup>.

En tota aquesta reflexió continua vigent el model establert anteriorment de la veritat com a correspondència, entesa com una correlació simètrica, per dir-ho així, entre l’objecte percebut i la seva representació mental o idea. Distingeixo, en aquest model, dos nivells de veritat: la *veritat essencial* (“similitudo”), que pressuposa l’existència de l’objecte extern i fa referència només a la relació entre ell i la idea; i la *veritat existencial*, que fa referència a l’existència de l’objecte representat per la idea i que, en cas de qüestionar-se, afecta també la *veritat essencial*, atès que aleshores ja no hi ha cap ésser real a què referir la idea<sup>463</sup>. Quan els sentits són enganyosos, es produeix una asimetria, una discordança entre allò real i allò

---

<sup>462</sup> Per una llista de textos de diverses obres de Descartes que posen exemples sobre els enganys sensorials: cf. GIL 288.

<sup>463</sup> Aquestes expressions coincideixen nominalment amb les que proposa F. ALQUIÉ, per bé que els hi dono un significat completament diferent. Segons aquest estudiós, el dubte sobre els sentits afecta les “veritats existencials”, és a dir, la relació de les representacions amb les coses externes; el dubte sobre les veritats matemàtiques, en canvi, afecta les “veritats essencials”, a saber, les operacions intel·lectuals o, en altres paraules seves, els raonaments o les relacions (cf. *Leçons sur D.*, pàg. 120).

representat (aliment no amarg-sensació amarga; estrelles grans-estrelles petites en aparença, etc.), és a dir, es qüestiona la *veritat essencial*, perquè la idea representa un objecte real de manera distorsionada, no tal i com és. Una precisió: el text encara està situat en l'horitzó de la mentalitat corrent i, per tant, la *veritat essencial* té una caràcter figuratiu (fotogràfic, l'he anomenat al capítol anterior). Epistèmon ja havia qüestionat aquest model figuratiu suggerint-ne un de conceptual que, de fet, no nega completament el figuratiu, sinó que només hi introdueix correccions. Ja hem vist que el pas enrere que fa Poliandre es pot interpretar en clau pedagògica (assumir una situació intel·lectual més naïf que la que hom potser realment es troba), per bé que la creença en els sentits és també l'estat habitual d'una persona que, tot i haver adquirit una formació, encara està fortament condicionada pels prejudicis infantils<sup>464</sup>.

Tanmateix, els enganys o errors sensorials són fàcils de conèixer (“tous leurs défauts sont fort aisés à connaître”) i, per tant, no impedeixen (no són una raó poderosa de dubte, s'entén) de mantenir la confiança en el sentits (“ils n'empêchent pas que je ne sois maintenant bien assuré [...]”). Es tracta d'una confiança plena en una experiència sensorial viscuda en el present, en l'ara (“maintenant”), com s'expressa en aquest exemple tan plàstic: “ara estic (...) ben segur que us veig, que passem per aquest jardí, que el sol ens il·lumina”<sup>465</sup>. I, des d'una seguretat particular, es procedeix a generalitzar la confiança cap a tot allò que “apareix <es representa> comunament” als sentits, (“et bref, *tout ce qui paraît communément* à mes sens est véritable”). L'argument de dubte ha quedat invalidat amb l'explicació de les causes dels errors o enganys dels sentits i, com a conseqüència, la confiança en els sentits en el seu ús habitual ha quedat més reforçada que abans.

---

<sup>464</sup> A les *Sisenes respostes*, Descartes explica que en un període de la seva vida havia estat instal·lat en els prejudicis i havia considerat el pes com una “qualitat real” del cossos, que no és només una crítica a la mentalitat corrent, sinó també a la concepció aristotèlica-escolàstica de les “qualitats sensibles” perquè en realitat està afaïonada a partir d'aquell prejudici (cf. MPP-R6, núm. 10, AT VII 441.23-442.29; MM-R6, núm. 10, AT IX1 240-241).

<sup>465</sup> El paral·lelisme d'aquesta frase, i en el context que sorgeix, amb una altra de més clàssica de les *Meditacions* és manifest, per bé que se situïn en escenaris molt diferents: “Sed forte, quamvis interdum sensus circa minuta quaedam et remotiora nos fallant, pleraque tamen alia sunt de quibus dubitari plane non potest, quamvis ab iisdem hauriantur: ut jam *me hic esse, foco assidere, hyemali toga esse indutum, chartam istam manibus contrectare, et similia.*” (MPP1, AT VII 18.19-24); “Mais, encore que les sens nous trompent quelquefois, touchant les choses peu sensibles et fort éloignées, il s'en rencontre peut-être beaucoup d'autres, desquelles on ne peut pas raisonnablement douter, quoique nous les connaissions par leur moyen: par exemple, que *je sois ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains, et autres choses de cette nature.*” (MM1, AT IX1 14).

Per què l'experiència o representació sensorial és identificada com "errònia" (i, per tant, no assentida) quan s'esdevé també en el present? Què té d'especial l'experiència sensorial *present-vertadera* respecte a la *present-errònia*?

Fins ara he procedit més aviat a una descripció, però les preguntes requereixen anar una mica més enllà i intentar una explicació. Penso que és important deturar-se un moment en aquest punt per encarar-se a les qüestions posteriors.

Una percepció es detecta com a errònia, malgrat donar-se en el present, perquè es reconeix com una "anomalia" respecte a unes altres percepcions anteriors que s'havien experimentat com a vertaderes. Per tant, la percepció present és qüestionada a partir del record d'uniques percepcions que es consideren vertaderes. Són precisament les que s'anomenaven "comunes", és a dir, les més freqüents (suposadament, les correctes perquè corresponen a la naturalesa dels sentits), que no es rememoren mitjançant un acte voluntari, sinó de manera espontània i inconscient, exercint un poderós efecte en la percepció present, amb el contingut principal de la qual ara entren en conflicte en el cas de la percepció errònia (gust amarg d'un aliment que sabem que és dolç, la imatge borrosa per causa de la boira d'un objecte que hem vist clarament moltes vegades...). Sense el conflicte entre aquests dos elements (percepció present - percepcions recordades) no seria possible el reconeixement ("connaître", RV, AT X 510.24, BOS 10.34; "reconnaître", *ibid.*, 511.5, 11.7) del errors dels sentits.

I què passa amb les sensació vertadera (provisionalment, s'entén)? Que no hi ha conflicte en la percepció actual perquè no hi ha un marc d'experiències prèvies que, en ser recordades inconscientment, desmenteixin la percepció present i, per tant, l'enteniment assenteix a ella amb tota la seva força, li atorga plena confiança, certesa, veritat. És aquesta força de presència de la percepció, per dir-ho així, la que la fa tan convincent. Descartes ens ve a dir que el fet que no es produeixi cap anomalia en la percepció impedeix detectar-la precisament com a percepció, és a dir, com a representació o idea. *La percepció s'experimenta com si fos la realitat mateixa*. L'argument de l'error dels sentits ha servit paradoxalment per reforçar més encara la seguretat en els sentits. Els sentits són vehicles no de representacions, sinó de realitat. El sentits ens situen "en la mateixa realitat". L'ús del terme semblar ("paraît") és molt significatiu: *per a la mentalitat corrent el que sembla és, l'aparença és la realitat*. A partir d'ara, anomenaré a aquesta experiència amb el terme *presencialitat*: una força de presència

tal que s'imposa a la ment com a realitat, és a dir, que és afirmada o assentida com si fos la mateixa realitat<sup>466</sup>.

Tornant al fil de l'argumentació, la conclusió parcial a què arriba Poliandre és que la raó emprada no ha reeixit, no ha estat suficient per qüestionar les veritats dels sentits, al contrari, li ha reforçat encara més la certesa de la que partia. S'ha produït, doncs, una doble "resistència"<sup>467</sup> a l'argument dels *enganys sensorials*: d'una banda, s'han identificat les causes dels enganys dels sentits i, per tant, es disposa de la clau per evitar-los, i, d'una altra banda, la confiança en el funcionament habitual dels sentits s'ha consolidat psicològicament per a la mentalitat corrent. Així doncs, l'argument queda invalidat completament, no pot esdevenir una raó poderosa de dubte<sup>468</sup>.

### *L'argument del somni*

*Eudoxe.* Puisqu'il ne suffit pas de vous dire que les sens nous trompent en certaines occasions, où vous l'apercevez, pour vous faire craindre qu'ils ne le fassent aussi en d'autres, sans que vous le puissiez reconnaître, je veux passer outre, pour savoir si vous n'avez jamais vu de ces mélancoliques, qui pensent être cruches ou bien avoir quelque partie du corps d'une grandeur énorme; ils jureraient qu'ils le voient et qu'ils le touchent ainsi qu'ils imaginent. Il est vrai que ce serait offenser un honnête homme, que de lui dire, qu'il ne peut avoir plus de raison qu'eux pour assurer sa créance, puisqu'il s'en rapporte, comme eux, à ce que les sens et son imagination lui représentent. Mais vous ne sauriez trouver mauvais que je vous demande si vous n'êtes pas sujet au sommeil, ainsi que tous les hommes, et si vous ne pouvez pas, en dormant, penser que vous me voyez, que vous vous promenez en ce jardin, que le soleil vous éclaire, et bref toutes les choses dont vous croyez maintenant être tout assuré. N'avez-vous jamais ouï ce mot d'étonnement dedans les comédies: *Veillé-je, ou si je dors?*<sup>469</sup> Comment pouvez-vous être certain que votre vie n'est pas un songe perpétuel, et que tout ce que vous pensez apprendre par vos sens n'est pas faux, aussi bien maintenant comme lorsque vous dormez? Vu principalement que vous avez

---

<sup>466</sup> Els humans, tinguem la formació que tinguem, estem instal·lats la major part del temps en aquesta actitud corrent i, en conseqüència, pensem, sentim i actuem com si la percepció de la realitat fos la mateixa realitat. Tanta és la força d'aquest sentiment –per emprar un terme cartesà– que per a la majoria de persones els resulta difícilíssim, si no impossible, adonar-se que la percepció és tan sols una representació mental.

<sup>467</sup> Entre els comentadors de Descartes, ha esdevingut habitual emprar el terme "resistència" quan els arguments de dubte troben un contingut que no pot qüestionar-se. S'utilitza sobretot pel comentari del dubte a les *Meditacions*, però també per al de la *Recerca* (cf. LOJ 141, nota 82).

<sup>468</sup> La resistència a l'argument, en la *Recerca*, és total i porta a la seva invalidació. S'ha de diferenciar doncs, del procediment paral·lel que s'exposa a les *Meditacions*, on la resistència invalida una part de l'objecte de dubte i en deixa un altra d'intacta que no queda afectada per ell i que exigeix posar en joc un nou argument (vid. *infra*).

<sup>469</sup> En el manuscrit de Tschirnhaus (F) hi posa: "Ce mot d'étonnement dedans le comédies veilleie, ou si je dors", on "le" i "veilleie" són clarament erronis. Ni en la versió llatina (L) ni en la neerlandesa (N) no s'identifica el sentit de "veilleie" i es llegeix com un adjectiu de comèdies "les antigues comèdies". AT corregeix "Veille-je" (511, nota a), seguit per totes les edicions posteriors.

appris que vous étiez créé par un être supérieur, lequel étant tout-puissant, comme il est, n'aurait pas eu plus de difficulté à vous créer tel que je dis<sup>470</sup>, que tel que vous pensez que vous êtes. (RV, AT X 511.1-512.5, BOS 11.4-26).

Eudoxos, davant la fermesa de Poliandre, reconeix la insuficiència de l'argument dels *enganyis sensorials* (“il ne suffit pas”) com a motiu de desconfiança (“pour vous faire craindre”) de les certes sensorials. Això l'obliga a buscar una nova raó nova (“je veux parler d'autre”) més poderosa.

La segona raó constitueix una sola “argumentació” que es desplega en tres moviments: el primer és una nova proposta de raó de dubte que es rebutja i fa una funció preparatòria (els melancòlics), el segon sí que esdevé una raó o l'argument de dubte (el somni) i el tercer fa la funció de reforç teòric (un ésser superior, creador omnipotent de tot i del meu ésser). Seccionar el conjunt com si els elements fossin independents no només rebaixa la força de l'argument del somni, sinó que en traeix l'esperit. Per copsar-lo, és imprescindible comprendre l'especificitat de cada moviment i també el seu enllaç.

La situació intel·lectual que obliga a plantejar el nou argument és la “veritat” de les dades dels sentits, la seva *presencialitat* (s'experimenten com si fossin la realitat mateixa) quan aquests funcionen correctament en les situacions comunes de la vida. Heus aquí els tres moviments en l'argumentació:

#### 1) *Moviment de preparació: “ells”, els melancòlics*

La nova raó que s'addueix comença de manera força sorprenent: Eudoxos pregunta a Poliandre si no ha vist mai aquells “melancòlics” (“si vous n'avez jamais vu de ces mélancoliques”)<sup>471</sup> que es pensen, per exemple, que són càntirs o que tenen una part del cos

---

<sup>470</sup> F conté exactament: “nous créer tel que je dis, que tel [...]”. O bé caldria posar “tel” en plural, o bé modificar “nous” per “vous”, que és l'opció més senzilla, proposada per CO 259, nota o.

<sup>471</sup> “Melancòlics” és un sinònim dels termes que apareixen en un text paral·lel de les *Meditacions*: “insanus” (“insanis”, MPP1, AT VII 18.26; “insensés” MM1 IX1 ) i “amens” (“amentes”: MPP1, AT VII 19.5; VF: “fous”, MM1 AT IX1 ). Sobre la denominació de melancòlics, resulta molt aclaridora l'explicació de E. LOJACONO: “La notion de mélancolie est étroitement liée à la doctrine des quatre humeurs. En effet l'on devenait « mélancolique » suite d'une altération de la bile noire, ou atrabile, qui, à la différence des autres humeurs, avait le pouvoir d'agir sur notre état d'esprit: en cela elle était comparée au vin, avec la différence notable que celui-ci agissait temporairement sur la psyché tandis que celle-là pouvait causer des altérations permanentes. [...] Les stoïciens [...] la considèrent [la mélancolie] en tout point comme une maladie de l'âme [...]. Il apparaît évident que l'image que Descartes se fait de la folie [...] bien qu'elle fût toute personnelle, s'inscrivait sur le sillage de la

d'una grandària enorme<sup>472</sup>. Aquests juraran que veuen i toquen aquestes coses tal i com se les imaginem (“Ils jureront qu'ils le voient et qu'ils le touchent ainsi qu'ils l'imaginent”). Se suggereix comparar la percepció habitual amb la imaginació dels bojos, però un obstacle *psicològic* impedeix de dur-la a terme fins al final: “seria ofendre (“offenser”) un home honest (“honnête homme”) dir-li que no pot tenir més raó (“plus de raison”) que els bojos per assegurar la seva creença (“pour assurer sa créance”), perquè admet, com ells, (“puisque il s'en rapporte comme eux”)<sup>473</sup> allò que els seus sentits i la imaginació li representen (“à ce que les sens et la imagination lui représentent”).

L'operació d'afirmar la veritat de les representacions sensibles-imaginàries és comuna a la persona assenyada i al boig, amb l'única diferència que cadascun no es representa el mateix davant la mateixa situació i, en conseqüència, tampoc no afirma la mateixa veritat. I com que la persona que ha de dur a terme el procés d'aprenentatge de la raó proposat en la *Recerca* és una persona que es considera “honest”, aquesta no pot acceptar de cap manera l'equiparació amb aquells que tenen una visió tan distorsionada respecte a la seva. Per bé que es despleguen els elements conceptuals suficients per atacar les veritats dels sentits, aquests no tenen prou força persuasiva per al subjecte que reflexiona, perquè hauria d'assumir una idea que li resulta inacceptable: que la seva sensatesa sigui essencialment equiparable a la bogeria. Una raó poderosa o argument de dubte no només ha de tenir força lògica, sinó també psicològica. En la bogeria, la lògica troba un escull psicològic: una persona assenyada no pot assumir de cap manera que les seves certeses siguin equivalents a les dels bojos.

Quins són els elements conceptuals que posa en joc l'argument? La relació entre els sentits, la imaginació i l'assentiment (l'enteniment que fa el judici de veritat). La primera

---

pensée stoïcienne, qui exerça une influence si profonde sur un grand nombre de penseurs entre la fin du XVIe et les premières décennies du XVIIe siècle.” (LOJ 142, nota 83).

<sup>472</sup> E. LOCOJANO hi veu una relació amb la novel·la exemplar de Cervantes *El Licenciado vidriera* (cf. LOJ 142), publicada en castellà a 1613 i que fou traduïda al francès i publicada el 1615. V. CARRAUD i G. OLIVO discuteixen aquesta relació i diferencien el text de la *Recerca* del que li és paral·lel a les *Meditacions*, que és en el que hi reconeixem un paral·lelisme amb Cervantes, i no en el de la *Recerca* (cf. CO 393-394, nota 125). Però resulta més suggeridor pensar que Descartes es va inspirar en un rumor que circulava per París a l'època, mencionat per G. RODIS-LEWIS, però sense especificar-ne la procedència: “une dame de la Cour fuyait, dit-on, tout contact, de peur qu'on ne la cassât” (*Descartes. Textes et débats*, pàg. 181).

<sup>473</sup> *Se rapporter*, signifie aussi, Déferer au jugement de quelqu'un, en convenir. Ceux qui n'aiment point la chicane, s'en rapportent aux jugemens de leurs amis. A qui vous en voulez-vous rapporter? On dit aussi absolument, S'il est vrai, je m'en rapporte. Je n'entends rien en cette science, je m'en rapporte aux gens du métier (A. FURETIÈRE, *Dictionnaire Universel contenant tous les mots François, tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts*, 1690, vol. III, pàg. 307, transcrit literalment)



vegada que Eudoxos menciona aquesta relació la refereix només als melancòlics, tot fent una distinció entre els sentits i la imaginació: afirmen que veuen i toquen certes coses tal i com se les imaginem (“Ils jureront qu’ils le voient et qu’ils le touchent ainsi qu’ils l’imaginent”). La representació de la ment és, pròpiament, la de la imaginació. L’assentiment o afirmació de veritat (jurar, en el text) és l’acte de l’enteniment de projectar allò imaginat cap als sentits que, de fet, són l’expressió (per al subjecte que sent) de la realitat. El significat de l’expressió vindria ser aquest: *els bojós afirmen com a real allò que s’imaginen, les seves representacions mentals*. La segona referència és la clau de l’assumpte. S’estableix una diferència “psicològica” entre els melancòlics i la persona honesta, però sobre la idea que *hi ha un element comú en el mode de representació d’ambdós*: que la persona sensata no té més raó que el boig per assegurar la seva creença perquè admet, igual que ells, allò que el seus sentits i la imaginació li representen. La persona assenyada rebutjaria, per ofensiva, aquesta raó, però no pot qüestionar-ne el fonament. En aquest cas concret no es fa una diferència entre sentits (realitat) i imaginació (representació), sinó que ambdós se situen en el pla de la representació. La representació: heus aquí l’objectiu de la comparació. L’exemple dels melancòlics pretén atacar la *presencialitat* de les sensacions de la qual està imbuïda la mentalitat corrent, vol fer prendre consciència que les sensacions no són realitats, sinó només representacions jutjades com a realitats. La forma de fer-ho és molt extrema, perquè, si el que fem amb les nostres sensacions és el mateix que fan els bojós amb les seves imaginacions (jurar, assegurar, creure, confiar..., com a veritat allò que ens representem), aleshores s’obre la possibilitat que la nostra percepció de la realitat sigui completament distorsionada i, per tant, falsa quant a la *veritat essencial*, i potencialment també quant a la *veritat existencial* (qui sap si tot és una mera projecció de la nostra ment).

Però la raó no ha estat poderosa, suficient, perquè no pot persuadir la persona corrent, sensata. L’obstacle per acceptar-la no és d’ordre lògic, sinó psicològic. Cal recordar que l’home honest s’ha compromès precisament en un camí d’aprenentatge que és la realització d’un ideal adequat a allò que més li convé i li escau: l’exercici ple i autònom de la seva raó.

El model de la follia es rebutja perquè resulta totalment “extern” al subjecte que reflexiona. Aquest no pot fer seva una posició mental que li resulta contrària, antitètica a la seva. Per a la persona sensata, la follia li resulta aliena, “externa”. Perquè un argument pugui

funcionar, ha de ser assumit des de dins, s'ha de poder "interioritzar": i aquí és quan entra en escena l'*argument del somni*.

De nou, una proposta de la raó ha quedat invalidada, però s'ha introduït una idea que, malgrat el rebuig que desperta, adoba el terreny per al proper moviment: per inversemblant que pugui ser per a una persona sensata, s'ha obert una esquerda en el pensament on hi ha la possibilitat que les sensacions puguin ser simples representacions errònies. Ha estat un moviment de preparació, com un escalfament previ a un exercici de competició.

## 2) *Moviment de persuasió: l'argument del somni*

Amb l'adversativa "mais" (negació en un sentit, afirmació en un altre) s'introdueix un nou moviment en l'argumentació que està intrínsecament lligat amb l'anterior: la referència al somni, al fet de somiar. Somiar és una vivència pròpia de tots els éssers humans ("je vous demande si vous n'êtes pas sujet au sommeil ainsi que tous les homes") i, per tant, que no pot ser ja objecte de rebuig ("vous ne sauriez trouver mauvais que [...]") perquè no és estranya a ningú. El contrari de l'experiència aliena, externa, de la bogeria, que no pot ser interioritzada per aquell que se sent i es vol assenyat. Però cal precisar amb exactitud aquesta nova temptativa de raó de dubte: no es tracta pròpiament de l'experiència mateixa del somni, sinó del *record de l'experiència del somni*, que és l'únic accessible d'ella en el present de la reflexió guiada que proposa el text. Aquest element temporal és la clau per entendre el sentit del raonament desplegat en la rèplica d'Eudoxos.

El fet de prendre consciència sobre el somni obre una nova possibilitat per al pensament: les vivències quotidianes que es consideren més segures ("toutes les choses dont vous croyez maintenant être tout assuré") poden ser perfectament somiades per qualsevol persona. I per il·lustrar-ho, Eudoxos reprèn l'exemple tan plàstic adduït per Poliandre com a demostració de la certesa dels sentits: "que em veieu, que passegeu per aquest jardí, que el sol us il·lumina" ("que vous me voyez, que vous vous promenez en ce jardin, que le soleil vous éclaire").

Després de la consideració dels melancòlics i la primera menció del somni, Poliandre (i el lector) ja està en la situació intel·lectual adequada de rebre el nucli dur de l'argument, que s'introdueix amb una frase inspirada en el teatre barroc de l'època: "Vetllo o estic dormint? (N'avez-vous jamais ouï ce mot d'étonnement dedans les comédies : Veillé-je, ou si je

dors?”)<sup>474</sup>. És una al·lusió a un tòpic cultural, fins i tot popular, que de ben segur podia ser identificat perfectament pel lector mundà al que s’adreça l’obra. Aquest motiu és un altre recurs per fer plausible que la certesa sensorial de la vetlla té punts de coincidència amb el somni. Eudoxos apel·la a una idea extravagant instal·lada en la memòria del lector perquè potser algun cop ha estat objecte de consideració, per bé que no n’hagi explorat mai a fons les conseqüències. I després d’aquesta mena de persuasió prèvia (la comparació amb els melancòlics també en formaria part), l’esperit ja està preparat per fer el “salt conceptual” definitiu, que es planteja en forma interrogativa: “Com podeu tenir la certesa (“Comment pouvez-vous être certain”) que la vostra vida no és un somni perpetu (“songe perpétuel”)<sup>475</sup> i que tot el que penseu que us ensenyen els sentits no és fals (“que tout ce que vous pensez apprendre par vos sens n’est pas faux”), tant en aquests moments com quan somieu (“aussi bien maintenant comme lorsque vous dormez?”)?”.

Aquesta pregunta constitueix el nucli conceptual de la raó més poderosa de dubte que es posa en joc a la *Recerca* i, per tant, requereix una atenció especial. Recordem el lligam amb el moviment anterior: per bé que es rebutgi, per ofensiva, l’analogia entre els bojós i les persones sensates, no es pot qüestionar que hi ha un nexa comú entre ells en el mode de coneixement la realitat, perquè ambdós no fan res més que afirmar com a real allò que els seus sentits i la seva imaginació els representa. L’argument del somni es fonamenta en aquesta mateixa raó, però dotant-la de versemblança psicològica, atès que s’extreu d’una experiència viscuda pel propi subjecte que reflexiona sobre l’argument, que no pot considerar-la com a estranya. Així, doncs, la comparació situa les experiències dels sentits i les del somni en un pla d’igualtat teòrica: *en ambdues experiències tampoc no hi ha res més que el judici de realitat sobre unes representacions mentals*.

Però, atenció, la comparació no està conclosa, perquè cal afegir-hi un altre element importantíssim relatiu als somnis: són “falsos”. Com ja he assenyalat, la falsedat només es

---

<sup>474</sup> Com s’esdevé sempre que es busquen referents històrics d’alguna idea o frase d’algun filòsof, les possibilitats de relació són il·limitades i poden servir per justificar qualsevol hipòtesi, en aquest cas, per exemple, relativa a la datació de l’obra. Per veure el repertori d’autors que, des del segle XVI i durant la primera meitat del segle XVII, van escriure alguna frase similar i, en algunes ocasions, fins i tot idèntica a la citada: cf. G. RODIS-LEWIS, *Le développement de la pensée de D.*, pàg. 211; LOJ 143, nota 86, i CO 394-395, nota 127.

<sup>475</sup> AT hi posa “continuel” (X 511.4). E.-J. BOS el substitueix per “perpétuel”. En el manuscrit copiat per Tschirnhaus hi apareix el primer mot, i el segon és una correcció de Leibniz feta en el mateix manuscrit (CO 259, nota n).

pot establir a partir del “record” del somni, en un triple sentit: 1) perquè hom recorda que li ha passat en altres ocasions, és plausible que es pugui somiar una situació tan viva com la de l'exemple de Poliandre (“si vous ne pouvez pas, en dormant, penser que vous me voyez, que vous vous promenez en ce jardin, que le soleil vous éclaire”), 2) es recorda indirectament que en el somni es pot creure allò que se somia amb una seguretat semblant a la que es té en la vetlla (“toutes les choses dont vous croyez maintenant être tout assuré”) i 3) es recorda que és des de la vetlla que les experiències es jutgen com a falses (“faux [...] comme lorsque vous dormez”).

La falsedat del somni és l'element clau de l'argument, sobre la base dels altres dos. Si 1 i 2 són elements comuns entre les experiències sensorials i els somnis, ¿com podem tenir la certesa (“Comment pouvez-vous être certain [...]?”) que la nostra vida no és un somni perpetu i, per tant, que tot el que perceben els sentits no és fals com els somnis? Observem com a partir d'un cas singular es projecta una desconfiança generalitzada cap a la totalitat de la vida, perquè aquesta es fonamenta per damunt de tot en les certeses sensorials.

Podríem dir que s'ha obert una fissura en la “seguretat” que tenim en els sentits perquè s'ha fet manifest el seu caràcter representatiu: la seguretat és una projecció mental (judici, afirmació) sobre uns continguts mentals i, per tant, podria ser errònia com una altra de similar que sabem segur que ho és. Es compara la falsedat “segura” del somni amb la falsedat “possible” dels sentits, per causa de la incertesa que s'acaba de descobrir d'ells. En definitiva, s'ha operat un *distanciamnt* interior (mental) respecte a les representacions sensorials i una mica més: una *desconfiança* envers elles.

I tot plegat es planteja en forma de pregunta, com si només pel fet de considerar-ho ja es produís l'efecte desitjat.

### 3) *Moviment de culminació: el recurs d'un ésser superior omnipotent*

La referència d'Eudoxos a un ésser superior està intrínsecament lligada a la pregunta amb què formula l'argument del somni: “Atès, principalment, que...” (“Vu principalement que [...]”). No és, doncs, una raó o argument en sentit ple que s'afegeixi a l'anterior per dubtar dels sentits, sinó només un reforç per justificar la insòlita però no pas absurda possibilitat

que tot l'àmbit sensorial, és a dir, la vida, sigui una mena de somni<sup>476</sup>. En altres paraules, seria una mena de concepció teòrica molt general sobre els fonaments últims (divins) de la realitat per tal de donar versemblança ontològica a l'argument del somni. No és un tema que surti del no res, perquè en la conversa ja s'ha parlat de Déu amb d'un enfocament racional i se li ha atorgat una ubicació precisa en el projecte filosòfic que es vol dur a terme.

S'ha de ressaltar el caràcter hipotètic de la justificació teòrica: “Atès, principalment, que *us heu assabentat* que havíeu estat creat per un ésser superior que, sent omnipotent com és, *no hauria tingut* més dificultat en crear-nos tal com dic que com vos penseu que sou”. Eudoxos es remet a un coneixement anterior de Poliandre, de caire religiós: el Déu cristià, del que se'n ressalten dos atributs<sup>477</sup>, vinculats entre ells, a saber, creador i omnipotent. Aquesta concepció, molt general, admet també la possibilitat teòrica que la vida sigui un somni: un Déu creador i omnipotent podria haver-nos creat com a subjectes que ens representem i afirmem una realitat inexistente, com s'esdevé en el somni, així com té el poder de fer que existeixi la realitat que ens representem a través dels sentits. Les dues possibilitats són admissibles des del supòsit de la omnipotència creadora de Déu. Aquesta referència metafísica-teològica no és accidental i denota la intencionalitat filosòfica i també apològica de la *Recerca*, que ja s'havia visualitzat en alguns dels temes anunciats al *Programa de matèries*. En cert sentit s'està advertint al lector que aquesta concepció ontològica sobre els fonaments de la realitat i el coneixement és la correcta, i que precisament caldrà demostrar-la i justificar-la més a fons per resoldre la disjuntiva plantejada. És a dir, s'està indicant que, en l'itinerari de reflexió, un moment o altre s'ha de demostrar que només una de les possibilitats teòriques sobre el coneixement humà és la correcta i en quines condicions ho és. El tema de Déu és decisiu per resoldre el problema fonamental que al *punt de partida de l'itinerari metafísic* hem vist que planteja la *Recerca: la possibilitat de la veritat*.

Abans de passar al següent subapartat, voldria plantejar dues qüestions problemàtiques sobre aquest argument de reforç a la llum de les obres madures de Descartes: 1) que en cap moment del raonament d'Eudoxos no s'ataquen explícitament les veritats matemàtiques és obvi, però això significa que el dubte a la *Recerca* no té un sentit i un abast comparable al de

---

<sup>476</sup> Coincideixo amb V. CARRAUD i G. OLIVO, que el denominen “argument suplementari” de l'argument del somni (CO 393, nota 124).

<sup>477</sup> A la *Recerca* no apareix mai aquest terme aplicat a Déu, però sí a l'ànima (cf. RV-VL, AT X 521, BOS 53.32; RV-VFN, CO 303.641).

les obres madures?, i 2) aquest *Déu omnipotent* no és qualificat clarament com a enganyador, ni té la mateixa funció que el *Déu enganyador* de les *Meditacions* i els *Principis*, però ¿hi ha alguns elements en comú entre aquests dos arguments?

Reprendré aquestes qüestions en els apartats que dedico al tema del dubte en el *Discurs* i les *Meditacions*.

### *L'abast del dubte*

*Poliandre*. Voilà, certes, des raisons qui seront suffisantes pour renverser toute la doctrine d'Épistémon, s'il est assez contemplatif pour y arrêter sa pensée. Mais pour moi, je craindrais de me rendre un peu trop rêveur, pour un homme qui n'a point étudié, et qui n'a pas accoutumé d'éloigner ainsi son esprit des choses sensibles, si je voulais entrer en des considérations si puissantes <pour un esprit> comme moi : ces imaginations sont un peu trop relevées<sup>478</sup>.

*Épistémon*. Je juge aussi qu'il est très dangereux de s'y engager trop avant. Ces doutes si généraux nous mèneraient tout droit dans l'ignorance de Socrate, ou dans l'incertitude des Pyrrhoniens; et c'est une eau profonde, où il ne me semble pas qu'on puisse trouver pied.

*Eudoxe*. J'avoue qu'il y aurait du danger, <pour> ceux qui ne connaissent pas le gué, de s'y hasarder sans conduite, et que plusieurs s'<y> sont perdus, mais vous ne devez pas craindre d'y passer après moi. Car une semblable timidité a empêché la plupart des gens de lettres, d'acquérir une doctrine qui fût assez solide et assurée pour mériter le nom de science, lorsque, s'étant imaginé qu'au-delà des choses sensibles il n'y avait rien de plus ferme sur quoi appuyer leur créance, ils ont bâti sur ce sable, au lieu de creuser plus avant, pour trouver du roc ou l'argile. Ce n'est donc pas ici qu'il en faut demeurer; aussi bien, quand vous ne voudriez plus considérer les raisons que j'ai dites, elles ont déjà, en leur principal effet, fait ce que je désirais, si elles ont assez touché votre imagination, pour faire que vous les craigniez. Car c'est à dire<sup>479</sup>, que votre science n'est point si infaillible, que vous n'ayez peur qu'elles en puissent saper les fondements, en vous faisant douter de toutes choses, et par conséquent que vous en doutez déjà, et que mon dessein est accompli, qui était de renverser toute votre doctrine, en vous faisant voir qu'elle est mal assurée. Mais, afin que vous ne refusiez pas de passer outre avec plus de courage, je vous avertis que ces doutes, qui vous ont fait peur à l'abord, sont comme des fantômes et vaines images, qui paraissent

---

<sup>478</sup> Aquí segueixo V. CARRAUD i G. OLIVO (CO 259.351-352). La còpia de Tschirnhaus (H) és intel·ligible en aquest punt “[...] des considérations si <hi ha un mot malmès> comme moi ces imaginations sont un peu trop relevées”. AT proposa suprimir “si comme moi ces imaginations”: “si je voulais entrer en des considérations un peu trop relevées” (AT 512, nota a; cf. també: FA II 1120, nota 1). Aquesta versió s’atansa força a la traducció llatina (“si ego [...] contemplationibus nimis captum meum superantibus animum adjicerem”, BOS 37.27-20), però no resulta del tot satisfactòria. E-J. BOS, en la seva edició crítica de la *Recerca*, proposa eliminar també “imaginationes” (que apareix clarament al manuscrit H) i afegir “qui pour”: “<qui pour> moi sont un peu trop relevées” (BOS 12, nota a les línies 2-4). El sentit és el mateix que el que proposa CO, però al preu d’ometre un mots que apareixen al manuscrit.

<sup>479</sup> AT hi posa “Car c’est un indice” (513.12), basant-se en la versió llatina (“hoc enim indicio est”, BOS 39.16), opció també seguida per F. ALQUIÉ (FA II 1121) i E. FAYE (FAY 89).

la nuit à la faveur d'une lumière débile et incertaine. Si vous les fuyez, votre crainte vous suivra, mais si vous approchez comme pour les toucher, vous découvrirez que ce n'est rien, que de l'air et de l'ombre, et en serez à l'avenir beaucoup plus assuré en pareille rencontre.

*Poliandre*. Je veux donc bien, à <votre><sup>480</sup> persuasion, me représenter ces difficultés les plus fortes qu'il me sera possible, et employer mon attention à douter si je n'ai point rêvé toute ma vie, et si toutes les idées que je pensais ne pouvoir entrer en mon esprit que par la porte des sens, ne s'y sont point formées d'elles-mêmes, ainsi qu'il s'en forme de pareilles à toutes les fois que je dors, et lorsque je sais bien que mes yeux sont fermés, mes oreilles bouchées, et bref qu'aucun de mes sens n'y contribue. Et par conséquent, je serai non seulement incertain si vous êtes au monde, s'il y a une terre, s'il y a un soleil, mais encore, si j'ai des yeux, si j'ai des oreilles, si j'ai un corps, même si je vous parle, si vous me parlez, et bref de toutes choses<sup>481</sup>. (RV, AT X 512.6-514.15, BOS 11.27-13.15).

Aquest text aporta elements importantíssims per precisar l'abast de l'argument del somni a la *Recerca*. Per raons de claredat, divideixo el comentari en dues parts:

#### 1) *L'efecte i la funció del dubte*

Les intervencions de Poliandre i Epistèmon són una plasmació literària de la possible reacció al dubte dels dos perfils de lectors a què va destinada la *Recerca* (vid. Cap. 3). Poliandre, prototip de l'home corrent, però tocat per afany d'aprendre, expressa el temor ("je craindrais") de tornar-se una mica massa somiador ("de me rendre un peu trop rêveur") o, per dir-ho en un terme català més plàstic encara, somiatruites. Es tracta del vertigen que experimenta qui està arrelat als sentits quan trontolla la certesa essencial de la seva vida.

De la reacció del docte Epistèmon, expressió d'un perfil de lector amb formació acadèmica, en tenim dues versions complementàries. La primera la descriu Poliandre: ens diu d'ell que les raons de dubte exposades seran suficients per enderrocar-li la seva doctrina "si és prou contemplatiu per fixar el seu pensament en elles" ("il est assez contemplatif pour y arrêter sa pensée"), és a dir, fa evident que la doctrina escolàstica queda conceptualment qüestionada amb l'*operació del dubte*, però que cal una actitud reflexiva per assumir-la, i no és precisament la d'Epistèmon, per causa del seu fort arrelament a la doctrina de l'escola. Tanmateix, el dubte ha fet el seu efecte en aquest interlocutor perquè ell mateix diu que "és

---

<sup>480</sup> Al manuscrit de Tschirnhaus (H) hi posa: "à une" (BOS 13). AT proposa "votre" (514.1), opció seguida per totes les edicions posteriors.

<sup>481</sup> Aquí s'acaba la còpia incompleta de Tschirnhaus. Al marge hi ha aquestes paraules de Leibniz: "J'ai la suite ailleurs" (BOS 13).

molt perillós d'endinsar-s'hi fins massa lluny" ("il est très dangereux de s'y engager trop avant")<sup>482</sup>. El valor que atorga al dubte queda ben perfilat amb la menció d'uns referents culturals coneguts: la ignorància socràtica i la incertesa dels pirrònics<sup>483</sup>. Epistèmon no ataca conceptualment el dubte proposat per Eudoxos, només n'expressa una valoració negativa associant-lo a aquestes actituds filosòfiques. D'aquesta manera, Descartes també vol precisar la seva posició teòrica davant d'un altre adversari intel·lectual a més de l'escolàstica: l'escepticisme, que també formava part de l'escenari cultural de l'època.

Les reaccions dels dos interlocutors coincideixen en el seu temor davant l'argument, per bé que des de posicions molt diferents. Però la resposta d'Eudoxos sembla enfocada més específicament a Epistèmon que a Poliandre, perquè ressalta que és precisament la precaució derivada d'aquest temor ("une semblable timidité", referida al temor) allò que ha impedit que la majoria de "gent de lletres" adquireixi una doctrina prou sòlida i segura per merèixer el nom de ciència. La raó d'aquesta actitud és la creença que tot el coneixement humà només pot recolzar-se en els sentits ("s'étant imaginé qu'au-delà des choses sensibles il n'y avait rien de plus ferme sur quoi appuyer leur créance"), evocant així el vell principi escolàstic: "Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu". Poliandre, sens dubte, està inclòs implícitament en aquesta consideració per causa seu arrelament als sentits. Tant la filosofia escolàstica com la mentalitat corrent es fonamenten en última instància en les certes sensorials, l'una de manera directa, l'altra aixecant-hi un veritable castell intel·lectual. De fet, ambdues actituds estan entrelaçades i són simplement graus d'una mateixa posició intel·lectual: la formació acadèmica de principi del segle XVII s'edifica sobre la base sensorial de l'home corrent, no en va s'ha qualificat com a filosofia del sentit comú<sup>484</sup>. La *Recerca* s'adreça als dos tipus d'interlocutors amb la finalitat d'oferir-los una alternativa intel·lectual a les seves concepcions errònies.

---

<sup>482</sup> "Avant. adv. de lieu, Outre, au de là. *Il ne sçauroit aller ny avant ny arriere. il faut aller plus avant.* Il sert aussi a marquer le mouvement, l'action qui se fait dans une chose qui a de l'épaisseur, de la profondeur, de l'estenduë. Il prend tousjours devant soy quelque particule, comme, bien, plus, fort, si, trop &c. *Ce coup luy entre bien avant dans la teste. la bale de mousquet a percé bien avant dans la porte. fouïller, creuser fort avant.* (*Le Dictionnaire de l'Académie françoise*, 1694, vol I, pàg. 65).

<sup>483</sup> S'estableix una identificació entre Sòcrates i l'escepticisme que té un precedent en F. Sánchez (cf. LOJ 144, nota 89).

<sup>484</sup> G. RODIS-LEWIS, tot comentant específicament l'operació del dubte de la *Recerca*, escriu: "Descartes vise en même temps la philosophie du sens commun, qui admet que toute notre connaissance passe par les sens" (*L'œuvre de D.*, vol I, pàg. 221).



Per situar l'alternativa cartesiana, s'ha de fer atenció a les dues metàfores principals que posa en joc el text, interrelacionades entre elles:

a) *L'aigua profunda*. Epistèmon proposa la comparació de les raons de dubte aportades per Eudoxos com una aigua profunda (“Ces doutes si généraux [...] c'est une eau profonde”), i adverteix del perill d'endinsar-s'hi fins massa lluny (“Je juge aussi qu'il est très dangereux de s'y engager trop avant”) perquè li sembla que no hi ha res en ella on recolzar-se (“il ne me semble pas qu'on puisse trouver pied”). Eudoxos continua la imatge de l'aigua, confirmant el perill de travessar-la perquè molts s'hi han perdut (“plusieurs s'y sont perdus”), però només si en desconeixen el gual (“J'avoue qu'il y aurait du danger pour ceux qui ne connaissent pas le gué”) i s'hi arrisquen sense guiatge (“de s'y hasarder sans conduite”). Tanmateix, proposa la solució per esvanir el perill: ell pot guiar-los amb seguretat perquè coneix el gual per travessar l'aigua (“vous ne devez pas craindre d'y passer après moi”)<sup>485</sup>.

b) *Dos territoris on construir un edifici*. Eudoxos pinta també l'escenari general on se situa l'aigua: entre dos territoris diferents, tot complementant la metàfora de l'aigua amb la de la construcció. El territori on està aixecat l'edifici escolàstic és el dels sentits (“la plupart des gens de lettres [...] s'étant imaginé qu'au-delà des choses sensibles il n'y avait rien de plus ferme sur quoi appuyer leur créance”), que és un territori sorrenc, inestable (“ils ont bâti sur ce sable”) i, per tant, que no mereix el nom de ciència (“une doctrine qui fût assez solide et assurée pour mériter le nom de science”). És la inconsistència dels fonaments allò que fa que l'edifici escolàstic sigui fràgil. L'altre territori se situa “més endavant” (“plus avant”)<sup>486</sup> és a dir, més enllà de l'aigua que s'ha travessat, un lloc on s'ha de cavar (“creuser”) per trobar-hi roca o argila (“pour trouver du roc ou l'argile”), és a dir, uns fonaments sòlids sobre els que edificar una veritable ciència.

---

<sup>485</sup> A la versió francesa de les *Meditacions* també apareix la imatge de l'aigua profunda on no es troba peu on recolzar-se (cf. MM2, AT IX1 18), però amb més força dramàtica, per dir-ho així, perquè és un lloc on hom cau inevitablement al final de l'*operació del dubte* i del qual n'ha de sortir amb el propi esforç (“Je m'efforcerai néanmoins, et suivrai derechef la même voie où l'étais entre hier”, *ibid.*) fins a trobar una cosa certa on agafar-se. En canvi, a la *Recerca*, tant Poliandre com Epistèmon es queden abans de l'aigua i és Eudoxos qui els convida a endinsar-se en ella amb la seguretat que els portarà pel gual per travessar-la. És la mateixa imatge en les dues obres, però expressada amb dos graus d'intensitat, no tant perquè això impliqui una diferència profunda d'idees entre elles, sinó més aviat com a signe de l'aprofundiment que Descartes opera en la maduresa sobre plantejament reflexiu amb què cal procedir en la descoberta dels principis del coneixement, que tot just empenia per primer cop a la *Recerca* –una empresa abandonada en trobar un guany de coneixement que requereix començar-ne una altra.

<sup>486</sup> *Vid.* nota 482.

La suma d'aquestes metàfores és una imatge molt plàstica. Dos territoris separats per un canal o un riu que s'ha de travessar amb l'ajut d'un guia que ens duu pel gual. Un dels territoris és sorrenc, i en ell hi ha construït un edifici inestable: la filosofia escolàstica. L'altre territori és roca o argila, i en ell hi ha l'esperança de construir-hi un nou edifici molt més sòlid que l'escolàstic: el nou projecte filosòfic anunciat a la *Recerca*<sup>487</sup>.

I quina és la finalitat de tota l'operació de dubte? L'autor la precisa clarament, tot reprenent per tercera vegada a l'obra la mateixa expressió: enderrocar la doctrina escolàstica pels seus fonaments ("renverser toute votre doctrine, en vous faisant voir qu'elle est mal assurée"). Descartes afirma, en boca d'Eudoxos, que ha aconseguit aquest objectiu ("mon dessein est accompli"). Vegem-ne la raó: les raons aportades han aconseguit afectar la imaginació d'Epistèmon produint-li temor ("elles ont assez touché votre imagination pour faire que vous les craignez"), fet que confirma ("c'est à dire") que la seva ciència no és infal·lible si té por que les raons del dubte afectin els seus fonament intel·lectuals i, per tant, això ja significa que realment dubta d'ells. En altres paraules: la *inquiétude*<sup>488</sup> que genera la simple consideració de les raons adduïdes implica que existeix un dubte real sobre els fonaments de l'edifici escolàstic i, en conseqüència, sobre tota aquesta doctrina.

Cal fer molta atenció a aquest punt. Podríem dir que l'efecte demolidor de les raons del dubte ("leur principal effet") sobre els fonaments de l'escolàstica i la mentalitat corrent (els sentits) consisteix en el simple fet que genera un temor en la imaginació per afrontar-lo, signe inequívoc que qui l'experimenta no té una ciència infal·lible vèncer-lo i, en conseqüència, que s'adona que trontollen els seus fonaments.

El dubte no és, com predica l'escepticisme, un lloc on romandre-hi ("Ce n'est donc pas ici qu'il en faut demeurer"), sinó *el pas inicial i necessari en el procés de fonamentació del coneixement més sòlid a què es pot aspirar*: la ciència sòlida anunciada a la *Recerca* i no pas la doctrina escolàstica. Per reblar el clau, Eudoxos introdueix una nova metàfora de caràcter

---

<sup>487</sup> E. LOJACONO ho expressa en aquests termes: "Comparée à un gué, elle [la *méthode*] permet de traverser le fleuve qui délimite deux territoires radicalement différents, celui qui les philosophe est bien décidé à abandonner, sablonneux et marécageux, sur lequel il est impossible de rien construire, et celui où il va s'aventurer, dont le sol est de Roche et d'argile et où sera possible d'édifier la « nouvelle » science." (LOJ 51). Malgrat que la imatge general està molt ben descrita, crec que caldria matisar-ne dos elements: 1) el gual no és tant un mètode com un itinerari de reflexió ja traçat que s'ofereix al lector perquè el segueixi, i 2) en el terra sorrenc i pantanós sí que hi ha un edifici construït, per bé que inestable: la filosofia escolàstica.

<sup>488</sup> Manllevo el terme de G. RODIS-LEWIS: *L'œuvre de D.*, vol. I, pàg. 224.

dinàmic, que suggereix de nou que el procés del dubte com una travessia que cal emprendre (“afin que vous ne refusiez pas de *passer outre* avec plus de courage”). La finalitat, ara, és esvanir la inquietud que genera el dubte, que ara minimitza amb una nova metàfora: “je vous avertis que ces doutes, qui vous ont fait peur à l’abord, sont comme des fantômes et vaines images, qui paraissent la nuit à la faveur d’une lumière débile et incertaine”. Si fugen del dubtes, el temor els seguirà, però si s’hi atansen per tocar-los, descobriran que no són res que l’aire i l’ombra, i aleshores se sentiran més segurs quan es tornin a trobar en la mateixa situació<sup>489</sup>.

## 2) *La consumació de l’operació del dubte*

Heus aquí el zenit de l’*operació del dubte*. Després que Eudoxos s’hagi adreçat clarament a Epistèmon com a principal destinatari del dubte, és Poliandre qui agafa el testimoni de l’argumentació i la porta fins a les seves últimes conseqüències. La prevenció escolàstica és massa forta per continuar pel camí iniciat, cal un esperit més lliure de prejudicis. Poliandre, en canvi, ha esvanit de sobte la seva prevenció (tornar-se massa somiador) i intervé de nou com un mestre i no com un alumne, fent una mena de síntesi del raonament d’Eudoxos, però plantejant l’argumentació del dubte d’una forma molt més filosòfica que abans. Literàriament s’ha fet un salt una mica brusca en aquest personatge, perquè primer es mostra temorós d’assumir el dubte per no esdevenir massa somiador i, tot seguit, després de la consideració d’Eudoxos adreçada sobretot a Epistèmon, intervé amb una seguretat psicològica imprevista i exagerada.

Poliandre remarca inconfusiblement el caràcter voluntari de l’operació del dubte (“*Je veux donc bien, à votre persuasion, me représenter ces difficultés les plus fortes qu’il me sera possible, et employer mon attention à douter [...]*”). Les raons de dubtar generen inquietud sobre els sentits, però cal fer un pas més perquè el dubte sigui realment útil en la tasca de demolició dels fonaments i la recerca de materials per omplir-los. Ha de ser la voluntat la que

---

<sup>489</sup> A la *Tercera Meditació* també es planteja una idea semblant sobre l’argument del “déu enganyador”: “Et certe cum nullam occasionem habeam existimandi aliquem Deum esse deceptorem, nec quidem adhuc satis sciam utrum sit aliquis Deus, *valde tenuis et, ut ita loquar, Metaphysica dubitandi ratio est, quæ tantum ex ea opinione dependet.*” (MPP3, AT VII 36.21-26); “Et certes, puisque je n’ai aucune raison de croire qu’il y ait quelque Dieu qui soit trompeur, et même que je n’ai pas encore considéré celles qui prouvent qu’il y a un Dieu, *la raison de douter* qui dépend seulement de cette opinion, *est bien légère, et pour ainsi dire métaphysique.*” (MM3, AT IX1 28).

s'ha d'afanyar per fer atenció i assumir els arguments perquè tingui l'efecte desitjat. Des de la seva primera formulació ja es mostra aquest tret distintiu del dubte com a operació intel·lectual voluntària.

Un altre element clau és l'ús del terme "idea" per Poliandre, que havia sigut introduït amb antelació per Epistèmon (AT X 507.5, BOS 8.22) i tot seguit validat per Eudoxos (AT X 508.21, BOS 9.21). "Idea" és el terme que s'estableix a la *Recerca* per designar qualsevol contingut mental que representi alguna cosa, però en tant que és una representació. Un terme cartesià per excel·lència.

Tot seguit, ratifica que el dubte afecta a la totalitat de la vida ("si je n'ai point rêvé toute ma vie"), és a dir, ratifica el que s'havia denominat abans com "somni perpetu". Poliandre es planteja si totes les idees que es pensava que havien entrat per la porta dels sentits no s'hi ha format per elles mateixes ("*si toutes les idées que je pensais ne pouvoir entrer en mon esprit que par la porte des sens, ne s'y sont point formées d'elles-mêmes*"), i compara aquest mode de producció immanent de les idees en la seva ment ("en mon esprit") amb el del somni ("ainsi qu'il s'en forme de pareilles à toutes les fois que je dors"). Tot el que sentim podria ser una mera projecció mental, és a dir, falsa com la del somni ("*lorsque je sais bien que mes yeux sont fermés, mes oreilles bouchées, et bref qu'aucun de mes sens n'y contribue*"). La comparació s'ha plantejat només en termes de "possibilitat" ("si [...], et si [...] ainsi"), talment que cap de les dues opcions es pot afirmar com a veritat. El dubte és precisament aquesta disjuntiva que no pot resoldre's ni cap a una banda ni cap a l'altra.

Queda només el moment últim, de tancament, de l'argumentació del dubte amb l'assumpció plena i conscient del seu resultat ("Et par conséquent"), que no consisteix en absolut en la "falsedat" de les sensacions, sinó la seva incertesa ("je serai [...] incertain si"). És la possibilitat real que les idees (sensorials, s'entén) de la ment podrien ser falses com les dels somnis la que constitueix l'arma d'atac a l'edifici de les certeses aixecat sobre el fonament dels sentits. Queda completament afectada la *presencialitat* dels sentits ("si vous êtes au monde, s'il hi ha une terre, s'il y a un soleil"), així com els mateixos sentits que, suposadament, són portadors d'aquesta informació ("mais encore si j'ai des yeux, si j'ai des oreilles, si j'ai un corps, et même si je vous parle, si vous me parlez"). El dubte afecta tant al missatge com al missatger.

L'abast del dubte és total: “total la meua vida (“toute ma vie”), totes les idees (“toutes les idées”), “totes les coses” (“toutes choses”). Tot l'àmbit sensorial podria ser com un somni, una mera projecció mental, és a dir, una realitat immanent sense que hi hagi res real que li correspongui. S'ha arribat a qüestionar no només la *veritat essencial*, sinó la *veritat existencial* (que inclou l'essencial). En definitiva, s'està plantejant el problema metafísic de la veritat: la incertesa oberta en el cor de les representacions sensibles planteja el problema de la *possibilitat de la veritat*: podem trobar alguna veritat? Podrem determinar els requisits de la veritat per saber si algunes de les nostres representacions són vertaderes?

Per concloure, el resultat final del dubte és la incertesa entre dues alternatives que es pretenen equilibrades, és a dir, la *suspensió del judici*<sup>490</sup>. Un text posterior que reprèn aquest resultat ho mostra clarament: “En efecte, no sé ni tan sols si tinc un cos, atès que m'heu mostrat que puc dubtar-ne. I hi afegeixo també que m'és impossible de negar absolutament que tinc cos” (“Imo ne quidem, an aliquod corpus habeam, scio; quippe de eo me dubitare posse ostendisti. Hisce adjungo, ne quidem absolute negare me posse, corpus me habere.”, RV-VL, AT X 518, BOS 47.24-25; “je ne sais même pas si j'ai un corps, parce que vous m'avez montré que je pouvais en douter. J'ajoute que je ne peux pas non plus nier absolument que j'aie un corps”, RV-VFN, CO 295.520-522). Tanmateix, si s'observa bé, la balança entre “la creença en la veritat dels sentits” i “la incertesa que genera el dubte sobre ells” no està perfectament equilibrada, no és una disjuntiva amb dues alternatives del tot equivalents. Per una banda, la creença ve de lluny, està molt arrelada en la ment, i és molt difícil de desprendre's d'ella. Per una altra banda, la incertesa és només una possibilitat teòrica, una reflexió argumentada i consistent, però fràgil, perquè requereix un gran esforç per assumir-la. Proposo una metàfora per visualitzar el lleuger –o no tant lleuger– desequilibri que assenyalo: *la dinamita està col·locada en el lloc adient –els fonaments– perquè l'edifici s'esfondri, però encara no s'activa el mecanisme de detonació per fer-la explotar.*

---

<sup>490</sup> E. LOJACONO caracteritza aquest estat d'aquesta manera: “Poliandre évolue à présent dans l'espace du doute, où l'on peut bien dire que plus aucune gravité ne s'exerce : il est libre de toute espèce de préjugés, et il pourra désormais exercer sa raison et fixer ses choix.” (LOJ 145, nota 97, cf. també: pàg. 53).

## Dues qüestions generals sobre el dubte cartesià

Després de l'anàlisi de *l'operació del dubte* de la *Recerca*, toca comentar les exposicions paral·leles a aquest tema que hi ha en el *Discurs* i les *Meditacions* (als *Principis* només hi faig referències puntuals). Abans, però, tracto dues qüestions generals sobre el dubte per tal de traçar unes coordenades metodològiques i conceptuals que orienten tant la lectura específica de les obres mencionades com la comparació que faig després entre elles i la *Recerca*.

### *Els itineraris del dubte: criteris de lectura*

*L'operació del dubte* es troba de manera completa (és a dir, amb un principi, un desenvolupament i un final) en quatre obres cartesianes, cadascuna de les quals ofereix una versió singular del mateix tema. No cal entrar a fons en l'estudi de cada text per copsar-ne la diversitat, n'hi ha prou amb una sinopsi de cadascun:

*Recerca de la veritat* (1628). El plantejament general del dubte en aquesta obra es pot caracteritzar de gradual i lleugerament dialèctic, perquè a cada raó de dubte invocada li sorgeix una mena de resistència (total) que "invalida" l'intent i obliga a buscar una nova raó més poderosa de dubte. Partint de la certesa de les coses sensibles, s'intenta atacar-les amb l'argument dels *enganys dels sentits*, però tot seguit s'aixeca una resistència (total) a aquesta raó amb l'explicació de la causa d'aquests errors, que no només deixa intacta, sinó que reforça la certesa en els sentits. La segona raó és l'analogia entre la follia i la creença en els sentits, que és rebutjada per absurda, però que prepara per assumir el proper argument. La tercera raó és l'*argument del somni*, el més important de tot el raonament, i, finalment, s'utilitza el recurs al Déu omnipotent de la tradició cristiana com a hipòtesi ontològica de reforç de l'argument del somni. A la *Recerca*, l'*argument del somni* és el que porta al "màxim" *l'operació del dubte*, perquè afecta la totalitat de la vida, de les idees i de les coses.

*Discurs del mètode* (1637). Exposa tres arguments de dubte extremadament sintètics, sense cap enllaç dialèctic entre ells i que només semblen una sèrie que s'acumula per cobrir tots els àmbits possibles de dubte. Tanmateix, veurem com l'ordre té un paper fonamental en aquesta seqüència. El primer argument és el dels *enganys sensorials* per dubtar dels sentits. El segon és el dels *paralogismes*, per dubtar de les veritats matemàtiques. I el tercer,

*l'argument del somni*, que sembla que complementi i radicalitzi el primer argument de dubte sobre els sentits. I amb aquest darrer es tanca *l'operació del dubte*. Si no fos pels *paralogismes*, seria ben bé un resum sense floritures de l'exposició de la *Recerca*, perquè en realitat aquesta comença i acaba exactament igual que la del *Discurs*. El dubte sobre les veritats matemàtiques, doncs, és la clau de la comparació entre les dues obres, no només perquè introdueix un àmbit nou de dubte que no es mencionava a la *Recerca*, sinó per com repercuteix en *l'argument del somni*. Totes les qüestions plantejades les abordo en l'apartat dedicat al dubte en el *Discurs*.

*Meditacions metafísiques* (1641). De les sis meditacions de què consta l'obra, la primera està íntegrament dedicada a explicar el dubte, amb una riquesa d'arguments i una complexitat superiors a qualsevol altra obra de Descartes. L'estructura dialèctica és el principi articulador de tots els arguments, l'un darrere l'altre: un argument troba una resistència (parcial) i requereix posar en joc un altre argument més potent que troba una altra resistència (parcial) i així fins al final del procés. El primer argument torna a ser el dels *enganyys sensorials*, amb la seva corresponent resistència. Tot seguit s'intenta una analogia entre la *follia* i la *vetlla* que, com a la *Recerca*, és rebutjada. Aquesta analogia prepara *l'argument del somni*, que qüestiona més profundament la percepció sensible, però s'hi resisteixen les veritats matemàtiques. Per dubtar d'elles es recorre a un nou argument: la vella opinió que Déu omnipotent podria ser *enganyador* i haver fet que m'enganyi sempre (en l'argument inclou els *paralogismes*), i després planteja la mateixa idea a partir de la consideració que un Déu omnipotent no sigui la causa del meu ésser, sinó una causa inferior com l'atzar o una cadena de causes. Però el procés encara continua i es planteja una resistència psicològica a l'argument precedent, que desvetlla l'últim i definitiu argument de dubte, on es concentren els arguments anteriors: l'artifici<sup>491</sup> del *geni maligne*, que no apareix en cap altra obra de Descartes. Aquest itinerari planteja interrogants respecte als dos anteriors. El *Discurs* situa el dubte de les veritats matemàtiques abans de *l'argument del somni*, i les meditacions ho fan a l'inrevés, una diferència molt rellevant i que sens dubte requereix una explicació. Quant a la *Recerca*, presenta una cadena de temes i arguments

---

<sup>491</sup> Utilitzo l'expressió encunyada per H. GOUHIER: cf. Descartes. *Essais sur les "Discours de la méthode", la métaphysique et la morale*, pàg. 162. L'expressió ha tingut fortuna i la seva presència és habitual en el lèxic dels estudiosos de Descartes (cf. H. BOUCHILLOUX, *L'ordre de la pensée. Lecture des Méditations métaphysiques de D.*, pàg. 28).

(engany sensorial → resistència de la major part de les sensacions clares → analogia de la follia → argument del somni → Déu omnipotent) força similar a la de les *Meditacions*, però sense fer ni la més mínima al·lusió a les veritats matemàtiques. No cal dir que l'exposició del dubte a les *Meditacions* és, sense discussió, la més important que es troba en tota l'obra cartesiana i exigeix una atenció especial dels estudiosos de la filosofia de Descartes.

*Principis de filosofia* (1644). Hi trobem gairebé els mateixos arguments i en el mateix ordre que a les *Meditacions*, però sense cap articulació dialèctica, només com una progressió gradual i acumulativa. Tanmateix, hi ha alguns elements peculiars. La primera és general, perquè els arguments s'agrupen al voltant de dos nuclis temàtics perfectament diferenciats: sobre les coses sensibles (Article 4) i sobre les demostracions matemàtiques (Article 5). La segona diferència té relació amb els arguments concrets que s'hi exposen: a) no hi apareix l'analogia amb la follia; b) l'argument dels *paralogismes* s'hi exposa abans i separatament de l'argument del *Déu enganyador*, i c) no s'hi menciona el *geni maligne*. La tercera diferència és més d'expressió que de concepte, perquè fa explícit un abast del dubte sobre les veritats matemàtiques que a les *Meditacions* passava desapercbut: a l'Article 5 de la *Primera part* dels *Principis* s'adverteix que es dubta no només de les demostracions matemàtiques, sinó també dels (seus) "principis" que es consideren evidents per si mateixos ("Dubitabimus [...] etiam de Mathematicis demonstrationibus, etiam de iis principiis, quæ hactenus putavimus esse per se nota", PP1, Art. 5, AT VIII 6.8-11; "Nous douterons [...] même des démonstrations de mathématique et de ses principes, encore que d'eux-mêmes ils soient assez manifestes", LPP1, Art. 5, AT IX2 26). Es confirma la mateixa idea quan s'exposa l'argument del *Déu enganyador*, que ignorem si ens ha creat de tal manera que sempre ens equivoquem, "fins i tot en aquelles coses que se'ns presenten com a evidentíssimes" ("etiam in iis quæ nobis quam notissima aparent", *ibid.*, 6.17-18; però curiosament aquesta idea perd tota la força a la VF: "même aux choses que nous pensions mieux connaître.", *ibid.*, 27).

Crec que les sinopsis anteriors ens permeten parlar de diversos *itineraris del dubte cartesià*. S'ha de suposar que hi ha una "unitat" de fons entre aquests itineraris, però les diferències entre ells són prou pronunciades com per pensar que hi ha més d'un camí per



arribar a un mateix destí<sup>492</sup>. Com s'ha d'abordar l'estudi del dubte cartesià en base a aquesta diversitat? D'entrada, crec que és un error subordinar tots els itineraris a l'exposició de les *Meditacions*. És obvi que aquesta és la principal, però la seva llum és tan intensa que, si es projecta directament sobre les altres exposicions, aleshores és difícil adonar-se de la seva llum pròpia<sup>493</sup>. Així, doncs, crec que el criteri fonamental per estudiar el dubte cartesià és llegir cada obra de manera autosuficient abans d'emprendre'n la comparació amb les altres. Aquest criteri comporta, al meu parer, algunes restriccions interpretatives:

1) Per analitzar cada itinerari, no s'han d'utilitzar els textos paral·lels dels altres itineraris del dubte com a clau fonamental d'interpretació, malgrat que aparentment tractin dels mateixos continguts, perquè presenten diferències conceptuais i a vegades no compleixen la mateixa funció en el procés d'argumentació. La clau d'interpretació és interna a cada text. A més, s'han d'utilitzar amb molt cura els textos paral·lels provinents d'altres escrits que no són pròpiament els itineraris del dubte (per exemple, els que provenen de la correspondència). He procedit així per analitzar l'*operació del dubte* a la *Recerca*, i mantinc el mateix criteri per l'estudi del *Discurs* i les *Meditacions* (*vid. infra*) i fins i tot en les al·lusions puntuals que faig als *Principis*.

2) S'ha de fer una atenció especial al context històric-biogràfic de redacció de cada obra i també a les seves intencions comunicatives. I, pel que fa al recurs de textos externs a l'obra estudiada (ja sigui de la correspondència o d'altres obres), tenen un valor especial aquells que s'hi refereixen de manera directa. Per exemple, per estudiar el dubte del *Discurs*, hi ha uns textos imprescindibles que s'hi refereixen de manera exclusiva.

3) Un criteri importantíssim, al qual no s'ha fet gaire atenció (en tot cas, només s'ha respectat escrupolosament en les *Meditacions*), és l'ordre o la situació exacta de cada argument en relació als altres en cada itinerari del dubte. Encara que hi hagi arguments aparentment iguals en obres diferents, no es poden interpretar de la mateixa manera si no

---

<sup>492</sup> F. ALQUIÉ és contrari a aquesta idea de la unitat de fons dels itineraris del dubte perquè interpreta que hi ha una diferència substancial que entre el *Discurs* i les *Meditacions* quant a sentit i l'abast del dubte. Segons aquest comentador, el Descartes del *Discurs* només és un "físic" o un "savant" i no planteja un dubte veritablement metafísic (*cf. Leçons sur D.*, pàg. 109-110).

<sup>493</sup> Aquest capteniment també em sembla necessari aplicar-lo als itineraris metafísics complets i no només a una part d'ells com és el dubte (*vid. Cap. 4*).

ocupen el mateix lloc en la cadena d'argumentació. Per il·lustrar aquesta idea, a continuació faig una pinzellada de la complexitat que presenta l'*argument del somni*.

A la *Recerca* i al *Discurs*, l'argument del somni culmina ambdós itineraris i, en conseqüència, li pertoca la funció més important en l'*operació del dubte* en les dues obres<sup>494</sup>. Però no n'hi ha prou en tenir en compte la "posició final" de l'argument del somni, sinó que també cal fer atenció a l'ordre conceptual que el precedeix: a la *Recerca* no hi ha ni rastre d'un argument per dubtar de les veritats matemàtiques com el cas dels *paralogismes* al *Discurs*. És irrellevant aquesta diferència? Queda clar que a la *Recerca* l'argument del somni afecta exclusivament els sentits; però es pot dir el mateix del *Discurs*? Crec que la singular situació de l'*argument del somni* en aquesta obra afecta el dubte sobre les veritats matemàtiques, com intentaré demostrar en el seu moment.

Considerem ara del nou l'*argument del somni* però des d'un altre punt de vista. La funció d'aquest argument sembla que consisteix a posar en dubte el coneixement sensible mitjançant la conversió (metodològica) de les representacions "externes" a mers continguts mentals (pensaments o representacions), desproveint-les de tot referent real ¿Aquesta és "invariablement" l'operació de l'argument del somni a totes les obres metafísiques de Descartes? La lectura meticulosa dels textos revela que no és sempre així. Descartes fa servir aquest argument almenys en dos sentits força diferents, un d'ells planteja només la dissemblança entre les idees i la realitat, és a dir, només afecta la *veritat essencial* (a les *Meditacions*) i l'altre planteja una veritable reducció de les idees a la immanència de la ment, i afecta la *veritat existencial* (a la *Recerca* i al *Discurs*).

Per últim, la resistència de les veritats a l'*argument del somni* a les *Meditacions* introdueix una gran complexitat a l'*operació del dubte*, fins al punt que molts comentadors interpreten que Descartes proposa un canvi en la noció de veritat en el decurs de la *Primera Meditació*. Intentaré demostrar que l'*argument del somni* de les *Meditacions* no redueix "totes" les idees a la immanència del pensament (és el *Déu enganyador* qui opera aquesta reducció) i, a més, que la resistència de les veritats matemàtiques al somni no implica cap gir a un altre concepte de veritat diferent al que s'havia emprat fins llavors. Sigui quina sigui la solució

---

<sup>494</sup> "[...] l'argument du rêve revêt selon toute apparence une portée plus limitée (dans les *Méditations*) que dans le *Discours de la Méthode*, où il s'imposait en dernier et comme une 'raison de douter' plus forte et extensive que toutes les autres" (D. KAMBOUCHNER, *Les Méditations métaphysiques de D.*, pàg. 285).

correcta, no hi ha dubte que el tema de l'*argument del somni*, no pot ser abordat d'una manera esquemàtica. Per tot plegat penso que l'ordre dels arguments és decisiu per a la correcta interpretació dels itineraris del dubte. Intento donar resposta a aquestes preguntes en els apartats dedicats a l'anàlisi del dubte al *Discurs* i a les *Meditacions*

### *La regla del dubte*

En les quatre obres on Descartes desplega l'*operació del dubte*, aquest s'ubica sempre a continuació del *punt de partida de l'itinerari metafísic* (vid. Cap 4), és a dir, ha de ser llegida a la llum de la primera reflexió metafísica. En efecte, es tracta d'assumir l'exigència radical de fonamentació, que prescriu com a primera operació la destrucció de totes les opinions com a condició necessària per trobar alguna veritat sòlida.

Per emprendre aquesta tasca, Descartes defineix un instrument molt esmolat: *rebutjar o bé considerar com a falses les opinions que tinguin el més mínim motiu de dubte*. Aquesta fórmula està esposada d'una manera clara i en uns termes molt similars en les tres obres publicades de la metafísica cartesiana (el *Discurs*, les *Meditacions* i els *Principis*), però és absent en la *Recerca*. Denomino *regla del dubte* a aquest procediment<sup>495</sup>. Les seves formulacions programàtiques<sup>496</sup> són les següents:

#### *Discurs del mètode:*

“[...] parce qu'alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait que je fisse tout le contraire, et que je rejetasse, comme absolument faux, tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point, après cela, quelque chose en ma créance, qui fût entièrement indubitable.” (DM4, AT VI 31.24-30, BK III 102).

“Sed quia tunc veritati quaerendae, non autem rebus agendis, totum me tradere volebam, putavi mihi plane contrarium esse faciendum, et illa omnia in quibus vel minimam dubitandi rationem possem reperire, tanquam aperte falsa esse rejicienda; ut experirer an, illis ita rejets, nihil praeterea superesset de quo dubitare plane non possem.” (*De methodo* 4, AT VI 558).

---

<sup>495</sup> H. GOUHIER, la denomina “la règle de jeu” (*La pensée métaphysique de D.*, pàg. 113), expressió que subscriu E. LOJACONO (cf. LOJ 43, 141, nota 80 i 154, nota 136). A. ROBINET s'hi refereix com “la règle du moindre doute” (*Descartes*, pàg. 88); D. KAMBOUCHNER la considera una regla: “selon la règle énoncée plus haut, tout ce à l'égard de quoi l'on pourra imaginer le moindre doute sera à rejeter comme faux” (*Les Méditations métaphysiques de D.*, pàg. 258).

<sup>496</sup> Amb aquest terme vull diferenciar l'“enunciació” de la *regla* de les “mencions” retrospectives a la mateixa que es fan en estadis posteriors de la reflexió metafísica i en altres textos no sistemàtics.

### *Meditacions metafísiques:*

“[...] sed quia jam ratio persuadet, non minus accurate ab iis quæ non plane certa sunt atque indubitata, quam ab aperte falsis assensionem esse cohibendam, satis erit ad omnes rejiciendas, si aliquam rationem dubitandi in unaquaque reperero.” (MPP1, AT VII 18.8-10).

“[...] d’autant que la raison me persuade déjà que je ne dois pas moins soigneusement m’empêcher de donner créance aux choses qui ne sont pas entièrement certaines et indubitables, qu’à celles qui nous paraissent manifestement être fausses, le moindre sujet de douter que j’y trouverai, suffira pour me les faire toutes rejeter.” (MM1, AT IX1 14).

### *Principis de filosofia:*

“II. *Dubia etiam pro falsis habenda.*

Quin et illa etiam, de quibus dubitabimus, utile erit habere pro falsis, ut tanto clarius, quidnam certissimum et cognitu facillimum sit, inveniamus.” (PP1, AT VIII 5.12-14).

“2. *Qu’il est utile aussi de considérer comme fausses toutes les choses dont on peut douter.*

Il sera même fort utile que nous rejetions comme fausses toutes celles où nous pourrions imaginer le moindre doute, afin que, si nous en découvrons quelques-unes qui, nonobstant cette précaution, nous semblent manifestement vraies, nous fassions état qu’elles sont aussi très certaines, et les plus aisées qu’il est possible de connaître.” (LPP1, AT IX2 25).

Considerem separadament les característiques bàsiques de la *regla del dubte*:

1) *És una regla, en la seva formulació i la seva aplicació.* L’anticipació i precisió amb què s’enuncia l’instrument del procés del dubte demostren que l’estratègia té tot el caràcter d’una regla. La seva aplicació rigorosa en cada moviment de dubte en les obres on es formula ho confirma plenament: cada argument de dubte esdevé inapel·lable (dins dels seus límits) perquè compleix allò exigint per la regla. El usos i recapitulacions de la regla que es fan en els estadis posteriors a l’*operació del dubte* també la converteixen en una eina imprescindible per obtenir resultats positius en el coneixement de la veritat<sup>497</sup>. Tot i que l’expressió *regla del*

---

<sup>497</sup> “El *Discurs* se serveix precisament de la radicalitat de la *regla del dubte* per a la demostració del *cogito*: “Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose” (DM4, AT VI 32.15-18, BK III 102). En la *Segona Meditació*, per exemple, es reprèn la *regla del dubte* establerta a la meditació anterior amb el propòsit de complir-la rigorosament : “Enitar tamen et tentabo rursus eandem viam quam heri fueram ingressus, removendo scilicet illud omne quod vel minimum dubitationis admittit, nihilo secius quam si omnino falsum esse comperissem; pergamque porro donec aliquid certi, vel, si nihil aliud, saltem hoc ipsum pro certo nihil esse certi cognoscam” (MPP2, AT VII 24.3-9); “Je m’efforcerai néanmoins, et suivrai derechef la même voie où j’étais entré hier, en m’éloignant de tout ce en quoi je pourrai imaginer le moindre doute, tout de même que si je connaissais que cela fût absolument faux; et je continuerai toujours dans ce chemin, jusqu’à ce que j’aie rencontré quelque chose de certain, ou du moins, si je ne puis autre chose, jusqu’à ce que j’aie appris certainement, qu’il n’y a rien au monde de certain” (MM2, AT IX1 18-19). I els *Principis* tornen a exposar la regla del dubte el la mateixa demostració de *cogito*: “Sic autem rejicientes illa omnia, de quibus aliquo modo

*dubte* no es trobi literalment en l'obra de Descartes, el terme "regla" per qualificar el procediment mencionat encaixa força bé amb l'esperit cartesià, perquè s'empra sovint per fer referència a operacions intel·lectuals que es poden definir amb precisió i que s'han d'aplicar estrictament en algun o altre context (així, trobem les *regles del mètode*, les *regles o màximes de la moral provisional*, la *regla de veritat*...)

2) *Té un caràcter instrumental i radical*. Després de l'aprehensió de l'error i de la consegüent exigència (compresa racionalment i voluntàriament assumida) de fonamentació del coneixement, la primera part de la qual és la destrucció de les opinions, la *regla del dubte* és la traducció sintètica i radical de l'operació de demolició que cal dur a terme en la recerca de la veritat. És l'*eina* (el martell o el mall) que permet fer efectiva la destrucció del vell edifici del saber amenaçat pels prejudicis, i, alhora, el *mitjà* que fa possible obtenir alguna certesa indubtable en la recerca de la veritat o, en altres paraules, l'instrument intel·lectual que "garanteix" que les veritats obtingudes són evidents<sup>498</sup>. Descartes utilitza nombrosos termes i expressions ("útil", "mitjà", etc.) per fer referència al caràcter instrumental tant el dubte en general<sup>499</sup> com de la *regla del dubte*, que és, al seu torn, mitjà per a la destrucció.

---

*possumus dubitare, ac etiam falsa esse fingentes, facile quidem supponimus nullum esse Deum, nullum coelum, nulla corpora; nosque etiam ipsos non habere manus, nec pedes, nec denique ullum corpus; non autem ideo nos, qui talia cogitamus, nihil esse* (PP1, Art. 7, AT VIII 6.31-7.5); "*Pendant que nous rejetons en cette sorte tout ce dont nous pouvons douter, et que nous feignons même qu'il est faux, nous supposons facilement qu'il n'y a point de Dieu, ni de ciel, ni de terre, et que nous n'avons point de corps; mais nous ne saurions supposer de même, que nous ne sommes point, pendant que nous doutons de la vérité de toutes ces choses*" (LPP1, Art. 7, AT XI2 27).

<sup>498</sup> S'observa aquesta funció de manera clara en les diverses formulacions de la *regla del dubte* fetes en altres textos, com aquest de la *Carta-prefaci* a la traducció francesa dels *Principis*: "Or je prouve aisément qu'ils sont très clairs [les vrais Principes]: premièrement, *par la façon dont je les ai trouvés*, à savoir en rejetant toutes les choses auxquelles je pouvais rencontrer la moindre occasion de douter; *car il est certain que celles qui n'ont pu en cette façon être rejetées, lorsqu'on s'est appliqué à les considérer, sont les plus évidentes et les plus claires que l'esprit humain puisse connaître*" (LPP-Let. Préf., AT IX2 9.22-29).

<sup>499</sup> Per exemple, entre moltes altres referències: "Je ne sais point d'autre *moyen* pour bien juger des notions qui peuvent être prises pour principes, sinon qu'il s'y faut préparer l'esprit, en se défaisant de toutes les opinions dont on est préoccupé, et *rejetant comme douteux tout ce qui peut être douteux*" (*A Mersenne*, 15/11/1638, AT II 435.6-8, BK VIII1 296); "istius tantae dubitationis utilitas [...]" (MPP-Syn. VII 12.5) / "l'utilité d'un doute si general [...]" (MM-Abr., AT IX1 9); "*nihil magis conducatur ad firmam rerum cognitionem assequendam, quam ut prius de rebus omnibus praesertim corporeis dubitare assuescamus, etsi libros ea de re complures ab Academicis et Scepticis scriptos dudum vidissem, istamque crambem non sine fastidio recoquerem, non potui tamen non integram Meditationem ipsi dare*" (MPP-R2 AT VII 130.17-23) / "*C'est pourquoi, ne sachant rien de plus utile pour parvenir à une ferme et assurée connaissance des choses, que si, auparavant que de rien établir, on s'accoutume à douter de tout et principalement des choses corporelles, encore que j'eusse vu il y a longtemps plusieurs livres écrits par les sceptiques et académiciens touchant cette matière, et que ce ne fût pas sans quelque dégoût que je remâchais une viande si commune, je n'ai pu toutefois me dispenser de lui donner une Méditation tout entière*" (MM-R2 AT IX1 103).

3) *Està racionalment justificada*. La formulació de la *regla del dubte* sempre va acompanyada d'una breu "justificació" sobre la necessitat d'aplicar un procediment tant singular. En el *Discurs* i els *Principis*, la *regla del dubte* es restringeix a la recerca o contemplació de la veritat<sup>500</sup> i es contraposa a conducta de la vida o els costums<sup>501</sup>, en definitiva, es planteja com una exigència de la teoria i com a antítesi de la pràctica. En la vida, a vegades, s'han de seguir opinions incertes (*Discurs*) o versemblants ("verisimile", PP1, Art. 3, AT VIII 5.19; "vraisemblables", LPP1, Art. 3, AT IX2 26) com si fossin indubtables, perquè perdriem l'oportunitat d'actuar en els nostres assumptes abans que no haguéssim resolt tots els nostres dubtes<sup>502</sup>. Però en la recerca de la veritat s'ha de fer completament el contrari ("il fallait que je fisse tout le contraire", DM4: *vid. supra*) i rebutjar com a falses les opinions que presentin el més mínim motiu de dubte, la qual cosa justifica el procediment i la seva radicalitat.

A les *Meditacions*, la justificació principal que apareix en el moment de formulació de la *regla del dubte* és menys metodològica i més filosòfica: la raó persuadeix ("ratio persuadit", una curiosa expressió impersonal en un discurs que es fa gairebé sempre en primera persona) que no s'ha d'evitar menys curiosament l'assentiment ("assensionem"; "créance") a les coses que no són del tot certes i indubtables que a les coses manifestament falses, per això n'hi haurà prou ("satis erit"; "suffira") que es trobi algun motiu de dubte ("aliquam rationem dubitandi"; la VF s'expressa amb més força: "le moindre sujet de douter") en les opinions per a rebutjar-les completament. No és necessari un gran i manifest motiu de dubte per desconfiar d'una opinió, perquè també les opinions que presenten lleus i amagats motius per dubtar són sospitoses i mereixen ser rebutjades en l'horitzó d'una recerca rigorosa de la veritat<sup>503</sup>.

---

<sup>500</sup> Al *Discurs*: "parce qu'alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité" (*vid. supra*). Als *Principis*: "hæc interim dubitatio ad solam contemplationem veritatis est restringenda" (PP1, Art. 3, AT VIII 5.15-16); "il est à remarquer que je n'entends point que nous nous servions d'une façon de douter si générale, sinon lorsque nous commençons à nous appliquer à la contemplation de la vérité." (LPP1, Art. 3, AT IX2 26).

<sup>501</sup> A les *Cinquenes Respostes*, Descartes fa una llarga i interessant consideració sobre aquesta contraposició: *cf.* MPP-R5, AT VII 348-350.

<sup>502</sup> L'Article 3 del *Principis* explica amb cert detall la conveniència d'aquesta conducta pràctica i la *Quarta part* del *Discurs del mètode* pressuposa les explicacions de la segona màxima de la moral provisional que s'han fet a la *Segona part*.

<sup>503</sup> A la *Quarta meditació* hi ha una important referència retrospectiva de la *regla del dubte*, on es confirma la justificació explicada i se situa en el marc d'una explicació més avançada del coneixement: "Quod [haec indifferentia] satis his diebus sum expertus, cum illa omnia quae prius ut vera quam maxime credideram,

4) *Té un caràcter artificial i voluntari.* La regla té un fort component artificial. Una bateria de termes s'expressen en aquesta línia: imaginar, suposar, fingir, descobrir, etc.. Evidentment, no és completament artificial perquè si podem “imaginar”, “suposar”..., un motiu de dubte en una opinió és que hi ha un quelcom en ella que permet fer-ho, no és un procediment gratuït<sup>504</sup>. Fins i tot si la raó és clarament inventada (com el *geni maligne* de les *Meditacions*), també té un fonament racional si no es pot trobar una explicació satisfactòria per desmentir-la. En què consisteix, doncs, l'artifici? En la radicalitat de l'operació, en la conversió a la falsedat de l'opinió, en el seu rebuig total. La paraula “hiperbòlic” expressa molt bé aquesta característica (cf. MPP-R7, AT VII 460.3 i PP1, Art. 30, AT VIII 16.24:). De fet, l'artificialitat és més una valoració derivada de la mentalitat quotidiana, de la qual és molt difícil desprendre's, que no pas una exageració filosòfica, perquè a nivell teòric es comprèn com a plenament justificada i necessària. Precisament per contrarestar el pes de les habituds quotidianes, cal anar en la direcció contrària. De fet, la voluntat és el motor del propòsit de destrucció de les opinions per tal de fonamentar la veritat, copsat en el *punt de partida de l'itinerari metafísic* com a exigència, com a imperatiu, si es vol conèixer alguna veritat. Aquella aprehensió inicial és la que motiva una adhesió de la voluntat tal que es converteix en “compromís”, “responsabilitat”, “autoexigència”. I precisament aquesta llibertat és la que es tradueix després “formalment” en *regla* com a instrument per destruir les opinions dubtoses i cercar la veritat.

De tot plegat ja se'n pot extreure una primera conclusió molt important pel que fa a la *Recerca*: en aquesta obra en cap moment no es formula la *regla del dubte* com una eina rigorosa per aplicar durant l'*operació del dubte*. És cert que els arguments de la *Recerca* operen la “generalització” d'unes situacions puntuals a tots el casos, però mai no afirmen la

---

*propter hoc unum quòd de iis aliquo modo posse dubitari deprehendissem, plane falsa esse supposui. Cum autem quid verum sit non satis clare et distincte percipio, si quidem a iudicio ferendo absteineam, clarum est me recte agere, et non falli.*” (MPP4, AT VII 59.23-30); “Ce que [cette indifférence] j'ai suffisamment expérimenté ces jours passés lorsque j'ai posé pour faux tout ce que j'avais tenu auparavant pour très véritable, *pour cela seul que j'ai remarqué que l'on en pouvait douter en quelque sorte*. Or si je m'abstiens de donner mon jugement sur une chose, lorsque je ne la conçois pas avec assez de clarté et de distinction, il est évident que j'en use fort bien, et que je ne suis point trompé” (MM4, AT IX1 47).

<sup>504</sup> “nihil esse ex iis quæ olim vera putabam, de quo non liceat dubitare, idque non per inconsiderantiam vel levitatem, sed propter validas et meditata rationes” (MPP1, AT VII 21.27-30); “de toutes les opinions que j'avais autrefois reçues en ma créance pour véritables, il n'y en a pas une de laquelle je ne puisse maintenant douter, *non par aucune inconsideration ou légèreté, mais pour des raisons très fortes et mûrement considérées*” (MM1, AT IX1 17). A la *Recerca de la veritat*, les raons del dubte són considerades “puissantes raisons” (RV, AT X 509.5-6).

“falsedat” d’allò que és dubtós. De l’*argument del somni*, que és la raó més poderosa de dubte en aquesta l’obra, se’n deriva la incertesa de les coses sensibles, que no es converteixen (voluntàriament) en un somni, sinó que queden en un pla d’igualtat amb les representacions del somni: no podem demostrar ni que les nostres representacions tenen un referent real a què corresponen ni demostrar que són meres construccions mentals. El resultat del dubte és una doble incertesa, una disjuntiva racional, que provoca (o hauria de provocar) una llibertat d’afirmació o suspensió del judici en el subjecte que dubta. En cert sentit, aquest també és el resultat del dubte a les obres majors, en especial a les *Meditacions*, però en aquestes s’aconsegueix precisament de manera hiperbòlica, extrema, considerant el dubtós com a fals, per contrapesar la força que exerceixen sobre la nostra ment les velles opinions, els prejudicis. Per aconseguir que un bastó torçat cap a un costat quedi recte, el que cal es tòrcer-lo cap a l’altre costat. Aquesta idea és totalment absent a la *Recerca*<sup>505</sup> i, per tant, crec que aquest fet és un signe inequívoc de l’anterioritat cronològica d’aquesta obra respecte a la metafísica madura de Descartes, expressada per primer cop a 1637, però com a plasmació d’una experiència que el filòsof situa en el 1629 (*vid. Cap 1 i 2*)<sup>506</sup>. Reprenc aquesta qüestió al final del comentari sobre el dubte a les *Meditacions* (*vid. infra*).

## **El dubte i la veritat al *Discurs del mètode***

Procedeixo a una anàlisi específica de l’*operació del dubte* de la *Quarta part* del *Discurs del mètode* prescindint completament de les altres obres cartesianes on s’exposa el mateix tema. És imprescindible fer una atenció màxima a la singularitat de cada itinerari del dubte per

---

<sup>505</sup> És cert que més endavant, en la *Recerca*, quan s’exposa el tema del *cogito*, hi ha algunes prescripcions que recorden la *regla del dubte*, però no es refereixen a l’*operació del dubte*, sinó que s’enfoquen a la comprovació de les veritats que es troben, és a dir, no s’apliquen a la part destructiva del projecte filosòfic, sinó a la part constructiva: “nihil hic, quin adeo verum sit, ut de eo dubitare nequeam, admittere constitui” (RV-VL, AT X 521, BOS 53.14-15; “je ne veux rien admettre ici qui ne soit à ce point vrai que je n’en puisse aucunement douter”, RV-VFN, CO 301.622-623); i també: (“[...] ne quid admittamus tanquam verum, quod vel minimæ dubitationi obnoxium sit.”, *ibid.*, 527, 65.12-13; “[...] ne rien admettre pour vrai dont il puisse y avoir le moindre doute”, *ibid.*, 315.823-824).

<sup>506</sup> G. OLIVO, a partir sobretot de l’anàlisi del tema del *cogito* a la *Recerca*, situa l’obra a l’època de redacció de les *Regulae*, a 1628 (*Descartes et l’essence de la vérité*, Cap. II i III). Crec que l’absència d’una formulació clara de la *regla del dubte* a la *Recerca de la veritat* és un element encara més determinant per reforçar encara més la datació primerenca d’aquesta obra.



poder detectar les diferències –a vegades molt subtils– que presenta el relació als altres itineraris i, per descomptat, per copsar la “unitat de fons” que en teoria hi hauria d’haver entre ells pel fet que procedeixen d’una mateixa font intel·lectual. L’afany de cercar aquesta unitat de fons no és incompatible amb el reconeixement de l’evolució del pensament de Descartes, en absolut, perquè aspira a afegir més pistes a les ja identificades per determinar la situació conceptual de la *Recerca* respecte a les obres de maduresa del filòsof. Al final d’aquest comentari, doncs, hi hauria d’haver pocs elements per comparar aquests dos itineraris del dubte.

Abans de començar la lectura, voldria avançar que l’argument del somni és la clau de l’operació del dubte del *Discurs* i fins i tot el pivot entorn del qual gira de tota la metafísica de la *Quarta part* d’aquesta obra. L’argument del somni és l’instrument filosòfic principal per qüestionar la veritat de les opinions (sempre des de la noció de veritat com a correspondència) i reduir-les totes a meres il·lusions de la consciència. I quan dic “totes”, hi incloc també les veritats matemàtiques, perquè l’argument del somni assumeix i radicalitza els dos arguments anteriors i, per tant, els situa en un pla veritablement filosòfic. I encara més: la regla de veritat demostrada al *Discurs* està enfocada a resoldre específicament els problemes plantejats per l’argument del somni en relació a les veritats matemàtiques. Són afirmacions agosarades que requereixen una justificació rigorosa.

#### *El problema de l'autonomia filosòfica de l'operació del dubte al Discurs*

A la *Quarta part* del *Discurs del mètode*, s’exposa el dubte metòdic amb una extraordinària parquedat. Es comprimeix, en menys d’una pàgina, un tema que a la *Recerca de la veritat* i a les *Meditacions metafísiques* n’ocupa unes quantes i té una major complexitat i molta més riquesa de matisos<sup>507</sup>. Això provoca certs interrogants sobre

---

<sup>507</sup> Si agafem com a patró de mesura l’edició de les obres de Descartes d’AT, que presenta una mateixa mida de lletra i gairebé el mateix nombre de línies en cada pàgina pel que fa als escrits inconfusiblement cartesianes (si no hi ha cap espai: 31), aleshores tenim que la part dedicada al dubte del *Discurs* ocupa, incloent la justificació de la regla del dubte, 26 línies, és a dir, no arriba a una pàgina sencera (DM4, AT VI 31.20-32.15). L’exposició de la *Recerca*, deixant de banda el text sobre el punt de partida de l’itinerari metafísic, ocupa 120 línies distribuïdes en quatre pàgines i mitja (RV, AT X 510.1-514.15). A la *Primera Meditació*, si descomptem les 15 primeres línies que també tracten sobre el punt de partida, el nombre total de línies dedicades al dubte són 153 i les pàgines cinc i mitja (MPP1, AT VII 18.4-23.18). Fins i tot els *Principis* tenen més espai per al dubte que el *Discurs*: 42

l'autonomia filosòfica de *Discurs*. Per analitzar aquesta qüestió, i en general tota la problemàtica del dubte en aquesta obra, cal recolzar-se en tres textos bàsics. Formen part de sengles cartes escrites durant el 1637 i el 1638, és a dir, uns mesos abans i uns mesos després de la publicació del *Discurs del mètode* (el 8 de juny de 1637). Els textos contenen comentaris de Descartes sobre la qüestió del dubte, però estrictament relacionats amb l'obra que ens ocupa i per això són referències imprescindibles. Cito els fragments que tracten sobre el dubte continguts en les cartes i els numero per facilitar les nombroses referències que hi faré en aquest apartat (adverteixo que les expressions que expressen algun tipus de mancança en la qüestió del dubte al *Discurs* hi estan subratllades):

[1] “Pour votre seconde objection, à savoir que je n'ai pas expliqué assez au long, d'où je connais que l'âme est une substance distincte du corps, et dont la nature n'est que de penser, qui est la seule chose qui rend obscure la démonstration touchant l'existence de Dieu, j'avoue que ce que vous en écrivez est très vrai, et aussi que cela rend ma démonstration touchant l'existence de Dieu malaisée à entendre. Mais je ne pouvais mieux traiter cette matière, *qu'en expliquant amplement* la fausseté ou l'incertitude qui se trouve en tous les jugements qui dépendent du sens ou de l'imagination, afin de montrer ensuite quels sont ceux qui ne dépendent que de l'entendement pur, et combien ils sont évidents et certains. *Ce que j'ai omis tout à dessein*, et par considération, et principalement à cause que j'ai écrit en langue vulgaire, de peur que les esprits faibles venant à embrasser d'abord avidement *les doutes et scrupules qu'il m'eût fallu proposer*, ne pussent après comprendre en même façon les raisons par lesquelles j'eusse tâché de les ôter, et ainsi que je les eusse engagés dans un mauvais pas, sans peut-être les en tirer. Mais il y a environ huit ans que j'ai écrit en latin un commencement de Métaphysique, où cela est déduit assez au long, et si l'on fait une version latine de ce livre, comme on s'y prépare, je l'y pourrai faire mettre. Cependant je me persuade que ceux qui prendront bien garde à mes raisons touchant l'existence de Dieu, les trouveront d'autant plus démonstratives, qu'ils mettront plus de peine à en chercher les défauts, et je les prétends plus claires en elles-mêmes qu'aucune des démonstrations des géomètres; en sorte qu'elles ne me semblent obscures qu'au regard de ceux qui ne savent pas *abducere mentem a sensibus*, suivant ce que j'ai écrit en la page 38.” (*A Mersenne*, 20<sup>o</sup>/4/1637; AT I 349.29-351.2, BK VIII 139; els subratllats són meus llevat de l'expressió llatina).

[2] “J'avoue qu'il y a un grand défaut dans l'écrit que vous avez vu, ainsi que vous le remarquez, et que je n'y ai pas assez étendu les raisons par lesquelles je pense prouver qu'il n'y a rien au monde qui soit de soi plus évident et plus certain que l'existence de Dieu et de l'âme humaine, pour les rendre faciles à tout le monde. Mais je n'ai osé tâcher de le faire, d'autant qu'il m'eût fallu expliquer bien au long les plus fortes raisons des sceptiques, pour faire voir qu'il n'y a aucune chose matérielle de l'existence de laquelle on soit assuré, et par même moyen accoutumer le lecteur à détacher sa pensée des choses sensibles; puis montrer que celui qui doute ainsi de tout ce qui est matériel, ne peut aucunement pour cela douter de sa propre existence; d'où il suit que celui-là, c'est-à-dire l'âme, est un être, ou une substance qui n'est point du tout corporelle, et que sa nature n'est que de penser, et aussi qu'elle est la première chose qu'on puisse connaître

---

línies (amb una mida de lletra bastant més petita de l'habitual en AT), es a dir, una pàgina i quart (PP1, Art. 2, 3, 4 i 5, AT VIII 5.12-6.30).

certainement. Même en s'arrêtant assez longtemps sur cette méditation, on acquiert peu à peu une connaissance très claire, et si j'ose ainsi parler intuitive, de la nature intellectuelle en général, l'idée de laquelle, étant considérée sans limitation, est celle qui nous représente Dieu, et limitée, est celle d'un ange ou d'une âme humaine. Or il n'est pas possible de bien entendre ce que j'ai dit après de l'existence de Dieu, si ce n'est qu'on commence par là, ainsi que j'ai assez donné à entendre en la page 38. Mais j'ai eu peur que cette entrée, qui eût semblé d'abord vouloir introduire l'opinion des sceptiques, ne troublât les plus faibles esprits, principalement à cause que j'écrivais en langue vulgaire; de façon que je n'en ai même osé mettre *le peu qui est en la page 32*, qu'après avoir usé de préface. Et pour vous, Monsieur, et vos semblables, qui sont des plus intelligents, j'ai espéré que s'ils prennent la peine, non pas seulement de lire, mais aussi de méditer par ordre les mêmes choses que j'ai dit avoir méditées, en s'arrêtant assez longtemps sur chaque point, pour voir si j'ai failli ou non, ils en tireront les mêmes conclusions que j'ai fait. Je serai bien aise, au premier loisir que j'aurai, de faire un effort pour tâcher d'éclaircir davantage cette matière, et d'avoir eu en cela quelque occasion de vous témoigner que je suis..." (A \*\*\* , ?/6/1637, AT I 353.2-354.15, BK VIII2 831-832).

[3] "Il est vrai que *j'ai été trop obscur* en ce que j'ai écrit de l'existence de Dieu dans ce traité de la Méthode, et bien que ce soit la pièce la plus importante, j'avoue que c'est la moins élaborée de tout l'ouvrage; ce qui vient en partie de ce que je ne me suis résolu de l'y joindre que sur la fin, et lorsque le libraire me pressait. Mais la principale cause de son obscurité vient de ce que *je n'ai osé m'étendre sur les raisons des sceptiques, ni dire toutes les choses qui sont nécessaires ad abducendam mentem a sensibus*: car il n'est pas possible de bien connaître la certitude et l'évidence des raisons qui prouvent l'existence de Dieu selon ma façon, qu'en se souvenant distinctement de celles qui nous font remarquer de l'incertitude en toutes les connaissances que nous avons des choses matérielles; *et ces pensées ne m'ont pas semblé être propres à mettre dans un livre*, où j'ai voulu que les femmes mêmes pussent entendre quelque chose, et cependant que les plus subtils trouvassent aussi assez de matière pour occuper leur attention." (A *Vatier*, 22/2/1638, AT I 560.7-27, BK VIII1 574-575 ; els subratllats són meus llevat de l'expressió llatina).

La primera idea que ressalta dels textos és el caràcter limitat o incomplet que té l'exposició del dubte del *Discurs*, tal i com Descartes ho manifesta reiteradament (*vid.* les expressions subratllades). El filòsof al·lega sobretot motius de prudència<sup>508</sup> (Textos 1, 2 i 3) davant d'un públic que pot tergiversar les seves idees, i també un motiu de precipitació (Text 3), com si la metafísica de la *Quarta part* del *Discurs* fos un afegit d'última hora, fet per compromís i elaborat amb una certa pressa.

Com hem d'interpretar aquestes afirmacions? ¿N'hem de deduir la negació explícita, per part de Descartes, de l'autosuficiència filosòfica de l'*operació del dubte* a la *Quarta part* del

---

<sup>508</sup> Recordem que la condemna pel Sant Ofici, el 22 de juny de 1633, de l'obra de Galileu *Massimi sistemi*, va fer decidir Descartes a no publicar *El món* i a buscar una nova estratègia més prudent de comunicació pública de les seves idees, de la qual el *Discurs del mètode i els Assaigs* de 1637 en són el resultat (tot aquest procés està explicat amb força detall al Cap. 3).

*Discurs?* En altre paraules: el filòsof no concedeix a aquesta exposició prou consistència per causa del seu caràcter incomplet?

La impressió d'insuficiència és confirmada per dues idees dels textos estretament lligades a les anteriors:

1) La importància capital que el filòsof atorga a *la primera operació metafísica* (“cette entrée”, Text 1) per les següents raons: a) per eradicar els judicis erronis dels sentits i la imaginació (“la fausseté ou l’incertitude qui se trouve en tous les jugements qui dépendent du sens ou de l’imagination”, a fi de “montrer ensuite quels sont ceux qui ne dépendent que de l’entendement pur, et combien ils sont évidents et certains”, Text 1); b) per mostrar la incertesa del nostre coneixement de les coses materials (“pour faire voir qu’il n’y a aucune chose matérielle de l’existence de laquelle on soit assuré”, Text 2; “remarquer de l’incertitude en toutes les connaissances que nous avons des choses matérielles”, Text 3), i c) en definitiva, per separar la ment o el pensament dels sentits (“*abducere mentem a sensibus*”, “*abducendam mentem a sensibus*”, Textos 1 i 3; “accoutumer le lecteur à détacher sa pensée des choses sensibles”, Text 2). Conclusió: *la transcendència que té el dubte en la metafísica sembla incompatible amb la limitació expositiva que Descartes reconeix com un defecte del Discurs.*

2) Si l'*operació del dubte* no es fa com cal, aleshores això dificulta o impedeix a comprensió dels temes més importants de la metafísica, que són els continguts que cal demostrar veritablement (“je ne pouvais mieux traiter cette matière, qu’en expliquant amplement [...]”, Text 1; “il n’est pas possible de bien entendre...”, Text 2; “la principale cause de son obscurité vient de ce que [...]”, “il n’est pas possible de bien connaître la certitude et l’évidence des raisons [...]”, Text 3). En concret, sense el dubte és difícil copsar l'ànima com una substància pensant completament diferent del cos (Textos 1 i 2) i demostrar l'existència de Déu (Textos 1, 2 i 3). Conclusió: *les mancaça en l'exposició del dubte condiciona completament la comprensió dels continguts o idees més importants de la metafísica.*

Ara bé, enmig d'aquest entramat textual, hi ha altres consideracions que van en direcció contrària a la comentada. Les insuficiències (i fins i tot impossibilitats) assenyalades només afecten als esperits febles (Textos 1 i 2), però no als més intel·ligents (Text 2) o als més subtils (Text 3). Sembla, doncs, que es tracta principalment d'una qüestió de capacitat

(l'al·lusió a les dones del Text 3, vista des del marc del segle XVII, apunta en aquesta direcció<sup>509</sup>). El fet d'escriure en francès, la llengua vulgar, i no en llatí, la llengua culta, facilitaria l'accés a tota mena de públic i és per això que el text és sotmès a censura pel propi autor.

Tanmateix, per als més capacitats, les limitacions del text francès no són un obstacle, atès que el filòsof diu que, si hi fan suficient atenció, poden un treure veritable profit de les demostracions que conté, a causa de la seva gran claredat conceptual, superior a la de les demostracions matemàtiques (*“ceux qui prendront bien garde à mes raisons touchant l'existence de Dieu, les trouveront d'autant plus démonstratives, qu'ils mettront plus de peine à en chercher les défauts, et je les prétends plus claires en elles-mêmes qu'aucune des démonstrations des géomètres”*, Text 1). Malgrat que es disposi de la capacitat suficient, ningú no pot estalviar-se de fer un seriós esforç de reflexió o meditació sobre el text –no n'hi ha prou amb llegir-lo– per extreure'n el contingut filosòfic (*“Et pour vous, Monsieur, et vos semblables, qui sont des plus intelligents, j'ai espéré que s'ils prennent la peine, non pas seulement de lire, mais aussi de méditer par ordre les mêmes choses que j'ai dit avoir méditées, en s'arrêtant assez longtemps sur chaque point, pour voir si j'ai failli ou non, ils en tireront les mêmes conclusions que j'ai fait”*, Text 2). El contingut del text, malgrat les limitacions, és suficient per satisfer l'atenció que hi dediquin els més capacitats (*“et cependant que les plus subtils trouvassent aussi assez de matière pour occuper leur attention”*, Text 3)<sup>510</sup>.

---

<sup>509</sup> De ben segur que Descartes no hauria fet aquest comentari després de conèixer Elisabet de Bohèmia i la reina Cristina de Suècia.

<sup>510</sup> Al *Prefaci al lector* a les *Meditacions* (absent en la versió francesa de 1647), Descartes expressa les mateixes idees que les dels textos citats en relació al *Discurs*. Afirmar que ara torna a tractar de Déu i la ment humana, tal i com va fer en el *Discurs*, però per una via tan poc trepitjada i poc comuna que no va voler ensenyar-la en francès (és a dir, en el *Discurs*) perquè pogués ser llegida per tothom, a fi que els “esperits més dèbils” no poguessin creure que els era transitable, que és una manera indirecta de dir que els “esperits més subtils” sí que poden transitar-la si s'ho proposen seriosament (*“Quæstiones de Deo et mente humana jam ante paucis attigi in Dissertatione de Methodo recte regendæ rationis et veritatis in scientiis investigandæ, gallice edita anno 1637, non quidem ut ipsas ibi accurate tractarem, sed tantum ut delibarem et ex lectorum judiciis addiscerem qua ratione postea essent tractandæ. Tanti enim momenti mihi visæ sunt, ut plus una vice de ipsis agendum esse judicarem; viamque sequor ad eas explicandas tam parum tritam atque ab usu communi tam remotam, ut non utile putarim ipsam in gallico et passim ab omnibus legendo scripto fusius docere, ne debiliora etiam ingenia credere possent eam sibi esse ingrediendam.”*, MPP-Praef., AT VII 7.1-13).

Descartes confia plenament en la força demostrativa de les raons que aporta en el text de la *Quarta part* del *Discurs del mètode*, sempre i quan el lector que s'hi encari estigui disposat a reflexionar seriosament.

Però, quin és l'avantatge de què gaudeix aquest tipus de lector? La resposta a aquesta pregunta podria trobar-se al final del Text 1: “mes raisons touchant l'existence de Dieu, les trouveront d'autant plus démonstratives, (...) je les prétends plus claires en elles-mêmes qu'aucune des démonstrations des géomètres; en sorte *qu'elles ne me semblent obscures qu'au regard de ceux qui ne savent pas abducere mentem a sensibus*”. Sembla que Descartes concedeix als més capacitats una major facilitat per separar la ment dels sentits, és a dir, per entendre les raons intel·lectuals sense confusions sensibles. Per aquests, l'operació del dubte no requereix un desplegament exhaustiu perquè poden compensar-ne les mancances amb un major esforç d'atenció<sup>511</sup>.

En definitiva, crec que s'ha fet palès que Descartes atribueix (almenys en un ampli període previ a la publicació de les *Meditacions*) un alt grau d'autosuficiència filosòfica a la *Quarta part* del *Discurs del mètode* per a un lector que sigui capaç de meditar profundament el seu contingut<sup>512</sup>. Així, doncs, seguirem al peu de la lletra les seves recomanacions.

### *Els dos primers arguments de dubte*

“[Je ne sais si je dois vous entretenir des premières méditations que j'y ai faites; car elles sont si métaphysiques et si peu communes, qu'elles ne seront peut-être pas au goût de tout le monde. Et toutefois, afin qu'on puisse juger si les fondements que j'ai pris sont assez fermes, je me trouve en quelque façon contraint d'en parler.] J'avais dès longtemps remarqué que, pour les mœurs, il est besoin quelquefois de suivre des opinions qu'on sait être fort incertaines, tout de même que si elles étaient indubitables, ainsi qu'il a été dit ci-dessus; mais, parce qu'alors je désirais vaquer

---

<sup>511</sup> Després de la publicació del *Discurs del mètode* (1637) es produeix un canvi de parer de Descartes sobre aquesta qüestió. S'adona que aquest suposat lector més capacitat no existeix, perquè veu que els comentaris i objeccions al seu text demostren una profunda incomprensió del seu contingut. Tot plegat el porta a replantejar-se el projecte d'introduir unes ampliacions o comentaris a la *Quarta part* del *Discurs del mètode* i emprendre una nova redacció de la metafísica on s'expliqui detalladament el tema de dubte (les *Meditacions de filosofia primera*): el destinatari serà un lector capaç i culte (íntimament insatisfet del seu saber o en disposició d'estar-ne: *vid.* Cap. 4), però que també haurà de passar per una seriosa anàlisi crítica sobre les seves opinions. L'operació del dubte és un pas que no es podrà superar tan fàcilment ni pels esperits més capacitats. Descartes reconeix aleshores que seran molt pocs els lectors que seran capaços de seguir fins al final l'itinerari metafísic que proposa (*cf.* MPP-*Praef.*, AT VII 9.19-10.5).

<sup>512</sup> La meua conclusió és totalment contrària a l'expressada per E. GILSON al seu comentari al *Discurs*, quan parla de la “nécessité de chercher constamment dans les *Méditations* le commentaire du *Discours*” (GIL 284).

seulement à la recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait que je fisse tout le contraire, et que je rejetasse, comme absolument faux, tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point, après cela, quelque chose en ma créance, qui fût entièrement indubitable. Ainsi, à cause que nos sens nous trompent quelquefois, je voulus supposer qu'il n'y avait aucune chose qui fût telle qu'ils nous la font imaginer. Et parce qu'il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant, même touchant les plus simples matières de géométrie, et y font des paralogismes, jugeant que j'étais sujet à faillir autant qu'aucun autre, je rejetai comme fausses toutes les raisons que j'avais prises auparavant pour démonstrations." (DM4, AT VI 31.14-32.9, BK III 102).

"[Non libenter hic refero primas cogitationes, quibus animum applicui postquam huc veni; tam Metaphysicae enim sunt et a communi usu remotae, ut verear ne multis non sint placiturae; sed ut possit intelligi an satis firma sint philosophiae mea fundamenta, videor aliquo modo coactus de illis loqui.] Dudum observaveram permultas esse opiniones, quas, etsi valde dubiae sint et incertae, non minus constanter et intrepide sequi debemus, quatenus ad usum vitae referuntur, quam si certae essent et exploratae, ut jam ante dictum est. Sed quia tunc veritati quaerendae, non autem rebus agendis, totum me tradere volebam, putavi mihi plane contrarium esse faciendum, et illa omnia in quibus vel minimam dubitandi rationem possem reperire, tanquam aperte falsa esse rejicienda; ut experirer an, illis ita rejets, nihil praeterea superesset de quo dubitare plane non possem. Sic quia nonnunquam sensus nostri nos fallunt, quidquid unquam ab illis hauseram inter falsa numeravi. Et quia videram aliquando nonnullos etiam circa res geometriae facillimas errare, ac paralogismos admittere, sciebamque idem mihi posse accidere quod cuiquam alii potest, illas etiam rationes omnes, quas antea pro demonstrationes habueram, tanquam falsas rejeci." (*De methodo* 4, AT VI 557-558).

La referència puntual que fa Descartes als "fonaments" (la versió llatina reforça la francesa i afegix la precisió "de filosofia": "philosophiae mea fundamenta") s'ha d'entendre en el marc de la reflexió realitzada a les tres primeres parts del *Discurs* sobre l'exigència radical de fonamentació amb què va començar (per al lector: ha de començar) el projecte filosòfic presentat a l'obra (*vid. Cap. 4: El punt de partida de l'itinerari metafísic*). I també s'ha de comptar amb les idees relatives a la *regla del dubte* explicades a l'apartat anterior. Afegim-hi, a més, la dosi de meditació recomanada per Descartes per a la lectura del text i ja està tot a punt per al comentari dels dos primers arguments de dubte.

El primer argument que intervé és el dels *enganys dels sentits*. Es qüestiona la credibilitat del sentits pel fet que alguna vegada ("quelquefois"; "nonnumquam"), m'enganyen. Però, la credibilitat en què? S'assenyala la *dissemblança o disparitat* entre la imaginació o representació dels sentits i la cosa representada ("il n'y avait aucune chose qui fût telle qu'ils nous la font imaginer"), però no es dubta de l'existència de les coses (l'objecte de les representacions) ni de la realitat en general. Dit d'una altra manera: l'argument afecta la *veritat essencial* i no la *veritat existencial*. Aquest començament del dubte s'assembla al de la

*Recerca*, però la personificació dels sentits no és tan pronunciada en el *Discurs* i només s'hi detecta en la intencionalitat –humana– del verb enganyar (“nous trompent”; “nos fallunt”).

L'aplicació de la *regla del dubte* anunciada immediatament abans de l'argument es fa visible, en el text original en francès, amb l'afirmació “vaig voler suposar” (“je voulus supposer [...]”), atès que reflecteix un dels trets principals de la regla: el seu caràcter voluntari. En la versió llatina, l'aplicació encara és més clara perquè opera la conversió a la falsedat de tot allò que procedeix dels sentits (“quidquid unquam ab illis hauseram *inter falsa numeravi*”). Tanmateix, en ambdós casos no apareix cap mena d'objecció, de resistència, que pugui qüestionar l'argument com s'esdevenia a la *Recerca*. Quant l'abast de l'argument, afecta el funcionament dels sentits com a font de coneixement “fidel” de la realitat, però no l'existència dels objectes “deficientment” representats ni la realitat externa en general.

El segon argument és el dels *paralogismes*, els errors inconscients de raonament. Hi ha homes que s'equivoquen (algun cop: “aliquando”, matisa la VL) en fer raonaments, “també” (“même”; “etiam”) en les qüestions (“matières”; “res”) més simples de la geometria, és a dir, s'afirma indirectament que aquest tipus d'errors pot produir-se en qualsevol àmbit de coneixement. Això és “un fet” que s'observa en “els altres”, però tenint en compte que “jo” (assumeixo de nou la primera persona per fer més clara l'explicació) també sóc fal·lible com qualsevol altre (“jugeant que *j'étais sujet à faillir* autant qu'aucun autre”; “sciebamque idem *mihi posse accidere* quod cuiquam alii potest”). S'ha operat, per part del subjecte que reflexiona, l'apropiació d'una experiència reconeguda en els altres, perquè només si la fal·libilitat és assumida com a pròpia pot esdevenir un motiu de dubte. I un cop s'ha fet aquest pas, toca procedir a l'aplicació de la *regla del dubte* i rebutjar com a falses (“je rejetai comme fausses”; “tanquam falsas rejeci”) “totes les raons” que anteriorment s'havien considerat com a “demostracions” (“*toutes les raisons* que j'avais prises auparavant pour *démonstrations*”; “*illas etiam rationes omnes, quas antea pro demonstrationes habueram*”). “Totes”, sense excepció, és a dir, l'argument té un abast universal i tampoc no es planteja, en el text, cap mena d'objecció. “Raons”, perquè les demostracions es recolzen en consideracions o arguments que el subjecte accepta perquè el convencen. Però, malgrat que el centre de gravetat de l'argument dels *paralogismes* recau en el propi subjecte que s'equivoca, crec que també té a veure amb la realitat, és a dir, no està del tot (intentaré demostrar que gens) deslligat de la idea de veritat entesa com a correspondència, encara que “aparentment”



només afecta la coherència de l'enllaç d'idees que intervenen en la demostració<sup>513</sup>. Pretenc clarificar aquesta afirmació en el decurs de l'anàlisi, ara només la formulo.

Hi ha un paral·lelisme entre ambdós arguments, perquè, a partir de l'experiència d'"alguns" errors dels sentits i de la raó, se n'extreu la conseqüència, gràcies a l'aplicació de la *regla del dubte*, que "tots" els coneixements que depenen d'ambdues facultats són erronis o falsos. És perfectament visible el caràcter voluntari de l'exageració que suposa la *generalització*, en coherència amb la radicalitat concentrada en la *regla del dubte*, una actitud que el subjecte que medita assumeix de bon grat com a condició necessària per obtenir resultats positius en la recerca de la veritat. Tanmateix, malgrat complir-se lògica del procediment, la interiorització que se'n deriva és feble, és a dir, els arguments no són prou convincents, hi ha quelcom en ells que s'experimenta com a injustificat<sup>514</sup>. No s'ha obtingut una raó de pes per invalidar els casos (ja sigui dels sentits o de la raó) que no són manifestament erronis, una fissura interna en ells que amenaci, des de dins mateix, la seva consistència. Aquests dubtes són tan febles que sembla fàcil trobar solucions als errors que plantegen<sup>515</sup>, però el text no permet jugar aquesta carta.

### *L'argument del somni*

"Et enfin, considérant que toutes les mêmes pensées, que nous avons étant éveillés, nous peuvent aussi venir, quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune, pour lors, qui soit vraie, je me résolu de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit, n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes." (DM4, AT VI 32.9-15, BK III 102).

"Et denique quia notabam, nullam rem unquam nobis veram videri dum vigilamus, quin eadem etiam dormientibus possit occurrere, cum tamen tunc semper aut fere semper sit falsa;

---

<sup>513</sup> És el que pensa F. ALQUIÉ i que intento demostrar més avall que no és el que diu el *Discurs*: "Il ne met pas en question l'évidence mathématique elle-même, et la nature des essences mathématiques, mais seulement les erreurs que commettent les gens qui font des mathématiques." (*Leçons sur D.*, pàg. 113-114).

<sup>514</sup> J.-M. BEYSSADE remarca la insuficiència dels arguments del *Discurs*: "A s'en tenir à lui, l'argument [dels paral·logismes] est aussi insuffisant que l'argument parallèle tiré de l'erreur des sens contre toute connaissance sensible ; il ne met en pas en question la faculté prise dans la liberté de la constitution naturelle, et nous croyons usuellement que les sens peut se corriger lui-même en parvenant à la vérité." (*La philosophie première de D.*, pàg. 80).

<sup>515</sup> A l'estil, per exemple, de la *Recerca*, on després que Eudoxos hagi plantejat a Poliandre l'argument dels enganys dels sentits, aquest, pel seu compte, troba una explicació de les causes dels errors i, per tant, ja traça el camí per corregir-los, rebaixant o fins i tot desactivant la potència de l'argument (RV, AT X 510.11-28; cf. també: MPP1, AT VII 18.19-26; MM1 IX1 14). I quant als paral·logismes, també es podrien cercar les causes que els provoquen i elaborar una mena de protocol que permetés d'evitar-los en el futur.

supposui nulla eorum quae unquam vigilans cogitavi, veriora esse quam sint ludibria somniorum.” (*De methodo* 4, AT VI 558) .

I immediatament després dels dos arguments anteriors, apareix el del somni, que culmina i tanca la seqüència del *Discurs*. Crec que per comprendre'l adequadament i veure'n l'abast, és imprescindible al que he denominat la *il·luminació retrospectiva* i que he presentat a la introducció. Adverteixo que no és un artifici metodològic, sinó un procediment que està intrínsecament lligat al discurs filosòfic cartesià: un itinerari de reflexió, una descoberta i assumptió gradual dels principis del coneixement (de la realitat) a partir de l'eliminació dels prejudicis mitjançant el dubte radical, és a dir, una progressió d'idees que es van desvetllant i clarificant a mesura que s'avança en el procés. I com a recurs hermenèutic, simplement és la traducció al discurs interpretatiu d'allò plasmat en el mateix discurs reflexiu o demostratiu.

La *il·luminació retrospectiva* canvia en funció del punt on ens situem en l'itinerari reflexiu. Per exemple, n'hi ha una de l'*argument del somni* cap als dos arguments anteriors: allò que s'assoleix en aquell es projecta cap a aquests i introdueix en ells una dimensió nova, molt més radical, perquè els situa, com he apuntat abans, en un pla nou que es pot considerar plenament filosòfic. I també el mateix *argument del somni* serà il·luminat alhora per altres textos posteriors que posen de manifest “explícitament” el seu sentit, la seva importància i el seu abast, només insinuats en la formulació inicial. S'ha de comentar cada il·luminació per separat per no “confondre” moments diferents del desplegament textual. I s'ha de fer per ordre, perquè primer s'ha de comprendre l'*argument del somni* en els termes que determina la seva formulació inicial abans de fer-lo servir per il·luminar retrospectivament –o per il·luminar-lo ell mateix– amb el recurs de textos posteriors. A partir d'aquí, doncs, exposo tres continguts: 1) el significat de l'*argument del somni* en la seva formulació inicial; 2) la il·luminació retrospectiva que projecta l'*argument del somni* cap als dos arguments anteriors, i 3) la il·luminació retrospectiva d'alguns textos posteriors cap a l'*argument del somni*.

#### 1) *El significat de l'argument del somni en la seva formulació inicial*

La brevíssima formulació de l'*argument del somni* al *Discurs* és fa a través d'una analogia, però conté les dades suficients perquè el lector en pugui extreure per si sol les conseqüències que se'n desprenen. Es posa en joc la comparació entre els pensaments dels somnis, sempre falsos (“sans qu'il y en ait aucune, pour lors, qui soit vraie”), i els de la vetlla (“étant éveillés”;

“dum vigilamus”), tot assenyalant un nexa comú entre ambdós modes de representació (“toutes les mêmes pensées, que nous avons étant éveillés, nous peuvent aussi venir, quand nous dormons”; “nullam rem unquam nobis veram videri dum vigilamus, quin eadem etiam dormientibus possit occurrere”). La conseqüència és evident: si el contingut d’un somni és A i sé que sempre és fals (perquè no hi ha res real, extern, que correspongui a la representació interna del somni), aleshores hi ha la possibilitat que el mateix contingut A, que em represento mentre estic despert, també pugui ser fals, és a dir, que tampoc no es correspongui amb res real més enllà de la representació. La representació no conté res més, a part del seu contingut, que una “sensació o sentiment” de certesa o veritat. Però també el somni té associat aquest sentiment mentre es produeix i només desmentim aquesta aparent certesa un cop despertem. El motiu de dubte existeix, té fonament i, per tant, cal procedir a l’aplicació de la *regla del dubte* i considerar falsos tots els pensaments de la vetlla: “je me résolus de feindre (“supposui”) que toutes les choses qui m’étaient jamais entrées en l’esprit, n’étaient non plus vraies que les illusions de mes songes”. S’ha obert una fissura a l’interior de la totalitat dels pensaments de la ment mentre està vetlla i això és un motiu intrínsec en ells per provocar desconfiança i, a nivell filosòfic, per rebutjar-los per inconsistents. Hi ha una diferència essencial entre aquest argument i els dos anteriors: en aquests, el motiu de dubte era extrínsec (una generalització) i això feia que no acabessin de tenir prou força persuasiva; però l’argument del somni, en canvi, és un dubte “desvetllat” a partir d’una experiència interna del propi subjecte que reflexiona i, per tant, es “transmet”<sup>516</sup> a la “totalitat” dels seus pensaments amb molta més facilitat que abans. L’*operació del dubte* té, doncs, una força persuasiva molt superior la que tenen als arguments previs (algunes filosofies –escepticismes, fenomenismes i, fins i tot, la fenomenologia– consideren insalvable el nucli filosòfic d’aquest argument, deixant de banda la forma més o menys teatral o fantasiosa amb que es presenta). El fet d’utilitzar el terme “fingir” o “suposar” en l’aplicació de la regla no rebaixa la força de l’argument: d’una banda, indica que es tracta d’una operació que “no és autènticament creguda” pel subjecte real que medita (qui medita posa en entredit les seves opinions, però no la seva vida); d’altra banda, encara que sigui una operació artificial del pensament, no per això deixa de ser conceptualment vàlida i altament

---

<sup>516</sup> A les *Meditacions* apareix el terme “transferència” per expressar la mateixa idea que intento explicar aquí. Em reservo el mot per al comentari de les *Meditacions* (*vid. infra*).

problemàtica a nivell teòric, perquè hi ha una autèntica raó que posa en suspens les pròpies representacions i que encara no es pot desmentir (cal una raó contrària que la invalidi).

Un detall curiós que només apareix a la versió llatina: el somni “és sempre o gairebé sempre fals” (“semper aut fere semper sit falsa”). Precisament la referència intencional (però distorsionada) del somni a la realitat és el que fa possible, des de la vetlla, jutjar-lo com a fals. Però, atenció!, a vegades sí que es correspon amb la realitat, però són casos tan excepcionals i casuals que no permeten conferir al somni el més mínim grau de certesa. Aquest afegitó és un caprici del traductor o una precisió del mateix autor?

Malgrat tot, no queda clar el significat i l'abast precís de l'*argument del somni*: ¿significa un dubte sobre l'existència de la realitat (*veritat existencial*), com s'esdevé a la *Recerca*, o només qüestiona la semblança entre les imatges sensibles i la realitat (*veritat essencial*)? El seu abast és total, com a la *Recerca*, o no tant total? És difícil contestar categòricament aquestes preguntes només a partir de la breu exposició de l'*argument del somni*<sup>517</sup>. Cal fer un pas endavant per resoldre aquesta dificultat.

## 2) La il·luminació retrospectiva de l'*argument del somni* cap als arguments anteriors

Anem al segon punt: la il·luminació retrospectiva que projecta l'*argument del somni* sobre els dos arguments anteriors. L'objecte de dubte de l'argument dels *enganys dels sentits* és també l'objecte de l'*argument del somni*: els sentits com a “testimonis” de la realitat externa. Ambdós arguments volen posar en dubte els sentits, però el segon és el que ataca veritablement allò que el primer no havia acabat de minar de ple. L'*argument del somni* és més radical perquè, com hem vist, introdueix una dimensió intrínsecament dubtosa en les mateixes representacions del subjecte que reflexiona, quan abans aquestes només eren qüestionades de manera “externa” mitjançant generalització d'unes representacions defectuoses (la semblança entre elles era molt menys pronunciada). El dubte metafísic (no empro el terme gratuïtament, perquè només podrà ser contrarestat amb la “certesa

---

<sup>517</sup> F. ALQUIÉ proposa aquesta interpretació: “le doute du *Discours de la méthode* est intérieur à la science [...]. Il ne met pas en question l'existence même du monde extérieur, mais seulement la fidélité des sensations qui nous renseignent sur lui.” (*Leçons sur D.*, pàg. 113; cf. també: FA I 609, nota 1). A partir de la formulació de l'argument del somni és difícil resoldre aquesta qüestió, però la clau la proporcionen els textos posteriors i la *il·luminació retrospectiva* que proporcionen (*vid. infra*).

metafísica”) envers la realitat material no podria dur-se a terme veritablement sense l'*argument del somni*.

Però, podem dir que passa el mateix amb els *paralogismes*? L'*argument del somni* afecta també les veritats de raó, les veritats matemàtiques? És un tema molt poc o gens analitzat en els estudis cartesians. Crec que l'ús de l'adjectiu “totes” (“toutes”; expressat en forma negativa a la VL: “nullam”) afecta també les veritats matemàtiques (i racionals en general) en la mesura en què aquestes també (encara que no només) són judicis de realitat: sobre la realitat actual o possible<sup>518</sup>. Crec que aquesta és la dimensió filosòfica de les veritats de raó que Descartes vol atacar, per fonamentar-la de manera definitiva, en el *Discurs del mètode*<sup>519</sup>. Per veure si aquesta hipòtesi té sentit, s'ha d'entrar a fons en el tercer punt.

### 3) La il·luminació retrospectiva de textos posteriors cap a l'*argument del somni*

La il·luminació retrospectiva que es fa sobre l'*argument del somni* des de diversos moments posteriors del text del *Discurs* permet determinar en quin sentit s'ha d'entendre exactament l'argument, quin és el seu paper en el conjunt de la reflexió. Vegem les diferents referències a l'*argument del somni* que hi ha a la *Quarta part*:

a) La primera es troba ben a prop de la formulació de l'argument, en la demostració de la naturalesa pensant del jo. Sense anomenar-lo directament, es desplega una possibilitat seva que abans no s'havia plantejat: “Puis, examinant avec attention ce que j'étais, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps, et qu'il n'y n'avait aucun monde ni aucun lieu où je fusse; mais que je ne pouvais pas feindre pour cela que je n'étais point” (DM4, AT VI 32.25-28, BK III 103). Es repren l'esquema de l'argumentació precedent, on es demostrava

---

<sup>518</sup> Sobre aquesta qüestió, discrepo totalment de J.-M. BEYSSADE: “Pour que l'expérience des paralogismes prenne une signification métaphysique, il faut qu'elle soit reprise dans une interrogation plus radicale” (*La philosophie première de Descartes*, pàg. 80), i això, segons ell, no es fa al *Discurs*. El mateix comentador diu també: “l'exemple du rêve est plus spécifiquement adapté à la critique du sensible” (*ibid.* pàg. 83).

<sup>519</sup> Aquesta lectura se situa en l'antítesi de la que fa Pere LLUÍS FONT en una nota de l'edició catalana del *Discurs del mètode*: “No resulta absolutament clar quin és l'abast que dona aquí a l'argument, que a primera vista sembla que tingui un abast universal. (...) però el que sí que és segur és que no afecta la validesa dels raonaments matemàtics (cf. la nota 160)” (Descartes: *Discurs del mètode*, pàg. 134, nota 132). La referència a la nota 160 de la mateixa edició palesa que l'afirmació citada no es fonamenta en l'argument de dubtar com a tal, sinó en la solució de l'argument assolida gràcies a la sèrie de veritats descobertes, és a dir, l'editor extreu la seva conclusió d'una afirmació cartesiana que se situa en un estadi posterior de la reflexió: el de l'eliminació del motiu de dubte que conté l'argument del somni. És pel fet que ja es disposen d'unes sòlides bases filosòfiques que es pot destruir ja la raó interna que amenaçava “també” les veritats matemàtiques en la mesura que són judicis de realitat.

l'existència del jo que pensa: “Mais, aussitôt après, je pris garde que, *pendant que* je voulais ainsi penser que tout était faux, *il fallait nécessairement que* moi, qui le pensais, fusse quelque chose”. S’observa que el primer text citat tradueix la *voluntat de pensar* que tot és fals en la *possibilitat de fingir* que no tinc cap cos i que no existeixo en cap món ni en cap lloc. D’entrada, ambdues fórmules expressen l’exageració o l’extravagància d’aquest procediment escèptic (“les plus extravagantes suppositions des sceptiques”, *ibid.*, 32.20, 102), el caràcter artificial de tot el procés del dubte: un joc intel·lectual, però amb unes conseqüències molt serioses, ja que gràcies a ell es troben les primeres veritats que l’enteniment pot assolir. Però, com encaixen aquestes dues expressions tan diferents? En quin sentit la “voluntat” pot ser entesa com a “possibilitat” i el “pensar” convertir-se en “fingir”? Interpreto que la voluntat no pot exercir-se sobre el buit, sense un fonament, que hi ha d’haver una possibilitat real en les imatges sensibles que permeti que ella s’hi exerceixi i s’hi sostingui. Les imatges contenen una limitació o deficiència intrínseca, que és allò que permet projectar-hi el model de somni sense que pugui ser desmentit. I en què consisteix la ficció? *Crec que la ficció cartesiana de què parla el Discurs és la que pot ser portada al límit: no es tracta només de la semblança de les representacions de la vetlla amb la realitat, sinó de la mateixa realitat.* El text afirma que la certesa de l’existència del jo que pensa sorgeix de la possibilitat de fingir que no hi ha món ni cos ni lloc on existeix. Es tracta, doncs d’una reducció completa –malgrat l’atenció que el text posa en remarcar el caràcter artificial de l’operació– de les idees/imatges sensibles a la immanència del pensament o, en termes més actuals, de la consciència. Amb l’argument del somni, no només es posa en dubte la correspondència de les idees amb la realitat, sinó fins i tot l’existència de la realitat mateixa. Hi ha *quelcom real* en les imatges sensibles que permet pensar que són només un mer univers de representacions, com si fos un somni<sup>520</sup>. Caldrà

---

<sup>520</sup> El comentari de F. ALQUIÉ sobre el text analitzat en el paràgraf a) és el següent: “Le doute portant sur l’existence du monde est bien ici évoqué, mais seulement à titre de possibilité, et pour établir, par relation, la plus grande certitude de ma conscience. Il n’est pas effectivement réalisé” (FA I 603-604). Què significa “efectivament realitzat”? Si tenim en compte que l’operació del dubte sempre és artificial, la seva realització només té una dimensió teòrica, però mai no és creguda realment pel subjecte que pensa. No importa que la possibilitat de dubtar sobre l’existència del món serveixi per establir, per relació, la certesa de la pròpia existència, perquè aquesta és la seva funció (i la del dubte en general: eradicar falses certes i trobar-ne de sòlides) i, a més, com hem vist, la possibilitat de fingir se sosté en una nota real de les imatges sensibles. I l’efectivitat del dubte depèn precisament del fet que la ficció possible sigui portada al límit a nivell teòric, és a dir, de la reducció a la immanència.

aclarir més endavant en què consisteix aquesta nota real de les idees que permet posar-les en dubte per tal de resoldre el problema teòric que planteja l'argument del somni.

b) Una altra referència es troba enmig de la segona prova de l'existència de Déu, mentre es fa un recompte de les diferents idees de la ment per cercar si s'hi pot trobar alguna perfecció atribuïble a la naturalesa de Déu<sup>521</sup>: “j'avais des idées de plusieurs choses sensibles et corporelles: car, *quoique je supposasse que je rêvais, et que tout ce que je voyais ou imaginais était faux, je ne pouvais nier toutefois que les idées n'en fussent véritablement en ma pensée*” (*ibid.*, 35.17-22, 104). Deixo de banda l'anàlisi del paper que fa aquest text en la prova, i em centro en la llum que projecta cap a l'*argument del somni*. En ell es visualitza de nou la reducció a la immanència que opera l'argument: la realitat material representada és qüestionada (i fins i tot negada) com a objecte exterior, com a alteritat, mitjançant l'afirmació indiscutible de la realitat de les representacions com a tals. Aquesta és una realitat “dependent” del subjecte pensant, és un acte seu (una idea o pensament): un mode del pensament, dirà Descartes en altres obres. La realitat de les representacions com a pensaments no es pot posar en qüestió, malgrat la dificultat oberta amb l'*argument del somni*, però, en canvi, aquest sí que permet posar en qüestió l'existència de la realitat representada.

c) La tercera referència a l'argument del somni se situa en el moment més important, en sentit dialèctic, de la metafísica del *Discurs*, perquè planteja el gran problema filosòfic que pretén resoldre aquesta obra. Es troba en un tram textual que s'estén entre les proves de l'existència de Déu i la formulació de la *regla de veritat* definitiva, en el marc d'unes consideracions sobre la dificultat de conèixer Déu i l'ànima, on es distingeix entre “certesa moral” i “certesa metafísica”. Insisteixo, es tracta d'un text transcendental per a la comprensió de la metafísica del *Discurs*, i per això el cito complet i en subratllo el moment clau:

“Enfin, s'il y a encore des hommes qui ne soient pas assez persuadés de l'existence de Dieu et de leur âme, par les raisons que j'ai apportées, je veux bien qu'ils sachent que toutes les autres choses, dont ils se pensent peut-être plus assurés, comme d'avoir un corps, et qu'il y a des astres et une terre, et choses semblables, sont moins certaines. Car, encore qu'on ait une assurance morale de ces choses, qui est telle, qu'il semble qu'à moins que d'être extravagant, on n'en peut

---

<sup>521</sup> Dono per suposat el coneixement dels temes dels *Discurs* llevat de l'argument del somni, que és el que em proposo escatir. Així, doncs, del tema del *cogito* i de Déu només n'explicaré allò que requereix el comentari.

douter, toutefois aussi, à moins que d'être déraisonnable, lorsqu'il est question d'une certitude métaphysique, on ne peut nier que ce ne soit assez de sujet, pour n'en être pas entièrement assuré, que d'avoir pris garde qu'on peut, en même façon, s'imaginer, étant endormi, qu'on a un autre corps, et qu'on voit d'autres astres, et une autre terre, sans qu'il en soit rien. *Car d'où sait-on que les pensées qui viennent en songe sont plutôt fausses que les autres, vu que souvent elles ne sont pas moins vives et expresses?*" (DM4, AT VI 37.24-38.11, BK III 106).

De la identificació exacta del problema que està plantejant aquest text (sobretot la pregunta final), depèn la comprensió de la solució posterior (i immediata) que Descartes aporta amb la formulació, gràcies a les veritats assolides, de la *regla de veritat*. En primer lloc, el text reprèn de nou en tema del somni en un context molt més avançat de la reflexió. Vol remarcar que, gràcies a les raons aportades per les demostracions que s'han fet, l'existència de Déu i de l'ànima tenen un grau de certesa molt superior, "metafísica", a la "seguretat moral" ("certitudo, ut loquuntur Philosophi, moralis", *De methodo* 4, AT VI 561) que tenim de les coses materials. Per mostrar això, recupera l'*argument del somni* i, a més, hi recull els diferents matisos que s'han anat desvetllant durant l'exposició: a) que hi ha un motiu real de dubte en les representacions de la vetlla ("on ne peut nier que ce ne soit assez de sujet, pour n'en être pas entièrement assuré"), i b) que l'*argument del somni* opera, com a possibilitat teòrica (que encara no pot ser desmentida) una reducció a la immanència de les representacions de la vetlla ("on peut, en même façon, s'imaginer, étant endormi, qu'on a un autre corps, et qu'on voit d'autres astres, et une autre terre, sans qu'il en soit rien").

El procediment per posar en dubte les coses materials (però, només aquestes?) ha estat molt útil per trobar veritats indubtables, però ara toca resoldre el dubte com a tal. La pregunta del final és la clau de tot (i de tota la *Quarta part del Discurs del mètode*) i té un plantejament indirecte: *com podem saber que els pensaments dels somnis són més falsos que els de la vetlla, si són tan vius i nítids<sup>522</sup> com aquests?* Què aporta de nou al procés argumentatiu aquesta pregunta tan important? D'entrada, fa explícita la limitació de les idees de la vetlla: la seva vivacitat i nitidesa o, dit d'una altra manera, el fet que estiguin presents inequívocament en la ment, no constitueix cap prova de la seva veritat, perquè aleshores també provaria la veritat de les idees del somni, que també tenen la mateixa vivacitat que

---

<sup>522</sup> En aquestes expressions es veu que, com a representacions, no hi ha diferències substancials entre el somni i la vetlla, perquè tenen els mateixos atributs formals: actes de la ment / modes del pensament, dotats de contingut i, ocasionalment, vius, nítids ("clars", en llenguatge estrictament cartesià: cf. PP1, Art. 45, AT VIII 21.30-22.9; LPP1, Art. 45, AT IX2 44).



aquelles. Vist així, la pregunta adquireix una enorme rellevància, perquè obliga a reflexionar sobre la raó de la falsedat del somni. La resolució del problema central que planteja la metafísica del *Discurs* no és res més que la resposta a la pregunta plantejada, i la *regla de veritat* (definitiva) que s'explica immediatament després de formular-la és la solució al problema. Però abans d'entrar-hi, cal parlar encara de dues qüestions importants:

*De quina noció de veritat s'està parlant el text?* Si restringim la pregunta a les idees de les coses materials o idees sensibles/imaginàries, que és la interpretació habitual dels comentadors, aleshores no hi hauria d'haver problema en acceptar que el text es refereix a la idea de veritat com a correspondència, que és el model que permetia establir l'analogia del somni amb la vetlla plantejat en l'*argument del somni*. Diem que és fals el pensament d'un somni perquè no es correspon amb el de la vetlla, perquè el comparem amb la vetlla com si fos la veritat, però no hi ha res, en principi, en la representació mateixa del somni que reveli aquesta falsedat que li atribuïm. Els pensaments del somni i de la vetlla, analitzats en si mateixos, no contenen ni el més mínim indicatiu que assenyali de manera intrínseca la seva falsedat i veritat respectivament. I la dificultat que obre aquesta limitació d'ambdós tipus d'idees afecta de manera central la noció de veritat com a correspondència, perquè posa de manifest que no es disposa d'un criteri per decidir la seva veritat (de les de la vetlla) ni la seva falsedat (de les del somni). Si no hi ha referència a quelcom transcendent a la idea, a quelcom extramental, no té sentit parlar de veritat ni de falsedat. Una objecció possible que es podria fer a aquesta tesi tindria a veure amb que l'*argument del somni* també inclou el dubte sobre les veritats matemàtiques, perquè així s'obre un nou espai, el de les essències, per a dirimir el problema de la veritat. Nego que aquesta sigui la concepció cartesiana de les veritats matemàtiques en l'obra (ja veurem si ho és en les *Meditacions*), però defenso, en canvi, que l'*argument del somni* afecta les veritats matemàtiques i que això és perfectament compatible amb la noció de veritat mencionada, com pretenc demostrar.

*Quina relació tenen les veritats matemàtiques amb la pregunta clau del Discurs?* Sobre la segona pregunta que plantejo (si l'*argument del somni* assumeix l'*argument dels parallogismes*), només en faig un apunt per després reprendre-la amb molta més força. Fins al moment, el text pràcticament només ha fet referència al dubte sobre les idees de les coses materials i només ha parlat de les veritats matemàtiques en un sentit que sembla excloure-les del gran problema que es planteja ara. En efecte, en la prova a priori o ontològica de

l'existència de Déu (DM4, AT VI 36.5-31) ha quedat clar que les veritats matemàtiques no afirmen l'existència del seu objecte de representació. Allí, tot aplicant *la regla de veritat* provisional<sup>523</sup> assolida després del *cogito*, es procedeix a afirmar la veritat de les veritats matemàtiques, tot i que això no en constitueix encara la prova concloent (aquesta no arribarà fins a l'establiment de la *regla de veritat* definitiva). És a dir, sembla que el tema de les veritats matemàtiques ja hagi quedat aparcat del problema que planteja l'*argument del somni* i que la qüestió es redueixi a les representacions dels sentits. Si fos així, el que he afirmat abans sobre l'*argument del somni*, que assumia i radicalitzava també l'argument dels parallogismes, no seria correcte. Però, atenció!, no es pot eliminar aquesta dificultat sense analitzar la solució posterior que proposa el text, perquè presenta elements (llums) que, segons el meu parer, demostren que no s'ha abandonat en absolut el problema de les veritats matemàtiques i, fins i tot, que aquest constitueix la dimensió essencial continguda en l'argument del somni i que el text posterior vol resoldre.

Recapitulant, tenim dues qüestions transcendents en joc en aquest moment del *Discurs del mètode*: a) la noció de veritat implicada en la pregunta clau de l'obra és la de correspondència; 2) què passa amb les veritats matemàtiques?

#### *La solució filosòfica a l'argument del somni*

El tram final de la *Quarta part del Discurs del mètode*, a partir de l'últim text citat, conté la solució filosòfica a l'argument del somni i, com he assenyalat, a tots els problemes plantejats en aquesta obra. La reproduiré íntegrament, però per parts, tot intercalant-hi els corresponents comentaris:

“Et que les meilleurs esprits y étudient, tant qu'il leur plaira, je ne crois pas qu'ils puissent donner aucune raison qui soit suffisante pour ôter ce doute, s'ils ne présupposent l'existence de Dieu. Car, premièrement, cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement, sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui. D'où il suit que nos idées ou notions, étant des choses réelles, et qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies. En sorte que, si nous en

---

<sup>523</sup> Al *Discurs*, la provisionalitat de la regla no es fa explícita en el moment de la formulació, com a les *Meditacions*, sinó que es descobreix retrospectivament en l'enunciació de la *regla de veritat* definitiva, és a dir, fonamentada metafísicament.

avons assez souvent qui contiennent de la fausseté, ce ne peut être que de celles, qui ont quelque chose de confus et obscur, à cause qu'en cela elles participent du néant, c'est-à-dire, qu'elles ne sont en nous ainsi confuses, qu'à cause que nous ne sommes pas tout parfaits. Et il est évident qu'il n'y a pas moins de répugnance que la fausseté ou l'imperfection procède de Dieu, en tant que telle, qu'il y en a, que la vérité ou la perfection procède du néant. Mais si nous ne savions point que tout ce qui est en nous de réel et de vrai, vient d'un être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât, qu'elles eussent la perfection d'être vraies." (DM4, AT VI 38.12-39.7, BK III 106-107).

Davant de la "raó que sigui suficient" per dubtar (sobretot de les idees de les coses materials, però, només d'elles?) s'aixeca una "contra-raó" que la invalida, que es deriva del coneixement de l'existència de Déu. I exactament aquí es recupera *la regla de veritat* exposada després del cogito i se'n fa la validació retrospectiva: "tot allò que concebem clarament i distintament és vertader" (segons enuncitava la regla provisional de veritat) no és segur sinó a causa que Déu és o existeix ("n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe"; "non alia ob causam sunt certa, quan quia Deus existit", *De methodo* 4, AT VI 562), és un ésser perfecte i és "causa"<sup>524</sup> de tot allò que hi ha de real en nosaltres ("tout ce qui est en nous vient de lui"). Aleshores, les idees o nocions ("idées ou notions") clares i distintes són "coses reals" ("choses réelles"; la VL matisa: "una mena d'ens", "entia quaedam sint", *ibid.*) i, per tant, procedeixen de Déu, són vertaderes en tot allò que tenen de clar i distint. *El coneixement de Déu com a existent, perfecte i causa de tot el que hi ha en el subjecte pensant, assegura a aquest que "el contingut representacional" de certes idees és quelcom real en si mateix i, per tant, en allò que té de manifest (clar) i inconfusible (distint), es correspon exactament amb allò real que representa, és a dir, és "veritat".* No pretenc entrar a fons en l'explicació de tota la problemàtica conceptual continguda en aquesta part del text<sup>525</sup>, però sí que voldria destacar-ne alguns elements importants pel tema que ens ocupa: 1) amb l'expressió "coses reals" o "una mena d'ens", Descartes assenyala alguna cosa més en les idees clares i distintes que el fet de ser actes mentals, és a dir, modes del subjecte pensant, perquè en aquest aspecte totes les idees són exactament "iguals" en realitat; així, doncs, apunta a un "nucli irreductible de contingut clar i distint" (aquell que no presenta cap tipus

---

<sup>524</sup> Al *Discurs* no apareix exactament el terme causa referit a l'acció divina envers les criatures (llevat de la conjunció "à cause que"), però s'empren nombrosos conceptes equivalents: dóna, ve d'ell, procedeix... La frase que tradueixo al terme causa crec que ho deixa ben clar: "tout ce qui est en nous vient de lui".

<sup>525</sup> Per una explicació més detallada, però en un context d'idees diferent, de la fonamentació metafísica de la regla de veritat: cf. J. LLANES i J. A. VICENS, "La creació de les veritats eternes en Descartes. Textos i comentaris", pàg. 152-164.

de confusió) que conté un tipus de realitat que és més que la de ser un mer mode del pensament; 2) què aporta la fonamentació divina a les idees clares i distintes? Recordem que la *regla de veritat* (provisional) obtinguda després del *cogito* permetia atribuir veritat a les idees clares i distintes a partir del projecció de la certesa amb què s'havia obtingut la regla, però allí no s'aportava cap raó que ho justificués: si he descobert que la proposició “penso, per tant existeixo” és veritat simplement perquè veig molt clarament i distintament que no es pot pensar sense existir, aleshores sempre que tingui idees clares i distintes puc afirmar “igualmente” que són vertaderes. L'explícita validació retrospectiva que fa el text en la formulació de la *regla de veritat* definitiva palesa que s'afegeix aquest element explicatiu, a mode de justificació o fonamentació, a la idea clara i distinta: *la radicació causal en Déu els confereix la perfecció de la veritat*. La idea conté uns elements que s'imposen necessàriament a la ment amb llum pròpia (amb evidència), però és només a partir de la comprensió del seu caràcter dependent, causat per Déu, que es pot afirmar amb total seguretat que la claredat i distinció constitueix una “perfecció”: la veritat o la correspondència amb la realitat. La claredat i distinció per si sola no és suficient, es diu clarament en el text, per garantir la veritat de les idees. S'ha trobat la raó explicativa de la veritat de les idees clares i distintes, la contra-raó del dubte que planteja l'*argument del somni*.

*Tota l'argumentació ha girat entorn de les idees clares i distintes, i s'ha de tenir molt present que aquestes no són altres que les idees racionals, de les quals les veritats matemàtiques en són l'expressió més important.* Però encara no s'ha respost exactament la pregunta que ha obert tota la seqüència positiva de solució de dificultats del *Discurs del mètode*, que feia referència a la raó de la falsedat atribuïda al somni. En la darrera part del text es resol:

“Or, après que la connaissance de Dieu et de l'âme nous a ainsi rendus certains de cette règle, il est bien aisé à connaître que les rêveries que nous imaginons étant endormis, ne doivent aucunement nous faire douter de la vérité des pensées que nous avons étant éveillés. Car, s'il arrivait, même en dormant, qu'on eût quelque idée fort distincte, comme, par exemple, qu'un géomètre inventât quelque nouvelle démonstration, son sommeil ne l'empêcherait pas d'être vraie. Et pour l'erreur la plus ordinaire de nos songes, qui consiste en ce qu'ils nous représentent divers objets en même façon que font nos sens extérieurs, il n'importe pas qu'elle nous donne occasion de nous défier de la vérité de telles idées, à cause qu'elles peuvent aussi nous tromper assez souvent, sans que nous dormions: comme lorsque ceux qui ont la jaunisse voient tout de couleur jaune, ou que les astres ou autres corps fort éloignés nous paraissent beaucoup plus petits qu'ils ne sont. Car enfin, soit que nous veillons, soit que nous dormions, nous ne nous devons jamais laisser persuader qu'à l'évidence de notre raison. Et il est à remarquer que je dis, de notre

raison, et non point, de notre imagination ni de nos sens. Comme, encore que nous voyons le soleil très clairement, nous ne devons pas juger pour cela qu'il ne soit que de la grandeur que nous le voyons; et nous pouvons bien imaginer distinctement une tête de lion entée sur le corps d'une chèvre, sans qu'il faille conclure, pour cela, qu'il y ait au monde une chimère: car la raison ne nous dicte point que ce que nous voyons ou imaginons ainsi soit véritable. Mais elle nous dicte bien que toutes nos idées ou notions doivent avoir quelque fondement de vérité; car il ne serait pas possible que Dieu, qui est tout parfait et tout véritable les eût mises en nous sans cela. Et parce que nos raisonnements ne sont jamais si évidents ni si entiers pendant le sommeil que pendant la veille, bien que quelquefois nos imaginations soient alors autant ou plus vives et expresses, elle nous dicte aussi que nos pensées ne pouvant être toutes vraies, à cause que nous ne sommes pas tout parfaits, ce qu'elles ont de vérité doit infailliblement se rencontrer en celles que nous avons étant éveillés, plutôt qu'en nos songes." (DM4, AT VI 39.8-40.20, BK III 107-108).

La solució al problema plantejat s'articula en dues parts:

1) L'argument del somni s'invalida perquè, després de les conclusions assolides abans, ja no hi ha cap motiu de dubtar de les representacions de la vetlla pel fet que (no sabem si) podrien ser falses com en el somni, perquè la falsedat no és una nota constitutiva del somni, sinó de les idees confuses, és a dir, les idees sensibles i les imaginàries, i aquestes no són exclusives del somni. Per tant, les idees de la vetlla poden ser tan falses com les del somni, i a l'inrevés. La veritat, al seu torn, és una nota constitutiva (per demostració metafísica) de les idees clares i distintes, de les idees racionals, tant si es donen en l'estat de vetlla com, més excepcionalment, en un somni. Això és l'important: tenir idees clares i distintes. Fixem-nos, doncs, que *la resolució de l'argument del somni no és res més que l'afirmació plena del valor de veritat les idees clares i distintes (entre les quals hi ha les veritats matemàtiques), és a dir, de la seva correspondència amb la realitat mitjançant la comprensió de la seva radicació causal en Déu.* Ja no té cap sentit dir que puc dubtar de les representacions perquè podrien ser falses com en el somni (ara es pot comprovar que això afectava *per damunt de tot* les idees que afirmen característiques universals de les coses materials, en definitiva, les veritats matemàtiques), perquè si tinc una idea clara i distinta, no importa que estigui somiant o no, perquè puc estar completament segur que és vertadera. Aquesta és la solució que proposa el *Discurs del mètode* al problema plantejat per l'argument del somni, i crec que no se'n pot prescindir per entendre adequadament el nucli conceptual de l'obra.

Però és evident que queda pendent una qüestió importantíssima. La plantejo amb un exemple extret del mateix *Discurs*, de l'exposició de la prova *a priori* de l'existència de Déu: que els tres angles d'un triangle equivalen a dos angles rectes és "veritat", en sentit ple, només després que s'hagi establert la *regla de veritat* definitiva (abans no li podíem

reconèixer intrínsecament aquesta perfecció i, per tant, encara era susceptible de dubte mentre no era objecte d'atenció); però, què significa exactament això? La pista la tenim també a la prova *a priori*: la veritat esmentada afirma " propietats reals " d'un objecte que els geomètres (i els que la pensen en general) "suposen", però que no poden afirmar efectivament com a existent, que és la realitat material o extensió. És una afirmació sobre propietats reals d'un objecte suposat, l'existència del qual no forma part de la relació d'idees establerta necessàriament per la ment. Es tracta d'una veritat sobre una realitat possible: "si" existeix un triangle, sé segur que és vertader que els seus tres angles sumen dos rectes; pu pensar la veritat d'aquesta propietat del triangle (de qualsevol triangle) sense saber si existeix efectivament cap triangle, aquest és el sentit de *la regla de la veritat*. Però, quan sabré que "existeix" veritablement un triangle? (que "és segur que contindrà" les veritats/propietats racionals descobertes en ell només a partir de la suposició de la seva existència). La qüestió de l'existència de les coses materials queda a l'aire (no la de les immaterials com l'ànima i Déu). Sembla que el *Discurs* acabi com la faula del món explicada a *El Món* o, potser seria més exacte, com la *Meditació Cinquena*, on es demostra l'essència (vertadera, real) de les veritats matemàtiques, i deixa oberta la qüestió de la demostració de l'existència de les coses materials. Tanmateix, hem de tenir en compte que la fonamentació metafísica de *la regla de veritat* permet afirmar el fonament real a les idees clares i distintes, així que crec que no és absurd pensar que el *Discurs* va una mica més enllà d'*El món* i la *Cinquena Meditació*, és a dir, de la mera possibilitat de la realitat extensa, sinó que apunta a la mateixa realitat efectiva del món físic en la mesura que el concebo clarament i distintament.

2) Una darrera qüestió, i més secundària: el text acaba ressaltant la prioritat diguem-ne funcional de la vetlla sobre el somni només perquè en ella és més habitual que donin idees clares i distintes (dit a l'inrevés: en el somni és molt poc habitual que això passi). Però, insistim, aquest detall no assenyala cap prioritat essencial entre ambdós estats i, per tant, metafísicament no implica cap pas endavant respecte la solució explicada més amunt, sinó que es planteja com un problema merament psicològic i de caràcter obvi.

Crec que efectivament es compleix l'advertiment de Descartes a la correspondència sobre què era possible copsar el significat de la metafísica del *Discurs*, amb el dubte inclòs, si se li concedeix l'atenció que mereix, és a dir, si el text es llegeix per si mateix i es fa atenció a la totalitat de l'argumentació, amb la *il·luminació retrospectiva* com a clau de comprensió precisament perquè expressa la lògica interna de les idees. Podríem dir que la *Quarta part* del *Discurs* és una peça filosòfica molt concentrada, que cal llegir com una unitat inseparable, i que té un caràcter ben singular respecte a les altres exposicions metafísiques de Descartes. I aquesta lectura unitària crec que confirma el que havia afirmat al principi, que l'*argument del somni* constitueix el pivot filosòfic de tota l'obra. Aquest argument opera una reducció total a la immanència de les representacions sensibles, que potser no es copsa del tot en el moment de la seva formulació, però sí en les mencions que s'hi fan posteriorment. Però, a més, també assumeix el dubte sobre les veritats matemàtiques que s'ha encetat primer amb l'argument dels *paralogismes*. Pel fet que tots els pensaments queden convertits en representacions mentals immanents, sense que existeixi res real a què puguin correspondre, tots queden igualats, tots resulten falsos des de la noció de veritat com a correspondència que mai no es qüestiona a l'obra. Quina diferència hi ha entre dir que l'herba és verda i dos i dos són quatre si no hi ha res real a què referir ambdues afirmacions? Cal tenir molt present que estem parlant del *Discurs*, no pas de les *Meditacions*, que plantegen una línia molt diferent d'argumentació que analitzaré tot seguit. La pregunta clau de la metafísica del *Discurs* és aquesta: *com podem saber que els pensaments dels somnis són més falsos que els de la vetlla, si són tan vius i nítids com aquests?* Per Descartes, només a partir de la comprensió que el nucli irreductible de claredat i distinció de les idees racionals (especialment les matemàtiques) és quelcom real causat per Déu, es pot comprendre que aquestes idees tenen la "perfecció" de la veritat, és a dir, que es corresponen amb la realitat externa. A més, la relació intrínseca de l'*argument del somni* del *Discurs* amb les veritats matemàtiques es demostra també en la solució final de la *Quarta part*: tenir les idees clares i distintes és l'única que compta, tant si estem desperts com si estem dormits, perquè ara ja sabem que el contingut clar i distint representa la realitat tal i com és, i no el contingut sensible. En el cas de les idees matemàtiques, sabem que es corresponen amb la realitat material tal i com és

realment (amb el dubte si això té prou validesa com a demostració efectiva de la seva realitat o bé queda aquesta demostració pendent) i tenim la garantia suficient per operar amb aquestes idees amb total confiança en els nostres raonaments, ja siguin sobre les coses immaterials com respecte a les físiques.

Respecte a la *Recerca*, no hi ha dubte que el *Discurs* fa un salt conceptual notable, que no pot explicar-se per raons de comunicació, és a dir, perquè ambdues obres tenen un fort component divulgatiu i volen adreçar-se a un públic molt ampli, i no només als doctes. Crec que la diferència entre elles ressalta sobre un fons comú de semblança: comencen i acaben igual, i l'*argument del somni* és el més radical en ambdues, i té un abast equivalent perquè posa en qüestió la *veritat existencial*. Però la presència del dubte sobre les veritats matemàtiques en el *Discurs* (i em refereixo sobretot al que opera en elles l'*argument del somni*) implica un grau o nivell de dubte molt més radical que el que planteja la *Recerca*, que també es preténia total. Descartes ha fet un aprofundiment en l'*operació del dubte*, no només pel que fa a la *regla del dubte*, sinó també a un àmbit que la *Recerca* no contempla o, en tot cas, que només inclou de manera implícita.

Tanmateix, i ha una línia de continuïtat en el plantejament de les dues obres, perquè l'objectiu continua sent el mateix: "abducere mentem a sensibus", és a dir, posar en suspens les nostres representacions del món material perquè són confuses i no ens deixen conèixer la veritat. Les veritats matemàtiques també formen part d'aquest àmbit de representacions, perquè es remeten a la realitat material, i perquè no n'hi ha prou amb l'evidència natural (la tendència que té la ment a afirmar-les perquè són clares) per afirmar que són veritat, i per aquest motiu també s'han de posar en dubte. Descartes ha comprès que per conèixer la veritat és imprescindible una fonamentació metafísica a partir de la idea de Déu per demostrar precisament que les idees clares i distintes tenen la perfecció de la veritat. En la *Recerca* s'apunta un procés semblant en l'*Ordre de matèries*, on el tema de Déu té un lloc destacat, i es confirma la seva importància en el projecte filosòfic amb els continus anuncis que es fan que es demostrarà Déu i, sobretot, amb l'argument de reforç que és el Déu omnipotent, que sens dubte traça un camí que passa per la demostració de Déu per trobar la solució al problema plantejat pel dubte (en el comentari a les *Meditacions* tracto més a fons aquesta relació). I en aquest punt de coincidència sorgeix una altra diferència enorme entre les dues obres: la *Recerca* no compleix allò que anuncia, no hi ha un procés paral·lel al del



*Discurs*. I si en una obra falta allò que en hi ha present l'altra, aleshores sembla lògic pensar que en aquest "buit-ple" hi ha precisament el punt de ruptura-continuïtat entre elles (sempre tenint present que l'obra de 1637 és l'expressió essencial de la metafísica de 1629-1630). I disposem de les claus teòriques per encaixar-lo en l'evolució filosòfica de Descartes: la fonamentació metafísica de la *regla de veritat*, que és la clau de la fonamentació metafísica de les lleis de la natura és el camí que no havia estat pensat en la *Recerca* (malgrat el paper principal atorgat, a priori, a Déu en el projecte) i que Descartes intueix o descobreix (*guany*) durant l'elaboració de l'obra, raó per la qual es veu obligat a abandonar-la per insuficient (*límit*) i comença els preparatius per a elaborar un nou projecte des del començament (*instauració*), que serà el definitiu, és a dir, el que fou començat el 1629-1630 i que té la seva primera formulació més acabada a 1637, és a dir, en el *Discurs*.

### **El dubte i la veritat a les *Meditacions***

Toca afrontar l'exposició més reeixida de Descartes sobre l'*operació del dubte*: la *Primera Meditació*. En aquest apartat faig atenció als temes paral·lels amb la *Recerca* (l'analogia de la follia i la vetlla, l'*argument del somni* i el *Déu enganyador*), però el meu objectiu principal està focalitzat en l'anàlisi de la resistència que les veritats matemàtiques presenten a l'*argument del somni*, per esbrinar si en aquesta resistència es produeix efectivament, com afirmen molt comentadors, un canvi en la noció de veritat respecte a l'emprada en el dubte sobre els sentits. Sembla un problema específic de les *Meditacions*, però veurem que també permet traçar una comparació rigorosa amb el *Discurs* i, sobretot, amb la *Recerca*. Presento aquest problema en el següent subapartat.

#### *El problema de la veritat en el procés del dubte*

El *dubte metòdic o radical* és una peça essencial de empresa intel·lectual, metafísica, de fonamentació de la veritat: li pertoca la destrucció de totes les opinions, és a dir, de l'edifici de coneixements amenaçat per l'aluminosi de l'error. Atacant, de bon començament, les certes humanes naturals i adquirides (les sensorials i, fins i tot, les racionals), mostrant que la seva

veritat és qüestionable (pot ser posada en dubte, podria ser només “aparent”) i convertint-la operativament en falsa, s’obté la primera veritat indubtable: “jo sóc, jo existeixo”.

Però, de quina noció de veritat estem parlant? Descartes no proporciona, al començament de les *Meditacions*, una definició precisa del concepte de veritat que maneja i que vol fonamentar. La majoria dels estudiosos de la filosofia cartesiana, tot desplegant finíssimes eines d’anàlisi, detecten que Descartes introdueix una altra noció diferent de veritat a la de la clàssica correspondència de les idees amb la realitat. I, en general, identifiquen aquest gir o salt conceptual precisament en el decurs de l’operació cartesiana del dubte i concretament en el moment que les veritats matemàtiques presenten resistència a l’*argument del somni*<sup>526</sup>.

---

<sup>526</sup> Entre alguns dels principals estudiosos de la metafísica cartesiana, s’observen dues línies d’interpretació del concepte de veritat que es maneja durant l’operació del dubte, però crec que en el fons són perspectives coincidents. *La primera línia d’interpretació* estableix “explícitament” que hi ha un canvi de “noció” de veritat en el decurs del procés del dubte a les *Meditacions*, precisament en el moment en què apareix la “resistència” de les veritats matemàtiques a l’argument del somni: “la question de la vérité a changé de sens en cours de route. Primitivement, il s’agissait de savoir si une réalité extérieure correspondait à nos idées; maintenant, il s’agit de la vérité des idées considérées dans leur réalité propre...” (M. GUEROULT, *Descartes selon l’ordre des raisons*, pàg. 35-36); “...dans cette dernière partie de la Méditation première, après qu’il a distingué les vérités existentielles et les vérités essentielles...” (F. ALQUIÉ, *Leçons sur D.*, pàg. 120; cf. també, del mateix autor: *Descartes, l’homme et l’oeuvre*, pàg. 77); “Je reconnais qu’il conçoit parfois la vérité et la fausseté en termes de correspondance, mais je ne crois pas que cette question joue un rôle très important dans son traitement des problèmes épistémologiques qui l’intéressent au premier chef. [...] C’est de la certitude elle-même que Descartes se préoccupe fondamentalement, et il a tendance à être plutôt indifférent à la question de savoir si le certain correspond ou non au réel. [...] Tout en reconnaissant qu’il est une conception légitime de la vérité dans laquelle la notion de correspondance est centrale, Descartes se sert d’une toute autre conception de la vérité [...]. La certitude est pour lui le concept épistémologique fondamental à partir duquel il définit la vérité. Or, la certitude tient essentiellement à la cohérence de la preuve. C’est donc une théorie de la vérité-cohérence qui exprime les plus fidèlement les règles et les objectifs de sa recherche” (H. FRANKFURT, *Démons, rêveurs et fous*, pàg. 39-40); “En supposant qu’il dort, le métaphysicien permet à un ensemble de vérités fort simples, fort générales, fort apparentes, de surgir dans la durée du doute, qui résistent ou mieux qui subsistent, sinon en vertu d’une origine intellectuelle encore inconnue en ce moment de l’ordre des raisons, du moins grâce à l’originalité déjà relevée de leur visée d’essence. Ainsi est instaurée, comme à l’intérieur du rêve, une correction, l’expérience d’un progrès: comme si feindre de s’endormir au sensible fournissait une occasion pour s’éveiller à l’intelligibilité mathématique. Il restera à se situer à un autre point de vue, proprement métaphysique, pour contester à son tour le monde des essences et appeler à un ultime réveil” (J.-M. BEYSSADE, *La philosophie première de Descartes*, pàg. 86). *La segona línia d’interpretació* més aviat evita parlar d’un canvi nocional en la veritat cartesiana –i a vegades el nega directament–, però considera que els elements simples i universals (*simplicia et universalia*, MPP1, AT VII 20.11) o les veritats matemàtiques que constitueixen les representacions sensibles són “continguts mentals”, a mode d’elements d’una composició, totalment desproveïts de referent real: “Leur esse [des choses fort simples et fort générales] se suffit à lui-même, sans relation à quelque objet extérieur que les arguments précédents ont rendu douteux” (G. RODIS-LEWIS, *L’œuvre de D.*, pàg. 227); “les sciences qui *nonnisi de simplicissimus et maxime generalibus rebus tractant*, parce qu’elles évitent toute composition de l’évidence atomique avec un jugement d’existence [...], arithmétique et géométrie se distinguent des autres sciences parce que leur objet, simple et évident, n’a pas à se composer avec un jugement d’existence pour constituer un objet scientifique” (J.-L. MARION, *La théologie blanche de D.*, pàg. 322-323); “Ces *cogitata* [“des choses *magis simplicia et universalia*”] prennent une tournure de plus en plus abstraite et il ne saurait

Heus aquí, doncs, una qüestió que mereix ser estudiada en profunditat. Abans de procedir a l'anàlisi dels textos, per un afany de claredat, voldria precisar la tesi central que articula tota la meua interpretació, per tal que no quedi desdibuixada o dissolta enmig d'un complex laberint textual i conceptual. Segons el meu parer, *el concepte de veritat implicat en el dubte de la Primera Meditació (i, alhora, en "tota" la metafísica) opera "sempre i exclusivament" des de la noció de veritat entesa com "a referència intencional" a quelcom extramental, és a dir, encaixa amb el concepte de veritat entès com a correspondència entre el pensament i la realitat.* L'element vertebrador de la totalitat de l'operació del dubte en qualsevol obra metafísica cartesiana és, segons el meu parer, aquesta noció de veritat. *Certesa, indubtabilitat, evidència, ciència... són termes que, tot i expressar dimensions i matisos diferents de l'aprehensió de la veritat, no introdueixen mai un canvi conceptual en la noció general, sinó que sempre es mantenen en l'horitzó de la referència de les idees a les coses, en un marc categorial totalment diferent de l'escolàstica.* Descartes comença la metafísica amb una reflexió que opera des de la idea quotidiana de veritat, que no és altra que la noció (innata) que tothom té clara sense necessitat de pensar-la explícitament<sup>527</sup>. El dubte vol destruir tot allò que es pren erròniament per veritat, per tal d'establir posteriorment unes "altres" veritats més sòlides (l'ànima i Déu), definitives, i a partir d'elles, un criteri també definitiu de veritat, però, insisteixo, *la noció utilitzada no es qüestiona mai, sinó que es parteix d'ella i s'opera des d'ella.*

Així, doncs, intento posar de manifest que, *amb la resistència de les veritats matemàtiques a l'objecció del somni, no s'ataca mai la noció de veritat com a correspondència* (en contra del que es pensa habitualment), és a dir, que "la veritat" de les veritats matemàtiques continua sent de caràcter extramental (es remet a la realitat física), que no ha canviat el sentit que

---

plus s'agir [...] d'images qui aient quelque similitude que ce soit avec les éléments du corps propre" (A. ROBINET, *Descartes. La lumière naturelle. Intuition, disposition, complexion*, pàg. 90).

<sup>527</sup> "Il examine ce que c'est que la vérité; et pour moi, je n'en ai jamais douté, me semblant que c'est une notion si transcendentement claire, qu'il est impossible de l'ignorer: en effet, on a bien des moyens pour examiner une balance avant que de s'en servir, mais on n'en aurait point pour apprendre ce que c'est que la vérité, si on ne la connaissait de nature. Car quelle raison aurions-nous de consentir à ce qui nous l'apprendrait, si nous ne savions qu'il fût vrai, c'est-à-dire, si nous ne connaissions la vérité? Ainsi on peut bien expliquer *quid nominis* à ceux qui n'entendent pas la langue, et leur dire que ce mot vérité, en sa propre signification, dénote la conformité de la pensée avec l'objet, mais que, lorsqu'on l'attribue aux choses qui sont hors de la pensée, il signifie seulement que ces choses peuvent servir d'objets à des pensées véritables, soit aux nôtres, soit à celles de Dieu; mais on ne peut donner aucune définition de logique qui aide à connaître sa nature." (*A Mersenne* 16/10/1639; AT II 597, BK VIII1 346-347).

tenia en les idees o representacions sensibles dels dos arguments anteriors (*errors dels sentits i argument del somni*).

Les conseqüències de tot l'exposat crec que són força evidents, perquè neguen de manera rotunda la interpretació apuntada d'un canvi en el sentit o de valor de la noció de veritat – explícit o implícit– en el decurs de l'operació cartesiana del dubte, el pas de la noció de veritat entesa com a correspondència a una altra noció diferent. M'enfronto, per tant, a tota una tradició que, segons el meu parer, ha confluït –per camins diferents– en un enfocament global erroni sobre un element fonamental del dubte cartesià. Com és lògic, no em serà gens fàcil persuadir de la consistència del meu punt de vista davant les habituds intel·lectuals generades per l'enorme bibliografia cartesiana que, a grans trets, sobre la qüestió clau de l'*operació del dubte* crec que gairebé sempre ve a dir el mateix. Però, malgrat la magnitud dels adversaris, sempre hi pot haver una possibilitat d'encert que segueixi una via inexplorada. De ben segur que qualsevol lector atent haurà pogut comprovar que a vegades les interpretacions s'alimenten d'altres interpretacions i passen de llarg davant dels textos originals.

Em veig obligat, doncs, a fer un esforç de rellegir l'operació cartesiana del dubte amb un enfocament nou, amb totes les dificultats que suposa trepitjar per un terreny desconegut<sup>528</sup>.

### *L'analogia de la follia amb la percepció sensible i l'argument del somni*

No es pot parlar de l'estatut de les veritats matemàtiques a les *Meditacions metafísiques* sense tenir en compte el camí que condueix fins a elles. Com he explicat, les *Meditacions*

---

<sup>528</sup> Es poden trobar algunes lectures que van per aquesta línia, però no passen de ser insinuacions o possibilitats que no s'acaben de resoldre d'una manera clara. M. GUÉROULT, per exemple, tot i expressar clarament un canvi de sentit en la noció cartesiana de veritat a la *Primera Meditació*, sembla que petja efimerament la via que segueix el present treball en atribuir un cert valor representatiu a les veritats matemàtiques, el de l'esfera de l'existència possible: "...ont est passé de la sphère de l'existence à celle du possible enveloppant toute existence conceivable. Il est vrai que le carré a quatre côtés, même s'il n'existe pas dans la nature, car, que le carré existe ou non, il n'en demeure pas moins vrai qu'il ne saurait avoir plus ou moins que quatre côtés" (*Descartes selon l'ordre des raisons*, pàg. 36); tanmateix, tot seguit descarta completament que aquesta noció de veritat intencionalment representativa (una necessitat essencial que apunta al possible existencial) de les veritats matemàtiques tingui res a veure amb la resistència a l'argument del somni, perquè, com que són veritats purament formals, només ofereixen resistència a causa de la seva simplicitat irreductible en l'operació de descomposició de les idees sensibles. Més recentment, D. KAMBOUCHNER s'adona plenament de la consistència d'aquesta possibilitat, però no s'acaba de pronunciar definitivament a favor d'ella (cf. *Les Méditations métaphysiques de D.*, pàg. 289 i seg.).

exposen l'operació del dubte d'una manera dialèctica: a cada raó de dubte se li entrebanca un nucli intern de resistència que reclama un nou argument més radical que l'anterior. Com que les veritats matemàtiques sorgeixen com una resistència a l'*argument del somni*, cal estudiar a fons aquest argument de dubte a fi de situar exactament el problema que em proposo resoldre. A més, com que l'argument del somni és introduït amb una analogia entre la follia i la vetlla, convé tractar també aquest tema.

Heus aquí una síntesi del procés anterior al tema de la follia: presa de consciència de la inconsistència del saber, de la qual es desprèn l'exigència de fonamentació de la veritat en el doble sentit destructiu i constructiu (= *punt de partida de l'itinerari metafísic*) → s'estableix la *regla del dubte* com a eina per destruir les opinions i s'orienta cap als "principis" en què es fonamenten les velles opinions → el primer atac es dirigeix contra els sentits, d'on procedeix tot allò que fins ara es considerava vertader → s'ataquen els sentits amb l'argument dels *enganys sensorials*, la qual cosa ja és un motiu de dubte suficient per aplicar la *regla del dubte* i desconfiar d'ells de manera general → però l'argument sembla afectar només una part del coneixement sensible, a saber, "les coses petites i remotes" ("minuta quaedam et remotiora", MPP1, AT VII 18.19-20; "les choses peu sensibles et fort éloignées", MM1, AT IX1 14) i no les percepcions més clares, i, per tant, aquestes s'aixequen com una sòlida "resistència" a l'argument anterior.

És a partir d'aquest moment meditatiu que se situa l'*argument del somni*, però no immediatament, perquè abans apareix la problemàtica comparació amb la follia.

#### 1) *L'analogia de la follia amb la percepció sensible*

Situem-nos exactament en el text on apareix la resistència a l'argument de l'*error dels sentits* i la referència a la follia:

"Sed forte, quamvis interdum sensus circa minuta quaedam et remotiora nos fallant, pleraque tamen alia sunt de quibus dubitari plane non potest, quamvis ab iisdem hauriantur: ut jam me hic esse, foco assidere, hyemali toga esse indutum, chartam istam manibus contrectare, et similia. Manus vero has ipsas, totumque hoc corpus meum esse, qua ratione posset negari? nisi me forte comparem nescio quibus insanis, quorum cerebella tam contumax vapor ex atra bile labefactat, ut constanter asseverent vel se esse reges, cum sunt pauperrimi, vel purpura indutos, cum sunt nudi, vel caput habere fictile, vel se totos esse cucurbitas, vel ex vitro conflatos; sed amentes sunt isti, nec minus ipse demens viderer, si quod ab iis exemplum ad me transferrem." (MPP1, AT VII 18.19-19.7).

“Mais, encore que les sens nous trompent quelquefois, touchant les choses peu sensibles et fort éloignées, il s’en rencontre peut-être beaucoup d’autres, desquelles on ne peut pas raisonnablement douter, quoique nous les connaissons par leur moyen: par exemple, que je sois ici, assis auprès du feu, vêtu d’une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains, et autres choses de cette nature. Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi? si ce n’est peut-être que je me compare à ces insensés, de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile, qu’ils assurent constamment qu’ils sont des rois, lorsqu’ils sont très pauvres; qu’ils sont vêtus d’or et de pourpre, lorsqu’ils sont tout nus; ou s’imaginent être des cruches, ou avoir un corps de verre. Mais quoi? ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples.” (MM1, AT IX1 14).

El text delimita un tipus d’experiències sensibles de caràcter immediat (enfront de les sensacions de coses petites i llunyanes) que no és susceptible de dubte. L’original llatí i la traducció francesa s’expressen amb una contundència diferent: a) “alia sunt de quibus dubitari plane non possit [...]. Manus vero has ipsas, totumque hoc corpus meus esse, *qua ratione posset negari?*”; b) “il s’en rencontre peut-être beaucoup d’autres, desquelles *on ne peut pas raisonnablement douter* [...]. Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi?”. No es tracta de diferències essencials, però el text original en llatí sembla excloure de manera més radical que el francès la possibilitat de dubtar de determinades experiències sensibles i enfoca la comparació posterior de la follia com una exageració tal que ja predisposa a rebutjar-la.

Només sembla possible dubtar de les experiències sensibles immediates si no és que em comparo (“nisi me forte comparem”; “si ce n’est peut-être que je me compare”) als insensats (“insanis”; “insensés”), que constantment afirmen (“constanter asseverent”; “assurent constamment”) coses com aquestes: que són reis quan en realitat són pobres, com que van vestits d’or quan van nus, que tenen el cos de vidre<sup>529</sup>, etc. S’obre una “possibilitat” de dubte sobre els sentits que *immediatament* és rebutjada, que no provoca ni la més mínima fissura en les representacions “clares” dels sentits: els que creuen aquelles coses són bojós (“amens”, “fous”) i jo també ho semblaria (“viderer”; la VF introdueix aquí un matis diferent: “je ne serais pas moins extravagant”) si transferís<sup>530</sup> cap a mi els seus exemples (“ab iis exemplum ad me transferrem”; la VF diu: “si je me réglais sur leurs exemples”). De fet, la possibilitat

---

<sup>529</sup> La referència implícita a l’obra de Cervantes *El Licenciado Vidriera*, a diferència del text paral·lel de la *Recerca*, en aquest cas és inconfusible (cf. LOJ 142, nota 84, i CO 393-394, nota 125). L’obra fou publicada en francès el 1615.

<sup>530</sup> Es tracta d’un terme molt clar per expressar el desplaçament (és el mot que he utilitzat en el comentari del dubte del *Discurs*) que s’opera a l’interior del subjecte per assumir com a pròpia un experiència que li és aliena.

esdevé una “impossibilitat” només en ser plantejada. En què consisteix exactament la raó de la impossibilitat?

Abans de respondre, fixem-nos en el següent: com que a la comparació amb la follia no se li concedeix ni la més mínima validesa, aleshores no pot ser objecte d'aplicació de la *regla del dubte*. En conseqüència, la l'analogia no es pot considerar en absolut un argument de dubte i la seva resistència no és altra que aquella de què partiem: les percepcions clares dels sentits. Torno a formular la pregunta d'abans: 1) què és el que provoca aquest rebuig tan radical? I d'aquí sorgeix una nova pregunta: 2) quina funció té fer una proposta d'argument que el que fa més aviat es reforçar la indubtabilitat dels sentits i no qüestionar-la?

a) Contestaré la primera pregunta amb una altra pregunta: hi ha quelcom intrínsec en la comparació amb la follia que faci descartar-la com a argument de dubte? La resposta és negativa. Existeix un “element en comú” entre la creença del boig i la meva: tant ell com jo afirmem les nostres experiències com a veritat perquè ho sentim així i per res més<sup>531</sup>. I ara fixem-nos en la raó per rebutjar la comparació i, per tant, excloure-la com a raó de dubte. No es tracta d'una raó intrínseca, sinó extrínseca: fer com els bojos és assimilar-se als bojos. Aquesta “concessió”, per una home de seny, és inacceptable perquè implica posar en qüestió la sensatesa que s'autoatribueix a partir d'allò que constitueix la seva antítesi, la insensatesa d'alguns “altres”. La sensatesa és un “prejudici” tan arrelat que prescindir-ne suposaria un atac frontal al propi subjecte que ha volgut emprendre l'operació del dubte, perquè hauria de destruir la confiança en si mateix per continuar reflexionant. Una persona que “creu” que és assenyada “rebutja” completament (com a absurda) la possibilitat de considerar-se boig. Seria una ofensa “proposar”, “suggerir” a algú que es consideri com un boig, ni que sigui com un mer exercici intel·lectual (almenys en aquest moment encara primerenc de la meditació). El “prejudici” de la pròpia sensatesa encara no es pot qüestionar perquè posa en perill l'empresa de la reflexió tot convertint-la en una fantasia gratuïta, en quelcom totalment extravagant.

b) Per respondre la segona pregunta plantejada, cal tenir en compte que, mentre es planteja la comparació amb la follia, s'ha de fer un esforç intel·lectual per considerar aquesta

---

<sup>531</sup> Aquesta idea està plantejada amb molta més claredat a la *Recerca*: “Il est vrai que ce serait offenser un honnête homme, que de lui dire, qu'il ne peut avoir plus de raison [ces mélancoliques] qu'eux pour assurer sa créance, puisqu'il s'en rapporte, comme eux, à ce que les sens et son imagination lui représentent.” (RV, AT X 511.10-14, BOS 11.11-14).

possibilitat, ni que sigui per rebutjar-la, és a dir, el subjecte que medita ha de prescindir temporalment i imaginàriament de la condició de sensatesa i situar-se “virtualment” en un lloc que, precisament perquè se’l representa d’alguna manera, nega absolutament que hi pugui estar. Però aquest desplaçament imaginari cap a un lloc on no s’accepta de romandre-hi serveix per considerar convenientment la proposta d’un nou argument. La comparació amb la follia no funciona com a raó per dubtar dels sentits, però permet que el subjecte es predisposi per copsar exactament l’abast de l’argument del dubte que ve tot seguit<sup>532</sup>. No és tant una qüestió lògica com psicològica: es tracta de crear les condicions idònies per copsar una raó amb tota la seva profunditat<sup>533</sup>. Aquest moviment ha de ser molt ràpid, no es pot deixar que la ment es torni a instal·lar còmodament en el lloc (la sensatesa) on creu que està sòlidament situada, s’ha d’aprofitar el desplaçament mental per introduir la nova i més consistent possibilitat de dubte.

L’*argument del somni* sorgeix, doncs, immediatament després del rebuig derivat la comparació amb la follia. La funció d’aquesta, insisteixo, no és la d’esdevenir un argument, sinó de fer de mitjà per arribar a un autèntic argument de dubte.

## 2) *L’argument del somni*

“Præclare sane, tanquam non sim homo qui soleam noctu dormire, et eadem omnia in somnis pati, vel etiam interdum minus verisimilia, quam quæ isti vigilantes. Quam frequenter vero usitata ista, me hic esse toga vestiri, foco assidere, quies nocturna persuadet, cum tamen positus vestibus jaceo inter strata! Atqui nunc certe vigilantibus oculis intueor hanc chartam, non sopitum est hoc caput quod commoveo, manum istam prudens et sciens extendo et sentio: non tam distincta contingerent dormienti. Quasi scilicet non recorder a similibus etiam cogitationibus me alias in somnis fuisse delusum; quæ dum cogito attentius, tam plane video nunquam certis indiciis vigiliam a somno posse distingui, ut obstupescam, et fere hic ipse stupor mihi opinionem somni confirmet. Age ergo somniemus, nec particularia ista vera sint, nos oculos aperire, caput movere, manus extendere, nec forte etiam nos habere tales manus, nec tale totum corpus” (MPP1, AT VII 19.8-22)

---

<sup>532</sup> La coincidència de la follia de les *Meditacions* amb els melancòlics de la *Recerca* és doble: l’element que aspira a ser una raó de dubte (el nexa comú entre la representació imaginària dels bojos i la representació suposadament real de les persones assenyades) i la funció preparatòria de l’argument del somni. La diferència principal és el paper que té cada analogia en l’obra en què s’inscriu: la follia de les *Meditacions* no s’inscriu en la cadena dialèctica *argument de dubte – resistència parcial – nou argument* que articula tota l’*operació del dubte* de la *Primera Meditació*; l’analogia dels melancòlics sí que s’inscriu en la dialèctica de la *Recerca*, perquè la resistència dels primers arguments és la totalitat de l’objecte de dubte que volen afectar, fet pel qual són rebutjats completament (els *enganys dels sentits* i els melancòlics) fins a trobar la raó definitiva de dubte (l’*argument del somni* reforçat amb la hipòtesi del Déu omnipotent).

<sup>533</sup> En la mateixa línia: “Ce détour par les insensés a pour effet de grossir l’importance des représentations des songes” (A. ROBINET, *Descartes. La lumière naturelle. Intuition, disposition, complexion*, pàg. 89).



“Toutefois j’ai ici à considérer que je suis homme, et par conséquent que j’ai coutume de dormir et de me représenter en mes songes les mêmes choses, ou quelquefois de moins vraisemblables, que ces insensés, lorsqu’ils veillent. Combien de fois m’est-il arrivé de songer, la nuit, que j’étais en ce lieu, que j’étais habillé, que j’étais auprès du feu, quoique je fusse tout nu dedans mon lit? Il me semble bien à présent que ce n’est point avec des yeux endormis que je regarde ce papier; que cette tête que je remue n’est point assoupie; que c’est avec dessein et de propos délibéré que j’étends cette main, et que je la sens: ce qui arrive dans le sommeil ne semble point si clair ni si distinct que tout ceci. Mais, en y pensant soigneusement, je me ressouviens d’avoir été souvent trompé, lorsque je dormais, par de semblables illusions. Et m’arrêtant sur cette pensée, je vois si manifestement qu’il n’y a point d’indices concluants, ni de marques assez certaines par où l’on puisse distinguer nettement la veille d’avec le sommeil, que j’en suis tout étonné; et mon étonnement est tel, qu’il est presque capable de me persuader que je dors.

Supposons donc maintenant que nous sommes endormis, et que toutes ces particularités-ci, à savoir, que nous ouvrons les yeux, que nous remuons la tête, que nous étendons les mains, et choses semblables, ne sont que de fausses illusions; et pensons que peut-être nos mains, ni tout notre corps, ne sont pas tels que nous les voyons.” (MM1, AT IX1 14-15).

Aquí entra en escena l’argument del somni, que s’estructura en dos passos: hi ha una resistència al principi per acceptar la conclusió que es deriva de la comparació de la vetlla amb el somni, però de seguit és vençuda amb la introducció d’un matís nou sobre el somni que, de fet, és l’element que genera el dubte sobre els sentits. Amb el motiu de dubte plantejat, només queda aplicar la *regla del dubte* (“Age ergo [...]”, “Supposons donc [...]”). Es tracta inequívocament, ara sí, d’un argument.

Quin és el nucli conceptual del dubte que obre l’*argument del somni* sobre els sentits? Quin és l’abast del nou argument? És imprescindible respondre aquestes preguntes per poder situar posteriorment l’estatut de les veritats matemàtiques, que és l’objectiu que persegueixo. Resseguiu el fil del text.

S’apel·la a la condició d’“home” (“homo sim”, “je suis homme”) i se’n ressalta un estat intrínsecament lligat a ella: dormir i representar-se en somnis coses tan inversemblants –i encara més– com les que els bojos es representen desperts<sup>534</sup>. La referència a la condició d’home manté viva la “sensatesa” que s’havia desvetllat i que havia quedat reforçada amb la comparació frustrada amb la follia. Aquesta comparació no tenia prou força per realitzar la “transferència” del model *insensat* → *representacions inversemblants* al model *sensat* → *representacions clares*, perquè, malgrat que hi hagi un “element en comú”, de fet era un

---

<sup>534</sup> La *Recerca* planteja essencialment el mateix: que el son/somni és un estat universal de tots els humans: “je vous demande si vous n’êtes pas sujet au sommeil, ainsi que tous les hommes [...]” (RV, AT X 511.15-16, BOS 11.15-16).

intent de traslladar cap al subjecte de la reflexió una experiència que li era completament “externa” i, a més, “estranya”. En canvi, el somni desvetlla en l’experiència del subjecte que medita un element “intern”, propi, d’insensatesa i, per tant, amb molt més potencial de dubte que la bogeria. La transferència ara és fàcil: el model *somni – representacions versemblants (però falses)* viscut pel propi subjecte permet una comparació directa amb model *vetlla – sensacions clares*. La primera resistència a acceptar immediatament la comparació, a copsar la força de l’argument de dubte, és més aviat retòrica o, en tot cas, psicològica: el paral·lelisme de la comparació és tant impactant que sembla impossible acceptar-ne les conseqüències. Però només cal enfocar el que s’esdevé en el somni, és a dir, amb quina força ens enganya fent-nos sentir com a reals coses similars a les que hom sent en la vetlla, perquè el dubte tingui efecte. I quin és el dubte? Que, si es pensa amb suficient atenció, no hi ha cap diferència entre el model del somni i el model de la vetlla, que no es poden descobrir mai indicis certs per distingir la vetlla del somni (el text ho expressa amb contundència: “tam plane video nunquam certis indiciis vigiliam a somno posse distingui”; la VF encara ho reforça: “je vois si manifestement qu’il n’y a point d’indices concluants, ni de marques assez certaines par où l’on puisse distinguer nettement la veille d’avec le sommeil”). El resultat és l’estupefacció (“stupor”, “étonnement”) per la conclusió a què s’ha arribat, que quasi fa creure que hom està instal·lat en el somni. El motiu de dubte ha reeixit, ha fet diana. El model *vetlla – sensacions clares* no presenta cap diferència essencial amb el model *somni – representacions versemblants (però falses)*, raó per la qual s’obre un dubte real i profund en les representacions clares dels sentits: podrien ser representacions mentals sense correspondència amb la realitat (“nec [...] ista vera sunt”), que en la VF es converteix en “falses il·lusions” (“fausses il·lusions”). Amb l’aplicació de la regla del dubte, la possibilitat esdevé –en l’àmbit teòric– realitat i s’imposa procedir metodològicament com si tot fos un somni.

Queda una segona pregunta pendent: quin és l’abast de l’argument del somni? Fins on arriba la falsedat de les representacions dels sentits convertides en somni? Impliquen una negació completa de la realitat externa? La resposta afirmativa és habitual entre els

comentadors d'aquesta qüestió cartesiana<sup>535</sup>. Hem vist que això era cert en la *Recerca de la veritat* i en el *Discurs del mètode*, però no és vàlid per a les *Meditacions metafísiques*. Per dues raons: 1) si es llegeix amb molta atenció el text citat de l'*argument del somni*, crec que hi ha indicis que assenyalen que ni el mateix argument del somni opera una reducció completa de les percepcions sensibles a la immanència, una posició que no s'assoleix del tot fins a l'*argument del Déu enganyador*, i 2) tal i com he assenyalat, segons la meua lectura, *les veritats matemàtiques que es resisteixen a l'argument del somni no qüestionen la realitat material, ans al contrari, l'afirmen amb més radicalitat que les percepcions sensibles*. Em centro ara en el primer punt i deixo l'anàlisi del segon pels apartats posteriors, perquè ha de ser tractat amb més profunditat i perquè constitueix l'objectiu principal d'aquest apartat.

La pista la dona el text francès, que introdueix una variant problemàtica respecte de l'original llatí, perquè afegeix aquesta frase: “et pensons que peut-être nos mains, ni tout notre corps, *ne sont pas tels que nous les voyons*”. Si en la frase anterior a aquesta sembla que l'operació del dubte impliqui una total reducció a la immanència de les imatges dels sentits, en aquest afegit es proposa clarament la “dissemblança” entre la percepció i la realitat, però no la negació absoluta de la realitat. Per què s'ha fet aquest afegit? Amb quina llicència, el traductor, amb el beneplàcit de Descartes, introdueix una afirmació com aquesta? O és una intervenció directa del propi autor? Crec que aquestes preguntes no es poden respondre, perquè es dirigeixen cap a les circumstàncies reals en què es va traduir el text, de les quals en aquest punt concret no en podem precisar res<sup>536</sup>. Tanmateix, hi ha una altra pregunta que pot donar llum sobre els textos sense sortir-ne: hi ha quelcom en l'original llatí que justifiqui la variant que fa el francès? La resposta és inequívocament afirmativa: el text francès parafraseja el llatí, però en manté el sentit profund: “Procedim<sup>537</sup>, aleshores, com si somiéssim i que no són vertaderes aquestes particularitats: que obrim els ulls, que movem el cap, que estenem les mans, ni potser tampoc que tenim *aquestes* mans ni tot *aquest* cos” (“Age ergo somniemus, nec particularia ista vera sint, nos oculos aperire, caput movere,

---

<sup>535</sup> F. ALQUIÉ, per exemple, remarca molt clarament que la reducció a la immanència en l'obra cartesiana no es fa fins a les *Meditacions*: cf. *La découverte métaphysique de l'homme chez D.*, pàg. 170.

<sup>536</sup> Sabem que Descartes va afegir algun comentari de la seva mà al text francès, però no podem determinar exactament en quins casos concrets hi va intervenir.

<sup>537</sup> El pas al plural no significa que l'operació meditativa deixi de ser exclusivament personal, però llença un cable al lector que participa o, millor dit, que fa seva l'experiència del text.

manus extendere, nec forte etiam nos habere *tales* manus, nec *tale* totum corpus”). Primer, *es qüestionen unes representacions concretes*, que no són altres que les que es viuen en el temps present de la reflexió, el qual, de fet, no ha estat ni cancel·lat ni trencat en cap moment encara. De fet, no són exactament les mateixes percepcions, sinó “un camp” de percepcions que poden substituir-se les unes a les altres, que poden alternar-se, perquè formen part d’una mateixa experiència perceptiva de la qual el subjecte que medita en té la consciència clara, intensíssima, s’hi sent instal·lat, se’n sent part. En cap moment, des que s’ha assolit aquesta consciència, hom no ha deixat d’estar-hi, encara que la reflexió s’hagi centrat en altres continguts. Però la capacitat de pensar en “altres” continguts mentre es manté un fort sentiment de romandre en una determinada situació i no en cap altra és un atribut que té la consciència. La consciència, quan pensa, ho fa sense perdre de vista que està plenament instal·lada en una vivència concreta: que està en una circumstància concreta (aquí i ara), la qual sempre li és accessible i és susceptible de passar a primer pla del pensament. El dubte actua sobre aquesta circumstància concreta i no sobre totes les circumstàncies hagudes i per haver. El dubte obre una profunda sospita d’irrealitat, d’inadequació en la realitat, com en el cas del somni. Quan pensem en el somni, ho fem desperts i, per tant, no prescindim del “món” (la consciència del món), sinó tot el contrari: des de la percepció del món que ens proporciona la vetlla (i que és el que es posarà en dubte amb l’*argument del somni*), “jutgem” que la representació del somni és, a vegades extravagant, a vegades distorsionada i, a vegades, quan es tracta d’imatges versemblants, jutgem que és falsa perquè es contraposa a una altra experiència intensa que la desmenteix: la consciència d’estar, de continuar estant, en una circumstància (aquí i ara) que no és la del somni. Però d’això ens n’adonem quan estem desperts. Mentre somiem, no hi ha res en el somni que demostrï que és un somni. Mentre estem desperts, no hi ha res en la vetlla que ens demostrï que no somiem. La persistència en la claredat, la coherència, l’accessibilitat de les sensacions, etc. que té la vetlla sobre el somni només permet establir una diferència diguem-ne formal amb el somni, però no essencial<sup>538</sup>. Per què no podria tractar-se d’un somni més intens, més llarg, més coherent,

---

<sup>538</sup> Crec que no és vàlid, per explicar aquest text, recórrer a la raó explicada a la *Sisena meditació* per diferenciar la vetlla del somni, que es basa precisament a les característiques assenyalades: coherència, nitidesa, etc., perquè es tracta d’una solució obtinguda quan ja s’ha trobat la *regla de veritat* definitiva i s’han establert les bases filosòfiques per resoldre aquest problema. A la *Primera meditació* no es pot fer el mateix. H. BOUCHILLOUX afirma la mateixa idea: “Descartes ne fait pas intervenir en cet endroit le critère de la continuité et de la

però, al cap i a la fi, un somni?<sup>539</sup> En conseqüència, si ens ho mirem des d'aquesta perspectiva, no hem perdut de vista la realitat o el món en la manera que interpretem el somni ni la realitat. El model és el següent: *somni = representacions versemblants (com les de la vetlla) → dissemblança amb la realitat*. Si transferim el model a la vetlla, tenim: *vetlla = representacions clares → possible dissemblança amb la realitat (= motiu de dubte)*. El dubte s'obre perquè, des de la vetlla, no es detecta res en el somni mateix (hauríem de dir, per ser rigorosos: “en el record del somni”, perquè no estem parlant del somni des de dins del somni) que ens permeti reconèixer que és un somni a part de la dissemblança que resulta de la comparació amb una vivència determinada en què ens trobem (o millor: “en què sentim que estem”) i que anomenem realitat o món. Però, de fet, el mateix passa en la vetlla: no hi ha res en les representacions clares, per molt que ho siguin, que ens permeti reconèixer intrínsecament que “no són il·lusòries” com les dels somnis. Vés a saber si no podríem “despertar” algun dia i adonar-nos que no tot era tal i com ho sentíem, o vés a saber si mai no podrem despertar d'un somni que no té res a veure amb el que succeeix realment...! No ho podem demostrar, s'ha obert una raó profunda de dubte, hem de procedir, metodològicament, com si fos fals.

L'argument del somni a les *Meditacions*, segons la meua lectura, fa un primer pas cap a la reducció a la immanència, però no la culmina del tot. Podria fer-ho, com s'esdevé a la *Recerca* o al *Discurs*, però l'itinerari de les *Meditacions* és diferent. *El text ens proposa un reforçament provisional de la concepció tradicional de la veritat per tal de fer-ne un qüestionament més radical que mai i, alhora, per fer-ne posteriorment una fonamentació més radical que mai.*

---

discontinuité des perceptions qu'il invoque à la fin de la 6e *Méditation*. [...] Dans la 1<sup>re</sup> *Méditation*, il n'est question que de savoir s'il y a dans les représentations elles-mêmes quelque chose qui distingue de manière décisive les représentations du sommeil.” (*L'ordre de la pensée. Lecture des Méditations Métaphysiques de D.*, pàg. 16.).

<sup>539</sup> La *Recerca* planteja aquesta possibilitat “Comment pouvez-vous être certain que votre vie n'est pas un *songe perpétuel*, et que tout ce que vous pensez apprendre par vos sens n'est pas faux, aussi bien maintenant comme lorsque vous dormez?” (RV, AT X 511.22-25).

## *L'estatut (provisional) de les veritats matemàtiques*

El text que tracta sobre les veritats matemàtiques en la *Primera Meditació* és força llarg. Es troba exactament entre dos arguments: el del somni i el del *Déu enganyador*. El desglosso en tres parts per ressaltar-ne els elements més importants.

“[Age ergo somniemus, nec particularia ista vera sint, nos oculos aperire, caput movere, manus extendere, nec forte etiam nos habere tales manus, nec tale totum corpus;] tamen profecto fatendum est visa per quietem esse veluti quasdam pictas imagines, quæ non nisi ad similitudinem rerum verarum fingi potuerunt; ideoque saltem generalia hæc, oculos, caput, manus, totumque corpus, res quasdam non imaginarias, sed veras existere. Nam sane pictores ipsi, ne tum quidem, cum Sirenas et Satyriscos maxime inusitatis formis fingere student, naturas omni ex parte novas iis possunt assignare, sed tantummodo diversorum animalium membra permiscent; vel si forte aliquid excogitent adeo novum, ut nihil omnino ei simile fuerit visum, atque ita plane fictitium sit et falsum, certe tamen ad minimum veri colores esse debent, ex quibus illud componant.” (MPP1, AT VII 19.26-20.8).

“[Supposons donc maintenant que nous sommes endormis, et que toutes ces particularités-ci, à savoir, que nous ouvrons les yeux, que nous remuons la tête, que nous étendons les mains, et choses semblables, ne sont que de fausses illusions; et pensons que peut-être nos mains, ni tout notre corps, ne sont pas tels que nous les voyons.] Toutefois il faut au moins avouer que les choses qui nous sont représentées dans le sommeil, sont comme des tableaux et des peintures, qui ne peuvent être formées qu'à la ressemblance de quelque chose de réel et de véritable; et qu'ainsi, pour le moins, ces choses générales, à savoir, des yeux, une tête, des mains, et tout le reste du corps, ne sont pas choses imaginaires, mais vraies et existantes. Car de vrai les peintres, lors même qu'ils s'étudient avec le plus d'artifice à représenter des sirènes et des satyres par des formes bizarres et extraordinaires, ne leur peuvent pas toutefois attribuer des formes et des natures entièrement nouvelles, mais font seulement un certain mélange et composition des membres de divers animaux; ou bien, si peut-être leur imagination est assez extravagante pour inventer quelque chose de si nouveau, que jamais nous n'ayons rien vu de semblable, et qu'ainsi leur ouvrage nous représente une chose purement feinte et absolument fausse, certes à tout le moins les couleurs dont ils le composent doivent-elles être véritables.” (MM1, AT IX1 15).

### 1) *Analogia d'un quadre amb el somni*

Un cop establerta la “suposició” que la vetlla és com un somni, s'introdueix una comparació decisiva, en el marc de la qual apareixeran les veritats matemàtiques. La comparació s'articula en un doble moviment: primer s'estableix un paral·lelisme entre les pintures dels quadres i el somni, i després es transfereix el model analitzat a la vetlla (ja que és equivalent a un somni).

Les imatges del somni són com les imatges pintades en un quadre (“veluti quasdam pictas imagines”; “comme des tableaux et des peintures”), les quals no poden formar-se (“fingi”;

“être formées”) sinó a semblança (“ad similitudinem”; “à la ressemblance”) de les coses vertaderes (“rerum verarum”), d’alguna cosa “real i vertadera”, tal i com reforça la VF (“de quelque chose réel et véritable”). L’esquema del model de la comparació és aquest: *quadre = formació/composició d’imatges que imiten* → *elements reals i vertaders*. Però, on està la falsedat? En el possible factor de distorsió (de dissemblança) que introdueix la “composició”, en la unió arbitrària dels elements imitats. Els elements que integren la composició, no obstant, imiten la realitat amb més fidelitat, per molt estranyes que siguin les composicions de què formen part. El model es desplega, en el text, en dos passos: a) quan els pintors pinten formes estranyes (“inusitatas formis”; “formes bizarres et extraordinaires”), no els hi poden atribuir (“assignare”; “attribuer”) unes naturaleses totalment noves (“ex parte novas”; “des formes et des natures entièrement nouvelles”), sinó que només (“sed tantummodo”; “mais”) barregen completament (“permiscent”<sup>540</sup>, afeblit amb una paràfrasi a la VF: “font un certain mélange et composition”) membres de diversos animals, i b) fins i tot si algun pintor imagina quelcom tan nou (“si [...] adeo novum”; “de si nouveau”) que no hàgim vist mai res semblant (“similie”; “de semblable”) talment que sigui totalment fictici i fals (“plane fictitium sit et falsum”; més explicat a la VF: “et qu’ainsi leur ouvrage nous représente une chose feinte et absolument fausse”), com a mínim (“ad minimum”; “à tout le moins”) els colors que el componen (“ex quibus illud componant”; “dont ils le composent”) han de ser (“esse debent”; “doivent-elles être”) vertaders (“veri”; “véritables”).

El somni és com un quadre, la vetlla és com un somni, per tant, la vetlla és com un quadre. El model explicat s’ha d’aplicar, en conseqüència, a la vetlla: les imatges de les coses sensibles clares que ara tenim, per molt falses que puguin ser, almenys han d’estar compostes d’elements que “copien fidelment” certes coses vertaderes de la realitat. Aquesta és la situació a què ens porta la comparació. Hom podria objectar que en el segon pas de la comparació no s’esmenta que els colors del quadre siguin “imitacions” dels colors reals, sinó que es diu que els colors reals són “elements” de la composició. Això és discutible si es vol mantenir la proporció que exigeix el conjunt de la comparació, que jo interpreto que és d’estricta aplicació. A més, si atenem a la paraula “vertaders” referida als colors, aquest terme

---

<sup>540</sup> El verb llatí *permisceo*, format amb el prefix *per* (intens) i el verb *misceo* (barrejar), emfasitza el caràcter arbitrari de la composició.

indica aquests es corresponen (per imitació) amb els colors reals. Aquest matís és important per situar l'estatut de les veritats matemàtiques.

Fixem-nos que en la comparació es manté i es profunditza la referència del somni a la realitat o món extern de què parlàvem en l'apartat anterior: en la nostra experiència (recordada) del somni, observem que en ell es "formen" representacions imaginàries (més versemblants o no tant) a partir de la imitació d'elements "no imaginaris" ("non imaginarias," "ne sont pas choses imaginaires"), és a dir, que "existeixen vertaderament" ("veras existere"; de nou més categòric en la VF: "vraies et existantes"). El que permet la comparació del somni amb la pintura és la relació (distorsionada, però amb elements vertaders) del somni amb la realitat que descobrim en la vetlla (des d'on "ens sentim instal·lats" en la realitat). Així, doncs, l'element clau de la transferència de la comparació és la relació entre *imatges de la vetlla* → *realitat*, o, amb més precisió: la formació/composició de les imatges representades a partir d'elements que representen vertaderament la realitat. Quins són aquests elements? No es tracta dels colors, perquè aquests formen part del model del quadre<sup>541</sup>. Per parlar d'això, he d'introduir una nova seqüència del text que estic comentant

## 2) *Les choses simples i universals*

"Nec dispari ratione, quamvis etiam generalia hæc, oculi, caput, manus, et similia, imaginaria esse possent, necessario tamen saltem alia quædam adhuc magis simplicia et universalia vera esse fatendum est, ex quibus tanquam coloribus veris omnes istæ, seu veræ, seu falsæ, quæ in cogitatione nostra sunt, rerum imagines effinguntur.

Cujus generis esse videntur natura corporea in communi, ejusque extensio, item figura rerum extensarum, item quantitas, sive earumdem magnitudo et numerus, item locus in quo existant, tempusque per quod durent, et similia." (MPP1, AT VII 20.8-19).

"Et par la même raison, encore que ces choses générales, à savoir, des yeux, une tête, des mains et autres semblables, pussent être imaginaires, il faut toutefois avouer qu'il y a des choses encore plus simples et plus universelles, qui sont vraies et existantes, du mélange desquelles, ni plus ni moins que de celui de quelques véritables couleurs, toutes ces images des choses qui résident en notre pensée, soit vraies et réelles, soit feintes et fantastiques, sont formées. De ce genre de choses est la nature corporelle en général, et son étendue; ensemble la figure des choses

---

<sup>541</sup> M. GUEROULT interpreta els colors com a elements irreductibles que formen part del compost que és la imatge sensible per Descartes (*Descartes selon l'ordre des raisons*, vol. I, pàg. 34-35), però això no és el que diu el text, que fa una nítida separació entre l'explicació del model del quadre i la seva aplicació final a les imatges de la vetlla. Més recentment, H. BOUCHILLOUX afirma el mateix (cf. *L'ordre de la pensée. Lecture des Méditations métaphysiques de D.*, pàg. 16-21).



étendues, leur quantité ou grandeur, et leur nombre; comme aussi le lieu où elles sont, le temps qui mesure leur durée, et autres semblables.” (MM1, AT IX1 15).

L'aplicació de la comparació culmina en el text citat, com es precisa al començament: “Nec dispari ratione”; “Et par la même raison”. L'ús del terme “raó” indica que la comparació no és vaga o tangencial, sinó absolutament rigorosa. Així, doncs, encara que les imatges “generals” dels sentits (“generalia haec, oculi, caput, manus, et similia”; “ces choses générales, à savoir [...]”) puguin ser imaginàries (“imaginaria”; “imaginaires”), això no obstant, s'ha d'afirmar necessàriament que almenys (“necessario tamen saltem [...] fatendum est”; “il faut toutefois avouer”) hi ha “coses encara més simples i universals” (“alia quaedam adhuc magis simplicia et universalia”; “qu'il y a des choses encore plus simples et plus universelles”) que són “vertaderes” (“vera esse”) i “existents” (la VF torna a fer el mateix èmfasi que abans: “qui sont vraies et existantes”). La referència al model de la pintura no es perd de vista en cap moment: les imatges (“images”; “images”) de les coses que estan en el nostre pensament (“quae in cogitatione nostra sunt”, “qui résident en notre pensée”) siguin vertaderes o falses (“seu verae, seu falsae”; atenció al doble desdoblament de la VF: “soit vraies et réelles, soit feintes et fantastiques”) es formen (“effinguntur”; “sont formées”) a partir de les simples i universals, així com les pintures es formaven a partir dels colors vertaders (“coloribus veris”; “véritables couleurs”).

El text ha tornat al punt conflictiu: els colors i les coses simples, components de les pintures i les imatges del pensament respectivament, són: a) ells mateixos els elements de la composició?, o b) només són una representació vertadera d'un elements reals que existeixen més enllà del pensament? La majoria d'estudis cartesianes s'inclinen cap a la primera opció (els components són només realitats mentals), però jo continuo defensant la primera (els components són representacions mentals adequades d'elements reals externs). Cal dir que cap de les dues tesis es pot recolzar en una referència textual inequívoca, sinó que depenen de la correcta interpretació de “tots” els aspectes que integren el discurs (terminològics, estructurals, conceptuals...).

Abans de continuar en la línia iniciada per resoldre el problema, precisem a què es refereix Descartes quan parla de les “coses simples i universals” que constitueixen els elements (per simple composició o per imitació-composició?) de les imatges del nostre pensament. Enumera els següents: la naturalesa corporal en general i la seva extensió, també

la figura de les coses extenses, així com, de les coses extenses, “la seva” (“earumdem”, “leur”) quantitat o magnitud i el seu nombre; com també el lloc “on existeixen” (“in quo existant”, “où elles sont”) i el temps que duren, i altres de semblants. Sens dubte, es refereix a la realitat física o material considerada de manera abstracta i alhora global, però també inclou els éssers que la componen, és a dir, els cossos materials, així com les seves propietats més universals. Qualsevol imatge mental dels sentits (sigui vertadera o falsa) està formada necessàriament per una composició d’aquells elements simples. I aquí reapareix un altre cop la qüestió filosòfica que ens ocupa: ¿aquests elements són només realitats mentals tancades en si mateixes o són el “reflex” de realitats que hi ha més enllà de la ment i de les quals la ment no pot prescindir quan es representa les coses materials? Com puc demostrar que la segona és efectivament l’opció correcta des de la filosofia de Descartes?:

#### *Raons sobre el caràcter representatiu de les coses simples i universals*

Crec que hi ha diverses raons que avalen la tesi que les coses simples i universals, abans que siguin posades en dubte per l’argument del *Déu enganyador*, responen a la noció de veritat com a correspondència:

- 1) *Per la coherència de la comparació amb la pintura i, implícitament, amb el somni.*
- 2) *Per qüestions de lèxic.*
- 3) *Per l’absurd que suposa acceptar la tesi contrària.*
- 4) *Per l’últim paràgraf que tracta sobre les veritats matemàtiques a la Primera Meditació.*
- 5) *Per la comparació amb l’estatut de les veritats matemàtiques a la Cinquena Meditació.*

Procedeixo a explicar aquestes raons per separat:

- 1) *Per la coherència de la comparació amb la pintura i, implícitament, amb el somni*

De fet, aquesta raó ja ha estat explicada durant l’anàlisi del text, on s’ha vist que el contingut d’aquest s’articula completament a partir de la comparació. Aquesta raó no es pot considerar, tal i com he dit, com a textualment decisiva, perquè, quan s’arriba als elements irreductibles de la comparació (colors // coses simples i universals), no s’explicita

inequívocament que siguin “representacions” de realitats extramentals. L’adjectiu “vertader” referit als elements de la composició té prou ambigüitat com per ser interpretat de les dues maneres mencionades. Però crec que *el conjunt de la comparació dibuixa un marc general que s’ha de tenir en compte*. Una pintura és, en principi i considerada en conjunt, una imitació (“similitudo”, “ressemblance”) de quelcom real, i és només per aquesta propietat que es pot considerar com a vertadera o falsa (perquè imita fidelment o tergiversa l’original). No hem d’oblidar aquí el paper del pintor, que és l’agent que compon, per imitació d’un original que té al davant, una obra fidel o no. I encara que aquest vulgui compondre una forma nova, totalment fictícia i falsa, inexistent en la realitat, almenys ho ha de fer utilitzant certs elements més generals que sí que copia de la realitat (ulls, cap, mans...). El text suggereix l’exemple de les sirenes (meitat dona – meitat peix) i els sàtirs (meitat home – meitat cabrit), que combinen els membres de diversos animals (l’humà inclòs). Aquests components generals, evidentment, continuen mantenint l’esquema de la imitació (són veritat perquè representen correctament l’original) i, com és lògic, seria absurd dir que les mans, el cap, els ulls són “components reals” de la figuració imaginària<sup>542</sup>. Si mantenim *la coherència de la comparació*, aquest esquema també afectaria els últims elements de la composició (els colors), i aleshores es tractaria de colors “pintats” com a representació dels colors “reals”. Podem anomenar-los “vertaders” perquè compleixen correctament la funció imitativa. Perquè hauria de canviar el paper d’aquests elements últims? ¿Perquè fer un salt, sense cap mena d’advertiment textual, de la noció de veritat com a correspondència (pintura → realitat; membres d’animals pintats → membres reals // imatges dels sentits → realitat; coses generals com el cap, les mans, etc. → coses reals) a una noció de veritat com a component irreductible de la representació sense valor referencial (colors = elements reals que componen les pintures // coses simples i universals = elements reals que componen les imatges sensibles)?.

---

<sup>542</sup> El fet que la VF afegeixi, darrere de vertaderes, “existents” en dues ocasions (per qualificar de les parts del cos i les coses simples i universals), no necessàriament significa que els objectes de la predicació existeixin en la pròpia ment (en el cas de les coses generals, és evident que no vol dir això), sinó que també es pot llegir com una forma d’emfasitzar l’existència real d’allò representat. Fixem-nos, a més, que la VF també diu que les imatges de les coses que estan en el nostre pensament poden ser vertaderes i “reals” (o fingides i fantàstiques), i també és evident que aquí reals no vol dir en absolut “realitats mentals”.

## 2) *Per una qüestió de lèxic*

En la frase que culmina la comparació es predica el terme “vertader” de tres continguts diferents que formen part d’una oració complexa (*vid.* el text citat): a) les coses simples i universals son “vertaderes” (“*veras esse*”; “*sont vraies et existantes*”); b) els colors que componen les pintures són “vertaderes” (“*coloribus veris*”; “*véritables couleurs*”), i c) les imatges de les coses (compostes, formades) que estan en el nostre pensament poden ser o “vertaderes o falses” (“*seu verae, seu falsae*”; “*soit vraies et réelles, soit feintes et fantastiques*”). Si el terme “vertader” (i el seu contrari: “fals”) hagués de tenir –és una hipòtesi– un únic significat en els tres casos, aquest només podria ser el que ja s’expressa clarament en el tercer contingut: les imatges de les coses compostes que hi ha en el nostre pensament són vertaderes perquè coincideixen amb l’objecte que representen, i falses perquè no hi coincideixen (la VF interpreta el sentit de “falses”: “fingides i fantàstiques”, és a dir, que introdueixen una tergiversació, voluntària o no, respecte de la realitat). No hi ha cap altra manera d’interpretar el terme “vertader” en aquest darrer cas. I per què s’hauria d’emprar el terme de manera diferent en els dos casos anteriors? Si és així, per què no s’ha introduït el reforç d’un altre terme que els diferenciï? Per què no s’ha fet algun aclariment al lector? No és un argument definitiu, però crec que és més fàcil i coherent explicar-ho com ho he fet que no pas a partir del canvi de noció de la veritat.

## 3) *Per l’absurd que suposa acceptar la tesi contrària*

Procediré com si fos veritat el contrari del que defenso. Les coses simples i universals, com la naturalesa material, les coses materials i els seus atributs (forma, magnitud, número, temps, etc.), són veritat perquè constitueixen els components irreductibles de la ment i no es corresponen amb res real extern a la ment. Així com els colors serien les realitats a partir de les quals es formen les imatges de les pintures, sense referència a res aliè. D’acord. Si és així, per què mereixen més el qualificatiu de vertaderes que les imatges compostes? Com a realitats mentals, les imatges compostes i els elements simples que les componen són iguals de reals i, per tant, són igual de vertaders. On està la diferència? De fet, no n’hi ha cap. Un text posterior de les *Meditacions* deixa ben clara aquesta qüestió i, a més, defineix inequívocament la veritat/falsedat com a correspondència (cal fixar-se bé en els trams subratllats):

“Jam quod ad ideas attinet, si solea in se spectentur, nec ad aliud quid illas referam, falsæ proprie esse non possunt; nam sive capram, sive chimæram imaginari, non minus verum est me unam imaginari quam alteram. Nulla etiam in ipsa voluntate, vel affectibus, falsitas est timenda; nam, quamvis prava, quamvis etiam ea quæ nusquam sunt, possim optare, non tamen ideo non verum est illa me optare. Ac proinde sola supersunt judicia autem in quibus mihi cavendum est ne fallar. Præcipuus autem error et frequentissimus qui possit in illis reperiri, consistit in eo quod ideas, quæ in me sunt, judicem rebus quibusdam extra me positis similes esse sive conformes; nam profecto, si tantum ideas ipsas ut cogitationis meæ quosdam modos considerarem, nec ad quidquam aliud referrem, vix mihi ullam errandi materiam dare possent.” (MPP3, AT VII 37.13-28).

“Maintenant, pour ce qui concerne les idées, si on les considère seulement en elles-mêmes, et qu'on ne les rapporte point à quelque autre chose, elles ne peuvent, à proprement parler, être fausses; car soit que j'imagine une chèvre ou une chimère, il n'est pas moins vrai que j'imagine l'une que l'autre.

Il ne faut pas craindre aussi que se puisse rencontrer de la fausseté dans les affections ou volontés; car encore que je puisse désirer des choses mauvaises, ou même qui ne furent jamais, toutefois il n'est pas pour cela moins vrai que je les désire.

Ainsi il ne reste plus que les seuls jugements, dans lesquels je dois prendre garde soigneusement de ne me point tromper. Or la principale erreur et la plus ordinaire qui s'y puisse rencontrer, consiste en ce que je juge que les idées qui sont en moi, sont semblables, ou conformes à des choses qui sont hors de moi; car certainement, si je considérais seulement les idées comme de certains modes ou façons de ma pensée, sans les vouloir rapporter à quelque autre chose d'extérieur, à peine me pourraient-elles donner occasion de faillir. (MM3, AT IX1 29).

Podríem afegir altres textos de les *Meditacions*, i també d'altres obres cartesianes, en aquesta línia, però no és necessari, perquè aquest és especialment transparent i representatiu. Ara bé, fins ara només m'he referit, com a coses simples i universals, a la realitat física o material, i no específicament a les veritats matemàtiques, de les quals parlaré tot seguit. Els comentadors, en general, es dirigeixen precipitadament cap al tema de les veritats matemàtiques, però fins ara només han aparegut de manera implícita: com les figures les coses materials (geometria) i el nombre de les coses materials (aritmètica). El contingut principal de què es parla són les coses materials, considerades en conjunt i separadament. Les expressions que en parlen són nítides i crec que és molt forçat atribuir-les a quelcom que no sigui la mateixa realitat material. Es tractaria, aleshores, d'una mena d'“espai intel·ligible” com deien els escolàstics? Des del moment meditatiu en què s'està situat, s'ha pogut posar en dubte la veritat de les imatges sensibles compostes (perquè poden

no coincidir amb la realitat), però no les “imatges sensibles”<sup>543</sup> simples. Aquestes no hi ha manera de posar-les en dubte. Què és el que hi ha en elles que ens porta a afirmar necessàriament la seva veritat? Ara és quan toca parlar estrictament de les veritats matemàtiques.

#### 4) *Per l'últim paràgraf que tracta sobre les veritats matemàtiques a la Primera Meditació*

Heus aquí l'últim fragment de les *Meditacions* que tracta sobre la resistència a l'argument del somni, i que és el que parla estrictament de les “veritats matemàtiques”:

“Quapropter ex his forsan non male concludemus Physicam, Astronomiam, Medicinam, disciplinasque alias omnes, quæ a rerum compositarum consideratione dependent, dubias quidem esse; atqui Arithmetica, Geometria, aliasque ejusmodi, quæ nonnisi de simplicissimis et maxime generalibus rebus tractant, atque utrum eæ sint in rerum natura necne, parum curant, aliquid certi atque indubitati continere: nam sive vigilem, sive dormiam, duo et tria simul juncta sunt quinque, quadratumque non plura habet latera quam quatuor; nec fieri posse videtur ut tam perspicuæ veritates in suspicionem falsitatis incurrant.” (MPP1, AT VII 20.20-31).

“C'est pourquoi peut-être que de là nous ne concluons pas mal, si nous disons que la physique, l'astronomie, la médecine, et toutes les autres sciences qui dépendent de la considération des choses composées, sont fort douteuses et incertaines; mais que l'arithmétique, la géométrie, et les autres sciences de cette nature, qui ne traitent que de choses fort simples et fort générales, sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature, ou si elles n'y sont pas, contiennent quelque chose de certain et d'indubitable. Car, soit que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq, et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés; et il ne semble pas possible que des vérités si apparentes puissent être soupçonnées d'aucune fausseté ou d'incertitude.” (MM1, AT IX1 16).

Aquest text no es pot llegir al marge de tot el que s'ha tractat abans, perquè, de fet, és una conseqüència lògica de tot l'anterior. Exposo primer el contingut del text sense analitzar-lo. Les disciplines o ciències com la física, l'astronomia, la medicina, etc., que “depenen de la consideració” (“consideratione dependent”; “dépendent de la considération”) de les “coses compostes” (“a rerum compositae”; “des choses composées”), són més dubtoses que l'aritmètica i la geometria les que “tracten” (“tractant”; “traitent”) sobre “coses simplicíssimes i màximament generals”, les quals “contenen quelcom cert i indubtable” (“aliquid certi atque indubitati continere”; “contiennent quelque chose de certain et

---

<sup>543</sup> No és del tot desenfocat anomenar-les així si tenim present que per Descartes les idees de les coses materials no són plenament intel·lectuals (com les de les coses immaterials), sinó que requereixen de la imaginació per a ser representades per la ment.

d'indubitable"). Però, compte amb la frase intercalada en l'afirmació anterior: les disciplines matemàtiques "no es preocupen sobre si aquelles coses estan en la naturalesa o no" "(atque *utrum eæ sint in rerum natura necne, parum curant*"; "sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature, ou si elles n'y sont pas"). Finalment, com a exemple de tot el que s'acaba de dir, s'esmenten dues veritats de cada disciplina matemàtica (aritmètica: dos i tres junts fan cinc; geometria: el quadrat no pot tenir més de quatre costats) i s'afirma que, tant si dormo com si vetllo, sembla impossible que unes veritats tan manifestes ("tam perspicuae veritates"; "vérités si apparentes") puguin incórrer en la sospita de falsedat ("in suspicionem falsitatis incurrant"; "puissent être soupçonnées d'aucune fausseté ou d'incertitude").

Faig un comentari del text a partir de l'anàlisi d'alguns punt molt concrets que em semblen decisius per a la interpretació:

a) El terme "cosa" (res, "chose") no s'ha d'entendre literalment, sinó figuradament, és a dir, en el sentit de qüestions, assumptes o temes que tracten les disciplines o ciències de què es parla. No s'hauria de prendre, segons el meu parer, com una "cosificació" dels continguts de les matemàtiques, que quedarien "convertits" automàticament en meres realitats mentals en cas que fos aquest el sentit de l'expressió.

b) En l'afirmació que les "qüestions" simplicíssimes i màximament generals "contenen quelcom cert i indubtable", s'hi observa un "desdoblament": allò simple i general de què tracten les matemàtiques "no és per ell mateix" el que és cert i indubtable, sinó "quelcom que està contingut en ell". L'expressió, a més, no afirma que "tot" el que contenen les veritats matemàtiques sigui cert i indubtable, sinó només alguna cosa d'elles (el llatí ho expressa més tímidament, però la VF ho deixa ben clar: "contiennent *quelque chose de [...]*"). Les veritats matemàtiques són el *continent*, i allò cert i indubtable que hi ha en elles és el *contingut*. No hi ha gaires elements per interpretar aquesta matisació, però potser fa referència a què la matemàtica, malgrat la seva solidesa, té també una part important d'arbitrarietat, de manipulació (la imaginació que requereix, el convencionalisme del sistema numèric i els signes operacionals, les definicions, les regles operatives, etc.), que no és res més que l'embolcall humà d'uns continguts universals que són el nucli conceptual que pot ser anomenat estrictament "veritat". Observem, també, que la raó que s'expressa en el text com a "requisit" per a determinar la "veritat" d'una afirmació és de caràcter psicològic, és "la força" amb què s'imposen determinats continguts a qui pensa correctament: "certesa",

“indubtabilitat”, fins a tal punt que “sembla” impossible que unes veritats captades amb aquest grau tal d’intensitat (“tam perspicuae”; “si apparentes”) puguin ser mai sospitoses de falsedat o incertesa. Però, a part de les propietats psicològiques de l’aprehensió de les veritats matemàtiques, es pot extreure alguna altra característica dels termes “cert”, “indubtable” i “manifest”? En aquests mots es reflecteix d’alguna manera que les veritats matemàtiques són realitats exclusivament mentals, mers continguts conceptuals necessaris de la ment? En absolut, no hi ha res que ho indiqui. I no hi ha cap problema en dir que un contingut mental s’imposa necessàriament a la ment (és “cert”, “indubtable”, “manifest” i, si es vol, evident) i alhora té un caràcter referencial, representatiu: la certesa, aleshores, només és la forma (la força) amb què se’ns dona una veritat que representa correctament realitat. Es tracta, doncs, del concepte tradicional, clàssic de la veritat, que penso que no es qüestiona mai com a noció (per bé que el marc categorial cartesià sigui totalment diferent de l’escolàstic). El text, doncs, se situa precisament en la situació mental en què les veritats matemàtiques es reconeixen com a veritats d’una solidesa molt superior a les sensacions. Se situa en el límit màxim de certesa que pot assolir l’evidència natural (no fonamentada metafísicament): els sentits poden ser dubtosos, però la raó, en canvi, forneix un nivell de veritat sobre el món físic tan elevat que “sembla impossible” que es pugui posar en dubte. Però aquesta aparent impossibilitat s’esfondrarà amb l’argument del *Déu enganyador*. Aleshores es descobrirà que la mera certesa psicològica (ni que sigui màxima) no és una raó suficient per assegurar la veritat d’una afirmació i caldrà continuar la recerca sobre “la veritat”.

c) La frase més problemàtica del text afirma que les matemàtiques tracten qüestions simplicíssimes i màximament generals “sense preocupar-se gaire si es donen en la naturalesa o no”. Aquestes breus paraules han estat un dels puntals més importants de recolzament de la tesi que afirma el caràcter exclusivament mental de les veritats matemàtiques en el moment meditatiu on estem situats<sup>544</sup> (que consti que l’estatut definitiu de les veritats matemàtiques en la metafísica cartesiana és efectivament el de ser “realitats mentals” –amb

---

<sup>544</sup> “Ici, nous sommes vraiment devant ces choses dont on sait que Descartes les tiendra pour réelles, et qui sont le nombre, la figure, l’essence du corps en général, etc. Et, ce qui est curieux, c’est que Descartes change ici le langage. [...] C’est le domaine, dit-il, de sciences qui ne traitent des choses fort simples et générales, sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature ou si elles n’y sont pas. Descartes a admis qu’il dormait peut-être, il a renoncé à tout jugement existentiel concret. Le voici devant les essences.” (F. ALQUIÉ, *Études sur D.*, pàg 119). Cf. també: FA II 408.



un fonament real ja indiscutible–, però aquesta dimensió encara no és possible de copsar-la des d'una mera aprehensió natural de l'evidència matemàtica, sense la fonamentació metafísica: *vid. infra*, núm. 5). Però, estrictament, només fa referència al mode com s'obtenen les veritats matemàtiques, que habitualment és purament deductiu (encara que no sempre, com apunta el text) i no té un correlat real “en acte”, tot i que sí que el té com a “possible” en la naturalesa corpòria que suposen sempre els matemàtics com a objecte de referència de les seves demostracions. El mode d'adquisició de les veritats matemàtiques no és empíric, a diferència de les disciplines que tracten sobre “qüestions compostes” per explicar les “realitats compostes”. En aquestes, la possibilitat d'error és molt més alta, perquè en el procés de combinació dels elements que manegen hi ha molta més probabilitat de discordança amb la realitat. Les matemàtiques, com que no procedeixen per imitació, tenen una solidesa psicològica tal que ens fan creure que allò que afirmen es compleix estrictament (o que s'ha de complir) si l'objecte de què tracten es dona en acte. L'afirmació matemàtica, sense passar pel sedàs crític, és alhora certesa i judici de realitat, però el procediment per obtenir-la té un caràcter intern per al subjecte. La procedència interna no és cap obstacle per afirmar rotundament el seu caràcter representatiu, encara que no es disposi d'una teoria per explicar-la. Podríem dir que aquesta és la màgia de les matemàtiques: *brollen de l'interior del pensament, però tenen el poder de fer-nos creure que la realitat les compleix necessàriament amb total fidelitat, com si en fossin les lleis necessàries.*

5) *Per la comparació amb l'estatut de les veritats matemàtiques a la Cinquena meditació*

És un recurs habitual comparar l'estatut definitiu de les veritats matemàtiques establert a la *Cinquena meditació* amb el que tenen en el moment que apareixen com a resistència a l'*argument del somni*, però crec que aquesta operació *no es pot fer per simple superposició*. En la *Primera meditació*, abans de l'argument del *Déu enganyador*, les veritats matemàtiques es copsen a partir de la mera evidència natural: com he dit, s'imposen amb total certesa interior i al mateix temps afirmen necessàriament la realitat d'allò que representen. És l'argument del *Déu enganyador* el que ataca aquesta certesa a partir de la hipòtesi (insuperable, provisionalment) que la nostra naturalesa és fal·lible, constitutivament defectuosa, perquè no sabem si un *Déu enganyador* (o la natura o l'atzar) l'ha pogut fer així. Introdueix una desconfiança en l'interior de la seguretat lògica-psicològica que constituïa la

garantia (l'única garantia) fins aleshores de “la veritat” de les afirmacions matemàtiques (*vid. infra*).

Sense pretendre explicar totes les *Meditacions*, com és lògic, vull ressaltar quin és l'estatut definitiu de les “veritats matemàtiques” que apareix a la *Cinquena Meditació*, després que a la *Quarta meditació* s'hagi formulat la *regla de veritat* definitiva, gràcies a la qual s'ha eliminat l'argument del *Déu enganyador*. A la *Cinquena Meditació* s'estableix que les “veritats matemàtiques” són un tipus especial de realitats mentals (són alguna cosa i no un pur no res), perquè representen unes naturaleses eternes i vertaderes. I, com que són reals, són efecte de Déu i els pertoca un grau de perfecció (perquè Déu és perfecte i confereix perfecció a les seves obres): gràcies al coneixement de la radicació causal de les veritats matemàtiques en Déu podem assegurar que la seva “evidència”, és a dir, la certesa inqüestionable i la necessitat amb què s'imposen a la ment, implica la seva “veritat”. La perfecció que els confereix Déu és la “veritat”, perquè seria enganyador si hagués fet que unes realitats tan perfectes com aquestes fossin falses. La veritat, de moment, s'ha d'entendre com a “possibilitat”, perquè encara no s'ha demostrat que existeixi efectivament, en acte, l'objecte a què es refereixen les matemàtiques: la naturalesa material, ja que elles tracten de les seves propietats. El valor de veritat de les veritats matemàtiques en aquest punt de la meditació és el següent: és absolutament vertader que, “si existissin” els objectes representats en les idees, serà veritat el que afirmen aquestes. És a dir, l'estatut ontològic com a realitat mental de les veritats matemàtiques no és incompatible amb el seu caràcter representatiu, sinó tot el contrari, aquest constitueix la *perfecció* que Déu li confereix, de la qual ja no podem dubtar en absolut<sup>545</sup>. Podríem dir que aquí ens situem en el mateix punt (culminant) on arriba el *Discurs del mètode*: perquè sé que Déu existeix i és perfecte, sé que tot allò que concebo clarament i distintament és veritat, com les veritats matemàtiques, tant si somio com si estic despert (les *Meditacions* continuen la reflexió fins a demostrar l'existència de la realitat material); però no és el mateix fer la mateixa afirmació sense disposar de garantia divina, tal i com passa amb l'evidència natural, perquè aquesta encara pot ser posada en dubte.

---

<sup>545</sup> Una explicació molt més completa de la fonamentació metafísica de la veritat en les *Meditacions* es troba a J. LLANES i J. A. VICENS, “La creació de les veritats eternes en Descartes. Textos i comentaris”, pàg. 168-188.

La comparació d'aquestes característiques de les veritats matemàtiques de la *Cinquena Meditació* amb les de la *Primera Meditació*, encara es reforça més el caràcter representatiu d'aquestes. Però crec, fins i tot, que en la *Primera meditació* la dimensió representativa de les veritats matemàtiques té un caràcter més intens a nivell psicològic (no pas a nivell ontològic, ja que no està fonamentada) perquè aquest és el caràcter intrínsec de l'evidència natural de la raó abans de passar pel nivell més radical del sedàs crític del dubte. L'argument del somni, en comptes de reduir a la immanència totes les representacions dels sentits, serveix per ressaltar-ne unes altres (les veritats matemàtiques), que encara assenyalen amb més força la realitat externa que s'ha intentat qüestionar (perquè en aquest cas no importa si estic dormint o despert perquè siguin veritat): el món físic i les seves propietats<sup>546</sup>.

En definitiva, la comparació entre els dos textos és possible, però crec que no és legítim extreure d'ella que les veritats matemàtiques només tenen realitat mental en el moment meditatiu en que es produeix la resistència a l'*argument del somni*. En canvi, el caràcter representatiu (negat per molts comentaristes) de les veritats matemàtiques en l'evidència natural (una certesa psicològica) queda reforçat pel que tenen quan s'assoleix l'evidència metafísica (una certesa metafísica, és a dir, fonamentada metafísicament), malgrat la profunda diferència que hi ha entre ambdós estadis de la meditació.

### *El arguments del Déu enganyador i el geni maligne i la seva relació amb la Recerca*

#### 1) *El Déu enganyador de les Meditacions i el Déu omnipotent de la Recerca*

Tracto aquests dos arguments només per completar les idees exposades sobre les veritats matemàtiques i per poder-los comparar amb dues qüestions de l'*operació del dubte* de la *Recerca* que hi tenen relació: el Déu omnipotent i l'abast del dubte. Procedeixo per ordre, amb el *Déu enganyador*:

“Verumtamen infixæ quædam est meæ menti vetus opinio, Deum esse qui potest omnia, et a quo talis, qualis existo, sum creatus. Unde autem scio illum non fecisse ut nulla plane sit terra, nullum cœlum, nulla res extensa, nulla figura, nulla magnitudo, nullus locus, et tamen hæc omnia non aliter quam nunc mihi videantur existere? Imo etiam, quemadmodum judico interdum alios

---

<sup>546</sup> Una interpretació força semblant, malgrat seguir un camí completament diferent a l'exposat, és la que proposa H. FRANKFURT (*Démons, rêveurs et fous*, cap. 7, pàg. 85-92).

errare circa ea quæ se perfectissime scire arbitrantur, ita ego ut fallar quoties duo et tria simul addo, vel numero quadrati latera, vel si quid aliud facilius fingi potest? At forte noluit Deus ita me decipi, dicitur enim summe bonus; sed si hoc ejus bonitati repugnaret, talem me creasse ut semper fallar, ab eadem etiam videretur esse alienum permittere ut interdum fallar; quod ultimum tamen non potest dici.

Essent vero fortasse nonnulli qui tam potentem aliquem Deum mallent negare, quam res alias omnes credere esse incertas. Sed iis non repugnemus, totumque hoc de Deo demus esse fictitium; at seu fato, seu casu, seu continuata rerum serie, seu quovis alio modo me ad id quod sum pervenisse supponant; quoniam falli et errare imperfectio quædam esse videtur, quo minus potentem originis meæ authorem assignabunt, eo probabilius erit me tam imperfectum esse ut semper fallar.” (MPP1, AT VII 21.1-26)

“Toutefois il y a longtemps que j’ai dans mon esprit une certaine opinion, qu’il y a un Dieu qui peut tout, et par qui j’ai été créé et produit tel que je suis. Or qui me peut avoir assuré que ce Dieu n’ait point fait qu’il n’y ait aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu, et que néanmoins j’aie les sentiments de toutes ces choses, et que tout cela ne me semble point exister autrement que je le vois? Et même, comme je juge quelquefois que les autres se méprennent, même dans les choses qu’ils pensent savoir avec le plus de certitude, il se peut faire qu’il ait voulu que je me trompe toutes les fois que je fais l’addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d’un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus facile, si l’on se peut imaginer rien de plus facile que cela. Mais peut-être que Dieu n’a pas voulu que je fusse déçu de la sorte, car il est dit souverainement bon. Toutefois, si cela répugnerait à sa bonté, de m’avoir fait tel que je me trompasse toujours, cela semblerait aussi lui être aucunement contraire, de permettre que je me trompe quelquefois, et néanmoins je ne puis douter qu’il ne le permette.

Il y aura peut-être ici des personnes qui aimeront mieux nier l’existence d’un Dieu si puissant, que de croire que toutes les autres choses sont incertaines. Mais ne leur résistons pas pour le présent, et supposons, en leur faveur, que tout ce qui est dit ici d’un Dieu soit une fable. Toutefois, de quelque façon qu’ils supposent que je sois parvenu à l’état et à l’être que je possède, soit qu’ils l’attribuent à quelque destin ou fatalité, soit qu’ils le réfèrent au hasard, soit qu’ils veuillent que ce soit par une continuelle suite et liaison des choses, il est certain que, puisque faillir et se tromper est une espèce d’imperfection, d’autant moins puissant sera l’auteur qu’ils attribueront à mon origine, d’autant plus sera-t-il probable que je suis tellement imparfait que je me trompe toujours.” (MM1, AT IX1 16-17)

Un nou argument s’invoca (“Verumtamen”; “Toutefois”) tot just després que s’ha enunciat una resistència a l’*argument del somni*: “l’aritmètica, la geometria i altres disciplines similars, que només tracten sobre coses simplicíssimes i màximament generals, contenen quelcom cert i indubtable”. I una expressió més explícita de la resistència: “tant si estic despert com si estic dormit, dos i tres sumen cinc i un quadrat no té més que quatre costats”. Es recorre una “vella opinió” (“vetus opinio”; “une certaine opinion”) gravada en la ment sobre un Déu que ho pot tot (“Deum [...] qui potest omnia”; “un Dieu qui peut tout”) i que em va crear tal i com existeixo (“a quo talis, qualis existo, sum creatus”; “par qui j’ai été créé et produit tel que je suis”). No és en absolut una certesa, sinó una possibilitat que no pot ser

afirmada ni negada categòricament. El dubte que provoca es presenta, en forma de preguntes, en dues fases:

a) La primera fase qüestiona clarament la realitat física, i ho fa en termes absoluts: com sé que (Déu) no ha fet que no hi hagi en absolut cap terra, ni cap cel... ? (“[...] nulla plane [...] terra, nullum cœlum [...]”; “aucune terre, aucun ciel”). Juntament amb aquestes dues realitats “cosmològiques”, s’hi inclouen també els atributs matemàtics de la realitat física que s’han resistit a l’*argument del somni*: “ni cap cosa/cos extensa/s, ni cap figura, ni cap magnitud, ni cap lloc” (“nulla res extensa, nulla figura, nulla magnitudo, nullus locus,”; “aucun corps étendu, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu”). I, en coherència amb la descripció de la vella opinió, el “poder” d’engany diví es focalitza en el propi subjecte que reflexiona: “i que no obstant a mi ara em sembli que totes aquestes coses no existeixen de cap altra manera <que com me les represento>?” (“[...] et tamen hæc omnia non aliter quam nunc mihi videantur existere?”; “[...] et que tout cela ne me semble point exister autrement que je le vois?”). Quin és l’engany, exactament? Que “cregui” que les meves representacions “físiques” existeixen de veritat quan en realitat no és així. Que siguin només “representacions mentals” o idees sense fonament real. S’està qüestionant la *veritat existencial* de la realitat física perquè podria ser només una aparença mental per causa d’un engany diví. Si es parteix de la base que l’*argument del somni* ja ha posat en qüestió la *veritat existencial* de la percepció sensible, aleshores per què torna a qüestionar-se de nou la realitat externa amb un altre argument? Es tracta només d’un reforç de l’*argument del somni* com s’esdevenia a la *Recerca*? Ja he comentat més amunt que aquest argument només posava en dubte la *veritat essencial* de les representacions sensibles, i crec que el primer moviment del *Déu enganyador* ho confirma, perquè inclou a la llista de “realitats físiques” que podrien no existir les “coses simplicitats i màximament generals” concebudes en l’aritmètica i la geometria que s’havien resistit a l’argument del somni. Que són considerades com a realitats extramentals ho palesa el fet que, si no fos així, si només s’entenguessin a mode de realitats mentals, aleshores no seria possible exercir sobre elles l’engany diví proposat: en efecte, quin sentit tindria que Déu hagués fet que fossin meres representacions si ja ho eren? L’engany no canviaria res en elles i, en conseqüència, no hi hauria cap motiu de dubte. Segons el meu parer, la clau de l’assumpte està en què la pregunta recull dos plans de consideració de la realitat física que s’han plantejat en la meditació: el pla de la percepció sensible, és a dir, les

*imatges dels sentits, i el pla de la percepció intel·ligible o racional, és a dir, la concepció dels cossos com a coses/substàncies extenses i les seves propietats matemàtiques.* La percepció sensible s'havia posat en dubte amb l'*argument del somni* (dissemblança entre idees i realitats), i a això s'hi havia resistit la representació racional-matemàtica de la realitat física que, per la seva claredat i simplicitat o irreductibilitat no podia posar-se en dubte com a "veritat" (em remeto a l'anàlisi dels subapartats anteriors). En conseqüència, estic afirmant, que Descartes posa en dubte la seva pròpia teoria mecanicista de la realitat física, per bé que cal comprendre de quina manera ho fa i per què. El filòsof està presentant els dos plans de percepció de la realitat física, el sensorial i el racional, com a dos estadis de la mentalitat corrent (que cal assumir en la meditació)<sup>547</sup> que, primer, parteix dels sentits en la seva confiança en la realitat, però, després, fent ús de la seva raó, descobreix que, quan pensa la realitat en les seves propietats geomètriques, ho fa amb tanta claredat i certesa que no pot negar de cap manera que allò que concep sigui real. Descartes està presentant la seva pròpia teoria mecanicista, però sense la seva fonamentació metafísica, perquè pot ser assumida des de la llum natural per qualsevol persona que, amb l'ajut de la meditació, sigui capaç d'anar més enllà de la representació sensible de la realitat física i accedeixi a un pla racional, matemàtic de comprensió de la mateixa. I aquest pla aporta una certesa molt superior a la merament sensible. I no està fent cap trampa meditativa amb la introducció d'una teoria elaborada enmig d'un procés (el dubte) que implica desprendre's de totes les opinions i teories. La faria si el referent de les veritats matemàtiques fos un món d'essències com el platònic o d'ens abstractes com el de la tradició aristotèlica. No, en absolut, no fa trampa, simplement condueix el lector des de la creença innocent en la realitat sensible a un altre pla de representació més sòlid, el racional, el matemàtic, de la realitat física. És un pla accessible a qualsevol persona i més senzill de concebre que cap teoria exemplarista o de l'abstracció, perquè es fonamenta en l'evidència natural de la raó, que porta a afirmar amb tota certesa la veritat de les idees clares i distintes, una concepció que és totalment coherent amb el

---

<sup>547</sup> A la *Conversa amb Burman*, Descartes planteja explícitament que la posició intel·lectual de l'home corrent que està instal·lat en el coneixement sensorial és la que ha d'assumir qui comença a meditar: "considerat hic auctor hominem qui primo philosophari incipit, quique ad ea tantum attendit quæ scit se nosse." (EB, AT X 146, BEY 14-15). En aquesta mentalitat, mitjançant l'argument del somni, s'opera el dubte sobre la percepció sensible i s'obre l'accés a un altre mode de representació de la realitat física, el racional-matemàtic, que és el que posa en dubte l'argument del *Déu enganyador*.

pensament cartesià<sup>548</sup>. Però, si ja som on havíem d'arribar, aleshores quin sentit té continuar la meditació? Aquí està la clau: es tracta d'intentar fonamentar metafísicament aquest tipus de coneixement matemàtic, i no només aquest, perquè els éssers immaterials com l'ànima i Déu no poden ser coneguts així. Un ateu no pot estar segur de les veritats matemàtiques, perquè només amb el coneixement de Déu és possible assolir la seguretat plena en elles (*vid. supra*): heus aquí per què és imprescindible continuar la meditació<sup>549</sup>. No n'hi ha prou amb l'evidència natural com a garantia de la veritat del nostre coneixement, perquè sobre ella pesaria un dubte metafísic que l'amenaçaria profundament. En definitiva, crec que el primer moviment confirma l'explicació que he desplegat abans sobre les veritats matemàtiques. I amb el nou argument, ara sí que es fa la conversió a la immanència de les idees sensibles (la terra i el cel que es veuen) i racionals (el cos extens, figura, magnitud, lloc que s'entenen) sobre al realitat física a meres representacions mentals, en definitiva, s'ataca frontalment, de ple, les *veritats essencials i existencials* del món físic.

b) Però l'argument de dubte no ha reeixit del tot, podríem dir que encara resulta superficial, extern o distant perquè no afecta la consistència intrínseca de les idees

---

<sup>548</sup> A les *Segones Respostes*, Descartes afirma que, quan concebem correctament una cosa, estem espontàniament (=naturalment) inclinats a creure que és vertadera: "Imprimis, statim atque aliquid a nobis recte percipi putamus, sponte nobis persuademus illud esse verum." (MPP-R2, VII, 145.26-27); "Premièrement, aussitôt que nous pensons concevoir clairement quelque vérité, nous sommes naturellement portés à la croire." (MM-R2, AT IX 113). Tot seguit afirma que si no poguéssim dubtar de cap manera d'aquesta persuasió (la VF canvia "persuasió" per "creença" i hi afegeix el terme "certesa"), podríem sentir-nos satisfets amb ella i no ens caldria buscar res més: "Hæc autem persuasio si tam firma sit ut nullam unquam possimus habere causam dubitandi de eo quod nobis ita persuademus, nihil est quod ulterius inquiremus; habemus omne quod cum ratione licet optare." (*ibid.*, 145.28-146.1); "Et si cette croyance est si forte que nous ne puissions jamais avoir aucune raison de douter de ce que nous croyons de la sorte, il n'y a rien à rechercher davantage: nous avons touchant cela toute la certitude que se peut raisonnablement souhaiter." (*ibid.*, 113). Però, posteriorment afirma que pot dubtar-se que existeixi una persuasió d'aquest tipus: "Sed dubitare potest an habeatur aliqua talis certitudo, sive firma et immutabilis persuasio." (*ibid.*, 145.10-11); "Mais on peut bien douter si l'on a quelque certitude de cette nature, ou quelque persuasion ferme et immuable." (*ibid.*, 114).

<sup>549</sup> Aquí s'han de tenir molt presents aquestes idees de les *Segones Respostes*: "Quod autem Atheus possit clare cognoscere trianguli tres angulos æquales esse duobus rectis, non nego; sed tantum istam ejus cognitionem non esse veram scientiam affirmo, quia nulla cognitio, quæ dubia reddi potest, videtur scientia appellanda; cumque ille supponatur esse atheus, non potest esse certus se non decipi in iis ipsis quæ illi evidentissima videntur, ut satis ostensum est; et quamvis forte dubium istud ipsi non occurrat, potest tamen occurrere, si examinet, vel ab alio proponatur; nec unquam ab eo erit tutus, nisi prius Deum agnoscat." (MPP-R2, AT VII 141.3-13); "Or, qu'un athée puisse connaître clairement que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, je ne le nie pas; mais je maintiens seulement qu'il ne le connaît pas par une vraie et certaine science, parce que toute connaissance qui peut être rendue douteuse ne doit pas être appelée science; et puisqu'on suppose que celui-là est un athée, il ne peut pas être certain de n'être point déçu dans les choses qui lui semblent être très évidentes, comme il a déjà été montré ci-devant; et encore que peut-être ce doute ne lui vienne point en la pensée, il lui peut néanmoins venir, s'il l'examine, ou s'il lui est proposé par un autre; et jamais il ne sera hors du danger de l'avoir, si premièrement il ne reconnaît un Dieu." (MM-R2, AT IX1 11).

matemàtiques tal i com es donen al pensament humà. Quan les penso, la seva claredat i simplicitat se m'imposa amb una força tal que em fa afirmar-les com a reals, com a "vertaderes i existents" (ja he analitzat amb profusió aquestes expressions). Cal fer un nou moviment que afecti l'estructura profunda d'aquestes idees. I aquest es fa amb el recurs dels *paralogismes*, els errors inadvertits de raonament que fan els altres i que jo detecto en ells. Recorrent de nou a la hipòtesi de l'engany diví es transfereix els *paralogismes* reconeguts en els altres al propi subjecte, perquè s'obre la possibilitat que Déu l'hagi fet de tal manera que s'enganyi fins i tot en els raonaments més fàcils. Si desconec l'autor del meu ésser i si és enganyador, no sé si no ha fet que l'engany sigui consubstancial a la meua naturalesa i, per tant, afecti fins i tot "la veritat" de les idees més clares que em represento. L'objecció de la bondat de Déu no és un obstacle, al contrari, en aquesta cas rebla el clau de l'argument, perquè si la bondat divina és contrària al meu error constant, també ho hauria de ser al meu error puntual, i és un fet que m'equivoco de tant en tant. I el supòsit que no hagi estat fet per un Déu omnipotent (del que també sé que és bo), sinó per una causa inferior (el destí o l'atzar o una concatenació causal) també confirma l'argument, perquè com més imperfecte sigui l'autor del meu ésser, més probabilitats hi ha que sigui imperfecte i que m'equivoqui sempre. Així, doncs, l'argument obre realment un motiu de dubte situat exactament en el meu mode de coneixement (racional, matemàtic) de la realitat física. La vella opinió sobre un Déu omnipotent desvetlla un veritable argument de dubte i permet l'aplicació de la *regla de dubte* per convertir allò que resulta dubtós en fals (*vid. infra*)

El procés de dubte de les *Meditacions* no ha conclòs, perquè encara queda una resistència (la tendència a tornar a creure en les velles opinions) i l'últim argument de dubte: el *geni maligne*. Tanmateix, és un argument psicològic i metodològic, i la seva força lògica o filosòfica li confereix l'argument del *Déu enganyador*. Però, abans d'analitzar el final de l'*operació del dubte*, faig un pas endavant en el tema del *Déu enganyador* per tal de ressaltar-ne un element molt important de comparació amb la *Recerca de la veritat*. L'argument del *Déu enganyador* traça un camí a seguir en l'itinerari metafísic, com es fa explícit en la *Tercera Meditació* i en l'Article 13 de la *Primera part* dels *Principis*<sup>550</sup>. Implica resoldre el

---

<sup>550</sup> Les *Meditacions* i els *Principis* ressalten explícitament la importància del tema de Déu com a via de solució de l'argument del *Déu enganyador* plantejat en l'*operació del dubte*: A les *Meditacions*: "Et certe cum nullam occasionem habeam existimandi aliquem Deum esse deceptorem, nec quidem adhuc satis sciam utrum sit



problema de l'autor del meu ésser per saber si és enganyador o no i poder tenir una ciència certa. Abordar el problema de Déu és una exigència de la reflexió metafísica que comença des dels fonaments perquè, un cop desvetllat el dubte sobre la possible inconsistència de les meves idees clares i distintes (en relació a la realitat física perquè desconec la causa del meu ésser), ja traça un camí que cal seguir.

I amb aquests elements ja en tenim prou per articular una comparació amb la *Recerca*, que sens dubte presenta un plantejament molt semblant<sup>551</sup>, atès que el recurs al Déu omnipotent també plantejava la possibilitat que ens hagués pogut crear de tal manera que totes les nostres representacions sensibles només fossin com les dels somnis, és a dir, pures representacions mentals sense cap fonament real. Es tracta d'una triple coincidència: a) en ambdós casos l'argument es basa en un Déu omnipotent que m'ha creat tal i com sóc<sup>552</sup>; b) l'“engany” afecta en els dos textos igualment la realitat física, per bé que en la *Recerca* només en el pla de la percepció sensible, i en les *Meditacions* i els *Principis*, el pla sensible i l'intel·ligible, i c) en totes les obres, l'argument determina un camí per resoldre el dubte sobre les nostres idees en relació a la realitat: si Déu existeix i si ens ha fet de tal manera que ens

---

aliquis Deus, valde tenuis et, ut ita loquar, Metaphysica dubitandi ratio est, quæ tantum ex ea opinione dependet. Ut autem etiam illa tollatur, *quamprimum occurret occasio, examinare debeo an sit Deus, et, si sit, an possit esse deceptor; hac enim re ignorata, non videor de ulla lia plane certus esse unquam posse.*” (MPP3, AT VII 36.21-29); “Et certes, puisque je n'ai aucune raison de croire qu'il y ait quelque Dieu qui soit trompeur, et même que je n'ai pas encore considéré celles qui prouvent qu'il y a un Dieu, la raison de douter qui dépend seulement de cette opinion, est bien légère, et pour ainsi dire métaphysique. Mais afin de la pouvoir tout à fait ôter, je dois examiner s'il y a un Dieu, sitôt que l'occasion s'en présentera; et si je trouve qu'il y en ait un, je dois aussi examiner s'il peut être trompeur: car sans la connaissance de ces deux vérités, je ne vois pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose.” (MM3 AT IX1 28-29). Als *Principis*: “cum postea recordatur [mens] nondum scire, an forte talis naturæ creata sit, ut fallatur etiam in iis quæ ipsi evidentissima apparent, videt se merito de talibus dubitare, nec ullam habere posse certam scientiam, priusquam suæ authorem originis agnoverit.” (PP1, Art. [13, AT VIII 9.30-10.4); “cependant elle pense [la pensée] que l'auteur de son être aurait pu la créer de telle nature qu'elle se méprît en tout ce qui lui semble très évident, elle voit bien qu'elle a un juste sujet de se défier de la vérité de tout ce qu'elle n'aperçoit pas distinctement, et qu'elle ne saurait avoir aucune science certaine, jusqu'à ce qu'elle ait connu celui qui l'a créée.” LPP1, Art. 13, AT IX2 31).

<sup>551</sup> E. LOJACONO veu un fort paral·lelisme del “Déu omnipotent” del la *Recerca* amb el Déu enganyador de les *Meditacions* (CO 143-144, nota 88). V. CARRAUD i G. OLIVO, en canvi, interpreten que hi ha una profunda diferència perquè el recurs a “Déu omnipotent” de la *Recerca* és invocat per empènyer l'argument del somni al límit i qüestionar així definitivament la certesa sensible, i el “Déu enganyador” de les *Meditacions* és requerit per dubtar de les veritats matemàtiques que s'han resistit a l'argument del somni (CO 396, nota 129).

<sup>552</sup> A la *Recerca* hi posa: “vous avez appris que vous étiez créé par un être supérieur, lequel étant tout-puissant, comme il est [...]” (RV, AT X 512.1-3, BOS 11.23-25). A les *Meditacions*: “[...] Deum esse qui potest omnia, et a quo talis, qualis existo, sum creatus” (MPP1, AT VII 21.2-3); “il y a un Dieu qui peut tout, et par qui j'ai été créé et produit tel que je suis” (MM1, AT IX1 16). I el mateix s'esdevé a l'Article 5 de la *Primera part* dels *Principis*: “audivimus esse Deum, qui potest omnia, et a quo sumus creati.” (PP1, Art. 5, AT VIII 6.14-15); “nous avons oui dire que Dieu, qui nous a créés, peut faire tout ce qu'il lui plaît” (LPP1, Art. 5, AT IX2 27).

enganyem sobre la veritat de les nostres idees<sup>553</sup>. No són pas coincidències accidentals, però hi ha una diferència significativa que obre una fissura entre l'obra de 1628 i les obres madures: el dubte sobre les veritats matemàtiques. Però, ben llegit, es tracta d'un "aprofundiment" en el dubte sobre una base que en realitat és força similar: el dubte sobre la realitat física. Descartes, a les *Meditacions*, en descriu la finalitat en uns termes que recorden força la *Recerca*: "Encara que d'entrada no ens adonem de la utilitat de tants dubtes (d'un dubte tan general), tanmateix és molt gran perquè ens allibera de tots els prejudicis i ens prepara una via molt fàcil per separar la ment dels sentits" ("Etsi autem istius tantæ dubitationis utilitas prima fronte non appareat, est tamen in eo maxima quod ab omnibus præjudiciis nos liberet, viamque facillimam sternat ad mentem a sensibus abducendam", MPP-Syn., AT VII 12.6-8; "bien que l'utilité d'un doute si général ne paraisse pas d'abord, elle est toutefois en cela très grande, qu' il nous délivre de toutes sortes de préjugés, et nous prépare un chemin très facile pour accoutumer notre esprit à se détacher des sens", MM-Abr., AT IX1 9). A les *Segones Respostes*, diu el mateix però en referència a les "coses corporals", una expressió que encaixa millor amb el doble pla de consideració sobre la realitat física que he explicat: "nihil magis conducatur ad firmam rerum cognitionem assequendam, quam ut prius de *rebus omnibus præsertim corporeis* dubitare assuescamus" (MPP-R2, AT VII 130.17-19); la VF francesa fa una distinció que no fa l'original entre "dubtar de tot" i "dubtar de les coses corpòries": "ne sachant rien de plus utile pour parvenir à une ferme et assurée connaissance des choses, que si, auparavant que de rien établir, on s'accoutume à *douter de tout et principalement des choses corporelles* [...]" (MM-R2, AT IX1 103). L'objectiu que volen aconseguir les dues obres és essencialment coincident, però, amb el temps, el filòsof ha perfeccionat la manera de d'accedir-hi, ha aprofundit en els arguments de dubte, ha vist que era necessari refinar-los per fer front a possibles objeccions que qualsevol persona que raonés correctament podria plantejar.

---

<sup>553</sup> En la *Recerca*, aquest camí no està anunciat explícitament, com a les *Meditacions* i als *Principis*, però el tema de Déu es presenta en el *Programa de matèries* del projecte filosòfic, on se li atorga una importància manifesta, i després es fa nombrosos recordatoris que el tema es tractarà posteriorment. Per bé que el *Déu enganyador* de les dues obres de maduresa afecti les veritats matemàtiques i, el "Déu omnipotent" de la *Recerca*, només la veritat dels sentits, en totes elles en totes elles la lògica de l'argumentació exigeix tractar el tema de Déu, és a dir, si existeix i si és enganyador, per solucionar el problema de la veritat de certes idees.

El marc històric i conceptual plantejat en els primers capítols d'aquest permet una explicació versemblant d'aquest procés d'aprofundiment: l'*itinerari reflexiu* de la *Recerca* va ser abandonat per la descoberta d'una veritat (la fonamentació divina de la regla de veritat i de les lleis de la natura) que va obligar instaurar un nou projecte des del començament tot refent a fons la part del camí ja assajat en aquella obra (el dubte i el *cogito*), una tasca per a la qual es va retirar als Països Baixos a la primavera de 1629. I aquí em permeto suggerir un fet biogràfic imaginari que casa molt bé en aquell context: Descartes s'inscriu a la Universitat de Franeker, es probable que per estudiar òptica amb el professor Metius<sup>554</sup>, però qui sap si també per consultar més a fons els llibres dels acadèmics i els escèptics (que de ben segur ja coneixia) i així preparar més a fons l'*operació del dubte* amb què començava el *petit Tractat de metafísica* i que segurament va ser el text base a partir del qual s'hauria elaborat la *Primera Meditació*<sup>555</sup>. Fixem-nos en aquestes paraules de les *Segones Respostes*, que podrien ser ben bé una evocació d'aquell moment: “etsi libros ea de re complures ab Academicis et Scepticis scriptos dudum vidissem, istamque crambem non sine fastidio recoquerem, non potui tamen non integram Meditationem ipsi dare”: (MPP-R2, AT VII 130.20-23); “encore que j'eusse vu il y a longtemps plusieurs livres écrits par les sceptiques et académiciens touchant cette matière, et que ce ne fût pas sans quelque dégoût que je remâchais une viande si commune, je n'ai pu toutefois me dispenser de lui donner une Méditation tout entière” (MM-R2, AT IX1 103).

## 2) *El sentit i l'abast del dubte a les Meditacions i a la Recerca. El geni maligne*

Queda encara un últim element de comparació: el sentit i l'abast del dubte a la *Recerca* en relació a les *Meditacions* i, subsidiàriament, als *Principis*. El text mateix de les *Meditacions* ens lliura una progressió d'idees que permet establir tres nivells de diferència (o distància) entre les dues obres:

a) *El dubte a la Recerca i el resultat de l'argument del Déu enganyador*. A la *Primera Meditació*, en acabar d'articular l'argument del *Déu enganyador*, es fa una mena de balanç de

---

<sup>554</sup> “Le philosophe dut suivre les cours de cet Adrien Metius, dont Fromont avait parlé dès 1627, comme du frère de Jacques Metius, « le vrai inventeur primitif du télescope », selon Peiresc.” (G. COHEN, *Écrivains français en Hollande*, pàg. 436-437).

<sup>555</sup> Cf. G. RODIS-LEWIS, *Le développement de la pensée de D.*, “Hypothèses sur l'élaboration progressive des Méditations de Descartes”, pàg. 133-116).

tota l'operació del dubte i es reconeix que no hi ha res que abans es jutgés com a vertader del que ara no se'n pugui dubtar (“cogor fateri nihil esse ex iis quæ olim vera putabam, de quo non liceat dubitare”, MPP1, AT VII 21.27-29; “de toutes les opinions que j'avais autrefois reçues en ma créance pour véritables, il n'y en a pas une de laquelle je ne puisse maintenant douter”, MM1, AT IX1 17). Es pot dir, doncs, que a nivell conceptual l'argument és la culminació del dubte a les *Meditacions*, per bé que encara quedi un pas psicològic per fer (resistència-nou argument). I el dubte mencionat no és fa irreflexivament i lleugerament, sinó “per raons fortes i meditates” (“propter validas et meditatas rationes”, *ibid.*, 21.30; “pour des raisons très fortes et mûrement considérées”, *ibid.*, 9). Es pot precedir, doncs, a aplicar la *regla del dubte* per concloure l'argument: “abstenir-me a partir d'ara d'assenir a totes aquelles coses que acabo de dir que se'n podia dubtar com si fossin manifestament falses” (“ideoque etiam ab iisdem, non minus quam ab aperte falsis, accurate deinceps assensionem esse cohibendam, si quid certi velim invenire.”, *ibid.*, 21.30-22.2; la VF fa una paràfrasi al final: “il est nécessaire que j'arrête et suspende désormais mon jugement sur ces pensées, et que je ne leur donne pas plus de créance, que je ferais à des choses qui me paraîtraient évidemment fausses, si je désire trouver quelque chose de constant et d'assuré dans les sciences.”, *ibid.*, 17). Es tracta d'una “suspensió del judici” *motivada* per les raons de dubte, però *sostinguda* per la voluntat: la consideració, segons prescriu la *regla del dubte*, d'allò dubtós a fals. L'argument del *Déu enganyador* és la part racional del dubte, i l'atribució de falsedat és la part de la voluntat. Cal recordar que la reflexió del *punt de partida de l'itinerari metafísic* es tradueix en la comprensió de la necessitat d'una exigència radical de fonamentació que comença amb l'eliminació de totes les opinions. I aquesta comprensió esdevé “voluntat” de dubtar, compromís ferm de portar el dubte fins als fonaments últims de les creences en què estem instal·lats. La *regla del dubte* és exactament la traducció o expressió metodològica d'aquesta voluntat de dubtar, que no accepta com a vàlid allò que tingui el més mínim motiu de dubte i, per tant, que se sent perfectament legitimada per rebutjar allò dubtós com a fals. I amb tot l'explicat ja ressalta una diferència profunda amb la *Recerca*: el punt de partida de l'itinerari metafísic coincideix essencialment amb el de la maduresa, però no es tradueix en la formulació de la regla del dubte i, al seu torn, aquesta absència canvia el sentit final del dubte, no quant a la suspensió del judici que es persegueix, sinó quant a la radicalitat. En efecte, hem vist que a la *Recerca* n'hi havia prou amb obrir

conceptualment el dubte amb arguments per destruir l'edifici des dels fonaments. La voluntat intervé en el procés, perquè Poliandre fa el propòsit de mantenir-se ferm en l'estat de dubte. Hi ha un cert paral·lelisme entre aquesta actitud i el resultat de l'argument del *Déu enganyador*, perquè en ambdós casos s'expressa la voluntat mantenir-se un mateix estat, però amb una diferència "essencial": *en un cas es tracta de la voluntat de considerar "fals" allò que és dubtós (Meditacions), i en l'altre és només la voluntat de mantenir-se en el dubte o la incertesa constants (Recerca).*

b) *El dubte a la Recerca i la resistència a l'argument del Déu enganyador.* I la diferència es fa més manifesta i s'accentua quan sorgeix la resistència a l'argument del *Déu enganyador*:

"Sed nondum sufficit hæc advertisse, curandum est ut recorder; assidue enim recurrunt consuetæ opiniones, occupantque credulitatem meam tanquam longo usu et familiaritatis jure sibi devinctam, fere etiam me invito; nec unquam iis assentiri et confidere desuescam, quamdiu tales esse supponam quales sunt revera, nempe aliquo quidem modo dubias, ut jam jam ostensum est, sed nihilominus valde probabiles, et quas multo magis rationi consentaneum sit credere quam negare." (MPP1, AT VII 22.3-12).

"Mais il ne suffit pas d'avoir fait ces remarques, il faut encore que je prenne soin de m'en souvenir; car ces anciennes et ordinaires opinions me reviennent encore souvent en la pensée, le long et familier usage qu'elles ont eu avec moi leur donnant droit d'occuper mon esprit contre mon gré, et de se rendre presque maîtresses de ma créance. Et je ne me désaccoutumerai jamais d'y acquiescer, et de prendre confiance en elles, tant que je les considérerai telles qu'elles sont en effet, c'est à savoir en quelque façon douteuses, comme je viens de montrer, et toutefois fort probables, en sorte que l'on a beaucoup plus de raison de les croire que de les nier." (MM1, AT IX1 17).

Aquest moment de les *Meditacions* és molt significatiu, perquè s'hi mostra clarament el caràcter meditatiu de l'obra amb una reflexió centrada no en la lògica del raonament, sinó en la psicologia de l'assentiment o de la creença, en la qual també hi ha una lògica subjacent. No n'hi ha prou amb el propòsit de mantenir-se en la falsedat d'allò que s'ha reconegut com a racionalment dubtós, perquè hi ha una força superior a la raó, de caràcter psicològic: el tracte llarg i familiar amb les opinions ordinàries envaeix i arrossega la credulitat de la ment.

El poder d'aquestes opinions és tant fort que "no deixaré mai d'assentir i confiar en elles" ("unquam iis assentiri et confidere desuescam"; "je ne me désaccoutumerai jamais d'y acquiescer, et de prendre confiance en elles") en la mesura que són dubtoses, és a dir, "molt probables", talment que "hi ha molta més raó per creure en elles que no pas en negar-les" ("quas multo magis rationi consentaneum sit credere quam negare."; "l'on a beaucoup plus

de raison de les croire que de les nier.”). En aquest part del text es mostra la lògica subjacent de la psicologia de l’assentiment o la creença: la “probabilitat”, que s’ha d’entendre en termes psicològics i no matemàtics, és també una raó que justifica que el judici de la ment es decanti cap a ella i no cap al seu contrari: la falsedat. El dubte no és gratuït, sinó que es fonamenta en “raons fortes i meditates”, però la voluntat que està momentàniament suspesa abans d’emetre el seu judici d’afirmació, es troba amb una disjuntiva: en un costat la creença en les opinions habituals, en l’altre la falsedat. En termes estrictament racionals no es pot afirmar ni una cosa ni l’altra, no hi ha raons concloents. En termes psicològics, sí que hi ha una raó que inclina la balança cap a un costat més que cap a l’altre: la probabilitat del costum. La falsedat requereix un acte pur, gratuït i gairebé insostenible de la voluntat, endinsar-se en un territori àrid i inhòspit. La probabilitat és un retorn a les creences habituals de sempre, al lloc on la voluntat ha exercit el seu assentiment, al caliu de la llar. Aquesta perspectiva de reflexió sobre el dubte és totalment absent en la *Recerca*, on la força racional del l’argument final del dubte (el del somni, reforçat amb la hipòtesi de *Déu omnipotent*) ja mina els fonaments de la creença dels dos perfils intel·lectuals on s’ha de fer efectiva l’*operació del dubte*. Quant a Epistèmon, el dubte proporciona “raons suficients” per enderrocar-li tota la seva doctrina, però està tan imbuït dels principis escolàstics que no les pot acceptar, però Eudoxos en cap moment no li proposa cap alternativa. Quant a Poliandre, el procés d’eliminació dels seus principis sensorials a penes presenta resistència al dubte, i immediatament es desprèn dels prejudicis sense que aquests exerceixin cap força psicològica en ell. Segons el meu parer, que l’element de les *Meditacions* no aparegui a la *Recerca* no es pot considerar una omisió intencionada, sigui per la raó que sigui, sinó com una mancança intrínseca de l’obra que crec que només pot ser interpretada com un estadi anterior de l’evolució filosòfica de Descartes.

c) *El dubte de la Recerca i l’argument del geni maligne*. Per atacar la resistència anterior, el recurs és un exercici suprem de voluntat: anar cap al costat contrari del costum i enganyar-me a mi mateix (“non male agam, si, voluntate plane in contrarium versa, me ipsum fallam”, *ibid.*, 22.12-14; “j’en userai plus prudemment, si, prenant un parti contraire, j’emploie tous mes soins à me tromper moi-même”, *ibid.*, 17), assumint durant algun temps precisament la ficció que totes aquelles opinions són completament falses i imaginàries (“illasque aliquandiu omnino falsas imaginariasque esse fingam”, *ibid.*, 22.14-15; “feignant que toutes ces pensées sont fausses et imaginaires”, *ibid.*, 17). Només a través d’aquest

procediment extrem, el més radical imaginable, es pot aconseguir veritablement la “suspensió del judici”, idea que s’explica amb una *analogia amb la balança*: “igualant el pes d’uns i altres prejudicis, cap costum dolenta no desvii el meu judici de la percepció correcta de les coses” (“velut æquatis utrimque præjudiciorum ponderibus, nulla amplius prava consuetudo iudicium meum a recta rerum perceptione detorqueat.”, *ibid.*; 22.15-18; “jusque à ce qu’ayant tellement balancé mes préjugés, qu’ils ne puissent faire pencher mon avis plus d’un côté que d’un autre, mon jugement ne soit plus désormais maîtrisé par de mauvais usages et détourné du droit chemin qui le peut conduire à la connaissance de la vérité.”, *ibid.*, 17). No hi ha cap perill ni error en fer això, “perquè ara no em dedico a obrar, sinó només a pensar” (“quandoquidem nunc non rebus agendis, sed cognoscendis tantum incumbo”, *ibid.*, 22.20-22; “il n’est pas maintenant question d’agir, mais seulement de méditer et de connaître.”, *ibid.*, 17). Per contrapesar el pes que exerceixen sobre la ment els prejudicis, les “raons” són utilitzades per la voluntat com un autoengany per aconseguir un propòsit, un recurs gens estrany en la vida quotidiana. I aquest autoengany per contrapesar els prejudicis i aconseguir la suspensió del judici, l’equilibri de la balança, és el *geni maligne*, un ésser summament astut i poderós que posa tot el seu enginy en enganyar-me<sup>556</sup>. La distància de les *Meditacions* amb la *Recerca* arriba al màxim en aquest punt, perquè ara la voluntat agafa el protagonisme absolut del dubte i posa la raó al seu servei gairebé com si fos una titella: recull la raó principal assolida en el dubte, el *Déu enganyador*<sup>557</sup>, que ataca la realitat física en els dos plans amb què la considerem, i la integra en un argument que ja és inequívocament una ficció, un joc. I així com per jugar a un joc respectem escrupolosament unes regles que sabem que són fictícies fins al final de la partida, en el cas del dubte es dona un procés similar, i és amb aquesta estratagema que la voluntat pot mantenir-se constant en la voluntat de dubte, jugant amb la ficció de geni maligne que conté la força destructiva de l’argument del *Déu*

---

<sup>556</sup> No és el meu propòsit fer una anàlisi aprofundida de l’argument del *geni maligne*, sinó només d’aquells elements que admeten una comparació amb les idees de la *Recerca*: cf. H. GOUHIER, “Le malin génie et le bon Dieu”, dins de *Essais sur Descartes*, p. 143-196; J. SALES “El genio maligno figura del ejercicio del pensamiento”, Pàg. 3-12; J. RAMÍREZ, “Sobre l’absència-presència del geni maligne als *Principia Philosophiae*”, pàg. 51-59; J. OLESTI, “És possible prendre’s seriosament el geni maligne?”, pàg. 475-481.

<sup>557</sup> “Le malin génie est une représentation de l’entendement qui dépend de la volonté. À la possibilité d’un Dieu trompeur, on substitue la fiction d’un génie malin. On dispose ainsi de toute liberté de la représentation d’un être à la fois tout-puissant et trompeur” (H. BOUCHILLOUX, *L’ordre de la pensée. Lecture des Méditations métaphysiques de D.*, pàg. 30). “Il lui faut donc révoquer en doute le critère de clarté et distinction dans ses conditions d’emploi optimales : c’est à cette fin que Descartes invoque le Dieu trompeur, auquel il substitue presque aussitôt le malin génie” (G. MOYAL, “L’hypothèse du rêve et les vérités de la raison”, pàg. 425).

*enganyador*. No cal entrar perdre gaire temps en constatar que l'itinerari del dubte de la *Recerca* està molt allunyat del procediment explicat.

Ara bé, l'objectiu del dubte en les dues obres coincideix: la realitat física. Si ens fixem en l'enumeració de coses sobre les que s'ha de projectar el dubte del *geni maligne*, només hi ha exemples d'idees o representacions sensibles. Quant a la realitat física exterior al propi subjecte: el cel, l'aire, la terra, els colors. Quant al propi cos: les mans, els ulls, la carn, la sang i tots els sentits. Ambdues obres, així com el *Discurs* i els *Principis*, el que plantegen en realitat és “abducere mentem a sensibus”, però les de maduresa amb un instrumental força més sofisticat i amb més profunditat perquè es plantegen un pla de consideració sobre el món físic (el racional-matemàtic) que requereix un pas més (lògic i psicològic) per ser posat en dubte en l'itinerari de recerca la veritat que ha de passar necessàriament per la fonamentació metafísica de la veritat. Insisteixo en què són dos estadis diferents de l'evolució del pensament de Descartes sobre un fons que coincideix pel que fa a l'estil, el procediment i la finalitat de l'*operació del dubte*.

\* \* \*

### **Cinquenes conclusions**

L'exposició sobre dubte de la *Recerca* manté la qualitat literària i la coherència conceptual que l'obra ha mantingut en els temes anteriors. La vivacitat del diàleg, la riquesa de les metàfores i l'estil senzill fan que la lectura d'aquesta part del text sigui especialment agradable i fluïda, i responen a la perfecció al “camí fàcil” adreçat a “tots els homes” que anunciat a la introducció de l'obra. Però es dona la paradoxa que, en l'obra de Descartes, la perfecció literària va sempre associada a la més gran fondària filosòfica. La demostració suprema en són les *Meditacions*, que no deixen mai de fascinar els lectors i de generar muntanyes de literatura secundària.



## *L'itinerari del dubte de la Recerca*

Emprant un llenguatge gens tècnic ni una articulació gens complexa, *l'itinerari del dubte de la Recerca* és molt més ric conceptualment del que no sembla a primera vista i exigeix un gran esforç d'atenció i de reflexió. Com a part de l'itinerari mental que és tota l'obra, *l'operació del dubte* té un caràcter dinàmic: el d'un procés d'argumentació que és alhora lògic i psicològic, perquè posa en joc raons poderoses per enderrocar l'edifici mal fonamentat dels coneixements adquirits des de la infantesa i infon en elles actituds, emocions i intencions. La conversa es desplega segons una articulació dialèctica: es parteix d'una afirmació, s'addueix una raó per posar-la en dubte, i sorgeix una contra-raó o resistència que la invalida "totalment" i que exigeix buscar una nova raó més poderosa per posar-la en dubte. La sèrie o cadena de raons, amb les seves corresponents resistències, són les següents:

- Afirmació inicial: *les coses que es veuen i es toquen són veritat* → 1a raó de dubte: *ELS ENGANYS SENSORIALS* → resistència al dubte: *reconeixement de les causes dels errors que impliquen una major confiança en els sentits* → 2a raó de dubte: *ANALOGIA DE LES FANTASIES DELS MELANCÒLICS AMB LES IMATGES SENSIBLES DE LES PERSONES ASSENYADES* → resistència al dubte: *l'analogia és ofensiva per a un home honest* → 3a raó de dubte: *L'ARGUMENT DEL SOMNI* → 4a raó de dubte complementària de l'anterior: *LA HIPÒTESI D'UN DÉU OMNIPOTENT QUE ENS HA CREAT.*

Així, doncs, en realitat a la *Recerca* només hi ha estrictament una sola raó de dubte: *l'argument del somni*. Aquest obre la possibilitat que totes les imatges dels sentits només siguin representacions mentals sense cap correspondència amb res real fora de la ment. Posa en dubte la *veritat existencial*, que també afecta la *veritat essencial*. Per tant, torna a plantejar, com s'havia esdevingut al *punt de partida de l'itinerari metafísic*, el problema de la possibilitat de la veritat: si hi pot trobar-se alguna veritat indubtable i si és possible un criteri per reconèixer la veritat. I, amb l'argument complementari del Déu omnipotent, que constitueix una explicació ontològica versemblant sobre com seria possible que la realitat física fos només una representació mental meva equivalent al somni, es determina una fita a assolir en l'itinerari de reflexió per resoldre el problema de la veritat: conèixer si Déu existeix i si ens ha fet de la manera descrita.

Quant al sentit del dubte: la raó sola és suficient –si s’hi fa l’atenció que convé– per afectar profundament la imaginació d’algú com Epistèmon, un docte escolàstic, i provocar-li temor i, per tant, per derruir la seva doctrina. I és més suficient encara per algú com Poliandre, és a dir, per una persona corrent sense formació i que confia en els seus sentits, perquè tot just Eudoxos li dóna confiança per vèncer el temor d’esdevenir massa somiador, no triga gens a voler continuar la recerca. La raó del dubte condueix a una *suspensió del judici*, a una disjuntiva entre dues alternatives que no poden ser ni afirmades ni negades. El paper de la voluntat és mantenir-se ferma en aquest estat per continuar buscant la veritat.

I, pel que fa a l’abast del dubte: s’especifica reiteradament que és total, que afecta tota la vida, totes les idees i totes les coses.

#### *La relació de la Recerca amb els altres itineraris del dubte*

És molt habitual utilitzar l’*itinerari del dubte* de la *Recerca* per matisar, confirmar o il·lustrar les idees de la *Primera Meditació* i no per intentar comprendre el seu propi missatge filosòfic. I encara pitjor és el tracte que rep el dubte del *Discurs*, que, per la seva extrema brevetat, a penes se li concedeix atenció. Diria que només està justificat atorgar un caràcter complementari de les *Meditacions* als Articles 2 – 6 de la *Primera part* dels *Principis*, perquè així ho estableix explícitament Descartes, encara que això no exclou que en aquests textos hi hagi també detalls originals. Ara bé, tant la perspectiva general sobre aquests blocs temàtics, com la perspectiva específica, demostren que almenys els tres primers tenen un caràcter plenament singular, i en aquest cas la *Recerca* no resulta gens inferior en contingut als altres textos. I què implica aquest reconeixement? Que s’ha de renunciar a llegir el dubte cartesià només amb les ulleres de les *Meditacions*, és més, que s’ha de prescindir totalment d’elles i atorgar a cada itinerari del dubte una autonomia filosòfica completa. I quan s’ha fet aquest esforç per separat, aleshores sí que s’està en condicions d’afaiçonar una visió de conjunt més rica i profunda. Amb aquesta actitud m’he enfrontat als textos sobre el dubte de la *Recerca*, del *Discurs* i de la *Primera Meditació*, només amb l’ajut d’altres textos que tenen relació directa amb cadascuna d’aquestes obres, i amb un resultat força sorprenent: un nou angle d’interpretació d’alguns continguts clàssics i problemàtics sobre el dubte cartesià, en especial de l’*argument del somni* i del paper de les veritats matemàtiques.

Exposo les idees principals a què he arribat en dos blocs. Primer enumero les conclusions relatives al *Discurs*, a les *Meditacions* i a la relació entre els dos textos:

- *Discurs del mètode*. Els textos de Descartes que fan referència a la metafísica del *Discurs* mostren el caràcter limitat que concedia l'autor a la *Quarta part* de l'obra, però no neguen la possibilitat que aquesta pugui ser compresa pels esperits més subtils si hi fan prou atenció i la mediten seriosament. El taló d'Aquil·les d'aquest text recau precisament en la censura que l'autor es va aplicar al tema del dubte. Tot i així, el discurs del resum de metafísica té una gran coherència interna i està construït com una argumentació en tota regla: amb un començament, un desplegament i una conclusió. I resulta que en aquest procés, l'*argument del somni* hi té un paper essencial. En efecte, no és només l'argument més important del dubte per qüestionar la veritat de les opinions tot reduint-les totes a meres il·lusions de la consciència, sinó que assumeix i radicalitza els dos arguments anteriors i els situa en un pla veritablement filosòfic. Posant en dubte la *veritat existencial* de les idees, desproveeix de sentit no només la percepció sensible, sinó també les veritats matemàtiques i, després de la demostració del *cogito* i de l'existència de Déu, obre el problema metafísic principal que planteja l'obra: *com podem saber que els pensaments dels somnis són més falsos que els de la vetlla, si són tan vius i nítids com aquests?* La solució a la pregunta és el que precisament posa en joc la fonamentació metafísica de la *regla de veritat*: la dependència causal respecte a Déu del subjecte pensant és el que permet atorgar la perfecció de veritat a les idees clares i distintes de la ment, perquè el nucli irreductible de certesa que contenen és quelcom real i causat per un Déu perfecte, i per tant han de tenir un fonament real de veritat. Amb aquesta solució es resol el problema perquè la falsedat no és constitutiva del somni ni la veritat de la vetlla, sinó que la veritat és una propietat exclusiva de les idees clares i distintes, les quals poden donar-se en els dos estats, per bé que sigui més habitual en la vetlla que en el somni.
- *Meditacions metafísiques*. A part de les nombroses subtileeses que presenta la *Primera Meditació*, les idees principals assolides són dues: a) l'*argument del somni* no redueix les sensacions a la immanència de la ment, és a dir, no afecta la *veritat existencial*,

- sinó només la *veritat essencial* o semblança entre les idees i les coses, i b) les veritats matemàtiques que es resisteixen a l'argument del somni no introdueixen cap canvi en la noció de veritat respecte al dubte sobre el sensible, sinó que obren un nou pla racional-matemàtic de consideració de la realitat física que, per la seva claredat i simplicitat, s'afirma amb més força com a vertader que les imatges sensibles. Aquest pla no és una teoria sofisticada que s'introdueix com un artifici en la meditació, sinó que respon a la lògica mateixa de la reflexió d'una persona corrent que fa ús de la seva raó i que, quan ha qüestionat els sentits i reflexiona sobre les veritats matemàtiques que li són fàcilment accessibles, aleshores es veu obligat a afirmar-les com a vertaderes. I és només l'argument del *Déu enganyador* que posa en dubte aquest nou pla de consideració de la realitat física (i de retruc, el sensible) i el redueix a la immanència de la consciència (el desproveeix de *veritat existencial*), atacant precisament el mode de coneixement que portava a afirmar-lo com a vertader: obre un dubte sobre el propi subjecte que atorga la certesa a les seves idees clares i distintes perquè podria ser fal·lible per naturalesa. La resistència final, de caràcter psicològic, carrega tota l'operació del dubte en la voluntat que, per contrarestar la força que exerceixen les velles opinions encara que siguin dubtoses, procedeix a l'autoengany, al joc, amb l'artifici o figura del *geni maligne*, on es concentren tots els altres arguments.
- La diferència entre els dos *itineraris del dubte* anteriors és notable quant al procediment, sobretot pel paper de l'*argument del somni*, que en el *Discurs* fa un paper equivalent al del *Déu enganyador* de les *Meditacions*, atès que opera la conversió de les idees a la immanència de la ment i posa en dubte les veritats matemàtiques en una argumentació que té el centre de gravetat en la naturalesa intrínseca de les idees clares i distintes com a fil conductor per desplegar la fonamentació metafísica de la *regla de veritat*. En canvi, a les *Meditacions*, l'*argument del somni* només posa en dubte la percepció sensible i el centre de gravetat de l'argumentació recau en l'eliminació del dubte metafísic que pesa sobre les veritats matemàtiques, el *Déu enganyador*, la raó per la qual un ateu no pot tenir una veritable ciència. Tanmateix, la unitat de fons d'aquests dos itineraris és plena, perquè el dubte afecta els dos plans de consideració de la realitat física (el sensible i el racional-

matemàtic) i la fonamentació de la veritat és la mateixa: la radicació causal de les idees clares i distintes en Déu.

I, finalment, cal veure l'*itinerari del dubte* de la *Recerca* a la llum dels altres itineraris:

- Una de les diferències més importants entre el dubte de la *Recerca* i el de les obres metafísiques de maduresa és la *regla del dubte*, present en aquestes i totalment absent en aquella. La regla expressa el caràcter artificial o metòdic i voluntari de l'*operació cartesiana del dubte*, on la comprensió i assumpció de l'exigència radical de fonamentació es tradueix en compromís, en una decisió ferma d'eliminar les velles opinions o prejudicis. L'absència d'aquesta regla marca una diferència notable en el sentit del dubte respecte a les obres de maduresa, que explico més avall.
- El caràcter dialèctic de l'argumentació del dubte a la *Recerca* s'assembla al de la *Primera Meditació* i, al seu torn, ambdues obres es diferencien del *Discurs* i els *Principis* on el dubte és gradual i acumulatiu. Tanmateix, hi ha una petita diferència de procediment en aquelles obres: en la *Recerca*, les contra-raons que es resisteixen als dos primers arguments (*enganys dels sentits* i els melancòlics) els invaliden completament, i no deixen un nucli que sí queda afectat pel dubte com s'esdevé a les *Meditacions*. En aquesta obra, doncs, es pot parlar també d'un caràcter gradual i acumulatiu del dubte. A la *Recerca*, en canvi, en sentit rigorós només es pot parlar d'un únic argument de dubte (*l'argument del somni*) que està reforçat amb un argument complementari (el *Déu omnipotent*).
- Els primers arguments del dubte de la *Recerca* presenten forts paral·lelismes amb les obres madures. El dels *enganys dels sentits* és comú a totes les obres i presenta trets similars. L'analogia de la folia amb la percepció sensible només és present en la *Recerca* i les *Meditacions*, amb un enfocament molt similar, perquè en ambdós casos fa una funció preparatòria de *l'argument del somni*. Tanmateix, hi ha una diferència contextual. En la *Recerca*, la folia hi té un pes més important perquè opta al paper d'argument de dubte, per bé que resulti invalidada, com ho havia sigut l'argument dels *enganys dels sentits*. En les *Meditacions* es pot dir que perd aquest caràcter perquè la menció a la folia es desmarca de la lògica que articula tots els altres arguments: *proposta de l'argument* → *resistència d'una part del contingut d'allò que*

*es vol dubtar* → *conversió en fals de la part afectada pel dubte segons la regla de veritat*. No hi ha cap resistència, sinó una invalidació completa i, en conseqüència, la follia no opta mai a ser un argument o raó de dubte perquè no se li concedeix un objecte on aplicar-se. En realitat forma part del raonament que desplega l'*argument del somni*, n'és el moviment introductori.

- L'absència del dubte sobre les veritats matemàtiques és la diferència més rellevant de la *Recerca* respecte a les obres de maduresa. L'absència repercuteix directament en l'*argument del somni*, així que aquestes dues qüestions s'han de tractar conjuntament. A partir de la interpretació que he desplegat en els capítols dedicats al *Discurs* i a les *Meditacions* (i, subsidiàriament a aquestes, els *Principis*), les veritats matemàtiques que es posen en dubte no fan referència a una realitat diferent de la física (ja sigui ideal o mental), sinó a aquesta mateixa realitat considerada en el seu pla racional-matemàtic. Descartes obre al lector l'accés a aquest pla de consideració de la realitat física, i no és un salt ni precipitat ni injustificat, perquè el pla és assequible per a qualsevol persona que faci ús de la seva raó. Però aquest accés no és suficient, perquè sobre ell hi pesa un dubte profund (el *Déu enganyador*) que requereix ser contrarestat amb un complex procés de fonamentació metafísica per tenir una veritable ciència del món físic: un ateu no pot tenir un coneixement científic de les veritats matemàtiques per molt que li siguin evidents. Sens dubte, en aquest punt s'assoleix el màxim de la diferència entre les *Meditacions* i la *Recerca*, que s'afebleix si s'adopta una perspectiva més global: en realitat totes les obres cartesianes tenen com a objectiu principal del dubte la realitat física com a mitjà per separar la ment dels sentits ("abducere mentem a sensibus") i fonamentar el coneixement racional-matemàtic de la realitat física, per bé que en les obres de maduresa la via per fer-ho sigui primer posar en dubte primer allò que volen demostrar després en un marc conceptual molt més precís i sòlid. No crec que sigui gens agosarat afirmar que, a la *Recerca*, el pla racional-matemàtic havia d'emergir precisament en el decurs del diàleg, com el veritable coneixement del món físic que havia de substituir el coneixement sensible (l'al·lusió de l'obra a la màquina del cos em sembla un indicatiu prou clar). Podríem dir que les *Meditacions* fan el mateix, però de manera més radical, fent emergir el pla racional-matemàtic de la mateixa capacitat natural de la raó, fet que exigeix articular un dubte més radical que obligarà

a una fonamentació metafísica més profunda: la radicació causal de les idees clares i distintes en Déu. I, finalment, cal dir que l'absència del dubte sobre les veritats matemàtiques a la *Recerca* encaixa amb la interpretació històrica-conceptual sostinguda en aquest estudi: en efecte, és el signe de dos estadis de pensament, un de transició, l'altre de maduresa. El patró *guany-límit-inauguració* aporta un marc versemblant per explicar aquesta evolució. El retir als Països Baixos va implicar la *inauguració* d'un nou projecte des del començament, on el *guany* obtingut en el decurs d'elaboració de la *Recerca* durant la primera meitat de 1628 va revelar el *límit* del projecte en curs i va obligar a abandonar-lo. Emprendre el nou projecte des del començament no és abandonar allò adquirit en l'anterior, sinó revisar-ho, corregir-ho, refinar-ho i reubicar-ho en un discurs més rigorós i més ambiciós. Tanmateix, malgrat aquest procés de perfeccionament, el segell característic Descartes ja es fa perfectament visible a la *Recerca*.

- El Déu omnipotent de la *Recerca* es diferencia del *Déu enganyador* de les *Meditacions* i els *Principis* pel fet que aquest ataca les veritats matemàtiques i aquell no, i també en el paper que tenen els dos arguments en les corresponents operacions del dubte: en un cas és complementari d'un altre argument (*Recerca*), en l'altre es tracta de l'argument conceptual més potent de tota l'operació del dubte (*Meditacions* i *Principis*). Ara bé, des d'un altre punt de vista, hi ha una bateria de coincidències destacables entre els dos arguments: a) comparteixen la raó de dubte en la idea que un Déu omnipotent pot crear-me d'una manera diguem-ne defectuosa, b) en ambdós casos afecta la realitat física, per bé que en la *Recerca* es tracta del pla sensible de consideració sobre ella, i en les *Meditacions* del pla sensible i el racional-matemàtic, i c) en ambdós casos, el plantejament de l'argument determina uns jalons inevitables per on haurà de passar l'itinerari reflexiu: la demostració de l'existència de Déu i resoldre el problema de la nostra possible fal·libilitat. De nou tenim distància i proximitat, i crec que l'explicació històrica que he fet al punt anterior és escaient també per aquest.
- Per últim, el sentit del dubte és marcadament diferent entre la *Recerca* i les obres de maduresa, com es demostra en l'absència de la *regla del dubte*, ja mencionada, i en els seus efectes, que ara vull destacar: el dubte de la *Recerca* té un caràcter més racional

que voluntari, perquè amb les raons de dubte ja n'hi ha prou per obrir fissures profundes en l'edifici de les opinions (la concepció corrent i la de l'escolàstica) i per assumir el propòsit ferm de dubtar de tot i començar el procés constructiu de la recerca de la veritat. En les obres de maduresa hi ha un element fonamental que s'incorpora a la mateixa reflexió: el pes que exerceixen les velles opinions en la creença, la probabilitat, produïda pel costum, que les inclina psicològicament cap al costat de la confiança i no de la desconfiança. Aquesta efecte ha de ser contrarestat amb una reacció contrària, extrema (hiperbòlica, metafísica) de la voluntat, que es concreta en dos actituds: a) la conversió del dubtós en fals, i b) la necessitat de portar la voluntat de dubtar fins a l'extrem contrari del probable mitjançant l'únic recurs que li queda, a saber, l'autoengany del *geni maligne* com una mena de joc que és l'única manera de mantenir-nos en un estat de dubte constant. Per bé que la força destructiva de l'argument la pren d'un argument real de dubte (el *Déu enganyador*), la meditació esdevé per un temps un joc..., un joc seriós, perquè ens conduirà a la primera certesa.

Amb l'anàlisi intern de cada exposició cartesiana del dubte i la posterior comparació crec que s'ha avançat en la comprensió de la *Recerca* en el marc global de la filosofia cartesiana pel que fa a un dels seus temes més emblemàtics. Penso que les idees d'aquest capítol aporten més consistència a la interpretació central defensada en aquest estudi, i encara la doten de versemblança explicativa, que és el màxim a què es pot aspirar si no es disposen de dades concloents sobre la datació de l'obra estudiada. Ara toca fer el mateix en el darrer tema de la *Recerca* i un altre dels estel·lars del filòsof: el *cogito*.



## CAPÍTOL 6

### LES PRIMERES VERITATS I EL PROBLEMA DEL “PRIMER PRINCIPI”

Tot just quan Poliandre assumeix el resultat de l'operació *del dubte*, és a dir, l'estat d'incertesa envers la totalitat de la vida, les idees i les coses, Eudoxos el condueix cap a la demostració de les primeres veritats de la ciència sòlida o perfecta que li vol ensenyar: en primer lloc, i de manera immediata, cap a l'existència d'ell mateix en tant que dubta i, en segon lloc, mitjançant un procés més llarg i sinuós, cap al reconeixement de la seva naturalesa pensant. Tot fa pensar, doncs, que el tram final de la *Recerca* és una exposició d'un altre dels grans temes cartesians: el *cogito*. Però a mesura que s'aprofundeix en aquesta temàtica sorgeixen diversos problemes: la demostració de l'existència del jo és molt diferent de la que Descartes fa a les seves obres metafísiques, la proposició “penso, per tant existeixo” no és la primera que es demostra a l'obra, el procés demostratiu està acompanyat de constants precisions gnoseològiques i metodològiques i, finalment, resulta difícil precisar quin és el referent del terme “principi” i la locució “primer principi” que s'utilitzen en nombroses ocasions a l'obra. Són els darrers reptes interpretatius que em queden per escometre.

Fins aquí m'he vist obligat a desplegar un profús aparell d'argumentació per justificar l'especificitat de la meua lectura, que he articulat en dues línies mestres de recerca: l'externa i l'interna. En l'externa he fet una atenció molt especial als textos retrospectius com una eina privilegiada que proporciona Descartes mateix sobre la seva evolució intel·lectual, i aquest camí m'ha portat, al seu torn, a revisar molt curiosament les dades biogràfiques de 1628 per comprovar si encaixen amb les conclusions proporcionades pels textos retrospectius. La línia interna no és altra que l'anàlisi específic de cada tema que apareix a la *Recerca* i la posterior comparació amb altres textos paral·lels del mateix filòsof que tracten la mateixa qüestió, treball que conflueix amb l'anàlisi històric-conceptual i que deriva també en una interpretació que excedeix l'obra estudiada i afecta el conjunt de la filosofia cartesiana, en especial la metafísica.

En aquest capítol continuo en aquesta darrera línia de treball, però amb una diferència: sobre el fragment de la *Recerca* que analitzo –el darrer que tracta l’obra fins que s’interromp– no proposo cap interpretació singular en el marc dels estudis cartesians, sinó que només suggereixo algunes variants puntuals a algunes de les interpretacions existents. L’estructura del capítol la mateixa que la dels tres anteriors, llevat de dues particularitats: 1) en el primer apartat, dedicat al comentari específic de la *Recerca*, només transcripció sencera dels dos textos que contenen els raonaments principals del fragment estudiat (l’existència del jo que dubta i la seva naturalesa pensant) i, pel que fa a la resta del text, només en faig citacions puntuals per justificar les idees principals del meu comentari, i 2) en comptes d’analitzar per separat i en detall les diferents obres de maduresa que comparo amb la *Recerca*, les tracto totes juntes (però no barrejades) en un sol apartat i de manera més sintètica.

Un problema destaca clarament aquest capítol: a què es refereix exactament el terme “principi” (en dues ocasions: “primer principi”) que apareix repetidament en tot el fragment analitzat? El text no deixa clar de manera inequívoca si es tracta de la “certesa del dubte”, si és l’afirmació “jo que dubto existeixo” o, fins i tot, si és l’afirmació posterior “sóc una cosa que pensa”. Hi ha una polèmica recent al voltant d’aquest problema, raó per la qual hi faig una atenció especial en el comentari, analitzant cada ocurrència del terme o, fins i tot, en cada al·lusió indirecta, a fi d’esbrinar-ne el significat atenent al context semàntic i dialògic en què es produeix. Em sembla que aquesta manera progressiva d’analitzar el problema és l’única que pot fer una mica de llum sobre el seu significat.

### **Demostració de l’existència del jo que dubta**

La primera fase del *Pla general* del projecte filosòfic de la *Recerca* (“se défaire des mauvaises doctrines dont il est préoccupé”, RV, AT X 496.7-8, BOS 1.22-23) està conclouida. El seu resultat és un estat d’incertesa sobre totes les coses el coneixement de les quals prové dels sentits (*cf.*, *ibid.*, 514.1-15, 13.4-15). La segona fase del pla ja no és destructiva o negativa, sinó constructiva o positiva: “jeter les premiers fondements d’une science solide” (*ibid.*, 496.9-10, 1.24). Segons el *Programa de matèries*, tant l’*operació del dubte* (primera fase del *Pla general*) com les primeres veritats (inici de la segona fase del pla) pertanyen al primer

bloc temàtic de l'obra: l'ànima racional ("l'âme raisonnable", *ibid.*, 505.11-12, 7.13). De l'ambiciós projecte previst, Descartes només en va escriure aquest primer bloc, però no el va acabar. Tot i així, és un fragment decisiu perquè conté "el començament" dels "primers fonaments de la ciència sòlida" que aspirava a establir. Atès el caràcter fundacional amb què el filòsof planteja el projecte de la *Recerca*, les primeres veritats obtingudes tenen un valor especial, perquè vénen a ser com els fonaments dels fonaments. Damunt d'ells/elles s'ha d'aixecar l'edifici sencer de la "ciència sòlida", dissenyat amb tres estatges: 1) els *primers fonaments* (l'ànima racional, Déu, les obres humanes, les obres de la natura i les conjectures teològiques), 2) el *mètode* per fer progressar les ciències particulars i jutjar perfectament sobre la veritat per distingir el bé del mal, les virtuts dels vicis, i 3) l'*ús autònom de la raó*, mitjançant el domini del mètode, per tal de descobrir els coneixements més curiosos i conduir la pròpia vida (*vid.* Cap. 3).

Toca capbussar-se ara en la darrera temàtica de la *Recerca* abans de la seva interrupció: l'existència del jo que dubta i la seva naturalesa pensant. Comencem per la primera d'aquestes dues veritats.

El text original en francès de la *Recerca* s'acaba amb la brillant intervenció de Poliandre que conclou l'operació del dubte (*vid.* Cap. 5). A partir d'aquí, només disposem de dues traduccions: una al neerlandès, de 1684, i una altra al llatí, de 1701<sup>558</sup>. Hi ha algunes variants entre elles, així que transcribo les dues versions, per bé que la neerlandesa en una recent traducció al francès<sup>559</sup>:

*Eudoxus.* En te quam optime comparatum, atque eo tantum te perducere constitueram. Sed nunc id tempus est quo ad consequentias, quas inde deducere volo, attendere te oportet. Cernis equidem, de omnibus rebus quarum cognito non nisi ope sensuum ad te pervenit, cum ratione dubitare te posse; sed de tua dubitatione numquid dubitare, et an dubites, nec ne, dubius hærere potes?

*Poliander.* Admiracione hoc me percellere profecto fateor, et pauxillum illud, quod tantillum sani sensus mihi suppeditat, perspicaciæ efficit, ut non sine stupore adactum me videam ad confitendum, nihil cum aliqua certitudine me scire, sed de omnibus dubitare et in nulla re certum esse. Sed hinc quid inferre cupis? Ista adeo generalis admiratio cui usui esse possit, non video, nec etiam qua ratione dubitatio istiusmodi possit principium esse, quod tam longe nos deducere queat. E contrario enim hanc confabulationem eum in finem instituisti, ut nos dubiis nostris liberares,

---

<sup>558</sup> Totes les traduccions de la *Recerca* citades a la bibliografia s'han fet a partir del text llatí, llevat de la preparada per V. CARRAUD i G. OLIVO, que pren com a base la neerlandesa (*cf.* CO 236-237).

<sup>559</sup> Transcribo la traducció francesa de la versió neerlandesa per la meua ignorància d'aquest idioma i només per il·lustrar sobre les variants que presenta de tant en tant respecte a la traducció llatina.

veritatesque quas, quantumvis doctus, *Epistèmon* forsàn ignorare potuerit, cognoscendas nobis exhiberes.

*Eudoxus*. Attentum modo te mihi præbeas, ulterius quam existimaveris te sum deducturus. Hac enim universali ex dubitatione, veluti e fixo immobilique puncto, Dei, tui ipsiusmet, omniumque, quæ in mundo dantur, rerum cognitionem derivare statui.

*Poliander*. En profecto magna promissa, atque operæ certe pretium est, modo hæc ita se habeant, ut postulata tua concedamus. Tuis itaque promissis sta, nos nostris sumus satisfacturi.

*Eudoxus*. Quandoquidem itaque dubitare te negare nequis, et e contrario certum est te dubitare, et quidem adeo certum, ut de eo dubitare non possis, verum etiam est te qui dubitas, esse; hocque ita etiam verum est, ut non magis de eo dubitare possis.

*Poliander*. Assentior hic equidem tibi, quia, si non essem, non possem dubitare.

*Eudoxus*. Es igitur, et te esse scis, et hoc exinde, quia dubitas, scis.

*Poliander*. Vera profecto hæc omnia.

*Eudoxus*. Sed ne a proposito deterrearis, procedamus sensim, et, prout dixi, hæc, ultra quam cogitas, procedere comperies. Repetamus argumentum. Tu es, et tu te esse scis, ideoque id scis, quia te dubitare scis; [sed tu, qui de omnibus dubitas, et de te ipso dubitare nequis, quid es?]<sup>560</sup> (RV, AT X 514-515, BOS 41.5-43.4).

“*Eudoxe*. Vous voilà le mieux disposé du monde. C’est là le point et l’état auxquels j’ai voulu vous amener. Mais à présent, faites attention aux conséquences que je veux en tirer. Vous voyez que vous pouvez douter avec raison de toutes les choses dont la connaissance vous est venue par les sens. Mais pourrez-vous aussi douter de votre doute, et mettre en doute si vous doutez ou non?

*Poliandre*. J’avoue que cela me surprend. Le peu de lumière qu’un peu de raison me donne fait que je suis étonné de me voir obligé de confesser qu’il n’y a rien que je sache avec certitude, sauf que je doute de toutes les choses, et que je ne suis certain de rien. Mais que voulez-vous inférer de cela ? Je ne vois pas à quoi peut servir un tel doute général, ni que le doute soit un principe qui nous mène loin.

<*Eudoxe*.> Au contraire, il ne sert à rien d’autre qu’à nous tirer du doute et à nous faire connaître des vérités qu’*Epistémon*, si savant soit-il, pourrait ignorer si vous n’eussiez engagé cette conversation. Prêtez-moi seulement votre attention, et je vous mènerai plus loin que vous ne le pensez : car de ce doute général, je veux déduire comme d’un point fixe et immobile la connaissance de Dieu, de vous-même et de tout ce qui est au monde.

*Poliandre*. Voilà de grandes promesses. S’il est ainsi, il vaut bien la peine d’accéder à votre demande. Tenez donc votre parole envers nous, et nous tiendrons la nôtre envers vous.

*Eudoxe*. Comme vous ne pouvez donc nier que vous doutez, mais au contraire, comme cela est certain, et si certain que vous n’en poussiez plus douter, il est vrai aussi que vous êtes, vous qui doutez ; et c’est si vrai que vous n’en pouvez pas davantage douter.

*Poliandre*. Je suis d’accord, puisque que je ne pourrais pas douter, si je n’étais pas.

*Eudoxe*. Donc vous êtes, et vous savez que vous êtes, et vous le savez parce que vous doutez.

*Poliandre*. Tout cela est vrai.

*Eudoxe*. Ne vous précipitez pas. Avançons pas à pas, et vous verrez que cela va plus loin que vous pensez, comme j’ai vous dit. Revenons au fait. Vous êtes, et vous savez que vous êtes et vous les savez parce que vous doutez. [Mais qu’êtes-vous, vous qui doutez de toutes les choses, et qui ne pouvez douter de vous-même?]” (RV-VFN, CO 287.390-289.420).

L’operació del dubte ha reeixit perquè Eudoxos reconeix a Poliandre que ja està perfectament preparat (“optime comparatum”, “le mieux disposé du monde”). En què

---

<sup>560</sup> La frase entre claudàtors ja és l’obertura de la següent qüestió que tracta el fragment estudiat en aquest capítol.

consisteix aquesta preparació? En la posició mental que ha assolit: reconèixer que es pot dubtar amb raó de totes les coses el coneixement de les quals s'obté per mitjà dels sentits (“Cernis equidem, de omnibus rebus quarum cognito non nisi ope sensuum ad te pervenit, cum ratione dubitare te posse”; “Vous voyez que vous pouvez douter avec raison de toutes les choses dont la connaissance vous est venue par les sens.”)<sup>561</sup>. La funció de guiatge per al lector que vol ser l'obra traspuja en la intervenció d'Eudoxos, quan diu que és ell qui ha volgut portar (“perducere”; “amener”) Poliandre fins a l'estat de dubte i quan li demana que faci atenció (“attendere te oportet”; “faites attention”) a les conseqüències que s'han de deduir del seu estat. Ambdues consideracions van adreçades al lector. En aquests dos detalls textuais s'observa que l'acompanyament no afecta només el curt tram de l'itinerari de reflexió que ja s'ha recorregut, sinó també a un altre de molt més llarg que encara queda per recórrer. Ens trobem en un punt d'inflexió a l'obra, perquè és a partir d'aquest moment (“nunc id tempus est”, “à présent”) que es fa la transició de la primera fase destructiva del *Pla general*, a saber, l'eliminació de les idees imperfectes o falsos pensaments de la fantasia, a la segona fase constructiva: els primers fonaments d'una ciència sòlida o perfecta.

En el marc de la definició de ciència dibuixada a la introducció (*vid.* Cap. 3), es produeix un canvi significatiu en l'itinerari de reflexió. A partir d'ara ja no es formularan només judicis negatius (sobre les dades sensorials), sinó sobretot judicis afirmatius que s'han d'encadenar amb un enllaç meravellós (*cf.* RV, AT X 496.25-497.5, BOS 2.1-7) o, en altres paraules, amb un discurs racional de veritats deduïdes d'un coneixement precedent (*cf.*, *ibid.*, 502.26-27 i 503.8-10, 5.27 i 5.36-6.1) mitjançant raons clares i comunes (*cf.*, *ibid.*, 497.6, 2.8-9). Tornarem a trobar les mateixes consideracions metodològiques al llarg del fragment que analitzo, perquè és en el decurs mateix de la reflexió que adquireixen el seu sentit ple i resulten més il·lustratives per al lector. De moment, s'ha de començar pel primer tipus de ciències, les que s'extreuen de les coses comunes i conegudes per tothom (*cf.*, *ibid.*, 503.10-12, 6.1-2). Analitzant el text des de fora, és a dir, a partir del model de ciència explicat, sembla que hi hagi una dificultat insuperable pel fet que Poliandre no disposa en realitat de cap coneixement sobre el qual formular un judici cert. Ara bé, la lògica interna del text elimina el problema “extern” amb la pregunta que Eudoxos adreça a Poliandre: “però, és que pots

---

<sup>561</sup> Per bé que a la *Recerca* no es posin en qüestió les veritats matemàtiques, l'abast que s'hi atorga al dubte és total: tota la vida, totes les idees i totes les coses (*vid.* Cap. 5).

dubtar del teu dubte i romandre en dubte a propòsit de si dubtes o no?” (“de tua dubitatione numquid dubitare, et an dubites, nec ne, dubius hærere potes?”, “pourrez-vous aussi douter de votre doute, et mettre en doute si vous doutez ou non?”).

Responent negativament a la pregunta, Poliandre obté una primera afirmació, que qualifica amb el terme “certesa”: “no sé res amb *certesa*, *sinó només* que dubto de totes les coses i que no tinc cap certesa de res” (“nihil cum aliqua certitudine me scire, *sed* de omnibus dubitare et in nulla re certum esse.”, “il n’y a rien que je sache avec certitude, *sauf* que je doute de toutes les choses, et que je ne suis certain de rien.”). És obvi que la formulació d’aquesta primera certesa evoca el tòpic de la ignorància socràtica: “només sé que no sé res”. No resulta gens estranya aquesta relació si la redacció de la *Recerca* se situa en el context del retir de Descartes a Bretanya dels primers mesos de 1628, on, entre diversos projectes literaris, és molt probable ubicar-hi l’obreta perduda *De deo Socratis* (*vid.* Cap. 1 i 2). Però l’interès de Descartes pel principi socràtic del dubte ve de més antic, com es fa palès en uns dos textos de les *Regles* que expressen gairebé la mateixa idea que Poliandre: “si Socrates dicit se dubitare de omnibus, hinc necessario sequitur: ergo hoc saltem intelligit, quod dubitat; item, ergo cognoscit aliquid posse esse verum vel falsum” (RDI12, AT X 421.19-22, CRA 48.5-8); “sed de ipsa etiam ignorantia, sive potius dubitatione Socratis quæstio fuit, cum primum ad illam conversus Socrates cœpit inquirere, an verum esset se de omnibus dubitare, atque hoc ipsum asseruit.” (RDI13, AT X 432.24-27, CRA 56.12-15). Malgrat la coincidència conceptual de les tres afirmacions, hi ha una diferència profunda de les dues de les *Regles* amb la de la *Recerca*: en aquesta obra la certesa obtinguda no és un raonament autosuficient, sinó el resultat d’un procés d’argumentació, és a dir, s’inscriu necessàriament en un moment d’un itinerari de reflexió (*vid.* Cap. 3). La força amb què s’imposa la primera certesa i la seva transcendència com a primera troballa positiva només tenen sentit en el decurs del procés reflexiu i no per separat. El caràcter discursiu del coneixement de la veritat obre una profunda fissura de la *Recerca* respecte a les *Regles*<sup>562</sup>.

---

<sup>562</sup> Des d’aquesta perspectiva, no em sembla legítim establir una identificació plena de la primera certesa de la *Recerca* amb la “naturalesa simple” del dubte de les *Regles* (és la lectura de V. CARRAUD i G. OLIVO a CO 399, nota 139), per dues raons: 1) la certesa de la naturalesa simple es cospa per si mateixa sense formar part “necessàriament” (com s’esdevé a la *Recerca*) d’una cadena reflexiva, i 2) pressuposar una “naturalesa simple” en el dubte de la *Recerca* implica que es disposa d’una teoria prèvia que explica i justifica què són les naturaleses simples, talment que l’operació del dubte només seria una forma retòrica o pedagògica de presentació de la filosofia i no el seu veritable començament tal i com prescriu el *Pla general* del projecte filosòfic de l’obra.

Però, com s'ha establert “discursivament” aquesta primera certesa? Primer, començant amb una reflexió inaugural (*el punt de partida de l'itinerari metafísic*) en què s'ha comprès la necessitat d'una exigència radical de fonamentació en la recerca de la veritat, que té primer un caràcter destructiu, però sempre mogut i orientat per l'afany constructiu. Segon, fent efectiva la part destructiva de l'exigència de fonamentació, és a dir, amb el desplegament de les raons poderoses de l'*operació del dubte*, que ha donat com a resultat el fet de posar-ho tot en dubte (“je serai non seulement incertain si [...], mais encore [...], et bref de toutes choses.”, RV, AT X 514.11-15, BOS 13.11-15), un estat que en el text transcrit es caracteritza de manera contundent com a “dubte universal o general” (“universali [...] dubitatione”; “doute général”). Tercer, aplicant la mateixa operació del dubte a l'última possibilitat que quedava per exercir-la: sobre ella mateixa. I, aleshores, en voler dubtar del propi dubte, es constata que això és impossible i, per tant, s'infereix que és completament cert que hom dubta. L'acció metafòrica de cavar ha trobat allò que es buscava: un substrat de roca o d'argila (“trouver le roc ou l'argile”, RV, AT X 513.6-7, BOS 12.17) sobre el qual ja s'hi poden posar els materials (fonaments) d'un nou edifici de coneixement. S'inverteix la trajectòria descendent de la reflexió per iniciar-se'n una altra d'ascendent.

En la formulació dialògica (pregunta i resposta) d'aquesta primera certesa aconseguida es detecten sis notes gnoseològiques: 1) es fonamenta en una raó; 2) té caràcter indubtable perquè la raó adduïda es resisteix al dubte; 3) és el resultat d'una inferència; 4) implica una presa de consciència, 5) és *experiencial*, i 6) s'expressa en forma de proposició verbal. Revisem-les una per una:

1) Eudoxos desvetlla, en forma de pregunta, una “raó” que, només en ser pensada per Poliandre, l'obliga a una resposta unívoca i inapel·lable. Al principi de l'obra s'havia dit les veritats estaven enllaçades per “raons clares i comunes”, gracies a les quals es podien realitzar els judicis o inferències que constitueixen la ciència. En el cas de la “certesa del dubte”, aquesta raó és especial, única, perquè la força destructiva del dubte es transmuta en el seu contrari: la seva pròpia indestructibilitat, és a dir, el dubte xoca bruscament amb l'indubtable.

2) El fet que el dubte ensopegui amb l'indubtable és precisament el senyal d'avís que la raó que ha de justificar el primer judici cert és vàlida. La troballa d'una primera raó que resulta indubtable canvia el sentit del dubte, que abandona el seu paper destructiu per

convertir-se en “garantia” de la primera certesa<sup>563</sup>. El caràcter de “prova de foc” de la certesa que ha adquirit el dubte ja s’ha insinuat en l’afany expressat Poliandre al final de l’*operació del dubte*: “Je veux donc bien, à votre persuasion, me représenter ces difficultés les plus fortes qu’il me sera possible” (RV, AT X 514.1-3, BOS 13.4-5). Per què un afany tan radical si no és mogut per l’esperança de trobar resultats positius? Però aquesta nota gnoseològica intrínsecament lligada a la descoberta de la primera certesa continua vigent en tot el fragment que queda per analitzar de la *Recerca*, i troba la seva formulació explícita en la prescripció metodològica que en fa més endavant Poliandre: “nihil hic, quin adeo verum sit, ut de eo dubitare nequeam, admittere constitui” (RV-VL, AT X 521, BOS 53.14-15; “je ne veux rien admettre ici qui ne soit à ce point vrai que je n’en puisse aucunement douter”, RV-VFN, CO 301.622-623). I, amb un caràcter més radical encara, la torna a formular després Eudoxos com un precepte que s’ha de continuar aplicant en totes les descobertes posteriors que s’hauran de realitzar (“[...] ne quid admittamus tanquam verum, quod vel minimæ dubitationi obnoxium sit.”, *ibid.*, 527, 65.12-13; “[...] ne rien admettre pour vrai dont il puisse y avoir le moindre doute”, *ibid.*, 315.823-824). Aquesta forma d’entendre el dubte com a instrument de veritat es tornarà a contraposar amb l’escepticisme (dubtar per dubtar) i amb l’escolàstica (obscuritat i buidor conceptual).

3) I la indubtabilitat, al seu torn, és el detonant de la inferència o transició necessària d’una idea a una altra, en definitiva, de la deducció certa. La primera idea és el fet del dubte, el mer “*dubto de tot*”. Però, en constatar una raó indubtable (no puc posar en dubte el meu propi dubte), comprenc com a necessari (= infereixo) que és cert que dubto<sup>564</sup>. L’afirmació o judici cert és el resultat d’una inferència. Es compleix, doncs, la definició de ciència com a judici cert deduït a partir d’un coneixement precedent. Però la definició no es compleix perquè s’apliqui, al contrari, és en la seva imposició demostrativa que es revela la seva

---

<sup>563</sup> V. CARRAUD i G. OLIVO l’anomenen “l’operador de la certesa” (CO 412, nota 186). Aquest canvi de negatiu a positiu en la funció del dubte també es troba a les *Meditacions* després d’establir la primera veritat “Jo sóc, jo existeixo” per tal de cercar allò que sóc: “Quare jam denuo meditabor quidnam me olim esse crediderim, priusquam in has cogitationes incidissem; ex quo deinde subducam quidquid allatis rationibus vel minimum potuit infirmari, ut ita tandem præcise remaneat illud tantum quod certum est et inconcussum.” (MPP2, AT VII 25.19-24); “C’est pourquoi je considérerai derechef ce que je croyais être avant que j’entrasse dans ces dernières pensées; et de mes anciennes opinions je retrancherai tout ce qui peut être combattu par les raisons que j’ai tantôt alléguées, en sorte qu’il ne demeure précisément rien que ce qui est entièrement indubitable.” (MM2, AT IX1 20).

<sup>564</sup> Utilitzo sovint la primera persona, com en els dos capítols anteriors, per fer més fàcil i comprensible l’exposició.



veritat. Eudoxos, que ja està en possessió de la ciència sòlida perquè ja l'ha experimentada, l'anuncia als seus convidats (és a dir, l'autor als lectors) per motivar-los a endinsar-se en el camí d'aprenentatge que els proposa, i per això els pinta un projecte atractiu: assequible, consistent i ambiciós. Però, per a Poliandre (i per al lector), la consistència científica no adquireix el seu veritable sentit fins que no l'experimenta per ell mateix.

4) Ben mirat, la inferència realitzada no és res més que una presa de "consciència" inequívoca de la certesa de l'estat de dubte en què em trobo, abans desapercebuda en un sentit ple. En el cas de la primera certesa (és cert que dubto), es passa d'una experiència abocada a l'exterior, és a dir, al contingut de la representació (tot és dubtós), a una altra experiència abocada a l'interior, és a dir a la consciència de la representació mateixa. De mirar "a través" del vidre, a mirar "el vidre". Més endavant, una intervenció de Poliandre ho clarifica en una consideració retrospectiva: "el meu dubte i la meva certesa no es referien als mateixos objectes, perquè el meu dubte versava només sobre els coses que existien fora de mi, i la certesa feia referència al meu dubte i a mi mateix" ("non ad eadem objecta mea dubitatio, meaque certitudo referebantur. Quippe mea dubitatio circa eas tantum versabatur res, quæ extra me exsistebant; certitudo vero meam dubitationem, meque ipsum spectabat.", RV-VL, AT X 525, BOS 61.15-17; "mon doute et ma certitude ne se rapportaient pas aux mêmes objets : car mon doute n'existait qu'à propos des choses qui sont hors de moi, et ma certitude existait à propos de mon doute et de moi-même.", RV-VFN, CO 311.756-759)<sup>565</sup>. Empro el terme "consciència" en el mateix sentit que Descartes ho fa, també més endavant, quan explica el tipus de coneixement que tenim dels termes que no requereixen definició: "[...] propria experientia, eaque conscientia, vel interno testimonio, quod in se ipso unusquisque, cum res perpendit, experitur" (RV-VL, AT X 524, BOS 59.22-24); "[...] par sa propre expérience, et par cette conscience ou ce témoignage interne que chacun sent en soi-même lorsqu'il considère les choses" (RV-VFN, CO 309.731-733). En el cas que ens ocupa, el testimoni interior o consciència es refereix a un fet inqüestionable que experimenta el propi subjecte en si mateix<sup>566</sup>: que dubta de tot. Dir que "és cert" que dubto significa que sóc

---

<sup>565</sup> Cal fer atenció al fet que el text parla d'una sola certesa respecte a dos elements: "al meu dubte i a mi mateix". Atorgo una gran importància a aquesta idea, que analitzo més a fons en el punt dedicat al *Tercer debat* del següent subapartat.

<sup>566</sup> E. FAYE fa atenció al significat cognitiu i no moral que Descartes atorga al terme "consciència" ("conscientia", "conscience / medeweting": format per *mede* = con i *weten* o *wetenschap* = ciència), que amb molta probabilitat tradueix el mot "conscience" de l'original francès. L'estudiós remarca que podria tractar-se de la primera vegada

perfectament conscient que dubto, és l'aprehensió intel·lectual plena d'un determinat estat mental meu, obtinguda mitjançant un procés simple però inapel·lable de raonament ( posar en joc una raó indubtable) que culmina en una inferència. La dimensió de la "consciència" la retrobarem aviat en l'existència que es dedueix de la certesa del propi dubte.

5) Una nota molt important és el caràcter *experiencial* de tots els aspectes explicats sobre la inferència. Utilitzo el neologisme *experiencial* per significar que és dóna en una experiència fàctica, concreta del subjecte que fa la inferència, i descarto el terme "empíric" perquè està carregat d'altres connotacions filosòfiques que podrien ser causa de confusió. Aquesta nota és coherent amb el que s'ha dit abans: els judicis clars expressats en idees clares i distintes, s'extreuen "d'experiències comunes i conegudes per tothom" (primer tipus de ciències), o d'experiències rares i estudiades (segon tipus de ciències)<sup>567</sup>. En la primera certesa, la raó universal o abstracta que hi ha implicada en la impossibilitat de dubtar que dubto ("qui dubta de tot està afirmant que es cert que dubta de tot") no és còpsada en un coneixement previ, a mode de premissa, a l'experiència viscuda, sinó que emergeix "de i en ella" i, no s'ha d'oblidar, en un moment determinat de l'itinerari de reflexió. Per molt que aquesta raó sigui primera en sentit lògic, no ho és en el sentit *experiencial*<sup>568</sup>. La demostració de la veritat, per a un ésser que neix i creix amb prejudicis, s'ha de donar necessàriament en una experiència, per bé que després, i només després, pugui articular-se de manera diferent<sup>569</sup>. Les dues afirmacions socràtiques citades més amunt són un exemple d'un raonament "general" que no està inscrit en una experiència.

---

que s'hagués utilitzat en francès el molt consciència en el sentit de testimoni o reconeixement interior (FAY 43-58). La resta d'usos que fa Descartes de consciència en aquest sentit cognitiu són en llatí. Cf. també GIL 293.

<sup>567</sup> J. LAPORTE també ressalta aquesta dimensió *experiencial* (i no s'està de qualificar-la amb l'adjectiu empírica), però com un tret característic del conjunt de la filosofia cartesiana: cf. *Le rationalisme de D.*, pàg. 472.

<sup>568</sup> Aquestes idees poden ser explicades a partir d'algunes textos importants de maduresa (vid. el següent apartat), però crec que ja són perfectament visibles en aquestes primeres troballes de la *Recerca*.

<sup>569</sup> A les *Segones Respostes*, Descartes deixa molt clara la prioritat demostrativa de la via de l'anàlisi (plasmada a les *Meditacions*), per damunt de la síntesi, perquè aquesta no és tan satisfactòria com l'altra per a aquells que tenen afany d'aprendre, atès que no ensenya la manera com una cosa ha estat descoberta ("sed non ut altera satisfacit, nec discere cupientium animos explet, quia modum quo res fuit inventa non docet", MPP-R2, AT VII 156.14-16; " ", MM-R2, AT IX1 ). Més endavant, en un fragment que només apareix a la versió original llatina de les *Segones Respostes*, deixa molt clar la meditació que proposa a les *Meditacions* és molt millor que la síntesi geomètrica de les proves de l'existència de Déu i la distinció de l'ànima i el cos perquè comença amb el dubte suprem sobre totes les coses ("summa de omnibus dubitatio", MPP-R2, AT VII 158.13) i recomana examinar les coses una per una amb la màxima cura i no admetre res que no hagi estat concebut clarament i distintament (cf., *ibid.*, 158.14-17), perquè només així es pot trobar la veritat sense errar. L'estil sintètic, en canvi, fa semblar que hom aprèn més que el que realment a après (cf., *ibid.*, 159.2-4). En definitiva, hi ha altres maneres de demostrar les primeres veritats, però no tindran autèntica força demostrativa si hom abans no s'ha alliberat dels prejudicis i ha trobat la veritat per la via de la meditació.

6) Per últim, la certesa assolida és un “judici cert” (mental), una “veritat” o, en altres paraules, un “coneixement” que s’expressa sempre en una proposició verbal, com es fa palès en la resposta de Poliandre ja citada, així com també en la reformulació que en fa Eudoxos unes línies més avall.

S’ha d’advertir que la troballa de la primera certesa és el resultat d’un moviment simple i clar de pensament (una sola inferència), i no requereix subtilitats teòriques per dur-lo a terme. Les notes assenyalades volen ser el “correlat gnoseològic” d’un raonament que la ment fa de manera elemental, sense necessitat de cap teoria prèvia on sustentar-lo. La força de l’argumentació no necessita de l’explicació, però, com és obvi, l’objectiu d’aquest estudi és explicar, interpretar. De fet, Descartes mateix també malda perquè no hi hagi ni un sol moviment de pensament que resulti injustificat per al lector i, per aquest motiu, presenta una versió més complexa del raonament realitzat, insinuant-ne alguns detalls gnoseològics a fi de ressaltar-ne la consistència demostrativa. Veurem com la tendència metacognitiva s’accentua al llarg del fragment final de la *Recerca*. Com que la formulació “gnoseològica” mencionada de la certesa del dubte forma part d’un raonament més ampli per demostrar l’existència del jo que dubta, l’analitzo més avall en aquest mateix subapartat, a la llum de la totalitat del procés. El nou angle d’anàlisi no significa un plus de certesa, en absolut, perquè la primera i la segona veritats són simples i clares.

S’ha posat, doncs, la primera pedra de l’edifici de conseqüències que es vol construir. I el text fa una atenció especial a aquesta fecunditat deductiva que obre per davant la primera certesa. Vegem-ne el desplegament detallat que apareix en el text transcrit:

a) Eudoxos, amb una demanda d’atenció, és qui l’anuncia primer de manera contundent: “nunc id tempus est quo ad consequentias, quas inde deducere volo, attendere te oportet.”; “à présent, faites attention aux conséquences que je veux en tirer.” Aquest anunci es fa abans de la pregunta que porta implícita la resposta de Poliandre en la qual estableix la primera certesa.

b) Tot just quan Poliandre acaba de reconèixer la primera certesa, mostra la seva desconfiança envers les expectatives anunciades per Eudoxos, perquè no és capaç de veure què es pot deduir d’un “principi” tan simple com el dubte universal. El referent de “principi” sembla que és, en aquest cas, “la certesa del dubte”, atès que no s’ha demostrat res més encara, tanmateix veurem com la qüestió és molt més complexa del que no sembla.

c) A continuació, Eudoxos, tot reclamant de nou l'atenció, vol contrarestar la desconfiança de Poliandre reiterant-li els grans resultats que es deduiran, “com d'un punt fix i immòbil”<sup>570</sup>, del dubte, dels quals en concreta alguns que, més que qüestions puntuals, semblen àmbits temàtics: “ulterius quam existimaveris te sum deducturus. Hac enim universali ex dubitatione, veluti e fixo immobilique puncto, Dei, tui ipsiusmet, omniumque, quæ in mundo dantur, rerum cognitionem derivare statui.”; “je vous mènerai plus loin que vous ne le pensez : car de ce doute général, je veux déduire comme d'un point fixe et immobile la connaissance de Dieu, de vous-même et de tout ce qui est au monde.” En primer lloc, Déu, i ja és la quarta vegada que aquest tema s'anuncia a l'obra perquè el lector no oblidí el seu pes en el projecte filosòfic en què està immers<sup>571</sup>. En segon lloc, el coneixement d'un mateix, que està situat després de Déu, probablement perquè es refereix a l'ésser humà en sentit íntegre, i no només a l'ànima racional, que és el primer tema a tractar del projecte filosòfic<sup>572</sup>: l'antropologia cartesiana requereix també el coneixement del cos (“la màquina del cos”, diu més endavant: cf. RV-VL, AT X 517, BOS 47.13; CO 295.506) i aquest implica el concepte d'extensió que, com ja he apuntat al Cap. 3, probablement tocava exposar a continuació de Déu, en parlar d'allò que hi ha de més cert en les criatures. En tercer lloc, el coneixement de tot el que hi ha al món. En definitiva, Déu, l'ésser humà i el món, els tres àmbits de coneixement d'aquell saber totalitzant que, per tradició, aspira a ser la filosofia occidental. La *Recerca* malda per evitar el lèxic de la filosofia, però aquesta traspua per tots els seus porus amb un esperit de renovació total respecte al model dominant de l'escolàstica.

d) Poliandre remarca que Eudoxos ha fet grans promeses, i manifesta que ell complirà les seves de deixar-se conduir mentre les que li ha fet aquest a ell es compleixin realment.

---

<sup>570</sup> La *Segona Meditació* planteja una metàfora molt semblant per a la primera certesa: “Nihil nisi punctum petebat Archimedes, quod esset firmum et immobile, ut integram terram loco dimoveret; magna quoque speranda sunt, si vel minimum quid invenero quod certum sit et inconcussum.” (MPP2, AT VII 24.9-13); “Archimède, pour tirer le globe terrestre de sa place et le transporter en un autre lieu, ne demandait rien qu'un point qui fût fixe et assuré. Ainsi j'aurai droit de concevoir de hautes espérances, si je suis assez heureux pour trouver seulement une chose qui soit certaine et indubitable.” (MM2, AT IX1 19). Unes línies més avall sembla que descarta que la certesa del dubte pugui ser aquest punt ferm i immòbil: “Quid igitur erit verum? Fortassis hoc unum, nihil esse certi.” (*ibid.* 24.17-18); “Qu'est-ce donc qui pourra être estimé véritable? Peut-être rien autre chose, sinon qu'il n'y a rien au monde de certain.” (*ibid.*). Analitzo aquesta qüestió en el proper apartat.

<sup>571</sup> L'obra s'interromp en un moment en què sembla que s'està a punt de tancar el primer àmbit temàtic del projecte filosòfic (l'ànima racional) i, per tant, no gaire lluny d'on tocaria abordar el tema de Déu, el segon a tractar del *Programa de matèries*. Segons la interpretació defensada en aquest estudi, va ser precisament en plantejar-se el tema de Déu que Descartes va obtenir el guany de coneixement que el va portar a abandonar la *Recerca* i començar a pensar en l'elaboració d'un nou projecte que va esdevenir el definitiu (*vid.* Cap. 2).

<sup>572</sup> V. CARRAUD i G. OLIVO suggereixen que aquesta enumeració no transcriu l'ordre de la descoberta, sinó la dignitat òntica dels éssers enumerats (CO 402, nota 142).

Aquest esperit concorda amb el tarannà exageradament optimista que manifesta sempre la *Recerca* ja des del seu mateix inici.

e) Eudoxos procedeix a fer efectives les seves promeses amb una segona certesa que infereix de la primera: l'existència del jo que dubta.

f) Un cop demostrada l'existència, Eudoxos anuncia de nou el potencial deductiu amb vista a la següent qüestió que s'ha de tractar, adreçada a Poliandre: “què ets, tu que saps que existeixes?”

Són molts, doncs, els detalls del text que fan referència a la fecunditat del “principi”. Centrem-nos ara en el penúltim punt (e), que és el que el text tracta després que Poliandre afirmi la certesa del dubte. Adreçant-se a Poliandre, Eudoxos realitza una nova inferència tot reproduint també la que la precedeix, però ara fa més visible el rerefons gnoseològic que articula la doble inferència:

- *Primera inferència (pressuposada): com que “no pots negar” que dubtes* (“Quandoquidem itaque dubitare te negare nequis”; “Comme vous ne pouvez donc nier que vous doutez”) → *sinó que, al contrari, “és cert” que dubtes* (“et e contrario certum est te dubitare”; “mais au contraire, comme cela est certain”) → *i “fins a tal punt és cert” que no pots posar-ho en dubte* (“et quidem adeo certum, ut de eo dubitare non possis”; “et si certain que vous n'en poussiez plus douter”) →
- *Segona inferència: aleshores també “és veritat” que tu, que dubtes, “ets/existeixes”* (“verum etiam est te qui dubitas, esse”; “il est vrai aussi que vous êtes, vous qui doutez”) → *i això “fins a tal punt és vertader” que ja no pots dubtar-ne més* (“hocque ita etiam verum est, ut non magis de eo dubitare possis”; “et c'est si vrai que vous n'en pouvez pas davantage douter”).

La primera certesa és el coneixement precedent a partir del qual s'extreu un nou judici cert: l'existència. Una nova raó es posa en joc, tan simple que ni sembla que hi intervingui: si dubtes, és que existeixes. De nou no és a partir d'un principi general que la raó copsa de manera abstracta (no es pot dubtar sense existir), sinó que es comprèn a partir de l'experiència concreta. I fixem-nos que es ressalta el caràcter indubtable d'aquesta segona raó o argument com a prova de la seva vàlida (“ja no pots dubtar-ne més”), tal i com es fa en la

primera certesa (“no pots posar-ho en dubte”). Resulta tan impossible dubtar del propi dubte com dubtar que hom existeix mentre dubta. I la indubtabilitat és causa de la inferència que permet assolir una idea nova (“aleshores també...”), com ho era en la primera inferència (“sinó que...”). I la inferència es tradueix en un guany de consciència (“és cert”, reforçat amb “fins a tal punt és cert”). I tot plegat queda recollit en una proposició verbal clara i sintètica. Així, doncs, les sis notes assenyalades en la primera certesa també es compleixen en aquesta segona. Un detall curiós: la primera afirmació es qualifica amb el terme “certesa”, i la segona, amb el terme “veritat”, fet que demostra l’equivalència plena dels dos termes a l’obra. Recordem que al judici cert se’l podia anomenar també veritat. Poliandre, al principi del text parla de “veritats” (“veritates”; “vérités”)<sup>573</sup> i, quan conclou l’argumentació, ho expressa en relació a la veritat: “Vera profecto hæc omnia.”; “Tout cela est vrai.”

Però, malgrat que en la proposició de la segona inferència (que inclou també la primera) es mostri el seu rerefons gnoseològic, en realitat també és un raonament molt simple, com es demostra en l’assentiment de Poliandre, que expressa el nus conceptual de l’argumentació (la raó que permet la inferència) de manera negativa: “Assentior hic equidem tibi, *quia*, si non essem, non possem dubitare.”; “Je suis d’accord, puisque que je ne pourrais pas douter, si je n’étais pas”. La versió positiva seria “si dubto, aleshores existeixo”, que es plantejarà més endavant a l’obra (*vid. infra: Tercer debat*), però la fórmula negativa té l’avantatge que porta incorporada en ella mateixa la marca del seu caràcter “indubtable”. No cal res més per copsar la veritat de la conclusió. Insisteixo, la mirada analítica no hi afegeix res, només explica i justifica. I també serveix per detectar nous problemes, com per exemple aquests: ¿la doble inferència conté dues certeses o veritats, o en realitat es tracta d’una sola certesa o veritat obtinguda amb un doble moviment del pensament? Quin és exactament el “principi” o “punt fix immòbil” sobre el que s’ha d’aixecar l’edifici deductiu?

Tornem a reprendre l’argumentació de nou, però en la nova formulació que en fa Eudoxos després de l’assentiment de Poliandre. La planteja ara a l’inrevés que abans, és a dir, començant per la conclusió final que aplega en una síntesi el raonament realitzat, destacant-ne només la cadena de judicis certs o conclusions que s’han assolit:

---

<sup>573</sup> Segons E.-J. BOS, la versió neerlandesa de la *Recerca* posa en boca d’Eudoxos la frase on apareix la paraula “veritats”, a deferència de la llatina, que l’atribueix a Poliandre (*cf.* CO 284, nota x).

- Així, doncs, ets/existeixes = i saps que ets/existeixes ← i això ho saps perquè dubtes (“Es igitur, et te esse scis, et hoc exinde, quia dubitas, scis.”; “Donc vous êtes, et vous savez que vous êtes, et vous le savez parce que vous doutez”).

Es tracta de la cadena de certeses en termes d'inferència (cada pas depèn del darrer exposat, és a dir, de l'anterior realitzat) i com una presa successiva de consciència (“saps”). I un detall important de l'enunciat: comença per “l'existència” (ets/existeixes), i no per la certesa o consciència de l'existència (saps que ets/existeixes), fent així evident l'abast ontològic del coneixement cert, de la veritat: tenir certesa plena de la meua existència significa que existeixo realment. Segons la noció de veritat com a correspondència, de la qual l'*operació del dubte* n'havia qüestionat la possibilitat, s'obté un primer resultat positiu de la reflexió, una veritat que demostra que es pot trobar la Veritat i que aquesta es correspon efectivament amb la realitat.

Poliandre confirma que el procés realitzat és vertader i Eudoxos encara torna a repetir-lo per introduir el nou problema a tractar (què és el jo que sap que existeix?). Reprodueix el raonament anterior en uns termes idèntics, però l'encapçala així: “Repetamus argumentum.”; “Revenons au fait.” Aquesta represa ja no té un propòsit de clarificació, sinó que serveix com a moviment de preparació de la nova qüestió que se n'ha de derivar. Ara bé, crec que la forma de referir-s'hi suggereix que es tracta d'una cadena de certeses que forma una unitat, un tot, és a dir, que allò que mereix la denominació de coneixement o veritat és sobretot el resultat final del raonament: l'existència del jo que dubta. La certesa del dubte és insuficient o incompleta sense la seva referència o pertinença al jo que la comprèn. Podríem dir que la insuficiència de la certesa del propi dubte és precisament allò que provoca la inferència necessària d'un jo en què pugui donar-se, no pas com un afegit, sinó com la seva condició de possibilitat. Per bé que el text remarqui dues inferències en el raonament, es pot dir que la primera és reiterativa (del fet del dubte, irreflexiu encara, a la certesa del propi dubte, reflexiva o conscient) i només la segona produeix un pas o salt necessari d'una idea (la certesa del propi dubte) a una altra (la certesa de la pròpia existència), i aquesta expressa la realitat en un sentit més ple. Sense la “veritat” de la pròpia existència, la “veritat” del dubte no té un referent real adequat i, per tant, és incompleta com a representació fidel de la realitat.

Vist així, doncs, ¿no podria ser que les expressions equivalents “principi” i “punt fix i immòbil”, ambdues referides per separat (la primera per Poliandre i la segona per Eudoxos) al dubte universal (s’entén: a la certesa del dubte)<sup>574</sup>, s’haguessin de transferir a la troballa obtinguda gràcies al dubte: a la veritat de la pròpia existència? Apunto una hipòtesi: com que la certesa del dubte no es pot concebre pròpiament com una veritat sense un jo o subjecte que l’experimenti, aleshores l’existència del jo que dubta és centre de gravetat de tot el raonament, la idea principal sense la qual l’anterior no té un sentit ple. El “principi” no seria “és cert que dubto”, sinó “jo que dubto, existeixo”<sup>575</sup>. No dono pas per resolt el problema, en absolut, perquè encara queden per analitzar la major part de textos que parlen del “principi”, per avanço que és en la direcció assenyalada que crec que es troba la solució del problema. Sense avançar conclusions, només apunto dues constants que es troben en els textos posteriors i que, segons el meu parer, en són la confirmació: 1) les diverses referències que hi ha en l’obra a la certesa de l’existència “en singular”, com si la certesa del dubte no tingués cap valor per si mateixa, 2) el fet que gairebé la totalitat d’ocurrències posteriors del terme “principi” (llevat d’una al·lusió indirecta) tinguin, en el marc textual on s’inscriuen, l’existència com a referent inequívoc i, atenció, les darreres hi inclouen també el pensament com a “atribut” del jo que existeix. Encara queda un bon tros de camí per recórrer.

---

<sup>574</sup> Alguns autors importants que interpreten que el “principi” (i/o el “primer principi”, com apareix més avall) a la *Recerca* és el dubte són: F. ALQUIÉ (“C’est du doute comme tel que l’on passe à l’existence, et que l’on fait dériver tout le reste”, FA II 1123, nota 1); J.-M. BEYSSADE (“[...] le point fixe et immobile, qui, dans la Seconde Méditation [...], semblait s’identifier avec le *Je suis, j’existe*, est ici défini comme doute, la connaissance de Dieu et de soi-même, comme aussi de toutes les autres choses, n’étant plus que dérivée par rapport à ce doute”, *La philosophie première de D.*, pàg. 32, nota 5); G. OLIVO (cf. *Descartes et l’essence de la vérité*, pàg. 93-123); E. LOCOJANO (cf. LOJ 13, 59 i 146-147, nota 102); V. CARRAUD i G. OLIVO cf. (CO 399-403, notes 139, 142, 143 i 144). Qui es mostra especialment crític amb aquesta interpretació és E. FAYE (FAY 29-32).

<sup>575</sup> E. FAYE expressa gairebé la mateixa idea amb aquestes paraules: “il n’est pas faux de reconnaître au doute une valeur principielle comme le fait Poliandre, mais cette conviction ne forme pas encore une vérité complète : il faut avoir discerné tout ce qui est inclus dans le doute, à savoir l’existence de celui qui doute, le fait qu’il pense, et la certitude qu’il est un être ou une « chose qui pense » (*res cogitans*), pour constituer en premier principe cette vérité découverte” (FAY 31). L’amplitud que atorga al “principi” aquest estudiós no podrà ser valorada fins al final d’aquest apartat.



## **Demostració que el jo que existeix és una cosa pensant**

Entrem en l'última qüestió que tracta la *Recerca* fins que s'interromp. És conseqüència de la qüestió anterior i forma un tot amb ella. Eudoxos l'introdueix en forma de pregunta: “però tu, que dubtes de totes les coses i no pots dubtar de tu mateix, què ets?” (“sed tu, qui de omnibus dubitas, et de te ipso dubitare nequis, quid es?”; “Mais qu’êtes-vous, vous qui doutez de toutes les choses, et qui ne pouvez douter de vous-même?, *vid.* el text transcrit al subapartat anterior). Deturem-nos un instant en la frase prèvia a la pregunta: és paral·lela a la que fa un instant ha dit Poliandre (responent una pregunta obvia d'Eudoxos), a saber, “no sé res amb certesa, sinó només que dubto de totes les coses i que no tinc cap certesa de res”, però en comptes de centrar-se ara en la certesa del dubte, se centra inequívocament en l'existència del jo que dubta (“no pots dubtar de tu mateix”), un detall que al meu parer revela allò que és veritablement important en la demostració realitzada i que mereix la denominació de “principi”. Veurem com aquesta idea apuntada es consolida progressivament.

Eudoxos pregunta per l'essència o la naturalesa<sup>576</sup> del jo que sap que existeix, un tema que ocupa un fragment textual molt més llarg que el que es dedica a cap altre tema de l'obra. Hi ha tres elements estructurals a tenir en compte en aquest tema. En primer lloc, la recerca de la naturalesa del jo es realitza mitjançant una confrontació constant amb l'escolàstica, en coherència amb el que s'havia fet quan es tractava del *punt de partida de l'itinerari metafísic* i de l'*operació del dubte*. En segon lloc, s'han de destacar les contínues precisions gnoseològiques que vesteixen l'argumentació, així com algunes consideracions que van perfilant el procediment o mètode general que s'empra. En tercer lloc, s'observa que tota l'argumentació desplegada per respondre la pregunta d'Eudoxos s'estructura en tres parts ben diferenciades, que corresponen a sengles debats d'idees. Analitzo el contingut del fragment segons aquesta triple estructura:

*Primer debat.* Parteix de la primera resposta de Poliandre a la pregunta: sóc un home. Continua amb la crítica posterior de la resposta que, en realitat, és un atac frontal als graus

---

<sup>576</sup> Cap d'aquests termes és utilitzat a la *Recerca*, que malda sempre per evitar l'ús del lèxic escolàstic, per bé que no sempre ho aconsegueix. A partir de 1630, en canvi, Descartes no té cap problema en utilitzar molts termes de la filosofia de l'escola com a propis, sovint atorgant-los hi un sentit diferent. En el comentari em permeto utilitzar aquests termes que apareixen al *Discurs*, les *Meditacions* i els *Principis* perquè resulta molt difícil evitar-los per tractar el tema plantejat per Eudoxos.

metafísics de l'escolàstica tal i com s'exposen a l'arbre de Porfiri. L'objectiu és proposar una alternativa: la idea clara i distinta. Hi intervenen els tres interlocutors de l'obra, amb un paper important d'Epistèmon (RV-VL, AT X 515-518, BOS 43.5-47.2; RV-VFN, CO 289.426-293.495).

*Segon debat.* Segona resposta de Polandre: sóc un compost d'elements (parts del cos, alimentar-se, desplaçar-se, sentir i pensar). Va seguida d'una crítica complexa i subtil de la concepció heterogènia d'ésser humà que té la mentalitat corrent (i, implícitament, també a la definició escolàstica com una unitat substancial de cos i ànima) per eliminar-ne tot allò que pertany al cos i poder respondre adequadament la pregunta "què ets". S'expliciten dos requisits gnoseològic-metodològics principals de la idea clara i distinta. És Eudoxos qui porta el pes de la conversa, Polandre hi té una participació activa i Epistèmon hi fa només una intervenció menor (RV-VL, AT X 518-521, BOS 47.2-53.31; RV VFN, CO 293.495-303.640).

*Tercer debat.* Polandre formula la tercera i definitiva resposta a la pregunta inicial: sóc una cosa pensant. Al voltant d'ella s'obren dues discussions posteriors a partir de sengles objeccions que planteja Epistèmon: sobre la definició dels termes emprats en la demostració i sobre la intranscendència dels resultats del mètode d'Eudoxos. És el debat on abunden més les consideracions metodològiques. El paper de Polandre no és en aquest cas tan actiu com en el debat anterior, però les seves intervencions són significatives. I quan aquest tercer debat havia de ser rematat per Polandre amb la definició precisa de "cosa pensant", l'obra s'interromp tot just en iniciar-se la seva rèplica. (RV-VL, AT X 521-527, BOS 53.32-65.24; RV VFN, CO 303.641-317.835).

A continuació entro en l'anàlisi més detallat de les idees i arguments continguts en cada part. Com és lògic, continuo fent una atenció especial a les ocurrencies de "principi" i "primer principi".

*Primer debat: "sóc un home"*

#### 1) Crítica a l'arbre de Porfiri o als graus metafísics

El plantejament dialògic de la *Recerca* no és merament formal o retòric, sinó una peça més que s'ha de tenir en compte per interpretar el missatge principal de l'obra i també per copsar

el significat específic de cada moment textual. El fragment que ara ens ocupa arrenca amb un marcat efecte de contrast. En un extrem, Poliandre manifesta la facilitat (“valde facile”, RV-VL, AT X 515, BOS 43.7; “facilement”, RV-VFN, CO 289.429) de la resposta que li acaben de plantejar, que resol així: “Així, doncs, diré que sóc un home” (“Itaque dicam, hominem me esse”, *ibid.*, 515, 43.7-8; “Je vous dirai donc que je suis un homme”, *ibid.*, 289.429). En l’altre extrem, Eudoxos desmenteix Poliandre advertint-lo que la seva resposta només “sembla simple”, però que, si volgués, podria precipitar-lo cap a qüestions “molt difícils i intricades” (“responsum, quod mihi exhibes, quantumvis tibi videatur simplex, in difficiles admodum intricatasque te quæstiones [...] conjiceret.”, *ibid.*, 515, 43.9-12; “La réponse que vous me donnez, quelque simple et facile qu’elle vous semble, vous jetterait dans des questions difficiles et compliquées”, *ibid.*, 289.430-432). Eudoxos no diu que la veritable resposta a la qüestió plantejada sigui difícil i complicada (en absolut, aquesta és simple i clara), sinó que la resposta aparentment simple que dona Poliandre comporta dificultats i complicacions.

A què es deu la complexitat de la resposta innocent de Poliandre? A la càrrega semàntica que té el mot en la tradició filosòfica, de la qual el llenguatge corrent n’és d’alguna manera un ressò confús. És per això que la intervenció d’Eudoxos, adreçada primer a Poliandre, canvia de sobte de direcció i busca la confrontació directa amb Epistèmon, amb l’objectiu de qüestionar la concepció aristotèlica-escolàstica d’home com a “animal racional” (“si ipsum etiam *Epistemon*, quid sit homo, interrogarem, et si mihi, ut vulgo in Scholis fieri solet, responderet hominem esse animal rationale [...]”, *ibid.*, 515, 43.12-14; “si je demandais à Epistémon lui-même ce qu’est un homme, et qu’il me répondait comme on le fait communément dans les écoles, qu’un homme est un animal raisonnable [...]”, *ibid.*, 289.433-436)<sup>577</sup>. El problema que presenta aquesta fórmula és l’obscuritat. Si el mot “home” del

---

<sup>577</sup> Els dos fragments citats de la resposta de Poliandre presenten una gran semblança literària i conceptual amb un text paral·lel de les *Meditacions* que constitueix també la primera resposta es descarta quan es comença a buscar “quina cosa sóc” (“quisnam sim”, MPP, AT VII 25.14); “ce que je suis”, MM, AT IX1 19): “Quidnam igitur antehac me esse putavi? Hominem scilicet. Sed quid est homo? Dicamne animal rationale? Non, quia postea quærendum foret quidnam animal sit, et quid rationale, atque ita ex una quæstione in plures difficilioresque delaberer; nec jam mihi tantum otii est, ut illo velim inter istiusmodi subtilitates abuti.” (*ibid.*, 25.25-31) “Qu’est-ce donc que j’ai cru être ci-devant? Sans difficulté, j’ai pensé que j’étais un homme. Mais qu’est-ce qu’un homme? Dirai-je que c’est un animal raisonnable? Non certes: car il faudrait par après rechercher ce que c’est qu’animal, et ce que c’est que raisonnable, et ainsi d’une seule question nous tomberions insensiblement en une infinité d’autres plus difficiles et embarrassées, et je ne voudrais pas abuser du peu de temps et de loisir qui me reste, en l’employant à démêler de semblables subtilités.” (*ibid.*). La diferència entre els dos textos es produeix en el fet que, en les *Meditacions*, la definició d’home com a animal racional és despatxada de manera expeditiva

llenguatge corrent és confús, la definició que en fa la filosofia de l'escola és un exercici “culte” de confusió que ens deixa exactament al mateix lloc d'on hem partit: en la ignorància (“in prima nos relinqueret ignorantia”, *ibid.*, 516, 43.23-24; “nous laisserait dans notre première ignorance”, *ibid.*, 291.445). En efecte, per explicar els dos termes que componen la fórmula “animal racional”, que són tan obscurs com ella, l'escolàstica recorre a allò que denomina els “graus metafísics”<sup>578</sup> i s'endinsa en un laberint del que no pot sortir mai (*cf.*, *ibid.*, 516, 43.14-17; 289.436-440). A partir de la qüestió inicial (què significa animal racional?), en “naixen” (“nascuntur”, *ibid.*, 515, 43.18; “en naissent”, *ibid.*, 289.439-291.440) dues més: què significa “animal”?, què significa “racional”? El significat d'animal és “vivent sensitiu”, el primer terme del qual es desdobla en “cos animat”, i d'aquest, al seu torn, el primer terme es desdobla en “substància corpòria”, i així segueix, talment que en un tres i no-res les qüestions augmenten i es multipliquen com les branques d'un arbre genealògic. Amb aquest procediment, la definició d'home es complica i s'obscura fins al punt que esdevé un mer joc de paraules sense significat, una batologia (*cf.*, *ibid.*, 516, 43.20-24; *ibid.*, 291.443-446). El procediment no aporta mai cap idea clara que faci llum a allò que es busca. La filosofia escolàstica no pot resoldre la qüestió sobre la naturalesa del subjecte que existeix, només l'obscura i la complica.

La rèplica d'Epistèmon desvetlla l'objectiu no expressat, però inconfusible, de la crítica d'Eudoxos: l'arbre de Porfiri<sup>579</sup>. Tal i com ja he apuntat quan tractava del *punt de partida* (*vid.* Cap. 4), Epistèmon precisa aquí el marc conceptual en què l'enteniment s'ha de fonamentar per a la tasca de correcció racional que ha de realitzar en les idees imperfectes introduïdes pels sentits, els instints i els preceptors en la fantasia. Com és lògic, a un

---

per insubstancial, i, en canvi, en la *Recerca* és objecte d'una anàlisi crítica molt detallada de la qual se n'extreuen conclusions importants de caire gnoseològic-metodològic.

<sup>578</sup> L'adjectiu metafísic, en aquest context, significa “abstracte”, però s'ha de tenir en compte que, segons la filosofia escolàstica, es tracta d'una abstracció de la realitat, és a dir, amb fonament real. Els graus són conceptes que expressen característiques comunes entre els éssers de la natura i que estan ordenats en una escala d'abstracció o universalitat. Els graus estan presents en cada ésser i permeten situar-lo en relació als altres éssers. Per exemple, un individu humà inclou els següents graus: home, animal, vivent, cos, substància, ens (*cf.* LOJ 147, nota 107).

<sup>579</sup> Porfiri de Tir (s. III dC) va fer una introducció a les *Categories* d'Aristòtil (*Isagoge*) que, en la traducció i comentari en llatí que en va fer Boeci (s. VI dC), va ser objecte d'estudi per part de l'escolàstica fins al segle XVII. L'arbre de Porfiri és la representació gràfica d'una forma de classificació o definició dels éssers a partir cinc predicaments (gènere, diferència, espècie, propi, accident), a partir dels quals es pot determinar amb facilitat els graus metafísics que inclou cada ésser i, per tant, la seva ubicació precisa respecte als altres éssers en l'ordre de la realitat (*cf.* FA II 1124, nota 2; LOJ 62-68, 149, nota 111; CO 404, nota 147). La crítica a l'arbre de Porfiri no és una novetat en l'àmbit de la filosofia moderna, atès que ja havia estat realitzada per Montaigne, F. Sánchez i Gassendi (*cf.* LOJ 147-148, nota 109 i CO 405, nota 152).

personatge que representa un docte escolàstic li pertoca reivindicar les virtuts d'un mitjà que ha estat admès des de fa tant de temps en les escoles (“illa via, quæ in omnibus Scholis tandiu recepta fuit”, *ibid.*, 516, 43.27-28; “un [...] moyen [...] qui a été reçu dans toutes les écoles depuis si longtemps”, *ibid.*, 291.449-451). En lloa la seva eficàcia pedagògica, però, atenció, fonamentant-la en la seva capacitat per copsar la realitat que som (“enim usque in hunc diem nec melior, nec aptior nos, *quid simus*, edocendi via reperiri potuit, quam si successive nobis *omnes, qui nostrum totum constituunt, gradus* ob oculos ponantur”, *ibid.*, 516, 43.28-31 ; “jusqu’ici, on n’a pu trouver moyen meilleur et plus certain de nous enseigner *ce que nous sommes*, que celui de nous faire repérer *tous les degrés qui*, l’un après que l’autre, *entrent dans notre composition*”, *ibid.*, 291.451-454). Mitjançant el procediment de pujar i baixar pels graus metafísics, podem aprendre què és allò que tenim en comú i allò que tenim de diferent amb totes les coses que hi ha en la natura (“quid cum omnibus aliis in rerum natura rebus commune habeamus, et in quo ab iis differamus, addiscere possimus.”, *ibid.*, 516, 43.32-33; “nous apprenions ce que nous avons en commun avec toutes les autres choses qui sont dans la nature, et en quoi nous en différons”, *ibid.*, 291.454-456). I, remata, aquest és el sùmmum a què pot arribar el nostre coneixement (“hoc supremum, quo nostra pertingere potest cognitio, fastigium est.”, *ibid.*, 516, 43.33-34; “ce qui est le point les plus élevé auquel notre connaissance puisse atteindre.”, *ibid.*, 291.456-457). Per a comprendre el sentit dialèctic d’aquesta intervenció, no cal submergir-se en l’anàlisi en profunditat de l’arbre de Porfiri, sinó només fixar-se en l’element nou que Epistèmon aporta respecte al que ja n’havia dit Eudoxos: l’abast ontològic del coneixement basat en els graus metafísics<sup>580</sup>. La rèplica anterior havia exposat la crítica gnoseològica d’aquesta concepció, però ara se’n mostra una nova dimensió que prepara una nova crítica.

Eudoxos, abans, es detura en el vessant pedagògic que li ha pintat el seu interlocutor i dirigeix el seu atac a la tradició i a la institució escolàstiques. Amb to irònic, diu que no

---

<sup>580</sup> L’abast metafísic de l’arbre de Porfiri no ha passat per alt a F. ALQUIÉ (“Raisonnement selon l’arbre de Porphyre c’est non seulement, en effet, se préparer à former des syllogismes, mais encore mettre l’homme à sa place dans le monde, et dans la hiérarchie des êtres.”, FA II 1125, nota 1) ni a E. LOJACONO (“Dans son refus de l’arbre de Porphyre, Descartes dirige son attaque vers les rapport implicite que ce processus établit entre conception logiques et conception physico-métaphysique. Cette critique vise deux objectifs : [...] en deuxième lieu, il entend aussi rejeter dans le verbalisme les formes substantielles qui, dans la pensée scolastique, confèrent l’être à la chose et font qu’elle soit ce qu’elle est”, LOJ 64-65). L’arbre de Porfiri ha estat criticat per Eudoxos per la seva inconsistència lògica i gnoseològica, però la dimensió ontològica que ara en ressalta Epistèmon també reclama una crítica i una nova alternativa teòrica.

blasmara el mètode d'ensenyament de les escoles, al contrari, fins i tot el lloa perquè és precisament gràcies a ell que es va adonar de la incertesa de tot el que li havien ensenyat. Per bé que els seus preceptors (ara converteix els “mestres” d'Epistèmon en mers “preceptors”)<sup>581</sup> no li haguessin ensenyat res cert, gràcies a ells va aprendre a reconèixer-ho i això el va esperonar a cercar més curiosament la veritat que no pas si li haguessin ensenyat algunes veritats, perquè potser aleshores s'hauria conformat amb les miques de raó que hauria trobat en elles i hauria esdevingut més negligent (*cf.*, *ibid.*, 516-517, 45.1-10; 291.458-293.2). De nou, Descartes se situa a l'interior de la filosofia escolàstica (ara rememorant el seus estudis) per exemplificar la inconsistència intrínseca que, als seus ulls, té aquesta doctrina, que només pot ser causa d'insatisfacció en molts dels que l'han rebut<sup>582</sup>. Aquesta part del missatge busca la connexió emocional amb un perfil de lector amb formació acadèmica, però amb un cert grau de decepció del seu aprenentatge, perquè es mantingui ferm en la decisió de cercar la veritat des dels fonaments en cas de donar-se la circumstància que llegeix l'obra atentament (*vid.* Cap. 4).

## 2) La “*idea clara i distinta*” versus els “*graus metafísics*”

Queda pendent de recusar la idea recentment defensada per Epistèmon sobre el valor ontològic de l'arbre de Porfiri. Eudoxos acaba la seva intervenció sense ni mencionar-la, fins i tot relativitzant la crítica gnoseològica que ha fet, només amb la intenció –diu– de provocar que Poliandre estigués més atent a les preguntes que li feia. Sembla que Descartes vulgui suavitzar l'enfrontament amb l'escolàstica, que potser pot resultar massa dur als ulls d'un tipus de lector que sempre té molt present. Tanmateix, la idea no ha estat introduïda per casualitat, al contrari, és el plat fort del debat en curs. L'encarregat de criticar-la serà Poliandre en la propera intervenció. Eudoxos, abans, li formula de nou la qüestió que li havia

---

<sup>581</sup> Epistèmon havia distingit entre els “preceptors” impertinents o pertinaces i els “mestres” que ensenyen perquè l'enteniment corregeixi els errors introduïts en la fantasia pels sentits, els instints i els preceptors. (*vid.* Cap. 4).

<sup>582</sup> El 1643, a l'*Epistola ad G. Voetium*, Descartes apunta una idea força semblant per bé que expressada d'una manera molt més el·líptica: és poc raonable que aquells que han estudiat les opinions de la filosofia escolàstica, que es mostren incertes per si mateixes, odiïn aquells que s'afanyen per buscar-ne de més certes (“*Philosophia autem illa vulgaris, quæ in scholis et Academiis docetur, est tantum congeries quædam opinionum, maxima ex parte dubiarum, ut ex continuis disputationibus, quibus exagitari solent, apparet; atque inutilium, ut longa experientia jam docuit: nemo enim unquam ex materia prima, formis substantialibus, qualitibus occultis, et talibus, aliquid in usum suum convertit. Quapropter nullo modo rationi consentaneum est, ut ii qui opiniones istas, quas ipsimet fatentur esse incertas, didicerunt, alios odio habeant, quia certiores invenire conantur.*” (AT VIII<sub>2</sub> 26.7-17)

fet al principi del debat. Com que estava parlant amb Epistèmon, s'adreça a Poliandre per preguntar-li sobre “qui és ell, que pot dubtar de totes les coses i no pot dubtar de si mateix” (“quid sit ille, qui de omnibus potest dubitare, et qui de se ipso dubitare nequit”, *ibid.*, 517, 45.15; “ce qu’il est, lui qui doute de toutes les choses, et qui ne pourrait douter de lui-même”, *ibid.*, 292.473-474). Es confirma que la veritat demostrada és l’existència, i ni es menciona la certesa del dubte, al contrari, s’afirma directament la indubtabilitat del jo per negació del dubte universal, tal i com s’havia demostrat la certesa del dubte. Afirmar que és cert que dubto exigeix necessàriament un subjecte o jo real que l’exerceixi, se sustenta en un ésser existent, no té valor per si mateixa.

En la resposta de Poliandre ja es visualitzen els progressos del diàleg-formació en què hi participa molt activament. No s’ha d’oblidar que Epistèmon i, sobretot, Poliandre no fan el paper de mers esparrings dialèctics d’Eudoxos, sinó que sovint també són vehicle d’expressió del pensament de Descartes. El que compta és allò que es guanya en el decurs de l’argumentació, no importa qui ho digui. En aquest cas, Poliandre es mostra primer com un alumne modèlic i reproduïx la crítica anterior que ha fet el seu mestre sobre la buidor conceptual de l’arbre de Porfiri: aquell qui l’utilitza profereix paraules, i ho fa fins i tot amb un cert ordre, però no diu res” (“ille profecto verba profert, imo et quodam quasi ordine profert, sed nihil dicit.”, *ibid.*, 517, 45.29-30; “on ne dit assurément rien d’autre que des mots dans un certain ordre.”, *ibid.*, 293.487-488)<sup>583</sup>. Però, immediatament després, ell mateix esdevé mestre i lliura l’aportació filosòfica més important al debat, del qual n’és la culminació. Primer aprofundeix en la crítica gnoseològica a l’arbre de Porfiri, atès que no en ressalta només els aspectes negatius, sinó que també aporta l’alternativa positiva per solucionar-los: la forma d’explicació (merament nominal) escolàstica “no significa res que pugui ser concebut i que pugui formar *una idea clara i distinta* en la nostra ment” (“Quippe nihil id quod concipi potest, et claram distinctamque in mente nostra ideam formare, significat.”, *ibid.*, 517, 45.30-31; “Mais on ne dit rien véritablement : car cela ne signifie rien dont on ait une conception et qui fournisse une idée claire et distincte à notre esprit.”, *ibid.*, 293.488-489). La clau de l’assumpte rau en aquest element conceptual que apareix per primer cop a l’obra, la “*idea clara i distinta*”, que s’ha situat en el context que sorgeix: com a

---

<sup>583</sup> La *Recerca* presenta diversos moments on es recapitem idees ja explicades, fet que demostra un afany pedagògic que és coherent amb l’objectiu d’arribar a un públic molt ampli tal i com s’especifica a la introducció de l’autor prèvia al diàleg (*vid.* Cap. 3).

alternativa a la concepció criticada. Les notes gnoseològiques “clar” i “distint” són l’antítesi de l’obscuritat, la buidor i la complexitat de la forma de coneixement escolàstica, però no se’n precisa encara el significat exacte<sup>584</sup>. I ja només queda la crítica ontològica de l’arbre: tots els “ens escolàstics” (“[...] entia Scholastica”, *ibid.*, 517, 45.33; “les êtres scolastiques”, *ibid.*, 293.492-493) que es fan servir per explicar què és un home només existeixen en la imaginació dels qui els van inventar (“in sola tantum eorum, qui ea invenerunt, Phantasia subsistunt”, *ibid.*, 517, 47.1-2; “n’existant que dans la fantaisie de ceux qui les ont inventés”, *ibid.*, 293.494-495), és a dir, no representen la realitat, no hi ha res real a què corresponguin. Els graus metafísics escolàstics queden igualats a les “idees imperfectes” (= “doctrines dolentes” = “falsos pensaments”) dels que s’havia parlat abans i que havien de ser eliminats de la ment. Això implica, doncs, que les “idees clares i distintes”, a *contrario sensu* de les imaginàries, són les que representen la realitat tal i com és o, en altres paraules, que d’elles sí que existeix quelcom real a què corresponen. Poliandre planteja l’enunciat, però no encara el requisits, d’un instrument gnoseològic per tal de conèixer la naturalesa del jo que sap segur que existeix, és a dir, un instrument amb càrrega ontològica.

L’itinerari de la reflexió ha avançat substancialment en la solució al problema de la veritat: ha proporcionat una “primera veritat”, és a dir, un coneixement que es correspon exactament amb la realitat (jo que dubto, existeixo = la meva existència és real). I amb el primer debat, sense que s’hagi descobert cap nova veritat encara, s’ha establert la idea clara i distinta com un criteri, encara molt general, de la Veritat. Sembla que s’avança en una direcció determinada: establir els requisits per reconèixer qualsevol veritat (un mena de criteri o regla de veritat?)<sup>585</sup>. Ara bé, tot és molt incipient encara, perquè Poliandre comet un greu error en identificar la idea clara i distinta. Les habituds sensorials encara pesen sobre ell, perquè es fixa en allò que “veiem, toquem, sentim i experimentem en nosaltres mateixos” (“de iis, quæ videmus, quæ tangimus, quæ sentimus, et quæ in nobismetipsis experimur”, *ibid.*, 517, 47.2-3; “de ce que nous voyons, touchons, sentons et trouvons en nous-mêmes”,

---

<sup>584</sup> E. GILSON fa una explicació magistral dels termes “clar” i “distint” en la filosofia madura de Descartes (cf. GIL 200-203), però per a l’anàlisi autònom de la *Recerca* cal cenyir-se exclusivament al que diu el text.

<sup>585</sup> Així s’esdevé sempre en totes les exposicions metafísiques cartesianes, la clau de volta de les quals és sempre la fonamentació metafísica de la *regla de veritat*, i hi arriben a partir d’un marc previ que coincideix essencialment amb la RV perquè planteja el problema de la “possibilitat de la veritat” (*vid.* Cap. 4 i 5). Aquesta obra, doncs, exigeix una solució metafísica: va ser precisament la troballa d’aquesta solució (guany) la que va provocar el projecte filosòfic de la *Recerca* fos abandonat per insuficient (límit) i el que va dur a l’elaboració del projecte definitiu (instauració).



*ibid.*, 293.495-496), que és conegut per qualsevol persona, ja sigui un home senzill com el més gran filòsof del món. I, des d'un marc conceptual correcte però enfocat de manera incorrecta, procedeix a formular una segona resposta que desvetllarà un nou debat.

*Segon debat: "sóc un cert tot compost de membres que constitueixen un cos i que s'alimenta, camina i pensa"*

1) *Requisits d'una resposta ajustada a la pregunta*

Poliandre busca de nou la resposta a la pregunta "què ets" a partir del model de la "idea clara i distinta", establerta per ell per negació de l'obscuritat i complexitat del mode de coneixement escolàstic, però encara no comprèn el significat precís d'aquesta idea i erra en respondre. El debat que s'obre per tal de corregir el seu error té precisament la funció de clarificar al lector el significat precís de la idea clara i distinta. Poliandre ha fet un petit guany, perquè ara no mira cap a fora (a la denominació comuna d'home, que afecta la culta que pretén ser-ne la justificació teòrica), sinó cap a dins, cap al que li aporta la seva pròpia experiència: "sóc un cert tot compost de dos braços, dos cames, un cap i totes les altres parts que constitueixen allò que s'anomena el cos humà, i que, a més, s'alimenta, camina, sent i pensa" ("totum quoddam ex duobus brachiis, duobus cruribus, uno capite, omnibusque reliquis partibus, quæ id constituunt, quod humanum adpellatur corpus, quodque præterea nutritur, incedit, sentit, et cogitat, compositum sim.", RV-VL, AT X 517, BOS 47.5-8; "je suis un tout composé de deux bras, deux jambes, une tête, et de toutes les autres parties mises ensemble qui fait ce qu'on appelle un corps humains, et qui, en outre, marche, est nourri, sent, s'aperçoit et pense.", CO 295.498-501)<sup>586</sup>. Però, amb aquest nou intent, Poliandre ha oblidat que no fa pas gaire s'havia expressat en aquests termes: "Et par conséquent, je serai [...]"

---

<sup>586</sup> La segona resposta de Poliandre també és molt semblant a la segona hipòtesi que es descarta a les *Meditacions* sobre quina és la naturalesa del jo que sap que existeix: "Sed hic potius attendam, quid sponte et natura duce cogitationi meæ antehac occurrebat, quoties quid essem considerabam. Nempe occurrebat primo, me habere vultum, manus, brachia totamque hanc membrorum machinam, qualis etiam in cadavere cernitur et quam corporis nomine designabam. Occurrebat præterea me nutrire, incedere, sentire, et cogitare: quas quidem actiones ad animam referebam." (MPP2, AT VII 25.31-26.8); "Mais je m'arrêterai plutôt à considérer ici les pensées qui naissaient ci-devant d'elles-mêmes en mon esprit, et qui ne m'étaient inspirées que de ma seule nature, lorsque je m'appliquais à la considération de mon être. Je me considérais, premièrement, comme ayant un visage, des mains, des bras, et toute cette machine composée d'os et de chair, telle qu'elle paraît en un cadavre, laquelle je désignais par le nom de corps. Je considérais, outre cela, que je me nourrissais, que je marchais, que je sentais et que je pensais, et je rapportais toutes ces actions à l'âme" (MM2, AT IX1 20).

incertain [...] si j'ai des yeux, si j'ai des oreilles, si j'ai un corps, et même si je vous parle, si vous me parlez, et bref de toutes choses.” (RV, AT X 514. 10-15, BOS 13.11-15). De manera dialògica, és a dir, en les vicissituds dels personatges, s'expressen metafòricament les situacions psicològiques que poden esdevenir-se durant la reflexió individual que està realitzant el lector atent, de la mateixa manera que les objeccions i preguntes que sorgeixen en la conversa responen a bona part dels interrogants que aquell pot plantejar-se en el seu interior. L'oblit de Poliandre, amb l'avís que li fa Eudoxos, no són només ornaments literaris, sinó senyals adreçats al lector perquè tingui ben present allò assolit en el decurs de la reflexió.

La resposta transcrita és sucosa. Si s'observa bé, conté dues concepcions superposades. La més visible és una visió de l'ésser humà que podem qualificar també de “corrent”, perquè aplega en una amalgama de diverses característiques (sóc un compost..., “[...] compositum sum”, “je suis un tout composé [...]”) extretes de la pròpia experiència. La segona concepció està una mica camuflada, però no passa desapercebuda per a un lector amb un mínim de formació filosòfica (a l'època, s'entén): la teoria aristotèlica-escolàstica de l'ésser humà com una substància formada per cos (matèria) i ànima (forma del cos), i aquesta que exerceix tres funcions vitals, la vegetativa (alimentació), la sensitiva (desplaçament i sensació) i la racional (pensament). La desconstrucció posterior que s'emprèn de la resposta afecta també la definició més rigorosa d'home segons el model hilemòrfic que proposa la filosofia escolàstica d'arrel aristotèlica, per bé que en aquest cas, a diferència del debat anterior, no ho fa de manera declarada<sup>587</sup>.

La rèplica d'Eudoxos conté els elements essencials que articulen el debat posterior:

a) Assenyala el centre àlgid de l'error que acaba de cometre Poliandre en respondre de nou a la pregunta: no l'ha comprès correctament (“te, quam interrogabam, non recte percepisse”, RV-VL, AT X 517, BOS 47.9-10; “vous ne compreniez pas bien ma question”, CO

---

<sup>587</sup> En els estudis cartesianes sobre la *Recerca*, no és gaire habitual identificar la concepció hilemòrfica de l'ànima en la resposta de Poliandre, però que és prou clara si es fa atenció a les tres funcions l'ànima segons la filosofia aristotèlica-escolàstica (F. ALQUIÉ la reconeix en el text paral·lel de les *Meditacions* –vid. la nota anterior–: cf. *La découverte métaphysique de l'homme chez D.*, pàg. 186, *Leçons sur D.*, pàg. 161; cf., també: H. BOUCHILLOUX, *L'ordre de la pensée. Lecture des Méditations métaphysiques de D.*, pàg. 34). Podem trobar un cas semblant de referència implícita a la filosofia escolàstica en les *Meditacions*: quan Descartes està analitzant quina cosa és i revisa quin coneixement tenia abans de la naturalesa del cos, diu que pensava que un cos és mou de diverses maneres, però no per si mateix, sinó per causa d'algun altre cos que el toca (cf. MPP2, AT VII 26.19-20; MM2 AT IX1 20), un detall que sens dubte remet a la concepció aristotèlica-escolàstica del moviment, per bé que en cap moment no es digui explícitament.

295.502-503) i ha respost més coses de les que es demanaven (“et ad plura, quam ego postulaveram, respondisse”, *ibid.*, 517. 47.10; “vous répondez à plus de choses que je ne désirais”, *ibid.*, 295.503-504).

b) Es remet a la situació mental assolida amb l’operació *del dubte* per tal d’eliminar una part important de “l’excés” que conté la resposta de Poliandre. En efecte, li recorda que ja havia inclòs, en el nombre de les coses que s’havien posat en dubte, totes les parts que componen la màquina del cos humà (“quia in numerum eorum de quibus dubitabas, hæc jam adscripseras [...]”, *ibid.* 517, 47.11; “parce que vous aviez déjà mis en doute la série de choses dont vous doutez [...], *ibid.*, 295.504-505), “machinam humani [...] corporis”, *ibid.*, 517, 47.13; “la structure du corps humain”, *ibid.*, 295.506)<sup>588</sup>. Recordar el que s’ha assolit prèviament en la reflexió és un requisit fonamental per eliminar tot el que és sobrer en la resposta. Els límits de la idea clara i distinta estan determinats per les condicions establertes prèviament en el procés reflexiu.

c) Un detall de la intervenció fa èmfasi en l’abast ontològic del dubte: Eudoxos li recorda a Poliandre que no pretenia interrogar-lo sobre “l’existència” de totes aquelles coses de les quals no tenia certesa (“de omnibus illis rebus, de quarum existentia certus non es, te interrogare nequiquam volui.”, *ibid.*, 517, 47.13-14; “je ne voulais pas vous interroger sur toutes ces choses de l’existence desquelles vous n’êtes pas certain”, *ibid.*, 295.506-508). És “l’existència” de les coses allò que és incert. Reprenent dues expressions utilitzades en el capítol anterior, s’ha posat en qüestió la *veritat existencial* de les coses que ens representen els sentits i, per tant, això també afecta la seva *veritat essencial*, atès que les representacions sensibles ja no poden correspondre a res extern. Les idees sensorials s’han convertit en meres representacions sense cap referent real. El dubte implica, per damunt de tot, posar en qüestió el valor ontològic del coneixement.

d) Com a solució a l’error assenyalat al principi, Eudoxos torna a formular la pregunta en uns termes més precisos, tot explicitant el límits de la resposta: “digues-me, què ets pròpiament *en tant que dubtes*? És només respecte a això que t’havia preguntat, perquè no hi ha res més a part d’això que puguis conèixer amb certesa” (“Dic igitur mihi, quid proprie

---

<sup>588</sup> Aquesta expressió indica que Descartes ja està en possessió d’una idea central del seu pensament, la concepció del cos humà i també dels animals com una màquina que funciona segons les lleis mecàniques o físiques. Curiosament, al text paral·lel de les *Meditacions* assenyalat a la nota 583 també apareix el terme “màquina” referit al cos humà: “membrorum machinam [...] quam corporis nomine designabam.”; “cette machine composée d’os et de chair, telle qu’elle paraît en un cadavre, laquelle je désignais par le nom de corps.”

sis, quatenus dubitas. Hoc enim solum, quia nihil præter hoc aliud certo cognoscere potes, interrogare constitueram.”, *ibid.*, 517-518, 47.15-16; “Dites-moi donc exactement ce que vous êtes, en tant que vous doutez : car ma question ne regarde que cela, puisqu’il n’y a rien d’autre que vous connaissiez avec certitude”, *ibid.*, 295.508-510). Demana, doncs, una resposta perfectament ajustada a la pregunta, és a dir, que pugui ser extreta o deduïda necessàriament del coneixement precedent, sense afegir-hi res que no li pertoqui. Es compleix el model de ciència explicat al principi de la conversa, però fixem-nos que no se’n fa una aplicació programàtica, sinó que es copsa, per reflexió, en una “veritat” assolida en un moment del procés de reflexió i no pas de manera aïllada. És la reflexió mateixa que, en la mesura que progressa, il·lumina sobre la manera com s’ha de procedir. El requisit metodològic<sup>589</sup> (la deducció ajustada al coneixement precedent) és posterior a l’assoliment de la veritat i, per tant, no forma part d’un receptari de procediments que s’hagin de conèixer prèviament<sup>590</sup>. Eudoxos no explica una regla a Poliandre, només l’ajuda a enfocar curiosament la seva atenció sobre el seu propi raonament. Tanmateix, què significa exactament donar una resposta ajustada a la pregunta? Crec que el recorregut realitzat fins ara permet determinar-ne dos components: a) el primer, l’eliminació del sobrer de la resposta a partir de la situació assolida prèviament, que en aquest cas significa el dubte sobre les representacions sensibles, i 2) prendre consciència, mitjançant la reflexió, d’allò que ja està contingut implícitament en la veritat anterior. Crec que no és desencertat qualificar aquest procés d’*immanent* (innat, en diu el filòsof gairebé sempre, però no pas a la

---

<sup>589</sup> Evito “regla” perquè Descartes, a la *Recerca*, no usa mai aquest terme per designar les claus metodològiques que proposa (no s’esdevé pas així en el *Discurs* ni en les *Meditacions*) i, a més, declara explícitament que les veritats obtingudes en el decurs de l’argumentació han estat deduïdes “sense regla” (“sine regula”, RV-VL, AT X 521, BOS 53.23; “sans règle”, CO 303.632).

<sup>590</sup> V. CARRAUD i G. OLIVO interpreten la precisió que fa Eudoxos a Poliandre (l’ajustament) sobre la forma com s’ha de respondre la pregunta plantejada a la llum de la “qüestió perfecta” plantejada a la *Regla XIII* (cf. CO 406-408, notes 158, 161 i 167). En aquesta regla s’afirma que totes les qüestions imperfectes poden ser reduïdes a perfectes (RDI13, AT X 431.16-17, CRA 55.15-16) i que, per buscar allò desconegut a partir d’una cosa, cal intuir clarament dins dels límits d’aquesta cosa per trobar-ho, talment que un error habitual és precisament traspasar aquest límits, com ha fet Poliandre (*ibid.* 435.2-10, 58.1-7). Sens dubte, Descartes està tractant en les dues obres una mateixa qüestió conceptual, però en un marc d’idees completament diferent. En la *Recerca*, els límits de la qüestió que es busca (què són?) a partir de la certesa que “jo que dubto existeixo” estan determinats per la posició anterior en l’itinerari reflexiu: el dubte universal sobre les certes sensorials, és a dir, formen part d’un procés del qual no només no es poden separar, sinó que és “fundant”, és a dir, és en ell que s’estableixen les condicions o requisits de l’argumentació i no a l’inrevés.

*Recerca*)<sup>591</sup>, perquè els nous coneixements s'extreuen dels anteriors i, en definitiva, de la pròpia ment (consciència, en el llenguatge filosòfic d'avui).

e) Per últim, afegeixo una consideració que té relació indirecta amb el tema del “principi”. Eudoxos expressa d'una manera molt inequívoca que hi ha *una sola certesa*: “no hi ha res més a part d'això que puguis conèixer amb certesa”, i aquesta no recau sobre “el dubte”, sinó sobre “ell mateix en tant que dubta”, és a dir, sobre l'existència. Per tercera vegada es refereix a l'existència sense mencionar la certesa del dubte. Aquesta atribució és coherent amb el terme “argument” amb què s'havia referit al primer raonament realitzat, mitjançant el qual s'havia capgirat la incertesa del dubte en certesa i d'aquesta se n'havia extret la certesa de l'existència, com si aquestes dues inferències fossin com un sol salt amb un pas entremig.

Poliandre entén perfectament el que li remarca Eudoxos, perquè detecta l'error que acaba de cometre: anar més lluny del que era convenient (“*ulteriusque, quam par erat [...] processisse.*”, *ibid.* 518, 47.17-18; “*je suis allé beaucoup plus loin que je ne devais*”, *ibid.*, 295.513), és a dir, excedir-se. I extreu una doble lliçó de l'error. D'una banda, li serveix per adonar-se de la prudència amb què ha d'actuar a partir d'ara i per admirar les virtuts del “mètode” emprat per Eudoxos per guiar-los, a ell i a Epistèmon, i que consisteix a conduir-los gradualment per camins simples i fàcils cap al coneixement de les coses que vol ensenyar-los (“*Hoc [...] efficit, ut tuæ accurationem admirer methodi, qua nos sensim per vias simplices facilesque ad cognitionem earum, quas nos docere vis, rerum perducis.*”, *ibid.*, 518, 47.19-21; “*cela me fait m'étonner de l'exactitude de votre méthode, par laquelle vous nous menez, peu à peu et par chemins simples et faciles, à la connaissance des choses que vous voulez nous enseigner*”, *ibid.*, 295.514-517)<sup>592</sup>. Parlaré més avall d'aquest “mètode”, perquè culmina

---

<sup>591</sup> És curiós que Descartes no faci mai cap referència explícita a l'innatisme en la *Recerca*, com és habitual en la majoria de les seves obres seves, tant anteriors com posteriors (segons la hipòtesi que l'obra és de 1628). Més aviat s'expressa en el llenguatge de l'experiència, com per exemple quan divideix les ciències, és a dir, els judicis certes que es fonamenten en coneixements precedents en dos tipus: els judicis o veritats que s'extreuen de les experiències comunes i conegudes, i els judicis que s'extreuen de les experiències rares i estudiades. Les úniques senyals d'innatisme a l'obra potser es troben en les expressions “llum natural”, “llum de la raó” i “raó”. És per aquest motiu que evito emprar el terme innat per caracteritzar la idea clara i distinta de la *Recerca*.

<sup>592</sup> De nou, un fragment que presenta un paral·lelisme manifest amb un text emblemàtic de les *Regles*: “*Per methodum autem intelligo regulas certas et faciles, quas quicumque exacte servaverit, nihil unquam falsum pro vero supponet, et nullo mentis conatu inutiliter consumpto, sed gradatim semper augendo scientiam, perveniet ad veram cognitionem eorum omnium quorum erit capax.*” (RDI4, AT X 371.25-372.4, CRA 11.1-6). Hi ha en comú els termes “mètode” i “exactitud” (“*accuratio*”, segons E. LOJACONO, podria ser la traducció del mot francès “*exactitude*”: *cf.*, LOJ 150, nota 121), i coincideix també la idea de progrés gradual en el coneixement. Tanmateix, la diferència entre els dos textos és notable perquè, a la *Recerca*, s'admira l'exactitud del procediment que s'ha seguit efectivament (a això es refereix el terme “mètode”) perquè ha donat resultats satisfactoris, és a dir, és

aquest segon debat i és un dels temes centrals del tercer. I la segona lliçó és la més important: l'error, qualificat de felicitat ("felicem [...] errorem", *ibid.*, 518, 47.22 "heureuse méprise", *ibid.*,; 295.518), li ha permès establir una distinció transcendental: *conèixer molt bé que allò que és en tant que dubta no és de cap manera allò que s'anomena cos* ("recte admodum cognosco, id quod sum, quatenus dubito, omnino illud non esse, quod corpus meum appello.", *ibid.*, 518, 47.22-24; "per ce moyen, je sais très bien que ce que je suis en tant que je doute, n'est pas tout à fait ce que j'appelle mon corps", *ibid.*, 295.518-519). Poliandre procedeix a justificar aquesta afirmació amb un raonament de caràcter més psicològic que lògic: en realitat conté una sola raó, però plantejada com una mena de crescendo amb què l'autor vol persuadir el lector perquè no li quedi el més mínim dubte sobre la idea afirmada abans. Vegem-lo en primera persona, en una explicació que vol ser molt propera al text.

- *L'existència del cos està en suspens, perquè, per les raons de dubte, no puc afirmar-la, per bé que tampoc negar-la*<sup>593</sup>. Però, mentre aquestes dues alternatives són possibles, res no impedeix que jo estigui segur que existeixo, al contrari, encara em confirma amb molta més certesa que existeixo i que no sóc un cos. Perquè, en cas que ho fos, si dubtés del cos, també dubtaria de mi mateix, fet que, tanmateix, resulta impossible, atès que estic persuadit que existeixo, i fins a tal punt n'estic que no puc dubtar-ne de cap manera (cf., *ibid.*, 518, 47.24-32; 295.521-528).

El raonament consolida la certesa de la pròpia existència, sobre la qual se'n fa una prova de resistència mitjançant el dubte, i al mateix temps precisa els límits de la resposta segons les condicions preestablertes del dubte: que en la resposta a la qüestió "què sóc" no s'hi ha d'incloure res corporal. L'exclusió afecta la concepció corrent que, basant-se en els sentits, afirma l'existència del cos, i també toca de ple la definició aristotèlica-escolàstica de l'ésser humà com una substància formada per cos (matèria) i ànima (forma), perquè en última

---

una valoració a posteriori del rigor del raonament que s'ha realitzat; en canvi, a les *Regles*, s'anuncia a priori les regles d'un mètode que s'ha de seguir -i, per tant, que s'ha de conèixer prèviament- per tal de no caure en l'error i progressar en el coneixement. L'exactitud, en la *Recerca*, és operativa i reflexiva, però en les *Regles* té un caràcter prescriptiu. No hi ha dubte que és el mateix autor que s'expressa sobre una mateixa idea relativa a la forma correcta de raonar, tanmateix no es pot passar per alt la diferència profunda d'enfocament entre els dos textos en el marc de les obres en què s'inscriuen.

<sup>593</sup> En aquest plantejament es fa palès el que he assenyalat al Capítol 5, que l'*operació del dubte* de la *Recerca* no aplica, com a les obres metafísiques publicades, la *regla del dubte* segons la qual allò que presenta el més mínim motiu de dubte es procedeix a considerar-ho com a fals.

instància també es fonamenta en un prejudici infantil no resolt. S'han encertat dos objectius amb un mateix tret.

La rèplica d'Eudoxos té un fort component retòric, perquè lloa la intervenció de Poliandre i li manifesta que ja es capaç d'avançar sol i –ho repeteix dues vegades– que ara ja només li mostrarà el camí a seguir. El deixeble ha fet passos de gegant per atansar-se a la finalitat última promesa pel mestre: l'ús autònom de la raó per dirigir la seva vida i descobrir els coneixements més curiosos. Eudoxos insisteix en el fet que per trobar les veritats més difícils només cal utilitzar correctament l'anomenat sentit comú (“ad veritates difficillimas, modo recte ducamur, detegendas sensum dumtaxat communem, ut dici solet, requiri existimo”, *ibid.*, 518, 49.2-3; “je prétends que le sens commun suffit, si l'on est bien guidé, à découvrir les vérités les plus difficiles”, *ibid.*, 297.532-533). El terme “sentit comú”, en aquest context, equival clarament als termes “raó” o “llum natural” emprats sovint a la *Recerca* i, per tant, suggereix que podria traduir l'expressió francesa “bon sens”<sup>594</sup>.

## 2) El “primer principi” i l'existència del jo que dubta

Eudoxos conclou la intervenció analitzada al subapartat anterior esperonant Poliandre perquè continuï deduint, pels seus propis mitjans (armes, en el llatí), les conseqüències que es deriven d'aquest “primer principi” (“Perge itaque consequentias, quæ ex primo isto principio sequuntur, proprio marte deducere.”, *ibid.*, 518, 49.5-7; “Continuez maintenant à tirer vous-même les conséquences qui suivent de ce premier principe.”, *ibid.*, 297.535-537). I, immediatament, Poliandre comença la seva rèplica utilitzant el terme “principi”, talment que ambdues ocurrències estan vinculades. Quin és el seu referent? Vegem el context textual en què es produeix cadascuna.

En el cas d'Eudoxos, el fet que esperoni Poliandre a “continuar” deduint les conseqüències “d'aquest” (“isto”; “ce”) primer principi té un referent textual inequívoc en la rèplica anterior d'aquest, on “en tres ocasions” seguides es refereix a la certesa de la pròpia existència: 1) “[...] me existere certus sim” (*ibid.*, 518, 47.28); “[...] d'être certain que je suis” (*ibid.*, 295-523-524), 2) “[...] certitudine, qua me existere [...] persuasum habeo.” (*ibid.*, 518, 47.29); “[...] confirmer d'autant plus dans la certitude que j'ai d'être” (*ibid.*, 295-525), i 3) “plane

---

<sup>594</sup> La versió llatina afegeix “ut dici solet” a “sensus communem”, un matís que no apareix en la neerlandesa i que potser és una manera amb què el traductor volia indicar que la coincidència de l'expressió amb la filosofia escolàstica era merament nominal, però no de significat: cf. LOJ 151-152, nota 125, i CO 407, nota 163.

enim persuasus sum, me exsistere, atque ita persuasus, ut de eo dubitare nequiquam possim” (*ibid.*, 518, 47.31-32); “je suis parfaitement convaincu que je suis, et si convaincu que je n’en pourrais douter” (*ibid.*, 295-525).

Tot seguit, Poliandre confirma que es tracta del mateix referent, perquè remarca la fecunditat “d’aquest principi” (“Fœcundum adeo hoc principium videtur”, *ibid.*, 518, 49.8; “Ce principe me semble si fécond”, *ibid.*, 297.538). Una fecunditat projectada cap al futur immediat: cap a la quantitat de coses que s’ofereixen al mateix temps (“totque simul res mihi offeruntur”, *ibid.*, 518, 49.8-9; “et vois tant de choses qui, sur ces entrefaites, se présentent en même temps à moi”, *ibid.*, 297.538-539). I relaciona aquesta fecunditat amb l’advertiment que abans li ha fet Eudoxos: “a saber, que examini atentament què sóc, jo, que dubto i de no confondre-ho amb allò que havia cregut abans que era” (“ut scilicet perpenderem, quid sim, qui dubito, et ne id confunderem cum eo, quod olim me esse credidi”, *ibid.*, 518, 49.10-11; “à savoir de bien faire attention à ce que je suis en tant que je doute, et de ne pas le confondre avec ce que j’ai pensé être auparavant”, *ibid.*, 297.541-543). La claredat que li ha desvetllat aquesta descoberta és presentada es termes metafòrics com un esclat de llum en la ment (“tantum menti meæ lucem fœneratum est”, *ibid.*, 518, 49.12; “a apporté tant de lumière dans mon esprit”, *ibid.*, 297.543)<sup>595</sup> que dissipa les tenebres, és a dir, l’obscuritat de la concepció escolàstica. Poliandre expressa el seu guany mental manifestant que està més persuadit de tenir el que no és tangible que no pas n’ha estat mai de tenir cos (cf. 518, 49.14-15; 297.545-546). En definitiva, al·ludeix a l’advertiment que li ha fet Eudoxos: que extregui exactament la conseqüència d’allò que és en tant que dubta, és a dir, de la seva existència com a subjecte que dubta. El “jo, que dubto” expressat per Poliandre és també el referent del terme “principi” mencionat per ell mateix<sup>596</sup>. I, en el mateix context textual, un tercera ocurrència del mot per part d’Eudoxos en la següent rèplica té com a antecedent el que acaba de dir Poliandre.

Es produeix, doncs, una discrepància aparent entre les tres ocurrències anteriors de “principi” i la primera aparició d’aquest terme que semblava referida al “dubte” i no a

---

<sup>595</sup> La llum no fa referència a la resposta correcta, atès que encara no s’ha formulat, sinó la comprensió de la manera precisa segons la qual s’ha de respondre (cf. CO 408, nota 167).

<sup>596</sup> No hi ha el més mínim fonament textual que suggereixi que en aquesta rèplica de Poliandre el principi pugui ser estrictament la “certesa del dubte”. En tot cas, i crec que forçant molt la lectura, s’ha de “pressuposar” que aquest interlocutor es remet implícitament a les paraules que ha dit abans de demostrar la veritat de la seva existència (cf. CO 408, nota 166).



l'existència. Entre els estudiosos, la discrepància s'ha resolt de tres maneres: a) inclinant la balança cap a la primera ocurrència de "principi", referida al "dubte", i subordinant les altres tres a aquesta, a la qual es remetrien implícitament i no a l'existència<sup>597</sup>; b) establint una diferència de lèxic tot considerant el dubte només com a "principi" i l'existència com a "primer principi"<sup>598</sup>, i c) inclinant la balança ara cap a la segona ocurrència ("primer principi"), referida clarament a l'existència (i no només a l'existència), i relativitzant o matisant la primera ocurrència referida al dubte<sup>599</sup>.

Reprement les consideracions que he fet al final del subapartat anterior, és obvi que em decanto per la tercera opció. Em sembla la més versemblant perquè crec que és insostenible que les tres ocurrències de "principi" del present debat (i una quarta que hi apareix més endavant que va en la mateixa línia) no tinguin com a referent allò que "explícitament" apareix com a tal en el context on es produeixen i, en canvi, en tinguin un altre "d'implícit" del qual no n'hi ha ni el més mínim signe textual. Cal tenir en compte, també, que la primera intervenció d'Eudoxos en el segon debat esmentava *una sola certesa*, referida clarament a l'existència i no al dubte, fet que al meu parer suggereix que, cada cop que a la *Recerca* es parla només del dubte (estrictament, dues vegades), en realitat es refereix al "jo que dubta" que no pas al "dubte" com a tal, incomplet per si mateix. Quant a la segona interpretació, en el text s'observa que tant "principi" com "primer principi" s'usen indistintament. Tanmateix, malgrat la línia de solució apuntada, s'ha de reconèixer que el filòsof s'ha mostrat ambigu sobre quin és el referent exacte de "principi". S'ha de veure què aporten les ocurrències del terme que apareixeran més endavant.

El tema del principi és important, però l'eix principal del segon debat gira al voltant de de la presa de consciència dels límits dins dels quals s'ha d'ajustar la resposta a la pregunta sobre "què és" el jo que dubta, és a dir, sobre els requisits de la idea clara i distinta. Poliandre ha assumit plenament que ha d'excloure tot el que pertany al cos i ha celebrat el seu error

---

<sup>597</sup> Són d'aquest parer: G. OLIVO ("Notons [...] que ce supposé premier principe est tout aussi littéralement précédé... d'un autre principe qui n'est autre que le doute universel", *Descartes et l'essence de la vérité*, pàg.93-94, cf. també: pàg. 101-102), E. LOJACONO (LOJ 59-60 i 152, nota 126) i V. CARRAUD i G. OLIVO ("Ces occurrences ne peuvent renvoyer qu'à la première découverte d'un principe, laquelle est formulée en 515, 3 = p. 287, 401 et désigne sans équivoque le doute", CO 408, nota 165). Insisteixo: posen en primer pla un referent llunyà i del qual no hi ha cap element textual que el confirmi i sacrifiquen –per raons teòriques– el referent explícit inequívoc que hi ha en els textos on es troben les ocurrències.

<sup>598</sup> Cf. E. MEHL, "La question du premier principe dans *La recherche de la Vérité*", pag. 77-78 i 83.

<sup>599</sup> Seria la posició de E. FAYE (FAY 26 i 29-30), que considera que el dubte no forma encara una "veritat completa" (*vid.* nota 575).

feliç com un esclat de llum<sup>600</sup>, però el raonament encara continua. Eudoxos condueix a Poliandre fins a extreure totes les conseqüències de la seva descoberta, per bé que abans provoca una intervenció d'Epistèmon en el debat: diu que, en comptes de llum, Epistèmon més aviat pensarà que són focs fatus que s'esvaneixen quan t'hi atances i que et tornen a les tenebres, és a dir, a la primitiva ignorància. I afegeix que seria un prodigi que Poliandre esdevingués savi tan de sobte i amb tant poc esforç sense recórrer a l'estudi ni llegir els llibres dels filòsofs (cf. *ibid.*, 518-519, 49.16-25; 297.547-558).

Epistèmon pica l'ham i interpreta l'estat de Poliandre com l'efusió del novell que li sembla que, perquè ha descobert una petita veritat, ja és capaç de descobrir-les totes. El docte interlocutor afirma que aquell que ha estudiat a fons els filòsofs no s'admira tan fàcilment, i rebaixa el valor de la troballa obtinguda per Poliandre relacionant-la amb la doctrina dels pirrònics, que no han sortit mai de l'estat de dubte i sembla que no hagin après a fer res més que dubtar. Conclou, amb ironia, posant en "dubte" que aquest pugui deduir res del que ha descobert (cf. *ibid.*, 519, 49.26-51.10; 297.559-299.581). De nou, Descartes busca situar-se respecte a l'escolàstica i l'escepticisme. No cal refutar Epistèmon, seran els fets que ho faran.

### 3) *El jo no és res material i una reflexió sobre la demostració*

Eudoxos torna a situar Poliandre en el lloc exacte en què estava situat fa un moment: demana a Poliandre que revisi "en la descripció que li ha fet de la noció d'home que tenia abans" ("sub ea descriptione, quam exhibuisti, notionis, quam olim de homine habueras", *ibid.*, 520, 51.25-26; "dans la description que vous m'avez donnée de la notion de l'homme que vous avez auparavant", *ibid.*, 301.595-596) a veure si hi ha quelcom més que pot rebutjar ("rejicere"; "rejeter"), tot recordant-li l'error feliç que ha comès en sobrepassar els límits de la pregunta<sup>601</sup>. Amb aquestes bases, torna formular clarament què és exactament allò que ha de fer Poliandre: que abandoni completament tot el que no li pertany necessàriament i no admeti res, llevat del que li pertany tan necessàriament que n'estigui tan segur i persuadit

---

<sup>600</sup> Aquest joc entre la llum (la nova filosofia proposada a l'obra) i l'obscuritat (la filosofia escolàstica) és característic de la *Recerca* i també d'altres escrits cartesianes com les *Regles*, *El món* i el *Discurs del mètode* (cf. LOJ 149, nota 116).

<sup>601</sup> Aquesta mateixa idea es troba en les *Meditacions*, però situada abans de les dues opcions que s'analitzen per determinar què són i que coincideixen amb les dues primeres respostes de Poliandre a la mateixa qüestió: "jam denuo meditabor quidnam me olim esse crediderim, priusquam in has cogitationes incidissem" (MPP2, AT VII 25.19-20); "je considérerai derechef ce que je croyais être avant que j'entrasse dans ces dernières pensées" (MM2, AT IX1 20).

com n'està que existeix i que dubta ("nihilque præter id quod ad te pertingit adeo necessario, ut de eo æque sis certus, ac persuasum habes te esse, et te dubitare, admittendo", *ibid.*, 520, 51.30-33; "ne rien admettre que cela seul dont vous savez qu'il vous appartient si nécessairement que vous en êtes aussi certain que vous êtes certain que vous êtes et que vous doutez.", *ibid.*, 301.602-604). S'observa, ara, que parla de dues certeses, però amb la del dubte referida clarament al subjecte existent ("te dubitare"; "vous doutez"). Abans s'havia dit que la certesa de l'existència s'obtenia per la certesa del dubte, però ara és l'existència la que, un cop compresa, situa el dubte en relació a ella, és a dir, subordinada al jo que l'efectua.

Poliandre afegeix a la llista de coses que no li pertanyen de la seva descripció: alimentar-se, desplaçar-se i sentir que, com que requereixen el cos, no s'han d'incloure en el seu ser en tant que dubta. Es detura especialment en negar que és una cosa que sent, i al·lega dues raons: en primer lloc, perquè per sentir són necessaris els òrgans corporals i, com que no té cos, no té òrgans i, per tant, no sent veritablement, i en segon lloc, fent referència a l'argument del somni, atès que podria esdevenir-se que només "cregués que sent", però que en realitat no sentís realment<sup>602</sup>. Ara sí que ja es pot donar per conclòs el raonament del segon debat i tot és a punt per a formular una nova resposta ajustada a la pregunta segons el model de la idea clara i distinta, que tenia dos requisits: a) assumir allò establert anteriorment en la reflexió, és a dir, la incertesa sobre les idees dels sentits, i b) fer conscient mitjançant la reflexió (que posa en joc una raó o argument) allò que està contingut implícitament en la certesa anterior (immanència). I, a més, no s'ha d'oblidar la "veritat" d'aquesta idea, és a dir, el seu abast ontològic perquè és una representació de la realitat.

Abans, una última rèplica d'Eudoxos aporta una altra reflexió gnoseològica-metodològica de les apareixen a la *Recerca*. El nucli d'idees més important n'és el següent:

"[...] cuncta hæc dicuntur peragunturque, sine Logica, sine regula, sine argumentandi formula, solo lumine rationis et sani sensus qui ubi solus per se agit, erroribus minus est obnoxius, quam cum mille diversa regulas, quas artificium et desidiam hominum, ad illum corrumpendum potius quam reddendum perfectiorem, invenerunt, anxie observare studet." (*ibid.* 521, 53.22-27).

---

<sup>602</sup> De nou un altre paral·lelisme molt remarcable amb les *Meditacions*, que aporten exactament les mateixes raons per excloure la facultat de sentir de la naturalesa del jo que existeix: "Sentire? Nempe etiam hoc non fit sine corpore, et permulta sentire visus sum in somnis quæ deinde animadverti me non sensisse." (MPP2, AT VII 27.5-7); "Un autre [attribut de l'âme] est de sentir; mais on ne peut aussi sentir sans le corps: outre que j'ai pensé sentir autrefois plusieurs choses pendant le sommeil, que j'ai reconnu à mon réveil n'avoir point en effet senties." (MM2, AT IX1 21).

“[...] tout cela est dit et conclu sans logique, sans règle, sans forme de démonstration, c’est-à-dire seulement par la lumière de la raison et de l’entendement, qui est moins assujetti à l’erreur et à la méprise s’il agit seul que s’il tient à observer mille règles fondamentales différentes qui, semble-t-il, ont été inventées par l’habileté et l’oisiveté des homes plutôt pour le corrompre que pour le perfectionner.” (*ibid.*, 303.631-637).

Remarca l’exactitud del que s’ha obtingut perquè no s’ha admès res que no s’hagi conclòs correctament dels antecedents, i compara l’encert d’aquest procediment deductiu que empra la “llum de la raó” i el “bon sentit” (tres ocurrencies d’aquesta expressió en la mateixa rèplica: “sanus sensus”, *ibid.* 521, 53.19-20, 53.24 i 53.29; “entendement”, *ibid.*, 303.628, 303.633, 303.639-640)<sup>603</sup> de manera autònoma i, atenció, sense lògica, sense regla, sense fórmula d’argumentació, amb el procediment artificios que empra mil regles i que està molt més subjecte a error, en una clara referència a la lògica sil·logística escolàstica, sens dubte, però crec que la radicalitat d’aquestes afirmacions transcendeix aquest objectiu inconfusible. Segons el meu parer, la reducció de l’argumentació al simple exercici de la raó després d’haver-se alliberat dels prejudicis, també significa un distanciament de les *Regles*, una obra carregada de preceptes metodològics, no només perquè havia de constar de 36 regles, sinó perquè cadascuna de les que es van redactar estava plena d’incomptables subtileses que compliquen la prescripció general, fins al punt que tot plegat configura un complexíssim entramat teòric. Una obra on es predica la simplicitat i es practica la complexitat. Aquí es pot objectar<sup>604</sup> que a la *Regla II* també es descriu aquesta forma simple de deducció o inferència que no fa servir cap regla (“sine præceptis” RDI12, AT X 429.23, CRA 54.4): “Notandum insuper [...] deductionem vero, sive illationem puram unius ab altero [...] nunquam male fieri ab intellectu vel minimum rationali.” (RDI2, AT X 365.2-6, CRA 5.21-24), operació que posteriorment, a la *Regla III*, es descriu també com una intuïció que copsa de manera simple la conclusió d’un raonament (*cf.* RDI3, AT X 369.11-17 i 370.9-15, CRA 9.3-8 i 9.26-31)<sup>605</sup>.

---

<sup>603</sup> Hi ha una diferència notable entre la versió llatina (“sanus sensus”) i la neerlandesa (“verstant” = enteniment). Sembla lògic pensar que a l’original en francès hi posava “bons sens”, perquè en cas que hi hagués posat “entendement”, com suggereix la versió neerlandesa, en la versió llatina sens dubte hi posaria “intellectus”. Sembla que el traductor llatí no troba una manera satisfactòria de traduir “bon sens” perquè abans cal recordar que havia posat “sensum [...] communem, ut dici solet” (RV, AT X 518, BOS 49.3). La versió neerlandesa manté en les dues ocasions “verstant” (RV-VN, BOS 46.39).

<sup>604</sup> Com s’esdevé sovint, el contrapunt de la meua interpretació sobre algunes temes importants de la *Recerca* és la interpretació de V. CARRAUD i G. OLIVO, que en relació a aquest punt està expressada a CO 410, nota 117. Tanmateix, vull deixar clar que aquest desacord no és absolut, ni molt menys, perquè hi ha moltes apreciacions seves que subscriu plenament, com es fa palès en moltes notes d’aquest estudi.

<sup>605</sup> Al Cap. 3 he analitzat les dificultats que comporta encaixar en una explicació coherent les idees de la *Regla II* sobre l’experiència i la deducció amb les de la *Regla III* sobre la intuïció i la deducció.

Tanmateix, aquest procediment apuntat a les *Regles* fa referència als principis innats del mètode (cf. RDI4, AT X 373.19, CRA 12.7-8), però no pròpiament al mètode, que consisteix a explicar correctament “com s’ha d’utilitzar la intuïció i com s’han de realitzar les deduccions” (“si methodus recte explicet quomodo mentis intuitu sit utendum et quomodo deductiones inveniendæ sint”, RDI4, AT X 372.11-13, CRA 11.12-14). En canvi, a la *Recerca*, s’anomena “mètode” (cf. RV-VL, AT X 525 i 527, BOS 63.9 i 65.9; RV-VFN, CO 313.784 i 315.819) precisament la deducció sense regla (el judici cert a partir d’un coneixement precedent) que procedeix gradualment del més senzill al més complex i que només requereix utilitzar correctament la raó després que hom s’hagi alliberat dels prejudicis. És un marc filosòfic completament diferent, que palesa la ruptura que la *Recerca* opera sobre les *Regles*: el contingut d’aquestes no és pas negat en aquella, sinó reinterpretat profundament i absorbit en una nova configuració teòrica. Les reiterades consideracions metodològiques que Descartes fa en la *Recerca* emanen reflexivament del raonament que es realitza o, en altres paraules: el mètode sorgeix de la recerca de la veritat i no a l’inrevés. A part d’unes orientacions molt generals i bàsiques que s’ofereixen al lector en la introducció de l’obra a mode de motivació positiva per a l’aprenentatge (vid. Cap 3), el text té un inequívoc caràcter fundant com el de les obres metafísiques de maduresa. El centre de gravetat de la *Recerca* són les “veritats” que s’assoleixen, perquè elles són els “fonaments” sobre els quals s’ha d’aixecar la totalitat del coneixement que es busca i que s’anomena la “ciència sòlida”, una part important de la qual és el “mètode” per conduir la vida i descobrir els coneixements més curiosos.

Finalment, Eudoxos espera Polandre perquè mostri a Epistèmon fins a on pot arribar el bon sentit i, al mateix temps, les conseqüències que es poden deduir del “nostre principi”. És la cinquena ocurrència del terme per ordre d’aparició que, en el context que es produeix, fa referència al “jo, en tant que dubto”, veritat a partir del qual Polandre formula la tercera i definitiva resposta a la pregunta d’Eudoxos.

### *Tercer debat: sóc una cosa pensant*

#### 1) *Demostració que el jo que existeix és una cosa pensant*

El debat anterior ha servit perquè per fi Poliandre pugui donar una resposta adequada a la pregunta “què és”. Es tracta del segon “raonament” (així el qualifica Eudoxos) amb caràcter “demostratiu” que conté el fragment estudiat en aquest capítol, és a dir, un raonament que proporciona una nova veritat. Transcripció sencera la rèplica de Poliandre i una part de la rèplica d’Eudoxos que la completa:

*“Poliander. Ex omnibus istis, quæ olim mihi vindicaveram, attributis unum duntaxat examinandum restat, cogitatio scilicet; atque hanc solam istiusmodi esse, ut a me sejungere nequeam, comperio; quippe si verum est, me dubitare, sicuti de eo dubitare nequeo, me cogitare æque etiam verum est, quid enim dubitare aliud est, quam certo quodam modo cogitare? Et profecto, quod si plane non cogitarem, nec an dubitarem, nec an existerem, scire possem. Sum tamen, et quid sim scio, atque ea propter scio, quia dubito, hoc est proinde, quia Cogito; quin forte etiam accidere posset, ut, si per momentum cogitare desinerem, etiam plane desinerem esse; itaque unicum illud quod a me sejungere nequeo, quodque me esse certo scio, quodque nunc certo affirmare, nihil ne fallar metuens, possum, unicum, inquam, hoc est, me esse rem cogitantem.*

*Eudoxus. Quid tibi, Epistemon, de iis, quæ Poliander modo dixit, videtur? In toto ejus ratiocinio ecquid claudicare, vel sibi non constare reperis? Crediderasne fore ut, qui illitteratus esset, nullamque studiis dedisset operam, tam accurate ratiocinaretur, et per omnia sibi consentiret? [...]” (RV-VL AT X 521-522, BOS 53.32-55.13).*

*“Poliandre. De tous ces attributs que je m’étais donnés auparavant, il ne me reste qu’un à examiner, à savoir la pensée, et je trouve qu’elle seule est telle que je ne peux la détacher de moi. Car s’il est vrai que je doute, comme je ne peux douter de cela, il n’est pas moins vrai non plus que je pense ; parce que douter n’est rien d’autre que penser d’une certaine façon. Et certes, si je ne pensais pas du tout, je ne pourrais savoir ni si je doute, ni si je suis. Cependant je suis, et je sais ce que je suis, et je le sais parce que je doute ; il faut donc dire aussi, parce que je pense : car peut-être pourrait-il arriver que je cesse d’être, si je cessais un instant de penser. Par conséquent, la seule chose que je ne peux écarter de moi, que je suis certain d’être, et que je peux maintenant affirmer avec certitude, en étant sur de ne pas méprendre, c’est que je suis une chose qui pense.*

*Eudoxe. Que pensez-vous, Epistémon, de ce que Poliandre vient de dire ? Y a-t-il, dans son raisonnement entier, rien que boite ou qui ne tienne pas bien debout? Auriez-vous cru qu’un homme qui est sans lettres et qui n’a pas étudié pût raisonner si correctement et si bien, et tenir si ferme ? [...]” (CO 303.641-305.658).*

*Tesi. D’entre els atributs<sup>606</sup> que Poliandre s’havia atorgat anteriorment, només li queda per examinar el “pensament”, sobre el qual afirma: “reconec que aquest és l’únic que és de tal*

---

<sup>606</sup> “Atribut” és un dels termes més característics del lèxic cartesià: cf. PP1, Art. 56 i 57, AT VIII 26-27; LPP1, Art. 56 i 57, AT IX2 49-50. La versió llatina i la neerlandesa tradueixen “atributs”, així que tot fa pensar que el terme es trobava al text original.

manera que no pot separar-se de mi”<sup>607</sup>. És la presentació de la tesi que tot seguit procedeix a demostrar. El raonament consta de dues inferències.

*Primera inferència.* “Perquè, si és veritat que dubto, com que d’això no puc dubtar-ne, igualment és veritat que penso, atès que, què és dubtar si no pensar d’alguna manera?”. A partir de la veritat ja assolida “jo dubto” s’infereix la veritat “jo penso” (“si verum est [...] → aeque [...]”; “s’il est vrai que [...] → il n’est pas moins vrai [...]”). La *raó* en què es justifica la *inferència* és el reconeixement que dubtar no és res més que un “mode” de pensar (“certo quodam modo cogitare”; “penser d’une certaine façon”)<sup>608</sup>. I es compleix rigorosament la condició d’*indubtabilitat* que ha de tenir qualsevol veritat, que en aquest cas es transmet de “jo dubto” (“sicuti de eo dubitare nequeo”; “comme je ne peux douter de cela”) a “jo penso”, a partir del mateix nexa comú que permet fer la inferència de l’un a l’altre. Però la qüestió és: “jo dubto” i “jo penso” inclouen l’existència? Segons el meu parer: sí, sense cap mena de dubte, l’existència hi està inclosa perquè el raonament parteix de la certesa anterior assolida; en cas contrari faria un pas enrere cap a la mera certesa del dubte, que com a veritat és incompleta sense el jo existent que l’efectua. N’és una prova la forma amb què el mateix Eudoxos presenta, en dues *proposicions*, aquesta mateixa inferència en una rèplica posterior: “*dubto, per tant sóc*, o, el que és el mateix, *penso, per tant sóc*” (“*dubito, ergo sum, vel, quod idem est: Cogito, ergo sum*”, *ibid.*, 523, 57.31-32; “*Je doute, donc je suis, ou de celui-ci, qui est exactement le même, Je pense, donc je suis*”, *ibid.*, 307.705-706). En aquesta primera inferència del raonament de Poliandre s’hi reconeixen clarament les sis notes gnoseològiques assenyalades en el primer raonament (subratllades en l’explicació anterior). Però, per què cal doblar la primera veritat en una altra d’equivalent? Perquè la segona veritat implica una comprensió, com a *presa de consciència*, d’allò que és veritablement el dubte: pensament. Aquesta nova veritat assolida (penso, per tant existeixo), inclou l’anterior (dubto, per tant existeixo) i, per tant, la substitueix perquè expressa clarament el seu veritable significat.

*Segona inferència.* La nova veritat demostrada (“penso, per tant existeixo”) permet posar en joc una nova raó o argument: “I, certament, em resultaria impossible de saber que dubto i que existeixo si no pensés en absolut.” La raó es planteja de manera negativa, per ressaltar-

---

<sup>607</sup> A les *Meditacions* es planteja el mateix en un context conceptual molt similar: “Cogitare? Hic invenio: cogitatio est; *hæc sola a me divelli nequit.*” (MPP2, AT VII 27.7-8); “Un autre est de penser; et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m’appartient: *elle seule ne peut être détachée de moi.*” (MM2 AT IX1 21).

<sup>608</sup> “Mode” també és un altre terme cartesià que podria aparèixer al text original.

ne la indubtabilitat, però traduïda en positiu significa *adonar-se clarament i distintament que és només gràcies al pensament que les veritats anteriors* (presentades ara per separat: “que dubto i que existeixo”) *han pogut ser i són conegudes i afirmades com a certes*. És només perquè “coneixem” que dubtem i que existim, és a dir, *perquè ho pensem*, que podem afirmar-les com a veritats: heus aquí el nucli dur de la raó que ara es posa en joc. I com a prova de la veritat d'aquesta nova raó (en la versió negativa que en fa), Poliandre reproduceix la cadena de veritats obtingudes fins al moment:

- *Tanmateix, sóc* (“Sum tamen”; “Cependant je suis”) ← *i sé que sóc* (“et quid sim scio”; “et je sais ce que je suis”) ← *i això ho sé perquè dubto* (“atque ea propter scio, quia dubito”; “et je le sais parce que je doute”) ↔ *i, per tant, perquè penso* (“hoc est proinde, quia Cogito”; “il faut donc dire aussi, parce que je pense”).

La cadena d'inferències, que només conté les conclusions, no les raons, està presentada en ordre invers al deductiu, però fixem-nos que el pensament és ahora “conseqüència” (“proindre”, “il faut donc dire”) i causa (“quia”; “parce que”). Allò obtingut amb posterioritat passa a ser primer lògicament on cop s'ha demostrat. Tanmateix, la raó en què s'ha de recolzar la nova inferència encara no està exhaurida, perquè Poliandre hi afegeix un corol·lari: “[...i, per tant, perquè penso] atès que podria esdevenir-se que, si per un moment deixés de pensar, també deixés completament de ser”<sup>609</sup>. La dependència del jo que sap que existeix (perquè pensa) respecte al pensament és tan forta que també li fa adonar-se que té la més mínima certesa que pugui existir en cas que no pensi. Es revela, així, la contingència de la veritat “penso, per tant existeixo”, perquè només pot ser afirmada en la temporalitat de l'acció de pensar. Tanmateix, això no impedeix en absolut que sigui una veritat absolutament necessària per al subjecte que l'experimenta mentre l'experimenta<sup>610</sup>. I ara sí que ja es pot extreure la conclusió final del raonament, que és plena de matisos: “per tant, l'única cosa que

---

<sup>609</sup> El paral·lelisme d'aquesta frase amb aquesta altra del *Discurs* és remarcable: “si j'eusse seulement cessé de penser [...], je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été” (DM4, AT VI 32.31-33.3, BK III 103). Però, si ens fixem en la seqüència d'idees de què forma part la frase, aleshores el paral·lelisme és més fort encara amb les *Meditacions*: “Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem.” (MPP2, AT VII 27.9-12); “Je suis, j'existe: cela est certain; mais combien de temps? A savoir, autant de temps que je pense; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister.” (MM2, AT IX1 21).

<sup>610</sup> J. ORTEGA Y GASSET expressa aquesta idea de manera molt plàstica, per bé que no recull el matis de la temporalitat que Descartes ressalta explícitament: “hay algo cuya existencia relativa a mí y su existencia absoluta son idénticos, o dicho de otro modo, que hay algo cuya existencia absoluta consiste en existir para mí o en mi creencia de que existe” (*Unas lecciones de metafísica*, pàg. 177).



no puc separar de mi, que sé amb certesa que sóc jo i que ara puc afirmar certament sense por a equivocar-me, és que sóc una cosa pensant”. Es recupera la tesi inicial, que s’ha argumentat, i, amb la màxima certesa, s’arriba a la conclusió final: “sóc una cosa pensant”. El caràcter contingent (no pas definitiu o per sempre) de l’afirmació es fa visible en l’adverbi “ara” (“nunc”, “maintenant”).

Així, doncs, la resposta donada per Poliandre està perfectament ajustada a la pregunta d’Eudoxos (què ets en tant que dubtes?) i, per tant, encaixa amb el model explicat d’idea clara i distinta: no excedeix els límits determinats per les conclusions prèviament assolides (tant negatives com positives) i és un desvetllament d’allò contingut, però desapercebut encara, en la veritat anterior, en un procés que he descrit com a immanent (*vid. supra*). A més, la resposta té una clara dimensió ontològica, perquè expressa clarament allò que és segur que hom és realment mentre pensa. La tercera resposta de Poliandre a la pregunta d’Eudoxos ha estat la bona i ha proporcionat una nova veritat.

Tenim, doncs, demostrada una cadena de quatre veritats obtingudes mitjançant quatre inferències:

- *És cert que dubto → dubto, per tant existeixo → penso, per tant existeixo → sóc una cosa pensant.*

Eudoxos s’encara cap a Epistèmon per demanar-li si veu “en tot el seu <de Poliandre> raonament” (“In toto ejus ratiocinio”; “dans son raisonnement entier”)<sup>611</sup> alguna cosa que falli o que no li sigui evident. Així, doncs, es fa explícit que la resposta de Poliandre és un *raonament* en tota regla, perquè se n’ha obtingut una conclusió. Es pot establir un paral·lelisme amb la demostració de l’existència, que Eudoxos havia qualificat d’*argument* (“argumentum”). Per tant, si hi ha dos raonaments, compostos de dues inferències cadascun, que porten a sengles conclusions, aleshores sembla que pot parlar-se de dues veritats en sentit ple: “dubto, per tant existeixo” (assimilada en) “penso, per tant existeixo” i “jo sóc una cosa pensant”.

---

<sup>611</sup> El fet que Descartes qualifiqui de raonament complet o sencer el realitzat per Poliandre, el més important que es duu a terme en la part constructiva de la *Recerca* fins que s’interromp, fa pensar a V. CARRAUD i G. OLIVO que hi ha una gran distància de les idees plantejades en aquesta obra amb el *cogito* de la metafísica madura del filòsof (*cf.* CO 411, nota 185). Reprènc en profunditat aquesta qüestió en el segon apartat d’aquest capítol.

## 2) Crítica a la definició escolàstica

El nou debat que s'obre amb la resposta anterior no va destinat a desconstruir-la, sinó a reforçar-la per tal de persuadir completament el lector sobre la seva veritat. La manera dialògica d'aconseguir-ho és per mitjà d'un joc d'objeccions i respostes. El punt de partida és la pregunta anterior sobre la consistència del raonament de Poliandre, amb la que Eudoxos pretén desmentir la idea expressada abans per Epistèmon sobre el poc valor de la primera certesa aconseguida. Eudoxos l'alliçona dient-li que si algú sap servir-se correctament del “seu dubte”, a “partir d'ell” pot deduir coneixements molts certs (“opus est ut videre incipias, quod si quis recte modo sua dubitatione uti noverit, certissimas inde cognitiones deduci posse”, *ibid.*, 522, 55.14-16; “Vous commencerez, je crois, de voir par-là que si l'on sait bien utiliser le doute, on en peut tirer de connaissances très certaines”, *ibid.*, 305.658-659). I en aquest punt es produeix una nova confrontació frontal i explícita amb l'escolàstica que torna a fer aparèixer el tema del “principi”. Sorgeix en l'afirmació, que no es justifica, que la certesa i utilitat dels coneixements obtinguts amb aquest procediment són superiors als que construïm sobre aquell “gran principi” (“magno [...] principio”, *ibid.*, 522, 55.16-17; “grand principe”, *ibid.*, 305.661) que és el de no contradicció, que qualifica en termes d'inutilitat (“<in>utilitatem”, *ibid.*, 522, 55.19; “inutilité”, *ibid.*, 305.664)<sup>612</sup>. El tema del “principi” torna a sorgir de manera indirecta: si el principi de no contradicció s'anomena amb aquest terme i, a més, els coneixements que se n'obtenen es qualifiquen com a menys certs i útils que els que es dedueixen del “dubte”, aleshores això significa que aquest (el dubte) encara mereix més la consideració de “principi”. Sembla que es reforci la primera ocurrència de “principi” referia a la certesa del dubte. De fet, només aquesta i la primera ocurrència tenen com a referent gramatical immediat el dubte<sup>613</sup>, perquè totes les altres es refereixen a l'existència o a la cosa pensant. Però, si se situa el terme en el context dialògic en què s'inscriu, aquest dubte de què parla Eudoxos no es pot separar conceptualment de la doble inferència que ha realitzat Poliandre en la rèplica anterior: partint de “jo que dubto existeixo”, n'ha deduït “jo que penso existeixo” i n'ha conclòs “sóc una cosa que pensa”. Crec que és més versemblant

---

<sup>612</sup> BOS (55) corregeix el manuscrit llatí (A), que posa “utilitate”, a partir de la versió neerlandesa: “onnuttigheid” (BOS 54.23).

<sup>613</sup> Com és lògic, les interpretacions que situen la “certesa del dubte” com a “primer principi” s'agafen fort a aquest text on, a primera vista, es confirma la primera ocurrència de “principi” que apareix a la *Recerca* (cf. LOJ 155-156, nota 141, i CO 412, nota 187).

interpretar que el “principi” es refereix al “jo existent que dubta” més que no pas a la “certesa del dubte”, de la qual no se n’ha parlat ni una sola vegada més des de la demostració de l’existència. Però, el debat no es detura gaire en aquest punt, sinó que continua amb una rèplica exaltada d’Epistèmon en motiu de l’atac que s’ha fet a la lògica escolàstica.

Epistèmon, irritat, pretén plantejar serioses dificultats i obstacles a Poliandre i, fins i tot, a Eudoxos. Procedeix a examinar rigorosament els “fonaments, principis i conseqüències” exposats per demostrar que, amb l’ajut de la “veritable lògica” (l’escolàstica, no hi ha dubte), tot el que ha dit Poliandre reposa sobre un fonament il·legítim del qual no es conclou res (*cf.*, *ibid.*, 522, 55.23-30; 305.667-676). Primer revisa el raonament de Poliandre: aquest afirma que existeix, que sap que existeix, i que ho sap perquè dubta i perquè pensa. Tanmateix, li pregunta si tal volta sap què és dubtar i què és pensar? (“Verum quid sit dubitare, quid cogitare, ecquid novisti?”, *ibid.*, 522, 55.31-32; “Mais savez-vous ce qu’est douter et ce qu’est penser?”, *ibid.*, 305.678). Li retreu que, malgrat l’afany que té de no admetre res que no sigui segur i no sigui conegut perfectament, està assegurant que existeix a partir d’uns fonaments obscurs i, en conseqüència, poc certs (*cf.*, *ibid.*, 522, 55.32-34; 305.678-682). Perquè el raonament (“ratiotinatio” *ibid.*, 523, 57.1-2; “raisonnement”, *ibid.*, 305.684) de Poliandre tingui força demostrativa (“vim demonstrationis”, *ibid.*, 523, 57.1-2; “la forme <vorm> d’une démonstration”, *ibid.*, 305.684) –en una clara al·lusió al raonament sil·lògic– i li resulti intel·ligible a ell mateix abans de voler fer-lo intel·ligible als altres, caldria haver-li ensenyat abans què és el dubte, el pensament i l’existència<sup>614</sup>. Un detall important sobre el terme “raonament” emprat per Epistèmon: en realitat no abraça “tot el raonament” de Poliandre, tal i com s’hi ha referit Eudoxos en la rèplica anterior, sinó només una part, perquè no n’esmenta la conclusió final: “sóc una cosa pensant”. En efecte, la proposició “penso, per tant existeixo” no equival a “sóc una cosa pensant”, sinó que caldrà posar en joc una raó per

---

<sup>614</sup> L’objecció que Descartes mateix posa –per refutar-la– en boca d’Epistèmon, li van plantejar realment uns anys més tard en les *Sisenes Objecions* a les *Meditacions*: “*Primus est, non videri adeo certum nos esse, ex eo quod cogitemus. Ut enim certus sis te cogitare, debes scire quid sit cogitare seu cogitatio, quidve existentia tua; cumque, necdum scias quid sint illa, qui nosse potes te cogitare vel existere? Cum igitur, discens cogito, nescias quid dicas, cumque, addens sum igitur, nescias etiam quid dicas, imo nequidem scias te dicere vel cogitare quidpiam, quoniam ad hoc necesse videtur ut scias te scire quid dicas, iterumque ut noveris quod scias te scire quid dicas, et sic in infinitum, constat te scire non posse an sis, vel etiam an cogites.*” (MPP-O6, AT VII 413.1-11).

poder-ne deduir aquesta conclusió<sup>615</sup>. Tornarà a aparèixer ben aviat aquesta qüestió en la resposta que li fa Eudoxos.

Abans, Poliandre es retira del debat perquè diu que el tema excedeix la seva capacitat. Eudoxos li demana que sigui jutge del litigi perquè Epistèmon està massa carregat d'opinions i prejudicis i li és molt difícil confiar en la llum natural, està més acostumat a cedir a l'autoritat que escoltar el que li diu la seva pròpia raó. De nou es destaquen la importància de la "llum natural" o la "raó" en la recerca de la veritat. En la rèplica, Epistemó es defensa dient que no és tan obstinat com l'acaba de pintar i accepta l'arbitratge de Poliandre per resoldre l'objecció (cf., *ibid.*, 522-523, 57.4-27; 307.686-701: en aquesta pàgina de CO hi ha vuit línies sense numerar).

Reprenent l'objecció d'Epistèmon, Eudoxos reconeix que en efecte cal saber què són el dubte, el pensament i l'existència "abans d'estar completament persuadit de la veritat d'aquest raonament: *dubto, per tant sóc*, o d'aquest, que és el mateix: *penso, per tant sóc*" ("ante [...], quam de veritate hujus ratiocinii: *dubito, ergo sum, vel, quod idem est: Cogito, ergo sum, plane simus persausi.*", *ibid.*, 523, 57.31-33; "avant que nous ne puissions être entièrement persuadés de la vérité du raisonnement *Je doute, donc je suis*, ou de celui-ci, qui est exactement le même, *Je pense, donc je suis*", *ibid.*, 307.704-706). Però, abans d'entrar en el tema principal del coneixement del termes, cal deturar-se de nou en el tema del "raonament" ("ratiocinii"; "raisonnement"), perquè ara es denomina així a una sola inferència, ja sigui "dubto, per tant sóc", ja sigui "penso, per tant sóc". Recordem que també s'havia anomenat "raonament" la cadena de dues inferències que culminava en "sóc una cosa pensant". Caldrà tenir molt en compte aquesta polisèmia en la comparació de la *Recerca* i la filosofia de maduresa que proposo al següent apartat. Però, per què Epistèmon i Eudoxos debaten una qüestió relativa al raonament realitzat per Poliandre i no diuen res de la conclusió? Que Eudoxos repeteixi el que ha dit Epistèmon té lògica, perquè està responent l'objecció que ha fet aquest. Que Epistèmon no ho faci també té sentit perquè ja ataca la conclusió final mostrant un defecte del raonament amb el qual l'ha obtinguda Poliandre:

---

<sup>615</sup> Discrepo completament de V. CARRAUD i G. OLIVO quan afirmen: "ce second raisonnement [*je pense donc je suis*] sert dans la *RV* à établir que l'essence de ce qui doute est la pensée" (CO 414, nota 192). El raonament o inferència mencionat no permet establir directament aquesta conclusió, sinó que és la veritat anterior a partir de la qual, mitjançant una raó o argument, permet fer el judici cert o deducció que estableix que "sóc una cosa pensant". Veurem que aquesta confusió també es comet sovint en la interpretació de les tesis de maduresa de Descartes sobre el *Cogito*.

pressuposant uns conceptes que no han estat definits prèviament, entre els quals hi ha el “pensament”. De fet, ja es qüestiona profundament la naturalesa pensant del jo si es qüestiona la consistència de la seva suposada demostració. El plantejament dialògic és idoni per articular objeccions i respostes, a fi de justificar el procés demostratiu que s’està proposant al lector: podríem dir que aquest afany de justificació metodològica s’està definint cada vegada més com el segell característic de la *Recerca*.

Eudoxos admet a Epistèmon que cal conèixer prèviament els termes per afirmar “*dubto, per tant sóc*” o “*penso, per tant sóc*”, però deixa clar que això no s’assoleix per mitjà d’un procediment tan aparatós com el de recórrer al gènere pròxim i la diferència específica, només útil en les disputes escolàstiques, però allunyat del capteniment de “qualsevol que vulgui examinar els coses per si mateixes i jutjar-les tal i com les concep” (“quicumque per semetipsum res examinare cupit, et de iis, prout eas concipit, iudicat”, *ibid.*, 523, 59.4-5; “un homme qui examine les choses en lui-même, et qui en juge selon qu’il les comprend”, *ibid.*, 309.712-713). Aquest, per poc enginy que tingui, té prou llum per conèixer aquelles coses si fixa l’atenció en elles. Es torna a confrontar la complexitat de mètode de raonament escolàstic amb la simplicitat del que es proposa a la *Recerca*, basada en la capacitat natural de l’ésser humà.

I com a solució a la qüestió, desplega una veritable teoria de la definició. Hi ha coses que en voler definir-les esdevenen més obscures, perquè, com que en realitat són senzillíssimes i claríssimes, no les podem conèixer i percebre millor si no per elles mateixes (“*hæc, nonnulla, quæ, dum definere volumus, obscuriora reddimus, quia nempe, cum simplicissima clarissimaque sint, haud melius ea scire et percipere, quam per semetipsa valemus, dari dico.*”, *ibid.*, 523-524, 59.8-11; “je dis qu’il y a certaines choses qu’on obscurcit si l’on veut les définir, parce que, étant très simples et très claires, elles ne pourraient être mieux connues et comprises que par elles-mêmes”, *ibid.*, 309.717-719)<sup>616</sup>. Un dels principals errors en les ciències<sup>617</sup> és voler definir allò que només s’ha de concebre, i no saber distingir allò que per

---

<sup>616</sup> S’ha de destacar la proximitat terminològica i conceptual d’aquesta citació de la *Recerca* amb el següent fragment de l’Article 10 de la *Primera part* dels *Principis de filosofia*: “adverti Philosophos in hoc errare, quod ea, quæ simplicissima erant ac per se nota, Logicis definitionibus explicare conarentur; ita enim ipsa obscuriora reddebant.” (PP1, Art. 10, AT VIII 8.5-8); “j’ai remarqué que les philosophes, en tâchant d’expliquer, par les règles de leur logique, des choses qui sont manifestes d’elles-mêmes, n’ont rien fait que les obscurcir” (LPP1, Art. 10, AT IX2 29). De fet, és l’article sencer que presenta diverses coincidències amb l’explicació d’Eudoxos.

<sup>617</sup> A l’original llatí del text dels *Principis* citat a la nota anterior també es considera com “un error” voler explicar, amb definicions lògiques, les coses que són evidents per si mateixes.

ser conegut ha de ser definit d'allò altre que pot ser conegut per si mateix (*cf.*, *ibid.*, 524, 59.11-15; 309.719-724). El dubte, el pensament i l'existència són d'aquest darrer tipus. I estampa: “no crec que hagi existit mai ningú tan estúpid a qui primer se li hagi d'ensenyar què és l'existència abans que pugui concloure i afirmar que és” (“Neminem enim unquam tam stupidum exstisise crediderim, qui prius quid sit exsistentia edocendus fuerit, antequam se esse concludere potuerit atque affirmare.”, 524, 59.18-20; “je n'estime pas qu'il y ait jamais eu quelqu'un de si stupide qu'il fallût lui enseigner ce que c'est l'existence pour qu'il puisse en conclure qu'il était et l'affirmer” 309.726-728)<sup>618</sup>. I com idea central de l'exposició, fa una afirmació molt important: “és impossible que algú aprengui aquestes coses per cap altra raó que per si mateix, ni que es persuadeixi d'elles d'una altra manera que no sigui per la pròpia experiència i per aquella consciència o testimoni interior que cadascú experimenta en si mateix quan examina les coses” (“fieri non posse, ut alia quis ratione, ac per se ipsum, ea addiscat, neque ut de iis alio modo persuasis sit, quam propria experientia, eaque conscientia, vel interno testimonio, quod in se ipso unusquisque, cum res perpendit, experitur”, *ibid.*, 534, 59.20-24; “il est impossible d'apprendre ces choses autrement que par elles-mêmes, et qu'on n'en peut être persuadé que par sa propre expérience, et par cette conscience ou ce témoignage interne que chacun sent en soi-même lorsqu'il considère les choses”, *ibid.*, 309.729-733)<sup>619</sup>. Així com és inútil definir la blancor, només cal obrir els ulls per saber què és, per conèixer què són el “dubte” i el “pensament” només cal dubtar i pensar. Aquesta forma de coneixement és completa sobre les nocions i fins i tot explica més que la definició més exacta (*cf.*, *ibid.*, 524, 59.24-29; 309.733-311.739). I conclou que és veritat que Poliandre havia de saber aquestes coses abans de poder deduir les conclusions que ha extret d'elles (“Verum itaque est, has res *Poliandrum*, antequam inde conclusiones quas formavit deducere potuerit, cognoscere debuisse.”, *ibid.*, 524, 59.29-31; “Il est donc vrai que *Poliandre* a dû connaître ces choses avant qu'il ait pu en tirer les conclusions qu'il a tirées.”, *ibid.*, 311.739-

---

<sup>618</sup> Fixem-nos en la sorprenent aparició del mot “estúpid” en aquest fragment de la versió francesa dels *Principis de filosofia* (en el mateix Art. 10 de la *Primera part*), però que és absent de l'original llatí: “Je n'explique pas ici plusieurs autres termes dont je me suis déjà servi, et dont je fais état de me servir ci-après; [car je ne pense pas que, parmi ceux qui liront mes écrits, il s'en rencontre de *si stupides* qu'ils ne puissent entendre d'eux-mêmes ce que ces termes signifient]” (LPP1, Art. 10, AT IX2 28-29). Es tracta d'una versió tan lliure i diferent de la frase que tradueix (“quia per se satis nota mihi videntur”, PP1, Art. 10, AT VIII 8,5-8), que sembla que només pot provenir de la mà de Descartes.

<sup>619</sup> Sobre aquest ús cognitiu i no moral –que era l'habitual a l'època– del terme “consciència”: *cf.* G. Rodis-Lewis, *L'œuvre de D.*, vol. 1, pàg. 240-241, GIL 293, LOJ 157, nota 151, FAY 43-48.

741)<sup>620</sup>. La coincidència de parers és purament accidental, sens dubte, perquè s'han mostrat dues concepcions antagòniques.

En aquest moment del debat es demana a Poliandre que exerceixi el paper de jutge que se li ha assignat i que digui si ha ignorat mai aquestes nocions. La rèplica de Poliandre seria merament reiterativa (pedagògica), atès que assumeix i repeteix el que ha dit Eudoxos sobre la definició, si no fos que en posa un exemple molt interessant. Val la pena deturar-s'hi un moment perquè crec que contribueix a la comprensió del tema del “principi” per bé que no menciona aquest terme. Poliandre proposa una peculiar revisió del raonament realitzat:

“Vixdum mihi exiguum illam quam habemus de rerum, quarum cognitio non nisi sensuum auxilio ad nos pervenit, existentia certitudinem ostenderas, cum de iis dubitare incepti, idque simul ad mihi meam dubitationem, ejusdemque certitudinem commonstrandum suffecit; ita ut possim affirmare, simulac dubitare sum aggressus, etiam cum certitudine me cognoscere occepisse. Sed non ad eadem objecta mea dubitatio, meaue certitudo referebantur. Quippe mea dubitatio circa eas tantum versabatur res, quæ extra me exsistebant; certitudo vero meam dubitationem, meque ipsum spectabat.” (RV-VL, AT X 524-525, BOS 61.9-17).

“Vous ne m'avez pas fait connaître non plus le peu de certitude que nous avons de l'existence de toutes les choses dont la connaissance ne nous est venue que par les sens avant que j'aie commencé d'en douter. Cela a suffi pour me faire connaître à la fois mon doute et la certitude de mon doute : de façon que je peux dire que dès que j'ai commencé de douter j'ai commencé de connaître avec certitude. Mais mon doute et ma certitude ne se rapportaient pas aux mêmes objets : car mon doute n'existait qu'à propos des choses qui sont hors de moi, et ma certitude existait à propos de mon doute et de moi-même.” (RV-VFN, CO 311.750-759).

Poliandre, en la primera part del text (fins a final de primer punt i seguit de la versió llatina), exposa un sol moviment de pensament que enllaça, de manera simultània, tres continguts que es presenten com una presa de consciència progressiva. Reconeix el seu paper passiu al principi del procés, perquè va ser Eudoxos qui el “va fer adonar” de la poca certesa del coneixement sensible, però tot just (“vixdum”: “a penes”, “amb prou feines”, no és exactament la simultaneïtat, però poc se'n falta) va ser objecte d'aquesta operació, va començar a dubtar d'aquestes coses (“el dubte universal”). La segona presa de consciència és simultània (“simul”) amb l'anterior: en fer-se efectiu el dubte, se li va fer evident “la certesa

---

<sup>620</sup> Heus aquí un altre paral·lelisme manifest amb l'Art. 10 de la *Primera part dels Principis*: “ubi dixi hanc propositionem, *ego cogito, ergo sum, esse omnium primam et certissimam* [...], *non ideo negavi quin ante ipsam scire oporteat, quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo* [...]” (PP1, Art. 10, AT VIII 8.8-12, només el segon subratllat és meu); “lorsque j'ai dit que cette proposition: *Je pense, donc je suis*, est la première et la plus certaine [...], *je n'ai pas pour cela nié qu'il ne fallût savoir auparavant ce que c'est que pensée, certitude, existence* [...]” (LPP1, Art. 10, AT IX2 29, només el segon subratllat és meu).

del seu dubte”. La simultaneïtat també afecta la tercera presa de consciència: amb el dubte ja es va començar a conèixer a si mateix, en una clara referència a l’existència. I crec que aquesta tercera presa de consciència també inclou el coneixement que “sóc una cosa pensant” si tenim en compte que el text transcrit no és gaire posterior a la descoberta d’aquesta segona veritat. La frase final sobre l’objecte del dubte i la certesa també és significativa: “la certesa” (atenció, certesa en singular!) que es desvetllava amb el dubte no era només la del dubte mateix sinó “de mi mateix”, és a dir, de la meva existència i del meu pensament. La simultaneïtat no s’ha de prendre en sentit literal per una raó òbvia: la certesa s’ha obtingut en el decurs d’un procés de reflexió-raonament. És una manera d’expressar que el raonament realitzat no és res més que el desvetllament progressiu d’una idea que ja està continguda implícitament en el dubte i que no adquireix el seu sentit ple fins que esdevé conscient. En definitiva, el text ve a dir que en fer-se efectiu el dubte s’activa un procés inexorable i immanent de desvetllament o presa de consciència de l’existència i la naturalesa de jo que, de fet, ja estaven contingudes confusament en el moment que hom comença a notar els efectes del dubte. L’itinerari de la reflexió és el camí, racional (argumentació d’idees) i psicològic (bàsicament: el control de l’atenció), que el lector ha d’interioritzar per copsar unes veritats que, de fet, també són les seves. Crec que aquest text també contribueix a suggerir que el “principi” no és tant el punt de partida (el dubte, que, de fet, en el text se situa en el contingut del dubte, és a dir, en la incertesa, i no en la certesa del dubte) com el punt d’arribada: allò que hi ha implicat en l’acció humana de dubtar, és a dir, l’existència i la naturalesa pensant de l’ésser que dubta. Caldrà veure que aporten les ocurrències finals de “principi”.

### 3) *Reflexions metodològiques sobre els “principis” i sobre el “primer principi”*

Epistèmon dona per tancada la controvèrsia sobre la qüestió dels significats dels termes i planteja una nova objecció sobre el “mètode” del qual Eudoxos n’ha fet tantes lloances: remarca el poc progrés que han fet en les dues hores de conversa que porten, perquè Poliandre només ha après “que dubta, que pensa i que és una cosa pensant” (“[...] quod scilicet dubitet, quod cogitet, et quod res cogitans sit.”, *ibid.* 525, 61.29-30; “[...] qu’il doute, qu’il pense et qu’il est quelque chose qui pense.”, *ibid.*, 313.770-771). Irònicament en diu: “Admirable, certament! Vet aquí un excés de mots per tant poca cosa. S’hagués pogut dir el



mateix en quatre paraules i tothom hi hauria estat d'acord" ("Miranda profecto! En ob tantillum rei multum verborum. Hoc quatuor verbis confici potuerat, et in eo omnes consensissemus.", *ibid.*, 525, 61.30-32; "Grande merveille! Voilà un long raisonnement pour une bien petite chose. On pourrait dire cela en peu de mots, et être aussi du même avis.", *ibid.*, 313.772-775). S'han canviat les tornes, ara és Epistèmon qui retreu a Eudoxos que emprí un procediment purament verbal i buit de coneixement. I aprofita per defensar els preceptors (és Epistèmon mateix qui els qualifica així en comptes de dir-los hi mestres com havia fet abans), dels que en lloa una sèries de virtuts: afirmen moltes coses, són audaçs, no s'aturen per res, tot ho entomen, decideixen sobre tot, res els aparta del seu propòsit, de tot s'admiren i, davant de qualsevol obstacle, sempre tenen troben una distinció per resoldre les dificultats. Manifesta que el seu "mètode" serà sempre preferit al d'Eudoxos, perquè amb aquest només es dubta de totes les coses i es té tanta por de no arribar enlloc que hom es mou sense parar i no avança gens (*cf.*, *ibid.*, 525, 63.1-8; 313.775-782). De nou, una acusació d'escepticisme que exigeix ser desmentida.

La resposta d'Eudoxos conté una importantíssima reflexió metodològica, amb diverses idees rellevants:

1) Contestant l'afirmació final d'Epistèmon, manifesta que mai no ha volgut prescriure a ningú el "mètode" que hagi de seguir en la "recerca de la veritat" ("Nunquam alicui methodum, quam in inquirenda veritate sequi debeat, præscribere", *ibid.* 525, 63.9-10; "Mon dessein n'a jamais été de prescrire à quiconque la méthode qu'il doit suivre dans la recherche de la vérité", *ibid.*, 313.783-784), només ha volgut proposar el que ell ha seguit<sup>621</sup> perquè cadascú, segons el seu criteri ("arbitrio", *ibid.*, 526, 63.12; "jugement", *ibid.*, 313.787) i amb total llibertat ("integra [...] relicta libertate", *ibid.*, 526, 63.12-13; "la liberté étant donnée à chacun", *ibid.*, 313.786), el rebutgi si li sembla dolent o se'n serveixi si li sembla bo i útil. Descartes, subtilment, ve a dir que la "preferència" majoritària del mètode escolàstic de la qual ha parlat Epistèmon té un caràcter d'imposició; en canvi, el que ell proposa sí que s'ofereix de tal manera que podrà ser preferit o no lliurement, per bé que en el fons

---

<sup>621</sup> En el *Discurs del mètode* s'hi expressa de manera molt semblant: "mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne." (DM1, AT VI 4.7-10, BK III 83). Amb tot, malgrat la proximitat literària entre els dos textos, no és legítim deduir-ne una coincidència plena de significat atès que responen a intencions filosòfiques molt diferents (*vid.* Cap 3). Per veure diferents apreciacions sobre el paral·lelisme entre els dos textos: *cf.* GIL 79; LOJ 157-158, nota 154 i CO 415-416, nota 210.

pressuposa que, com és un mètode basat en la raó, qui el segueixi se sentirà fortament inclinat a acceptar-lo. Ara bé, la idea més important del text citat és que proposa un mètode diguem-ne “general” per a la recerca de la veritat, en una clara autoreferència al títol de l’obra. És el primer cop que Eudoxos utilitza el terme mètode per referir-se a la forma de raonar seguida –a instància seva– per Poliandre (i en farà una altra encara: *cf.*, *ibid.*, 527, 65.9; 315.819). Abans només havien emprat el terme els dos interlocutors: un cop Poliandre (*cf.*, *ibid.* 518, 47.20; 205.515), i tres vegades Epistèmon, la primera equiparant la forma de raonar de Poliandre segons el guiatge d’Eudoxos (*cf.*, *ibid.*, 520, 51.5; en la VFN no hi apareix mètode: 299.573-574), la segona irònica (*cf.*, *ibid.*, 525, 61.29; 313.769) i la tercera en la rèplica anterior de manera indirecta per negació del mètode escolàstic (*cf.*, *ibid.*, 525, 63.6; 313.780). Cal tenir en compte que en el disseny del projecte filosòfic (*Pla general* i *Programa de matèries*) no s’havia parlat en cap moment d’un mètode d’aquest tipus, només d’un mètode orientat a l’adquisició de coneixements de les ciències curioses i a la conducció de la vida, al qual s’havia de dedicar la segona part-llibre del projecte filosòfic (*cf.* RV, AT X 506.13, BOS 8.4-5). No s’ha de confondre, doncs, aquest “mètode”, que havia de ser un dels continguts centrals de l’obra, orientat a la utilitat, del que acabo d’anomenar mètode “general”, que només consisteix en una explicació del raonament que s’està duent a terme i que, en tot cas, potser havia d’esdevenir la base de l’altre. En cap moment aquest no presenta el caràcter d’un sistema de preceptes que s’hagin de conèixer prèviament i dominar abans de l’exercici mateix de la recerca de la veritat, com s’esdevé amb les *Regles*. Crec, doncs, que interpretar aquest mètode i, encara més, la totalitat de la *Recerca* com si fossin un mer desplegament dels preceptes de les *Regles* és una distorsió interpretativa que impedeix comprendre l’especificitat filosòfica d’aquella obra<sup>622</sup>. El fet que força consideracions que estan incloses en les *Regles* formin ara part d’un discurs en forma de diàleg que les lliura progressivament, a mode de reflexió sobre el procés demostratiu que es duu a terme, en canvia completament el sentit.

2) Quant al progrés intel·lectual que s’obté amb aquest mètode, Eudoxos fa una reflexió molt interessant: si el seu interlocutor continua fent atenció al que explica, està convençut

---

<sup>622</sup> Molts comentadors reconeixen forts paral·lelismes entre idees de les *Regles* i de la *Recerca*, perquè hi són, sens dubte, però són escassos els autors que situen ambdues obres exactament en un mateix pla filosòfic. Els més destacats són: G. OLIVO, *Descartes et l’essence de la vérité*, Section I, pàg. 33-162, i, el mateix autor, juntament amb V. CARRAUD a CO 231-417.

que ell mateix li reconeixerà que no es pot ser mai prou caut quan s'estableixen els principis (“certus sum, modo attentum te mihi præbere pergas, fore ut ipsemet mihi confitearis, non posse nos in stabiliendis principiis satis cautos esse”, RV-VL, AT X 526, BOS 63.14-16; “Je vous assure que si vous voulez m’écouter sérieusement, je vous ferai avouer qu’on ne peut être trop circonspect dans l’établissement des principes”, RV-VFN, CO 313.789-791). És a dir, Descartes adverteix que cal fer una atenció molt especial al moment inaugural en què s'estableixen els principis, i és per això que al començament de la recerca de la veritat sembla que s'avanci poc. Tanmateix, un cop establerts els principis, es podran portar molt lluny i més fàcilment les conseqüències del que hom gosava esperar (“ubi illa semel stabilita sunt, consequentias nos ulterius ducere, et facilius, ac nobis polliceri ausi fuisset, inde deduci posse”, *ibid.*, 526, 63.16-18; “une fois qu’ils sont bien établis, les conséquences nous mènent plus loin et sont plus faciles à obtenir qu’on n’eût osé se le promettre”, *ibid.*, 313.791-793). En definitiva, la cura amb què cal procedir al començament és la clau de la fecunditat posterior. *Torna a aparèixer el terme “principi”, en plural i des d’un angle indirecte, però que emmarca perfectament el tema del “principi” o “primer principi”, atès que ell és el “primer” dels “primers fonaments” de la “ciència sòlida” que es persegueix.*

3) Derivada de la idea anterior, Eudoxos torna a fer un diagnòstic sobre les causes dels errors en les ciències (fa poc n’ha assenyalat un altre sobre la definició): perquè es jutja precipitadament “al començament” i perquè s’admeten com a principis coses obscures i de les que no se’n tenia una noció clara i distinta (“omnes errores qui in scientiis accidunt, inde tantum oriri, quod ab initio nimium festinanter judicavimus, res scilicet obscures et quarum nullam claram et distinctam notionem habemus, pro principiis admittendo.”, *ibid.*, 526, 63.18-21, ; “tous les défauts que l’on trouve dans la science ne viennent que de ceci : on s’est trop hâté au commencement, parce qu’on a admis pour principes des choses obscures et dont nous n’avons pas de connaissance claire et distincte”, *ibid.*, 313.793-796)<sup>623</sup>. Es torna a

---

<sup>623</sup> És manifest el paral·lelisme entre aquest text i la primera regla del mètode del *Discurs* que prescriu “éviter soigneusement la précipitation, et la prévention” (DM2, AT VI 18.18-19, BK III 93). Però encara hi ha una proximitat molt més gran amb un altre text del mateix *Discurs* que situa, com en fa el text de la *Recerca*, la doble prescripció en el moment que s’han d’establir els principis de la filosofia: “je me promettais de l’appliquer [cette méthode] aussi utilement aux difficultés des autres sciences, que j’avais fait à celles de l’algèbre. [...] Mais, ayant pris garde que leurs principes devaient tous être empruntés de la philosophie, en laquelle je n’en trouvais point encore de certains, je pensai qu’il fallait, avant tout, que je tâchasse d’y en établir; et que, cela étant la chose du monde la plus importante, et où la précipitation et la prévention étaient le plus à craindre” (*ibid.*, 21.25-22.5, 95).

confrontar l'obscuritat dels conceptes de l'escolàstica amb la claredat i distinció de les idees o nocions descobertes en el decurs de la conversa. La diferència amb la primera menció d'aquesta expressió per part de Poliandre és que ara ja s'ha precisat millor el seu significat. La demostració que la consideració sobre els principis és vertadera és doble ("Atque hoc verum esse [...]; ", *ibid.*, 526, 63.21; "En témoignent [...]", *ibid.*, 313.796):

- D'una banda, els "escassos progressos" que "hem fet", atenció, en les "ciències" de les quals els principis són certs i "coneguts per tothom" ("*exigui progressus*, <quos><sup>624</sup> in *scientiis fecimus*, *quarum principia certa et omnibus nota sunt*", *ibid.*, 526, 63.22-23; "les progrès qu'on a faits dans *les sciences* dont les principes sont *certaines et connus de tout le monde*", *ibid.*, 313.796-798), en una clara referència a les certeses obtingudes en el decurs del raonament anterior. L'ús del plural pel que a les ciències s'ha de situar en el context més general del que formen part les certeses assolides, és a dir, en el primer tipus de ciències que tracten de les coses comunes i *conegudes per tothom* (cf. RV, AT X 503.10-12 i 503.20-21, BOS 6.1-2 i 6.9-10), que havien de ser tractades en la primera part del *Programa de matèries* del projecte filosòfic. El fet que a la versió neerlandesa no hi aparegui "escassos", com a la llatina ("exigui"), fa pensar a alguns estudiosos que l'adjectiu no pot qualificar els principis vertaders<sup>625</sup>. Per la meua part, penso que l'expressió "escassos progressos" és perfectament coherent en el context en què s'inscriu: l'advertiment de l'extremada cautela amb què cal procedir quan s'estableixen els principis i, a més, el fet que fins al moment només s'han obtingut encara "escasses" certeses en l'argumentació precedent, però això no en rebaixa la importància. Per tant, l'expressió serveix per demostrar que es tracta dels principis vertaders tal i com pretén Eudoxos. Els progressos, tal i com aquest personatge diu en la mateixa rèplica, estan reservats per quan s'hagin establert els principis. Penso, doncs, que és la versió neerlandesa la que és errònia i no la llatina.

---

<sup>624</sup> El manuscrit (A) porta "quem", que és clarament un error. AT i BOS el corregeixen: "quos".

<sup>625</sup> F. ALQUIÉ interpreta el següent: "*Exigui progressus*, dit le latin. La traduction que nous suivons écrit ici : *c'est le peu de progrès que nous avons faits*, ce qui rend le texte incompréhensible. Nous la corrigeons, en avouant que *petits progrès* n'est pas non plus très clair, Descartes semblant vouloir dire au contraire que, dans les sciences dont les principes sont assurés, les progrès sont importants, alors qu'ils sont nuls là où les principes sont obscurs et incertains" (FA II 1139, nota 1). El mateix pensa E. LOJACONO: "Il est très intéressant de noter que *exigui* manque dans la version néerlandaise : en effet la version latine qui comprend cet adjectif est incompréhensible" (LOJ 158, nota 157). Així també ho pensen V. CARRAUD i G. OLIVO (cf. CO 340, nota g).

- D'una altra banda, que aquells que “sincerament” volen expressar el seu pensament sobre les ciències que es basen en principis obscurs i incerts (“in aliis, quarum principia obscura, et incerta sunt”, RV-VL, AT X 526, BOS 63.23-24; “dans les autres, dont les principes sont obscurs et incertains”, CO 313.778-315.779), és a dir, les que depenen de la filosofia de l'escola, han de confessar que, després de perdre molt de temps i llegir de cap a peus un munt de grans volums, no saben res ni han après res (“qui sincere mentem suam explicare voluerint, oportet ut confiteantur, postquam multum temporis impenderint et complura magna volumina perlegerint, comperisse se, nihil se scire, nihilque addidicisse.”, *ibid.*, 526, 63.24-27; “ceux qui se montrent francs et sincères sont obligés d'avouer qu'après y avoir passé beaucoup de lires rares, ils trouvent qu'on ne sait rien et qu'on n'a rien appris.”, *ibid.*, 315.779-801). Torna a plantejar-se (i ja és la tercera vegada que es fa des que s'ha iniciat la conversa) el reconeixement de la inconsistència de la filosofia escolàstica en l'interior de la mateixa, és a dir, en els que l'han estudiat, com un missatge que s'adreça als possibles lectors d'aquest perfil perquè no defalleixin en l'itinerari de reflexió que ja han començat (virtualment, és clar, en una obra que no va arribar mai al públic en vida de l'autor).

4) I la conclusió, que aporta un element importantíssim a la comprensió del problema del “primer principi”. A través d'Eudoxos es torna a fer manifest el caràcter de guiatge que vol ser la *Recerca*: “mentre vull conduir Poliandre per una via més certa que el que m'han ensenyat...” (“me, dum *Poliandrum* in viam certiore[m] illa, quam ego edoctus sum, ducere volo [...]”, *ibid.*, 526, 63.27-29; “voulant guider Poliandre par un chemin plus sûr que celui qu'on m'a appris”, *ibid.*, 315.802-803)<sup>626</sup>. I aquest guiatge es vol fer tan acuradament i exactament com per no admetre com a vertader res del que no sigui tan cert com ho és “que sóc, que penso i que sóc una cosa pensant” (“[me] adeo accuratum et exactum esse, nihil pro vero habeam, de quo non ita certus sum, ac *me esse, me cogitare, meque esse rem cogitantem certo scio.*”, *ibid.*, 526, 63.29-31; “je sois si scrupuleux et craigne de rien admettre pour vrai dont je ne sois pas aussi certain que je le suis de ce que *je suis*, de ce que *je pense*, et de ce que *je suis quelque chose qui pense*”, *ibid.*, 315.803-806). Aquesta enumeració final es remet a

---

<sup>626</sup> En aquesta afirmació traspuia un element biogràfic: la formació escolàstica que va rebre Descartes mentre va estudiar a La Flèche.

una altra d'Epistèmon de la rèplica anterior, referida a Poliandre: “que dubta, que pensa i que és una cosa pensant”. Només canvia el primer element, en comptes de “que dubta”, ara hi posa “que sóc”. Les dues sèries són equivalents, perquè el “que sóc” d'Eudoxos s'ha obtingut a partir del dubte, i “que dubta” d'Epistèmon implica “dubto, per tant existeixo”. Es fa atenció a les tres últimes veritats de les quatre obtingudes fins ara, subsumint la primera (la certesa del dubte) en la segona: “jo sóc” (perquè dubto). No es tracta de veritats independents, sinó d'una sola cadena deductiva que culmina en l'última d'elles: “sóc una cosa pensant”<sup>627</sup>. Doncs bé, *en una rèplica totalment dedicada al mètode correcte per establir els principis del coneixement, per diferenciar-lo de l'incorrecte (l'escolàstic), l'afirmació final, que posa com a exemple de coneixement cert la cadena de veritats mencionada, només pot entendre's com una expressió del referent de “primer principi”*<sup>628</sup>.

Epistèmon interpreta la insistència d'Eudoxos sobre els principis en clau de cercle viciós, i per això li retreu irònicament que sempre torni al seu principi (“semper ad principium tuum redis.”, *ibid.*, 526, 63.33; “Vous revenez toujours à votre principe.”, *ibid.*, 315.808), com els dansaires que sempre cauen de peus. La menció del “teu principi” té relació directa amb la que acaba de fer Eudoxos (“que sóc, que penso i que sóc una cosa pensant”) i, per tant, reforça la idea que es tracta del referent de “principi” o “primer principi”. Del que no queda gens convençut Epistèmon és de les expectatives que li anuncia el seu amfitrió, perquè sentència: “D'aquesta manera no avançaràs ni lluny ni ràpid (“non longe, nec celeriter progredieris”, *ibid.*, 526, 63.34; “vous n'irez ni bien loin ni bien vite”, *ibid.* 315.809. Per aquesta raó pregunta com es podran trobar sempre, amb un procediment com aquest, “veritats” de les que puguem estar tan persuadits com una de tan òbvia com la “nostra existència” (“Quo pacto enim semper istiusmodi veritates, de quibus tantopere persuasi, ac

---

<sup>627</sup> Aquesta cadena de tres elements (els dos primers són conclusions de raonaments parcials, i l'últim, la conclusió final del raonament complet) permet situar la concepció del *cogito* de la *Recerca* respecte a dos estadis del pensament cartesià: 1) respecte a les *Regles*, on aquests veritats poden ser intuïdes per separat (“unusquisque animo potest intueri, se existere, se cogitare”, RDI3, AT X 368.21-22, CRA 8.19-20) i no formen part d'una cadena necessària de fonamentació del coneixement, i 2) respecte a les obres metafísiques de maduresa, en què el pensament i l'existència estan enllaçats necessàriament en la primera veritat que es troba després del dubte (“penso, per tant existeixo”), conclusió a partir de la qual es pot deduir la segona veritat (“sóc una cosa pensant”). És un altre element conceptual que crec que contribueix a la versemblança de la interpretació sobre la ubicació cronològica de la *Recerca* defensada en aquest estudi.

<sup>628</sup> Així també ho entén E. FAYE que, sobre la triple afirmació d'Eudoxos, escriu el següent: “Il n'est plus question maintenant du doute, mais d'une certitude qui s'exprime selon trois propositions, la troisième (« je suis une chose qui pense ») réunissant ce qui est affirmé dans les deux premières (« je suis, je pense ») pour faire de la pensée l'attribut essentiel de mon être.” (FAY 30).

de *nostra existentia*, esse possimus, reperturi sumus?”, *ibid.* 526, 63.34-64.2; “Car où trouvera-t-on à chaque fois des vérités dont nous pourrions être aussi fortement persuadés et convaincus que nous les sommes de *notre existence*?”, *ibid.*, 315.809-812). Es destaca només “l’existència” de les tres veritats que ha anomenat Eudoxos, però en el context en què se situa també inclou implícitament la naturalesa pensant que ja s’ha descobert com a intrínsecament lligada a l’existència. I el que no apareix per enlloc en aquest context és la certesa del dubte com a principi, així que els que plantegen aquesta opció de manera inequívoca ho tenen ben difícil per justificar-la sense fer una cabriola de dansaires tal i com diu Epistèmon.

Està en joc la fecunditat del principi o, el que és el mateix, l’eficàcia del mètode d’Eudoxos, encara no demostrada. La rèplica d’aquest prepara precisament la demostració que n’haurà de fer Poliandre, però que quedarà a l’aire. Eudoxos, per començar, presenta una síntesi del mètode de raonament amb què està guiant Poliandre:

“Haud id adeo difficile, ac tu quidem existimas, est; omnes enim veritates se invicem consequuntur, et mutuo inter se vinculo continentur. Totum arcanum in eo tantum consistit, ut a primis, et simplicissimis incipiamus, et deinde sensim et quasi per gradus usque ad remotissimas, et maxime compositas progrediamur.” (*ibid.*, 526-527, 65.3-7).

“C’est moins difficile que vous ne le pensez. Les vérités se suivent et se tiennent toutes l’une l’autre. Tout le secret, ici, ne réside que dans le fait de commencer avec les premières et les plus simples et d’avancer à partir de là, peu à peu et comme par degrés, jusqu’à celles qui sont les plus éloignées et les plus composées.” (*ibid.*, 315.812-817).

No són pas idees noves per a Epistèmon i menys per al lector. S’havia dit exactament el mateix, en termes més literaris, en la introducció de l’obra prèvia a l’inici del diàleg<sup>629</sup>, i també s’havia posat en boca de Poliandre en un moment avançat de la conversa<sup>630</sup>. El elements fonamentals d’aquest mètode són: la facilitat (deduccions o inferències simples sense regla, amb la sola llum de la raó), el vincle mutu que hi ha entre les veritats (raons clares i comunes) i la cura i l’ordre gradual amb què s’ha de procedir del més simple al més

---

<sup>629</sup> Heus aquí el text anterior on es veu el paral·lelisme: “les connaissances qui ne surpassent point la portée de l’esprit humain, sont toutes enchaînées avec une liaison si merveilleuse, et se peuvent tirer les unes des autres par des conséquences si nécessaires, qu’il ne faut point avoir beaucoup d’adresse et de capacité pour les trouver, pourvu qu’ayant commencé par les plus simples, on sache se conduire de degré en degré jusqu’aux plus relevées.” (RV, AT X 496.25-497.5, BOS 2.1-7).

<sup>630</sup> “Hoc [...] efficit, ut tuæ accuratorem admirer methodi, qua nos sensim per vias simplices facilesque ad cognitionem earum, quas nos docere vis, rerum perducis.” (RV-VL, AT X 518, BOS 47.19-21); “cela me fait m’étonner de l’exactitude de votre méthode, par laquelle vous nous menez, peu à peu et par chemins simples et faciles, à la connaissance des choses que vous voulez nous enseigner” (RV-VFN, CO 295.514-517).

complex (sobre els quals se n'han anat apuntant unes orientacions derivades del mateix procés reflexiu-demostratiu). “Tot el secret” d'aquest mètode consisteix només en “situar-se en el camí correcte”, començant pel més simple i avançant cap al més complex, procedint amb la màxima cura, però no pas amb una estratègia que calgui conèixer i dominar a mode de clau d'instruccions<sup>631</sup>. El “primer principi” té un paper decisiu en la recerca que s'està duent a terme, perquè l'eficàcia del mètode depèn completament d'ell, i per això Eudoxos pregunta retòricament si algú pot dubtar que “allò que he establert com a primer principi” és la primera de totes les coses que podem conèixer amb algun mètode (“quis est qui dubitet, quin id quod ut primum principium statui, prima omnium, quas cum aliqua methodo cognoscere possumus, rerum sit?”, *ibid.*, 527, 65.7-9; la VFN ho planteja com una afirmació: “vous ne pouvez douter que ce que j'ai posé comme premier principe est le premier que nous pouvons connaître en suivant la méthode”, *ibid.*, 315.818-819). La resposta que ell mateix es dóna és que és evident que no podem dubtar d'aquest primer principi encara que dubtem de la veritat totes les coses que existeixen en el món (“Constat enim de ea nos dubitare non posse, etiamsi vel de omnium rerum, quæ in mundo existunt, veritate dubitemus.”, *ibid.*, 527, 65.9-11; “parce qu'il est vrai que nous n'en pouvons douter, même si nous doutons encore de la vérité de toutes les autres choses qui sont au monde.”, *ibid.*, 315.819-821)<sup>632</sup>. I,

---

<sup>631</sup> A la *Regla VI* també s'empra el mot “secret” també per referir-se a l'ordre amb què cal procedir del més simple al més complex, però amb la diferència que el secret no és tan senzill com situar-se en “el camí correcte”, sinó que implica dominar un procediment més general segons el qual “totes les coses poden ser disposades en sèries” (en la mesura que poden ser conegudes les unes per les altres, i no perquè es refereixin a algun tipus d'ens), talment que, quan es presenta una dificultat, amb aquest procediment de seguit puguem adonar-nos de si algunes coses seria més profitós examinar-les primer i en quin ordre (“hæc propositio [...] præcipuum tamen continet artis secretum, [...]: monet enim res omnes per quasdam series posse disponi, non quidem in quantum ad aliquod genus entis referuntur, sicut illas Philosophi in categorias suas diviserunt, sed in quantum unæ ex aliis cognosci possunt, ita ut, quoties aliqua difficultas occurrit, statim advertere possimus, utrum profuturum sit aliquas alias prius, et quasnam, et quo ordine perlustrare.”, RDI6, AT X 381.7-16, CRA 17.23-18.2). I, més endavant, precisa que el secret de tot l'art (= el mètode) consisteix en adonar-se curosament d'allò que és màximament absolut en cada qüestió (“Atque in hoc totius artis secretum consistit, ut in omnibus illud maxime absolutum diligenter advertamus.”, *ibid.*, 382.17-19, 18.26-27). Es tracta, doncs, d'un procediment general que cal conèixer i dominar (i no és fàcil, atès que és un art) prèviament per enfrontar-se a la resolució de qualsevol qüestió que es presenti.

<sup>632</sup> V. CARRAUD i G. OLIVO interpreten que aquesta frase “repeteix” i, per tant, es remet al fragment de la *Recerca* que instaura la primacia del principi del dubte, i que transcriu aquí: “[...] nihil cum aliqua certitudine me scire, sed de omnibus dubitare et in nulla re certum esse. Sed hinc quid inferre cupis? Ista adeo generalis admiratio cui usui esse possit, non video, nec etiam qua ratione dubitatio istiusmodi possit principium esse, quod tam longe nos deducere queat.”, RV-VL, AT X 514-15, BOS 41.13-17; “[...] il n'y a rien que je sache avec certitude, sauf que je doute de toutes les choses, et que je ne suis certain de rien. Mais que voulez-vous inférer de cela ? Je ne vois pas à quoi peut servir un tel doute général, ni que le doute soit un principe qui nous mène loin.” (CO 287.398-401). Els dos estudiosos conclouen que aquesta última intervenció d'Eudoxos al final de la *Recerca* “désigne sans équivoque possible le doute comme le premier principe” (CO 417, nota 218). Discrepo totalment



“atès que és cert que hem començat correctament”, hem d’esforçar-nos per no equivocar-nos després (“Quoniam igitur nos *recte incepisse* certi sumus, ne quid deinceps erremus, opera nobis danda est”, *ibid.* 527, 65.11-12; “Étant ainsi certains d’avoir bien commencé, essayons de ne pas nous méprendre dans la suite.”, *ibid.*, 315.822-823). Però no diu res del contingut d’aquest “primer principi” que constitueix el començament correcte. Per què? Molt senzill, perquè ja l’ha exposat amb total claredat fa un moment: “que sóc, que penso i que sóc una cosa pensant”. Amb la mirada cap al futur, per tal d’evitar l’error, Eudoxos reclama que ens afanyem completament a complir una prescripció que, de fet, ja ha aplicat en totes les veritats aconseguides i que Poliandre també havia fet explícita abans<sup>633</sup>: “que no admetem res com a vertader que estigui subjecte al mínim dubte” (“ut ne quid admittamus tanquam verum, quod vel minimæ dubitationi obnoxium sit.”, *ibid.*, 527, 65.12-13; “de ne rien admettre pour vrai dont il puisse y avoir le moindre doute”, *ibid.*, 315.823-824)<sup>634</sup>. Amb una bases tan clares, només queda deixar que Poliandre continuï, atès que no té cap altre mestre que el “sentit comú” (“sensus communen”, *ibid.*, 527, 65.15-16; “entendement”, *ibid.*, 315.826)<sup>635</sup> i, com que la seva “raó” no està corrompuda per cap fals prejudici, no podrà

---

de la interpretació d’aquest text, no només per causa del marc teòric en que se sustenta, respecte al qual he anat prenent posició al llarg d’aquest estudi, sinó també per raons textuais. En primer lloc, estableix una relació entre la penúltima ocurrència de “principi” de la *Recerca* i la primera que hi apareix, molt allunyades entre elles, i ho fa prescindint del context dialògic i conceptual en què es produeix. En efecte, Eudoxos no precisa el referent de “primer principi” en la seva darrera rèplica, però l’ha especificat clarament en l’anterior: “que sóc, que penso i que sóc una cosa pensant”. A més, la forma de presentar el primer principi, com a cert o indubtable malgrat que es dubti de totes les altres coses, té un clar paral·lel en les obres majors de Descartes, i sempre en relació a l’existència del jo que pensa o al coneixement de la pròpia la ment: “de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j’étais” (DM4, AT VI 38-31, BK III 103); “mens, quæ se ipsam novit, et de aliis omnibus rebus adhuc dubitat” (PP1, Art. 13, AT VIII 9.14-15) / “la pensée, qui se connaît soi-même en cette façon, nonobstant qu’elle persiste encore à douter des autres choses” (LPP1, Art. 13, AT IX2 30).

<sup>633</sup> “nihil hic, quin adeo verum sit, ut de eo dubitare nequeam, admittere constitui” (RV-VL, AT X 521, BOS 53.14-15); “je ne veux rien admettre ici qui ne soit à ce point vrai que je n’en puisse aucunement douter” (RV-VFN, CO 301.622-623).

<sup>634</sup> La presència de l’expressió “mínim dubte” en aquesta prescripció atansa, a primera vista, la *Recerca* a la de les obres de maduresa, perquè en la “regla del dubte” estableixen que es considerarà com a fals tot allò que presenti el més mínim motiu de dubte. Però si s’analitza més a fons, també és un signe que marca una distància respecte a aquelles obres, per tres raons: 1) a la *Recerca* no es formula mai la *regla del dubte*, tal i com s’ha mostrat al Cap. 5; 2) el precepte de la *Recerca* no és pròpiament l’instrument de dubte, sinó un procediment per comprovar la veritat de les afirmacions, i 3) a les obres metafísiques, la radicalitat de la *regla del dubte* és molt present en la demostració de les primeres veritats, en especial a les *Meditacions* mitjançant el geni maligne, però a partir que s’estableix la “regla de veritat” provisional, el dubte perd força, el contrari que a la *Recerca*, on sembla que el precepte es projecti especialment cap a les veritats que queden per descobrir.

<sup>635</sup> El traductor llatí, per segon cop, torna a posar “sentit comú” en un context en què és clarament sinònim de “raó”. Abans havia posat també tres vegades en una mateixa rèplica “sanus sensus”. En tots aquesta casos, a la versió neerlandesa de la *Recerca* hi apareix “enteniment” (“vertant”, BOS 64.11). L’expressió francesa que podrien traduir ambdues versions probablement és “bons sens”.

equivocar-se o, en cas de fer-ho, almenys se n'adonarà fàcilment i tornarà al camí correcte. Poliandre es pot dir que ha adquirit les qualitats d'Eudoxos i per això pot avançar sol. Eudoxos li demana, doncs, que exposi “ell mateix” les coses que afirma haver percebut que estan contingudes en el “nostre principi” (“res, quas in <nostro> principio contineri”, *ibid.*, 527, 65.18-19; “les coses [...] contenues dans notre principe”, *ibid.*, 315.829-830)<sup>636</sup>.

Poliandre agafa el testimoni d'Eudoxos i diu: “Hi ha tantes coses contingudes en la idea d'una cosa pensant...” (“Tot sunt res, quæ in idea rei cogitantis continentur [...]”, *ibid.*, 527, 65.20; “Tant de choses sont contenues dans l'idée de ce qui pense [...]”, *ibid.*, 317.831). No hi ha dubte que el referent textual del “nostre principi” (i, per tant, del “primer principi”) és en aquest cas la “idea d'una cosa pensant”. Es confirma el que s'ha detectat en la darrera intervenció d'Eudoxos: el referent de “principi” ha traspassat l'existència i ara inclou també “sóc una cosa pensant”, és a dir, el pensament com a atribut inseparable del jo que existeix<sup>637</sup>. I tot just quan s'havia d'exposar el contingut de “cosa pensant”, el text queda interromput.

#### *Síntesi de les idees principals sobre les primeres veritats*

A mode de recapitulació de la conversa-argumentació en què s'estableixen les primeres veritats del projecte filosòfic, presento molt esquemàticament els tres eixos principals d'idees que s'hi exposen, amb la finalitat de comparar-los amb les tesis de metafísica madura de Descartes en el proper apartat:

1) *Les primeres veritats de l'itinerari reflexiu de la Recerca*. Quantes i quines són les primeres veritats obtingudes en el començament de la part constructiva del projecte filosòfic? Des d'una perspectiva quantitativa, se'n compten quatre: *la certesa del dubte*, *la certesa que si dubto existeixo*, *la certesa que si penso existeixo*, *la certesa que sóc una cosa pensant*. Ara bé, qualitativament ressalten dues certeses com a principals: *jo existeixo* i *sóc una cosa pensant*. I les altres dues tenen un caràcter medial. Molts detalls del text apunten en aquesta direcció. Primer, el fet que la llarga conversa-argumentació que es desplega en realitat només

---

<sup>636</sup> A la versió llatina hi apareix “vestro”, mentre que a la neerlandesa hi posa “ons” (nostre) (BOS 64.14). F. ALQUIÉ, desconeixen aquest detall, atribueix la frase final d'Eudoxos a Epistèmon i la converteix en una rèplica (FA II 1140). E. BOS, a la llum de la versió neerlandesa, corregeix “vestro” per “nostro” en la seva edició crítica, opció seguida per altres edicions més recents de la *Recerca*: cf. LOJ 123, FAY 128.

<sup>637</sup> S'ha de dir que aquesta interpretació sobre el “principi” a la *Recerca* coincideix essencialment amb la que proposa E. FAYE en el seu estudi introductori a una edició de la *Recerca* preparada per ell (cf. FAY 29-32).

contingui dos nuclis d'idees amb caràcter demostratiu, com són el diàleg inicial entre Eudoxos i Poliandre que porta a la veritat “jo que dubto existeixo” o, en la seva formulació posterior, “dubto, per tant existeixo”, i la tercera resposta de Poliandre a la pregunta “què ets” que culmina en la veritat “sóc una cosa pensant” (són els dos fragments que he transcrit sencers en el comentari). Segon, que aquests dos nuclis de demostració siguin qualificats d'argument, el primer, i de raonament complet, el segon, presentant cadascun una articulació deductiva que culmina clarament en sengles conclusions. Tercer, la referència reiterada a la demostració de l'existència com *una sola certesa*, que indica que és la idea principal del primer raonament (del segon no hi ha dubte sobre quina és la idea principal). I quart, que la resta de l'argumentació giri sempre dialècticament al voltant d'aquestes dues idees principals, adés per corregir errors i conduir l'argumentació cap al camí correcte, adés com a reflexió metodològica que vol fer explícit, a mode de discurs paral·lel, el procediment de demostració que s'efectua. Ara bé, des d'una perspectiva més global, també es podria parlar d'una sola veritat que inclouria l'anterior: “sóc una cosa pensant” és en realitat l'expressió plena, unitària, d'allò que s'ha descobert en el decurs de la reflexió.

2) *L'afany de justificació gnoseològica-metodològica de la demostració.* Ja des del mateix inici del fragment estudiat en aquest capítol, en el primer raonament en què es demostra l'existència del jo que dubta traspuen les notes gnoseològiques que justifiquen la demostració (raó-argument, indubtable, inferència, consciència, experiència, proposició). Aquesta tendència es confirma i s'amplia progressivament en el decurs de l'argumentació amb una reflexió que va configurant els rudiments d'un mètode general de recerca de la veritat. La manera com es presenta aquest mètode és doble. D'una banda, s'extreu de l'anàlisi a posteriori del raonament realitzat, és a dir, el mètode és “conseqüència” de la recerca de la veritat i no “causa; és reflexiu i no prescriptiu, i possiblement està orientat a construir la metodologia perseguida per a la segona part del projecte filosòfic: el mètode per conduir la vida i descobrir els coneixements més curiosos, per als quals es requereixen experiències rares i estudiades. D'una altra banda, el mètode es perfila progressivament amb la confrontació amb la lògica escolàstica: els graus metafísics plasmats en l'arbre de Porfiri, l'hilemorfisme, les definicions que fonamenten els sil·logismes, els principis de la filosofia i, en especial, el principi de no contradicció. La *Recerca* és l'obra cartesiana on el xoc amb

l'escolàstica és més visible i explícit. En definitiva, la reflexió gnoseològica i metodològica és un dels segells distintius de la *Recerca*.

2) *El "principi" o "primer principi"*. He caracteritzat l'ús d'aquest terme a la *Recerca* com a ambigu. L'ambigüitat és doble: al principi oscil·la entre el "dubte" i "l'existència", després sembla que s'instal·li en "jo existeixo" i finalment acaba decantant-se cap a "sóc una cosa pensant". No em sembla legítim destacar la primera ocurrència del terme "principi" com a indiscutible i incommovible i, en conseqüència, subordinar conceptualment totes les altres a ella. Segons el meu parer, la clau per comprendre el significat d'aquest terme problemàtic de la *Recerca* és global, és a dir, s'ha de tenir en compte la totalitat de les referències. I la globalitat es presenta clarament com una progressió: el significat del terme evoluciona i s'enriqueix a mesura avança l'argumentació. La pretensió de fixar un significat tancat al terme "principi" és una forma rígida de llegir un text que té una estructura antitètica a la rigidesa. De fet, Descartes, el filòsof que els tòpics han establert com el prototip de l'esquematisme racional és sempre la demostració fefaent de tot el contrari: la flexibilitat, la subtileza, la creativitat.... El text de la *Recerca* n'és un exemple més, com *El món*, el *Discurs*, les *Meditacions*... Crec que és imprescindible fer atenció a la flexibilitat del text, en especial pel que fa al tema del "principi" que hi apareix sistemàticament. El caràcter progressiu d'aquest concepte indica que les últimes ocurrències són les més rellevants, així que penso que el referent principal de "principi" o "primer principi" a la *Recerca* és "sóc una cosa pensant", una certesa que en realitat integra totes les altres certeses. L'obra s'interromp bruscament i detura la progressió del concepte, que potser encara trobaria una formulació més acabada més endavant. Eudoxos demana a Poliandre que exposi "les coses que estan contingudes en el nostre principi". Poliandre agafa el testimoni i comença: "Hi ha tantes coses contingudes en la idea d'una cosa pensant...". Es pot interpretar que l'abast del "principi" encara no està exhaurit o que ja es comença a desplegar la seva fecunditat. Sigui com sigui, hi ha un element oblidat que s'ha de tenir molt en compte en aquest assumpte: al principi de la *Recerca* s'havia estat anunciat que el primer tema a tractar seria l'*ànima racional*. Quin epígraf més curiós!: l'obra malda per evitar utilitzar els termes de l'escola i, en canvi, n'estampa un dels més contundents, que cap persona culta de l'època podria deixar de reconèixer (la funció principal de l'ànima segona la concepció aristotèlica-escolàstica: l'enteniment, separable del cos). I ho fa en un lloc molt important del projecte filosòfic: en el

primer bloc temàtic per tractar i del que depenen tots els altres, a més de tot el conjunt de la ciència sòlida. Segons el meu parer, tot apunta a què és més que un bloc temàtic, també és la denominació precisa del veritable contingut del “primer principi”: és l'ànima racional o enteniment amb tota la riquesa que conté. És a partir d'ella, d'ell, que es podrà demostrar Déu, el segon principi o “primer fonament”. L'ànima racional és el punt fix i immòbil, el primer fonament, sobre el qual s'aixecarà l'edifici complet del coneixement de la veritat. Aquesta hipòtesi obre un nou problema: quin encaix té aquesta concepció en la filosofia madura de l'autor, hi entra en contradicció o hi és coherent? I, en funció de la resposta a la pregunta anterior: com repercuteix en la interpretació cronològica de la *Recerca*?

### **El *cogito* i el “primer principi” en la metafísica de maduresa de Descartes**

El tres eixos anteriors constitueixen, segons el meu parer, l'arquitectura conceptual de l'últim fragment de la *Recerca*. No és per caprici, doncs, que em serveixin per articular la comparació que ara em proposo dur a terme amb les tesis de la metafísica madura de Descartes. Voldria advertir que el tema central de tot aquest assumpte és aquell que tradicionalment s'anomena *cogito*<sup>638</sup>, i per tant, que es tracta d'un dels més grans temes de la filosofia de Descartes, potser el de més rellevància històrica i que ha estat objecte d'una major quantitat d'estudis sobre el gran pensador. Filosòficament també és una qüestió enormement problemàtica perquè és susceptible de ser interpretada de manera diferent en funció de la perspectiva teòrica de què es parteixi. Es pot dir que cada escola filosòfica moderna i contemporània s'ha posicionat davant del *cogito* cartesià, ja sigui per integrar-lo (corregit

---

<sup>638</sup> Per precisar el significat de *cogito*, heus aquí dues breus explicacions extretes de dos llibres que recullen diverses interpretacions sobre aquest tema (el primer en forma d'extractes i el segon és una recopilació d'estudis): “On désigne par *cogito*, non la simple assertion « Je pense » mais l'ensemble : « Je pense, donc je suis »” (G. RODIS-LEWIS, *Descartes. Textes et débats*, pàg. 197); “On entend en effet pas *cogito* la séquence : *Ego cogito, ergo sum, sive existo*, qui stipule que l'essence du moi réside dans la pensée, ou encore dans la conscience” (K. S. ONG-VAN-CUNG, *Descartes et la question du sujet*, pàg. 6). Cal dir que les dues formulacions presenten una certa ambigüïtat, perquè d'una banda identifiquen clarament el *cogito* amb una proposició determinada, que expressa la veritat de l'existència del subjecte que pensa, però, d'altra banda, inclouen en ella la naturalesa pensant del jo (“sóc una cosa pensant”). G. RODIS-LEWIS ho fa diguem que per defecte quan revisa algunes interpretacions que s'han fet sobre el *cogito*, i K. S. ONG-VAN-CUNG ho expressa clarament en el text citat. En el meu cas, mantinc l'ambigüïtat del terme *cogito* i, per tant, en ell incloc tant l'existència com la naturalesa pensant del jo, però adverteixo que cal fer una distinció molt estricta entre les dues veritats, que són demostrades per separat i per ordre: *vid.* el subapartat final.

convenientment, és clar) en el seu propi sistema de pensament, ja sigui per negar-lo, desconstruir-lo, minimitzar-lo o culpar-lo. I això no només afecta les grans concepcions teòriques, sinó també les escoles d'interpretació, cadascuna ufanosa de la seva lectura particular. Ni de lluny vull posar cullerada en aquest debat, el meu propòsit és molt més humil. Apunto una interpretació conceptual que no vol enlairar-se gaire per damunt dels textos, que no aspira a una interpretació última del seu significat. A la introducció he explicat un procediment de lectura que anomenat "Entre la literalitat i l'atemporalitat". Per analitzar qualsevol text sempre parteixo de la literalitat, però també s'ha de dir que el meu veritable objectiu és anar una mica més enllà d'aquest punt de partida. Tot el treball interpretatiu d'aquest estudi s'ha volgut situar entre aquests dos pols, amb el segon com un desideràtum. Dons bé, en raó de la magnitud, complexitat i transcendència filosòfica del tema estudiat, ara vull mantenir-me més proper a la literalitat que a la atemporalitat per tractar sobre unes de les idees que han estat més analitzades i debatudes al llarg de tota la història de la filosofia moderna i contemporània. Tot i reconèixer les limitacions del tipus de comparació que proposo, crec que és el pas necessari per poder emprendre un treball d'interpretació de més volada que ja sobrepassa els límits d'aquest estudi. Anem per feina.

D'entrada, crec que és notòria la coincidència essencial de les idees més importants contingudes, d'una banda, en la *Recerca* i, d'una altra banda, en les obres metafísiques de maduresa: es demostra primer la veritat de l'existència del subjecte que dubta ("jo que dubto existeixo", ratificat i aprofundit amb "jo que penso existeixo") i a continuació, després d'excloure tot allò que és corporal, es demostra la seva naturalesa pensant ("sóc una cosa pensant"). Aquestes mateixes conclusions, considerades com a primeres veritats indubtables i amb el mateix ordre les trobem a la *Recerca*, al *Discurs*, a les *Meditacions* i als *Principis*. No és estrany, doncs, que la majoria d'estudiosos hagin situat (i molts encara ho fan) totes les obres mencionades en el mateix pla filosòfic i les utilitzin indistintament per recolzar les seves interpretacions. Tanmateix, l'anàlisi detallat del darrer fragment de la *Recerca* també revela algunes diferències importants entre aquesta obra i les grans tesis de la metafísica madura de Descartes. Recentment, alguns estudis fan èmfasi en aquestes diferències, fins al punt d'interpretar-les en clau de profunda ruptura conceptual i, per tant, històrica en

l'evolució del filòsof<sup>639</sup>. A continuació, segons els tres eixos mencionats, apunto algunes idees per definir la meua posició particular en aquesta polèmica.

### *Les primeres veritat: els itineraris del cogito a les obres de maduresa i a la Recerca*

De la mateixa manera que hi ha diversos itineraris cartesians del dubte, també es pot parlar de diversos itineraris del *cogito*, per bé que aquests no presenten entre ells unes diferències tan marcades com aquells altres. Cada obra metafísica, en funció del seu enfocament, de la seva finalitat o del públic al qual s'adreça, presenta una articulació peculiar d'aquest tema. El paral·lelisme del fragment final de la *Recerca* amb els itineraris del *cogito* de les obres metafísiques és manifest i, com és lògic, reclama una comparació per a la qual n'he preparat les bases en l'apartat anterior. Exposo per separat les coincidències i les diferències:

#### 1) *Coincidències*

El *Discurs*, les *Meditacions* i els *Principis* plantegen el tema del *Cogito* immediatament després de realitzar l'*operació del dubte*, i presenten la demostració de la primera veritat sempre en relació a ella, com un obstacle o resistència que escapa al seu efecte destructiu. Tenim, doncs, una estructura general molt semblant a la de la *Recerca*, llevat del motiu socràtic amb què arrenca l'obra, que determina un raonament que conté un doble judici o inferència: el "dubte universal" permet deduir que és cert que hom dubta i aquesta certesa, al seu torn, porta a inferir-ne la veritat de la pròpia existència (analitzo la nota de la inferència en les diferències). Vegem més detalladament les formulacions del *cogito* en les obres metafísiques cartesians per comparar-les amb la *Recerca*:

1) En la *Quarta part* del *Discurs del mètode*, immediatament ("aussitôt après", DM4, AT VI 32.15; "statim postea", *De methodo* 4, AT VI 558) després de formular l'argument del somni,

---

<sup>639</sup> Els més importants en aquesta línia són: G. OLIVO en el seu estudi *Descartes et l'essence de la vérité*; E. LOJACONO en diversos articles (vid. la Bibliografia) i, especialment, en la introducció, notes i apèndix de la seva edició de *La Recherche de la Vérité* (LOJ), i V. CARRAUD i G. OLIVO en la seva introducció i notes a l'edició dels escrits de joventut de Descartes (CO). Aquests dos darrers treballs, per la seva erudició i comentaris filosòfics, constitueixen veritables monografies sobre la *Recerca*.

que culmina l'operació del dubte assumint i radicalitzant els dos arguments anteriors (els enganys dels sentits i els parallogismes: *vid.* Cap. 5), s'estableix així la primera veritat:

“[...] je pris garde que, pendant que *je voulais ainsi penser que tout était faux*, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité: *je pense, donc je suis*, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler [...]” (*ibid.*, 32.15-21, 102).

“[...] animadverti, me, quia *cæterea omnia ut falsa sic rejiciebam, dubitare plane non posse* quin ego ipse interim essem; et quia videbam veritatem huius pronuntiati: Ego Cogito, ergo sum, sive existo, adeo certam esse atque evidentem, ut nulla tam enormis dubitandi causa Scepticis fingi potest [...]” (*ibid.* 558).

En aquesta formulació, l'existència s'estableix necessàriament a partir del fet de “voler” pensar que tot era fals, és a dir, del fet de voler dubtar de tot (el llatí encara reflecteix amb més força el dubte: “pel fet que rebutjava així totes les altres coses com a falses...”). És a dir, el dubte té clarament un paper decisiu en la formulació de la primera veritat.

2) Les *Meditacions metafísiques* constitueixen el zenit literari d'una forma d'entendre la metafísica com a itinerari de reflexió, com un procés que cal interioritzar per descobrir progressivament els primers principis del coneixement de la realitat. La riquesa literària i conceptual que Descartes regala en aquesta obra no té parió en cap altra seva. En aquesta atmosfera reflexiva, la *Segona meditació* comença amb una evocació metafòrica de l'estat de dubte assolit en l'anterior meditació: com si hagués caigut de sobte en un profund remolí (“in profundum gurgitem”, MPP2, AT VII 24.1) o, segons la VF, dins d'una aigua molt profunda (“dans une eau très profonde”, MM2, AT IX1 18). No es pot tocar fons ni sortir o sostenir-se en la superfície, no hi ha res segur on agafar-se. Però, en comptes de defallir, es tracta de persistir en aquest estat, de mantenir-s'hi ferm, amb tota la seva radicalitat (no es casual que en aquest moment es recordi la *regla del dubte*), i avançar fins a trobar alguna cosa certa o, si no és possible, almenys fins a conèixer que l'únic cert és que no hi ha res cert (“pergamque porro donec aliquid certi, vel, si nihil aliud, saltem hoc ipsum pro certo nihil esse certi cognoscam.”, *ibid.*, 24.7-9; “et je continuerai toujours dans ce chemin, jusqu'à ce que j'aie rencontré quelque chose de certain, ou du moins, si je ne puis autre chose, jusqu'à ce que j'aie appris certainement, qu'il n'y a rien au monde de certain.”, *ibid.*, 19). I, en aquest context, apareix una referència a Arquímedes que planteja la mateixa imatge de la *Recerca* d'assolir un “punt fix i immòbil” (“punctum [...] quod esset firmum et immobile”, *ibid.*, 24.9-



10; “un point qui fût fixe et assuré”, *ibid.*, 19) per trobar la veritat. Una mica més avall, torna a preguntar-se: “Així, doncs, què serà vertader? Potser només això: que no hi ha res cert.” (“Quid igitur erit verum? Fortassis hoc unum, nihil esse certi.”, *ibid.*, 24.17-18; “Qu’est-ce donc qui pourra être estimé véritable? Peut-être rien autre chose, sinon qu’il n’y a rien au monde de certain.”, *ibid.*, 19). Hi ha, sens dubte, un clar paral·lelisme literari entre les dues obres, però una notable diferència de contingut: a les *Meditacions* sembla que la certesa socràtica del dubte és planteja com una via morta, improductiva, que no val com a punt fix i immòbil tal i com s’estableix clarament la *Recerca*<sup>640</sup>. Sabent que els dos textos són de Descartes i que en cap de les seves obres metafísiques mai no torna a sortir aquest tema socràtic, és lògic pensar que Descartes ha pres distància respecte a aquest plantejament, que hem de pensar que abandona per insatisfactori<sup>641</sup>. Amb tot, quan el jo de les *Meditacions* formula la primera certesa, ho fa clarament en relació al dubte, d’una manera força propera a la de la *Recerca*, amb la diferència que, en comptes de la certesa del dubte, afirma la certesa de la pròpia existència. Es pregunta si el fet que s’hagi persuadit que no hi ha res al món també implica que s’ha persuadit que ell no existeix (així com a la *Recerca* es pregunta si el fet que es dubta de tot el coneixement que prové dels sentits implica que es pot dubtar també del mateix dubte) i la resposta és que no, que per força havia d’existir (a la *Recerca* la resposta també és negativa i comporta la certesa del dubte). La conclusió no té un caràcter definitiu encara perquè s’expressa “en passat”:

“Sed mihi persuasi nihil plane esse in mundo, nullum cœlum, nullam terram, nullas mentes, nulla corpora; nonne igitur etiam me non esse? Imo certe ego eram si quid mihi persuasi.” (*ibid.*, 25.2-5).

“Mais je me suis persuadé qu’il n’y avait rien du tout dans le monde, qu’il n’y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucuns corps; ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n’étais point? Non certes, j’étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j’ai pensé quelque chose.” (*ibid.*, 19).

<sup>640</sup> Coincideixo amb V. CARRAUD i G. OLIVO en el fet que sobre aquest punt hi ha una diferència important entre la *Recerca* i les *Meditacions* (cf. CO 401-402, nota 142), però no comparteixo la manera com la interpreten: *vid. infra*.

<sup>641</sup> En la carta a Clerselier sobre les *Instàncies* de Gassendi, que apareix en comptes de la traducció de les *Cinquenes Respostes*, Descartes deixa ben clar que el dubte no permet establir cap veritat: “bien qu’il soit vrai que le doute seul ne suffit pas pour établir aucune vérité, il ne laisse pas d’être utile à préparer l’esprit pour en établir par après, c’est à cela seul que je l’ai employé.” (MM-Let. à Cler., AT IX1 205,6-10).

I surgeix de nou el dubte amb l'argument del *geni maligne* que concentra tota l'operació del dubte, no només conceptualment (l'argument del somni i el del *Déu enganyador*), sinó també psicològicament (l'afany de contrarestar l'hàbit de tornar a creure les velles opinions), per tal comprovar la fortalesa de l'afirmació anterior, que surt definitivament consolidada, ara ja "en present", amb la proposició *Jo sóc, jo existeixo*:

"Sed est deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus, qui de industria me semper fallit. Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit; et fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo. Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum, *Ego sum, ego existo*, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum." (*ibid.*, 25.5-13).

"Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition: *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit." (*ibid.*, 19).

Com al *Discurs*, la primera veritat es presenta com una resistència inapel·lable a l'intent de posar-la en dubte. En una recapitulació d'aquesta veritat en la *Tercera Meditació* ressalta encara més clarament el paper del dubte:

"[...] nam quæcumque lumine naturali mihi ostenduntur, ut *quod ex eo quod dubitem, sequatur me esse*, et similia, nullo modo dubia esse possunt [...]" (*ibid.*, 38.27-30).

"[...] je ne saurais rien révoquer en doute de ce que la lumière naturelle me fait voir être vrai, ainsi qu'elle m'a tantôt fait voir que, *de ce que je doutais, je pouvais conclure que j'étais*." (*ibid.*, 31).

3) Els *Principis de filosofia*, pensats per a l'ensenyament escolar (*vid.* Cap. 3 i 4), i exposats amb l'estil sintètic en comptes de l'analític com les *Meditacions*<sup>642</sup>, presenten la primera veritat d'aquesta manera:

"*Non posse a nobis dubitari, quin existamus dum dubitamus; atque hoc esse primum, quod ordine philosophando cognoscimus.*

Sic autem rejicientes illa omnia, de quibus aliquo modo possumus dubitare, ac etiam falsa esse fingentes [...]; non autem ideo nos, qui talia cogitamus, nihil esse: repugnat enim, ut putemus id

---

<sup>642</sup> J.-M. BEYSSADE ha proposat que els *Principis de filosofia* no responen tan perfectament a l'estil sintètic com l'exposició geomètrica de les *Segones Respostes*, sinó que també es detecta en ells alguns elements inconfusiblement analítics (*cf. Descartes au fil de l'ordre*, "L'ordre dans les *Principia*", pàg. 209-210).

quod cogitat, eo ipso tempore quo cogitat, non existere. Ac proinde hæc cognitio, *ego cogito, ergo sum*, est omnium prima et certissima, quæ cuilibet ordine philosophanti occurrat.” (PP1, Art. 7, AT VIII 6.31-7.9).

“*Que nous ne saurions douter sans être, et que cela est la première connaissance certaine qu'on peut acquérir.*”

Pendant que nous rejetons en cette sorte tout ce dont nous pouvons douter, et que nous feignons même qu'il est faux [...]; mais nous ne saurions supposer de même, que nous ne sommes point, pendant que nous doutons de la vérité de toutes ces choses : car nous avons tant de répugnance à concevoir que ce qui pense n'est pas véritablement au même temps qu'il pense, que, nonobstant toutes les plus extravagantes suppositions, nous ne saurions nous empêcher de croire que cette conclusion : *Je pense, donc je suis*, ne soit vraie, et par conséquent la première et la plus certaine, qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre.” (LPP1, Art. 7, AT IX2 27).

Tant en el títol com en el cos de l'article es veu clarament com l'existència s'extreu “directament” del dubte i és només en la raó general adduïda (“allò que pensa no pot no existir mentre pensa”) i en la seva traducció a una proposició (“Jo penso, per tant existeixo”) que intervé el terme “pensament”.

El dubte, doncs, tant en la *Recerca* com en les obres metafísiques de maduresa hi té un paper fonamental per a l'obtenció de la primera veritat, no en va totes són un itinerari de reflexió que comença necessàriament per l'eliminació dels prejudicis mitjançant el dubte com a condició necessària per a l'obtenció de qualsevol veritat (= exigència de fonamentació radical). No és estrany, doncs, que les notes gnoseològiques que presenten les primeres veritats de la *Recerca* estiguin presents en les obres madures:

- En les obres metafísiques, la primera veritat respon a la nota gnoseològica de la “indubtabilitat” atès que s'ha sotmès en totes elles a la prova del dubte radical. De la indubtabilitat n'hi ha indicis en cadascuna de les formulacions citades. Repassem-los, fent atenció al fet que les versions traduïdes de cada obra modifiquen, afegeixen o suprimeixen algunes expressions o fins i tot frases senceres. En el *Discurs*: “toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler”; “dubitare plane non posse”; “adeo certam esse atque evidentem, ut nulla tam enormis dubitandi causa Scepticis fingi potest”. En la *Segona Meditació* es formula la primera certesa com a resistència a l'argument més radical del dubte, el *geni maligne*. A la *Tercera Meditació*: “nullo modo dubia esse possunt”, “je ne saurais rien révoquer en doute”. En l'enunciat de l'Article 7 de la *Primera part* dels *Principis* hi posa “Non posse a nobis dubitari”, que desapareix de la versió francesa, però en aquesta s'afegeix una

frase sencera en la línia de la indubtabilitat que no apareix al llatí: “nonobstant toutes les plus extravagantes suppositions, nous ne saurions nous empêcher de croire que [...]”. Tot és dubtós, menys aquestes afirmacions que són indubtables: a) primer, que dubto i, després, que existeixo (*Recerca*), i b) que existeixo (*Discurs, Meditacions i Principis*).

- També respon en totes les obres a la nota gnoseològica de la “consciència”, perquè la veritat s’obté del fet de parar esment en el “jo” que roman implícit en la mateixa acció de dubtar. Aquesta nota es revela en certs detalls del *Discurs*: “je pris garde”; “animadverti”. I també de les *Meditacions*: “omnibus satis superque pensitatis”; “De sorte qu’après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses”.
- La nota *experiencial* no hi ha dubte que es pot atribuir a les obres madures i, a més, disposem de textos que l’avalen amb força (*vid. infra*).
- I la traducció de la veritat en forma de proposició és ben explícita en les tres exposicions metafísiques. En el *Discurs*: “cette vérité”; “huius pronuntiati”. En les *Meditacions*: “hoc pronuntiatum”; “cette proposition”. En els *Principis*: “hæc cognitio”; “cette conclusion”.

Queden dues notes gnoseològiques per comparar (el recurs a una raó o argument i el caràcter d’inferència), que tracto en el següent subapartat.

## 2) Diferències reals i aparents

*Primera diferència.* Salta a la vista que en les obres metafísiques, del dubte entès com a pensament, sempre se’n conclou “directament” l’existència, però, en canvi, en la *Recerca* es proposa una demostració en dos passos o inferències perquè, per deduir l’existència, primer es dedueix la “certesa del dubte”, que és precisament la via considerada com a improductiva en les *Meditacions*. Com he assenyalat abans, crec que aquest detall demostra una via abandonada més tard per Descartes, però no una ruptura conceptual, atès que les veritats principals demostrades són les mateixes en tots les obres. Reprenc aquesta qüestió en un context d’idees més ampli a la *Tercera diferència*.

*Segona diferència.* Sembla que obre un tall important entre la *Recerca* i la filosofia madura de Descartes a propòsit de la presència o no del pensament en la demostració i formulació de la primera veritat. En efecte, les tres exposicions de la metafísica cartesiana tradueixen el

dubte a pensament com si fos un fet obvi que no requereix cap tipus justificació, tal i com es fa palès en totes les formulacions principals de la demostració de l'existència del jo. En el *Discurs* “pendant que je voulais ainsi penser [...]”; “cette vérité: je pense [...]”. En les *Meditacions*: “[...] nunquam tamen efficiet ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo”; “[...] il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose.” En els *Principis*, l'existència es conclou a partir del dubte, sense menció del pensament, però tot seguit, i sense donar-ne cap explicació, es tradueix el dubte a pensament: “[...] qui talia cogitamus”; “repugnat enim, ut putemus id quod cogitat, eo ipso tempore quo cogitat, non existere.”; “car nous avons tant de répugnance à concevoir que ce qui pense n'est pas véritablement au même temps qu'il pense”; “ego cogito [...] / “Je pense [...]”. En canvi, l'aparició del pensament a la *Recerca* és molt més tardana i és totalment absent en la demostració de l'existència. Primer es presenta de manera confusa en la segona resposta de Poliandre a la pregunta “què ets”, com un element més d'una amalgama d'elements diversos, fins que s'exclouen la majoria d'aquests elements relacionats amb el cos i només en resta examinar l'atribut del pensament, que és quan aquest entra en escena de manera rellevant. Tanmateix, crec que la diferència és més de procediment que no pas de concepte. Al diàleg de 1628 també s'identifica de manera inequívoca el dubte com una forma de pensar, i també s'estableix categòricament la veritat de “penso, per tant existeixo”, per bé que per un camí més complex. La idea és la mateixa, el camí, diferent. Crec que la clau és el fet que, en les obres majors, el pensament no s'extreu del dubte mateix sinó de la “voluntat de dubtar”. Procedeixo a justificar-ho.

Fixem-nos en la *regla del dubte*, que les obres metafísiques formulen amb tota claredat i rotunditat, però que manca en la *Recerca*. Ja he assenyalat que aquesta absència (*vid.* Cap. 5) és un dels indicadors interns més importants per ubicar l'obra al període de transició previ al projecte definitiu començat el 1629-1630. El propòsit de dubtar també és radical en la *Recerca*, sens dubte, però li manca l'eina privilegiada –la més inconfusiblement cartesiana– per fer efectiva aquesta radicalitat<sup>643</sup>. En aquesta obra, la suspensió del judici a què condueix l'*operació del dubte* es planteja com una conseqüència inevitable de les mateixes “raons poderoses” del dubte (elles soles han d'obrir una fissura d'incertesa en les representacions

---

<sup>643</sup> En el capítol anterior he descrit aquesta idea amb la metàfora d'un explosiu (raons de dubte) que es posa en el lloc adequat però que encara no s'activa el detonant per fer-lo explotar (voluntat radical de dubte).

sensorials), i no com a resultat de la “voluntat” de dubtar. Amb la “regla del dubte” es traspasa l’abast de la raó, que es queda en l’incert, i arriba fins a la falsedat, que és l’extrem contrari d’on estan instal·lades les opinions: la certesa (moral, no pas metafísica). Allò dubtós, és a dir, incert (no podem afirmar amb certesa si és cert o no), es converteix “voluntàriament” en fals. La finalitat és la mateixa que la de la *Recerca*: la suspensió o llibertat del judici. Però sense la radicalitat de la voluntat és impossible contrarestar l’atracció que les velles opinions exerceixen sobre la creença: sempre tendeixen a imposar-se de nou com a certes quan hom deixa de fer atenció a les raons de dubte. És a dir, aquestes raons no tenen prou força per si mateixes per contrarestar els efectes psicològics de les velles opinions, dels prejudicis. I és en aquest punt que veig una clau de la qüestió de la presència o absència del “pensament”: en la voluntat de dubtar de tot, de rebutjar l’incert, de no creure res del que hom havia cregut, és on es revela amb total claredat el pensament. Sóc jo que “vull pensar” que tot és fals, que dirigeixo el pensament en una direcció determinada. No em fixo en el dubte mateix, sinó en el meu propòsit de dubte, acció meva que no puc qualificar de cap altra manera que com a pensament<sup>644</sup>. El fet que la *Recerca* es fixi més en el dubte des d’una perspectiva més racional (des de les raons) que no pas actitudinal (voler dubtar) pot explicar en part, només en part, que en ella s’estableixi com a primera certesa el dubte mateix com a pas previ a certesa de l’existència, perquè el pensament no es revela en el contingut racional del dubte (la raó o argument de dubte) tan immediatament com en la voluntat de dubtar.

Segons la lògica de la *Recerca*, en cas que en ella s’hagués passat de la certesa del dubte a la certesa del pensament, hauria calgut un pas més per obtenir l’existència (dubto → és cert que dubto → és cert que penso → és cert que existeixo). S’evita aquesta giragonsa tot deduint primer l’existència a partir de la certesa del dubte i, després, proposant com a veritat equivalent –però embolcallant– “penso, per tant existeixo”. El pensament es fa manifest immediatament pel testimoni intern de la consciència, diu la *Recerca*: per saber que penso i

---

<sup>644</sup> Aquestes definicions ho deixen ben clar: “Cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut ejus immediate conscii simus. Ita omnes voluntatis, intellectus, imaginationis et sensuum operationes sunt cogitationes.” (MPP-R2-*Rationes*, AT VII 160.7-10) / “Par le nom de pensée, je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connaissants. Ainsi toutes les opérations de la volonté, de l’entendement, de l’imagination et des sens, sont des pensées.” (MM-R2-*Raisons*, AT IX1 124); “Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quæ nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hic quod cogitare.” (PP1, Art. 9, AT VIII 7.20-23) / “Par le mot de penser, j’entends tout ce qui se sait en nous de telle sorte que nous l’apercevons immédiatement par nous-mêmes; c’est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser.” (LPP1, Art. 9, AT IX2 28).

què és pensar, només em cal pensar alguna cosa, no necessito res més. Tanmateix, el dubte entès com una raó que posa en entredit una idea no revela “immediatament” la seva condició de pensament des del prurit deductiu tan escrupolós que s’aplica a la *Recerca*. En canvi, sí que el mostra el dubte entès com una acció volguda, és a dir, concebuda, inequívocament produïda pel jo que l’exerceix. En definitiva, crec que Descartes, en totes les obres comparades, vol demostrar per damunt de tot l’existència com a primera veritat, i ho fa efectivament, però per dos camins diferents: un de més sinuós i podríem dir que més imperfecte en sentit cartesià (és a dir, a la llum d’una exigència radical de fonamentació que comença amb l’eliminació total dels prejudicis); i un altre de més simple, expeditiu i filosòficament eficaç. I com s’explica aquest canvi? Crec que apunta a una evolució filosòfica de la qual en disposem d’algunes pistes importants: quan Descartes assoleix la seva filosofia madura i instaura “des del començament” el nou projecte que esdevé el definitiu, refina tot l’instrumental filosòfic (així com la *Recerca* implica un refinament de moltes idees de les *Regles* perquè fa emergir moltes de les idees metodològiques d’aquesta obra a partir d’un nou començament que és l’eliminació dels prejudicis mitjançant el dubte suprem o general), i comença aprofundint en l’operació del dubte, la més transcendental de totes, la condició de la recerca de la veritat, de la ciència<sup>645</sup>. En aquest procés no només s’obtenen noves raons més radicals per dubtar, sinó que es cospa més bé el caràcter profund de l’operació del dubte, és a dir, que en realitat és més una operació de la voluntat que de l’enteniment, talment que aquest esdevé un instrument d’aquella. I això també proporciona una manera més simple i directa d’accedir a l’existència a través del pensament, que és reconegut en la mateixa voluntat de dubtar com a simple testimoni de consciència, sense necessitat de fer cap inferència. La diferència comentada no és pas anecdòtica, per descomptat, però no crec que permeti establir una ruptura essencial entre el plantejament de la *Recerca* i les obres de maduresa en la qüestió del *cogito*. També opino que hi ha una ruptura, però situada en un altre lloc: el projecte eminentment metodològic de la *Recerca* no pot integrar una descoberta –obtinguda en durant l’elaboració de l’obra (*guany*)– com la fonamentació divina de la regla

---

<sup>645</sup> Recordem, en aquest sentit, la força amb Descartes s’expressa a la *Carta-prefaci* als *Principis de filosofia*: “je prouve aisément qu’ils [les vrais principes] sont très clairs : premièrement, par la façon dont je les ai trouvé, à savoir en rejetant toutes les choses auxquelles je pouvais rencontrer la moindre occasion de douter; car il est certain que celles qui n’ont pu en cette façon être rejetées, lorsqu’on s’est appliqué à les considérer, sont les plus évidentes et les plus claires que l’esprit humain puisse connaître.” (LPP-Let.-préf., AT IX2 9.22-29). Cf. també: MPP-R2, AT VII 157.6-159.22.

de veritat i, per tant, de les lleis de la natura, fet que va exigir la instauració d'un nou projecte filosòfic per integrar-la.

*Tercera diferència.* La plantejo en forma de pregunta: la primera veritat de les obres madures es pot considerar com un raonament o no? La *Recerca* empra el terme “argument” per denominar la demostració composta de dos passos de la primera veritat (jo que dubto existeixo), i el terme “raonament” per a cadascuna de les proposicions “dubto, per tant sóc” i “penso, per tant sóc”, així com per referir-se a tota la seqüència que porta a la conclusió “sóc una cosa pensant”. Sembla que aquest lèxic és incompatible amb el que Descartes empra en l'època de maduresa a propòsit de les mateixes veritats (insisteixo en aquest punt: les tesis són les mateixes que a la *Recerca*, però hi ha diferències en el procediment per demostrar-les). Heus aquí un text fonamental sobre aquesta qüestió:

“Cum autem advertimus nos esse res cogitantes, prima quædam notio est, quæ ex nullo syllogismo concluditur; neque etiam cum quis dicit, *ego cogito, ergo sum, sive existo*, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam *rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit*, ut patet ex eo quod, si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam majorem, *illud omne, quod cogitat, est sive existit*; atqui profecto ipsam potius discit, ex eo quod apud se experiatur, fieri non posse ut cogitet, nisi existat. Ea enim est natura nostræ mentis, ut generales propositiones ex particularium cognitione efformet.” (MPP-R2, AT VII 140.18-141.2).

“Mais quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme; et lorsque quelqu'un dit: *Je pense, donc je suis, ou j'existe*, il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme *une chose connue de soi; il la voit par une simple inspection de l'esprit*. Comme il paraît de ce que, s'il la déduisait par le syllogisme, il aurait dû auparavant connaître cette majeure: *Tout ce qui pense, est ou existe*. Mais, au contraire, *elle lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même* qu'il ne se peut pas faire qu'il pense, s'il n'existe. Car c'est le propre de notre esprit, de former les propositions générales de la connaissance des particulières.” (MM-R2, AT IX1 110-111).

Descartes reprèn el mateix tema en un carta probablement adreçada a J. de Silhon, bona part del qual tracta sobre coneixement intuïtiu de Déu que tindrem en l'altra vida tot diferenciant-lo del que tenim realment en aquesta:

“Ne m'avouerez-vous pas que vous êtes moins assuré de la présence des objets que vous voyez, que de la vérité de cette proposition: *Je pense, donc je suis* [...] cette *connaissance n'est point un ouvrage de votre raisonnement*, ni une instruction que vos maîtres vous aient donnée; *votre esprit la voit, la sent et la manie*; et quoique votre imagination, qui se mêle importunément dans vos pensées, en diminue la clarté, la voulant revêtir de ses figures, elle vous est pourtant une preuve de la capacité de nos âmes à recevoir de Dieu une connaissance intuitive.” (A Silhon ?, ?/4 o 5/1648, AT V 138.3-6 o 11, BK VIII2 913).



De la mera juxtaposició entre les referències al “raonament” de la *Recerca* i els dos textos de maduresa se’n desprèn una diferència importantíssima pel que fa especialment a la proposició “penso, per tant sóc o existeixo” (“*ego Cogito, ergo sum, sive existo*”; “*Je pense, donc je suis*”). L’any 1641 i el 1648 es deixa ben clar que la proposició “penso, per tant sóc” no és un raonament, terme amb què se la denomina inequívocament a la *Recerca*. Quant a l’afirmació que no és un sil·logisme, també es pot dir el mateix en la *Recerca*, no en va en aquesta obra ataca frontalment les definicions escolàstiques que són la base dels sil·logismes. Convé precisar si “raonament” significa el mateix en ambdós casos.

La *Recerca* defineix el terme “ciència”, però no el de “raonament”. Cal recórrer les operacions que es qualifiquen de raonaments per tal d’extreure’n les característiques. Crec que la principal és el fet d’utilitzar o posar en joc una raó, o més d’una, per justificar un judici o inferència d’una idea a partir d’una altra: es tracta de “raons clares i comunes” pel que fa a les veritats de la primera part de l’obra. Per exemple, la raó que “dubtar és un mode de pensar” que permet inferir “penso, per tant sóc” a partir de “dubto, per tant sóc”. I, atès que també qualifica com a raonament aquesta darrera proposició, la raó que la sustenta seria “si no existís, no podria dubtar” (“si no essem, non possem dubitare”), que permet fer la inferència de “és cert que dubto” a “és cert que existeixo”. A més, si ens fixem en el raonament que es denomina “tot o complet”, a saber, el que culmina en la proposició “sóc una cosa pensant”, podríem afegir que un raonament també pot contenir també dos elements més: a) una cadena d’inferències (dos com a mínim, com seria el cas de la demostració de l’existència), no en va la conclusió és l’última baula d’una sèrie de quatre veritats enllaçades mitjançant sengles inferències, i b) del raonament no només en formarien part els aspectes estrictament racionals o lògics, sinó també els psicològics o reflexius: la revisió crítica de les idees errònies, les temptatives, les preguntes, les enumeracions, els exemples, les repeticions... El raonament que condueix a la veritat “sóc una cosa pensant” implica una revisió crítica de diverses temptatives errònies, una reflexió sobre la causa dels errors comesos, tot plegat per copsar que cal eliminar tot allò que és corporal, fins a finalment cercar una raó inapel·lable que permet deduir la conclusió final. Com més complexa és la veritat, hi haurà més presència d’aquests dos darrers aspectes. S’ha de tenir molt present el caràcter *experiencial* del raonament realitzat, el fet que és dóna en una

experiència intel·lectual viscuda pel subjecte que reflexiona i que és a partir d'ella que n'extreu (= dedueix o infereix) la veritat o judici cert, sense la lògica, sense regla, ni fórmula d'argumentació (és a dir, sense sil·logismes), només amb la sola llum de la raó.

Si ara busquem el significat de raonament en les obres de maduresa de Descartes, crec que és exactament el mateix. Entre una infinitat d'exemples que es podrien trobar, en trio dos de significatius. El primer té relació amb l'estil d'exposició dels *Principis*:

“[...] mon dessein est d'écrire par ordre tout un cours de ma philosophie en forme de thèses, où, sans aucune superfluité de discours, je mettrai seulement toutes mes *conclusions*, avec les vraies *raisons* d'où je les tire, ce que je crois pouvoir faire en fort peu de mots” (*A Mersenne*, 11/11/1640, AT III 233.4-9, BK VIII1 422).

“Conclusions”, és a dir, deduccions o inferències que es fonamenten en “raons” que les justifiquen. Un raonament, pel Descartes de maduresa, continua sent el fet d'articular una raó per extreure'n una conclusió. Val a dir que això implica que una inferència que requereix posar en joc una raó és sens dubte un raonament, però això no significa que tota inferència sigui un raonament.

El segon text forma part de la mateixa carta a Silhon de la qual n'he citat un fragment més amunt:

“Vous voyez bien que connaître Dieu par soi-même, c'est-à-dire par une illustration immédiate de la divinité sur notre esprit, comme on l'entend par la connaissance intuitive, est bien autre chose que se servir de Dieu même pour en faire une *induction d'un attribut à l'autre*; ou, pour parler plus convenablement, *se servir de la connaissance naturelle* (et par conséquent un peu obscure, du moins si vous la comparez à l'autre) *d'un attribut de Dieu, pour en former un argument qui conclura un autre attribut de Dieu*. Confessez donc qu'en cette vie vous ne voyez pas en Dieu et par sa lumière qu'il est un; mais *vous le concluez d'une proposition que vous avez faite de lui, et vous la tirez par la force de l'argumentation*, qui est une machine souvent défectueuse.” (*A Silhon ?*, ?/4 o 5/1648, AT V 138.23-139.7 o 11, BK VIII2 913)

Aquest text és molt revelador perquè forma part de la mateixa reflexió on ha dit que el *cogito* no és un raonament i, per tant, que és un coneixement intuïtiu. És a dir, en un mateix discurs s'estan explicant dues operacions de la ment, una que planteja en termes de màxima simplicitat (però no per això deixa de ser una inferència) i que qualifica d'intuïció, i una altra de més complexa on es fa una “inducció” d'una idea a una altra (la idea d'un atribut a un altre), és a dir, es “conclou” (=s'infereix = es dedueix) tot “formant un argument” o “a partir d'una proposició”, en altres paraules, articulant una raó que justifica o valida la conclusió

(“per la força de l’argumentació”). Res d’insòlit, és el mateix que el text anterior, però amb el canvi d’algunes paraules (però sinònimes), amb més detall i explicat amb un exemple.

En relació als dos altres aspectes del raonament assenyalats: a) la *cadena d’inferències* la trobem en qualsevol veritat metafísica (llevat de la primera)<sup>646</sup>, física i, fins i tot, en les demostracions matemàtiques<sup>647</sup>, i b) l’*embolcall reflexiu* és un segell característic de gairebé totes les obres cartesianes, que, en funció de les intencions comunicatives, vesteixen o desvesteixen els arguments, enriqueixen o simplifiquen, afegeixen o eliminen, i segueixen estratègies diverses per arribar a les mateixes conclusions. També coincideix el caràcter *experiencial* del raonament, tal i com s’afirma al final del text citat de les *Segones Respostes*: “*ipsam [illud omne, quod cogitat, est sive existit] potius discit, ex eo quod apud se experiatur, fieri non posse ut cogitet, nisi existat. Ea enim est natura nostræ mentis, ut generales propositiones ex particularium cognitione efformet.*”; elle “[*Tout ce qui pense, est ou existe*] lui est enseignée *de ce qu’il sent en lui-même* qu’il ne se peut pas faire qu’il pense, s’il n’existe. Car c’est le propre de notre esprit, de former les propositions générales de la connaissance des particulières.”<sup>648</sup>

En definitiva, “raonament”, significa exactament el mateix a la *Recerca* i a les obres de maduresa. Conseqüentment, la diferència assenyalada sobre la proposició “penso, per tant existeixo” és de molt calat, perquè sobre una mateixa veritat es formulen dues afirmacions antagòniques. Quant al fet que aquesta proposició no sigui un sil·logisme, no és problema, perquè la *Recerca* predica el mateix. Anem a veure què podem treure en clar sobre el tema molt més problemàtic del “raonament”. Resulta curiós que els dos textos de maduresa (de 1641 i 1648) emprin el terme “intuïció”, un dels més emblemàtics de les *Regles* i que és gairebé absent del lèxic de maduresa de Descartes, tot i que s’ha de remarcar que en els dos textos anteriors queda una mica diluït enmig de les expressions en què s’inscriu. Vegem les *Segones Respostes*: “l’existència no és deduïda del pensament per mitjà d’un sil·logisme, sinó que és reconeguda com una cosa evident per si mateixa mitjançant una simple *mirada* de la ment” (“*existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit*”; la VF tradueix “*mentis intuitu*” per “*inspection* de l’esprit”).

---

<sup>646</sup> Trobem aquesta mateixa expressió a la *Cinquena part* del *Discurs*: “*toute la chaîne des autres vérités que j’ai déduites de ces premières.*” (DM5, AT VI 40.22-23, BK III 108).

<sup>647</sup> “*Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir, pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations*” (DM2, AT VI 19.6-8, BK III 92).

<sup>648</sup> El filòsof planteja les mateixes idees en la *Conversa amb Burman*: cf. EB, AT X 146 i 147, BEY 14-17 i 18-19.

I vegem ara la carta a Silhon: “aquest coneixement [...] la vostra ment *el veu*, el sent i el maneja” (“cette connaissance [...] votre esprit *la voit*, la sent et la manie”), i més avall la posa com un exemple de “coneixement intuïtiu”, amb el qual es demostraria que la nostra ànima té la capacitat de rebre (en l'altra vida) un coneixement d'aquesta mena de Déu, que és una qüestió que ara no ve al cas.

Una precisió important: el plantejament diguem-ne intuïtiu dels dos textos de maduresa deixa clar que la proposició “penso, per tant sóc” no és un raonament, però no nega pas que sigui una inferència (“c'est une chose qui de soi est si simple et si naturelle à *inférer*, qu'on est, de ce qu'on doute, qu'elle aurait pu tomber sous la plume de qui que ce soit”, *A Coviüs* 14/11/1640, AT III 248.1-4, BK VIII<sub>2</sub> 586). Hi ha tres raons que justifiquen que és una inferència: 1) perquè totes les formulacions de les obres metafísiques cartesianes la plantegen clarament en forma d'inferència (al *Discurs*: “pendant que [...], *il fallait nécessairement que* [...]”; a la VL del *Discurs*: “*quia* [...], dubitare plane non posse quin [...] *interim* [...]”; a les *Meditacions* no es veu tan clar, perquè la proposició final “*Ego sum, ego existo*” / “*Je suis, j'existe*” es presenta com la conclusió final de la inferència “*Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit*” / “*Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe*”; als *Principis*: “*ego cogito, ergo sum*” / “*Je pense, donc je suis*”)<sup>649</sup>; 2) perquè si recorrem al lèxic les *Regles* –no em sembla un procediment correcte si s'empra per sistema, però en aquest cas crec que no és del tot desencertat–, es pot fer llum al terme intuïció emprat a les *Segones Respostes* o el seu equivalent “veure” de la carta a Silhon, perquè un dels sentits d'aquest terme en aquella obra és el d'inferència<sup>650</sup>; 3) perquè si no fos una inferència, aleshores la proposició seria una simple noció comuna o veritat eterna que no aporta cap coneixement de

---

<sup>649</sup> “On ne saurait mieux souligner que l'articulation logique des deux propositions, la principale o conséquente *Je suis* et la subordonnée ou antécédente *Je pense*, mise en évidence par les conjonctions de coordination (comme *ergo*) ou de subordination (comme *si, quoties, quamdiu...*) ne contredit en rien le caractère d'intuition immédiate qui assure à la première vérité son exemplaire certitude. [...] La première vérité énonce ce qui se présente avec évidence comme la liaison nécessaire entre un fait indubitable parce qu'immédiatement aperçu, le fait que je pense, et une affirmation autorisée par ce fait, l'affirmation que j'existe. On retrouve, dans tous les exposés de Descartes, d'abord et principalement le jugement d'existence, qui concerne l'individualité d'un Moi, mais aussi quelque chose comme une prémisse, qui lui sert d'antécédent logique, voire psychologique ou chronologique. Réduite à une seule proposition, la première vérité est : *Je suis*, ou *j'existe*. Mais pour pouvoir prendre place dans le système de la science comme connaissance indubitable, il ne suffit pas d'une muette ou contact, il est besoin d'un jugement, et d'un jugement justifié.” (J.-M. BEYSSADE, *La philosophie première de D.*, pàg. 222). Cf. també: G. RODIS-LEWIS, *Descartes. Textes et débats*, pàg. 202-205.

<sup>650</sup> Així ho consignen V. CARRAUD i G. OLIVO: “Le *cogito* est une inférence simple, *simplex mentis intuitus* (*Secundae Responsiones*, AT VII, 140, 23)”. Al Cap. 3 ja he explicat que el judici cert la *Recerca* només agafa un dels sentits del terme “intuïció” de les *Regles*.

l'existència, és a dir, de la realitat<sup>651</sup>. La clau, doncs, és que el filòsof, a la seva maduresa, considera que la inferència del *Cogito* no requereix posar en joc una raó on recolzar-la, sinó que és simple, immediata, evident per si mateixa..., intuïtiva, però, tot i així, és una inferència.

No hi ha dubte, doncs, que Descartes ha canviat de manera de pensar respecte a la mateixa veritat, perquè a la *Recerca* demostra el *cogito* mitjançant un raonament, és a dir, utilitza raons, molt simples i clares, per justificar les inferències que hi porten i, el que és més important, qualifica el procés com a raonament. Per què el filòsof canvia de parer a la maduresa? Per què el que era complex el 1628 esdevé simple a partir de 1629<sup>652</sup>?

No pretenc fondejar en les raons profundes d'aquest canvi, només fer atenció a algunes idees que potser se'n poden extreure. La primera, que el salt cap a la maduresa de Descartes implica una depuració conceptual del *cogito* tal i com el planteja a la *Recerca*. En efecte, l'afany demostratiu extremadament rigorós d'aquesta obra converteix en aparatosa i fins i tot complicada una veritat que en realitat pot ser copsada d'una manera molt més clara i simple (*vid.* l'apartat anterior). No pretenc explicar res, simplement constato que és el camí deductiu seguit a la *Recerca* el que determina que s'arribi a la proposició "penso, per tant existeixo" per mitjà d'un raonament. I es dona la paradoxa que, un cop descoberta la relació necessària *penso* → *existeixo*, aquesta comporta un progrés conceptual perquè "il·lumina i justifica" retrospectivament el procés anterior. Recordem-ho, Poliandre diu: "I, certament, em resultaria impossible saber que dubto i que existeixo si no pensés en absolut. Tanmateix, sóc, i sé que sóc, i això ho sé perquè dubto i, per tant, perquè penso" ("Et profecto, quod si plane non cogitarem, nec an dubitarem, nec an existerem, scire possem. Sum tamen, et quid sim scio, atque ea propter scio, quia dubito, hoc est proinde quia Cogito", *ibid.*, 521, 55.2-5; "Et certes, si je ne pensais pas du tout, je ne pourrais savoir ni si je doute, ni si je suis. Cependant je suis, et je sais ce que je suis, et je les sais parce que je doute ; il faut donc dire aussi, parce que je pense" (*ibid.*, 303.646-649). És a dir, un cop es produeix la inferència del *cogito*, adquireix un rang superior a la certesa anterior (*dubto* → *sóc*), un rang principal, primer

---

<sup>651</sup> "[...] fieri non possit, ut id quod cogitet non existat, et talia; [...] hæ sunt simplicissimæ notiones, et quæ solæ nullius rei existentis notitiam præbent" (PP1, Art. 10, AT VIII 8.13-15); "[...] pour penser il faut être, et autres choses semblables; [...] ce sont là des notions si simples que d'elles-mêmes elles ne nous font avoir la connaissance d'aucune chose qui existe" (LPP1, Art. 10, AT IX2 29).

<sup>652</sup> Partint de la base, crec que justificada (*vid.* Cap. 1 i 2), que el relat de la *Quarta part* del *Discurs* és un resum del *petit Tractat de metafísica* de 1629.

lògicament, perquè és a partir d'ella i només d'ella que s'obre la possibilitat de desplegar un raonament que permet fer la inferència final "sóc una cosa pensant". En efecte, l'argument gràcies al qual es compren que l'única cosa inseparable del jo que existeix és el pensament només pot sorgir a partir de la comprensió prèvia que les veritats anteriors (el dubte i l'existència) en realitat són tals perquè són pensades. La veritat "penso, per tant existeixo" és la clau per plantejar o, si es vol, desvetllar una nova raó o argument per poder deduir-ne una nova conclusió. I què en poden concloure de tot això? Que Descartes, a la *Recerca*, emprà un procediment demostratiu més complicat que a la maduresa, però les "veritats" demostrades són essencialment les mateixes en ambdós casos: en primer lloc, l'existència del subjecte que dubta-pensa i, en segon lloc, que la seva naturalesa és pensar, és a dir, que és una ànima racional (*Recerca*) o, com diu a la seva maduresa, simplement una ànima, una ment, un esperit, una raó, un enteniment i fins i tot un pensament (en sentit substancial)<sup>653</sup>. Es poden construir les interpretacions més sofisticades sobre la singularitat del procediment demostratiu del *cogito* a la *Recerca*, però no pas al preu de negar que s'hi demostren les mateixes veritats que a les obres majors.

I també crec que és possible una atansament històric al canvi de plantejament, que ens proporciona Descartes en el seu text retrospectiu de 1630 (*vid.* Cap. 1): el 1628, mentre està redactant la *Recerca*, descobreix la fonamentació metafísica (divina) de la regla de veritat que fa possible la fonamentació de les lleis de la natura, i es veu obligat a abandonar el projecte de la *Recerca* i a instaurar un nou projecte "des del començament", raó per la qual s'instal·la als Països Baixos a la primavera de 1629. Instaurar un projecte des del començament no implica prescindir de les idees assolides en el projecte anterior, sinó un procés de revisió i reubicació en el nou projecte (ja he explicat que la *Recerca* també afina i reubica moltes idees de les *Regles*). El guany del projecte anterior (*Regles* → *Recerca*) consistia en adonar-se que la recerca de la veritat havia de ser un itinerari de reflexió que havia de començar amb l'eliminació dels prejudicis mitjançant el dubte extrem o universal (*vid.* Cap. 1 i 3). El projecte definitiu també comença amb el dubte universal, per el revisa i l'aprofundeix, i un dels resultats principals, com he assenyalat, és la *regla del dubte*, que desplaça el centre de gravetat l'*operació del dubte* cap la voluntat en comptes de cap a l'enteniment. I també hem

---

<sup>653</sup> La versió francesa dels *Principis*, per exemple, tradueix "mente nostram" (PP1, Art. 11, AT VIII 8.17) per "notre pensée" (LPP1, Art. 11, AT IX2 29). I a la *Carta-prefaci* a la mateixa obra, hi posa: "ce que nous appelons notre âme ou notre pensée" (LPP-Let-préf., AT IX2 10.4).

vist com aquest canvi repercuteix sobre la comprensió que el dubte en realitat és pensament sense necessitat de fer cap inferència i, per tant, després del dubte, ens situa sense cap mediació en l'*ego cogito / je pense*, a partir del qual ja es pot deduir, també immediatament l'*ergo existo / donc je suis*. Instaurar el nou projecte, el definitiu, implica tornar a refer el camí demostratiu des del començament, articulant-lo amb molta més força com allò que és realment, un itinerari de reflexió, ja inconfusiblement metafísic, i també porta com a conseqüència un refinament especial dels primers jalons d'aquest itinerari: el dubte i la primera veritat.

*Quarta diferència (aparent)*. La manera com Descartes, a la *Recerca*, arriba a la veritat “penso, per tant sóc” (que equival i inclou “dubto, per tant sóc”) provoca una certa confusió sobre l'obtenció de la segona veritat “sóc una cosa que pensa”, fins al punt que sembla que presenti diferències importants respecte a les obres de maduresa. En aquest cas, crec que s'esdevé tot el contrari: la coincidència és molt profunda. Intentaré justificar-ho.

A la *Recerca*, la formulació de la primera veritat (l'existència) no inclou el pensament, i això implica que aquest s'ha de cercar amb posterioritat per poder copsar que el jo que sap que existeix és una cosa que pensa. I sembla que a les obres majors no sigui així perquè el pensament ja intervé en la primera veritat tot facilitant la descoberta de la segona. Però això és fals, perquè el pensament de la primera veritat no és encara una idea clara de l'únic atribut que el jo pot afirmar amb certesa que li pertany necessàriament. El “pensament” inicial és una idea clara i distinta que “voler dubtar és pensar”, pel fet que és una acció interna del subjecte que la realitza, però d'ell encara no es pot concloure immediatament que el jo que pensa sigui una cosa pensant. Cal disposar d'un argument inapel·lable que legítimi la inferència: reconèixer que el pensament és l'única cosa intrínsecament lligada a l'existència fins al punt que, si es deixa de pensar, no hi ha cap motiu per pensar que hom pugui existir. I aquest argument s'assoleix mitjançant una “raó” gràcies a la qual el jo que sap que existeix s'adona que tot el que és relatiu al cos és prescindible perquè és dubtós i, per tant, que el pensament és l'únic atribut que no és prescindible d'ell. Aquest raó sorgeix com una consideració retrospectiva (il·luminació) del jo sobre la certesa de la seva existència: s'adona que només pot afirmar que existeix mentre pensa, fins al punt que no és segur que existeixi si no pensa, és a dir, que l'únic que sap realment d'ell mateix és que és un ésser pensant. Aquest argument no falta en cap de les tres obres metafísiques majors, però tampoc en la

*Recerca*. L'argumentació en aquesta obra coincideix plenament amb les altres. I si ens fixem en l'exposició més acabada de la metafísica cartesiana, les *Meditacions*, la coincidència és extraordinària, tant a nivell conceptual com a vegades verbal, i fins i tot en algun detall menor. Heus aquí el paral·lelisme:

1) Ambdues inicien el raonament tot preguntant què és jo que existeix, i remarcant clarament que l'existència d'aquest jo és la primera certesa o veritat.

2) Les *Meditacions*, abans de cercar la resposta a la pregunta anterior, proposa una mena de mentalització prèvia (evitar curiosament la confusió i mantenir-se en la radicalitat del dubte com a garantia de certesa) que tenen algun punt en comú amb algunes de les reflexions metodològiques que van sorgint en la *Recerca* en el decurs del procés d'argumentació sobre què és el subjecte que existeix.

3) Les dues obres proposen una revisió d'allò que el jo pensava que era abans per tal d'emprendre la recerca de la qüestió de la seva naturalesa.

4) Comencen per la definició d'home com a animal racional i tot seguit en fan una crítica mitjançant la recusació de l'arbre de Porfiri (explícita a la *Recerca*, implícita a les *Meditacions*).

5) Continuen amb la definició corrent d'home com una amalgama de característiques (incloent ambdues una referència implícita a la concepció hilemòrfica de l'ànima), (*vid.* notes 586 i 587).

6) Fan menció explícita a la "màquina del cos"; (*vid.* notes 586 i 588).

7) Descarten de l'ànima tot allò que sigui corporal o que impliqui el cos per exercir-se: les parts del cos i tot el cos, desplaçar-se per l'espai i alimentar-se.

8) Descarten també els sentits per dues raons idèntiques: perquè requereixen òrgans corporals i per una referència al somni (*vid.* nota 602).

9) Al·leguen les mateixes raons per argumentar que l'únic atribut que és inseparable del jo és el pensament i en remarquen clarament el caràcter temporal (*vid.* notes 607 i 609).

10) Arriben exactament a la mateixa conclusió: "sóc una cosa que pensa".

11) Finalment, també coincideixen en la denominació final de la cosa que pensa: "ànima racional" (*Recerca*) o, el que és equivalent, la suma dels termes "ànima" o "enteniment" (*Meditacions*), que és el que significa per a l'escolàstica l'ànima racional, l'única que per Descartes és veritablement l'ànima.



El que semblava una diferència, llegit amb atenció esdevé tot el contrari: una coincidència conceptual plena a propòsit de l'essència o naturalesa del jo que pensa.

### *La justificació gnoseològica-metodològica de la demostració metafísica*

La demostració de les primeres veritats de la primera part del projecte filosòfic de la *Recerca* (els “primers fonaments de la ciència sòlida”) va sempre acompanyada d'un discurs paral·lel que vol justificar la validesa de la mateixa demostració (notes gnoseològiques) i fer explícits progressivament els requisits metodològics de la recerca de la veritat (mètode). És un tret característic de l'obra<sup>654</sup>, sens dubte, que també pot explicar-se en part des del marc cronològic defensat en aquest estudi: la transició (ruptura-continuïtat) de les *Regles* a la *Recerca* segons el model *guany-límit-inauguració* no implica un abandó absolut de moltes de idees assolides en el projecte anterior, sinó una revisió profunda i una reabsorció o reubicació en el nou projecte. La metodologia de les *Regles* aspirava a tenir un caràcter fundacional, perquè el coneixement profund del seu ordre era el secret per avançar en les ciències. Aquest plantejament s'abandona a la *Recerca* perquè es descobreix que el veritable començament de la recerca veritat (orientat a la conducció de la vida i a les descobertes en les ciències) és l'eliminació dels prejudicis mitjançant el dubte suprem o general, però moltes de les idees i l'esperit del projecte anterior es tradueixen en un afany metodològic que ha perdut el seu antic caràcter fundacional i ha passat a ser el correlat de l'itinerari reflexiu-demostratiu que serveix per establir els fonaments de la filosofia. El mètode general va emergint del mateix procés demostratiu per tal d'il·luminar-lo millor i perfeccionar-lo, però no té res a veure amb una teoria metodològica autònoma que calgui conèixer prèviament a la recerca de la veritat. En cas que fos així, convertiria l'*operació del dubte* en una retòrica i no en el veritable inici de la filosofia. Ara bé, a la *Recerca* no es nega pas la possibilitat d'establir una teoria o sistema metodològic, un mètode en tota regla, però només després que s'hagin establert els principis o primers fonaments del coneixement. Potser el discurs metodològic que acompanya la primera part del projecte de l'obra estava destinat a anar construint gradualment aquell mètode perseguit, que tal volta pretendria omplir el buit deixat per la segona i, especialment,

---

<sup>654</sup> “Dans la *Recherche* (ce qui est peut-être un cas unique dans toute l'œuvre du philosophe), le lecteur peut observer à l'œuvre, étroitement liée au développement même de l'argumentation, la méthode telle qu'elle se présente dans certains passages des *Regulae* et dans la première règle du *Discours*.” (E. LOJACONO, LOJ 73).

la tercera part de les *Regles*, destinades a les qüestions complexes de matemàtiques i física (vid. Cap. 3). Però he dit que aquesta explicació només explica “en part” l’afany gnoseològic-metodològic que caracteritza la *Recerca*.

L’altra part de l’explicació és simplement que aquest afany és substancial a la filosofia cartesiana de sempre, per bé que evolucioni al llarg del temps. Si primer fem atenció al prurit gnoseològic que, en la *Recerca*, traspua fins i tot en els fragments de caràcter més demostratiu (demostració de l’existència del jo i demostració de la seva naturalesa pensant), no hi ha dubte que hi és ben manifest en els passatges paral·lels del *Discurs*, les *Meditacions* i els *Principis*. He precisat aquest afany en sis notes gnoseològiques (ús de raons, indubtabilitat, inferència, consciència, experiència i proposició verbal) que presenten trets comuns entre la *Recerca* i les tres obres metafísiques (vid. el subapartat anterior). Descartes exposa les primeres veritats de la metafísica de manera molt senzilla i directa després de l’operació del dubte, però sempre vestint-les amb matisos que volen ressaltar clarament la indubtabilitat de les raons on les sustenta, les inferències que realitza, la presa de consciència que impliquen aquestes inferències, el seu caràcter *experiencial* i posant-les en forma d’enunciats verbals clars i sintètics. No és un tret del Descartes de la *Recerca*, sinó de sempre.

Una altra cosa és quan la reflexió gnoseològica adquireix trets metodològics, com per exemple en els moments en què a la *Recerca* es precisen els requisits generals de la idea clara i distinta per respondre a la pregunta “quina cosa és” el jo que existeix. En aquesta obra, aquest tarannà metodològic es vehicula a través de la confrontació directa amb la lògica escolàstica, en concret, amb la recusació dels graus metafísics plasmats en l’arbre de Porfiri, amb el qüestionament de la primacia de la definició dels conceptes generals en les demostracions, que és una manera de d’atacar el raonament sil·logístic i, finalment, desacreditant el gran principi escolàstic de la filosofia que és el principi de no contradicció. Aquesta confrontació serveix per perfilar l’alternativa filosòfica que vol ser l’obra, que es caracteritza explícitament com un mètode, és a dir, com una forma de procedir totalment diferent de l’escolàstica. Doncs, bé, podríem dir que res de tot l’anterior, ni la reflexió metodològica entesa com una il·luminació del raonament demostratiu, que és autosuficient en si mateix, perquè aleshores no seria demostratiu, ni la confrontació amb la lògica o dialèctica escolàstica, res de tot això, dic, resulta gens estrany a l’obra madura de Descartes, perquè ho trobem amb escreix a les *Respostes* a les *Objeccions* i a la correspondència.

Tanmateix, a primera vista sembla absent en el discurs mateix de les obres que també són un itinerari de reflexió, com és el cas dels escrits metafísics, fet que pot portar a pensar que es tracta d'una singularitat de la *Recerca*. Aquesta diferència és manifesta en el *Discurs* i a les *Meditacions*, el text dels quals sempre té un caràcter eminentment argumentatiu, amb graus d'accentuació dels elements meditatis que caracteritzen l'argumentació cartesiana, però on poques vegades s'estableixen preceptes metodològics semblants als de la *Recerca*. La *regla definitiva de veritat* no es pot considerar un criteri metodològic, sinó metafísic, perquè no és un mer procediment, sinó un coneixement determinant per als altres coneixements: saber que Déu és causa de la veritat i que garanteix que la idea clara i distinta representa la mateixa realitat i, per tant, té fonament real. En efecte, el tarannà metodològic de la *Recerca* no es troba en aquestes dues obres, però, atenció, sí en els *Principis*. Per exemple, a la *Primera part*, l'Article 10 que parla del coneixement de les nocions simples, que és evident per si mateix i, per tant, que no implica una petició de principi en les demostracions filosòfiques, en un gran paral·lelisme a la crítica de la *Recerca* a les definicions escolàstiques de conceptes com “dubte”, “pensament” i “existència”. En els principis, els articles dedicats a consideracions metodològiques hi abunden: l'Article 13 precisa com es realitza una demostració a partir de les nocions comunes; l'Article 16 planteja una reflexió sobre com els prejudicis dificulten la veritable comprensió clara de la prova a priori de l'existència de Déu (Art. 14), i molts altres.

Així, doncs, què tenen en comú la *Recerca* i els *Principis*? El seu caràcter pedagògic: la primera concebuda sobretot per a un públic mundà (i també a un públic culte que no està –o que és susceptible de no estar– satisfet d'allò que ha après), i la segona orientada als estudiants de les escoles i universitats als quals, amb l'ajut d'un mestre, els resultarà molt útil fer atenció no només als continguts, sinó també als procediments. La confrontació amb la filosofia escolàstica també havia de formar part del projecte inicial dels *Principis* en un annex on es refutarien punt per punt les seves idees, per bé que al final Descartes va abandonar aquest projecte<sup>655</sup>.

---

<sup>655</sup> “[...] mon dessein est d'écrire par ordre tout un cours de ma philosophie en forme de thèses [...]; et au même livre, de faire imprimer un cours de la philosophie ordinaire, tel que peut être celui du Frère Eustache, avec mes notes à la fin de chaque question, où j'ajouterai les diverses opinions des autres, et ce qu'on doit croire de toutes, et peut-être à la fin je ferai une comparaison de ces deux philosophies.” (*A Mersenne*, 11/11/1640, AT III 233.4-15, BK VIII1 422 ; cf. també: *A Mersenne*, ?/12/1640, *ibid.*, 259.19-260.10; 433-434). Un any més tard ja ha canviat de parer: “Il est certain que j'aurais choisi le Compendium du Père Eustache, comme le meilleur, si j'en

Els dos elements comentats (reflexió metodològica del procés demostratiu i confrontació amb l'escolàstica) són una constant en Descartes, accentuada, suavitzada o dissimulada en funció de les intencions comunicatives de cada obra que escriu. La *Recerca*, doncs, és una mostra més de la plasticitat amb què es presenta la filosofia cartesiana, i no és pas un signe específic de joventut. És més, és molt més propera a la maduresa de les obres metafísiques que no pas a la joventut de les *Regles*, perquè la reflexió metodològica no té, en el nostre diàleg, un caràcter autònom, sinó que emergeix del procés demostratiu que estableix els principis o fonaments de la filosofia i que s'articula necessàriament com un itinerari de reflexió.

### *El problema del "primer principi"*

L'expressió "primer principi" que apareix a la *Recerca* té plena vigència en l'obra madura de Descartes. El fet que estigui present en dos textos majors de l'autor (el *Discurs* i la *Carta-prefaci* als *Principis de filosofia*: *vid. infra*) demostra que té un pes terminològic de primer ordre en la seva filosofia. Trobem també la mateixa expressió i en altres textos secundaris, però no per això de menys importància conceptual. A més, també s'han d'incloure en aquesta anàlisi les expressions sinònimes de "primer principi" que el filòsof utilitza per expressar la mateixa idea. La qüestió cabdal que sorgeix és si l'ambigüitat que presenta la *Recerca* es perd en la maduresa i almenys en aquesta etapa es pot precisar quin és el referent exacte del "primer principi". Per resoldre-la és imprescindible analitzar uns quants textos significatius per ordre cronològic.

La primera ocurrència apareix en un text major del filòsof: el *Discurs del mètode* (1637). Per facilitar-ne el comentari, reproduïxo un fragment ja citat de l'obra, també en la versió llatina de 1644 revisada per Descartes:

"[...] Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité: *je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le *premier principe* de la philosophie, que je cherchais." (DM4, AT VI 32.18-23, BK III 102, només el segon subratllat és meu).

---

avais voulu réfuter quelqu'un; mais aussi est-il vrai que j'ai entièrement perdu le dessein de réfuter cette philosophie" (*A Mersenne*, 22/12/1641, *ibid.*, 470.7-11; 481).

“[...] quia videbam veritatem huius pronuntiati: *Ego cogito, ergo sum, sive existo*, adeo certam esse atque evidentem, ut nulla tam enormis dubitandi causa a Scepticis fingi possit, a qua illa non eximatur, credidi me tuto illam posse, ut *primum* eius, quam quaerebam, *Philosophiae fundamentum* admittere.” (*De methodo* 4, AT VI 558, només el segon i tercer subratllats són meu).

La versió original en francès del text identifica la veritat “penso, per tant existeixo”, és a dir, el que tradicionalment s’anomena *cogito*, com a referent inequívoc de “primer principi”. El centre de gravetat de l’afirmació és l’existència, sens dubte, perquè el pensament encara no s’ha demostrat que sigui l’únic atribut del jo que sap que existeix i, per tant, no se’n té una consciència clara com a quelcom que exclou completament allò que és corporal o material. La veritat (“vérité”) es copsa o s’imposa en el decurs d’un procés de reflexió, com es demostra en la primera frase del text que indica que aquesta veritat és obtinguda com una resistència a l’intent de pensar que tot era fals, és a dir, al dubte. La versió llatina fa una paràfrasi de “cette vérité”: “la veritat d’aquesta proposició” (“veritatem huius pronuntiati”), però això no significa que l’afirmació pugui tenir valor de “primer principi” només pel fet de ser entesa, és a dir, considerada al marge del procés reflexiu. Un altre detall a considerar del text francès és l’ús de dos termes que formen part del camp semàntic del “primer principi”: una veritat “tan ferma i tan segura” (“si ferme et si assurée”; dos termes metafòrics que són traduïts com “certesa” i “evidència” en la versió llatina: “adeo certam esse atque evidentem”), que ni les més extravagants suposicions dels escèptics no poden “fer-la trontollar” (“l’ébranler”), raó per la qual, emprant el lèxic de la filosofia (“la philosophie”), pot erigir-se en “primer principi”. Com s’esdevé a la *Recerca*, en el context de descoberta de la primera veritat, aquesta expressió metafòrica també és un possible indicador del “primer principi”. I, encara més, l’expressió “primer fonament” (“primum [...] fundamentum”) amb què es tradueix a la versió llatina del *Discurs* és una altra manera de denominar el primer principi. Sembla, doncs, que el text de 1637 esvaneixi definitivament les ambigüitats de la *Recerca* i proporcioni una raó més per ubicar aquesta obra en un estadi més primitiu, per dir-ho així, de l’evolució filosòfica de Descartes. En teoria, el tema es pot donar per resolt i hauria de trobar

confirmació en l'obra posterior<sup>656</sup>, però la realitat resulta molt més problemàtica. Vegem les altres ocurrences de “primer principi” o d'expressions equivalents.

El primer text per analitzar és molt important per les següents raons: 1) és del juny de 1637, és a dir, exactament del mateix mes en què es va publicar el *Discurs* i, per tant, redactat després d'aquesta obra; 2) fa referència explícita a la metafísica de la *Quarta part* del *Discurs*, i 3) tracta sobre la “primera certesa”, però entra en flagrant contradicció amb el “primer principi” atribuït a “penso, per tant existeixo”. El text és aquest:

“J'avoue qu'il y a un grand défaut dans l'écrit que vous avez vu, ainsi que vous le remarquez, et que je n'y ai pas assez étendu les raisons par lesquelles je pense prouver qu'il n'y a rien au monde qui soit de soi plus évident et plus certain que l'existence de Dieu et de l'âme humaine, pour les rendre faciles à tout le monde. Mais je n'ai osé tâcher de le faire, d'autant qu'il m'eût fallu expliquer bien au long les plus fortes raisons des sceptiques, pour faire voir qu'il n'y a aucune chose matérielle de l'existence de laquelle on soit assuré, et par même moyen accoutumer le lecteur à détacher sa pensée des choses sensibles; puis montrer que celui qui doute ainsi de tout ce qui est matériel, ne peut aucunement pour cela douter de sa propre existence; *d'où il suit que celui-là, c'est-à-dire l'âme, est un être, ou une substance qui n'est point du tout corporelle, et que sa nature n'est que de penser, et aussi qu'elle est la première chose qu'on puisse connaître certainement.*” (A \*\*\*, ?/6/1637, AT I 353.2-20, BK VIII2 831).

En el fragment subratllat al text s'afirma inequívocament que la primera certesa que hom pot conèixer és “l'ànima” entesa com “un ésser o una substància que no és corporal i la naturalesa de la qual és pensar”. S'ha de descartar rotundament que faci referència a la certesa de l'existència (qui dubta de tot no pot dubtar de la seva pròpia existència), atès que aquesta afirmació i l'anterior estan presentades de manera successiva com a diferents entre elles i ocupant un lloc precís en una cadena demostrativa (“puis montrer que [...]”; d'où il suit que [...]). Resulta difícil fer compatible el referent que aquest text atorga a la “primera cosa que hom pugui conèixer amb certesa” amb el referent que el *Discurs* atorga al “primer principi”, i encara més si es té en compte que ambdues atribucions estan fetes en un mateix context temporal i conceptual. Dues locucions diferents, però equivalents, s'atribueixen a dues veritats diferents (per bé que entrelaçades), aquest és l'escenari on ens situen els dos textos.

---

<sup>656</sup> Per exemple, així ho interpreten V. CARRAUD i G. OLIVO (sempre des de la base que el “primer principi” a la *Recerca* és el dubte): “Les textes publiés ne font donc pas au doute un principe, mais le moyen de l'invention du premier d'entre eux (le « je pense donc je suis » du *DM* ou l'*ego sum, ego existo* des *Med.*)” (CO 401, nota 142).

Passem ara a un text d'un altre escrit major: les *Meditacions Metafísiques*. En moment no hi apareix l'ocurrència "principi", però, per l'ambició que té l'obra com a fonamentació del coneixement de la veritat, la qüestió l'afecta de ple. L'expressió més propera a "primer principi" que s'hi detecta és "primers fonaments". Es troba en les primeres línies de la *Primera Meditació*, en el marc de la reflexió inaugural sobre el *punt de partida de l'itinerari metafísic* (vid. Cap. 4), on es planteja l'exigència de fonamentació amb què cal començar la filosofia: desfer-se de totes les opinions i "començar de nou des dels *primers fonaments*" ("a *primis fundamentis* denuo inchoandum", MPP1, AT VII 17.6; "commencer tout de nouveau dès *les fondements*", MM1, AT IX1 13)<sup>657</sup>. Però l'expressió és en plural i té un caràcter genèric (els fonaments o principis poden ser diversos), així que no permet extreure'n cap dada específica sobre el tema del primer principi. Una segona expressió significativa és metafòrica: el "punt ferm i immòbil" ("punctum [...] firmum et immobile" MPP2, AT VII 24.9-10); "un point qui fût fixe et assuré", MM2, AT IX1 19) que buscava Arquímedes per moure la Terra, que es tradueix conceptualment com l'esperança de trobar solament "quelcom que sigui cert i inqüestionable" ("quid [...] quod certum sit et inconcussum.", *ibid.*, 24.12-13; "une chose qui soit certaine et indubitable.", *ibid.*, 19). I, després d'unes línies de reflexió, aquest certesa buscada s'obté: "i finalment s'ha d'establir que aquesta proposició, *Jo sóc, jo existeixo*, és necessàriament vertadera cada vegada que la pronuncio o que la concebo amb la ment" ("denique statuendum sit hoc pronuntiatum, *Ego sum, ego existo*, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum.", *ibid.*, 25.11-13; "il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition: *je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit.", *ibid.*, 19). Sense cap mena de dubte, *Jo sóc, jo existeixo* és allò cert i inqüestionable o indubtable que es buscava i, per tant, el punt ferm i immòbil del qual també es parlava al *Discurs*: la veritat tan ferma i tan segura que resisteix tots els embats dels escèptics (en aquest cas, el més radical de tots: el geni maligne) i que mereixi ser anomenada el "primer principi" de la filosofia. El *Discurs* i les *Meditacions* semblen en perfecta sintonia en aquest punt, llevat de la diferència en l'enunciat de la primera veritat perquè, en les *Meditacions*, per bé que l'existència es dedueix a partir del pensament, s'elimina aquest segon terme de la proposició final. Tanmateix, la qüestió no està

---

<sup>657</sup> En dues ocasions també apareix el terme fonament per referir-se no als correctes, sinó als erronis: cf., MPP-Syn., AT VII 12.3-4, MM-Abr., AT IX1 9; MPP1, AT VII 18.12, MM1, AT IX1 14.

resolta, ni molt menys, perquè en la *Tercera meditació* trobem una nova expressió candidata a substituir “primer principi”, però que representa una anomalia respecte al que s’ha afirmat abans a l’obra:

“*Ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans etiam et sentiens [...]. Atque his paucis omnia recensui quæ vere scio, vel saltem quæ me scire hactenus animadverti. Nunc circumspiciam diligentius an forte adhuc apud me alia sint ad quæ nondum respexi. Sum certus me esse rem cogitantem. Nunquid ergo etiam scio quid requiratur ut de aliqua re sim certus? Nempe in hac prima cognitione nihil aliud est, quam clara quædam et distincta perceptio ejus quod affirmo*” (*ibid.*, 35.3-10).

“*Je suis une chose qui pense, c’est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. [...] Et dans ce peu que je viens de dire, je crois avoir rapporté tout ce que je sais véritablement, ou du moins tout ce que jusqu’ici j’ai remarqué que je savais. Maintenant je considérerai plus exactement si peut-être il ne se retrouve point en moi d’autres connaissances que je n’aie pas encore aperçues. Je suis certain que je suis une chose que pense; mais ne sais-je donc pas aussi ce qui est requis pour me rendre certain de quelque chose? Dans cette première connaissance, il ne se rencontre rien qu’une claire et distincte perception de ce que je connais*” (*ibid.*, 27)

En el balanç inicial de la *Tercera Meditació* es revisa tot el que se sap veritablement, i tot es resumeix en la certesa “sóc una cosa que pensa” (“*Sum certus me esse rem cogitantem*”). I immediatament, a “aquesta” certesa se la denomina “primer coneixement” (“*hac prima cognitione*”; “*cette première connaissance*”). En el moment que sorgeix, quan només es pot afirmar com a cert allò que s’ha descobert en el decurs de la meditació, s’ha de descartar que l’expressió sigui equivalent a “noció primera” en el sentit d’innata, no de primera quant a l’ordre de descoberta, com es fa en aquest text de les *Segones Respostes*: “*Cum autem advertimus nos esse res cogitantes, prima quædam notio est, quæ ex nullo syllogismo concluditur*” (MPP-R2, AT VII 140.18-20); “*quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c’est une première notion qui n’est tirée d’aucun syllogisme*” (MM-R2, AT IX1 110)<sup>658</sup>. En aquest cas, perquè l’expressió “primera noció” fos equivalent a “primer principi”, hauria de dir “la” en comptes d’“una”.

---

<sup>658</sup> A les *Segones Respostes* s'utilitza reiteradament l'expressió “noció primera” amb el significat d'idea innata: cf. MPP-R2, AT VII 135.8, 135.12-13, 135.19, 136.5; MM-R2, AT IX1 106-107. En una carta a la princesa Elisabet l'anomena “idea o noció primitiva” (“[...] trois genres d'idées ou de notions primitives qui se connaissent chacune d'une façon particulière et non par la comparaison de l'une à l'autre, à savoir la notion que nous avons de l'âme, celle du corps, et celle de l'union qui est entre l'âme et le corps”, *A Elisabet*, 28/6/1643, AT III 691.4-8, BK VIII2 180). L'ànima, en aquest cas, és una noció innata, però aquesta consideració no permet deduir que



El fet de ser una cosa pensant concentra tot el que se sap veritablement després de les dues meditacions anteriors, i es qualifica com a “primer coneixement”. No crec que l’expressió pugui considerar-se ni secundària, ni irrellevant, ni menys encara prescindible, al contrari, planteja un veritable problema. De totes les expressions comentades de les *Meditacions*, “primer coneixement” és la que sembla correspondre millor a “primer principi”. Si suposem ara que les dues expressions són equivalents als ulls de Descartes –en el moment metafísic en què es produeixen, s’entén–, aleshores l’*Ego sum, ego existo* seria la primera afirmació-proposició certa i indubtable que hom troba després de posar-ho tot en dubte, però no seria pas el “primer coneixement” o “primer principi” que, segons el text citat, té com a referent inconfusible l’ànima, no només pel que fa a la seva existència, sinó també a la seva essència pensant. Així, doncs, en les *Meditacions* trobem un cert paral·lelisme amb la *Recerca*, on la certesa del dubte també tenia el paper de primera veritat trobada, però no de “primer principi” (cal recordar que és la conclusió a què he arribat després de l’anàlisi progressiu de les ocurrències el terme “principi” a la *Recerca*). I resulta que en ambdós casos, el “primer principi” o “primer coneixement” és “sóc una cosa pensant”, és a dir, l’ànima. L’ambigüitat que havia assenyalat en la *Recerca* a propòsit del tema del “primer principi” sembla que torni brotar en les *Meditacions*. Però si l’ambigüitat és difícil de resoldre, encara ho és més la contradicció, com és el cas del text del *Discurs* i la carta anònima que s’hi refereix, que atorguen el “primer principi” i la “primera certesa” respectivament al *cogito* i a l’ànima com entesa substància pensant, és a dir, a dos continguts diferents. El problema del “primer principi” semblava totalment resolt al *Discurs*, però el altres textos analitzats demostren que la qüestió és molt complicada. I no es pot escollir una de les mencions del “primer principi” i fer com si no existissin les altres. Les úniques alternatives vàlides són, o bé suposar que Descartes no té una concepció prou precisa sobre el tema del “primer principi” i oscil·la entre dos veritats de referència, o bé s’ha d’intentar una explicació que integri la totalitat de les ocurrències, aparentment incompatibles, en una explicació global. Cal cercar en altres textos que tracten la mateixa qüestió per veure si ens ajuden a progressar en la solució del problema.

---

sigui la “primera” noció o “primer principi” que es presenti a aquell que pensi per ordre. no per això es pot afirmar que sigui el “primer principi”

Seguint l'ordre cronològic, ara cal analitzar el *Principis de filosofia* (1644 i la VF de 1647):

Fixem-nos en els articles 7 i 10 de la *Primera part*:

“[...] repugnat enim, ut putemus id quod cogitat, eo ipso tempore quo cogitat, non existere. Ac proinde hæc cognitio, *ego cogito, ergo sum*, est omnium prima et certissima, quæ cuilibet ordine philosophanti occurrat.” (PP1, Art. 7, AT VIII 7.5-9).

“[...] nous avons tant de répugnance à concevoir que ce qui pense n'est pas véritablement au même temps qu'il pense, que, <nonobstant toutes les plus extravagantes suppositions, nous ne saurions nous empêcher de croire que> cette conclusion: *Je pense, donc je suis*, ne soit vraie, et par conséquent la première et la plus certaine, qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre.” (LPP1, Art. 7, AT IX2 27).

“[...] dixi hanc propositionem, *ego cogito, ergo sum*, esse omnium primam et certissimam, quæ cuilibet ordine philosophanti occurrat” (PP1, Art. 10, AT VIII 8.8-11).

“[...] j'ai dit que cette proposition: *Je pense, donc je suis*, est la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre” (LPP1, Art. 10, AT IX2 29).

Aquests textos són clarament paral·lels als citats del *Discurs* i de les *Meditacions*, perquè reprenen exactament la idea de la primera “veritat” (*Discurs*) o “proposició” (*Meditacions* i *De methodo*), la “primera i més certa” que es presenta a aquells que filosofen amb ordre. La VF de l'Article 7 fins i tot afegeix una frase (entre <>) molt propera al text que li és paral·lel al *Discurs*. Però, d'altra banda, hi ha un detall anòmal: apareix l'expressió “primer coneixement” associada a “*ego cogito, ergo sum*”<sup>659</sup> i, per tant, entra ara en contradicció amb el referent que fan les *Meditacions* de “primer coneixement”: “*Sum certus me esse rem cogitantem*”. Ara bé, aquesta diferència desapareix si es fa atenció a l'Article 75 dels *Principis*, on proposa un resum dels passos principals que s'han de seguir (que és com dir els que s'han seguit) per filosofar:

Deinde, ordine est attendendum ad *notiones, quas ipsimet in nobis habemus*, eæque omnes et solæ, quas sic attendendo clare ac distincte cognoscemus, judicandæ sunt veræ. Quod agentes, *in primis advertemus nos existere, quatenus sumus naturæ cogitantis* (PP1, Art. 75, AT VIII 38.13-18)

Nous ferons ensuite une revue sur *les notions qui sont en nous*, et ne recevrons pour vraies que celles qui se présenteront clairement et distinctement à notre entendement. Par ce moyen nous *connaîtrons, premièrement, que nous sommes, en tant que notre nature est de penser* (LPP1, Art. 75, AT IX2 61)

---

<sup>659</sup> “Quant aux *Principia* en dépit d'un titre prometteur, ils donnent bien au *cogito* les caractéristiques d'un premier principe (*cognitio prima et certissima*) mais ils ne lui en donnent pas nommément le titre” (E. MEHL, “La question du premier principe dans *La Recherche de la Vérité*”, pàg. 77).

Ara es qualifica com la “noció” que es troba “en primer lloc”<sup>660</sup> el fet d’adonar-nos que “existim en tant que som de naturalesa pensant”, és a dir, fa referència a l’existència i l’essència com un tot indivisible que està expressat en la segona veritat (“sóc un ésser pensant”) i no en la primera (“existeixo”).

Com una primera conclusió provisional dels textos comentats fins ara, es pot afirmar que Descartes anomena indistintament el *cogito* (és a dir, rigorosament: “penso, per tant existeixo”) i l’ànima entesa com a substància pensant amb unes quantes locucions que semblen intercanviables: “primer principi”, “primera certesa”, “primer coneixement” i fins i tot podem afegir-hi, sense forçar gaire el text, “primera noció” (no en el sentit més genèric de noció innata que també té l’expressió en la filosofia de Descartes).

En una carta *A Clerselier* del juny o juliol de 1646, Descartes fa l’aportació més important de tota la seva obra sobre el tema del “primer principi”. Distingeix dos significats en el mot “principi”. El primer es refereix a “une notion commune, qui soit si claire et si générale qu’elle puisse servir de principe pour prouver l’existence de tous les Êtres, les *Entia*, qu’on connoitra par après” (AT IV 444.6-9, BK VIII2 722). Com a exemple d’aquest sentit posa el principi de no contradicció, que el qualifica de poc important (“de bien peu d’importance”, *ibid.*, 444.21, 722), una proposició “supèrflua i inútil” (“superflue et de nul usage”, *ibid.*, 445.5, 723) perquè no serveix per conèixer l’existència d’alguna cosa (“il peut généralement servir, non pas proprement à faire connoître l’existence d’aucune chose [...]”, *ibid.*, 444.15-16, 722), sinó només a confirmar-ne la veritat un cop ja se’n té coneixement.

El segon sentit del mot “principi” és el que compta: es tracta d’un ésser l’existència del qual ens sigui “més coneguda que la de cap altre ésser” i que pugui servir com a “principi per conèixer” els altres éssers (“un Être, l’existence duquel nous soit plus connue que celle d’aucun autre, en sorte qu’elle nous puisse servir de *principe* pour les connoître.”, *ibid.*, 444.9-12, 722, el subratllat és de l’autor). Més avall reitera aquesta doble “condició” (“condition”, *ibid.*, 444.26, 722), però matisant la primera: que no hi hagi cap altra cosa de la qual el “primer principi” depengui ni que pugui ser trobada abans que ell (“qu’il n’y en ait point d’autre dont il dépende, ni qu’on puisse plutôt trouver que lui”, *ibid.*, 444.29-31, 723).

---

<sup>660</sup> En aquest cas, a diferència de la locució de les *Segones Respostes* citada abans (“prima [...] notio”; “première notion”), la relació entre “noció” i “en primer lloc” (“imprimis”; “premièrement”) té sens dubte el sentit de “primer principi”.

I el més important, l'exemple de "primer principi": "la nostra Ànima existeix" ("le premier principe est *que notre Âme existe*", *ibid.* 444.23-24, 722, el subratllat és de l'autor). En efecte, compleix rigorosament les dues condicions exposades: 1) és l'existència que coneixem més que cap altra ("il n'y a rien dont l'existence nous soit plus notoire", *ibid.*, 444.24-25), i 2) "és d'una gran utilitat que hom comenci a estar segur de l'existència de Déu i a continuació de les criatures a partir de la consideració de "la seva pròpia existència" ("est avec très grande utilité qu'on commence à s'assurer de l'existence de Dieu, et en suite de celle de toutes les créatures, par la considération de *sa propre existence.*", *ibid.* 445.5-8, 723).

És l'explicació més completa i precisa del concepte de "primer principi" que es troba el corpus cartesià. Si comparem aquesta ocurrència de "primer principi" amb la del *Discurs*, la diferència de significat és notable, perquè en aquesta obra s'estableix que és l'existència del jo que pensa, però sense que aquesta impliqui el coneixement clar i distint que l'únic atribut que li pertany de veritat és el pensament i, per tant, excloent que el jo pugui denominar-se abans d'hora "sóc un ésser que pensa". En canvi, la carta a Clerselier deixa ben clar que el "primer principi" és inequívocament "l'Ànima existeix", i no "només" l'existència d'un ésser que encara no sap de manera certa que ell és una "ànima". Aquest coneixement, en les obres de maduresa, s'obté sempre després de la demostració de l'existència del jo a partir de l'examen dels atributs que li pertanyen, entre els quals es descobreix que només el pensament és inseparable d'ell, perquè és aleshores, i mai abans, que hom pot afirmar amb claredat i rotunditat que és una "ànima" (cf. MPP2, AT VII 25.14-27.17 / MM2 AT IX1 19-21; DM4, AT VI 32.24-33.11 / *De methodo* 4, AT VI 558-559; PP1, Art. 8, AT VIII 7.11-16 / LPP1, Art. 10 IX2 28). Quan en la carta a Clerselier posa com a exemple la fecunditat del principi – perquè permet conèixer Déu i les criatures– i l'especifica com "la seva pròpia existència" ("sa propre existence"), aquesta afirmació no es pot separar de l'altra i, per tant, implica l'ànima necessàriament, és a dir, el coneixement que té qui existeix que és una ànima.

A primera vista, sembla que el text de la carta a Clerselier resolgui l'ambigüitat o oscil·lació constant que hem vist fins ara en els textos de Descartes de 1637 fins l'any 1646, perquè decanta clarament el significat de "primer principi" cap a l'ànima (existent i pensant) en detriment de la certesa de la pròpia existència. Ho valoraré després d'analitzar un altre text.

I, per últim, queda un text que segons el meu parer és decisiu: forma part de la *Carta-prefaci* de 1637, un escrit on Descartes explica millor que enlloc quina és la seva forma d'entendre la filosofia i quin és el seu projecte. L'autor ja té en el seu equipatge gairebé tot el gruix de la seva obra i és conscient que té un reconeixement públic (per bé que polèmic en alguns cercles intel·lectuals). Crec que és el text més important a propòsit d'allò que podríem anomenar, amb moltes reserves, el "sistema" cartesià i, per tant, se li ha de concedir la màxima rellevància:

"Ainsi, en considérant que celui qui veut douter de tout, ne peut toutefois douter qu'il ne soit, pendant qu'il doute, et que ce qui raisonne ainsi, en ne pouvant douter de soi-même et doutant néanmoins de tout le reste, n'est pas ce que nous disons être notre corps, mais ce que nous appelons notre âme ou notre pensée, *j'ai pris l'être ou l'existence de cette pensée pour le premier Principe*, duquel j'ai déduit très clairement les suivants : à savoir qu'il y a un Dieu, qui est auteur de tout ce qui est au monde, et qui, étant la source de toute vérité, n'a point créé notre entendement de telle nature qu'il se puisse tromper au jugement qu'il fait des choses dont il a une perception fort claire et fort distincte." (LPP-*Let-préf.*, AT IX2 9.29-10.11).

L'expressió "primer principi" torna al primer pla i es precisa clarament el seu significat a partir de la consideració ("en considérant") de dues certes: a) que qui vol dubtar de tot no pot dubtar al mateix temps que ell no existeixi, i b) i que raona així no és allò que diem el nostre cos sinó allò que anomenem "la nostra ànima o el nostre pensament" ("notre âme ou notre pensée"). El referent de "primer principi" és inequívoc: "el ser o l'existència d'aquest pensament" ("l'être ou l'existence de cette pensée"), on el pensament s'ha d'entendre en com a substància i no com a atribut, atès que s'acaba de precisar que és un sinònim d'ànima. Així doncs, el text confirma exactament el mateix "primer principi" que Descartes exposa a Clerselier: "l'ànima existeix". *En aquests dos textos, el referent de "primer principi" no és la veritat "penso, per tant existeixo", és a dir el cogito, sinó l'ésser que, no només "sap" que existeix, sinó que també "sap" que és una "ànima" o un "pensament" en sentit substancial.*

El resultat d'aquest recorregut resulta sorprenent, perquè en textos diferents i d'anys diferents, s'utilitzen locucions sinònimes ("primer principi", "primera certa", "primer coneixement", "primera noció") per referir-se a dues veritats que no coincideixen malgrat la seva proximitat conceptual. Es pot resoldre aquesta ambivalència? En general, la majoria d'estudiosos de Descartes identifiquen clarament com a "primer principi" la veritat o proposició "penso, per tant existeixo" o "jo sóc, jo existeixo", i tenen en compte els textos de

la carta a Clerselier i de la *Carta-prefaci* als *Principis de filosofia*, però sense fer atenció al fet que aquests introdueixen un canvi significatiu respecte a la formulació del *Discurs*<sup>661</sup>. Tanmateix, com hem vist, els dos textos més tardans no contenen res que Descartes no hagi dit constantment des de 1637 fins a 1644, és a dir, que l'ànima com a substància pensant és el “primer principi”, però el que resulta sorprenent és que al mateix temps també afirmi com a primer principi l'existència del jo. I la mateixa ambivalència s'ha d'atribuir als anys 1646 i 1647 perquè, en cas que s'hagués produït un canvi de parer en Descartes sobre aquesta qüestió, i el text de la *Carta-prefaci* en fos la plasmació pública, aleshores hauria d'haver retocat les formulacions dels articles 7 i 10 de la versió francesa dels *Principis*, on sabem que va fer diverses intervencions significatives. Es detecta una frase afegida enmig de la formulació del “primer coneixement” de l'Article 7, però la traducció no modifica aquesta expressió que apareix a l'original llatí de 1644. En definitiva, l'ambigüitat o, si es vol, ambivalència, de Descartes és constant en la seva maduresa i no pot resoldre's ni prioritant un dels dos usos del terme ni barrejant-los sense fer atenció a la seva diferència, crec que cal una altra explicació.

El problema plantejat és molt important en el conjunt de la filosofia cartesiana, perquè es tracta d'un dels “fonaments” principals d'una concepció teòrica que es presenta com un nou començament des dels fonaments, així que no em sembla lògic suposar que Descartes hagi comès una contradicció en aquest punt, més aviat penso que hi ha una solució cartesiana al problema. El meu propòsit no tractar-la a fons, perquè desbordaria els límits raonables d'aquest estudi i, a més, perquè ja dispo de prou elements per satisfer el propòsit de

---

<sup>661</sup> Segons el meu parer, es produeix sovint una confusió al voltant de la qüestió del “primer principi” quan s'atribueix a la veritat “penso, per tant existeixo” i al mateix temps s'identifica amb el primer principi de la carta a Clerselier de 1646, “l'Ànima existeix”, que com s'ha vist significa “sóc una cosa pensant”, és a dir, l'existència d'un ésser que sap amb certesa que és una cosa pensant, és a dir, que és una ànima. Per exemple, G. RODIS-LEWIS, que parteix d'una cita de la carta a Clerselier: “«En l'autre sens le premier principe est *que notre Ame existe*, à cause qu'il y a rien dont l'existence nous soit plus notoire». Ainsi la proposition : « Je pense, donc je suis » est bien la première qui se présente à nous par ordre” (*L'œuvre de D.*; vol I, pàg. 247). J.-M. BEYSSADE identifica clarament el “primer principi” com l'existència del subjecte que pensa i, com a text de confirmació, cita en nota la carta a Clerselier: “l'existence du sujet comme chose qui pense semble un premier principe connu par intuition à partir duquel el s'élever, de déduction en déduction, jusqu'à la connaissance de Dieu” (*La philosophie première de D.*, pàg. 217 i nota 1). J.-L. MARION, tot just després de citar el text de la carta a Clerselier afirma el següent: “le principe concerne directement un être (entendons un étant), qui est le premier et par excellence [...], et il s'agit déjà de l'*ego cogito*, étant en tant qu'il pense le premier.” (*Sur le prisme métaphysique de D.*, pàg. 94); així, doncs, aquest comentador identifica com a primer principi l'*ego cogito*, fent atenció al fet que l'*Ego sum*, *ego existo* es coneix amb el pensament, tanmateix s'ha d'assenyalar que coneixement no és encara el d'una *res cogitans*, és a dir, d'una “ànima”, que és el que veritablement afirma Descartes en la carta a Clerselier.

comprar la *Recerca* amb l'obra de maduresa de Descartes respecte a la qüestió del “primer principi”. Tanmateix, no m'estalvio de fer un suggeriment motivat precisament per la comparació.

Si posem en paral·lel el recorregut sobre el tema del “primer principi” en els textos de maduresa i l'anàlisi progressiu de les ocurrències del terme “principi” a la *Recerca*, s'hi reconeix una curiosa simetria: en ambdós casos es comença atribuint el terme “primer principi” a l'existència del jo que dubta (a l'apartat anterior ja he justificat perquè excloc la certesa del dubte com a principi de la *Recerca*) i ambdós culminen predicant-la de la veritat “sóc una cosa pensant”, és a dir, de l'ànima racional que se sap existent i de naturalesa pensant. Al marge de la interpretació que es pugui fer de per què Descartes manté aquesta ambigüitat o ambivalència, una idea se'n pot treure en clar respecte a la *Recerca*: un tema que d'entrada podria fer pensar que obre un tall amb l'obra madura, ben llegit presenta una profunda coincidència. En conseqüència, tenint en compte la hipòtesi cronològica defensada en aquest estudi, es pot dir que a la primera meitat de 1628 Descartes ja ha assolit algunes de les seves idees més importants<sup>662</sup>. El paral·lelisme em suggereix una via d'explicació del problema de l'ambigüitat del “primer principi”. De fet, reprenc la mateixa idea que he apuntat a l'apartat anterior, però ampliada al conjunt de l'obra cartesiana. Amb molta brevetat i cautela, perquè és un tema que requeriria un estudi específic per ser abordat rigorosament.

Els dos referents de primer principi són correctes, però un d'ells en senti més ple. L'existència deduïda de l'acció de pensar (una acció que encara no és la comprensió clara de la “naturalesa” pensant del jo que existeix) pot ser denominada “primer principi”, perquè és ja una primera veritat que resisteix al dubte més radical, però encara no és una veritat plena o completa perquè en ella hi falta reconèixer i assumir quelcom que hi és latent: el reconeixement que el pensament és l'únic atribut que és inseparable de la pròpia existència, que es tradueix en la proposició “sóc una cosa pensant”. I no només això, sinó també la

---

<sup>662</sup> Les adquisicions d'aquesta obra són unes quantes: la concepció de la filosofia com un itinerari de reflexió; un projecte filosòfic que vol fundar en coneixement i que es desplega des del propi subjecte cap a Déu i després cap a la comprensió física del món, amb una finalitat científica (molt vaga encara) i moral; la comprensió de l'exigència radical de fonamentació en un sentit primer destructiu i després constructiu; l'operació del dubte universal com a instrument per eliminar els prejudicis; el problema de la possibilitat de la veritat on porta el dubte universal i, finalment, la demostració de l'existència del jo que dubta i de la seva naturalesa pensant com a primeres veritats o primers fonaments del coneixement. Però, tot aquest bagatge haurà de ser revisat i aprofundit per poder-lo reintegrar en un nou projecte que es tornarà a construir des dels fonaments.

riquesa que conté aquest atribut (els diversos modes de pensar, la varietat de les idees encara que només siguin imaginacions o sentiments = representacions). Aquest principi és fecund no només perquè permet trobar els altres principis del coneixement, sinó també perquè reflexionant sobre ell mateix, és a dir, l'ànima sobre si mateixa, n'obté una comprensió més clara de la seva naturalesa com a raó o enteniment pur, desproveït absolutament de tot element material (l'anàlisi de la cera forma part d'aquest procés de reflexió a les *Meditacions*)<sup>663</sup>. És per això que la denominació de “primer principi” o “primer coneixement” encara li escau més i és més exacta, per això la *Tercera Meditació* destaca aquesta veritat com l'única cosa certa que s'ha assolit en les meditacions anteriors, perquè en realitat, als ulls de Descartes, es tractava d'una sola veritat. I és a partir d'aquest primer principi que es pot passar al segon principi segons l'ordre de la descoberta, és a dir, a Déu, que en realitat és el “primer principi” quan a l'ordre de la realitat.

\* \* \*

## Sisenes conclusions

Per causa de la metodologia emprada en aquest capítol, on no he tractat les obres de maduresa de manera separada, sinó juntes, ja he exposat les conclusions obtingudes en diferents moments, per això ara em limitaré a enumera-les sintèticament:

---

<sup>663</sup> A la carta anònima escrita en la data de publicació del *Discurs*, ja citada abans, dona una pista sobre la fecunditat de la primera “certesa” (així la qualifica al text) en la comprensió més plena de la naturalesa intel·lectual: “[...] l'âme, est un être, ou une substance qui n'est point du tout corporelle, et que sa nature n'est que de penser, et aussi qu'elle est la première chose qu'on puisse connaître certainement. Même en s'arrêtant assez longtemps sur cette méditation, on acquiert peu à peu une connaissance très claire, et si j'ose ainsi parler intuitive, de la nature intellectuelle en général, l'idée de laquelle, étant considérée sans limitation, est celle qui nous représente Dieu, et limitée, est celle d'un ange ou d'une âme humaine.” (A \*\*\*, ?/6/1637, AT I 353.16-26, BK VIII2 831-832). M. Gueroult, crec que erròniament, atorga ja a la primera veritat obtinguda en la meditació, jo existeixo, el reconeixement que és una “cosa que pensa”, i el comentador després estableix com a segona veritat el reconeixement que aquesta substància que pensa és un enteniment pur, quan tot plegat en realitat s'obté en el segon moviment meditatiu que fa Descartes: “J'existe come chose pensante, telle est la première vérité indubitable dans l'ordre des raisons. Ma nature n'est pas autre chose que pure pensée et pure intelligence, exclusive de tout élément corporel, telle est la seconde vérité, découlant immédiatement, selon l'ordre, de la précédente.” (*Descartes selon l'ordre des raisons*, vol I, pàg. 119).



1) L'element "positiu" que inverteix la tendència "negativa" del dubte a la *Recerca* és la certesa del dubte mateix, a partir de la qual es dedueix la l'existència del jo que dubta. La demostració d'aquesta veritat es fa mitjançant una sèrie de passos successius que difereixen molt del plantejament directe i expeditiu del cogito a les obres de maduresa (és cert que dubto → dubto, per tant existeixo → penso per tant existeixo). Una segona veritat és "sóc una cosa pensant", i l'obra s'interromp en el moment en què s'anava a definir què significa "cosa pensant". Així, doncs, tenim una cadena de quatre certeses de les quals en realitat s'ha de destacar dues veritats en sentit ple, perquè la certesa del dubte no és res sense el jo que l'efectua, i les certeses "dubto, per tant penso" i "penso, per tant existeixo" són la mateixa veritat amb dos graus de claredat. En síntesi, la *Recerca* demostra dues primeres veritats que són qualificades respectivament de "raonaments". I altre element a destacar de la *Recerca* és el fet que discurs demostratiu està acompanyat d'un altre discurs reflexiu de caire gnoseològic i metodològic que vol explicar, a posteriori, el mateix discurs demostratiu, com una forma de justificar davant del lector la consistència del procés que es realitza i sembla que també està orientat a dibuixar una mena de metodologia general que potser prepararia el mètode de la segona part de l'obra. I, finalment, un problema que travessa tot el fragment final de la *Recerca* és el del "principi" o primer principi", que s'utilitza de manera ambigua perquè primer sembla que s'atribueix a la certesa del dubte, després a l'existència del jo que dubta i finalment a "sóc una cosa pensant".

2) Una coincidència general molt important de la *Recerca* amb les obres de maduresa és que en ambdós casos es demostren dues veritats fonamentals i que aquestes són exactament les mateixes. Així, doncs, les primeres veritats de la *Recerca* coincideixen conceptualment amb les del *Discurs*, les *Meditacions* i els *Principis*.

3) Tanmateix, resulta problemàtic que a la *Recerca* les dues veritats anteriors es qualifiquin com a "raonaments", quant sabem que Descartes, a la maduresa, nega explícitament que "penso, per tant existeixo" sigui un raonament, i només es pot considerar una inferència simple o una intuïció que no requereix el recurs a cap raó per copsar-la. La complexitat del procés demostratiu de la primera veritat que desplega la *Recerca*, que he analitzat amb tot detall, revela sens dubte un estadi més primitiu del pensament cartesià, però no té per què explicar-se en termes de ruptura com han fet alguns comentadors. En el meu cas, crec que es tracta d'un procés aprofundiment que Descartes va dur a terme als

primers mesos d'haver-se instal·lat als Països Baixos, i està lligada a la comprensió del caràcter voluntari del dubte, que es revela molt més clarament com a pensament que no pas les raons de dubte, i això facilita que, a la maduresa, el pensament sigui el punt de partida de la inferència de l'existència del jo que pensa. Crec que el marc conceptual del text retrospectiu de 1630 ajuda a entendre aquest canvi: es tracta d'elaborar un nou projecte "des del començament", i això significa que el projecte anterior queda invalidat tal i com estava plantejat, per bé que molts dels seus continguts puguin ser aprofitats reubicant-los en el nou projecte, on també adquireixen un sentit nou: en el cas de la *Recerca* (i amb la dada que aporta el text retrospectiu del punt núm. 10 de les *Sisenes Respostes: vid. Cap. 1 i 4*), el mètode general perd completament el seu sentit programàtic i esdevé una justificació del procés demostratiu que comença "absolutament i rigorosament" amb la presa de consciència de l'exigència radical de fonamentació (*punt de partida de la metafísica*) i l'*operació del dubte*. Aquest inici s'ha d'entendre en un sentit exclusivament filosòfic, i no com el reflex del veritable procés històric d'adquisició d'algunes idees per part de Descartes. En efecte, el filòsof, a la *Recerca*, estableix un camí necessari per comprendre progressivament les idees que hi ha contingudes en ella. El fet que algunes o moltes de les idees d'aquesta obra hagin estat trobades abans que l'autor hagués descobert el "camí fàcil" que les articula, no devalua gens aquest camí, perquè aquest també és una adquisició intel·lectual que permet que aquelles idees es revisin i s'aprofundeixin i, el que és més important, se situïn en el lloc que els correspon en l'ordre de descoberta de la veritat.

4) En canvi, és sorprenent que la demostració de "sóc una cosa pensant", la segona veritat de la *Recerca*, sigui gairebé idèntica a la que s'exposa a les *Meditacions*: el mateixos elements, el mateix ordre, les mateixes raons, algunes frases similars..., la coincidència és enorme i fa pensar en una proximitat filosòfica entre els dos textos. Pel que fa a la naturalesa del jo que pensa, sembla que Descartes ja hauria arribat a una concepció més propera a la maduresa i només hauria aprofundit en el procés demostratiu de la veritat de l'existència del jo que pensa.

5) El discurs gnoseològic i metodològic que acompanya la demostració –en constant confrontació amb l'escolàstica– només és present a les *Meditacions* d'una manera molt menys accentuada que a la *Recerca*, per bé que en aquesta obra també n'hi hagi alguns indicis, però les idees que exposa en ell són de caràcter molt general i són presents també en

les *Respostes* i en la correspondència de maduresa. Però, l'obra que és més propera a aquest plantejament és els *Principis*, on trobem fins i tot un paral·lelisme textual i conceptual en l'Article 10 que parla de les definicions. La crítica a l'escolàstica no és explícita en aquesta obra, però sí que estava previst d'incloure-la en un annex quan es va començar a redactar. En definitiva, la *Recerca* i els *Principis* fan palès que quan Descartes vol fer més accessibles les seves idees al públic, les vesteix amb una mena d'acompanyament metodològic que vol guiar l'atenció del lector perquè no s'extravii.

6) Quant al tema polèmic del "principi" o "primer principi", l'anàlisi detingut de la totalitat de les ocurrències del terme, així com d'altres textos que hi tenen relació, m'ha portat a la conclusió que, a la *Recerca*, el primer principi és l'ànima, és a dir, el coneixement que té el jo que existeix del fet que és una cosa pensant, és a dir, una ànima. I l'estudi detallat de les mencions a la locució "primer principi" en l'obra de maduresa també fa palès que Descartes hi manté sempre la mateixa ambigüitat, perquè ara l'atribueix a l'existència, ara a l'ànima que se sap existent i pensant. Quin dels dos referents és el correcte? El comentadors, en general, no fan gaire atenció a aquesta doble atribució de "primer principi" i interpreten que quan s'atribueix al *cogito* ja s'inclou d'alguna manera la naturalesa pensant, sense tenir en compte que Descartes demostra les dues veritats sempre per separat i l'una després de l'altra. Al final del Capítol 6 apunto una solució a aquest problema en la línia que el filòsof el planteja la *Recerca*, és a dir, que el principi és realment l'ànima i que aquesta es copsa a si mateixa en una presa de consciència progressiva, i per això pot anomenar-se "principi" als dos moments principals en que s'assoleix. Crec que s'obre un tema cartesà per investigar que no ha estat resolt i que excedeix els límits d'aquest estudi.

Com a conclusió final, es pot afirmar que la darrera temàtica de la *Recerca* confirma i arrodoneix les línies principals de la interpretació desplegada al llarg de tot aquest estudi.



## EPÍLEG

He arribat al final del trajecte que m'havia proposat de seguir i ara em cal girar la vista enrere per fer balanç del camí recorregut. Tot comença amb el problema que planteja la *Recerca de la Veritat* en la interpretació global de la metafísica de Descartes. Aquest escrit traspuja ambició filosòfica per tots els seus porus. El projecte filosòfic que s'hi presenta no deixa ni un sol àmbit de coneixement per incloure i té un inequívoc caràcter fundacional: exigeix, primer, eliminar les falses idees o prejudicis de la ment, després, establir els primers fonaments d'una ciència sòlida i, finalment, trobar la via o mètode mitjançant el qual s'assoleixi el domini autònom de la raó per conduir la pròpia vida i descobrir nous coneixements en les ciències curioses. Amb aquest caràcter, no hi ha dubte que apunta tant alt com el *Discurs del mètode*, les *Meditacions metafísiques* i els *Principis de filosofia* i, pel seu contingut, és manifest que entra en diàleg amb aquestes obres pel que fa alguns dels seus temes inaugurals. La *Recerca*, doncs, és una peça fonamental d'un tot que podem anomenar la "metafísica cartesiana", i crec que és erroni relegar-la al paper de mer complement ocasional; al contrari, la seva llum s'ha d'incorporar a la llum que projecten els altres focus i no només ha de ser il·luminada per ells. I aquí se situa exactament el "problema de la *Recerca*". La filosofia cartesiana, com a obra humana que és, està sotmesa a una evolució. No és només una qüestió històrica, sinó teòrica, perquè els conceptes amb els quals un pensador aspira a pensar la realitat s'afaiçonen en la seva ment de manera orgànica: neixen, germinen, maduren... La comprensió d'aquest procés és imprescindible per a la comprensió profunda de la xarxa conceptual que ens ofereix un filòsof. El problema de la *Recerca* és precisament el de trobar l'espai històric i teòric que pertoca a aquest escrit en l'evolució intel·lectual de Descartes.

Així, doncs, la qüestió de la data de redacció de la *Recerca* passa a un primer pla d'investigació, així com el de la seva interrupció. Heus aquí un primer objectiu per resoldre: *el problema de la datació i de l'abandonament*. I, estretament relacionat amb aquest, sorgeix *el problema del significat filosòfic*, que no es pot abordar amb un simple paral·lelisme acrític amb altres obres cartesianes. Aquests són els dos reptes interpretatius que m'he plantejat en aquest treball, per a la solució des quals he adoptat una doble perspectiva d'estudi: l'externa i la interna.

La perspectiva “externa” és insòlita per a l’estudi de la *Recerca*: l’anàlisi dels textos retrospectius i la revisió crítica de les dades biogràfiques d’un període cartesià per tal de teixir un nou relat de la vida i el pensament del filòsof. La perspectiva “interna”, en canvi, és la lectura de l’obra mateixa i dels textos paral·lels d’altres obres cartesianes amb uns criteris molt estrictes que resumeixo més avall.

Explico els resultats obtinguts en cadascuna d’aquestes perspectives d’estudi, però de manera molt general, fent atenció algunes de les idees més importants i deixant-ne moltes altres que s’han explicat al llarg dels sis capítols anteriors. M’expresso en present per fer més fluïda l’exposició.

## **La perspectiva externa**

### *L’anàlisi d’uns textos retrospectius (Capítol 1)*

El detonant de tot l’estudi que he dut a terme és el *text retrospectiu* de la carta a Mersenne del 15 d’abril de 1630, un dels poquíssims textos on Descartes explica l’evolució intel·lectual que el va dur a assolir el seu “projecte definitiu” (són paraules seves). És un text que forma part d’una carta importantíssima on el filòsof parla explícitament de metafísica per primera vegada a la seva obra coneguda: fa menció d’un temps de nou mesos d’estudi d’aquesta disciplina després d’instal·lar la seva residència definitiva als Països Baixos i, a més, exposa l’anomenada doctrina de la creació de les veritats eternes, una de les seves teories més problemàtiques i controvertides. Doncs bé, en aquest text retrospectiu menciona uns projectes filosòfics realitzats a París i que van ser plasmats en uns tractats dels quals en va abandonar la redacció, però no precisa el títol dels escrits. Malgrat la importància històrica d’aquest text, no ha estat gaire valorat pels comentadors. La seva idea clau del text és la “raó” per la qual Descartes abandona un projecte-tractat i n’emprèn un altre fins que comença el projecte definitiu, en una seqüència on almenys hi ha dos tractats-projectes previs a aquest darrer. La raó és la següent: mentre treballa en un projecte-tractat, descobreix un nou coneixement (*guany*) que no pot encaixar en el projecte en curs (*límit*) i, per tant, que li exigeix elaborar un nou projecte des del començament (*instauració*). Disposem, doncs, de la clau o patró general que explica l’evolució prèvia i decisiva a l’assoliment del projecte filosòfic definitiu cartesià: el

que he denominat el *patró guany-límit-inauguració*. I tenim unes dades de referència: dos tractats com a mínim, elaborats a París, és a dir, en el període comprès entre 1625 i 1628/1629, ambdós inacabats i, a més, amb un plantejament fundacional i ambiciós.

Una altra dada que podem extreure de la mateixa carta a Mersenne, així com de la correspondència que la precedeix, és l'afany filosòfic transversal que impulsa el procés evolutiu dels tractats de París i el projecte definitiu. És des de la talaia de 1630 que Descartes fa el seu judici retrospectiu i parla des del convenciment que ja està instal·lat en el seu projecte definitiu. Si jutja el procés anterior com un camí per arribar fins a on se sent instal·lat en aquell moment, aleshores és que en aquesta evolució hi batega un mateix impuls cap endavant, on no compta tant el que fa com el que persegueix. Així, doncs, les línies mestres del projecte de 1630 ens proporcionen la clau de l'afany que impulsava la realització dels tractats anteriors: *la recerca d'un nou projecte filosòfic-científic unitari*. Aquest esperit és el que tenen en comú tots els tractats de la seqüència evolutiva de 1625 fins a 1630.

La carta a Mersenne del 15 d'abril de 1630 torna a ser decisiva perquè il·lumina per què Descartes valora com a definitiu el projecte en què treballa en aquell moment. En ella afirma que està avançant molt en la física i que no hauria pogut trobar els fonaments de la física sense la metafísica (aquesta disciplina ha estat la "via" per trobar-los). A més, escriu que hi ha algunes "qüestions metafísiques" que introduirà aviat en la seva "física" (ara es refereix a una obra). De tot plegat es dedueix que la clau de l'èxit, és a dir, de la fecunditat del projecte definitiu de 1629-1630, es troba en la imbricació causal metafísica-física. I, sortosament, resulta que a la mateixa carta el filòsof informa d'una de les "qüestions metafísiques" que vol introduir en la seva obra física: Déu ha establert les lleis en la natura (com a immutables) com un rei en el seu reialme. Podria ser, doncs, el *guany* descobert el tractat anterior, que va obligar el filòsof a abandonar-lo i el va portar a emprendre un nou projecte. Un instrument privilegiat per comprovar aquesta idea és l'anàlisi d'*El món* (1633), l'obra gairebé acabada de la física que tenia entre mans a 1630, i del *Discurs del mètode*, que és com una mena d'explicació general de tot el projecte desplegat entre 1629 i 1637. En aquestes obres es comprova que la "qüestió metafísica" (així es denominada en els tres llocs) que permet el desplegament de la totalitat de la física és efectivament que *Déu estableix les lleis de la natura com a immutables*, per bé que en aquestes dues obres s'omet el vessant més polèmic d'aquesta idea, és a dir, la doctrina de la creació de les veritats eternes (la possibilitat que Déu hagués pogut establir unes altres lleis i

veritat que les que ha establert). Això significa que, segons el *patró guany-límit-inauguració*, aquesta doctrina hauria estat una descoberta de 1628. Veurem com en la documentació biogràfica de Descartes el 1628 hi ha una dada que encaixa molt bé amb aquesta hipòtesi. No és absurd situar la descoberta el 1628 si es fa atenció al vessant “positiu” de la doctrina: si Déu és causa de les lleis de la natura i ell és immutable, és per això que elles també són immutables. Aquesta és la idea nuclear de la doctrina, i la possibilitat que Déu hagués pogut instaurar unes altres lleis és una idea límit que Descartes potser encara no va copsar al començament. Podria haver estat desvetllada per un llibre ateu sobre el qual el va informar Mersenne el 1630: allí es negava l’existència de Déu a partir d’alguns arguments relacionat amb les veritats matemàtiques. El fet que a *El món* i a la *Cinquena part del Discurs* proposi als lectors només la versió positiva de la doctrina (amb termes com “establir” i “imposar”), sense fer cap al·lusió al seu vessant “negatiu”, fa versemblant la possibilitat que Descartes primer hagués copsat la dimensió positiva abans de comprendre les seves implicacions més radicals. De fet, és el vessant positiu de la doctrina la que afecta la fonamentació metafísica de la física i és la clau de la fecunditat d’aquesta ciència. Per tant, a partir d’aquestes idees (aquí molt sintetitzades), es pot determinar que coneixem una de les peces mestres del procés evolutiu de 1625 fins a 1629-1630: el *guany* de 1628, *límit* del tractat en curs, i “contingut” de la *inauguració* de 1629-1630: *Déu ha establert les lleis de la natura com a immutables*.

El següent pas és revisar la totalitat d’escrius coneguts de Descartes per intentar identificar els misteriosos tractats de París. Disposem d’escrius inacabats, de fragments d’obres i de referències indirectes a obres perdudes del filòsof. De totes aquestes obres, les úniques que responen a l’afany d’un *nou projecte filosòfic-científic unitari* són tres: l’*Studium bonae mentis*, les *Regulae ad directionem ingenii* i *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*. La primera s’ha de descartar perquè hi ha dades en ella que indiquen que és anterior a 1623 i, per tant, prèvia al període parisenc de Descartes. Les *Regles* són el tractat que més bé respon als tractats de París, fins al punt que el seu caràcter primerenc no ha estat mai negat per cap estudiós. I la *Recerca* presenta el problema que els seus temes són molt propers als de les obres metafísiques de maduresa i sembla d’una època posterior. Però cal tenir en compte que no hi ha cap dada segura sobre la seva data de redacció i, a més, també hi ha nombrosos elements en ella que suggereixen que és un escrit primerenc. No hi ha cap altra obra de la qual tinguem



referència que respongui tan bé a un segon tractat de París, així que la hipòtesi que la *Recerca* és el segon tractat de París s'imposa amb força.

Un altre element important que s'ha d'afegir a les idees anteriors és l'arquitectura ("continent") del projecte definitiu de 1629-1630, que convé de comparar amb el projecte descrit a la *Recerca*. L'arquitectura s'ha d'extreure de l'anàlisi del *Discurs del mètode*, atès que és la plasmació del projecte començat a 1629, continuat amb *El món* i posteriorment amb els *Assaigs*. Els continguts metafísics que es troben al *Discurs* i no a la *Recerca* són les proves de l'existència de Déu, la fonamentació metafísica de la *regla de veritat* i s'esmenta també (sense fer-la explícita) la fonamentació metafísica de la física, en concret de la naturalesa extensa dels cossos materials i de les lleis de la natura. Fins a establir la naturalesa pensant de jo que existeix, les dues obres avancen en paral·lel, però quan a la *Recerca* no falta gaire per tractar sobre el tema de Déu, l'obra s'interromp (exactament abans d'explicar què significa ser una cosa que pensa). El nucli d'idees del *Discurs* és precisament l'entramat conceptual del *guany* assolit el 1628 que obliga a abandonar l'últim de París (*límit*) i provoca l'elaboració d'un nou projecte que ja serà valorat com el definitiu (*instauració*). La carta a Mersenne del 15 d'abril de 1630 i el text del *Discurs* situen aquest canvi durant el principi del retir definitiu de Descartes als Països Baixos. És ben manifest com encaixen el projecte de la *Recerca* i el definitiu exposat en el *Discurs*: allà on acaba aquest continua aquell. Així, doncs, sembla lògic pensar que sigui precisament el projecte dissenyat a la *Recerca* el que va quedar invalidat i abandonat i, també, que els continguts obtinguts en ella (simplificant molt: el dubte i el *cogito*) s'haguessin integrat com a materials per revisar i reubicar en el nou projecte definitiu.

Es pot dir que totes les idees anteriors penjen en última instància del text retrospectiu de 1630, però no és l'únic lloc on Descartes explica l'evolució que el va dur a la seva filosofia de maduresa. Disposem d'un altre escrit retrospectiu importantíssim: el punt núm. 10 de les *Sisenes Respostes*. És un fragment conegut i reconegut, però crec que no s'ha fet prou atenció a les dades que aporta per comprendre un moment clau de evolució intel·lectual de Descartes. Crec que és l'únic text cartesiana on es pot trobar un argument sòlid per situar les *Regles* necessàriament abans de principis de 1629. I el seu contingut és coherent amb el de la carta de Mersenne del 15 d'abril de 1630. En l'últim punt de les *Sisenes Respostes*, el filòsof vol satisfer uns objectors que no han quedat convençuts de les raons de la distinció real entre la ment i el cos. Per respondre'ls, decideix remetre's a la seva pròpia experiència, quan va esvanir els

dubtes que tenia sobre al mateixa qüestió. Aleshores estableix dos períodes ben diferenciats de la seva evolució intel·lectual. En el primer havia deduït la distinció entre la ment i el cos a *partir de raons extretes de principis evidents segons les regles de la lògica*. Per altres referències que fa al mateix període, es pot reconèixer clarament que parla de les *Regles* i, encara més, que segueix gairebé el guió de la *Regla XII*, una de les més importants de l'obra. Doncs bé, sobre aquella distinció confessa que “no en vaig quedar completament persuadit”. L'afirmació és sorprenent: el raonament fet segons les regles de la lògica no és suficient per convèncer-lo del tot de les conclusions obtingudes. El segon període que s'estableix a les *Sisenes Respostes* vol ser la resposta testimonial als objectors, perquè Descartes hi confessa que va assolir el ple convenciment de la distinció després d'haver fet una reflexió sobre els prejudicis, a causa de la qual va eliminar els dubtes del període anterior i va tenir un convenciment ple de la distinció ment-cos. Més endavant precisa que aquesta reflexió va consistir en l'eliminació de tots els prejudicis mitjançant el dubte suprem o general. Aquest element, doncs, és la clau del *guany* intel·lectual que permet explicar el pas de l'abandonament de les *Regles (límit)* a l'elaboració del segon tractat de París que podria ser la *Recerca (instauració): la comprensió que la filosofia és un itinerari de reflexió que comença necessàriament per l'eliminació dels prejudicis mitjançant el dubte suprem o general*.

Un altre text retrospectiu del *Discurs del mètode* obre dubtes sobre les conclusions anteriors, perquè Descartes hi afirma que abans de retirar-se als Països Baixos encara no havia assolit els seus principis filosòfics i, per tant, sembla que no hauria pogut redactar un text com la *Recerca* on ja s'hi reconeix un enfocament i uns temes equivalents als de les obres de maduresa. Tanmateix, els dubtes s'esvaeixen si es fa atenció a què el text de 1637 fa referència a la possessió plena dels principis filosòfics, especialment als més importants de la física, i això no exclou que alguns d'aquests principis s'haguessin pogut obtenir amb anterioritat, com poden ser els assolits en la *Recerca*. Aquests no es perden quan el filòsof comença a elaborar el seu projecte definitiu el 1619, sinó que els revisa, els aprofundeix, i torna a refer el procés des del començament. Des de l'òptica d'una posició definitiva, aquest és el veritable començament de la filosofia cartesiana, aquell en que s'estableix el sistema de principis fonamentals per construir sobre ells un gran edifici de coneixement, i no unes descobertes puntuals i incompletes. S'ha d'afegir que el plantejament del *Discurs* respon a una finalitat filosòfica i no

històrica i, per tant, que implica un treball d'arranjament de la biografia per tal d'adaptar-la a un relat que vol comunicar un missatge i no uns fets.

### *La revisió de les dades històriques (Capítol 2)*

Les idees obtingudes en el capítol anterior, que situen *Recerca de la Veritat* el 1628, obliguen a revisar meticulosament totes les dades disponibles de la biografia de Descartes des de principis de 1628 fins a l'abril de 1629, que és quan hi ha constància de la instal·lació definitiva de filòsof als Països Baixos. Hi ha molta informació en joc, però de qualitat molt diversa: unes poques dades històriques fiables que són un bon puntal per encaixar-hi totes les altres; els relats dels biògrafs de l'època (D. Listorp, P. Borel i A. Baillet), plens de continguts sucosos però que s'han de sotmetre sempre a una revisió crítica molt acurada per poder extreure'n alguna cosa en clar i, per descomptat, la correspondència i les obres del filòsof, on hi ha nombroses referències biogràfiques que afecten directament o indirectament el període estudiat. A partir d'unes bases tan fràgils s'han construït diversos relats biogràfics-filosòfics, a vegades amb un fort component especulatiu. És un escenari molt complex en el que opto per començar de zero per establir els fets, és a dir, parteixo sempre d'anàlisi directe de les informacions originals on s'expliquen els fets per fer-ne una valoració crítica (en diàleg amb les altres hipòtesis sobre les mateixes informacions). A partir de les decisions preses a propòsit dels fets, el següent pas és anar teixint un relat de la vida de Descartes durant el període que potser va ser més decisiu de la seva evolució intel·lectual, buscant sempre la màxima coherència entre els fets, les circumstàncies que els envolten i les intencions i idees que hi estan relacionades.

La primera dada que tenim (un document de bateig) situa el filòsof el 22 de gener de 1628 a la Bretanya per apadrinar un fill del seu germà gran. A partir d'una carta que li va adreçar Balzac el 30 de març de 1628 es pot deduir que el filòsof va romandre al camp de la Bretanya o el Poitou des de finals de gener fins a l'abril. En aquell retir va escriure o, en tot cas, va acabar una carta de lloança al seu amic Balzac (*Censura*) i probablement tenia pensat acabar alguna alta obra de caire literari (*De Deo Socratis? Histoire de mon esprit?*), però el motiu principal probablement responia a un projecte filosòfic més ambiciós desconegut. Per diverses cartes del filòsof, escrites uns anys més tard, sabem que el retir no va reeixir perquè no hi va trobar la tranquil·litat buscada.

Tenim dues altres dades (una de Baillet i l'altra d'una carta a Balzac) que confirmen la presència de Descartes a París al maig de 1628, segurament per culpa del fracàs del retir al camp. S'allotja primer a casa del seu amic Le Vasseur, que ja l'havia acollit quan el filòsof va instal·lar-se a París el 1625, però després s'amaga dels seus amics, de les visites inoportunes i fins i tot dels seus amfitrions en un allotjament secret de la ciutat durant el juny i potser principis de juliol de 1628. Només tenim el testimoni de Baillet sobre els motius del segon retir: el propòsit d'escriure sobre la divinitat. Sembla que la font d'on extreu la informació, mencionada dues vegades a la *Vie de Descartes*, és un manuscrit perdut de Le Vasseur. La informació podria ser fiable perquè el biògraf acostuma a ser fidel als documents que consulta, per bé que és cert que quan no en té tendeix a l'especulació. El retir queda bruscament interromput quan un dia Le Vasseur es troba el criat de Descartes pel carrer i l'obliga a informar-lo d'on s'amaga el seu amo i, quan el localitza, el convenç per tornar a casa seva, on el filòsof roman bona part de l'estiu. Baillet consigna també que el propòsit d'escriure sobre la divinitat no va reeixir per culpa de la fatiga física i, especula, per motius psicològics i intel·lectuals. L'ambigüitat amb que es refereix el biògraf al propòsit d'escriptura deixa oberta la possibilitat que la intenció no fos redactar una obra sobre el tema de la divinitat, sinó continuar-ne una de ja començada (el que és exagerat és qualificar aquest propòsit irrealitat de "tractat" com fan alguns comentadors).

En aquest context biogràfic, cal reprendre la hipòtesi ja plantejada de la ubicació de la *Recerca de la Veritat* l'any 1628. Tenint en compte algunes dades sòlides que proporciona aquesta obra, hi ha raons per situar la seva redacció al retir al camp a principis del 1628 i potser la continuació i l'abandonament al retir a París del juny-juliol del mateix any. La primera raó és que a la *Recerca* s'utilitza exactament el terme "divinitat" per referir-se a Déu, un tema que ocupa un lloc definit i principal en el projecte filosòfic que s'hi anuncia i, a més, del qual trobem diverses referències en el text que n'assenyalen la importància. La segona raó és el fet que l'obra s'interromp en un moment on sembla que no faltava gaire per tractar el tema de Déu, segons es desprèn del projecte filosòfic que s'hi anuncia. I, finalment, la tercera raó és l'ordre de matèries que presenta la part física de la *Recerca* no encaixa de cap manera amb l'arquitectura deductiva del projecte filosòfic definitiu desplegat entre 1629 i 1637 i, per tant, fa pensar en un projecte més antic. La part de la *Recerca* que havia de tractar sobre la divinitat podria ser, doncs, el propòsit no reeixit d'escriure sobre la divinitat, és a dir, els dos fracassos

(l'abandonament de la *Recerca* i l'escrit ni tan sols començat) podrien ser el mateix fracàs. Aquesta hipòtesi implica situar l'inici de la redacció de la *Recerca* al retir al camp de principis d'any. Ho suggereixen també alguns detalls de l'escenari en què s'ambienta l'obra: una casa situada al camp i la menció de la bella estació o temporada (finals d'hivern i principis de primavera?). Que s'hi refereixi com un "tractat de París" no és obstacle pel fet que va ser concebut i continuat en la ciutat. Les peces encaixen i, a més, la situació de la *Recerca* en aquest context intel·lectual concorda amb les dues raons explicades en el capítol anterior sobre la relació de ruptura-continuïtat o patró *guany-límit-inauguració* que hi ha entre els dos primers tractats de París i entre el segon tractat i el projecte definitiu de 1629-1630. En efecte, l'abandonament de les *Regles* (1625?-1627) s'explica per la descoberta que la filosofia és un itinerari de reflexió que comença amb l'eliminació dels prejudicis mitjançant el dubte suprem o general, que és precisament el plantejament de la *Recerca*. I el pas entre aquesta obra i el projecte definitiu encaixa molt bé amb la descoberta que *Déu estableix les lleis de la natura com a immutables*, que va exigir instaurar un nou projecte perquè aquesta idea no podia articular-se en el tractat-projecte de la *Recerca*, un escrit que planteja una concepció molt diferent a aquella de la relació entre Déu i la natura.

A partir de finals d'estiu de 1628, és a dir, a la segona meitat d'aquest any, entrem en un període molt problemàtic de la biografia de Descartes, del qual s'han fet dos relats antagònics:

- a) La cadena de fets explicada –amb alguns detalls diferents– pels biògrafs P. Borel i A. Baillet: que Descartes va marxar a final d'estiu a visitar el setge de La Rochelle amb el seu amic Villebressiu; que en aquest mateix lloc (Borel) o a París (Baillet) va assistir a la conferència del Sr. Chandoux sobre una nova filosofia a casa del nunci papal Guidi di Bagni (*l'entretien*), on hi van assistir personatges il·lustres de l'àmbit intel·lectual i entre ells el cardenal Bérulle; que el filòsof va fer una brillant intervenció que va impactar els assistents a l'acte i aquests el van esperonar a posar per escrit la seva filosofia; que Bérulle va tenir una reunió privada amb Descartes després de *l'entretien* (només ho explica Baillet) i, finalment, que després d'aquests esdeveniments va marxar als Països Baixos a treballar en els seus principis filosòfics.
- b) La hipòtesi defensada per la majoria d'estudiosos actuals, derivada de G. Cohen (*Écrivains français en Hollande dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*), afirma, a partir

de l'anàlisi del diari de I. Beeckman, que Descartes es va instal·lar definitivament als Països Baixos a l'octubre de 1629 (el 8 d'octubre hi ha constància segura de la visita de Descartes al seu amic) i, en conseqüència, que l'*entretien* no va poder esdevenir-se en les dates indicades pels biògrafs –devaluats per les seves imprecisions i contradiccions– sinó a finals de 1627 (de fet, aquesta conclusió no la planteja explícitament G. Cohen, sinó els estudiosos posteriors que el segueixen).

En definitiva, cal analitzar a fons la credibilitat dels biògrafs mencionats i les tesis de G. Cohen. He dedicat un primer apartat als biògrafs i he arribat a la conclusió que hi ha moltes inconsistències en els seus relats, però també n'hi ha altres informacions seves que tenen fonament. Partint del fet inqüestionable de la visita de Descartes a Beeckman durant l'octubre de 1628, és plausible el viatge previ a La Rochelle i una posterior tornada a París a novembre o al desembre, quan s'hauria pogut esdevenir l'*entretien* i la reunió amb Bérulle. L'anàlisi comparatiu del contingut dels relats de Borel i Baillet i, sobretot, la revisió minuciosa del complex entramat d'explicacions repartides per l'obra de Baillet, fent atenció a les fonts documentals que maneja i intentant reconstruir el context i el contingut d'algunes cartes decisives de Descartes sobre aquell període, m'han portat a les següents conclusions: 1) Descartes va tornar a París després de la visita a Beeckman; 2) al novembre o al desembre va participar a l'*entretien*, on va fer una intervenció amb un fort contingut filosòfic perquè afirmava que per comprendre el model de la natura –la gran mecànica– calia conèixer les lleis bàsiques del seu funcionament a partir de la comprensió de Déu, una idea que té relació amb la descoberta produïda durant l'elaboració de la *Recerca* (Déu estableix les lleis de la natura com a immutables) i amb el vessant positiu de la doctrina de la creació de les veritats eternes, és a dir, amb la idea que permet desplegar el projecte definitiu de 1629-1630; 3) Descartes va tenir una entrevista privada amb el cardenal Bérulle, però no va ser decisiva per al seu nou projecte filosòfic perquè aquest ja s'estava gestant en la seva ment des de l'estiu de 1628, i 4) la decisió d'instal·lar-se als Països Baixos també estava presa abans de l'*entretien* i de la reunió amb Bérulle i, per tant, el viatge que va fer a aquell país a l'octubre no seria res més que una preparació per fer el pas definitiu.

Hi ha un tercer i últim gran escull històric en l'evolució intel·lectual cartesiana de 1628 i principi de 1629: la visita a Beeckman a Dordrecht de l'octubre de 1628, que genera dos gran

problemes: a) presenta indicis raonables que fan pensar que el filòsof no havia tornat a França després de la visita al seu amic, per bé que hagués expressat la intenció de fer-ho, i que va ser aleshores que potser hauria instal·lat la seva residència definitiva als Països Baixos, i b) com a conseqüència de l'anterior, obre la possibilitat que l'*entretien* i la reunió amb Bérulle no s'haguessin esdevingut el 1628 tal i com pretenen els biògrafs.

Aquí faig una salt enrere i, per motius metodològics, torno al viatge de Descartes als Països Baixos de l'octubre de 1628, per veure els arguments de G. Cohen per justificar la hipòtesi que el filòsof no va tornar després a París. Aquest estudiós sosté la seva interpretació en una sèrie d'anotacions al *Diari* de Beeckman, molt especialment en una de l'1 de febrer de 1629 que suggereix que Descartes havia visitat Beeckman feia poc i, per tant, que demostraria que el filòsof no havia marxat mai dels Països Baixos. Sense entrar en detalls sobre aquesta recerca, perquè és d'una gran complexitat, he arribat a la conclusió que l'entramat argumentatiu de G. Cohen és insostenible per dues raons: a) per un bon nombre d'errors de detall i d'interpretació que comet, tots corregibles, i b) perquè hi ha una altra manera més consistent, és a dir, un altre relat per resoldre el problema que planteja l'anotació del *Diari* de l'1 de febrer de 1629. En efecte, si es tenen en compte les idees que aporten uns textos de Descartes que acostumen a passar desapercibuts, es poden contrarestar punt per punt els arguments de la interpretació de la permanència definitiva de Descartes als Països Baixos a l'octubre. En definitiva, segons el meu parer Descartes va tornar a París després de visitar Beeckman a l'octubre de 1628 i, cap a finals de novembre o al desembre, va assistir i intervenir a l'*entretien* i, poc després, va tenir una reunió privada amb Bérulle.

Cal afegir-hi, també, que les diverses referències que Descartes fa, en èpoques posteriors, al moment de la seva arribada als Països Baixos conflueixen totes en una mateixa cruïlla cronològica com a moment d'instal·lació definitiva de Descartes als Països Baixos: la primavera de 1629. I, per omplir el buit de l'hivern de 1628-1629, he detectat indicis textuais (en els biògrafs i en alguns textos cartesians) que suggereixen que el filòsof es va dedicar als estudis i experiments d'òptica amb Villebressiu i Ferrier a París abans de marxar, a la primavera, cap als Països Baixos per instal·lar-s'hi definitivament i emprendre amb el màxim rigor la seva primera experiència metafísica com a fonament del seu sistema filosòfic definitiu (que evolucionarà sense ruptures).

## La perspectiva interna

Aquesta perspectiva d'anàlisi és complementària de l'anterior, però té un perfil propi. El seu nucli central és la lectura específica i, si se'm permet, incondicionada del text de la *Recerca*. El propòsit es comprendre amb la màxima claredat i profunditat el missatge filosòfic de l'obra, és a dir, el significat dels conceptes que conté i de la xarxa teòrica que aquests configuren. Aquesta és la primera part de la feina, però la segona no és menys radical: la comparació amb "tots" els altres textos paral·lels als de la *Recerca* que es troben en les altres obres cartesianes. Voldria remarcar l'afany d'exhaustivitat que implica analitzar una per una les obres on apareixen textos que plantegen els mateixos temes que la *Recerca*. I, tot plegat, per emprendre després d'aquesta anàlisi múltiple la comparació de tots els textos en un pla d'igualtat i amb un respecte màxim al seu ordre temporal. Com que la datació de les obres analitzades (llevat de les *Regles* i la *Recerca*) ja és coneguda, la disposició cronològica de l'anàlisi dels textos paral·lels ajuda moltíssim a determinar un límits històrics-conceptuals on pot encaixar-se la *Recerca*. He de dir, també, que el grau d'exigència de lectura que m'imposo per a aquesta obra també me la prescriu per a les altres, i això implica també entrar en diàleg amb línies d'interpretació diferents de la meua i davant de les quals prenc posició. La complementarietat d'aquesta perspectiva interna amb l'externa es fa visible en molts moments de l'anàlisi dels textos i, especialment, en els moments que s'estableixen comparacions: les dades històriques obtinguts en l'estudi extern desplegat abans il·lumina també el significat dels conceptes estudiats i vice-versa.

El primer resultat d'aquesta perspectiva interna d'estudi és la identificació de quatre grans temes que exposa l'obra, que tracto per separat en sengles capítols: 1) el projecte filosòfic, 2) el *punt de partida de l'itinerari metafísic*, 3) *l'operació del dubte*, i 4) les primeres veritats i el "primer principi". Faig només un balanç molt general d'aquesta mirada interna, centrant-me en els elements comparatius, perquè és impossible sintetitzar la quantitat i la complexitat dels continguts treballats i de les conclusions puntuals assolides:

### *El projecte filosòfic* (Capítol 3)

L'anàlisi del fragment dedicat a l'explicació del projecte filosòfic de la *Recerca* em proporciona els següents eixos d'estudi: la seva finalitat, el concepte de ciència i el mètode en



què es basa i la seva arquitectura teòrica, es a dir, l'ordre de matèries que tracta. Les altres obres on Descartes també exposa el seu projecte filosòfic amb detall són tres: les *Regles per a la direcció de l'enginy*, el *Discurs del mètode* i la *Carta-prefaci* a la traducció francesa dels *Principis de filosofia*. De l'anàlisi particular d'aquestes obres i de la seva posterior comparació amb la *Recerca* se'n desprenen de manera ben manifesta la posterioritat històrica-conceptual d'aquesta obra respecte a les *Regles* i la seva anterioritat respecte al *Discurs* i la *Carta-prefaci*. La finalitat específica de la *Recerca* es formativa, perquè vol aconseguir que l'ésser humà sigui capaç de dirigir racionalment la seva vida (moral) i adquirir coneixements pel seu compte (ciències curioses). De fet, aquestes són les finalitats últimes perseguides, però ja són externes a l'obra mateixa. En aquest punt coincideix essencialment amb les *Regles* que, mitjançant el coneixement i el domini del mètode, volen proporcionar la "saviesa humana" per resoldre qualsevol dificultat de la vida. Però aquests dos plantejaments contrasten amb la finalitat pràctica del *Discurs*, enfocada clarament a la mecànica i a la medicina, i relegant a la moral a un segon pla (per a l'ús privat i subordinant-la també a la medicina, perquè la salut del cos és el bé principal de la vida humana). En aquesta cas ja no es tracta del domini autònom de la raó gràcies al mètode, sinó del conreu col·lectiu d'unes ciències concretes que produeixen beneficis directes per a la vida humana. És un projecte científic i col·lectiu, i no metodològic i individual. Els resultats en les ciències especulatives i en la moral individual, al *Discurs*, no justifiquen fer pública una filosofia. El canvi de plantejament és notable en aquesta obra respecte a les altres dues, i les situa en una fase anterior de l'evolució intel·lectual, atès que Descartes manté a la *Carta-prefaci* el mateix plantejament, amb una excepció destacable: la moral es converteix en una ciència pràctica, i la més important de totes. No ha canviat la finalitat del projecte respecte al *Discurs*, perquè essencialment és el mateix, sinó que ha evolucionat el concepte de la moral pel filòsof, perquè ha trobat una manera d'integrar-la en el seu projecte filosòfic-científic i, a més, ha passat a ser el grau màxim de la saviesa. De tot això se'n desprèn un ordre evolutiu, on les dues primeres baules de moment estan al mateix pla.

Quan al concepte de ciència i del mètode, també es detecta un ordre temporal. El concepte de ciència i tots els conceptes que hi estan relacionats presenten una complexitat molt gran a les *Regles*, que desapareix en totes les altres obres comparades i, per tant, apunta a l'anterioritat d'aquella obra respecte a les altres, però això no és cap novetat. El tema del mètode és més fecund. Si bé les *Regles* i la *Recerca* comparteixen una mateixa finalitat

metodològica, subordinada a una finalitat pràctica (moral i científica), difereixen enormement perquè en la primera obra el mètode és fi i fonament, atès que és el mateix mètode que es justifica a si mateix, i en la segona obra el mètode està fonamentat per un cos de coneixements filosòfics generals (els primers fonaments d'una ciència sòlida) que s'han de demostrar abans i sense el mètode. El mètode a deixat de ser el fonament del coneixement i ha passat a ser dependent, per bé que ocupa un lloc important en el projecte. En canvi, en el *Discurs del mètode*, malgrat el títol, s'observa un desplaçament a un pla més secundari del mètode, perquè se l'exclou del projecte filosòfic (en tot cas, es conserva una part com a metodologia científica de les ciències pràctiques) i se'l situa en un pla propedèutic. És a dir, el mètode no és un saber instrumental per obtenir els coneixements filosòfics i científics, sinó una preparació de la raó. S'observa, doncs, una deriva del mètode cap a l'exterior del projecte que encara s'accentua més en la *Carta-prefaci*, on es diu que és el mateix estudi dels principis filosòfics el que exercita la raó perquè aprengui a distingir més clarament la veritat. De fet, el mètode té una presència terminològica testimonial en l'obra de Descartes a partir de 1637. Es confirma el mateix ordre històric-conceptual a què apunta la finalitat del projecte, però ara amb les *Regles* com el tractat més antic.

L'arquitectura del projecte també fa molta llum sobre l'espai històric-conceptual que pertoca a la *Recerca*. En primer lloc, i com a diferència molt pronunciada, el començament del seu projecte filosòfic no encaixa amb els de les *Regles*. Hi ha una temàtica que, segons prescriu cada obra, ha de ser tractada en primer lloc en la recerca de la veritat. En el cas de les *Regles*, després de dominar les set primeres regles del mètode, es proposa la qüestió que és la més útil de cercar per aquells que estimen la veritat: què és el coneixement i quin és el seu abast. El camí per respondre-la és l'anàlisi de les nostres facultats cognoscitives ("nosaltres en tant que coneixem") i de les nocions simples i compostes que tenim de les coses ("les coses en tant que conegudes"), que serà la base per resoldre qualsevol tipus de qüestió matemàtica o física. En la *Recerca*, en canvi, es prescriu començar per l'eliminació dels prejudicis mitjançant l'*operació del dubte*, és a dir, en comptes d'una anàlisi del coneixement, es tracta de desfer-se d'ell per començar de de zero i iniciar així un procés demostratiu que permeti establir, ara sí, un cos de coneixements que siguin deduïts amb la raó o llum natural sense l'ajut de cap regla. Són camins molt diferents que encaixen amb el patró *guany-límit-instauració* que, segons les *Sisenas Respostes*, va obligar a abandonar les *Regles* per començar un nou projecte que arrencava amb

l'eliminació de tots els prejudicis mitjançant el dubte suprem o general. La *Recerca* encaixa molt bé en aquest espai temporal-conceptual. I la proximitat d'aquesta obra amb les obres majors és evident perquè comparteixen una mateixa idea sobre el començament.

Quant a l'arquitectura general dels projectes filosòfics de les dues de la *Recerca* i el *Discurs*, tenen en comú que són una cadena de coneixements o veritats generals (metafísics i físics) que constitueixen el fonament d'uns coneixements més específics d'unes ciències "particulars" (*Recerca*) i "pràctiques" (*Discurs*). Però hi ha una diferència molt profunda entre les dues obres en l'articulació de la metafísica i la física, perquè la *Recerca* planteja, després d'unes matèries de caire metafísic, l'estudi d'unes ciències particulars (mecànica, òptica...) com a condició prèvia de la comprensió general de la natura, tant de l'explicació de les causes dels canvis i la diversitat, com de la visió global de l'univers. Aquest camí és incompatible amb el que es desplega a partir de 1630 que, després de la fonamentació metafísica de les lleis de la natura, estableix un camí descendent envers la comprensió de l'univers, dels cossos terrestres i del cos humà. I aquest esquema es manté intacte a la *Carta-prefaci*. La *Recerca*, doncs, ha de ser anterior al projecte definitiu de 1629-1630 i, en conseqüència, no pot ubicar-se en cap moment posterior a aquesta data.

#### *El punt de partida de l'itinerari filosòfic (Capítol 4)*

El següent tema que apareix a la *Recerca* s'inclou generalment entre els estudiosos com una peça més del dubte, no se li atorga cap singularitat. I així es procedeix amb totes les exposicions majors de la metafísica de Descartes, on sempre apareix aquest element temàtic. L'anàlisi de la *Recerca* revela que constitueix una qüestió filosòfica diferent de l'*operació del dubte* perquè, abans d'emprendre-la l'eliminació dels prejudicis, cal mentalitzar-se molt bé per aquesta tasca. L'obra planteja el tema de manera dialògica i mitjançant una confrontació amb l'escolàstica, però l'essencial és que es tracta d'una reflexió inaugural, perquè és el "primer" moviment que s'ha de fer abans d'emprendre l'itinerari demostratiu de la filosofia. Es tracta de comprendre i assumir la més radical exigència de fonamentació en el camí de recerca de la veritat. Una doble comprensió i assumpció: adonar-se que cal eliminar totes les idees arrelades en la ment, els prejudicis, per poder trobar després alguna veritat inqüestionable que pugui servir de fonament per a altres veritats. El model de veritat des del que es realitza aquesta reflexió és el de correspondència, perquè tot parteix del reconeixement que hi ha unes idees que no

representen bé la realitat i és per això que cal buscar-ne d'altres que ho facin adequadament. I un plantejament com aquest obre un problema sobre *la possibilitat de la veritat*: el fet d'eliminar totes les idees per buscar-ne de noves no garanteix que se'n pugui trobar de vertaderes i, en conseqüència, que es pugui saber quins són els requisits de la veritat (el criteri o regla de la veritat). Per bé que s'anuncii clarament que es trobaran els fonaments perseguits, el problema de *la possibilitat de la veritat* és subjacent a la reflexió.

L'anàlisi comparativa dels textos paral·lels sobre la mateixa qüestió a les obres metafísiques de Descartes confirma que es tracta d'un tema amb perfil propi de la metafísica de Descartes. És el primer tema o la primera reflexió metafísica, condició necessària per a emprendre el dubte amb la radicalitat que exigeix. Per bé que no la comparació no permeti extreure dades relatives a la cronològica de la *Recerca*, és manifest que aquesta obra ja planteja un problema metafísic, al qual no dóna resposta, i que exigeix una resposta metafísica. En altres paraules, aquest plantejament inicial apunta cap a la reflexió que Descartes emprendreà rigorosament un any més tard als Països Baixos. Sintetitzant, doncs, pel que fa al tema del *punt de partida de l'itinerari metafísic*, la *Recerca* no és inferior als altres textos i, per tant, la seva aportació a la metafísica cartesiana no és merament històrica, sinó essencial.

#### *L'operació del dubte* (Capítol 5: El dubte i la veritat)

M'endinso en un dels grans temes cartesianes, però diria que des d'un angle força diferent de l'acostumat, perquè situo les quatre exposicions cartesianes del dubte (la *Recerca*, el *Discurs*, les *Meditacions* i els *Principis*) en un pla d'igualtat. La majoria de comentadors no només prioritzen les *Meditacions* per analitzar el dubte metòdic cartesià, sinó que consideren que les altres exposicions són insuficients per si mateixes, una afirmació que en rigor només es pot atribuir als *Principis* perquè així ho diu explícitament Descartes, però no a les altres dues obres. Les raons habituals perquè la *Recerca* i el *Discurs* es consideren insuficients quant al dubte són, pel que fa a la primera obra, que no conté el dubte sobre les veritats matemàtiques i, pel que fa a la segona, la seva brevetat i absència d'arguments respecte a les altres obres metafísiques.

D'entrada, la *Recerca* fa una exposició del dubte en tota regla, amb una seqüència argumentativa de caràcter dialèctic, on a cada argument li sorgeix una resistència que l'invalida i que obliga a buscar un nou argument fins que s'arriba a l'argument final, *l'argument del somni*, que és reforçat per l'argument complementari del *Déu omnipotent*. El dubte té un abast

general: la totalitat de la vida, de les idees i de les coses. El seu sentit o significat és molt clar: la suspensió del judici derivada de la incertesa que el dubte ha obert en els coneixements dels sentits. La voluntat hi intervé perquè és ella que ha d'assumir el propòsit de mantenir-se en l'estat de dubte per continuar la reflexió i poder trobar la veritat, però la base del dubte és eminentment racional (la incertesa, oberta per les raons de dubte, que impedeix fer judicis certs, és a dir, que condueix directament a la suspensió del judici).

L'anàlisi comparativa amb les altres obres dóna molts fruits, i força sorprenents. El primer fruit, i potser el més important, és l'absència a la *Recerca* d'un element cabdal que és present a les altres tres, la *regla del dubte*: considerar com a fals tot allò que presenti el més mínim motiu de dubte. Aquesta regla expressa el caràcter voluntari i artificial del dubte, perquè va més enllà de la raó (arguments de dubte) en considerar com a falses unes idees que només són incertes o dubtoses, és a dir, que podrien ser vertaderes. Però la regla no és gratuïta, sinó la clau d'una operació que és essencialment psicològica: contrarestar el pes que exerceixen les opinions o prejudicis sobre al ment, que sempre tendeixen a imposar-se com a certes per causa del costum. Només amb un esforç voluntari, radical, en la direcció contrària de la probabilitat produïda pel costum es pot assolir una suspensió del judici que eviti de caure en la creença que generen les velles opinions. En la *Recerca* es veu clar que la suspensió del judici s'aconsegueix amb el reconeixement racional de la incertesa i el simple compromís de mantenir-s'hi ferm amb la voluntat, i no hi ha ni el més mínim rastre de la radicalitat de les obres de maduresa. Aquesta absència no pot interpretar-se com una omissió intencionada, sinó com una mancança que indica que l'obra pertany a un estadi anterior d'evolució intel·lectual respecte a totes les altres obres que tracten el mateix tema. Aquesta conclusió encaixa amb el patró *guany-límit-inauguració* explicat abans, segons el qual, a 1629-1630, Descartes va elaborar un nou projecte respecte a la *Recerca*, i ho va fer des del "començament", és a dir, refinant i aprofundint els elements que ja havia adquirit en el decurs de l'elaboració d'aquesta obra. La inscripció en la universitat de Franeker potser també podria haver estat motivada per la necessitat de llegir els textos del filòsof escèptic per fer aquesta tasca d'aprofundiment.

Un altra diferència fonamental de diferència entre la *Recerca* i les tres altres obres metafísiques és el dubte sobre les veritats matemàtiques. El resultats obtinguts de l'anàlisi d'aquest tema al *Discurs* i a les *Meditacions* són massa intricats per resumir-los aquí. Només n'assenyalo dues idees generals. En primer lloc, proposo una interpretació nova de l'*argument*

*del somni* del *Discurs* i de les veritats matemàtiques de les *Meditacions*, atès que en la primera obra defenso que l'*argument del somni* assumeix el dubte sobre les veritats matemàtiques realitzat amb els *paralogismes* i, a més, que això constitueix el problema metafísic principal que vol resoldre l'obra, i, pel que fa a les *Meditacions*, perquè afirmo que les veritats matemàtiques que es resisteixen en l'argument del somni no introdueixen un canvi en la noció de veritat que s'havia emprat fins llavors, és a dir, no es remetent a unes veritats purament mentals o, segons altres interpretacions, essencials o exemplars, sinó que es mantenen en la noció de veritat com a correspondència, amb la realitat física com a referent, però considerada des d'un pla racional-matemàtic que s'imposa a la ment amb més força encara que els sentits i que només serà posat en dubte amb l'argument del *Déu enganyador*. En segon lloc, les consideracions anteriors comporten que la distància que es produeix entre les dues obres mencionades i la *Recerca* no és tan gran com sembla, perquè totes elles tenen com a objectiu fonamental el dubte sobre els cossos materials, sobre la realitat física, però la *Recerca* només ataca el pla sensible de consideració de les coses, i el *Discurs* i les *Meditacions* (i els *Principis*) ataquen el pla físic i també el pla racional-matemàtic. Ambdues volen precisament fonamentar aquest pla racional-matemàtic de la realitat física com el correcte, però el Descartes madur s'adona que per aconseguir-ho veritablement (en el sentit d'una fonamentació metafísica) cal posar en dubte el pla racional-matemàtic que s'imposa a l'evidència natural de la raó sense necessitat de la fonamentació metafísica (l'evidència de l'ateu però que no és ciència). No n'hi ha prou amb la mera comprensió racional de la realitat física per tenir-ne ciència, cal un procés de fonamentació metafísica de la veritat per assolir-la. L'absència del dubte sobre les veritats matemàtiques situa de nou la *Recerca* en una estadi anterior a la maduresa de Descartes, que tampoc no s'explica com una ruptura, sinó com un aprofundiment i un refinament.

Una última qüestió general, i poc tractada, de coincidència entre la *Recerca* i les obres majors és el camí demostratiu que determina el recurs a l'omnipotència divina com a element o argument de dubte. Si la hipòtesi d'un Déu omnipotent obre la possibilitat que les idees de la ment siguin meres representacions mentals sense res real a què correspondre (*Recerca*) o que allò que penso amb claredat i distinció sigui fals (*Meditacions* i *Principis*), aleshores l'objectiu a perseguir és evident: intentar conèixer si Déu existeix i si ens ha fet d'aquesta manera diguem-ne defectuosa. En aquest cas, salvant les distàncies, que hi són, hi ha una paral·lelisme

evident entre l'obra primerenca i les obres de maduresa. Les dues apunten a una fonamentació divina de la veritat.

### *El cogito i el "primer principi" (Capítol 6)*

L'últim tema de la *Recerca* torna a ser dels més emblemàtics de la filosofia cartesiana: el que de manera general s'ha denominat el *cogito* i que, en sentit rigorós, es refereix a la veritat "penso, per tant existeixo". Tanmateix, és habitual incloure també en el tema del *cogito* la naturalesa pensant del jo: "sóc una cosa pensant".

La *Recerca* tracta aquesta temàtica de manera extensa i amb molt detallisme. L'anàlisi específica de l'obra porta a diverses conclusions: a) a partir de la certesa del dubte, es demostra l'existència del jo que dubta ("dubto, per tant existeixo"), i tot apunta que es tracta de la primera veritat en sentit ple que es demostra a l'obra; b) després d'aquesta demostració s'emprèn una argumentació que condueix a la demostració d'una segona veritat, "sóc una cosa que pensa", però amb un pas previ entre ella i primera veritat que és la demostració de la veritat "penso, per tant existeixo"; c) ambdues veritats són qualificades de "raonaments", i d) s'utilitza l'expressió "principi" o primer principi" de manera ambigua perquè primer sembla que s'atribueix a la certesa del dubte, després es refereix clarament a l'existència del jo que dubta i finalment s'atribueix a "sóc una cosa pensant", i e) el discurs demostratiu està acompanyat d'un altre discurs reflexiu de caire gnoseològic i metodològic que vol explicar, a posteriori, el mateix discurs demostratiu, com una forma de justificar davant del lector la consistència del procés que es realitza i també apunta cap a l'elaboració d'una mena de mètode general que no és causa de la descoberta dels primers principis del coneixement, sinó d'una reflexió sobre aquests.

Alguns estudis més recents que s'han fet sobre la *Recerca* volen desmentir la impressió de proximitat d'aquesta obra amb les exposicions de maduresa sobre la temàtica del *cogito*. El elements de diferència que assenyalen són dos; en primer lloc, que el *cogito* es planteja com un raonament a la *Recerca*, que és contrari al que Descartes en diu, i de manera ben explícita, a la maduresa; en segon lloc, que el "primer principi" de la *Recerca* sigui el dubte (la certesa del dubte) i a la maduresa, el *cogito*. Doncs bé, la meua anàlisi em porta a restituir una imatge més clàssica de Descartes en aquesta qüestió, llevat del tema de la primera veritat que, en efecte, Descartes planteja com un raonament, és a dir, com una cadena demostrativa amb tres

passos (és cert que dubto → dubto, per tant existeixo → penso per tant existeixo), un procediment que contrasta amb el de maduresa i que només pot considerar-se com una versió més primitiva d'una demostració que, poc temps després (els nou primers mesos als Països Baixos), esdevé una simple inferència i no un raonament (n'aporto un intent d'explicació al Cap. 6). Tanmateix, això no ho interpreto tampoc com una ruptura entre els dos estadis de pensament, perquè la *Recerca* en realitat només es demostren dues veritats (l'existència del jo que dubta-pensa i la seva naturalesa pensant) i, a més la segona es fa de manera gairebé idèntica que a les *Meditacions*, un detall que em sembla molt rellevant. Descartes, a la maduresa no canvia els conceptes, només perfecciona la demostració d'un d'ells, perquè, pel que fa a la segona demostració, la deixa intacta.

Quant al tema polèmic del “principi” o “primer principi”, l'anàlisi detingut de la totalitat de les ocurrences del terme, així com d'altres textos que hi tenen relació, m'ha portat a la conclusió que, a la *Recerca*, el primer principi és l'ànima racional, és a dir, el coneixement que té el jo que existeix del fet que és una cosa pensant, és a dir, una ànima racional completament diferent de cos. I l'estudi detallat de les mencions a la locució “primer principi” en l'obra de maduresa també em fa adonar-me que Descartes hi manté sempre la mateixa ambigüitat, perquè adés l'atribueix a la veritat de l'existència (*cogito*), adés a l'ànima que se sap existent i pensant. Quin dels dos referents és el correcte? El comentadors, en general, no fan gaire atenció a aquesta doble atribució de “primer principi” i interpreten que, quan s'atribueix al *cogito*, ja s'hi inclou d'alguna manera la naturalesa pensant, sense tenir en compte que Descartes sempre demostra les dues veritats per separat i deduint-ne l'una de l'altra. Al final del Capítol 6 apunto una solució a aquest problema en la mateixa línia que la *Recerca*, és a dir, que el principi és realment l'ànima, l'enteniment, la raó... i que el “primer principi” requereix un procés de reflexió per assumir-se en sentit ple per copsar-ne la profunditat i la fecunditat, i per això pot anomenar-se principi en els dos estadis de reconeixement, per bé que més en el segon. Crec que s'obre un tema cartesiana de primer ordre per investigar i que excedeix els límits d'aquest estudi.

\* \* \*



Com a balanç final de tot el trajecte realitzat, crec que he aconseguit el que m'havia proposat: una interpretació versemblant de la ubicació cronològica de la *Recerca* que integra la totalitat de dades i idees disponibles en una imatge global coherent. I aquesta imatge situa la *Recerca* en un context biogràfic i teòric molt precís. L'obra s'il·lumina quan es restitueix el seu encaix en el conjunt conceptual i evolutiu de la filosofia cartesiana i, al seu torn, aquesta és il·luminada per ella. I si les idees principals assolides no són un miratge, la seva llum és aquesta:

Mirant cap enrere: ordena el caos d'un dels períodes més problemàtics de l'evolució filosòfica de Descartes, on dues obres tan importants com són les *Regles* i la *Recerca* troben un encaix temporal i teòric, precisament aquell que permet comprendre la transició del *mètode com a fonament del coneixement* a la *metafísica com a fonament del coneixement*, un dels temes que han resultat més problemàtics en la tradició dels estudis cartesianes.

Mirant cap endavant: el missatge filosòfic de la *Recerca* enriqueix i matisa alguns temes cabdals de la metafísica cartesiana. Només els enumero: 1) la gènesi de la doctrina de la creació de les veritats eternes i la seva imbricació (pel que fa al vessant positiu: Déu “crea”, “causa”, “estableix”...) en la fonamentació metafísica de la regla de veritat i dels principis de la física ; 2) la importància del tema del *punt de partida de l'itinerari metafísic* en una filosofia que essencialment consisteix en un *itinerarium mentis*; 3) el paper transcendental que té la voluntat en l'*operació de dubte* per causa del contrast que s'obre entre la *Recerca* i les obres de maduresa; 4) el significat del dubte sobre les veritats matemàtiques, és a dir, el fet que aquestes representen la realitat física des d'un pla racional que és insuficient per constituir per ell mateix la ciència (l'evidència de l'ateu no és ciència) i, per tant, que exigeix el camí que va del dubte a Déu com a via de fonamentació; 5) la concepció inequívoca de la noció de veritat en termes de correspondència que travessa sempre, sense excepció, la totalitat de la filosofia cartesiana, fins i tot en el mateix decurs de l'operació del dubte, i 6) que l'ànima entesa com a naturalesa intel·lectual és el veritable “primer principi” del coneixement per la seva fecunditat immanent (“les véritables richesses de nos âmes” RV, AT X 496.14-15, BOS 1.27; “mentis meæ thesauro”, MPP5, AT VII 67.22-23).



## BIBLIOGRAFIA

Per raons de claredat, classifico la bibliografia en diversos apartats temàtics. La classificació és només orientativa, atès que totes les temàtiques que proposo també són tractades en les obres incloses en qualsevol dels apartats.

### A) OBRES DE DESCARTES

#### **Obres completes o seleccions**

Es tracta d'edicions utilitzades com a font principal d'estudi i de citació dels textos cartesians, però també per la ingent quantitat d'informacions i comentaris que contenen. El presento per ordre d'importància:

DESCARTES, *Œuvres*, 11 vols. París, Vrin, 1996. Edició preparada per Ch. ADAM i P. Tannery (1896-1910), i posteriorment revisada i ampliada per J. BEAUDE, B. ROCHOT i P. COSTABEL (1964-1974). Abreviatura: **AT**.

DESCARTES, *Œuvres complètes*, París, Éditions Gallimard. Fins al moment només s'han publicat tres volums: III. *Discours de la Méthode et Essais*, 2009; VIII. *Correspondance*, 1 i VIII. *Correspondance*, 2, 2013. Edició dirigida per J.-M. BEYSSADE i D. KAMBOUCHNER. Els dos volums de la *Correspondència* han estat editats i anotats per J.-R. ARMOGATHE. Abreviatura: **BK**.

DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, 3 vol., París, Garnier, 1963-1973. Textos establerts, presentats i anotats per Ferdinand ALQUIÉ. Abreviatura: **FA**.

DESCARTES, *Œuvres et lettres*, París, Gallimard, 1953. Textos presentats per André BRIDOUX.

#### **Edicions de la *Recherche de la veritat***

Només la primera de les edicions citades és crítica (la cito sempre a continuació d'AT). Les altres són edicions erudites i filosòfiques que, per les informacions i comentaris que contenen, constitueixen veritables monografies sobre la *Recherche de la veritat*. Incloc també algunes

edicions divulgatives per les seves anotacions i algunes traduccions al castellà de l'obra per les traduccions que proposen d'alguns termes i fragments problemàtics.

#### *Edició crítica:*

DESCARTES, R., *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, Milà, FrancoAngeli, 2002. Sota la direcció de Ettore LOJACONO, textos crítics (francès, llatí i holandès) establerts per E.-J. BOS. Abreviatura: **BOS**.

#### *Edicions erudites:*

DESCARTES, R., *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*, París, PUF, 2009. Introducció, comentari històric i notes d'E. LOJACONO. Abreviatura: **LOJ**.

DESCARTES, R., *Étude du bon sens. La recherche de la vérité. Et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, París, PUF, 2013. Edició, traducció, presentació i notes de V. CARRAUD i G. OLIVO. Abreviatura: **CO**.

#### *Edicions divulgatives:*

DESCARTES, R., *La recherche de la vérité*, Arles, Actes Sud, 1997. Edició preparada per Joseph BEAUDE.

DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas y otros textos (Investigacion de la verdad)*, Madrid, Gredos, 1997. Traducció i notes de E. LÓPEZ i M. GRAÑA.

DESCARTES, R., *La investigación de la verdad por la luz natural*, Madrid, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Excerpta filosofica 28, 2001. Introducció, traducció i notes de José A. MARTÍNEZ.

DESCARTES, R., *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*, París, Le Livre de Poche, 2010. Traducció, introducció i notes d'Emmanuel FAYE. Abreviatura: **FAY**.

#### **Edicions crítiques d'altres obres**

Utilitzo algunes edicions crítiques que milloren el text d'AT i que cito sempre a continuació d'aquest. Ocasionalment les utilitzo també pels comentaris.

DESCARTES, R., *Regulae ad directionem ingenii*, La Haia, Martinus Nijhoff, 1966. Text crític establert per G. CRAPULLI. Conté també la versió holandesa del segle XVII i uns apèndixs finals amb textos de I. Beckman, C. Clerselier, N. Poisson i A. Baillet. Abreviatura: **CRA**.

DESCARTES, R., *L'entretien avec Burman*, París, PUF, 1981. Edició crítica, traducció al francès i notes de J.-M. BEYSSADE. Seguit per un estudi del mateix autor: *RSP ou Le monogramme de Descartes*. Abreviatura: **BEY**.

## Altres edicions d'algunes obres

*Són edicions filosòfiques, o fins i tot divulgatives, d'algunes obres que aporten molta informació en les introduccions i les notes. Les utilitzo fonamentalment per les informacions i comentaris que contenen i, en alguns casos, com a ajut per a les traduccions d'alguns textos llatins problemàtics.*

DESCARTES, R., *Discours de la méthode* (1925), París, Vrin, 6<sup>a</sup> edició, 1987. Text i comentari a càrrec d'É. GILSON (Abreviatura: **GIL**).

DESCARTES, R., *Méditations métaphysiques*, París, Garnier-Flammarion, 1979. Cronologia, presentació i bibliografia de J.-M. BEYSSADE i M. BEYSSADE.

DESCARTES, R., *Lettre-préface des Principes de la philosophie*, París, GF-Flamarion, 1996. Presentació i notes per D. MOREAU.

DESCARTES, R., *Principes de la philosophie, Première partie. Sélection d'articles des parties 2, 3, 4. Lettre-préface*, París, Vrin, 2009.

## Traduccions catalanes i castellanes d'obres i textos

*Es tracta d'edicions consultades per a la traducció que proposen d'algunes frases o expressions difícils de l'autor (ja sigui del llatí o del francès) i, també, pel seu aparell de comentaris a les introduccions i notes.*

DESCARTES, R., *Regles per a la direcció de l'enginy*, traducció, presentació i notes a càrrec de S. TURRÓ, Barcelona, Edicions 62, 1998.

DESCARTES, R., *El mundo. Tratado de la luz*, Barcelona, Anthropos, 1989. Introducció, traducció i notes a càrrec de S. TURRÓ.

DESCARTES, R., *Discurs del mètode* (2002), Barcelona, Edicions 62, 3<sup>a</sup> edició de 2005. Traducció, presentació i notes a càrrec de P. L. FONT.

LLANES, J. i VICENS, J. A., “La creació de les veritats eternes en Descartes. Textos i comentaris”, *Anuari de la Societat catalana de filosofia*, XII, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2001.

## B) DICCIONARIS DE TERMES ANTICS

FURETIÈRE, A., *Dictionnaire universel contenant generalement tous les mots françois, tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts*, 3 vols., La Haia – Rotterdam, 1690: gallica.Bn.F.fr / Bibliothèque numérique.

*Le Dictionnaire de l'Académie françoise*, 2 vols. París, 1694: gallica.Bn.F.fr / Bibliothèque numérique.

HUGUET, E., *Petit glossaire des classiques français du dix-septième siècle contenant les mots qui ont vieilli ou dont le sens s'est modifié*, París, Hachette, 1907: [http://www.lexilogos.com/francais\\_classique.htm](http://www.lexilogos.com/francais_classique.htm)

## C) ESTUDIS SOBRE DESCARTES

### Estudis biogràfics i sobre l'evolució filosòfica

ADAM, Ch., *Vie et œuvres de Descartes*, suplement a l'edició de les *Œuvres* de Descartes de Charles Adam i Paul Tannery, París, Cerf, 1910. Abreviatura: **AT XII**.

ADAM, Ch., *Descartes. Sa vie, son œuvre*, París, Boivin et Cie Éditeurs, 1637.

BAILLET, A., *La vie de Monsieur Descartes* (1691), Éditions des Malassis, 2012. Abreviatura: **BAI**.

BLANCHET, L., *Les antécédents historiques du : « je pense donc je suis »*, París, Alcan, 1920 (gallica.Bn.F.fr / Bibliothèque numérique).

BOREL, P., *Vitae Renati Cartesii, summi philosophi compendium*, París, 1656: gallica.Bn.F.fr / Bibliothèque numérique. Abreviatura: **BOR**.

BORTOLOTTI, A., *Saggi sulla formazione del pensiero di Descartes*, Florència, Olschki, 1983.

CASSIRER, E., *Descartes. Corneille. Cristine de Suède*, París, Vrin, 1997 (1a ed. en alemany: 1939).

COHEN, G., *Écrivains français en Hollande dans la première moitié du XVIIe siècle*, Martinus Nijhoff (La Haia) – Édouard Champion (París), 1621.

DILTHEY, W., *El hombre y el mundo en los siglos XVI y XVII*, México, D.F., FCE, 1975 (1a ed. en alemany: 1914).

GARIN, E., *Descartes* (Títol original: *Vita e opere di Cartesio*, 1984), Barcelona, Crítica, 1989.

GENANCIA, P., *Descartes. Bien conduire sa raison*, París, Gallimard, 2002 (1a ed. 1996).

- GILSON, E., *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (1930), Paris, Vrin, 1967 (3<sup>a</sup> edició).
- GOUHIER, H., *La pensée religieuse de Descartes* (1924), Paris, Vrin, 1972 (2<sup>a</sup> edició revisada i completada).
- GRIMALDI, N., *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, Paris, Vrin, 2010 (1a edició: 1978).
- LISTORP, D., *Specimena philosophiae cartesianae. Quibus accedit eiusdem auctoris Copernicus revivus*, Leide, 1653: gallica.Bn.F.fr / Bibliothèque numérique.
- MILLET, J., *Descartes. Sa vie, ses travaux, ses découvertes, avant 1637*, Didier (Paris) – Thibaud (Clermont), 1867 (gallica.Bn.F.fr / Bibliothèque numérique).
- NARTOP, P., “Le développement de la pensée de Descartes depuis les « Regulae » jusqu’aux les « Méditations »”, *Revue de métaphysique et de morale*, 1896, pàg. 416-432.
- RODIS-LEWIS, G., *L'œuvre de Descartes*, 2 vols., Paris, Vrin, 1971.
- RODIS-LEWIS, G., *Descartes. Biographie*, Paris, Calmann-Lévy, 1995
- RODIS-LEWIS, G., *Le développement de la pensée de Descartes*, Paris, J. Vrin, 1997.
- SIRVEN, J., *Les années d'apprentissage de Descartes*, Albi, Imprimerie coopérative du Sud-Ouest, 1628.
- TURRÓ, S., *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona, Anthropos, 1985.
- WATSON, R., *Descartes. El filósofo de la luz*, Barcelona, Vergara, 2013.

### **Estudis sobre la Recerca de la veritat**

- AGOSTINI, S., “2002-2013 : une décennie d’édition de la *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*”, *Archives de philosophie*, 2013, *Bulletin cartésien XLIII*, pàg. 1-4.
- BAILLOT, A.-F., “Descartes à la recherche de la vérité”, *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, núm. 2, 1963. pàg. 209-215.
- BOS, E.-J., “La première publication de *La Recherche de la Vérité* en 1684 : *Onderzoek der waarheit door 't naturelijk licht*”, *Nouvelles de la République des lettres*, 1999-I, pàg. 14-26.
- CANTECOR, G., “La vocation de Descartes”, *Revue philosophique*, XC, 1923, pàg. 372-400.
- CANTECOR, G., “A quelle date Descartes a-t-il écrit « la Recherche de la Vérité »”, *Revue d'histoire de la philosophie*, II, 1928, pàg. 254-289.

- CASSIRER, E., “La place de la « Recherche de la Vérité par la lumière naturelle » dans l’œuvre de Descartes”, *Revue philosophique de la France et de l’Étranger*, vol. 127, núm. 5/6, 1935, pàg. 261-300.
- CHARRAK, A., “Expérience et logiques dans *La Recherche de la Vérité*”, *Nouvelles de la République des lettres*, 1999-I, pàg. 27-39.
- CICUREL, F., “La malice interactionnelle de Descartes dans le dialogue « La recherche de la vérité »”, dins: Cossutta F. (ed.), *Le dialogue : un genre philosophique*, Québec, Septentrion, 2005
- DEVAUX, M., “L’invention du manuscrit hanovrien de *La Recherche de la Vérité*”, *Nouvelles de la République des lettres*, 1999-I, pàg. 41-54.
- GAJANO, A., “Enseigner et apprendre chez Descartes : la connaissance des principes dans les « Regulae ad directionem ingenii » et la « Recherche de la vérité »”, *Revue philosophique de la France et de l’Étranger*, vol. 185, núm. 2, 1995, pàg. 165-190.
- GOUHIER, H., “Sur la date de *La Recherche de la Vérité* de Descartes”, *Revue d’histoire de la philosophie*, III, 1929, pàg. 296-320.
- LANDUCCI, S., “Contributi de filosofia cartesiana”, *Rivista di storia della filosofia*, 2001, pàg. 5-23.
- LOJACONO, E., “*La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*: enjeux philosophiques de la datation”, *Nouvelles de la République des lettres*, 1999-I, pàg. 55-76.
- MEHL, E., “La question du premier principe dans *La Recherche de la Vérité*”, *Nouvelles de la République des lettres*, 1999-I, pàg. 77-97.
- RODIS-LEWIS, G., “Discussion des arguments pour dater *La Recherche de la Vérité*”, *Nouvelles de la République des lettres*, 1999-I, pàg. 99-107.
- TANAKA, H., “« La Recherche de la Vérité » de Descartes. Sa date et sa genèse”, *Revue d’études françaises*, 1985 pàg. 73-95.

### **Estudis sobre metafísica**

- ALQUIÉ, F., *Leçons sur Descartes*, París, La Table Ronde, 2005 (1a ed. 1955).
- ALQUIÉ, F., *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*, París, PUF, 1987<sup>3</sup> (1a ed. 1945).
- ALQUIÉ, F., *Descartes. L’homme et l’oeuvre*, Paris, Hatier, 1988.
- BEYSSADE, M., “Sur le début de la Méditation troisième (AT VII, 34-36 ; IX, 27-28) : de la certitude au doute”, *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, núm. 3, 1997, pàg. 575-585.



- BEYSSADE, J.-M., *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, 1979.
- BEYSSADE, J.-M., *Études sur Descartes*, Paris, Éditions du Seuil, 2001
- BEYSSADE, J.-M., *Descartes au fil de l'ordre*, Paris: PUF, 2001.
- BOUCHILLOUX, H., *L'ordre de la pensée. Lecture des Méditations métaphysiques de Descartes*, Paris, Herman, 2011.
- BOUTROUX, É., *Des vérités éternelles chez Descartes*, Paris, Félix Alcan, 1927.
- CAVILLE, J.-P., "Les sens trompeurs. Usage cartésien d'un motif sceptique", *Revue de philosophie*, 1991, 3-31.
- COMBÈS, J., *Le dessein de la sagesse cartésienne*, Lyon, Emmanuel Vitte, 1960.
- COTTINGHAM, J., *Descartes*, Mexico, D.F.. UNAM, 1995.
- DEVILLAIRS, L., *Descartes, Leibniz. Les vérités éternelles*, Paris, PUF, 1998.
- DEVILLAIRS, L., "La Forme méditative de la métaphysique cartésienne", *Philosophiques*, vol. 28, núm. 2, 2001, pàg. 281-301.
- DEVILLAIRS, L., *Descartes et la connaissance de Dieu*, Paris, Vrin, 2004.
- ESQUIROL, J. M., *Raó i fonament. Estudi sobre la creació de les veritats eternes en Descartes*, Barcelona, PPU, 1988.
- FRANKFURT, H.G., *Démons, rêveurs et fous*, Paris, PUF, 1989 (1a ed. en anglès: 1970).
- GILSON, E., *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Vrin, 1982 (1a ed.: 1913).
- GÓMEZ PIN, V., *Descartes. La exigencia filosòfica*, Madrid, Akal, 1996.
- GOUHIER, H., *Descartes. Essais sur le "Discours de la Méthode", la Métaphysique et la Morale*, Paris, Vrin, 1973.
- GOUHIER, H., *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1969 (1a ed.: 1962).
- GRESS, T., *Leçons sur les Méditations Métaphysiques de Descartes*, Paris, Ellipses, 2013.
- GRIMALDI, N., *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Paris, Vrin, 1988.
- GRIMALDI, N., *Études cartésiennes. Dieu, le temps, la liberté*, Paris, Vrin, 1996.
- GUENANCIA, P., *L'intelligence du sensible*, Paris, Gallimard, 1998.
- GUENANCIA, P., *Lire Descartes*, Paris, Gallimard, 2000.
- GUEROULT, M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols. Paris, Aubier, 1975 (1a ed.: 1953).

- GUEROULT, M., *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, Paris, Vrin, 1955.
- GUEROULT, M., *Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, New York, Olms, 1970.
- HAMELIN, O., *Le système de Descartes*, Paris, Félix Alcan, 1911.
- KAMBOUCHNER, D., *Les Méditations métaphysiques de Descartes. Introduction générale. Première Méditation*, Paris, PUF, 2005.
- KOYRÉ, A., *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris, E. Leroux, 1922.
- LAPORTE, J., *Le Rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 1945<sup>4</sup>.
- LEFEVRE, R., *La critique de Descartes*, Paris, PUF, 1958.
- LEFEVRE, R., *La métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1972.
- LLANES, J., "Un texto olvidado de Descartes sobre la creación de las verdades eternas", *Lletres de filosofia i humanitats*, Barcelona, 2009.
- LÓPEZ, J. G., *El conocimiento de Dios en Descartes*, Pamplona, EUNSA, 1976.
- MARION, J-L., *Sur la Théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981.
- MARION, J-L., *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986.
- MARION, J-L., *Cuestiones cartesianas*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012 (1a ed. en francés: 2004).
- MARTEL, S., *Corps et âme*, Paris, Galilée, 2004.
- MOYAL, G. J. D., "L'hypothèse du rêve et les vérités de la raison", *Philosophiques*, vol. 23, núm. 2, 1996, pàg. 417-425.
- MOYAL, G. J. D., *La critique cartésienne de la raison*, Bellarmin (Montreal) – Vrin (Paris), 1997.
- OLESTI, J., "És possible prendre's seriosament el geni maligne?", *Enrahonar. Quaderns de filosofia*, Núm. Extraordinari, pàg. 475-481
- OLIVO, Gilles. *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, PUF, 2005.
- ONG-VAN-CUNG, K. S. (coordinador de l'edició), *Descartes et la question du sujet*, Paris, PUF, 1999.
- ONG-VAN-CUNG, K. S., *Descartes et l'ambivalence de la création*, Paris, Vrin, 2000.

- PICLIN, M., “Descartes et la première certitude”, *Les Études philosophiques*, 1984, pàg. 23-36.
- POLO, L., *Evidencia i realitat en Descartes*, Barcelona, EUNSA, 1996.
- RODIS-LEWIS, G., *Descartes y el racionalismo*, Barcelona, Oikos-tau, 1971 (1a edició en francès: 1971).
- RODIS-LEWIS, G., *Idées et vérités éternelles chez Descartes et ses successeurs*, París, Vrin, 1985.
- RODIS-LEWIS, G., *Descartes. Textes et débats*, París, Le Livre de Poche, 1984.
- POUSSARD, A., *Premières leçons sur : Méditations métaphysiques de Descartes*, París, PUF, 1996.
- RÁBADE, S., *Descartes y la gnoseología moderna*, Madrid, G. del Toro, 1971.
- RAMÍREZ, J., “Sobre l’absència-presència del geni maligne als Principia Philosophia”, pàg. 51-59.
- ROBINET, A. *Descartes: La lumière naturelle. Intuition, disposition, complexion*, París, J. Vrin, 1999.
- SALES, J., “El genio maligno figura del ejercicio del pensamiento”, *Universitas Tarraconensis*, V, núm. 1, 1983, pàg. 3-12.
- SCRIBANO, E., *L’existence de Dieu. Histoire de la preuve ontologique de Descartes a Kant*, París, Éds. du Seuil, 2002 (1a ed. en italià: 1994).
- TROISFONTAINES, C., “La temporalité de la pensée chez Descartes”, *Revue Philosophique de Louvain*, T. 87, núm. 73, 1989. pàg. 5-22.
- VICENS, J. A., *Meditació i metafísica en Descartes*, Barcelona, 1991, Anthropos.
- VV. AA., *Estudis cartesianes*, Barcelona, 1996, Barcelonesa edicions.
- WAHL, J., *Du rôle de l’idée de l’instant dans la philosophie de Descartes*, París, Vrin, 1953.
- WILLIAMS, B., *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, Madrid, Cátedra, 1998 (1a ed. en anglès: 1978).
- WILSON, M. D.: *Descartes*, México D.F., UNAM, 1990 (1a ed. en anglès: 1978).

### **Estudis sobre física**

- BENÍTEZ, L., *El mundo en René Descartes*, México, UNAM, 1993.
- CAVILLE, J.-P., *La fable du monde*, París, Vrin-Ehess, 1991.

- CLARKE, D. M., *La filosofía de la ciencia en Descartes*, Madrid, Alianza Editorial, 1986 (1a ed. en anglès: 1982).
- DENISSOFF, É., *Descartes, premier théoricien de la physique mathématique. Trois essais sur le « Discours de la méthode »*, Publications Universitaires de Louvain (Lovaina) – Éditions Béatrice-Nauwelaerts (París), 1970.
- DEVILLAIRS, L., “L’immutabilité divine comme fondement des lois de la nature chez Descartes et les éléments de la critique leibnizienne”, *Revue d’histoire des sciences*, vol. 54, núm. 3, 2001, pàg. 303-324.
- FICHANT, M., *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, París, PUF, 1998.
- GARBER, D., *La physique métaphysique de Descartes*, París, PUF, 1999 (1a ed. en anglès: 1992).
- GARBER, D., “Descartes et le paradigme galiléen”, *Laval théologique et philosophique*, vol 53, núm. 3, 1997, pàg. 551-559.
- KOBAYASHI, M., *La philosophie naturelle de Descartes*, París, Vrin, 1993.
- KOYRÉ, A., *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid, Siglo XXI, 1979 (1a ed. en anglès: 1957).
- KOYRÉ, A., *Estudios galileanos*, Madrid, Siglo XXI, 1980 (1a ed. en francès: 1966).
- MEHL, É., *Descartes et la visibilité du monde*, París, PUF, 2009.
- MILHAUD, G. *Descartes savant*, París, Alcan, 1921.
- SHEA, W. R., “La science en Descartes”, *Laval théologique et philosophique*, vol 53, núm. 3, 1997, pàg. 531-547.
- VV. AA., *Descartes y la ciencia del siglo XVII*, México, D. F., Siglo XXI, 2000.

### **Estudis sobre altres temes**

- GRIMALDI, N., *Descartes et ses fables*, París, PUF, 2006.
- JARAN, F. (coordinador), *De la metafísica a la antropología. Reinterpretando el dualismo de de Descartes*, Valencia, Colección Filosofías, 2014.
- MORENO, J. C. (coordinador), *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*, Barcelona, Anthropos, 2007.
- NÁJERA, E., *Del ego cogito al vrai homme. La doble mirada de Descartes al ser humano*, València, UPV, 2003.

RAMOND, Ch., *Descartes. Promesses et paradoxes.*, París, Vrin, 2011.

RODIS-LEWIS, G., *L'anthropologie cartésienne*, París, PUF, 1990.

VV. AA., *Le dualisme de l'âme et du corps*, París, Vrin, 1991.

VV. AA., *L'esprit cartésien*, París, Vrin, 2000.

#### D) OBRES CITADES D'ALTRES AUTORS

ARISTÒTIL, *Psicologia*, Barcelona, Laia, 1981.

GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1976, primera edició en francès de 1954F.

HEIDEGGER, M., *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, pàg. 68-99

HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Eds. Paulinas, 1973.

ORTEGA Y GASSET, J., *Una lecciones de metafísica*, Madrid, El Arquero, 1972

SUÁREZ, *Diputaciones metafísicas*, vol. VII, Madrid, Gredos, 1966.

SUÁREZ, F., *De anima*, vol. 1, Madrid, Sociedad de estudios y publicaciones, 1978.

SUÁREZ, F., *De anima*, vol. 2, Madrid, Ed. Labor, 1981.

SUÁREZ, F., *De anima*, vol. 3 Madrid, Fundación Xavier Zubiri, 1991.



## Índex

ABREVIATURES .....	9
INTRODUCCIÓ .....	13
<b>Vicissituds de l'estudi del problema de la "veritat" en la filosofia cartesiana</b> .....	14
<b>El problema de la Recerca de la Veritat</b> .....	19
<i>El problema de la datació i de l'abandonament</i> .....	20
<i>El problema del significat filosòfic de la Recerca i la comparació amb les obres de maduresa</i> .....	25
<b>Claus metodològiques</b> .....	32
<b>Nota bibliogràfica sobre la Recerca de la Veritat</b> .....	35
CAPÍTOL 1: UNA ESCLETXA PER A LA RECERCA DE LA VERITAT EN LA TRAJECTÒRIA INTEL·LECTUAL DE DESCARTES .....	37
<b>Un fragment de la carta de Descartes a Mersenne del 15 d'abril de 1630</b> .....	38
<i>El patró guany-límit-instauració com a clau de l'evolució intel·lectual que va dur Descartes a l'elaboració del seu projecte filosòfic definitiu</i> .....	38
<i>L'afany transversal dels tractats de París i el projecte definitiu de 1629-1630</i> .....	43
<i>El guany o "contingut" de coneixement assolit en el projecte anterior al definitiu de 1629-1630 i l'estructura o "continent" d'aquest</i> .....	45
1) <i>Les "qüestions metafísiques" de la carta a Mersenne del 15 d'abril de 1630</i> .....	45
2) <i>Les "qüestions metafísiques" de 1630 en El món</i> .....	50
3) <i>Les "qüestions metafísiques" de 1630 en el Discurs del mètode</i> .....	53
4) <i>El "contingut" del guany-límit de 1628 i el "continent" de la instauració de 1629-1630</i> .....	56
<i>Hipòtesi sobre els tractats de París mencionats a la carta a Mersenne del 15 d'abril de 1630</i> .....	59
<b>Un text retrospectiu de les Sisenes Respostes</b> .....	68
<i>El primer període filosòfic establert al punt núm. 10 de les Sisenes respostes</i> .....	69
<i>El segon període filosòfic establert al punt núm. 10 de les Sisenes respostes</i> .....	75
<i>El guany de coneixement que porta a l'abandonament de les Regles i a la instauració de la Recerca de la Veritat</i> .....	78
<b>Relectura d'un text retrospectiu del Discurs del mètode</b> .....	82
<b>Primeres conclusions</b> .....	87
CAPÍTOL 2: EL RELAT CRONOLÒGIC DE 1628 I PRINCIPIS DE 1629 .....	91
<b>Dos retirs al voltant d'un mateix projecte a la primera meitat de l'any 1628</b> .....	93
<i>El retir a la Bretanya o al Poitou de l'hivern i inici de la primavera de 1628</i> .....	93
<i>El retir a París al juny i juliol de 1628 i l'escrit sobre la "divinitat"</i> .....	98
<i>Data i circumstàncies de la redacció de la Recerca de la Veritat</i> .....	102
<b>La visita al setge de la Rochelle, l'entretien i la reunió privada amb el cardenal Bérulle</b> .....	108
<i>Anàlisi comparativa de les dades històriques sobre l'entretien que apareixen als relats de Borel i Baillet i a la carta de Descartes a Villebressieu de l'estiu de 1631</i> .....	110
1) <i>La carta de Descartes a Villebressieu de l'estiu de 1631 sobre l'entretien</i> .....	110
2) <i>Els fets principals de l'entretien segons dels relats de Borel i Baillet</i> .....	113

3) <i>Discrepàncies entre els relats de Borel i Baillet sobre la intervenció de Descartes a l'entretien</i> .....	117
<i>Anàlisi de les dades exclusives del relat de Baillet a propòsit de l'entretien i l'encontre privat entre Descartes i el cardenal Bérulle</i> .....	121
1) <i>Una data i un lloc possibles per a l'entretien</i> .....	123
2) <i>Una hipòtesi sobre el contingut filosòfic de l'entretien</i> .....	124
3) <i>La reunió privada entre Descartes i el cardenal Bérulle</i> .....	132
4) <i>Sobre el contingut de la reunió privada entre Descartes i Bérulle</i> .....	134
5) <i>L'encoratjament a Descartes perquè estableixi els principis de la seva filosofia</i> .....	136
<b>La data inicial del retir definitiu de Descartes als Països-Baixos</b> .....	137
<i>L'estada de Descartes a Dordrecht durant l'octubre de 1628 segons el Diari de Beeckman</i> .....	137
<i>La problemàtica anotació de l'1 de febrer de 1629 al Diari de Beeckman</i> .....	143
1) <i>Causes de l'enfrontament de Descartes amb Beeckman l'any 1630</i> .....	145
2) <i>El moment àlgid de l'enfrontament de Descartes amb Beeckman: la controvertida demostració d'una proposició sobre la hipèrbole</i> .....	148
<i>Dades sobre l'arribada de Descartes als Països Baixos a la primavera de 1629</i> .....	152
<i>Hipòtesi a propòsit de l'estada de Descartes a París durant l'hivern de 1628-1629</i> .....	162
<b>Segones conclusions</b> .....	165
CAPÍTOL 3: EL PROJECTE FILOSÒFIC DE LA RECERCA DE LA VERITAT A LA LLUM D'ALTRES TEXTOS CARTESIANS .....	171
<b>El projecte filosòfic de la Recerca de la Veritat</b> .....	172
<i>El títol de l'obra</i> .....	173
<i>El personatges i el públic d'un diàleg filosòfic</i> .....	177
<i>La finalitat o les finalitats de la Recerca. Primer grau de concreció del projecte filosòfic</i> .....	181
<i>La justificació del projecte, la ciència i el mètode</i> .....	191
1) <i>Justificació material i formal del Pla general del projecte filosòfic</i> .....	192
2) <i>El concepte de ciència i els tipus de ciència</i> .....	195
3) <i>Trets de la ciència o el mètode de la tercera fase del Pla general del projecte filosòfic</i> .....	198
<i>L'Ordre d'exposició del projecte filosòfic de la Recerca. Segon grau de concreció del projecte</i> .....	199
<i>El Programa de matèries del Projecte filosòfic. Tercer grau de concreció del projecte filosòfic</i> .....	209
<b>El projecte filosòfic de les Regles per a la direcció de l'enginy</b> .....	217
<i>La finalitat de les Regles</i> .....	218
<i>El nucli de la idea de ciència a les Regles</i> .....	220
<i>La unitat i l'ordre del projecte filosòfic de les Regles</i> .....	226
<b>El projecte filosòfic del Discurs del mètode</b> .....	237
<i>El procés d'elaboració del Discurs i la finalitat de la seva publicació</i> .....	238
1) <i>Cronologia de l'elaboració del Discurs</i> .....	238
2) <i>La finalitat de la publicació del Discurs</i> .....	244
<i>La finalitat del projecte filosòfic del Discurs</i> .....	252
<i>El problema de la ciència al Discurs</i> .....	260
<i>Les matèries del projecte filosòfic del Discurs</i> .....	265
<b>El projecte filosòfic de la Carta-prefaci als Principis de filosofia</b> .....	273
<i>La finalitat del projecte filosòfic dels Principis segons la Carta-Prefaci</i> .....	274
<i>La ciència segons la Carta-Prefaci</i> .....	280
<i>L'ordre d'instrucció segons la Carta-Prefaci i els Principis</i> .....	284
<b>Terceres conclusions</b> .....	290



CAPÍTOL 4: EL PUNT DE PARTIDA DE L'ITINERARI METAFÍSIC CARTESIÀ .....	295
<b>El punt de partida de l'itinerari reflexiu de la Recerca de la Veritat</b> .....	296
<b>El tema del punt del punt de partida de l'itinerari metafísic en la filosofia cartesiana</b> .....	315
<b>El punt de partida de l'itinerari filosòfic de Discurs</b> .....	319
<i>La Primera part del Discurs del mètode: la decepció general de tot saber</i> .....	320
<i>La Segona part del Discurs del mètode: l'exigència de fonamentació i el disseny del projecte filosòfic</i> .....	323
<i>La Tercera part del Discurs del mètode: la moral provisional i el temps d'ajornament de la metafísica</i> .....	331
<b>El punt de partida de l'itinerari metafísic de les Meditacions</b> .....	336
<b>El punt de partida de l'itinerari metafísic del Principis</b> .....	351
<b>Quartres conclusions</b> .....	357
CAPÍTOL 5: EL DUBTE I LA VERITAT .....	363
<b>El dubte i la veritat del dubte a la Recerca</b> .....	365
<i>La primera raó de dubte: els enganys sensorials</i> .....	367
<i>L'argument del somni</i> .....	374
1) <i>Moviment de preparació: "ells", els melancòlics</i> .....	375
2) <i>Moviment de persuasió: l'argument del somni</i> .....	378
3) <i>Moviment de culminació: el recurs d'un ésser superior omnipotent</i> .....	380
<i>L'abast del dubte</i> .....	382
1) <i>L'efecte i la funció del dubte</i> .....	383
2) <i>La consumació de l'operació del dubte</i> .....	387
<b>Dues qüestions generals sobre el dubte cartesià</b> .....	390
<i>Els itineraris del dubte: criteris de lectura</i> .....	390
<i>La regla del dubte</i> .....	395
<b>El dubte i la veritat al Discurs del mètode</b> .....	400
<i>El problema de l'autonomia filosòfica de l'operació del dubte al Discurs</i> .....	401
<i>Els dos primers arguments de dubte</i> .....	406
<i>L'argument del somni</i> .....	409
1) <i>El significat de l'argument del somni en la seva formulació inicial</i> .....	410
2) <i>La il·luminació retrospectiva de l'argument del somni cap als arguments anteriors</i> .....	412
3) <i>La il·luminació retrospectiva de textos posteriors cap a l'argument del somni</i> .....	413
<i>La solució filosòfica a l'argument del somni</i> .....	418
<i>Síntesi sobre el dubte del Discurs i la seva relació amb la Recerca</i> .....	421
<b>El dubte i la veritat a les Meditacions</b> .....	425
<i>El problema de la veritat en el procés del dubte</i> .....	425
<i>L'analogia de la follia amb la percepció sensible i l'argument del somni</i> .....	428
1) <i>L'analogia de la follia amb la percepció sensible</i> .....	429
2) <i>L'argument del somni</i> .....	432
<i>L'estatut (provisional) de les veritats matemàtiques</i> .....	438
1) <i>Analogia d'un quadre amb el somni</i> .....	438
2) <i>Les coses simples i universals</i> .....	440
<i>Raons sobre el caràcter representatiu de les coses simples i universals</i> .....	442
1) <i>Per la coherència de la comparació amb la pintura i, implícitament, amb el somni</i> ...	442
2) <i>Per una qüestió de lèxic</i> .....	444
3) <i>Per l'absurd que suposa acceptar la tesi contrària</i> .....	444
4) <i>Per l'últim paràgraf que tracta sobre les veritats matemàtiques a la Primera Meditació</i> .....	446

5) <i>Per la comparació amb l'estatut de les veritats matemàtiques a la Cinquena Meditació</i> .....	449
<i>El arguments del Déu enganyador i el geni maligne i la seva relació amb la Recerca</i> .....	451
1) <i>El Déu enganyador de les Meditacions i el Déu omnipotent de la Recerca</i> .....	451
2) <i>El sentit i l'abast del dubte a les Meditacions i a la Recerca. El geni maligne</i> .....	459
<b>Cinquenes conclusions</b> .....	464
<i>L'itinerari del dubte de la Recerca</i> .....	465
<i>La relació de la Recerca amb els altres itineraris del dubte</i> .....	466
CAPÍTOL 6: LES PRIMERES VERITATS I EL PROBLEMA DEL "PRIMER PRINCIPI" .....	473
<b>Demostració de l'existència del jo que dubta</b> .....	474
<b>Demostració que el jo que existeix és una cosa pensant</b> .....	489
<i>Primer debat: sóc un home</i> .....	490
1) <i>Crítica a l'arbre de Porfiri o als graus metafísics</i> .....	490
2) <i>La "idea clara i distinta" versus els "graus metafísics"</i> .....	494
<i>Segon debat: sóc un cert tot compost de membres que constitueixen un cos i que s'alimenta, camina i pensa</i> .....	497
1) <i>Requisits d'una resposta ajustada a la pregunta</i> .....	497
2) <i>El "primer principi" i l'existència del jo que dubta</i> .....	503
3) <i>El jo no és res material i una reflexió sobre la demostració</i> .....	506
<i>Tercer debat: sóc una cosa pensant</i> .....	510
1) <i>Demostració que el jo que existeix és una cosa pensant</i> .....	510
2) <i>Crítica a la definició escolàstica</i> .....	514
3) <i>Reflexions metodològiques sobre els "principis" i sobre el "primer principi"</i> .....	520
<i>Síntesi de les idees principals sobre les primeres veritats</i> .....	530
<b>El cogito i el "primer principi" en la metafísica de maduresa de Descartes</b> .....	533
<i>Les primeres veritat: els itineraris del cogito a les obres de maduresa i a la Recerca</i> .....	535
1) <i>Coincidències</i> .....	535
2) <i>Diferències reals i aparents</i> .....	540
<i>La justificació gnoseològica-metodològica de la demostració metafísica</i> .....	553
<i>El problema del "primer principi"</i> .....	556
<b>Sisenes conclusions</b> .....	568
EPÍLEG .....	573
<b>La perspectiva externa</b> .....	574
<b>La perspectiva interna</b> .....	584
BIBLIOGRAFIA .....	595