

DOSSIER
DESCARTES
WWW. ALCOBERRO

DOSSIER
MEDITACIONS
METAFÍSiques

(PÀG.30)

Gener 2009

UNA APROXIMACIÓ

EL CONTEXT HISTÒRIC

L'Europa en què va viure René Descartes (1596-1650) és la de la Guerra dels 30 anys, és a dir, el conjunt de guerres de religió que havien estat provocades per la irrupció de la Reforma protestant i la Contrareforma. El segle XVII és un període de fam, pesta i guerres però també de descobriments científics importants. L'any 1609 Kepler formula la hipòtesi segons la qual els planetes giren al voltant del Sol descrivint el·lipses i no cercles perfectes i, simultàniament, Galileu construïa, a Pàdua, el primer telescopi astronòmic que permetia estudiar els moviments dels planetes. Per la mateixa època, el canceller anglès Bacon proposava el mètode científic inductiu com a propi de les ciències contra el deductivisme aristotèlic. El Concili de Trento (1545-1563) contra el protestantisme de Luter (1483-1546) marcà fortament el període.

A França el període de la vida de Descartes fou especialment mogut tant en l'aspecte religiós com en el polític. L'any 1610 va ser assassinat el rei Enric VI i l'any 1614 es produí la majoria d'edat de Lluís XIII que tingué com a ministre principal el cardenal Richelieu i que anà consolidant la monarquia centralista i catòlica. Els protestants, importants sobretot a Occitània i prop de la frontera suïssa, van ser brutalment perseguits en el marc de la Contrareforma. L'any 1562 eren 1.250.000 i cap a 1685 només en quedaven mig milió. El nostre filòsof, de fet, decidí marxar a Holanda perquè era l'únic país on es respectava el lliure pensament. Hi hagué també lluites entre el poder local i la monarquia absoluta (Guerres de la Fronda, entre 1648 i 1653) que finalment (quan Descartes ja havia mort) van portar al poder Lluís XIV, el Rei-Sol, exemple de centralisme polític despòtic.

DESCARTES: UNA CRONOLOGIA

En la biografia de Descartes [en llatí: Cartesius] hom acostuma a distingir tres períodes, però aquesta distinció resulta sovint arbitrària. De fet, només hi ha un esdeveniment que el va marcar en profunditat, l'anomenada "meditació de l'estufa" (el dia 10 de novembre de 1619) que és el moment en què, segons ell mateix va explicar al *Discurs del mètode* va tenir la intuïció de la necessitat del mètode i de la primera veritat. Fins i tot suposant que Descartes hagués volgut solemnitzar un moment especial, aquesta circumstància mereix ser analitzada a part.

Les tres etapes de la vida de Descartes són:

1º- Anys de formació:

1596: René Descartes neix a La Haye (Turena, França, al sud est de París; avui la localitat s'anomena Descartes), el 31 de març de 1596. El seu pare, Joaquim era un membre del Parlament de Rennes (a la Bretanya francesa) i pertanyia a la "noblesa de toga", val a dir, era un advocat ric que havia comprat un títol nobiliari (una baronia) per ascendir socialment. La mare del petit René mor a l'any següent, de sobrepant i el futur filòsof va ser educat per l'àvia, mentre el pare es tornà a casar. Això ha estat considerat important per alguns biògrafs, perquè Descartes tenia un temperament força esquerp,

pessimista i tímid. Mai no es va casar i (a la manera estoica) va preferir una vida allunyada del poder.

1606-1614: Estudia al Col·legi Reial de La Flèche, dirigit pels jesuïtes i dedicat a l'educació de joves nobles. Descartes era un noi malaltís que tenia sovint permís per estar-se al llit i llegir. Aquesta tendència a la misantropia va conservar-la sempre. Descartes sempre es sentí molt orgullós de ser alumne dels jesuïtes. Va estudiar amb ells la física de Galileu (que, oficialment, estava prohibida) però la filosofia que va aprendre fou, en canvi, molt tradicional i escolàstica. Anys a venir, en el *Discurs del mètode* mostrarà el seu escàndol per la manca d'adequació de la filosofia a la nova mentalitat científica.

1616: Es llicencia en Dret per la Universitat de Poitiers; però mai no exercí.

2º.- Anys de recerca:

1618: Per tal de "llegir el gran llibre del món" i com era habitual entre joves nobles, s'allista a l'exèrcit de Maurici de Nassau. Participa en els primers temps del que després va ser la Guerra dels 30 Anys. Coneix el matemàtic Isaac Beeckman, amb qui tindrà correspondència fins 1630, discutint qüestions de lògica, física i matemàtiques.

1619: Canvia de bàndol en la guerra i s'allista amb Maximilià de Baviera. Aquest fet avui ens pot sorprendre, però era habitual a l'època, amb soldats mercenaris. Trobant-se aïllat per la neu a la caserna de Neuburg es produeix la intuïció del seu mètode: la famosa "meditació de l'estufa", després de la qual decideix abandonar l'exèrcit i dedicar-se de ple als estudis filosòfics (1620). La "meditació de l'estufa" és una reflexió que feu, aïllat en mig de la guerra, sobre la idea de d'ordre i les conseqüències que d'aquest fet se'n podien seguir per a la fonamentació d'una filosofia. Degué ser un cop psicològic fort perquè al *Discurs del mètode* la retreu com un esdeveniment crucial.

3º.- Anys de producció:

1625-1927: Viu a París, pràcticament reclòs, posa en ordre els seus pensaments i comença a redactar. Fa amistat amb el cardenal du Béroulle, que l'anima a escriure.

1628: Viu al camp. Escriu les *Regulae* ["Regles per a la direcció de l'enginy"] obra inacabada que conté 21 regles per a cercar la veritat. És possible –però no del tot segur– que formés part d'un grup secret d'intel·lectuals, els Rosacreu, que intentaven fer gestions diplomàtiques per aconseguir la pau en la guerra dels 30 anys. La divisa del seu escut era: *Larvatus prodeò* [Avanço amagat] i Descartes li farà honor portant tota la seva vida les seves gestions en gran secret.

1629: Marxa a Holanda (l'únic país europeu del moment sense restricció a cap pràctica religiosa i que respectava la llibertat de consciència) on viurà fins 1649. Canvia sovint de domicili d'una manera difícilment comprensible. Coneix Helena –una serventa seva– amb qui viurà maritalment –i fins tingueren una filla que morí d'escarlatina. Es dedica a fer disseccions d'animals, estudia problemes metafísics i adreça una important correspondència a Élisabeth i a homes de ciència, com Huygens i Mersenne. Les cartes a la princesa Élisabeth (exiliada a Holanda després de la destitució del seu pare el rei Frederic de Bohèmia) són especialment importants per a copsar problemes com la unió del

cos i l'ànima (maig, juny de 1643) i l'opinió de Descartes sobre problemes de moral (1645 .1646).

1633: La Santa Seu condemna Galileu i Descartes renuncia a publicar el llibre sobre *El Món*.

1637: Al juny publica el *Discurs del mètode* que, com el seu nom indica, era el pròleg o l'explicació del mètode que li havia permès escriure tres llibres científics: *Diòptica*, *Meteors* i *Geometria* editats al mateix volum. En el *Discurs* se'ns ofereix, en definitiva una autobiografia intel·lectual (ell en diu "la història del meu esperit") i, en síntesi, els seus principis gnoseològics i metafísics.

1640: Publica en llatí les *Meditationes de prima philosophia* ["Meditacions metafísiques"] en què estableix el fonament metafísic de la ciència i vincula el coneixement de Déu a la certesa de la geometria. El text es tradueix al francès l'any 1647.

1643: Polèmica contra Descartes, atacat, entre d'altres, pels jesuïtes.

1644: Publica els *Principia philosophiae*, una mena de resum del seu pensament.

1649: Cristina de Suècia, reina de tarannà obert (i lesbiana, cosa que a l'època era tot un escàndol), convida Descartes a viatjar a Suècia. Com que a Holanda la polèmica anticartesiana augmentava i a França es vivia en plena guerra civil -La Fronda- decideix acceptar la invitació i dona classes de matemàtiques a la reina.

1650: Descartes s'ensopeix a la Cort, escriu que Suècia és "el país dels óssos" i vol marxar; però mor d'una pulmonia l'11 de febrer.

PER QUÈ DESCARTES ÉS EL PARE DE LA FILOSOFIA MODERNA?

S'acostuma a considerar que Descartes és el pare de la Filosofia moderna perquè amb la seva obra es produeix un canvi en la pregunta sobre la qual s'articula la filosofia. Es passa d'una filosofia de l'essència, que havia estat la grega i la medieval, a una teoria del coneixement humà. No és que deixi d'interessar la pregunta per l'ésser, sinó que aquesta pregunta es copsa des del subjecte que coneix i a partir d'una valoració central de la ciència com a model de coneixement.

Des d'Heràclit i Parmènides la filosofia grega s'havia plantejat el tema de: què és l'ésser?. Els medievals van adaptar la pregunta preguntant: què és l'ésser diví?. En canvi a partir de Descartes la pregunta fonamental és: com arribem a conèixer l'ésser?. El "jo" que coneix és la porta a qualsevol cosa coneguda ("antropocentrisme racionalista").

Amb el Renaixement s'ha desenvolupat la confiança en l'autonomia del subjecte. L'home apareix com a capaç de conèixer i d'actuar. Si al món hi ha sentit és perquè l'home (a través de l'acte de pensar) posa el sentit al món. Una filosofia moderna és una filosofia basada en el jo ("jo sóc" / "jo penso"). De la pregunta pel ser (les Idees) és passa a la qüestió del coneixement (l'home).

Quan Descartes diu: "Jo penso, jo existeixo" està afirmant l'autonomia del subjecte pensant "jo". En el Racionalisme i en l'Empirisme no deixem de preguntar-nos per l'ésser; però la pregunta per l'ésser es subordina a la pregunta pel coneixement. El tema filosòfic central en Descartes i Hume és: com l'home arriba al coneixement de l'ésser?. És el subjecte el que és capaç de valorar el món a través del coneixement humà. És per això que de vegades es diu que amb Descartes neix el subjectivisme modern perquè només el subjecte és capaç de tenir l'evidència del coneixement.

Text per a analitzar:

Eugenio Trías.

PER QUÈ DESCARTES ÉS EL PARE DE LA FILOSOFIA MODERNA? (II). EL TRENCAMENT AMB L'ESCOLÀSTICA.

La filosofia racionalista cartesiana és també la primera filosofia de la modernitat perquè expressa un trencament amb el tarannà de l'Escolàstica medieval teocèntrica. El racionalisme, entès com a confiança en la raó, no és altra cosa que la confirmació de l'orientació del Renaixement: l'home (i la seva capacitat racional) són el centre del món [antropocentrisme], per oposició al conjunt de creences medievals (teocentrisme, recerca del sentit del món en un més enllà extramundà...).

Descartes sap perfectament que la filosofia escolàstica ha periclitat. Els escolàstics havien volgut fer de la filosofia una ciència universal de la raó, però res del que afirmen pot suportar la prova cartesiana del dubte. Des del punt de vista científic, l'escolàstica era ineficaç perquè es limitava a repetir les idees d'Aristòtil, que Galileu havia deixat fora de circulació. Filosòficament, l'escolàstica tampoc no tenia validesa perquè, tot i intentar crear un sistema racional que ho lligués tot, en realitat li fallava el fonament (posat en Déu, per comptes de l'home). Precisament el que buscarà Descartes és un "fonament indubtable", que situarà en la raó i no en Déu.

L'escolàstica havia caigut en tres errades, molt típiques, a tot arreu i en totes les èpoques, de les formes de pensament en decadència: el criteri d'autoritat, el verbalisme i l'ús banal del sil·logisme.

Criteri d'autoritat: Tot el que havien dit els clàssics i, particularment, Aristòtil era veritat, sense cap crítica possible.

Verbalisme: L'Escolàstica multiplicava l'ús de mots sense significat (substància primera i substància segona, per exemple). Amb aquesta retòrica s'intentaven resoldre "a priori", problemes que en realitat només es podien solucionar a través de l'observació empírica o de qualsevol mètode objectiu.

L'ús banal de la sil·logística: L'ús que fa l'Escolàstica de la lògica no és adient, perquè no aporta informació nova. Si es diu que: "Tot home és mortal", afegir que "Sòcrates és mortal" resulta absurd. El racionalisme és una filosofia moderna en la mesura que opta per l'autonomia i l'antropocentrisme contra la tradició medieval. Descartes, en una coneguda frase de la 6ª part del Discurs del mètode, dirà que hem de ser: Maîtres et

possesseurs de la nature ["amos i senyors de la natura"]. La filosofia racionalista és una filosofia de la confiança en l'home i de l'acció, contra una escolàstica que es limitava a veure el món com sortit d'una voluntat estàtica de caire diví.

L'escolàstic considera que Déu "es revela" a través de la natura i del món i el filòsof (com el teòleg), ha de donar compte d'aquesta revelació. El pensador de l'Edat Moderna, en canvi, veu un món que "no està acabat" perquè la raó encara no ha triomfat i no l'ha dominat plenament.

Mentre l'escolàstica és una teoria de la contemplació, el filòsof racionalista (que se sap pensant i autònom) vol actuar sobre el món i canviar-lo amb l'ajuda de la tècnica –no endebades els racionalistes són bons matemàtics!- Cal actuar sobre les coses, i transformar-les, de manera que puguin ser útils al gènere humà.

DESCARTES I LA FÍSICA DE GALILEU

Hi ha un retrat de Descartes, obra de J.B. Weenix que es conserva al museu d'Utrecht, en què el filòsof apareix amb un llibre obert. Si ens hi fixem, al llibre posa: Mundus est fabula. Per què apareix aquesta inscripció? En quin sentit podia creure Descartes que el món és ficció? La resposta, més que en el desengany del món propi del barroc, cal trobar-la en la seva relació amb la física galileana. Galileu ha mostrat que la imatge del món que provenia de la tradició aristotèlica medieval era, estrictament, parlant, una faula. Convé no oblidar que Descartes havia escrit que si la física de Galileu era falsa, llavors també ho seria la filosofia cartesiana perquè ell havia reflexionat seguint les pautes del mètode galileà en física: Confesso que si aquest sentiment del moviment de la terra és fals, també ho són tots els fonaments de la filosofia. La condemna de Galileu per l'església (1633) significa un trencament entre fe i raó que ressona encara avui. Reivindicar Galileu és per a Descartes, una forma de reivindicar el mètode.

Hi ha un punt de trencament entre la física de Galileu i totes les anteriors, que no està tant en el trencament del geocentrisme –que provenia de Kepler- com en la crisi de la idea de teleologia. "Teleologia" és un mot que prové de "telos" (finalitat). Els grecs i els medievals havien tendit a considerar que l'univers actua amb un caire finalista. Però la nova física havia mostrat que l'univers aristotèlic escolàstic era pura i simple ficció. Descartes considera que, després de Galileu, cal prescindir de la idea de causa final. En la realitat, l'únic que importa és la causa eficient: el cosmos es mou per si mateix segons regles matemàtiques de caire objectiu. Galileu ha mostrat que en el món físic, la pregunta "per a què" no és important. El que cal és saber el "com", perquè la naturalesa s'explica a si mateixa –i la raó pot comprendre-la perquè, com ell va dir en una famosa frase: El llibre del món està escrit en caràcters matemàtics.

El món de Galileu és geomètric –i Déu una mena de gran geometra- i Descartes, tot i que accepta que existeix també un ordre infinit de caire diví, hi està bàsicament d'acord, al menys pel que fa a la situació de l'home i al món físic. Si coneixem la figura i el moviment de la cosa, coneixem la cosa en els seus paràmetres fonamentals. A l'època renaixentista havia estat força divulgada la idea que al món hi ha una mena d'ànima còsmica, més o menys divina. Descartes, amb Galileu, s'oposa a aquesta concepció. El que hi ha al món són un conjunt de lleis físico-matemàtiques que s'expliquen a sí mateixes. La naturalesa no consisteix en una mena de moviment còsmic, sinó en un conjunt de moviments local que són de caire matematitzable.

Hi ha tres lleis que expliquen el moviment dels éssers, que en llenguatge modernitzat, podem anomenar: principi d'inèrcia / principi de conservació de la

quantitat de moviment / principi de privilegi del moviment rectilini. Amb aquests tres principis i les matemàtiques podem fer una descripció demostrativa del món.

1.- Principi d'inèrcia: Cada part de la matèria continua sempre en un mateix estat, mentre no es trobi amb una altra que l'obliga a canviar.

2.- Principi de la conservació de la quantitat de moviment: Quan un cos n'empeny un altre no pot donar-li cap moviment si no en perd a la vegada igual del seu, ni prendre-l'hi que el seu no augmenti.

3.- Principi de privilegi del moviment rectilini: Quan un cos es mou, cadascuna de les seves parts tendeix a continuar en línia recta. Amb aquests tres principis podem imaginar el món com una gran màquina que es comporta a partir d'aquest programa. [mecanicisme]. Els tres principis tenen, a més, una altra utilitat. Permeten prescindir de l'aparença sensible dels fenòmens i reconstruir-los racionalment, només a base de les seves propietats físiques i matemàtiques, de manera que la raó triomfa sobre l'experiència purament sensible i no matemàtica. De fet, tota la ciència moderna funcionarà així: prescindint de l'experiència sensible i reconstruint la realitat de manera racional amb ajuda de les matemàtiques.

La geometria –però- és finita i, per tant, no pot crear veritats matemàtiques (la creació de veritats matemàtiques resta limitada a Déu) però pot registrar i descriure objectivament el món. Tot i que el món sigui una entitat infinita i oberta en totes direccions, Descartes creu haver trobat unes regles que ens permeten descriure'l d'una manera clara i distinta. Quan Descartes parla del Mètode cal tenir present que el que pretén és traslladar a la filosofia –i específicament a la metafísica- allò que en la física cartesiana ja ha funcionat correctament i de manera creativa.

EL DUBTE

Hi ha un tòpic absurd, per infantil, que presenta Descartes com un filòsof que passava el seu temps dubtant de tot. Però més aviat es tracta del contrari: per a un cartesià només és veritat l'indubtable. El dubte només és interessant com una etapa (provisional) fins deixar de dubtar... Descartes centra la seva filosofia en la lluita contra l'escepticisme; busca un fonament dret i segur pel coneixement humà. No estaria gens d'acord amb la frase de Calderón sobre que "la vida es sueño". Al revés, la vida necessita criteris clars i evidències sobre les quals construir el projecte racional. Si dubtem és per una necessitat metodològica; perquè per fer filosofia abans que res ens hem de posar en una situació de recerca fins assolir una primera veritat. Dubtem per arribar a quelcom que no pugui ser dubtat i que resulti evident per si mateix. Aquest fonament serà: "Jo penso, jo sóc", però no s'hi arriba sense fer un llarg camí que no admet marrada.

El dubte es fa necessari, a més, perquè s'ha constatat la insuficiència de la vella física. Cap de les ciències tradicionals (física, matemàtiques...) no està lliure de la possibilitat d'error i cap no ens dóna –tampoc- una primera veritat evident, universal i necessària.

Per arribar a aquesta primera veritat, que fonamenta la raó humana, cal fer el procés de posar entre parèntesi el que creiem saber fins a tenir un criteri que ens permeti distingir si allò que sabem és prou ben fonamentat o no. Per Descartes el dubte és una forma de posar en crisi el coneixement rebut i encara no prou clar i distint. La religió, la tradició, etc. ens han explicat moltes

coses, però tenim el dret a preguntar-nos què val de debò, racionalment, tot això. Podrien ser un feix de mentides i, en conseqüència, caldria prescindir-ne: el procés del dubte és una forma de depurar la racionalitat.

Montaigne, un filòsof escèptic cronològicament una mica anterior, s'havia preguntat: "què sé?" (*qu'sçais-je?*) i havia arribat a la conclusió que l'home no pot saber res de seriós i tot han de ser provatures (per això la seva obra es diu *Essais*). Descartes vol fer un pas més enllà, en la línia de la fonamentació del coneixement.

Cal fer atenció: el dubte cartesià no és escèptic; no es tracta de destruir-ho tot perquè sí. Es tracta, ben al contrari, de construir un dubte metòdic, ordenat, que avanci pas per pas fins al coneixement de la veritat. En resum, dubtem per arribar a una posició en què deixem de dubtar i el dubte té un sentit auxiliar. Ens ajuda a descartar allò que no se'ns aparegui com a indubtable i ben fonamentat. La demostració del triomf de la raó consisteix precisament a mostrar que podem escapar del dubte i fonamentar el saber en un principi indubtable [cogito].

A la primera part del *Discurs del Mètode* ens explica la insatisfacció que li havia produït la filosofia escolàstica que havia après amb els jesuïtes. Quan es refereix a la filosofia escolàstica en diu dues coses:

- "Dóna mitjans per fer-se admirar pels menys savis" (és una retòrica).
 - La filosofia no ha progressat [aquesta crítica la repetirà més endavant Kant]
- La física gràcies a la matemàtica de Galileu ha augmentat el coneixement humà. En canvi en filosofia continuen discutint les mateixes qüestions que Plató i Aristòtil.

Aquesta insuficiència del saber filosòfic tradicional obliga a reaccionar. Cal fer un procés de dubte perquè constatem que al món del saber no hi ha idees clares i distintes. No hi ha cap criteri clar de veritat.

El dubte cartesià és una prova que la raó es posa a ella mateixa. No es tracta de dubtar per dubtar; es tracta de dubtar per trobar un millor fonament a la raó. El món és ple de coses que creiem però no entenem. Cal fer un procés de dubte per poder entendre el món racionalment i per poder anar més enllà de les posicions escèptiques.

El dubte cartesià té tres característiques:

1.-És universal: Universal significa que té un abast general sobre totes les coses. Podem dubtar sobre el món, sobre la tradició, sobre la fe,.. perquè no són nocions clares i distintes per elles mateixes. Jo podria haver estat enganyat.

2.-És metòdic: És ordenat, va pas per pas. No es tracta de dubtar de tot, ni de qualsevol manera. Cal seguir unes regles del mètode per evitar l'escepticisme. Hi ha, però, una cosa que Descartes no dubtarà mai: La coherència dels seu propi jo. Descartes dubta dels objectes (coses) però no dubta sobre ell mateix. Que el jo és capaç de conèixer objectivament és quelcom que Descartes, com hereu del Renaixement, no dubta.

3.-És teorètic: No és pràctic, ni té caràcter polític. El dubte en Descartes és sempre un instrument. Dubtem per fonamentar millor la nostra raó. Descartes deixa fora del dubte tots els elements ètics, polítics, etc.

Ell mateix diu que no es tracta de canviar el món sinó de canviar-se a sí mateix. Descartes pretén repensar la filosofia des del seu propi fonament i no provocar un canvi social o un dubte escèptic.

Els motius del dubte són fonamentalment quatre:

1.-Dubte dels sentits: Els sentits corporals ens enganyen. Veiem miratges, ens expliquen coses contradictòries. Per tant no podem fiar-nos-en. No ens donen una informació clara i distinta.

2.-Dubte del món extern: Sovint no podem distingir entre un somni i la vigília (tornem al tema de Calderón: "la vida es sueño) , per tant no podem estar gaire segurs de l'existència real del món extern, que ens arriba només a través del coneixement sensible.

3.-Dubte del propi coneixement: De vegades, ens confonem fins i tot en el càlcul matemàtic. Per tant no podem afirmar que el nostre coneixement està ben fonamentat. Podem equivocar-nos quan reflexionem, per tant el propi raonament ha de ser posat en dubte.

4.-Dubte del geni maligne: "Geni maligne" és una invenció de Descartes que apareix en les *Meditacions Metafísiques*. Vindria a ser una mena de follet enganyador que ens fa creure que és veritat allò que no és veritat. És una hipòtesi prou agosarada per l'època perquè, en el fons, el que significa és que (potser) el món no sigui la creació d'un déu de bondat sinó d'un poderós monstre dolent.

Podria haver-hi algun geni dolent que m'enganyés i que em fes creure que el que jo conec és real sense que necessàriament ho sigui. Per tant em resulta necessari dubtar.

Descartes vol arribar a una primera veritat superadora del dubte. Necessita quelcom que sigui evident per si mateix, independentment de tota tradició o autoritat. La superació del dubte només pot fer-se d'una manera ordenada, pas per pas. Per això el descobriment de la primera veritat (cogito) només pot néixer de l'aplicació de regles metòdiques.

EL «TROS DE CERA» DE DESCARTES

Blaise BACHOFEN

En les MEDITACIONS METAFÍSiques, Descartes es proposa refundar tot l'edifici del saber. Com recorda a l'inici del DISCURS DEL MÈTODE, els coneixements rebuts al llarg dels seus estudis l'havien decebut. Calia inventar una nova ciència per reemplaçar l'antiga ciència, d'inspiració aristotèlica, que s'ensenyava a les Universitats.

Aquesta refundació passa per una nova concepció del saber. El filòsof se sotmet a un dubte sistemàtic respecte a totes les idees rebudes per l'enteniment. Fa també una tria entre les diverses maneres de concebre un objecte, per tal de descobrir les que posseeixen un grau més alt de certesa i exactitud. El coneixement que es fonamenta sobre impressions sensibles es revela, aleshores, inferior al coneixement intel·lectual construït mitjançant raonaments. Els sentits corporals tan sols ens donen a conèixer imatges superficials i canviants de les coses. Mitjançant la raó, en canvi, descobrim les característiques generals o abstractes que defineixen llur veritable natura.

A la «Segona Meditació», Descartes il·lustra aquesta diferència mitjançant un exemple. Observem «aquest tros de cera que acaba de sortir del rusc (...) Encara no ha perdut la dolçor de la mel que contenia; reté encara alguna cosa de l'olor de les flors d'on va ser recollit; el seu color, la seva figura, la seva grandària, són observables; és dur, es fred i si es colpeja farà algun só». Observem que els cinc sentits s'han posat en funcionament i sembla que ens donin informacions precises i fiables sobre el tros de cera. Però si hi aproximem una font de calor, cadascuna de les característiques sensibles del tros de cera es modifiquen: canvia de forma, de color, de consistència, esdevé insípid, inodor i insonor. En resum, no resta res de la imatge concreta que anteriorment ens havien ofert els sentits corporals. Tanmateix nosaltres sabem prou bé que es tracta de la mateixa cera. Resulta evident, en conseqüència, que per tenir un coneixement «clar i distint» de la cera no ens podem recolzar en simples impressions sensibles. Caldrà distingir, mitjançant el raonament, els elements constitutius que es troben idènticament en tots els estats i en tots els trossos de cera.

Aquesta tesi es fa més precisa en la «Sisena Meditació»: el coneixement rigorós de les coses materials es recolza sobre el que està «comprès en la geometria», val a dir, en les característiques quantificables i mesurables dels cossos. La ciència nova els principis de la qual defineix Descartes és la que des del segle XVII ha permès progressos espectaculars en el coneixement de la natura: la ciència moderna és una ciència matematitzada. Les propietats essencials de les coses s'expressen sota la forma de conceptes construïts mitjançant un treball racional i traduïble a unitats de mesura. Per reprendre l'exemple de la cera, tot i que Descartes no usa encara aquest vocabulari, es pot dir que el seu coneixement veritable és el que prové de la seva composició química. Però això és una formalització matemàtica de l'estructura de la matèria, del tot diferent a la imatge que ens ofereixen els sentits.

EL COGITO COM A PRIMERA VERITAT

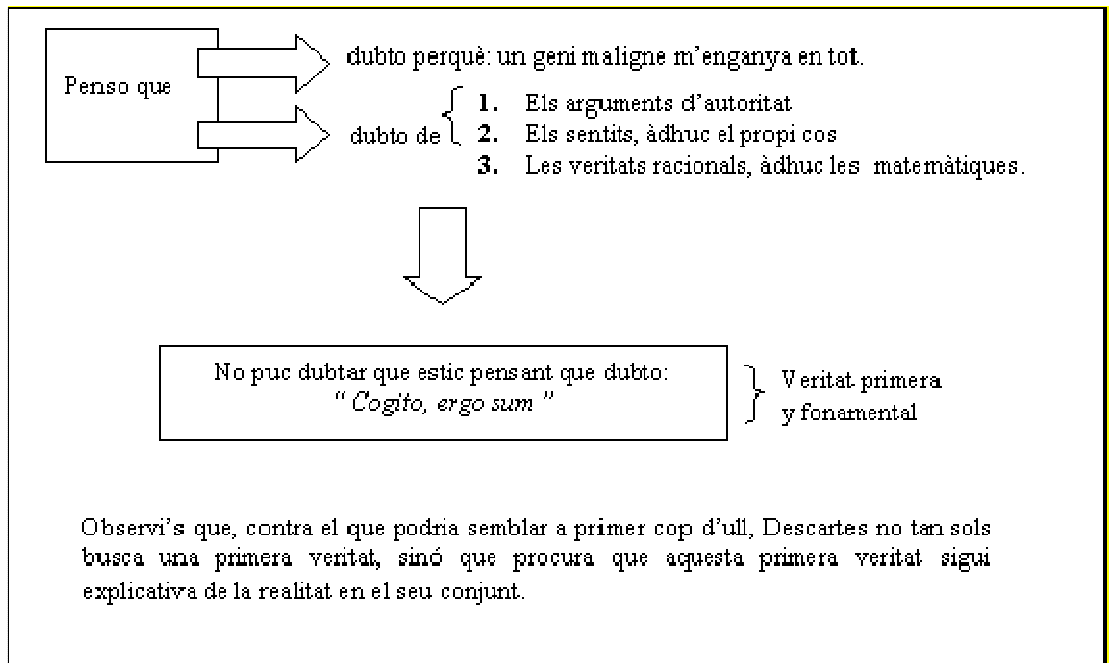
En la concepció tradicional escolàstica hi ha una definició de veritat que ha esdevingut clàssica: la veritat és l'acord [adequatio] entre la ment i la cosa. És fàcil copsar aquesta definició si és pensa en la tradicional imatge pedagògica d'un guant. El guant de la mà dreta i la meua mà es corresponen perfectament i, per tant, el guant m'és adient i útil. Però a Descartes aquesta definició no li serveix.

Quan es dubta, com havia fet Descartes, sobre la coherència del món extern, llavors no puc afirmar que les coses són veritat perquè es corresponen amb el que succeeix al món. Si el món és dubtós, també les veritats que en deriven seran dubtoses. La veritat cartesiana no prové de l'exterior sinó de la consciència.

La primera veritat, l'única indubtable, es troba en el meu acte simultani de pensar i existir. "Jo estic cert que sóc una cosa que pensa". Convé insistir en això: pensar i existir són evidències simultànies. No és que primer pensi i després existeixi (com sovint sembla indicar la traducció castellana de la frase: *pienso, luego existo*) sinó que pensar i existir es donen alhora. Sense pensar no existeixo i viceversa. O, en altres paraules, pensar és la meua forma d'existir. Jo només puc existir sota forma de ser pensant.

Per això totes les coses que concebem molt clarament i distinta són veritables. (tercera meditació).

Per a Descartes l'evidència ocupa el lloc que correspon a la veritat. Quan jo tinc evidència total i absoluta d'una cosa, aquesta cosa necessàriament ha de ser veritable. El risc de subjectivisme que hi ha en aquesta concepció de la veritat ha estat assenyalat per una munió de crítics del cartesianisme. Per això Descartes no es limitarà a una justificació del pensament i, al Discurs... immediatament de justificar la idea de "jo" intentarà mostrar que també la idea de Déu és innata. Déu és per a ell una garantia de l'evidència de l'acte de pensar. Pel demés, Descartes avisa que: Pertoca només a persones sàvies [sages] distingir entre el que és clarament concebut i el que només sembla ser-ho. En definitiva, cap regla no ens dispensa de pensar.



Esquema: O. Fullat – P. Fontan: Logoi. 1986

CLASSES D'IDEES EN DESCARTES

Cal tenir present que per a Descartes no totes les idees tenen el mateix valor. El cogito no és una construcció de la ment a partir de l'experiència, sinó que – en tant que capacitat- preexisteix i ens constitueix com a humans. Som humans perquè, en definitiva, hem nascut racionals. És una idea innata: Val a dir que naixem amb ella i que, com a tal, fa possible qualsevol imaginar, entendre i voler qualsevol cosa pensada. Sense la idea de "jo penso", no hi podrien haver coses pensades. El sentit i el valor universal del coneixement provenen de la universalitat del pensar. Que tinguéssim idees innates no vol dir ni que tothom pensi el mateix, ni tan sols que tothom les desenvolupi. La idea innata és un instrument que ens permet comprendre el món, ordenar-lo i donar-li un sentit. En definitiva, si tots els homes tenen idees innates això vol dir que tots arranquen d'una igualtat de base i que, en conseqüència, el gènere humà és tot u. Però això no significa que tothom desenvolupi igual les idees innates. La tasca de l'educació racional consistirà, estrictament parlant, a desenvolupar aquesta capacitat racional que tenim tots els humans.

Hi ha, però, segons Descartes tres tipus d'idees diferents:

Adventícies, Factícies i Innates:

- **Adventícies:** Són les que ens arriben del món exterior (adquirides). No compleixen amb la primera regla: No són evidents, poden ser dubtoses, i per tant, són falses. Fred, calor...

- **Factícies:** (artificials, construïdes per la imaginació): Centaure

- **Innates**: (naturals, autoevidents) "Jo penso". Són sempre veritat (Clares i distintes). Intuïcions pures i evidents per si mateixes.

LA TEORIA DE LA SUBSTÀNCIA EN DESCARTES

Descartes es troba, però, amb un problema difícil de respondre des de la seva teoria del cogito. Si definim el "jo" com a "jo que pensa" apareix lògicament la dificultat d'explicar com actua en l'home el cos físic, és a dir, la matèria que –òbviament- no pensa. Si el meu jo és el meu pensar, la dificultat és la de trobar un estatut per al meu cos (el cor, els ulls, les cames...) La resposta cartesiana serà la de dir que en l'home hi ha dues substàncies (dues realitats que actuen i existeixen per si mateixes) el cos (res cogitans) i la matèria (res extensa).

Caldria no exagerar el significat de la paraula "substància" en Descartes. Per començar, ell prefereix usar la paraula "coses" (choses) per comptes del terme escolàstic de substància. En l'home hi ha, doncs, dues entitats: pensament i matèria. L'ànima [pensament] i el cos [matèria] són dues entitats evidents per elles mateixes, realment distintes i que –totes dues alhora- formen l'home. El jo fonamentalment és pensament i, bàsicament, el pensament està constituït per dues facultats: enteniment i voluntat. (Principis de la filosofia, I, 32).

Si per al filòsof cristià Pascal, cos i ànima són antagònics, en canvi per a Descartes cos i ànima constitueixen una unitat. L'home és Res Cogitans + Res Extensa, indistriablement, tot i que –per hipòtesi- Descartes arriba a dir que ens podríem imaginar una ment sense cos.

La teoria cartesiana és dualista pel que fa a l'home i manté que hi ha, a més, una altra substància que és Déu que garanteix el funcionament i l'ordre del cosmos.

En termes escolàstics podríem considerar que hi ha tres substàncies cadascuna de les quals té un atribut:

RES COGITANS: Substància pensant, que té per atribut el pensament (enteniment i voluntat).

RES EXTENSA: Substància material, que té per atribut l'extensió.

RES INFINITA: Substància divina, que té per atribut la perfecció.

El problema de l'home és doble. Per una part caldria explicar com és possible articular el pensament (lliure) amb la matèria (mecànica), que semblen contradictoris d'arrel. Per l'altra, com hem vist, el descobriment del cogito és una conseqüència d'un fet previ: el dubte. Això fa necessari postular que existeix un Déu, perquè quelcom imperfecte i que dubta (l'home), no es pot explicar per si mateix i necessita quelcom perfecte (Déu). Així les tres substàncies tenen una profunda interrelació.

Descartes no és ateu; tot i que el seu no sigui el Déu personal cristià. Sabem que hi ha Déu perquè dubtem i perquè som racionals. El déu cartesià no és el de la fe, sinó el de la Raó. El dubte és una imperfecció, per tant ha d'haver una perfecció que és Déu. Si podem conèixer Déu és perquè, prèviament, l'home - què és racional- pot pensar Déu.

Quan Pascal dirà que Descartes era un ateu emmascarat fa referència al fet que no reconeix un Déu personal, sinó una mena de deus ex –machina, necessari per a la coherència del sistema però no per a una fe religiosa personal.

EL PROBLEMA DE DÉU

En la interpretació del problema de Déu hi ha hagut una llarga sèrie de debats entre els qui volen mantenir la idea d'un Descartes creient i la dels qui el consideren com un ateu disfressat. Aproximadament seguirem aquí la tesi d'André Glucksmann (a Descartes c'est la France, 1987) per a qui Descartes n'est pas un sans-dieu, il a perdu le Bon Dieu. En altres paraules, Descartes no és un ateu ("sans-dieu") però tampoc té una idea de Déu que es pugui identificar amb la religió tradicional cristiana (el "Bon Dieu"). Entrar, però, a fons en el debat significa, massa sovint, superposar les idees de l'interpretat a les del propi autor i, en aquest sentit, és agosarat.

D'una manera provisional, ens sembla que resulta possible defensar tres tesis sobre el tema:

1.- Déu és el creador de les veritats matemàtiques. La geometria no crea veritats i Déu podria haver-les fet diferents, perquè –essent omnipotent- no està vinculat a cap model abans de crear-les. Però, un cop definides així, les veritats matemàtiques són idees innates i inalterables.

2.- En el Discurs... la idea de Déu es presenta de dues maneres diferents: es rebutja –perquè pot ser dubtat- el déu de la tradició i es reivindica el Déu de la raó –indubtable- un cop establerta la idea del cogito.

3.- Déu no és cap "clau de volta" del sistema cartesià: la clau de volta està en l'autonomia i l'autosuficiència de la raó. Però Déu representa, en canvi, la millor demostració de l'autosuficiència del cogito: la raó és tan perfecta que, fins i tot, pot pensar Déu.

Hi ha, doncs, un doble moviment: el cogito garanteix Déu i Déu garanteix el cogito. Descartes va tenir força problemes per defensar aquesta hipòtesi. Va intentar que els seus amics jesuïtes l'avalessin com a pensador cristià (sense aconseguir-ho) i, al final de la seva estada a Holanda, va estar tenint serioses dificultats com a conseqüència del fet que alguns teòlegs protestants el consideraven ateu. La seva marxa a Suècia és indestruïble d'aquest problema.

Les proves de l'existència de Déu en Descartes són del tot convencionals. Assumeix la tradició agustiniana (a través de l'argument ontològic de Sant Anselm) i les vies tomistes (especialment l'anomenat "argument cosmològic"), que eren les habituals a l'època.

El tema més complex és el de la creació de les idees innates perquè trenca amb la tradició platònica. Per a Plató el Demiürg havia estat el creador del món i l'havia fet d'acord amb les idees. Aquesta teoria havia estat adaptada per la teologia cristiana que presentava un Déu creador que hauria fet el món a partir del triple criteri Bé-Bellesa-Veritat.

Però Descartes considera que Déu ha creat també aquestes tres idees. Si hagués volgut fer el món d'una altra manera ho hagués fet. Primer hi ha la voluntat divina i després les idees eternes. Es podria dir que per a Leibniz, Déu calcula i fa aparèixer el món; en canvi, per a Descartes Déu crea el món al mateix temps que el càlcul, de manera que hauria pogut fer que dos i dos fossin cinc. Però un cop bastit el món, Déu deixa de ser necessari i és en aquest punt que el cartesianisme se separa de la tradició cristiana, és per això que Pascal el considerarà un ateu amagat.

ÉS TAN ÒBVIA LA IDEA DEL JO?

Per a Descartes, el jo era evident en ell mateix. La forma de descobrir-lo és per introspecció. El jo viu en un cos (cada cos té el seu jo), tot i que no sigui exactament el cos. Observant la nostra percepció del món i els nostres estats mentals (dolors, desigs, intencions, creences...) descobrim que succeeixen en un subjecte que és el jo. Es tracta d'una evidència immediata. Per això de vegades es diu que amb Descartes neix el subjectivisme modern.

Però immediatament al subjectivisme li van aparèixer diverses dificultats, que el tornaven força contradictori. Per una banda hi ha la qüestió de com explicar que el nostre jo canvia i es transforma. Aquesta serà la crítica que fa Hume al problema del jo. Per altra banda hi ha un problema més difícil de resoldre: Si el jo està vinculat a la percepció, ¿com detectar una percepció falsa? Si el jo sempre fos veritat, si el sentit comú intern fos sempre correcte, llavors (paradoxalment) no podríem estar mai segurs de res perquè, senzillament, si el meu jo creu que "penso que això és una poma", no hi hauria manera de convèncer-lo que està equivocat i que en realitat "això és una pera".

Aquest és el sentit del problema del geni maligne: si un déu poderós ens volgués enganyar no hi hauria manera de detectar l'engany. Si jo tinc la percepció d'un arbre, però no hi ha tal arbre, llavors no tinc manera de saber-ho.

Suposem que existeix una mena de subjecte que sigui pura res cogitans sense cos. Llavors: qui tindria mal de queixal quan Descartes té mal de queixal? El mal de queixal és una qüestió del cos que té una repercussió mental òbvia., però qui el pateix? "Jo" seria el subjecte que pateix quan a l'home Descartes li fa mal el queixal.

Per a Hume, en canvi, si acceptem la introspecció com a mètode, llavors el principi de la subjectivitat no pot ser correcte perquè cadascú pot tenir una forma diferent de percebre introspectivament (el que per a algú és objecte d'alegria o de temor, no ho és per a un altre). Hi hauria tants "jos" com formes d'introspecció. El desig o la por que tenen ara en Joan o la Núria "són" ells, i ningú més que ells no els pot experimentar, però podrien ser diferents demà. Dos subjectes diferents no podem compartir la mateixa por o el mateix desig, perquè cadascú és diferent. Per tant, des d'aquest punt de vista el jo és impossible d'universalitzar. En definitiva, cadascú viuria d'una forma diferent el seu mal de queixal. La introspecció no pot captar una idea coherent del jo. Aquest problema pot semblar un entreteniment un xic infantil, però té conseqüències que van des del problema de la relació entre els sentiments i la lògica, al de la construcció de robots...

ELS ANIMALS MÀQUINES

Descartes és, pel que fa a la "res extensa", un mecanicista radical. L'animal actuaria, en totes les seves accions com un autòmat molt perfeccionat. Una màquina es caracteritza perquè consumeix energia i produeix treball. Això és exactament el que fan el cor, el fetge o l'estómac. I això és, també, el que fa un animal.

Per a Descartes això és una hipòtesi interessant en la mesura que li permet salvaguardar l'especificitat de l'acte del pensar. Qui pensa, sap que pensa i ho comunica als altres. En canvi, l'extensió no comunica el seu fet d'estar en el món. Està, per així dir-ho, sense saber que està. Descartes imagina, a la cinquena part del Discurs del mètode, una mena de "test" per reconèixer la diferència entre una acció racional i una de mecànica o automàtica, dictada per la natura [sinònim d'instintiva]: si poguéssim construir màquines que

tinguessin els òrgans o la figura d'un mico, mai no podríem distingir el mico natural de l'artificial.

En altres textos, Descartes precisa més el seu pensament observant que totes les accions –i especialment les més reeixides- dels animals poden ser explicades per l'estructura i la disposició dels seus òrgans [avui diríem pel "programa genètic"]. La mateixa perfecció d'alguns actes dels animals només pot ser explicada pel caire automàtic de la seva execució. Una acció intel·ligent, en canvi, té sempre quelcom d'inacabat, d'imperfecte i de perfectible... En l'home, per exemple, hi ha dubte quan hi ha reflexió i ningú no diu que un fetge "dubti"... Com que les accions que provenen de la ment són lliures, no es poden derivar estrictament de les condicions naturals.

La diferència entre l'home i l'animal no és de grau o de complexitat, sinó estructural –en llenguatge aristotèlic se'n diria "substancial". L'home pensa, parla i ha inventat sistemes de signes destinats a comunicar el que pensa. La paraula és el signe cert d'un pensament tancat en un cos. Si l'animal no pot comunicar el seu pensament no és perquè nosaltres no comprendríem el seu "llenguatge" sinó –més senzillament- perquè no en té. Això no significa que no sigui sensible sinó que està regit per un principi mecànic i no –com els humans- per un principi intel·ligent.

Descartes mateix era afeccionat a construir autòmats. Però, des del punt de vista filosòfic aquesta teoria presentava un munt de complicacions d'ordre lògic. La més immediata era la de com explicar el dualisme en els humans. Però, és obvi –n'hi ha prou amb observar gats o gossos- que els animals semblen tenir algun tipus de sensibilitat. El cartesianisme té en el tema de l'animal màquina un problema no resolt. Sembla com si, per aquesta via, s'introduís una concepció materialista en la filosofia. Això és el que va interpretar al s. XVIII, el filòsof Julien Onfray de La Mettrie en el seu text: L'Home màquina. Però Diderot i altres filòsofs materialistes de les Llums van desautoritzar La Mettrie de bon començament per reduccionista. L'home és un organisme i no una màquina. Mentre que per un observador poc avisat un animal sembla seguir un programa tancat (com el dels ginys mecànics) el pensament humà és de caire indeterminista o "obert". Comparar avui una neurona amb una màquina és una ingenuïtat, perquè la multiplicitat de les connexions neuronals és irreductible a les de cap ordinador. A més, tota màquina necessita un programa mentre que la ment és capaç de fabricar-se el seu propi programa. El cervell és el producte d'una evolució de molts milions d'anys i, en conseqüència, la seva "lògica" és prou diferent a la d'una màquina, com es pot observar en l'anàlisi dels processos d'abstracció.

La teoria de l'animal màquina té un munt de problemes quan es vol traspasar al nivell biomèdic. Potser en una primera intuïció algun ingenu creu que un metge és una mena de mecànic i que operar-se del fetge o del cor és com anar a cal mecànic i canviar les bugies o la culata del motor d'un automòbil. Però de fet, les coses són més complexes. Com recordava a mitjans del segle XX en el seu "best-seller" L'home, un inconegut el premi Nobel de medicina, Alexis Carrel: Una màquina és feta de peces múltiples, originalment separades i un cop aquestes peces acoblades esdevé simple. Com l'ésser viu, està organitzada per a una funció concreta i, com aquell, és alhora, simple i complexa. Però la màquina és primàriament complexa i secundàriament simple i, al contrari, l'home és primàriament simple i secundàriament complex. De bell antuvi és només una cèl·lula; aquesta cèl·lula es divideix en dues altres que, al seu torn, també es divideixen i aquesta acció continua indefinidament. (...) Sens cap dubte [l'ésser viu] està format de cèl·lules com una casa ho és de maons, però ell ve de les mateixes cèl·lules com si una casa sortís d'un maó que es posaria a fabricar altres maons fent-hi servir l'aigua del rierol, les sals minerals que conté i els gasos de l'atmosfera. Després aquests maons s'aplegarien en parets

sense esperar ni el pla de l'arquitecte ni l'arribada de més maons i es transformarien, també en vidres, en teules, en carbó per a escalfar i en aigua per a la cuina. En una paraula: un òrgan és bastit per aquells procediments atribuïts a les fades dels contes que ens contaven quan érem petits. Ara com ara, el model vitalista –que tendeix a creure que, en el cas de la biologia, les lleis físico-químiques no es compleixen mecànicament, sembla haver desmuntat la hipòtesi cartesiana de l'animal màquina. A finals del segle XX el filòsof i neurocientífic nord-americà, d'origen portuguès, Antonio Damasio ha reprès la crítica al mecanicisme en el seu llibre L'error de Descartes.

Els cartesians amb aquesta teoria van ser responsables, a més, d'una terrible crueltat envers els animals, sobretot perquè –considerant que els animals no pensen- es van mostrar partidaris de la vivisecció, cosa que a l'època mateixa ja va ser retret per Pascal.

DE L'ANIMAL MÀQUINA AL ROBOT CONTEMPORANI

Hans Jonas, filòsof de la tecnologia del segle XX i autor de El principi responsabilitat, va proposar tres diferències bàsiques entre la idea d'animal màquina cartesiana i la nostra idea del que és un robot que convindria no oblidar perquè, de fet, el que en Descartes era una provatura joiosa, s'ha tornat cada cop més sinistre:

- L'animal màquina cartesiana és una joguina, un instrument mecànic per distreure's, però no per treballar com el robot.
- L'animal màquina cartesiana s'insereix en una teoria dualista del coneixement; en canvi, el robot és una unitat, purament material i implica una concepció materialista del món.
- L'animal màquina cartesiana no ens fa pensar que tingui una interioritat, és un cos sense psique que simplement executa un programa; el robot, en canvi, sembla que "pensi".

Comentari:

... Però em sembla molt significatiu que la paraula, així definida, només és adient a l'home. Perquè tot i que Montaigne i Charron [filòsofs escèptics] hagin dit que hi ha més diferència entre home i home que entre home i bèstia, mai no s'ha trobat cap bèstia tan perfecta que hagi emprat cap mena de signe per tal de fer entendre a d'altres animals alguna cosa que no estigui relacionada amb les seves passions; i no hi ha cap home tan imperfecte que no n'usi, de manera que els sords i els muts inventen signes particulars a través dels quals expressen llurs pensaments. Això em sembla un argument molt fort per provar que el que fa que les bèsties no parlin com nosaltres no és el fet que no tinguin òrgans adients, sinó que no tenen cap pensament. I no es pot dir que parlen entre elles i nosaltres no les entenem, perquè els gossos i alguns altres animals ens expressen les seves passions i ens expressarien també els seus pensaments si en tinguessin.

[Descartes, carta al marquès de Newcastle, 23 de novembre de 1646.](#)

UNA NOTA SOBRE ÈTICA CARTESIANA: L'HOME GENERÓS

Tot i que Descartes, no hagi passat a la història de la filosofia per les seves aportacions a la teoria moral, convé destacar l'aportació cartesiana a l'anàlisi del concepte de "generositat". Aristòtil havia analitzat el tema de l'home magnànim (el megalopsiquès) que està situat prou per sobre dels altres i és alhora prou independent com per témer rebaixar-se demanant un favor als altres. Aquest personatge convé no confondre'l amb l'home orgullós. És, senzillament, l'individu que té plena consciència del preu infinit del lliure albir i, en conseqüència, no està disposat a malbaratar la seva independència.

El savi és l'humà conscient de la importància central del lliure albir i que, en conseqüència, no està disposat a rebaixar-se. L'ús del lliure albir, en un món que funciona mecànicament, és el que distingeix l'home de tota la resta d'éssers naturals. De fet, la diferència entre uns humans i altres està en l'ús del lliure albir. La llibertat de consciència és el bé més preuat, que no es pot degradar de cap manera. Per això emprèn el camí de l'exili, primer a Holanda i, més tard, a Suècia.

L'home generós és el que sap que el seu valor depèn del bon ús que sigui capaç de fer del lliure albir. La generositat del savi per a Descartes és d'aquesta mena. La voluntat d'emprar correctament el lliure albir –i no de forma arbitrària– és el que distingeix l'home generós del vanitós. Només l'home que empra el lliure albir pot ser generós –i la seva generositat consistirà a fer que tothom estigui disposat a emprar el lliure albir per (re) orientar la pròpia vida.

El savi és l'individu que fa de la seva vida un peculiar acte de generositat en la mesura que gasta el seu lliure albir no pas en l'exhibició del seu poder, sinó en l'estudi i en el treball, és a dir, en la modèstia de l'esforç que és el que ens fa humans. La generositat no té res a veure amb donar res als altres sinó amb treballar amb modèstia la pròpia personalitat, aprenent a jutjar cada cop millor i esforçant-se a distingir el veritable del fals amb l'ajut de la ciència. Per dir-ho com Guénancia: "Un home no és d'una vegada per totes el que era el dia del seu naixement. L'home es construeix a sí mateix i és només per això que es fa digne d'estima. La generositat, clau de totes les virtuts, consisteix llavors en el poder (del qual, el generós se sent capaç) de la regeneració o del renaixement". Descartes arribarà a dir que: El lliure albir és de si la cosa més noble que pugui haver en nosaltres, tant que ens fa d'alguna manera semblants a Déu i que sembla fer-nos exempts d'estar-li subjectes. Quan l'home és lliure, es fa d'alguna manera com Déu que –com hem vist– és pura llibertat creadora. L'esforç de conèixer la veritat potser no ens fa feliços, tal com planteja en una carta a Élisabeth, però ens dona quelcom millor, un plaer no superficial. L'home generós és, en conseqüència, el qui està disposat a fer una vida no pas de vanes alegries sinó de treball de perfeccionament en profunditat.

ALGUNES CRÍTQUES A LA FILOSOFIA CARTESIANA

El debat sobre la filosofia cartesiana es va centrar en la qüestió de Déu i en el problema del dualisme. Ens limitarem al que van retreure-li Pascal, Spinoza i Leibniz, perquè les seves crítiques apunten a temes centrals del racionalisme, tot i que aquest apartat podria fer-se molt més llarg. Prescindirem, per tant, del debat amb l'empirisme i amb les Llums que seria força més complex.

Pascal –que havia conegut Descartes l'any 1647 i havia parlat amb ell de les experiències sobre el buit– era alhora un matemàtic i un fervent catòlic

rigorista, que pertanyia al grup dels jansenistes, partidaris d'un retorn a la puresa evangèlica i d'un moralisme extrem. Per a Pascal, Descartes era poc menys que un ateu amagat, per la seva teoria de l'animal màquina que negava la llibertat humana. En un dels seus "Pensaments" diu:

No puc perdonar Descartes; hauria volgut prescindir de Déu en la seva filosofia; però no ha pogut prescindir de fer-li clavar una empenteta per posar el món en moviment; després d'això Déu ja no té res més a fer.

Spinoza li retreu exactament el contrari que Pascal: no accepta la idea d'un déu creador, ni la idea d'una ànima que disposa lliurement de la seva voluntat. A la seva Ethica (cinquena part) trobem l'argument fort contra el cartesianisme.

En realitat no puc fer res més que sorprendre'm d'un filòsof que, després d'haver-se resolt fermament a no deduir més que principis evidents per ells mateixos i a no acceptar sinó el que percep clarament i distinta, després d'haver retret als escolàstics el voler explicar coses obscures per qualitats ocultes, admeti una hipòtesi més oculta que cap qualitat oculta. ¿Què entén, li pregunto, per la unió de l'ànima i el cos? Quina concepció clara i distinta té d'un pensament molt estretament lligat a una certa porció de l'extensió?

Leibniz li retreu força més coses encara, i de fet bona part de la seva filosofia es incompreensible sense el subtil joc d'acords i desacords amb el cartesianisme. Una de les crítiques més repetides és la dificultat del criteri de claredat i distinció per reconèixer la veritat. Però Leibniz que pretenia mostrar la conformitat entre filosofia i religió, no deixa de mostrar el caire limitat, només parcialment cert i, en el fons perillós per a la fe del pensament cartesià. Vegi's aquest fragment de les Remarques sur les principes de Descartes:

[Descartes] pretén que en l'explicació dels fenòmens de la natura no hi ha necessitat d'altres principis que els que provenen de la matemàtica més abstracta (...) i no reconeix altre matèria que la que és objecte de la geometria. Estic perfectament d'acord a dir que tots els fenòmens particulars de la natura podrien ser explicats mecànicament (...) però el que a parer meu cal recordar sempre és que els principis mecànics mateixos, és a dir, totes les lleis generals de la natura, neixen de principis més elevats i no sabrien ser explicats per la quantitat sola i per consideracions geomètriques. Aquests principis impliquen, ben al contrari, alguna cosa de metafísic... Perquè, més enllà de l'extensió i de les seves modificacions hi ha, inherent a la matèria, la força mateixa o la potència d'actuar, que permet el pas de la metafísica a la natura i de les coses materials a les immaterials.

DESCARTES AL SEGLE XX

La filosofia cartesiana va tenir un relatiu eclipsi al segle XVIII, tot i alguna referència, més o menys ambigua en l'elogi, que podem trobar al Discurs preliminar de l'Encyclopédie. El filòsof de les Llums fou Locke i, al seu tram final, Hume, que basteix tota la seva filosofia sobre la negació de la idea de substància i, especialment, sobre la negació escèptica de conceptes com "Jo", "Déu" i "Món" que per al cartesianisme eren idees innates.

En la tradició anglosaxona d'arrel empirista, l'aportació cartesiana mai no ha estat gaire important perquè, des de Hume, el "jo" no es considera quelcom substancial, sinó una mena de "teatre filosòfic" en què les experiències es van succeint i transformant. Al segle XX, la suposició bàsica del cartesianisme (la idea que cal una fonamentació de la filosofia en la raó) va tenir poca incidència sobretot perquè, després de Wittgenstein, al món anglosaxó, hom va tendir a considerar que la filosofia no pot fonamentar res sinó, en tot cas, ajudar-nos a

mirar la realitat d'una altra manera, tal com fa –en un conegut exemple wittgenstainià– el que canvia els mobles d'una habitació i, en conseqüència, transforma també la seva manera de viure i d'estar en aquell espai.

A França i en la filosofia continental, la recuperació de Descartes va arribar al s. XIX, amb el positivisme, hom va revaloritzar la idea de "mètode", com una funció central de tot el qui vulgui fer filosofia. Per al científisme la gran aportació de Descartes hauria estat la idea que pensar és pensar ordenadament.

Però el gran debat postcartesià al XIX (finals) i al XX (primera meitat) fou el que es bastí sobre el problema del dubte i el cogito en la tradició fenomenològica. Molt en esquema –i en una simplificació "pedagògica" però excessiva– podríem dir que el Descartes del segle XX és el de la crisi del subjecte.

Tot el Discurs del mètode pot ser considerat com una reflexió sobre el concepte de "jo". "Jo" és qui dubta, qui pensa i qui descobreix el cogito i la idea de Déu. Però al segle XX, el concepte de "jo" es va devaluar. Políticament, Marx diagnosticà que havia arribat l'època de les masses i que l'individu era una abstracció, vist que el real era un "nosaltres" (la classe social, el grup polític) davant el qual el jo quedava desarmat. Per altra banda, el mecanicisme cartesià fou vist com una teoria massa simplificadora i, a més, la idea cartesiana del cogito com a base de la raó es veié com l'inici d'una raó instrumental que havia entrat en crisi com a conseqüència de la fallida del projecte il·lustrat.

La idea que la raó serveix per "dominar" el món –i la mateixa idea de domini– quedaven tocades com a conseqüència de la fallida del concepte de progrés. Cal tenir present que les dues guerres mundials, la bomba atòmica i els totalitarismes feixista i comunista, fan que el segle XX, malgrat el gran progrés científic, fos una època convulsa i poc optimista. La mateixa idea de la crisi ecològica ha fet que teories com el cartesianisme, pensades des de la idea d'un home que domina el món i que pensa la realitat com una gran màquina, resultin sovint poc atractives.

El filòsof alemany **Husserl**, iniciador de la fenomenologia, pot ser un bon exemple del que venim dient. Al conjunt de conferències que porten per títol *Meditacions cartesianes*, reconeix en el cogito cartesià l'inici de la filosofia, però –al mateix temps– considera que no n'ha tret totes les conseqüències. Específicament, Descartes no ha estat tan radical en el dubte com caldria esperar. Hi ha una qüestió que algú que volgués fer l'experiència del dubte després del segle XX, i amb la tradició del surrealisme al darrera, hauria de contestar. La pregunta seria: ¿Hi toco del tot? ¿No serà que estic boig? ¿No seré un extravagant?. Descartes ni s'ho planteja. La primera frase del Discurs del mètode, en canvi, diu: "El bon sentit és la cosa més ben repartida del món". Per a ell la tradició estoica de la bona mens, és a dir, la saviesa comuna a tots els humans, és una dada autoevident. Montaigne als seus *Essais* havia escrit: *Il ne fut jamais crocheteur ny femmelette qui ne pensast avoir assez de sens pour sa provision*. I Descartes, que recull la frase, creu com Montaigne que cal fer la crítica del sentit comú però que el jo que fa la crítica és evident per ella mateixa.

Segons Husserl, en el dubte cartesià manca radicalitat. Descartes ha confós dos nivells de dubte possible: no és el mateix dubtar de les coses que dubtar de les idees. Ha dubtat, efectivament, de la realitat material, però no ha fet el mateix amb el nivell de les idees. No s'ha plantejat, per exemple, si les idees – o el coneixement que l'home en té– són adients per tal de conèixer la realitat d'una manera coherent. Husserl considera que, abans d'un dubte metòdic, caldria fer un dubte existencial, és a dir, posar en crisi l'existència del nostre propi jo i la coherència del nostre propi pensar. Descartes, per exemple, dóna

per suposat que existeix quelcom que s'anomena "el món": ¿Què passaria si, per exemple, això que anomenem "el món" no existís? Com diu Husserl: I tanmateix és una possibilitat (...) podria ser fins i tot que veritablement no hi hagués cap realitat, cap món, que no hagués existit mai, fins i tot si en tinc experiència, amb tota certesa, fins i tot indubtable. Husserl, en el fons, fa referència a l'experiència de la física moderna i de la psicologia de la Forma que ens mostra com coses que creiem evidents no ho són en absolut.

Òbviament, Descartes mai no hauria pogut plantejar-se la crítica al concepte de "jo", ni al de "món", que per ell són dades immediates de la consciència, per –com a mínim– dues raons: per una banda, la seva filosofia recull l'antropocentrisme del Renaixement i l'optimisme de la raó. Per l'altra, posar en crisi el jo i el món significaria posar en crisi l'experiència de la llibertat. Descartes mai no diu que la llibertat del jo consisteixi a fer el que es vulgui. Ben al contrari, la llibertat del jo és per a triar allò que la raó presenta com a bo i com a veritable: la llibertat no és possible sense un "jo" fort.

Heidegger, deixeble de Husserl, comença el seu llibre més influent: Ésser i temps, exposant críticament l'ontologia cartesiana, que segons ell es fonamenta en el concepte de substància, destinada a deixar lloc a una ontologia basada en l'existència. Heidegger, al llarg de tota la seva obra, mai no deixarà de criticar l'aspecte instrumental que a parer seu té no només Descartes, sinó tota la filosofia de la modernitat. Per a Heidegger, el mecanicisme és una filosofia de la dominació del món i de la subordinació de l'home a la tècnica.

Però potser la crítica més fonamental al cartesianisme és la que prové de la psicoanàlisi. Per a **Freud**, Descartes s'havia equivocat en l'aspecte més essencial, identificant pensar (activitat de la raó) i ser (existir). El nucli de la psicoanàlisi està en afirmar que sota l'activitat conscient (pensar) hi ha un fons profund del psiquisme humà que és l'inconscient. La raó, per tant, no és autosuficient sinó que depèn d'un seguit d'elements (records infantils, elements censurats...) que estan, per així dir-ho, fonamentant la consciència. Mentre Descartes defensava una raó que actua segons regles objectives i lògiques, Freud considera que la raó no és autònoma sinó que depèn d'un inconscient que està fonamentat en el desig sexual. La força de la crítica freudiana fou molt important al segle XX.

Hi ha també un seguit de crítiques contemporànies a la qüestió del dualisme cartesià que provenen de les neurociències contemporànies. Així el psicòleg nord-americà d'origen portuguès **Antonio Damasio** en el llibre: El error de Descartes critica la idea de separar món dels pensaments (i sentiments) del món extens (fisiologia del cervell). Nosaltres no som subjectes desencarnats. Per a Damasio, els sentiments (res cogitans) tenen uns mecanismes cerebrals profunds que estan fisiològicament determinats. El dualisme és possiblement una forma de classificar el món que evolutivament ha tingut un paper important: per als animals és, per exemple, molt important classificar les plantes en comestibles o verinoses. Del dualisme n'han sortit la lògica tradicional (si A és veritat, no-A és fals) i l'esperit classificador, però la realitat és prou més complexa i "borrosa" que les hipòtesis dualistes. Distingir, per exemple, entre sentiment i "raó" és, al límit, una qüestió força més complexa que no sembla.

BIBLIOGRAFIA: A. Glucksmann. P. Guénancia i O.Fullat.

ANTECEDENTS I SIGNIFICACIÓ DEL "MÈTODE" EN EL CONTEXT DE LA FILOSOFIA DEL SEU TEMPS.

Els antecedents del "mètode".

Sovint quan diem "mètode" hi afegim, com qui no diu res, "científic". Sembla que el mètode tingui una connotació d'objectivitat i de racionalitat que s'adiu d'una manera particular amb la ciència. "Mètode", "veritat" i "ciència" semblen els tres angles d'un triangle equilàter. Aquesta identificació comença estrictament a partir de l'obra de Descartes per a qui el mètode són: "regles certes i fàcils" per conduir la raó i trobar la veritat. D'aleshores ençà mètode implica: "descobriment", "demostració", "ordre", "conseqüència", "finalitat"... Així la idea de mètode tradueix una forma de pensar, endreçada, dirigida a un objectiu, ben fonamentada...

Però això no sempre ha estat així. De fet, fins al segle XVI, que marca un gir fonamental en la història del pensament occidental, la idea de mètode no s'havia identificat amb ordre matemàtic, ni tampoc amb raonament lògic.

La idea de "mètode" no era nova: Sòcrates i Plató n'havien dit "dialèctica" però la dialèctica era més aviat una "intuïció" i una "deducció" que anava del més general al més particular. El mètode era un raonament (un tipus de "techné") vinculat a la perfecció de l'ànima en Plató i que, després amb Aristòtil servirà de regla a la subdivisió del coneixements.

De fet, Ciceró no va emprar la paraula i preferí traduir-la al llatí com a "ratio". I fins a Galié (Galenus) al segle II de la nostra era, la paraula "mètode" no s'associà amb "ciència". Galié a l'"Ars parva" distingeix "mètode lògic", "mètode demostratiu" i "mètode científic", reforçant la connotació empírica i inductiva de la idea de mètode pròpia d'Aristòtil. Però és Boeci qui, al segle IV, traduint els "Tòpics" d'Aristòtil, utilitza el mot en un sentit tècnic i filosòfic. Al llarg de l'Edat Mitjana, un "mètode" serà un "ars", però també el conjunt d'elements que faciliten i acceleren el domini d'un "ars". En aquest sentit didàctic el concepte apareix a les escoles de Pàdua i Bolonya i Erasme escriu un "Ratio seu methodus comendio perviniendi ad veram theologiam" que és un manual pedagògic. Tenir "mètode" a l'època medieval i a inicis del Renaixement era quelcom vinculat a una tècnica d'aprenentatge". Això pot semblar anecdòtic però és important per situar la idea cartesiana de mètode en el seu context: el mètode educa i, per això mateix, tenir-ne un de ben fonamentat ajuda a conèixer la veritat i fa progressar el saber.

La idea de mètode permet, a més, superar un concepte grec molt arrelat també a l'època medieval: em refereixo a la idea de "sort" que per als grecs és "Tyché" i per als llatins "Fortuna". "Tyché" que no era cap força divina a l'època preclàssica anà prenent un paper cada cop més considerable fins a l'Èdip Rei de Sòfocles.

Demòcrit encetà una crítica interessant al que era "Tyché" i defensà l'element "Automaton" ("allò que comença per ell mateix") en el Cosmos. Plató recull la idea de "Tyché" a "Les Lleis" IV (709 a-c) afirmant que "la fortuna i l'ocasió governen tots els afers humans sense excepció" i Aristòtil a la "Metafísica" recull el concepte quan parla de les causes "per accidens" i aquesta idea del món com a resultat de la Fortuna s'allarga fins al Renaixement, malgrat els esforços dels pensadors cristians –amb Sant Agustí al capdavant– per situar la Providència divina en el lloc de l'Atzar. Per als medievals, la Providència regia amb caràcter necessari les coses supratemporals i supraespacials (en l'escatològic i el transcendent) mentre que l'Atzar i la inconstància triomfaven en el món contingent de les coses humanes i

temporals. Només per resumir la idea medieval de l'Atzar i aquest doble pla, esmentarem aquest fragment de la "Consolació de la Filosofia" (I,IX) de Boeci:

Dòcil a les teves lleis, tota la natura
Camina amb pas segur vers una meta certa:
L'home tan sols, Senyor, va errant a l'aventura
Joguina de l'atzar i del teu menysteniment
I així, segons el teu caprici
La sort inconstant amenaça o somriu.

Es podria resseguir aquesta intuïció, entre molts d'altres, en Dant (que sovint barreja destí, atzar, fortuna... i providència!) i en la pensadora Christine de Pizan que dedicà un llarg poema ("El llibre de la Mutació de la Fortuna") al duc de Berry (1404).

Com canvià Maquiavel les dades del problema metòdic.

Hem vist fins ara que per als grecs i els medievals, el mètode és sobretot una eina d'aprenentatge, i com la idea de Fortuna (element intrínsec al món material) domina tant a Grècia com a l'Edat Mitjana sobre la idea d'ordre matemàtic que encetarà Descartes.

Però el concepte de "mètode" comença a ser entès d'una manera moderna a partir de Maquiavel que en bona part és el primer a pensar metòdicament la "virtut" de la política. Per a Maquiavel, allò específic i propi del bon "Príncep" és l'acceptació de la bona o mala Fortuna i l'ús consciencios de regles polítiques específiques per capgirar-la quan ens és contrària. Tota la tasca de racionalització política que mena Maquiavel consisteix a pensar l'activitat política com una forma de control sobre els humans que pot ser metòdicament exercida i reflexionada. Els exemples històrics i el mètode comparatiu garanteixen que la política no està determinada per l'atzar. La "virtut" (ordenada) té la capacitat de situar la Fortuna en els seus termes estrictes. La "virtut" és, en definitiva, el mètode que garanteix l'accés i la gestió del poder. Certament, "virtut" consisteix a saber adaptar-se a les circumstàncies, però no és un pragmatisme baix de sostre sinó una força de caràcter i de comprensió de la Fortuna a partir de l'estudi de la història i de les passions humanes.

Si Maquiavel pot ser considerat com un antecedent de Descartes és perquè, per primera vegada, la Fortuna deixà de ser vista com un atzar i passà a ser quelcom que hom pot –sinó controlar– com a mínim preveure i racionalitzar. Juntament amb altres precursors, com Pierre de La Ramée (que fou el primer a incorporar la idea que el mètode ha de ser matemàtic en la seva estructura) serà un element important en el context del cartesianisme.

Els "Assaigs" de Montaigne en la via cap al mètode.

Seria, però, important, recollir encara la petja de Michel de Montaigne i els seus "Assaigs" perquè aporta un altre element bàsic en l'estructura del mètode cartesià: la idea del "jo". Si el mètode cartesià és un instrument per conèixer la veritat, també i al mateix temps és un principi d'afirmació de la capacitat de la racionalitat (el "jo" que pensa) a l'hora de comprendre aquesta veritat. Amb l'obra de Montaigne, que exalta per primer cop la subjectivitat i l'escepticisme en la cultura

moderna, apareix una nova visió del món. Al seu llibre, com dirà ell mateix: "c'est moy qui je peins" ("sóc jo qui em pinto/qui em descriu"). Prescindint ara del valor de Montaigne com a filòsof (que alguns volen veure només com un escèptic o un estoic rerassagat) el que té importància és el seu gest subjectivista. Aquesta hipòtesi que cap cosa no pot ser veritat si no passa pel sedàs del jo resulta fonamental per comprendre el cartesianisme. Descartes és clarament hereu del subjectivisme de Montaigne i tota la seva filosofia es pot entendre com un esforç per trobar una raó (universal i necessària) que ens salvi del subjectivisme.

Significació del cartesianisme.

Per a Descartes, "mètode" és recerca de la veritat i, com hem intentat mostrar, aquest és un camí que ja abans ha estat anticipat i iniciat per Maquiavel, La Ramée i Montaigne que fan inviable, després d'ells, tornar a invocar la Fortuna o el Destí com a principis d'ordenació del món. Quan la princesa Elisabeth li demanà el seu parer sobre "El Príncep" de Maquiavel (1646), Descartes li respongué: "Il faut tellement se tenir hors de l'empire de la fortune" ("cal absolutament mantenir-se fora de l'imperi de la fortuna). L'ordre i la "virtut" han de ser el signe de la raó. Tot el cartesianisme és un seriós esforç per posar ordre (mètode) on hi havia atzar.

Per tenir una imatge "veritable" del món, cal un mètode, una forma ordenada de comprensió del món. Per això Descartes es feu retratar amb una llegenda que diu: "Mundus est fabula": el que importa no són les aparences (l'atzar, la falla), sinó l'ordre intern matematitzat.

Allò que singularitza el mètode cartesià és la seva universalitat, garantida per la matemàtica (que pareix com a paradigma de certesa) i per ser una guia envers la veritat on el subjectivisme (montaignià o maquiavèlic) queda del superat, tot i que no negat. El que aporta Descartes és sobretot aquesta capacitat de conjuminar la racionalitat (pròpia del model matemàtic) i autonomia del jo en el context d'un principi innat que és cogito.

Si Descartes amb el "Cogito" inicia la filosofia moderna és perquè el dubte i l'evidència troben el seu lloc integrat i coherent. Ni l'un ni l'altre no són inútils, tots dos principis tenen el seu moment i la seva necessitat. En definitiva, el cartesianisme és un "pensament arquitectònic". La "recerca d'un equilibri" (Alquié) i d'un ordre són una bona clau de comprensió del seu pensament.

MÉTODO, 'COGITO', DUALISMO Y DIOS: CUATRO CONCEPTOS BÁSICOS EN DESCARTES

MÉTODO: «Es mejor no buscar la verdad que hacerlo sin método», dice Descartes. El método es un 'camino' que conduce al espíritu de una verdad a otra, de lo más simple a lo más complejo, de una manera ordenada, paso a paso, regularmente y de manera progresiva. La mente no puede funcionar correctamente sin un orden intelectual: método es orden. El método cartesiano se basa en la evidencia y sigue el modelo de la física de Galileo. El método, por lo demás, ha de ser el mismo tanto en ciencias como en humanidades porque la razón humana es única. Es un método de la razón y no sólo de la filosofía: si Galileo ha podido mostrar verdades evidentes en física, lo mismo puede hacerse en filosofía. La condición es reflexionar a partir de verdades ciertas y evidentes (como para él es el 'cogito'). La importancia del método en Descartes consiste en que nos da una pauta de actuación para reflexionar (ordenadamente, paso a paso, de una evidencia a otra...). Así la filosofía, en la medida en que es metódica, permite superar debates estériles (los propios de la filosofía escolástica) y que la razón se expanda según sus propias fuerzas o capacidades.

COGITO: «Yo pienso, luego existo», es la más célebre de las frases cartesianas (e incluso ha dado lugar a juegos de palabras francamente tópicos, del tipo: 'cariño: si existes, ¿por qué no piensas?'). Para Descartes la evidencia inmediata del 'cogito' basta para hacer imposible el escepticismo. Puedo esforzarme en dudar de todo: de la existencia de un cuerpo que creo mío o, incluso, de verdades más simples, como que $2+2$ son 4. Pero no puedo dudar que yo, que dudo, pienso. Y si pienso existo. Es lógicamente imposible que no sea cuando pienso que soy: la certeza de mi existencia depende del acto de mi pensamiento. Es una primera evidencia, o en palabras de Descartes «la tierra firme» sobre la que asentar el razonamiento.

EL DUALISMO CARTESIANO: ¿CÓMO SE UNEN EL ALMA Y EL CUERPO?: Hay dos cosas que sabemos acerca del alma o el espíritu: 1) que es una substancia que piensa y 2) que está unida al cuerpo de manera que forma una totalidad con él. La distinción entre el alma y el cuerpo no es menos cierta que su unión. Por ello este tema siempre ha sido uno de los más discutidos a la hora de cuestionar la coherencia interna del sistema cartesiano. El hecho de que alma y cuerpo sean metafísicamente distintos (y que la existencia de ambos principios es 'clara y distinta') hace bastante inútil buscar su lugar de unión –que para Descartes se hallaba en la glándula pineal' del cerebro. Es falso que para Descartes el hombre fuese un alma albergada en un cuerpo, o un fantasma encerrado en una máquina, como quiere el tópico. El hombre no consiste en dos elementos yuxtapuestos: es una realidad propia, irreductible a ambas substancias que lo forman. El alma está presente en todo el cuerpo (y no sólo en la glándula pineal, cuya función conste en recoger informaciones de todas partes) y el cuerpo es siempre 'mi' cuerpo, indisoluble de mi alma.

LA IDEA DE DIOS: Descartes rechaza la tesis de la Escolástica según la cual el mundo prueba la existencia de Dios (pues, al fin y al cabo alguien debiera ser el Hacedor del mundo). Por exigencia del principio de evidencia, no acepta otra verdad que la que las de las ideas que encuentra en sí mismo. Las ideas son «como cuadros o ideas de las cosas». Toda idea representa algo: las ideas adventicias representan cosas que están en el mundo (un caballo, un árbol) y las ideas facticias representan ficciones (una sirena) o cosas verdaderas que sólo pueden conocerse intelectualmente (un triángulo). Pues bien, de la misma manera que un triángulo no puede conocerse sin sus propiedades, tampoco la idea de Dios sería cognoscible sin las suyas propias. De ahí que Dios deba de ser infinitamente perfecto y que, por ello, en su concepto debe de incluirse la existencia. Los humanos concebimos en

nuestro interior la existencia de Dios, según Descartes, a partir de nuestra propia imperfección y finitud. Nos faltan casi todas las perfecciones y por ello hemos de suponer la existencia de un Ser infinito y perfecto: un ser finito, según Descartes no puede pensarse a sí mismo sin referirse a la idea de un ser infinito.

BIBLIOGRAFÍA:

Frédéric de BUZON – Denis KAMBOUCHNER: Le Vocabulaire de Descartes, París: Ellipses, 2002 y elaboración propia.

EL TROS DE CERA: UN COMENTARI DE TEXT SOBRE DESCARTES

Comencem per la consideració de les coses més comunes, i que creiem comprendre més distintament, a saber, els cossos que toquem i veiem. No vull parlar dels cossos en general, car les nocions generals són normalment més confuses, sinó d'algun en particular. Prenem, per exemple, aquest tros de cera, que acaba d'ésser tret del rusc: encara no ha perdut la dolçor de la mel que contenia, té encara alguna cosa de l'olor de les flors de les quals fou recollit; i el seu color, la seva figura, la seva grandària, són manifestos; és dur, és fred, hom el toca, i, si li doneu un cop, farà algun so. En fi, totes les coses que poden fer conèixer un cos distintament es troben en aquest.

Però heus ací que, mentre jo parlo, hom l'apropa al foc: allò que li restava de gust s'exhala, l'olor s'esvaeix, el seu color canvia, la seva figura es perd, la seva grandària augmenta, esdevé líquid, s'escalfa, hom no pot amb prou feines tocar-lo, i per molt que hom el colpegi, no farà cap so. Roman la mateixa cera després d'aquest canvi? Cal reconèixer que roman i ningú no ho pot negar. Què coneixia hom doncs amb tanta distinció d'aquest tros de cera? Certament no pot ésser res de tot això que hi he observat mitjançant els sentits, puix que totes les coses que queien sota el gust, o l'olfacte, o la vista, o el tacte, o l'oïda, es troben canviades, però la mateixa cera roman.

Descartes, Meditacions metafísiques [2a meditació]

1-. Expliqueu breument la idea principal del text.

Descartes es planteja aquí com coneixem els cossos. Amb l'exemple d'un tros de cera es pregunta quina certesa tenim dels cossos que toquem i veiem, que sembla que són els que hauríem de poder comprendre més distintament. No obstant això, en analitzar l'exemple, s'adona que les qualitats sensibles que semblava que descrivien l'objecte com a tal són mutables, però l'objecte continua sent el mateix. Per això afirma que el que podem conèixer amb distinció dels cossos no pot ser cap informació procedent dels sentits.

2. A quina època de la història de la filosofia pertany aquest text? Què fa que Descartes es plantegi aquest problema?

La filosofia cartesiana inicia l'època moderna, centrant-se en la que serà també la temàtica principal de molts filòsofs moderns i contemporanis: la temàtica que gira entorn de la teoria del coneixement i de les condicions que ens permeten conèixer. A diferència de Plató que es plantejava la qüestió sobre "Què és l'ésser?", a la modernitat l'hi interessa el problema del coneixement -més que no el del ser. Per això hom acostuma a dir que en la modernitat no hi ha "ontologia" (teoria del ser - en grec "to on"), sinó "gnoseologia" (del grec "gnosi", coneixement)

Descartes fa una investigació sobre els criteris de certesa en l'enteniment humà, amb la pretensió de no assumir res que la seva ment no pugui distingir de manera "clara i distinta"; i que sigui, per tant, intrínsecament evident. Quan Descartes diu que coneixem "amb distinció" una cosa, vol dir que no hi ha cap ombra de dubte en ella mateixa i que, en conseqüència, és veritat. En el fet que els sentits corporals ens mostren que les coses canvien de forma, de grandària, d'olor... (exemple de la

cera) hi ha implícita una certa incògnita: ¿i si fos que la nostra ment resulta incapaç de comprendre la realitat que li mostren els sentits? La cera resta malgrat que perd les seves propietats: ¿vol dir això que la ment coneix d'una manera diferent a la manera com coneixen els sentits? I en tot cas: ¿de què ens hem de refiar?; ¿de l'experiència sensible que mostra la multiplicitat de les coses?, ¿o de la raó que les presenta vinculades a un concepte?

El que fa que Descartes es plantegi el problema del dubte és la dificultat que ell -i la seva època- experimenten a l'hora de resoldre les dificultats de l'escepticisme. Per a un escèptic mai no hi ha res segur; tot està canviant com canvia la cera quan la traiem del rusc. Però si l'escepticisme fos cert, llavors no hi hauria ni ciència, ni possibilitat d'assolir cap mena de veritat perquè la ciència es mou pel criteri de certesa. Descartes es proposa, doncs, respondre a la gran pregunta moderna sobre "què podem conèixer" i investiga quins criteris hem de seguir per poder dir que coneixem quelcom, sense equivocar-nos.

Cal tractar així una qüestió estretament vinculada a aquest dubte: quan diem que coneixem un objecte: ¿què és el que fa que el concebem distintament com a tal? Quines propietats de l'objecte ens permeten conèixer-lo com a tal? I això és precisament el que fa aquest fragment. Descartes mostra, però, que allò que aparentment coneixem de manera més fàcil, els cossos, presenten molts dubtes i confusions a l'hora d'ésser coneguts. Si el captem mitjançant els sentits, el tros de cera és quelcom concret que està canviant, però si el captem des del punt de vista de la raó, la cera es converteix en un concepte amb el qual podem operar malgrat que les seves qualitats sensibles canviïn. Les qualitats sensibles ens donen l'aparença d'una cosa però no la seva realitat que és coneguda per la ment (cogito). Igual que jo no sóc el vestit que porto i que puc canviar de roba sense deixar de ser jo, també les aparences poden canviar sense que canviï el concepte que copso intel•lectualment.

Fixem-nos, però, que no són els filòsofs els qui ens diuen que les coses canvien: és la mateixa cera que hem vist canviar, la que ens està portant a considerar que hi ha d'haver una raó capaç d'unificar, en forma de concepte, la pluralitat i la diversitat de les coses sensibles.

3. Què són per a Descartes els objectes que toquem i veiem quan encara no ha demostrat l'existència de Déu? Quina diferència hi ha en aquest autor entre idees i sensacions?

En considerar els cossos -com en l'exemple del tros de cera- Descartes torna a afirmar quelcom contrari a l'opinió més comuna: no pot ser que coneguem els cossos per les qualitats que ens n'arriben a través de la sensibilitat, ja que aquestes deixen de descriure'ls quan els cossos canvien (es degraden, canvien de forma, color, olor, gust o tacte, densitat, etc.). Tan bon punt Descartes aplica el dubte metòdic, tot allò que no té per fonament l'evidència (la claredat i la distinció) deixa de tenir valor epistemològic.

Al final de l'anterior Meditació metafísica abans de la demostració de l'existència de Déu, Descartes ni tan sols s'ha pogut evitar la hipòtesi que existeixi un petit geni maligne enganyador, que fa que ens equivoquem fins i tot quan exercitem la raó. Per tant, arribats a aquest punt, Descartes sosté que, si és que els objectes existeixen, allò que ens permet conèixer-los com a tals no és la sensibilitat sinó la idea d'extensió (el fet que estiguin escampats en l'espai). L'extensió es descobreix a través de l'enteniment; és una idea que no pot anar separada del fet de pensar l'objecte, mentre que cadascuna de les sensacions que se li poden atribuir tenen

caràcter secundari. Les idees, doncs, ens permeten comprendre i donar sentit a les sensacions

Les idees (tal com Descartes entén, per exemple, la d'extensió) són quelcom innat en el subjecte i ens proporcionen informació interna i externa sense haver de recórrer a les sensacions (que de fet, són un altre tipus d'idees però que, en cap cas no són font de coneixement, sinó que només el reforcen). Les idees innates no procedeixen de l'experiència, sinó que la precedeixen, la fan possible i l'anticipen. En canvi, sobre les sensacions, Descartes acabarà dient que són útils per a viure, però que no ens donen informació sobre allò que realment són els cossos.

4. Són per Descartes els cossos allò resulta més fàcil de conèixer per part del subjecte? Creieu que avui és fàcil sostenir quelcom així?

Per a Descartes, els més fàcil de conèixer no són en absolut els objectes. De fet, ja en l'antiguitat però també amb Montaigne a principi de la modernitat, l'escepticisme havia posat de relleu la poca fiabilitat de les dades procedents de la sensibilitat i havia plantejat un interrogant tan gran sobre la possibilitat de coneixement en general, que es feia difícil intentar fer ciència sense resoldre prèviament la qüestió de l'escepticisme. Metodològicament a Descartes li serà més fàcil afirmar primer l'existència del subjecte i, després, fins i tot la de Déu, abans de poder afirmar amb seguretat que els objectes (el món) existeixen.

Evidentment, sostenir quelcom així avui en dia sonaria molt (però molt!) estrany. Que els objectes existeixen és quelcom dubtable (podem dubtar de tot el que vulguem), però no dubtós, en el sentit que no hi ha raons per a dubtar d'una cosa així. Una altra cosa és que ens plantejem encara avui, quins són els mecanismes psicològics que utilitzem per conèixer els objectes o si la ment en percebre el món està condicionada per algun tipus de percepcions anteriors o d'estructures innates. Això és el que fa el constructivisme en l'actualitat. Però en tot cas no seria raonable pensar que l'existència dels cossos és menys fàcil de conèixer que el subjecte o les altres persones. Perquè, si ens hi fixem bé, notarem que pot ser molt complicat, en realitat, conèixer-se un mateix i, sobretot, conèixer les altres persones.

5. Quin corrent s'oposa a aquesta visió de les coses? Podeu posar l'exemple d'algun autor que es contraposi a Descartes?

El corrent que s'oposa al racionalisme de Descartes és l'empirisme, i un del seus representants més coneguts és Hume. Per a un empirista, primer s'ha de dir que quelcom existeix i és a partir de llavors que té sentit preguntar-se per l'essència d'aquella cosa (o preguntar-se què fa que un objecte determinat sigui el que és i com el puc conèixer). A grans trets, l'empirisme modern, a diferència del racionalisme, fa de l'experiència sensible la principal font de coneixement, mentre que sosté que no hi ha cap idea que provingui de l'esperit (és a dir, no hi ha idees innates, que per Descartes eren les primeres de ser conegudes i les que fonamentaven el coneixement). Donant aquest paper principal a l'experiència sensible, els empiristes entenen que la consciència és una taula rasa on es van imprimint les dades sensibles i es va configurant, així, l'experiència, que ens dona coneixement.

Dossier Meditacions Metafísiques

- [El sentido de las Meditaciones metafísicas.](#)
- [Per què fer unes Meditacions metafísiques?](#)
- [Esquema de la Primera Meditació metafísica.](#)
- [El geni maligne de Descartes a Matrix](#)
- [Esquema de la Segona Meditació metafísica.](#)
- [El dubte en les dues primeres Meditacions metafísiques.](#)
- [Esquema de la Tercera Meditació metafísica.](#)
- [Les idees: un tema clau en la Tercera Meditació metafísica.](#)
- [La idea clara i distinta i el paper de l'error](#)
- [Esquema de la Quarta Meditació Metafísica](#)
- [Preguntes sobre les quatre primeres meditacions metafísiques](#)
- [Un dossier sobre les Meditacions Metafísiques per Joan Ordi \(en versió pdf\)](#)
- [Un dossier sobre les Meditacions Metafísiques per Joan Ordi \(en versió power point\)](#)

El sentido de las Meditaciones metafísicas

Hay un tipo de novelas juveniles que nos proponen 'sé el protagonista de tu propia aventura' y las MEDITACIONES METAFÍSICAS nos invitan a algo parecido. En este libro se pretende que por una vez en la vida —y Descartes insiste en que sólo por una vez—nos propongamos realizar de manera radical un esfuerzo por poner a prueba la verdad nuestras opiniones. Quien logre completar la aventura tendrá un premio: vencerá a los escépticos de todo tipo (incluso al escéptico que habita en cada uno de nosotros) y se probará a sí mismo que eso llamado 'la verdad' realmente existe. No es poco premio.

La obra parte de una situación tan válida hoy como en 1641: desde nuestra infancia 'sabemos' muchas cosas pero ignoramos el valor real de eso que sabemos. Tenemos un acerbo de informaciones muy grande: hemos ido a la escuela, hemos oído muchas cosas, nos ha influido mucha gente... pero ¿y si eso que sabemos fuese en realidad falso? En general el conjunto de nuestras opiniones nunca es puesto en cuestión. Pero: ¿qué valen en realidad esas opiniones?

Los escépticos acostumbran a considerar que, simple y llanamente, todas las opiniones son puramente subjetivas, es decir, imposibles de universalizar. O incluso afirman que la verdad no existe, pues, en caso contrario nadie podría discutirla y se impondría por sí mismo, lo cual visto como está el mundo —lleno de polémicas y de contradicciones— no es el caso, obviamente.

Se trata, pues, de plantear una operación intelectual (intelectual y no política) para analizar el valor del conocimiento hasta llegar a la primera verdad: «yo pienso, yo existo». Es significativo que el libro se plante como una Meditación (subjetiva, dinámica) y no como un Tratado (objetivo, cerrado y dogmático). El texto se presenta como un análisis (tal se dice explícitamente en las Segundas Respuestas) porque en el análisis resulta más fácil ver cómo los efectos dependen de las causas. Al actuar según el orden de razones se está invitando al lector a que él mismo rehaga el itinerario de la reflexión metafísica.

Leibniz ironizando sobre las reglas del método cartesiano dijo que son «como las recetas de algunos farmacéuticos: toma lo que necesites, haz lo que debas y obtendrás lo que quieras» (Bernard Williams, 'Descartes', p. 40). Y estaría en lo cierto si la regla de evidencia y el 'cogito' se planteasen en abstracto. Pero ambos instrumentos cartesianos sólo adquieren sentido cuando uno se ha enfrentado — otra vez, Williams (p.41): «a problemas intelectuales reales». La investigación cartesiana y el método de la duda adquieren sentido cuando se aplican a los problemas de la matemática y al esfuerzo por intentar encontrar la verdad en uno mismo. Hay un supuesto cartesiano que es implícitamente cristiano (y especialmente central en la comprensión del mundo que le inculcaron sus profesores jesuitas). Para Descartes la búsqueda de la verdad es inseparable de la búsqueda del conocimiento. Y el conocimiento no puede ser algo hipotético o dudoso, sino que ha de fundamentarse sólidamente. Descartes es un investigador de la verdad y por ello mismo sus MEDITACIONES nos indican un camino: el uso de la razón como principio universal. La meditación cartesiana y su método se presentan como una estrategia, como el camino de la racionalidad que se descubre a sí misma.

Per què fer unes Meditacions metafísiques?

Mentre el DISCURS DEL MÈTODE (1637) consisteix en un pròleg a una sèrie de treballs científics de Descartes, les MEDITACIONS METAFÍSIQUES (1641) són el text que ell considerava pròpiament 'filosòfic', com ho prova el fet que les sotmetés al parer d'alguns dels més destacats filòsofs de l'època (Hobbes, Malebranche, etc.) i que en la 2^a edició de l'obra (la primera en francès), el 1642, publicqués conjuntament l'obra, les crítiques ('Objeccions') i la seva resposta.

En el DISCURS, Descartes presentava només un resum de la seva metafísica i sembla que, a més, la redacció d'aquest text havia estat molt ràpida. Conscient que la condemna de Galileu per l'Església (1633) feia difícil que ell pogués publicar un llibre de física que ja tenia preparat (el DEL MÓN, del qual avui només en resten poques planes), Descartes va optar per publicar alguns dels seus assaigs científics (la DIÒPTICA, els METEORS i la GEOMETRIA) i posar-los un pròleg de caràcter més epistemològic que metafísic. El DISCURS DEL MÈTODE està sobretot adreçat a exposar les condicions que ha de complir una reflexió científica (les regles del mètode, el dubte ordenat i no escèptic, etc.). En canvi, les qüestions metafísiques (jo, Déu, món), hi apareixen tractades amb menys detall. Així les MEDITACIONS METAFÍSIQUES són un text bàsicament adreçat a filòsofs.

Sorpren també que el llibre s'anomeni MEDITACIONS METAFÍSIQUES (i no 'Sistema' o 'Tractat' de metafísica). Però l'explicació d'aquest fet és que la 'meditació' constituïa a l'època un gènere literari i filosòfic de regles prou conegudes. Meditar és una acció del pensament que exigeix algú (un 'jo') que medita. En canvi un 'Tractat' o un 'Sistema' és un text en què es presenta una doctrina ja elaborada i, en certa manera, indiscutida. Una meditació no es presenta en forma de tesi acadèmica, sinó com una reflexió personal que vol aconseguir algun resultat concret. A més, la meditació va més enllà de l'estricta 'reflexió': mentre una reflexió pot ser ràpida i fins i tot instantània, la meditació és una acció que ha de durar algun temps (setmanes, mesos...) i que demana una certa calma intel·lectual. No debades al text llatí de les MEDITACIONS, Descartes fa estrictament sinònims els mots: «cogitatio» [pensament], «mens» [ment], «animus» [ànima], «intellectus» [intel·lecte] i «ratio» [raó].

Hi ha, a més, una qüestió que no convé passar per alt: els jesuïtes, l'ordre religiós amb qui Descartes havia estudiat i on el filòsof tenia nombrosos amics, tenien —i tenen encara avui— com a centre de la seva activitat espiritual els «Exercicis Espirituals» del seu fundador Ignasi de Loiola. En llatí 'meditari' vol dir 'exercitar-se' i els Exercicis ignasians són un procediment de reflexió que es fa, generalment, en una situació de retir espiritual. Al llarg de diverses setmanes i a partir de converses espirituals amb un director, qui fa els Exercicis aprèn a 'discernir', és a dir, a distingir el més convenient per al seu progrés espiritual. És segur que Descartes al col·legi de La Flèche devia haver fet algun cop els Exercicis i, en certa manera, devia tenir al cap aquest model quan proposa el recorregut de les MEDITACIONS METAFÍSIQUES que són, estrictament, el recorregut d'un esperit que dubta fins al coneixement evident i, a partir d'allí, n'extreu conseqüències per als diversos àmbits.

En les MEDITACIONS METAFÍSIQUES, com en el Exercicis ignasians, és important anar a poc a poc i pas per pas —com el propi Descartes ens diu a la 'Meditació Segona'— perquè del que es tracta és de cercar la veritat (espiritual en el cas del Exercicis i epistèmica [pròpia del coneixement], en el cas de les MEDITACIONS).

Això explica també l'ús del mot 'jo' al llarg de les MEDITACIONS. Es tracta d'un jo que és autobiogràfic però que, en la mesura que tothom es pot reconèixer en una

situació similar de dubte al llarg de la seva pròpia vida, esdevé també un 'tu'.

L'obra arranca d'una situació que avui és tan vàlida com al 1641: des de la nostra infància 'sabem' moltes coses, però ignorem el valor real del que sabem. Tenim moltes informacions al nostre abast, però ¿què val allò que sabem?

Com diu Bernad Williams a DESCARTES, EL PROYECTO DE LA INVESTIGACIÓN PURA (ed. original, 1978, ed. esp., Cátedra, 1996, p. 23): « [a les MEDITACIONES], el 'jo' de l'escriptor no fa referència tant al Descartes històric com a qualsevol persona reflexiva que s'obre camins a través d'una sèrie d'arguments. Les MEDITACIONES no són una descripció sinó una representació del pensament filosòfic, seguint el que Descartes pensava que era l'única manera il·luminadora de presentar la filosofia, és a dir, l'ordre del descobriment: un ordre del descobriment que, tanmateix, no és arbitràriament individual sinó idealitzat, la ruta fonamental per la qual hauria de desplaçar-se el pensament humà, de l'experiència humana cap a una major perspicàcia filosòfica.»

El dubte constitueix el punt de partida de la Primera Meditació. El que Descartes emprèn, en paraules de Williams és «una estratègia, una forma sistemàtica d'assolir l'objectiu fonamental de Descartes: el descobriment de la veritat». Per això és adient començar en el dubte des del 'jo' per arribar a conclusions universalment vàlides. Els escèptics acostumen a dir que totes les opinions són, purament i simple, qüestions subjectives, impossibles de universalitzar. O fins i tot afirmen que la veritat no existeix, perquè si existís s'imposaria per ella mateixa i tothom la comprendria fàcilment (cosa que òbviament no passa!). Però Descartes vol anar més enllà: si planteja el dubte és perquè algun dia deixéssim de dubtar.

Per triomfar sobre l'escepticisme cal fer almenys un cop en la vida, un 'exercici', una 'meditació' de dubte a fons. Si observem la paraula 'dubte' veurem que etimològicament prové del llatí «dub», ('dos', 'doble'). Dubtem quan entre dos camins o dues opinions no sabem quin triar. Fer l'exercici del dubte té un valor central perquè ens permetrà reorientar la nostra pròpia existència.

Mentre al DISCURS, Descartes dubta com a savi i té com objectiu eliminar els errors dels sentits per tal de poder fonamentar la ciència (dubte metòdic), a les MEDITACIONES el to és molt més existencial. El dubte de les MEDITACIONES fa referència a la voluntat —i com que la voluntat humana és infinita, el dubte també ho serà.

Si a les MEDITACIONES apareix el «geni maligne», un argument que no apareix per a res al DISCURS és, precisament, per tal d'accentuar la radicalitat de la meditació. Només dubtant fins i tot de si existeix un déu enganyador (és a dir, experimentant el dubte des de l'interior mateix), podem superar aquesta situació.

¿Per què hem de 'meditar', doncs? La resposta cartesiana (i d'aquí el valor del seu text), serà que meditar és la forma de passar del probable al cert; la meditació és l'eina del coneixement cert: en Descartes la meditació és l'instrument de la veritat, tal com li havien ensenyat els seus mestres jesuïtes. Només si reflexionem segons el que ell anomena «l'ordre de raons», analitzant pas per pas el valor de les nostres idees, podem arribar al coneixement de la veritat. Que no és poc, tot cal dir-ho.

Esquema de la primera meditaci3n metafísica

(« Des choses que l'on peut révoquer en doute »)

OBJECTIU DE LA PRIMERA MEDITACI3: Descartes mateix l'explica en poc més d'una ratlla: « (...) m'aplicaré seriosament i amb llibertat a destruir generalment totes les meves antigues opinions.». El dubte és el punt de partida i l'objectiu és trobar uns fonaments sòlids per a les ciències.

RESUM CARTESIÀ DE LA PRIMERA MEDITACI3: LES MEDITACIONS METAFÍSiques inclouen un «RESUM» ['Abregée'] de cadascuna de les parts de l'obra, estratègicament situat després de la 'Dedicat3ria' als degans i doctors de la Facultat de Teologia de París i d'un prefaci en què es dedica a intentar mostrar que l'existència de Déu és compatible amb el seu sistema filos3fic. El text del Resum corresponent a la «Primera Meditaci3», diu així:

«A la Primera [Meditaci3], presento les raons per les quals podem dubtar generalment de totes les coses, i particularment de les coses materials, com a mínim mentre no tinguem cap altre fonament en la ciència que el que hem tingut fins ara. Perquè, malgrat que la utilitat d'un dubte tan general no se'ns mostri en principi, és sempre molt gran per aix3: perquè ens deslliura de tota mena de prejudicis i ens prepara un camí molt fàcil per acostumar la nostra ment ['esprit'] a separar-se dels sentits, i en fi, perquè fa que no sigui possible que poguéssim dubtar mai més que les coses que descobrim posteriorment són veritables».

DIFERÈNCIA ENTRE EL DISCURS I LES MEDITACIONS: El dubte de les MEDITACIONS METAFÍSiques, no és exactament equivalent al del DISCURS DEL MÈTODE. El DISCURS és el pr3leg a una sèrie de tractats científics i Descartes dubta com a científic: fa un dubte calculador, orientat envers la fundaci3 de la ciència i a eliminar els errors. Al DISCURS, el dubte està circumscrit i limitat al coneixement i a la manera de conèixer. No fa referència ni a l'existència mateixa del món (que mai no es posa en qüestió), ni a la coherència de l'acte de pensar.

En canvi, a les MEDITACIONS, Descartes dubta en tant que fil3s3f i discuteix amb fil3s3fs. El que planteja és un dubte de la voluntat: com que la voluntat humana és infinita, el dubte serà també infinit. Per aix3 inclou la hip3tesi d'una manca de sentit existencial que és el 'geni maligne'.

ESQUEMA:

1.- Constataci3 de la falsedat de certes opinions

El punt de partida és el dubte. Decisi3 de desfer-se de les seves opinions i de cercar fonaments sòlids per a les ciències.

Mètode:

- Cal criticar els fonaments de les pròpies opinions: és un dubte metòdic.
- Quins són els fonaments de les opinions errònies? Els sentits. Com que els sentits corporals són de vegades enganyadors, es pren la decisió de dubtar de totes les informacions que en provenen. És un dubte hiperbòlic.

2.- Dubtar de l'existència dels objectes sensibles

- **Argument de la bogeria:** Descartes el rebutja.
- **Argument del somni:** com distingir el somni de la vigília?
- **Objecció:** Els nostres somnis són còpies de coses reals. La imaginació inventa éssers inexistents a partir de la composició d'elements simples que existeixen. Conseqüència: és possible dubtar de ciències tal com la física l'astronomia, la medicina; però ara com ara no es pot dubtar de les matemàtiques.

3.- Dubtar de les essències matemàtiques

L'argument del somni és inoperant per a les essències matemàtiques

4.- Dubte hiperbòlic

- **Argument del déu enganyador:** però és contrari a la bondat de Déu i aquest argument no és prou convincent.
- Decisió d'enganyar-se un mateix amb **la hipòtesi del geni maligne:** és un dubte voluntari.

El dubte és radical, absolut (no se li escapa res).

Descartes

El geni maligne: de Descartes a Matrix

A la Primera Meditació Metafísica apareixen dues figures importants: el 'Deus deceptor' (Déu enganyador) i el 'Malin Génie' (Geni maligne). Entre una i altra figura hi ha petites matisacions, però ambdues serveixen per exemplificar el fet que encara que jo pugui viure enganyat, això no nega l'existència de les idees en mi i, per tant, l'evidència que 'jo penso'.

El 'Déu enganyador' recull la vella paradoxa, ja discutida pels filòsofs medievals, segons la qual si Déu ho pot tot, també podria enganyar-nos. Però Descartes argumenta que si Déu és summament bo, no pot ser enganyador. El 'Geni maligne' (descriu en el penúltim i a l'últim paràgraf de la Primera Meditació) és un argument més fort: consisteix en un experiment mental segons el qual resulta possible desqualificar el principi d'evidència en tant que 'claredat i distinció'.

El geni maligne és un ésser astut i enganyador que ens posa un parany. Descartes emprà el mot 'geni' per tal que no sigui possible confondre'l amb el Déu veritable (cristià), de qui sempre es predica la veritat. Segons la traducció de Robert Veciana: *"Suposaré doncs que hi ha, no un Déu veritable, que és la font sobirana de la veritat, sinó un cert geni maligne, no menys astut i enganyador que poderós, que ha emprat tota la seva indústria a enganyar-me. Pensaré que el cel, l'aire, la terra, els colors, les figures, els sons i totes les coses exteriors que viem no són altra cosa que il·lusions i enganys, dels quals se serveix per sorprendre la meua incredulitat. Consideraré que jo mateix no tinc mans, ulls, carn, sang, que no tinc cap sentit, sinó que crec falsament que tinc totes aquestes coses. Romandré obstinadament lligat a aquest pensament; i si, per aquest mitjà, no és pas al meu poder arribar al coneixement de cap veritat, si més no és al meu abast suspendré el meu judici (...)*

El geni maligne té la capacitat de confondre'ns en les nostres percepcions i de provocar dubtes sobre tot el que podem conèixer.

Pel que sembla, amb aquesta hipòtesi Descartes volia reflexionar sobre si pot posar-se en dubte l'acte de conèixer –com si es tractés d'una ficció induïda pel geni enganyador. Així podríem suposar que conèixer és quelcom que pertany a la nostra naturalesa (a la nostra ment) o que, per contra, el coneixement és una dada derivada de la realitat exterior. Si conèixer depengués tan sols de la nostra ment, llavors seria un acte purament subjectiu i fins i tot els fonaments més fermes de la realitat es podrien posar en dubte. Triomfaria, doncs, l'escepticisme.

La resposta cartesiana és que la consciència es fonamenta en l'acte mateix de pensar, no en la cosa pensada: el geni maligne no ens pot enganyar sobre els continguts de la nostra ment: ni que el món no existís, o fos una ficció posada en la nostra ment pel geni maligne, continuaria essent cert que jo penso. Podem ser escèptics pel que fa al món extern, no pel que fa a la capacitat que té la nostra ment de produir conceptes.

Aquesta concepció del 'geni maligne' tingué una continuïtat al segle passat en l'anomenada 'hipòtesi del cervell en una cubeta' ['brain in a vat'] proposada per Jonathan Dancy i Hilary Putnam (aquest darrer la presentà al seu RAÓ, VERITAT I HISTÒRIA, del 1981). Imaginem-nos que sóc un individu a qui un científic boig ha

extret el cervell. El meu cervell és instal·lat en una cubeta especial amb nutrients que permeten mantenir-lo amb vida i les neurones estan connectades amb cables a un supercomputador, que treballa amb un programa segons el qual es genera en la meva ment la il·lusió que la teva vida transcorre normalment, malgrat que la teva falsa percepció sensorial és el resultat d'una il·lusió produïda pels impulsos elèctrics que arriben al teu cervell. La pregunta és: ¿tenim alguna de comprovar que no som uns cervells posats en una cubeta per un científic boig?, ¿tenim alguna manera d'estar segurs que no som un cervell que processa una realitat virtual que ens ha estat induïda per un superordinador? Dancy pregunta fins i tot si l'univers: 'podria estar compost per cadenes interminables d'aquests cervells en una mena de gran fàbrica d'emocions?'. En definitiva, cap persona no pot estar segura que de no ser un cervell en una cubeta.

Aquesta és la tesi de la pel·lícula MATRIX (1999) quan Morpheus pregunta a Nemo: *'Què és el real? ¿Com defineixes el real? Si estàs parlant del que pots sentir, del que pots flairar, del que pots gustar i veure, llavors el real són tan sols senyals elèctriques interpretades pel teu cervell'*.

Ni Descartes (en la Primera Meditació Metafísica), ni Hilary Putnam, ni Matrix no pretenen discutir sobre l'escepticisme, sinó sobre el que s'anomena 'realisme metafísic': en altres paraules, defensen que mai no podem estar segurs del que la realitat és, ni menys encara de què la poguéssim conèixer tan com realment sigui. Mai no podré estar segur que jo mateix o que els lectors d'aquest text no siguin cervells en una cubeta, o de que la realitat no sigui virtual. Els humans estem limitats als nostres esquemes conceptuals i no podem saber com és realment el món (Putnam dirà que no podem copsar la realitat des del punt de vista de 'l'ull de Déu'). En definitiva, el realisme metafísic està equivocat: el que jo puc conèixer, diria un racionalista cartesià, són les meves idees – el pensament, no el món. Les idees són representacions en la ment, però mai no podrem saber si són representacions 'autèntiques' del món. Potser el contingut de la idea no existeix pas enlloc, però això no impedeix que aquesta idea tingui una forma en la meva ment.

Esquema de la segona Meditació Metafísica

(« De la nature de l'esprit humain et qu'il est plus aisé à connaître que le corps »)

OBJECTIU DE LA SEGONA MEDITACIÓ: Arribar a la primera veritat indubtable que ens permeti fonamentar el coneixement « (...) aquesta proposició: jo sóc, jo existeixo és necessàriament veritable, totes les vegades que jo la pronuncio o que la concebo en el meu esperit.»

RESUM CARTESIÀ DE LA SEGONA MEDITACIÓ: «A la Segona [Meditació], la ment [l'esprit] que usant la seva pròpia llibertat suposa que totes les coses no són res i de l'existència de les quals dubta, reconeix que és absolutament impossible que, amb tot, ell mateix no existeixi. Això és d'una molt gran utilitat, en la mesura que d'aquesta manera fa més fàcilment la distinció entre les coses que li pertanyen, és a dir, les de naturalesa intel·lectual, i les que pertanyen al cos.»

ESQUEMA DE LA SEGONA MEDITACIÓ

La Primera Meditació es tanca amb una frase en què Descartes es pregunta si «algun dia i alguna llum del coneixement de la veritat seran suficients per aclarir les tenebres (del dubte) que acaben de ser agitadaes». La segona comença amb una altra metàfora; l'esperit es troba «com si de cop hagués caigut en aigües molt profundes» i ara es tracte de fer una progressió, segons l'ordre de raons, 'more geometrico', cap a la primera veritat: el 'cogito'.

1.- Com sortir del dubte?

- Dubtant de tot; hi ha alguna cosa que resisteixi al dubte?
- L'exercici mateix del dubte prova que jo, que dubto, existeixo.
- La meua existència és la primera veritat clara i distinta, indubtable.

2.- Qui sóc?

- Jo no sóc el meu cos perquè puc dubtar de la seva existència.
- Sóc la meua ment-ànima? Però, què és la meua ment-ànima? La ment es redueix al pensament, única facultat que resisteix al dubte, en la mesura que el dubte és un exercici del pensament.
- Sóc, doncs, una cosa que pensa: l'establiment del 'cogito' permet al 'jo' pensant que s'examini a si mateix.

3.- Què és una cosa que pensa?

- És una cosa que dubta, que concep, que afirma o que nega, que vol o que no vol, que imagina i que sent. (És el conjunt de les activitats mentals i dels continguts de consciència).
- Les facultats —és a dir, l'enteniment, la voluntat, la imaginació, i la facultat de sentir— depenen tan sols del subjecte (puc imaginar alguna cosa sense que aquesta cosa existeixi). Per tant les 'cogitacions' formen part del 'cogito'.
- **Objecció:** dificultat per a convèncer-se que la ment és més fàcil de conèixer que els objectes dels sentits. Sembla que mentre l'existència pot autoverificar-se en referència al món extern, el 'cogito' no ho pot fer.

4.- Un exemple: l'estudi del tros de cera, un objecte sensible

- Com conec el tros de cera?
- pels meus sentits (error! la cera és la mateixa sota diversos canvis!)
- per la meua imaginació (error! és impossible imaginar tots els aspectes de la cera!).
- només a través del meu judici (correcte! concebo que un tros de cera és alguna cosa extensa, flexible, variable: en tinc una idea!).
- L'afirmació «hi ha cera» no és una percepció, és un judici de l'enteniment que suposa l'existència de la meua ment [«esperit»]. Fins i tot si m'enganyo i la cera no existeix, la meua ment o el meu esperit existeixen perquè la pensen.
- Més enllà del canvi en la forma de la cera (qualitatiu), la meua ment pensa que la cera no és una pura acumulació de qualitats sensibles. El coneixement de la cera ha de ser producte de l'enteniment, de la raó, i no dels sentits o de la imaginació.
- L'estudi del tros de cera reafirma la meua existència en tant que cosa pensant. El meu esperit és primer en l'ordre del coneixement en relació a les coses materials, en la mesura que és més fàcil de conèixer.

El dubte en les dues primeres meditacions metafísiques

Les dues primeres MEDITACIONS METAFÍSiques estan dedicades al tema del dubte i el «cogito». En un primer moment es passa 'del dubtós al dubte' i posteriorment es presenta el tema del dubte en tant que acte del pensament

'DEL DUBTÓS AL DUBTE'

En principi ha de quedar clar que el dubte cartesà no es pot assimilar de cap manera al dubte escèptic. Descartes persegueix metòdicament la recerca de la certesa (és a dir d'alguna cosa que sigui certa i segura en les ciències).

El dubte s'ha de fer només «un cop en la vida» per tal de poder fonamentar metòdicament el coneixement i, d'aquesta manera, assolir la veritat.

En carta a un amic seu ens explica per què tot allò que és dubtós, metòdicament, ho considerarà fals: «imagina que algú té pomes i que vol conservar-les en una galleda. Si és un home sensat s'assegurarà prou que totes estiguin en bon estat, perquè n'hi ha prou amb què una estigui macada perquè a la llarga infecti totes les altres». Així opera, exactament, el dubte cartesà: només el coneixement 'garantit', indubtable, serà considerat cert, mentre el provable (o dubtós) es pren metòdicament per fals.

A aquestes matèries dubtoses, Descartes hi oposa un dubte metòdic, és a dir ordenat.

A més, el dubte ha de ser «teòric» (no pràctic, no polític) perquè afecta només l'enteniment –i no l'acció. I ha de ser «hiperbòlic» (és a dir, 'exagerat', com diu a la Sisena Meditació) perquè correspon a tots els àmbits de l'activitat humana.

La distinció entre el pensar (que dubta) i el voler (que actua) va ser mantinguda sempre per Descartes. El subjecte del dubte és l'enteniment (pensament) i no la voluntat.

Hi ha un primer nivell del dubtós que es justifica amb aquests arguments:

1.- Podem dubtar sobre les idees rebudes (dogmatisme), les prejudicis que, a més, es contradiuen.

2.- Podem dubtar sobre les il·lusions dels sentits (els miratges) i sobre la confusió entre somni i vigília. De fet, no podem dubtar que no estiguem somniant. O dit d'una altra manera, mai no podem estar segurs que estiguem desperts. Descartes considera que els òrgans dels nostres sentits corporals sovint resulten poc fiables com a font de saber autèntic. No posa en dubte que tenim experiències sensorials, però diu que no podem saber amb certesa què les causa.

3.- Que fins i tot en equivoquem quan fem matemàtiques demostra que podem errar fàcilment. Els arguments de la matemàtica són «clars i distintos» i malgrat tot ens equivoquem per la nostra manca de raonament. En conseqüència, els motius del dubte continuen existint.

4.- Podem dubtar també sobre el que Descartes anomena el Déu enganyador [«Deus deceptor»] i el «geni maligne», una mena de dimoni invisible que ens enganya perquè tot i la infinita bondat divina és obvi que els humans han estat creats fal·libles. Per això ens errem en la matemàtica.

El «geni maligne», malgrat que pugui semblar una hipòtesi extravagant compleix una funció metòdica. Descartes se'n serveix per deixar en suspens l'entramat perceptiu-conceptual sobre el qual se sustenta la realitat. Sembla que no és possible continuar posant res en qüestió més enllà d'aquest dubte

Modernament l'argument del «geni maligne» apareix en contes de terror sobre cervells tancats en gerres que són estimulats mitjançant elèctrodes o sobre persones atrapades per sempre en màquines de realitat virtual. Fins i tot hi ha un clàssic del cinema [Matrix] sobre aquest tema.

Aquest nivell del dubtós ocupa la 1^a MEDITACIÓ i les tres primeres parts del DISCURS DEL MÈTODE.

EL DUBTE COM A ACTE DEL PENSAMENT

Però quan sembla que el dubte ho omple tot, Descartes ens sorprèn afirmant que el pensament és més senzill de conèixer que el cos. Es va adonar que hi ha quelcom del qual no resulta possible dubtar: no podem dubtar que estem dubtant i, en conseqüència, que estem pensant.

El pensament no es pot donar en l'aire i, per tant, hi ha d'haver una ment o consciència on es produeix el pensar. Si hi ha pensaments, hi ha d'haver necessàriament una ment que pensa.

En altres paraules: qui intenta dubtar, confirma que pensa.

Pensar és existir (i en la mesura que pensar és un acte, només existeixo en tant que penso).

Que pensar és més senzill que conèixer l'extensió dels cossos es demostra amb l'exemple del tros de cera. Que la cera és la mateixa quan està al rusc que quan pren forma d'una espelma ens ho diu la raó, no la sensibilitat. Descartes considera que la ment pot pensar, alhora, sobre la ment i sobre els seus propis pensaments. O dit, d'una altra manera en el «cogito» hi ha al mateix temps la pròpia consciència i la certesa que pensa.

Amb Descartes s'inicia el problema ment/cos (com la ment fa que el cos actui – com el desig de menjar una galeta fa que mogui el braç), i el problema de la diferència entre món físic (objectes materials, extensos) i món mental (en què els pensaments semblen estar fora de l'espai i del temps i són subjectius, privats i propis de cada individu). La ment hauria de ser un fenomen físic però no està tan clar que ho sigui (és intencional, és unitària, no és previsible...).

Esquema de la tercera meditació metafísica

(« De Dieu; qu'il existe »)

OBJECTIU DE LA TERCERA MEDITACIÓ: Després de l'estudi del subjecte que coneix (quan ja estic segur de la meua existència), cal estudiar els objectes del coneixement. En aquesta Meditació es rebutja tota forma de sensibilitat i s'estableix el criteri d'evidència de la primera veritat, s'analitzen els continguts de la ment i Descartes demostra l'existència de Déu a partir de la presència en la ment de la seva idea.

ESQUEMA DE LA TERCERA MEDITACIÓ

1.- « Estic cert que sóc una cosa que pensa »

Només hi ha una sola cosa que es resisteix al dubte: la certesa que jo existeixo en tant que esperit (pensament, ment). Per tant, «puc establir com a regla general que totes les coses que concebem força clarament i amb força distinció, són totes veritables»

Que jo tingui idees només demostra l'existència de la meua ment (pensament, esperit) « Estic cert que sóc una cosa que pensa »

Problema: com determinar si aquestes idees són veritables? El que permet que pugui tenir la certesa de la meua existència és el fet de tenir-ne una idea clara i distinta.

Per evitar qualsevol dubte, cal provar l'existència de Déu i provar, a més, que no és enganyador: «... haig d'examinar si hi ha un Déu (...) i si trobo que n'hi ha un, haig d'examinar també si pot ésser enganyador: car sense el coneixement d'aquestes dues veritats no veig pas com podria ésser cert d'alguna cosa».

[**ATENCIÓ:** El mot 'idea' no s'usa en el sentit platònic de 'model', sinó en el més immediat de 'representació mental']

2.- Estudi dels meus pensaments.

Classificació: els meus pensaments són idees –com imatge de les coses– judicis, o voluntats.

Voluntats i idees són actes. Les meves idees i la meves voluntats no poden ser falses, si no fan referència a altra cosa que a elles mateixes. Tan sols els meus judicis poden ser falsos perquè relacionen les meves idees amb objectes exteriors i afirmen que són conformes a aquests objectes exteriors.

3.- D'on provenen les meves idees?

Són possibles 3 menes d'idees

1. **Innates**, que neixen amb mi.

2. **Adventícies**, producte d'alguna cosa exterior.
3. **Factícies**, inventades per mi.

Hi ha un problema amb les idees adventícies: cal explicar per què podrien ser veritables. Les idees adventícies me les ensenya la natura, independentment de la meua voluntat. Però els meus sentits corporals poden enganyar-me (el sol no és com el veig!) ; per tant l'origen de les meves idees no pot ser cap prova de la seva veritat. En conseqüència Descartes abandona aquesta via que serà la que recullen després els empiristes.

4.- Estudi del contingut de les meves idees

Poden representar substàncies, accidents o Déu.

El principi de causalitat s'aplica a les idees: l'origen del contingut de cada idea ha de tenir com a mínim tanta realitat com la idea

Totes les meves idees poden provenir només de mi, i en conseqüència només proven la meua existència.

Tan sols una idea no pot provenir de mi mateix, la idea de Déu.

5.- Examen de la idea de Déu

Primera prova de la idea de Déu: estudi de la idea d'infinít

L'infinít no és la negació de la idea de finít. És un concepte primer.

Prova: si jo dubto és que tinc consciència d'una mancança: és a dir que tinc la idea d'un ésser més perfecte de mi, que sóc finít.

Objecció: la idea de finít podria ser el resultat d'una síntesi de totes les perfeccions que tinc en potència.

Resposta: però la meua perfecció augmenta gradualment, mentre que la perfecció de Déu és actual.

La idea d'infinít ve de Déu, per tant Déu existeix.

Segona prova: estudi de la causa de la meua existència

Sóc jo mateix la causa de la meua existència? No; perquè m'hauria donat totes les perfeccions que pugui imaginar i caldria que jo conservés l'existència en cada instant, cosa que no succeeix.

He estat creat per un altre ésser finít? No; per la mateixa argumentació anterior. A més caldria que aquest ésser em pogués conservar actualment.

En conseqüència: només Déu pot ser la causa de la meua existència en tant que ésser finít, i la causa de la presència en mi de la idea d'infinít.

Déu és un ésser absolutament perfecte i no pot ser, doncs, enganyador. No sóc sol a existir. Déu existeix.

Al món anglosaxó, l'argument cartesià sobre l'existència de Déu s'anomena didàcticament: «argument de la marca registrada». Quan un fabricant crea un producte acostuma a estampar-hi el seu propi logo. Doncs, bé: quan Déu ens crea estampa en la nostra ment la idea innata que tenim d'Ell. Descartes en diu: «la marca que l'obrer imprimeix en la seva obra»

També es pot explicar com «l'argument de la petja»: si no he estat mai en presència d'un ésser infinit no l'he pogut conèixer per experiència sensible, ni he pogut extreure aquesta idea d'un ésser finit, com sóc jo mateix. Tampoc no és possible que sumant un nombre molt gran de fets finits arribi a un ser infinit; per tant cal que suposi que la idea de Déu és anterior a la de mi mateix, la qual cosa no exclou que pugui tenir el seu origen en la meua ment. La naturalesa summament perfecta de la idea de Déu només pot provenir de quelcom més perfecte que la idea mateixa: per tant Déu ha d'existir necessàriament en tant que creador de les idees. Les idees innates serien, doncs, la petja de Déu en la nostra ment.

Les idees: un tema claus en la tercera meditació

Com diu Robert Veciana i Tormo, traductor al català de les MEDITACIONS METAFÍSQUES (Bcn; Edicions de 1984, 1995); la Tercera Meditació culmina el programa metafísic cartesià: s'estableix el Criteri d'evidència, s'analitzen els continguts de Ment i es demostra que Déu existeix, a partir d'argumentar que tenim aquesta idea en la nostra ment.

Per això cal clarificar el concepte d'idea i la seva relació amb els continguts de la ment. Per entendre la Tercera Meditació és imprescindible tenir clar que una idea no és la còpia exacta i real d'una cosa, sinó: 'les imatges de les coses materials pintades en la fantasia corporal', com diu textualment Descartes al començament mateix de les 'Respostes a les Terceres Objecions'.

També a la Diòptica ('De la visió' – Discurs Sisè) Descartes afirma que 'no és necessari que hi hagi cap similitud ['aucune ressemblance'] entre les idees que la ment concep i els moviments que causen aquestes idees'. I al primer paràgraf del seu 'Del món o Tractat de la Llum' afirma que 'no veig en absolut cap raó' per fer-nos creure que les idees que tenim en la ment siguin com els objectes de les quals aquestes idees procedeixen.

En definitiva: Descartes no és un pensador aristotèlic. En la tradició aristotèlica i en la filosofia escolàstica que havia après amb els jesuïtes, la ment copsa o elabora les idees per un procés d'abstracció a partir de les coses. En canvi per a un racionalista, una idea és un 'mode del pensament'. A la Tercera Meditació Metafísica això queda molt clar: 'la seva natura [de la idea] és tal de si cap altra realitat formal que aquesta que ella rep i copia del pensament o de l'esperit, del qual és solament un mode, és a dir, una manera o forma de pensar' (p. 127 de l'edició catalana esmentada).

L'esquema aristotèlic del coneixement de les idees és 'realista' (va de les coses reals als conceptes mentals). En canvi, l'esquema cartesià és 'idealista': és a través de les idees que comprem les coses. Això serà important quan Descartes vulgui explicar l'existència de Déu a partir, precisament, de la seva idea en nosaltres.

És important comprendre que per a Descartes, una idea és diferent a una voluntat o a un judici. Tant la voluntat com el judici depenen del món exterior (vull quelcom que no tinc, jutjo el succeeix fora de mi) i, per tant, la hipòtesi del geni maligne les pot falsar. En canvi la idea està en el meu interior, podríem dir que només depèn de mi. En aquest sentit cap idea no pot ser 'falsa', perquè les idees són l'únic que coneixem, l'únic contingut de la meua ment. El que podria ser (hipòtesi del geni maligne) és que les idees no existissin fora de la ment, o que fossin inaplicables com a judicis; però això no nega les idees, sinó la connexió entre les idees i el món.

En les 'Respostes a les Segones Objecions', Descartes diu que: 'Sota el nom d'idea entenc aquesta forma de cadascun dels nostres pensaments, per la percepció immediata dels quals tenim coneixement d'aquests mateixos pensaments. De tal manera que jo no puc expressar res amb paraules, quan entenc el que dic, si no estic cert que tinc en mi la idea de la cosa que és significada per les meves paraules'.

És a dir: sense idea en la ment no hi ha cap paraula significativa. No és que primer hi hagi les coses i després (per abstracció) neixi la paraula, sinó que és mitjançant la capacitat de l'esperit o de la raó per tenir idees que puc comprendre les coses. En la millor tradició racionalista primer hi ha la raó intencional (la ment que produeix les idees) i després hi ha la comprensió del món i de les coses.

'Idea' és el que hi ha en el nostre esperit (ment) quan concebem alguna cosa. En conseqüència les idees reenvien al subjecte que pensa. El problema que planteja Descartes a la teoria del coneixement posterior és el de saber si, a més, reenvien també a una altra cosa, a un món extern real, o si són, simplement, ficcions del meu esperit. Els humans són éssers que pensen: ¿però allò que pensen corresponen a alguna existència real? O resulta, simplement, que com deia Calderón de la Barca, 'la vida és somni'?

Per això en la Tercera Meditació Metafísica, Descartes s'interroga sobre l'origen de les idees in en distingeix tres possibles orígens: 'D'aquestes idees les unes semblen ésser nascudes amb mi, les altres ésser alienes i venir de fora i les altres ésser fetes i inventades per mi mateix' (p. 123 de l'esmentada ed. cat.). Les idees poden ser, doncs, innates ('nascudes amb mi'), val a dir, que existeixen en la meua ment (esperit) des que jo existeixo i sempre estan allí. Descartes dóna com a exemple d'idees innates, la de veritat, la de Déu i les idees matemàtiques, perquè, efectivament, la meua ment pot concebre la idea de triangle sense haver vist mai objectes triangulars i, a més, aquesta idea és la mateixa per a qualsevol esperit.

Una altra categoria d'idees –les adventícies– és la constituïda mitjançant la intervenció dels sentits. Aquestes idees són, doncs, originades per un quelcom diferent a mi: 'si sento un brogit, si veig el sol, si sento la calor, fins ara he jutjat que aquests sentiments provenien d'algunes coses que existien fora de mi'. Són les idees adventícies.

Finalment les idees factícies són les 'inventades per mi mateix', mitjançant 'la barreja i composició' (p. Ex. Barrejant animals i àngels es crea l'esfinx).

Dels tres tipus d'idees la que més problemes plantegen són les adventícies, perquè posen en qüestió l'axioma cartesià segons el qual l'únic que existeix realment són els continguts de la ment. Aquest serà el tema del posterior debat entre racionalistes i empiristes; però Descartes el resol argumentant que una cosa és el que nosaltres copsem pels sentits corporals i una altra la realitat de les coses. No ens podem fiar de les idees adventícies de la mateixa manera que no podem saber si la calor o el fred són veritables, falses o només aparents (produeixen sensacions diferents segons qui les percep), i per les mateixes raons que sabem que el sol no és com el percebem. Les idees adventícies, per dir-ho, en el vocabulari cartesià no són mai 'clares i distintes', és a dir, no poden ser veritat.

LA IDEA CLARA I DISTINTA I EL PAPER DE L'ERROR EN LA TERCERA I QUARTA MEDITACIONS METAFÍSQUES

Una idea és per a Descartes una representació mental. És el que hi ha en la nostra ment quan nosaltres concebem alguna cosa. En conseqüència totes les nostres idees reenvien al subjecte que les pensa. El problema és saber si reenvien també a alguna altra cosa, o en altres paraules, quina relació hi ha entre les idees i la veritat de les coses. Per als escolàstics tenir una idea suposa la 'adquatio', la representació fidel, d'una cosa en la ment. Però ens podríem preguntar si les idees representen objectes reals o si són ficcions del nostre esperit.

Per tal de resoldre aquest problema, Descartes s'interroga d'antuvi per l'origen de les idees i en distingeix tres orígens possibles: «... d'aquestes idees les unes semblen ésser nascudes amb mi, les altres ésser alienes i venir de fora, i les altres ésser fetes i inventades per mi mateix.»

En definitiva, les idees poden ser «innates», és a dir, estar en la meva ment des que vaig néixer, «adventícies», val a dir, provinents del món exterior, o «factícies», o el que és el mateix, formades per la meva imaginació (com les sirenes o els cavalls alats).

QUINA ÉS LA NATURALESA DE LES IDEES ?

A la TERCERA MEDITACIÓ, Descartes es planteja la naturalesa de les idees i ho fa seguint l'esquema escolàstic que distingia tres aspectes en una idea:

- (1) La seva realitat material: allò de què una idea està feta: una idea està constituïda per pensaments, com una taula és de fusta o una casa de maons.
- (2) La seva realitat formal: l'ésser al qual la idea reenvia. Formal significa, doncs, 'real'.
- (3) La seva realitat objectiva: el contingut representatiu d'una idea.

Si observem, per exemple, la idea d'una sirena, veurem que té un contingut objectiu (em puc representar una dona amb cua de peix) però no té cap realitat formal, (les dones amb cua de peix no tenen cap realitat a la qual reenvien).

Però encara que les idees es formen en mi tampoc no cal suposar que les coses que veig s'assemblin a les idees: en aquest sentit, Descartes posa l'exemple del sol. El veig d'una determinada manera pel sentits i l'astronomia me'l mostra d'una altra manera. Com que la sensibilitat em pot enganyar no he de confondre la idea amb la manera com se'm mostra.

Per a Descartes allò fonamental en una idea és la seva capacitat per a ésser pensada en tant que perfecció: allò 'objectiu' no s'ha d'entendre en les MEDITACIONS com ho entenem avui (com a sinònim d'empíric), sinó com ho entenen els escolàstics amb qui ell discutia. Una idea segons Descartes és una «realitat objectiva» en la mesura que és capaç de representar un pensament. Per això les substàncies (Jo, Déu, Món) són 'objectives' per a Descartes. Com diu a la TERCERA MEDITACIÓ: «... a fi que una idea contingui una tal realitat objectiva més que una altra, ha de tenir, sens dubte això d'alguna cosa en la qual es troba si més no tanta realitat formal com realitat objectiva conté aquesta idea.» En altres

paraules: el que una idea representa (la seva «realitat objectiva»), reenvia a un ésser que en pugui ser la causa (la seva «realitat formal»). Si jo puc ser la causa de les meves idees llavors no hi ha cap problema per justificar-les; però com que jo no puc ser la causa de les meves idees innates, llavors ha d'existir Déu.

LES IDEES INNATES

Les idees que interessin més a Descartes són les innates (per exemple la idea de Déu o les veritats matemàtiques). Si puc formar-me la idea de triangle sense haver vist mai objecte triangular i si la idea de triangle és la mateixa en mi que en qualsevol altra persona, llavors he de suposar que és innata.

La característica bàsica de les idees innates consisteix a ser «clares i distintes», concepte que ell identifica amb la idea de 'veritat'.

Una idea és clara quan és «present i manifesta a un esperit atent» i és distinta quan no se la pot confondre amb cap altra. Mentre la veritat és clara i distinta, l'error està farcit d'idees obscures i confuses.

PER QUÈ HI HA ERROR?

Un exemple d'idea obscura i confusa és el record d'una experiència o d'una idea que vaig tenir i que a mesura que passa el temps es va esvaint. Segons Descartes em puc equivocar per dues raons:

(1)Perquè sóc un ésser finit. A la MEDITACIÓ QUARTA Descartes ho expressa així: «m'equivoco perquè la potència que Déu m'ha donat per a discernir el veritable del fals no és infinita.» És precisament perquè m'equivoco, perquè no ho puc conèixer tot, que he de suposar que existeix un Déu perfecte, origen de tot coneixement cert.

(2)Però m'equivoco també perquè sóc lliure, i com dirà també a la MEDITACIÓ QUARTA: «el poder del coneixement que és en mi» i «el poder d'elegir o lliure albir» els puc usar malament. Com que sóc lliure puc usar malament «la potència del voler», és a dir, la meva voluntat.

ESQUEMA DE LA QUARTA MEDITACIÓ METAFÍSICA

(« Du vrai et du faux »)

OBJECTIU DE LA QUARTA MEDITACIÓ: En les tres Meditacions anteriors Descartes s'ha elevat, mitjançant el Jo envers el coneixement del Déu. I ara es tracta de retornar al món. Però el Món és un lloc ple d'errades. En conseqüència, Descartes explica la seva teoria sobre l'error. Tota aquesta Meditació vol respondre a la qüestió: ¿com és possible que jo m'enganyi?

RESUM DE LA QUARTA MEDITACIÓ: LES MEDITACIONS METAFÍSQUES inclouen un «RESUM» ['Abregée'] de cadascuna de les parts de l'obra, estratègicament situat després de la 'Dedicatòria' als degans i doctors de la Facultat de Teologia de París i d'un prefaci en què es dedica a intentar mostrar que l'existència de Déu és compatible amb el seu sistema filosòfic. El text del Resum corresponent a la «Quarta Meditació», diu així:

«A la Quarta [Meditació], s'ha provat que totes les coses que nosaltres concebem molt clarament i molt distintament són totes veritat, i al mateix temps s'hi explica en què consisteix la naturalesa de l'error o falsedat; cosa que ha de ser necessàriament sabuda, tant per confirmar les veritats precedents com per confirmar les que segueixen. Però cal remarcar que no es parla en cap cas del pecat, és a dir, de l'error que es comet en la persecució del bé i del mal, sinó tan sols del que succeeix en el judici i en el discerniment del veritable i del fals, i que no pretenc de cap manera parlar de coses que pertanyen a la fe o a la conducta de la vida, sinó tan sols de les que fan referència a les veritats especulatives i que poden ser conegudes amb l'ajuda de la sola raó natural».

ESQUEMA:

1.- Constatació: a partir de la idea de Déu és possible descobrir un camí per al coneixement.

I això per dues raons: a) Si Déu és perfecte no és enganyador «puix que en tot frau i engany s'hi troba alguna forma d'imperfeció», de manera que es respon la hipòtesi del Geni maligne; i b) la meua facultat de jutjar no és enganyadora en la mesura que prové de Déu.

Problema: però no hi deixa de succeir que jo m'enganyo sovint.

2.- Com explicar que jo m'enganyi?

2.1.- Primera explicació: l'error és la marca de la meua imperfeció.

L'error és un defecte.

En la mesura que sóc un ésser finit, imperfecte, «un entremig entre Déu i el no-res», puc equivocar-me: «S'esdevé que m'equivoco perquè la potència que Déu m'ha donat per a discernir el veritable del fals, no és en mi infinita».

Problema: l'error no tan sols és un defecte, és també una privació, la negació de quelcom que jo hauria de tenir.

No hem d'acusar Déu en la mesura que resulta impossible comprendre les seves intencions.

2.2.- Segona explicació: l'error prové del desajustament entre les dues 'potències' de la ment, l'enteniment finit i la voluntat infinita.

L'enteniment és una facultat del coneixement que concep les idees sense afirmar-les ni negar-les (sense dir 'és veritat' o 'és fals')

L'enteniment no és causa de l'error perquè no ens diu si les idees corresponen a la realitat. En la mesura que l'enteniment és limitat tan sols ens impedeix de poder conèixer-ho tot.

La voluntat és el lliure albir. En la mesura que la meua voluntat és il·limitada sóc a imatge de Déu.

3.- L'error és un judici fals.

'Error' és afirmar, sigui per prejudici o per precipitació, una idea que no és ni clara ni distinta. L'error no depèn del meu enteniment (que em proposa una idea o una altra), sinó de l'ús que faig de la meua voluntat.

4.- Com evitar l'error?

Si els judicis de la voluntat humana (limitada) respectessin la necessitat de la reflexió prèvia (enteniment) no es produiria l'error: «D'on neixen, doncs, els meus errors? És només d'això, a saber, que essent la voluntat molt més àmplia i extensa que l'enteniment, no la continc en els mateixos límits, sinó que l'estenc també a coses que no entenc»

Per tant cal no queixar-se de Déu: no m'ha condemnat a l'error; és possible evitar-lo: «I no tinc cap dret a plànyer-me, si Déu, havent-me posat al món, no ha volgut col·locar-me al rang de les coses més nobles i més perfectes; fins i tot tinc motiu d'accontentar-me que, si no m'ha donat la virtut de no errar gens (...) ha deixat si més no en el meu poder (...) retenir el meu judici sobre les coses la veritat de les quals no m'és clarament coneguda».

Mètode: el coneixement de l'enteniment ha de ser anterior a la decisió de la voluntat. Cal suspendre el judici mentre les idees no són encara clares i distintes. És una invitació a practicar el dubte metòdic en forma d'indiferència quan apareixen dues idees contràries entre si.

[«Indiferència» és un concepte que Descartes va introduir en l'edició francesa del text (originalment en llatí); es tracta d'una noció més estoica que escèptica]

PREGUNTES SOBRE LES QUATRE PRIMERES MEDITACIONS METAFÍSQUES

1ª MEDITACIÓ

1.- Explica les diferències entre dubte escèptic i dubte metòdic.

2.- Husserl a les seves «Meditacions cartesianes» diu que Descartes sembla dubtar de tot, àdhuc de les veritats matemàtiques, però que en realitat mai no va dubtar del mètode matemàtic, que es caracteritza pel desig de claredat i per l'evidència. Descartes tampoc no dubta que el mètode metafísic s'ha de basar en claredat i l'evidència (que han de ser tan fortes com les de les matemàtiques): ¿Et sembla que hi pot haver alguna relació entre claredat i evidència en ciència i en filosofia? Si així ho creus, explica quina. En tots dos casos, justifica la resposta.

3.- Què significa 'hiperbòlic'? Quina diferència hi ha entre un dubte hiperbòlic i un dubte metòdic? Creieu que és ja hiperbòlic dubtar dels nostres sentits i de la realitat del món extern?

2ª MEDITACIÓ

1.- Al DISCURS DEL MÈTODE, Descartes afirma 'penso, ergo existeixo' i a les MEDITACIONS diu 'jo penso, jo sóc': per què et sembla que fa desaparèixer aquest 'ergo'?

2.- Quan temps dura el 'cogito'? Cal parlar d'un 'cogito' intemporal o d'un 'cogito' instantani? Per què?

3.- Per què diu Descartes: «Jo no sóc pas aquest conjunt de membres que hom anomena cos humà»?

4.- Explica la unitat del pensament segons Descartes: ¿què entén Descartes per 'pensament' a partir de la seva frase: «Què és una cosa que pensa? És a dir, una cosa que dubta, que concep, que afirma, que nega, que vol, que no vol, que també imagina i que sent»? Limita Descartes el 'pensament' al 'pensament racional'? Per què?

5.- El fragment del tros de cera, explica que la cera existeix o que no existeix? Per què?. Suposant que la cera existeixi: la seva existència és material, o existeix en la meua ment, o existeix en tots dos llocs alhora?

3ª MEDITACIÓ

1.- Per què diu Descartes que de «la terra, el cel, els estels i totes les coses que percebia mitjançant els sentits» no en concebo «clara i distintament», «cap altra cosa sinó les idees i els pensaments que d'aquestes coses es presentaven al meu esperit»?

2.- Explica què significa la frase: «[les idees] no poden, parlant pròpiament, ésser falses»? Què seria 'fals', si no ho són les idees?

3.- Segons Descartes la idea d'infinit no la puc 'comprendre', però «és suficient que la concebi». Explica la diferència entre 'comprendre' i 'concebre'.

4.- En aquesta Meditació, l'autor diu que Déu és: «Una substància infinita, eterna, immutable, independent, omniscient, omnipotent, i per la qual jo i totes les altres coses que són (...) han estat creades i produïdes». Explica el significat dels mots: 'substància', 'immutable', 'omniscient' i 'omnipotent'.

4ª MEDITACIÓ

1.- Per què afirma Descartes que no em puc queixar que Déu «m'hagi donat una voluntat més extensa que l'enteniment»?

2.- Com argumenta Descartes que l'error és la conseqüència de la llibertat?

3.- Explica per què Descartes recomana la «indiferència» envers «no solament les coses de les quals l'enteniment no té cap coneixement, sinó també generalment també a totes aquestes que no descobreix amb una claredat perfecta en el moment que la voluntat en delibera».

Esquema de la cinquena meditació metafísica

Les meditacions precedents han culminat amb l'establiment de l'existència de la substància pensant i de la substància infinita, Déu. Així, també s'han pogut establir le bases de la construcció de les ciències, llurs fonaments, en estblir el criteri d'evidència i l'explicació de la causa de l'error. En la Meditació Cinquena encara hi ha un progrés deductiu que compelta sistemàticament els resultats prèviament assolits. Mitjançant una nova prova de la seva existència, es relaciona Déu amb el criteri d'evidència i amb el Jo, és a dir, es fonamenta filosòficament la doctrina de la creació.

- 1. Demostració de l'existència de Déu per la consideració de la seva natura.**
- 2. La "Veracitat Divina".**

L'adquisició de totes les certesa prèvies permet examinar encara les altres idees presents a la ment, relatives a les coses exteriors a aquesta i al mateix Déu, per tal de veure quines corresponen a coses veritablement existents. Aquesta tasca serà molt més senzilla ara que, a banda de tenir uns principis assegurats, tenim també un criteri de certesa que se'n deriva i una clara concepció de la natura dels nostres errors.

En l'examen d'aquestes nocions (privilegiadament les nocions geomètriques) la ment s'adona que no són procedents dels sentits, que no són "noves", sinó que ja eren conegudes tot i que "confusament", i que no es pot per tant jutjar que són no res. Les proposicions gemètriques (la idea de triangle és l'exemple posat per Descartes) es presentaven ja com a evidents quan érem més lligats als sentits que ara.

És a dir, la comprensió clara i distinta de les propietats d'una entitat implica que aquesta entitat conté efectivament aquestes propietats, la qual cosa permet demostrar l'existència de déu des d'un altre punt de vista. Si en la Meditació Tercera la demostració s'ha fet des dels efectes de l'acció divina, a posteriori, ara es farà per la consideració de la naturalesa divina, és a dir, a priori:

El pensament de Déu, la idea d'un ésser infinitament perfecte es troba en la ment. Si és pensat com a perfecte, no pot ser pensat com a no-existent, atès que l'existència és una perfecció que una entitat perfecta no pot deixar de tenir. Aquesta és, òbviament, la versió cartesiana de l'anomenat argument ontològic, i mostra la dependència cartesiana de la inspiració de Sant Agustí i de Sant Anselm. A més, en la demostració que els racionalistes posteriors a Descartes també defensaran, per una raó clara: l'argument ontològic pot ser defensat des de la consideració de la identitat entre elSER i el PENSAR. Si Déu és pensat com a perfecte i, com a tal, existent, ha d'existir necessàriament com a conseqüència de la seva mateixa perfecció.

En el cas de Déu, la ment troba que la seva existència no pot ser separada de la seva essència, de la mateixa manera que no es pot separar la noció de triangle del fet que la suma dels seus tres angles és igual a dos rectes, o que no es pot pensar una muntanya que no tingui vall. Igualment, en el cas de la Idea de Déu: No es pot pensar sense l'existència.

2. La "Veracitat Divina"

El coneixement és el producte de la captació clara i distinta per part de l'enteniment. Tot allò que la ment pensa com a clara i distint, és a dir, evident, és vertader. Descartes ha establert la identitat entre la certesa "subjectiva" i l'evidència "objectiva". El coneixement de l'existència de Déu, del qual tot depèn i que no és enganyador garanteix la veritat de les coses que conec clarament i distintament. La "Veracitat Divina" assegura la veritat de les evidències, de les certes de la ment.

Esquema de la sisena meditació metafísica

- 1. L'exterioritat. La ciència mecanicista.**
- 2. Conclusió. Rebuig del dubte hiperbòlic: la finitud humana**

1. L'exterioritat. La ciència mecanicista.

La veracitat divina garanteix l'evidència de les demostracions matemàtiques. Per tant, l'orgre geomètric mitjanant el qual es construeix la Física queda legitimat, fonamentat. Resta, però una darrera qüestió per resoldre i donar per acabat l'itinerari meditatiu: la deducció de l'existència de l'exterioritat, la demostració de l'existència d'una realitat "extramental", que no sigui Déu (la res extensa, o la matèria-extensió).

La Meditació Sisena exposa el complex procés de DEDUCCIÓ de l'exterioritat material.

Descartes distingeix, d'entrada, entre la capacitat de la ment de "pensar" una figura geomètrica i la capacitat de representar-se-la. Puc representar-me una figura de cinc costats, però no una de mil, que pot ser concebuda però no representada. La imaginació, per tant, no pot ser l'accés a l'exterioritat buscada.

Una altra hipòtesi que es presenta a la ment és el recurs a la sensibilitat. Les qualitats físiques que semblen tan evidents a la ment provenen dels sentits. Però l'experiència ha arruïnat la creença en tot saber sensible. La Meditació ens aporta arguments poderosos per a dubtar-ne d'aquest saber sensible, com la hipòtesi del somni presentada ja a la Primera Meditació, o les raons que es deriven de la ficció del desconeixement de l'existència de Déu.

Ara bé, en aquest mateix procés del dubte, la ment ha establert algunes certeses: l'existència del Jo i la de Déu, més enllà de tot dubte possible. La qual cosa condueix a la necessitat de negar que el dubte ho abraça tot.. I és cert que Déu existeix. D'aquí és d'on es podrà deduir que tinc un cos.

Per procedir a aquesta deducció, Descartes reprèn la distinció entre les facultats atribuïbles al Jo que són substancials i les que no ho són. Són "facultats" (capacitats) que se'm poden atribuir, pensar, imaginar, sentir i moure'm. El pensament és l'atribut del Jo, de l'ésser pensant que sóc. La imaginació i la sensació són aplicacions del pensament: el pressuposen.

La facultat de moure's, d'altra banda, de l'existència de la qual no puc dubtar, també pressuposa l'existència d'un origen i que ha de ser una substància extensa, corporal, i no pas una substància intel·ligent, atès que, en pensar-la, no s'hi troba com a contingut del seu concepte cap intel·ligència. La necessitat que existeixi una tal substància (que, a més no pot ser el Jo) és reforçada si es considera la natura de la facultat passiva de sentir: no tenim sensacions activament, sinó que les rebem. L'existència de les idees de coses sensibles, per tant, implica l'existència d'un origen d'aquestes idees, una substància extensa que sigui formalment allò que les idees són objectivament. Hi ha una raó per a negar l'origen subjectiu d'aquestes idees. Són involuntàries i, fins i tot, contràries a la voluntat.

La raó per la qual la substància extensa no és Déu (i així s'allunya de les posteriors solucions racionalistes com la de Spinoza), és la negació cartesiana de la hipòtesi del Déu enganyador: si Déu fa que rebem aquestes idees com a provinents de l'exterior sensible, seria contrari a la seva natura fer que aquestes idees no es

corresponguessin amb una substància sensible exterior a mi, tot i que no és necessari acceptar una identitat estricta entre la representació sensible i la cosa representada.

2. Conclusió. Rebuig del dubte hiperbòlic: la finitud humana.

Després d'haver sotmès les opinions al dubte hiperbòlic, es pot, des del conjunt de principis demostrats, abandonar l'actitud crítica radical. El dubte metafísic no era només "exagerat", "hiperbòlic"; és, a més, ridícul. Hi ha certes de les quals hom no pot dubtar ni adoptant una postura radicalment crítica.

El darrer paràgraf de l'obra exposa la tesi central de l'antropologia cartesiana: *"Però com que la necessitat dels afers ens obliga sovint a decidir-nos, abans que hàgim tingut el lleure d'examinar-los prou acuradament, cal admetre que la vida de l'home és subjecta a equivocar-nos força sovint en les coses particular, i, en fi, cal reconèixer la fragilitat i la feblesa de la nostra natura".*

<http://alcoberro.info/pdf/descartesmed10.pdf>

POWERPOINT JORDI ORDI

<http://www.slideshare.net/guest1ece/joan-ordi-presentaci-de-les-meditacions-metafisiques-presentation/>