

# MEDITACIONS METAFÍSQUES

Traducció i notes de Robert Veciana i Tormo

## MEDITACIÓ PRIMERA

5 De les coses que hom pot posar en dubte<sup>1</sup>

Ja fa algun temps<sup>2</sup> que m'he adonat que, des dels meus primers anys, havia admès un munt de falses opinions com a veritables i que allò que he fundat des d'aleshores sobre uns principis<sup>3</sup> tan poc assegurats no podia ésser més que força dubtós i incert, de manera que em calia endegar seriosament un cop a la vida la tasca de desfer-me de totes les opinions que havia admès fins aleshores en la meva creença i començar-ho tot de bell nou des dels fonaments, si volia establir alguna cosa ferma i constant en les ciències. Però, com que em semblà que aquesta tasca era molt gran, m'he esperat a tenir una edat que fos tan madura que ja no se'n pogués esperar una altra després en la qual jo fos més disposat a executar-la; això és el que m'ho ha fet diferir tant de temps, que, en endavant, creuria cometre una falta si dediqués a deliberar el temps que em queda per a actuar<sup>4</sup>.

### [Plantejament general del dubte]

20 Ara, per tant, que el meu esperit<sup>5</sup> és lliure de tota cura, que m'he procurat un repòs assegurat en una solitud pacífica, m'aplicaré seriosament i amb llibertat<sup>6</sup> a destruir totes les meves velles opinions<sup>7</sup> en general. Però no serà necessari, per a arribar a aquest objectiu, provar que són totes falses, la qual cosa potser mai no arribaria a obtenir, sinó, com que la raó ja em persuadeix<sup>8</sup> que jo no he creure més les coses que no són del tot certes i indubtables, que aquelles que ens sembla que són manifestament falses<sup>9</sup>, el mínim motiu per a dubtar-ne que hi trobi serà suficient per a fer-me-les rebutjar totes. I per això no és necessari que les examini d'una en una particularment, la qual cosa fóra un treball infinit, sinó que, com la ruïna dels

<sup>1</sup>El text llatí diu "*De iis quae in dubio revocari possent*". El text francès ho tradueix literalment: "*Des choses que l'on peut revoquer en doute*". "Revocar" és lectura correcta en català, però gramaticalment és forçat dir "Revocar en el dubte". Però notem que la intenció cartesiana queda clarament reflectida amb el similitud arquitectònic: el dubte tracta d'enderrocar les falses opinions i construir el fonament indubtable de l'evidència. És recurrent l'ús de la metàfora de la construcció en el vocabulari d'aquesta primera meditació.

<sup>2</sup>L'itinerari de la Meditació dedica molta atenció a la temporalitat com a condició de possibilitat de la meditació. En aquesta primera plana cal assenyalar la precisa localització en el temps de la meditació com a exercici filosòfic: el dubte té un origen remot, la infantesa, i un origen més proper, el moment de la decisió d'endegar l'operació metòdica del dubte, per a fonamentar -un cop a la vida- el saber. Aquesta referència al procés temporal és recurrent. Veure «Discurs del Mètode», part IV, on trobem una exposició resumida de la metafísica cartesiana.

Pel que fa a la infantesa, cal assenyalar una diferència important entre el que diu el text llatí i el que diu la traducció francesa: "*ineuente aetate*" és traduït per *-des dels meus primers anys-*. L'expressió llatina té una ressonància clàssica: "l'edat inicial" és una referència a la inconsciència dels nens, que encara no són homes. "L'escàndol de la infantesa" dels clàssics desapareix en el text francès. H. Gouhier qualifica l'operació cartesiana "d'infantici". Esdevenir l'home, en la tradició llatina, és eliminar l'infant. (vid. «La pensée métaphysique de Descartes», Vrin, Paris, 1937.)

<sup>3</sup>*Principis assegurats*: La Meditació és "metafísica" amb un sentit molt precís. És la Filosofia Primera, o recerca del fonament. Tot i no ésser una "Metafísica" en el sentit aristotèlic, sí en comparteix el caràcter de "Philosophia Prima".

<sup>4</sup>Hem assenyalat a la introducció que la separació teoria/praxi i el temps limitat d'acció de l'home que medita son pressupòsits del dubte, i com a tals, Descartes no els argumenta, sinó que estan "donats" en si mateixos.

<sup>5</sup>La moderació de les passions és un altre pressupòsit indefugible. Només en una situació de separació de la immediatesa de la pulsio passional, és possible que l'home, feble i fal·lible, pugui plantejar-se l'exercici filosòfic.

<sup>6</sup>La llibertat de l'esperit també és pressuposada. La separació entre enteniment i voluntat, meditada i teoritzada en el transcurs de la Tercera Meditació, també és una condició de possibilitat de la Meditació.

<sup>7</sup>La "*vetus opinio*", les velles opinions. La filosofia és en Descartes essencialment crítica. Això significa que en el transcurs de la recerca l'home que esdevé filòsof no troba -noves opinions-, no inventa, per dir-ho així. El filòsof és l'home que s'ha aclarit tot discriminant les opinions certes de les falses, en l'exercici crític del dubte, fet -un cop a la vida-, en superar la feblesa del seu esperit, la seva mandra. Però la filosofia s'exerceix críticament en l'examen d'allò rebut com a opinió, la tradició, l'ensenyament, la cultura-, que, purificat del prejudici i la creença, esdevé ciència.

<sup>8</sup>"*ratio persuadet*": la raó em persuadeix, el dubte és un exercici racional. Tot i que fins a la segona meditació no dirà Descartes que l'essència de la natura humana és el pensament, "*ego sum, ego existo.....sum igitur praecise res cogitans*" (A.T. VII,27), "*no sóc, parlant amb precisió, més que una cosa que pensa*" (A.T. IX, 21), aquesta primera noció és descoberta -en passat-: si m'adono que sóc alguna cosa és perquè *-Jo era-* (A.T. IX, 19), malgrat el dubte, precisament el subjecte racional d'aquest dubte a qui la raó persuadeix.

<sup>9</sup>Cal aclarir el sentit d'aquesta frase: "*jo no haig d'impedir-me menys acuradament creure les coses que no són completament certes i indubtables, que aquelles que ens sembla que són manifestament falses*", és a dir, que cal que tingui amb les coses que no són completament certes i lliures de dubte, la mateixa actitud de negació que tinc envers les coses que ja sé que son obertament falses. Aquesta actitud és el que s'ha anomenat el "segon nivell del dubte": assimilar el probable al fals. Però només en l'àmbit teòric. En l'àmbit de la praxi, de la moral, cal procedir inversament, assimilant el probable al veritable, tot adoptant allò que el "Discurs del Mètode" anomenava "Moral provisional" (part III).

fonaments comporta necessàriament amb ella la ruïna de la resta de l'edifici, m'adreçaré, primer de tot, als principis sobre els quals recolzaven totes les meves antigues opinions.

### [Dubtes d'allò que coneixem pels sentits]

Tot allò que jo he admès fins al moment present com allò més veritable i segur, ho he après dels sentits o pels sentits. Ara bé, he comprovat alguna vegada que aquests sentits eren enganyadors, i és usar la prudència no confiar mai del tot en aquells que ens han enganyat un cop.

### [Però, i si estic dormint?...]

Però, malgrat que els sentits ens enganyen de vegades, pel que fa a les coses poc sensibles i molt allunyades, se'n troben potser moltes altres de les quals hom no pot dubtar raonablement<sup>10</sup> encara que les coneguem per llur mitjà. Per exemple, que jo sóc aquí, assegut a prop del foc, vestit amb una bata, amb aquest paper a les mans, i altres coses d'aquesta natura? I com podria negar que aquestes mans i aquest cos són meus?, si no és, potser, que em comparo amb aquests insensats<sup>11</sup> el cervell dels quals es troba tan enterbolit i ofuscat pels negres vapors de la bilis, que assegurin contínuament que són reis, quan són molt pobres, que vesteixen or i porpra, quan van tots nus, o que s'imaginin que són càntirs o que tenen el cos de vidre. Però, i què, són folls i jo no seria pas menys extravagant si em regís segons llur exemple. Tanmateix, aquí cal que consideri que sóc un home, i, per consegüent, que tinc el costum de dormir i representar-me en els meus somnis<sup>12</sup> les mateixes coses, o de vegades de menys versemblants, que aquests insensats, quan vetllen. Quants cops m'ha passat que somiava, de nit, que era en aquest lloc, que anava vestit, que era a prop del foc, encara que anava nu dins del llit? Em sembla ara que no és pas amb els ulls adormits que miro aquest paper. Que aquest cap que remoc no està gens endormiscat, que és amb intenció i amb un propòsit deliberat que estenc aquesta mà i que la sento: el que s'esdevé durant el somni no sembla ni tan clar ni tan distint<sup>13</sup> com tot això. Però, pensant-hi acuradament, recordo haver estat equivocat sovint, mentre dormia, per il·lusions semblants. I aturant-me en aquest pensament veig tan clarament que no hi ha indicis concloents ni marques prou certes per les quals hom pogués distingir amb netedat la vetlla del somni, que resto tot astorat, i la meva sorpresa és tal que és quasi capaç de persuadir-me que dormo.

### [Si dormim, també hi ha coses certes...]

Suposem, per tant, que estem adormits i que totes aquestes particularitats, és a dir, que obrim els ulls, que movem el cap, que estenem les mans, i coses semblants no són més que falses il·lusions i pensem que, potser, les nostres mans i el nostre cos no són com els veiem. Tanmateix, cal si més no reconèixer que les coses que ens són representades en somnis són com quadres o pintures, que no poden ésser formades altrament que per semblança a alguna cosa real i veritable. I que, així, si més no, aquestes coses generals, és a dir, els ulls, el cap, les mans, i tota la resta del cos, no són coses imaginàries, sinó veritables i existents. Perquè certament els pintors, fins i tot quan es dediquen amb el més gran artifici a representar sirenes i sàtirs amb formes extraordinàries, no poden tanmateix atribuir-los formes i natures completament noves, sinó que fan una mena de barreja i composició de membres de diferents animals o bé, potser si la seva imaginació és prou extravagant per a inventar una cosa tan nova que no hàgim vist res de semblant, i que així la seva obra ens representi una cosa purament

<sup>10</sup> Literalment, tant el text llatí com el francès diuen "*és de la prudència*", és a dir pertany, li pertoca, a la prudència. La prudència és la virtut que esdevindrà eix de la moral cartesiana: la "*sagesse*", la saviesa vital, és inseparable de la saviesa teòrica. Tampoc no hi ha aquí cap examen crític de la noció de "prudència": ve donada en la possibilitat mateixa de l'acte voluntari.

<sup>11</sup> Segon argument del dubte, la follia. Si en dubtar dels sentits resten coses com a indubtables, cal refermar-se en la resolució de dubtar de "tot el que es pugui" suposant-nos en un estat d'absoluta manca de certesa, de deliri.

<sup>12</sup> Tercer argument del dubte: el somni. L'argument del somni serveix per a rebutjar en bloc tota la informació sensible. No podem trobar cap criteri de separació entre el viscut i el somiat, i ens hem enganyat en el somni. La sisena meditació (A.T. IX, 71) assolirà plenament aquest criteri, en refer la consideració del sensible.

<sup>13</sup> "*clar i distint*". aquest és el conegut criteri d'evidència cartesià: és veritable tot allò que s'entén de manera clara (no confusa) i distinta (no confosa). Hem traduït sempre *-distint-* perquè no es tracta de "diferència", sinó de discriminació, és a dir, de la impossibilitat de prendre una cosa pel que no és.

fingida i absolutament falsa, certament si més no els colors dels quals ells ho componen han d'ésser veritables<sup>14</sup>.

I per la mateixa raó, encara que aquestes coses generals, és a dir, els ulls, el cap, les mans i d'altres de semblants, poguessin ésser imaginàries, cal, tanmateix, reconèixer que encara hi ha coses més simples i més universals, que són veritables i existents<sup>15</sup>, de la barreja de les quals ni més ni menys que d'alguns dels colors veritables, són formades totes aquestes imatges de les coses que, siguin veritables i reals, siguin fingides i fantàstiques, resideixen en el nostre pensament. D'aquest gènere de coses és la natura corporal en general i la seva extensió; el conjunt de la figura de les coses extenses, llur quantitat o grandària i llur nombre; com també el lloc on són, el temps que mesura la seva duració i d'altres de semblants. És per això, potser, que no conclourem malament aquí si diem que la física, l'astronomia, la medicina i totes les altres ciències que depenen de la consideració de les coses compostes són força dubtoses i incertes; però que l'aritmètica, la geometria, i les altres ciències d'aquesta natura<sup>16</sup> que tracten de coses força simples i força generals, sense fer gaire problema sobre si són a la natura o no hi són, contenen alguna cosa certa i indubtable. Perquè, tant si vetllo com si dormo, dos i tres sempre sumaran cinc, i el quadrat no tindrà mai més de quatre costats; i no sembla pas possible que aquestes veritats tan aparents puguin ésser sospitoses d'alguna falsedat o incertesa.

### [I si hi ha un Déu enganyador?]

Tanmateix, fa molt de temps que tinc al meu esperit certa opinió, que hi ha un Déu que ho pot tot<sup>17</sup>, i pel qual jo he estat creat i produït tal i com jo sóc. Per tant, qui em pot assegurar que aquest Déu no hagi fet que no hi hagi cap terra, cap cel, cap cos extens, cap figura, cap grandària, cap lloc i que, tanmateix, jo tingui els sentiments de totes aquestes coses, i que tot això no em sembli existir altrament a com jo ho veig? I, fins i tot, com jo jutjo de vegades que els altres s'enganyen, àdhuc en les coses que pensen saber amb la màxima certesa, potser ell ha volgut que m'equivoqui totes les vegades que jo faig la suma de dos més tres, o que compto els costats d'un quadrat, o que jutjo sobre alguna cosa encara més fàcil, si és que hom pot imaginar res encara més fàcil que això. Però potser Déu no ha volgut pas que jo sigui decebut d'aquesta manera, ja que hom diu que és sobiranament bo. Tanmateix, si el fet que jo m'errés sempre repugnaria a la seva bondat, també semblaria ésser-li contrari permetre que m'equivoqui de vegades, i això, no ho dubto, ho ha permès<sup>18</sup>.

Hi haurà potser aquí persones que s'estimaran més negar l'existència d'un Déu tan poderós que creure que totes les altres coses no són certes. Però no ens hi oposem de moment, i suposem en llur favor que tot el que s'ha dit aquí de Déu sigui una falla. Tanmateix, de la manera que ells suposen que jo he arribat a l'estat i l'ésser que posseeixo, sigui que ells l'atribueixin a algun destí o fatalitat, sigui que ho refereixin a l'atzar, sigui que vulguin que això sigui per un continu seguit i lligam de les coses, és segur que, atès que errar i equivocar-se és

<sup>14</sup> La noció cartesiana d'"imaginació" requereix un aclariment. En la segona meditació, la imaginació serà enumerada entre les facultats o capacitats del pensament humà. Però no s'ha de confondre la imaginació com l'entén la filosofia clàssica, és a dir, com a capacitat de reproducció de figures, amb el sentit habitual avui de "capacitat de fabulació" que seria més aviat la "fantasia". A més, cal recordar que, així entesa, la imaginació és limitada per allò que prèviament hem captat pels sentits: dit altrament, no podem imaginar no res que no hàgim sentit abans.

<sup>15</sup> Hi ha coses més simples i més universals, "que són veritables i existents": "la natura corporal en general i la seva extensió; el conjunt de la figura de les coses extenses, la seva quantitat o grandària i el seu nombre; com també el lloc on són, el temps que mesura la seva duració i d'altres semblants". Els arguments presentats per a dubtar no poden afectar l'extensió, l'espai, el volum i la figura dels cossos, és a dir, les nocions bàsiques de la Mecànica (de la Física).

<sup>16</sup> Les ciències que consideren les "coses compostes" són "força dubtoses i incertes". Malgrat la resistència al dubte de les nocions físiques, el seu estudi com a existents (la física, l'astronomia, etc.) és susceptible de dubte. Les úniques ciències que resisteixen, de moment, el dubte són l'aritmètica, la geometria, "i les altres ciències d'aquesta natura que tracten de coses força simples i força generals, sense fer gaire problema sobre si són a la natura o no hi són, contenen alguna cosa certa i indubtable". I l'argument que justifica la resistència al dubte de les veritats matemàtiques és la seva abstracció, el seu caràcter analític: la matemàtica analitza nocions simples sense establir la seva existència objectiva.

<sup>17</sup> L'existència de Déu, i la concepció de l'omnipotència com el seu atribut principal i definidor és una "vella opinió". I, si Déu ho pot tot, pot haver-me creat així, subjecte a l'error i al pecat. De l'omnipotència de Déu deriva Descartes la hipòtesi del "Deus deceptor", del Déu enganyador, hipòtesi que serà rebutjada més endavant.

<sup>18</sup> El sentit d'aquesta darrera frase és fosc: si Déu és "sobiranament" bo, o sigui infinitament bo, no ha pogut voler crear-me de manera que sempre m'enganyi. Però es podria pensar que també li seria estrany a un Déu infinitament bo que m'enganyi de vegades. Però m'ha creat així, és a dir, malgrat que Déu és infinitament bo, de vegades m'enganyo, erro i pecco. La solució a aquesta possible objecció es trobarà en la Quarta Meditació, on Descartes explica la veritable causa de l'error en la natura humana, no en la divina.

una espècie d'imperfecció, tant menys poderós serà l'autor del meu origen com més probable serà que jo sigui tan imperfecte que m'equivoqui sempre. A les quals raons no tinc certament res a respondre, però estic obligat a reconèixer que, de totes les opinions que havia admès antigament com a veritables, no n'hi ha una de la qual jo no pugui ara dubtar, no per alguna manca de consideració o lleugeresa, sinó per raons molt fortes i seriosament considerades: de

5 manera que és necessari que aturi i suspengui, d'ara endavant, el meu judici<sup>19</sup> sobre aquests pensaments i que no els doni pas més creença de la que donaria a les coses que em semblessin evidentment falses, si desitjo trobar alguna cosa constant i assegurada en les ciències.

10 Però haver fet aquestes observacions no és suficient, encara cal que prengui cura de recordar-me'n; perquè aquestes opinions velles i ordinàries em tornen sovint al pensament; el tracte llarg i familiar que han tingut amb mi els dóna dret a ocupar el meu esperit contra la meva voluntat i a tornar-se quasi mestresses de la meva creença<sup>20</sup>. I jo no em trec el costum de consentir-hi, i de confiar en elles, mentre no les consideri tal i com són de fet, és a dir, d'alguna manera dubtoses, com acabo de mostrar, i tanmateix força probables, de manera que hom té molta més raó de creure-les que de negar-les. És per això que penso que en faré un ús més prudent si, prenent el partit contrari, empro tots els meus esforços a enganyar-me a mi mateix, fingint que tots aquests pensaments són falsos i imaginaris<sup>21</sup>; fins que, havent equilibrat els meus prejudicis, fent que no puguin inclinar la meva opinió més d'un costat que de l'altre, el meu judici no sigui des d'aleshores més dominat pels mals usos i desviat del camí recte que el pugui conduir al coneixement de la veritat<sup>22</sup>. Ja que estic segur que, malgrat tot, no hi pot haver perill ni error en aquesta via i que jo no sabria atorgar massa a la meva desconfiança, atès que no es tracta encara d'actuar, sinó de meditar i de conèixer<sup>23</sup>.

## 25 [El "geni maligne"]

Suposaré doncs que hi ha, no un Déu veritable, que és la font sobirana de la veritat, sinó cert geni maligne<sup>24</sup>, 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 veiem no són altra cosa que il·lusions i enganys, dels quals se serveix per sorprendre la meva credulitat. Consideraré que jo mateix no tinc mans, ulls, carn, sang, que no tinc cap sentit, sinó que crec falsament que tinc totes aquestes coses.

Romandrè 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 suspendre el meu judici.

35 És per això que em posaré en guàrdia acuradament per no admetre en la meva creença cap falsedat i prepararé tan bé el meu esperit per a totes les astúcies d'aquest gran enganyador, que, per poderós i astut que sigui, mai no em podrà imposar res.

Però aquest disseny és penós i laboriós, i una certa mandra m'arrossega inadvertidament al tarannà de la meva vida ordinària. I igual que un esclau que gaudís en somnis d'una llibertat imaginària, tan bon punt com comença a sospitar que la seva llibertat no és més que un somni, tem ésser despertat i conspira amb les seves il·lusions agradables per veure's enganyat més temps, així jo torno a caure sense adonar-me'n en les meves velles opinions i temo despertar d'aquesta somnolència, per por que les vigílies laborioses que seguiran la tranquil·litat d'aquest

<sup>19</sup> Formulació cartesiana de la ΕΡΟΚΗΕ, la suspensió del judici. El terme "epokhé" designa en la tradició escèptica antiga la suspensió del judici: davant de la impossibilitat del coneixement, el savi no ha de donar el seu judici sobre no res. Però la intenció de l'epokhé cartesiana és oposada a l'escepticisme: la suspensió del judici té una finalitat purificadora que permetrà l'accés a la veritat.

<sup>20</sup> La feblesa de l'esperit humà el domina: si no hi ha un esforç reiterat de permanència en el dubte, les velles opinions es tornen a imposar com a veritables.

<sup>21</sup> El dubte és un nou "prejudici": Si abans de l'operació del dubte acceptàvem acríticament "assensio", la veritat de les nostres opinions, amb el dubte farem el contrari: creurem la falsedat de totes les nostres opinions. Així assolirem "l'equilibri" deis prejudicis que esmenta el text. Per a assolir-ho cal "fingir- que tots els pensaments son falsos. El dubte és doncs, "fingit", "exagerat" o, com el mateix Descartes afirmarà, "metafísic" i "hiperbòlic" i només és superat quan del simple assentiment passem a la "persuasió".

<sup>22</sup> La idea transcendental de la veritat, la possibilitat no dubtada i per tant no negada del coneixement de la veritat, regeix la meditació. No hi ha escepticisme, pirronisme de cap mena en Descartes. L'operació del dubte és racional, voluntària i difícil. Cal acumular arguments per a mantenir-la i mantenir-s'hi.

<sup>23</sup> "No es tracta encara d'actuar, sinó de meditar i de conèixer". La separació entre l'acció i la teoria és prou evident.

<sup>24</sup> El "Geni maligne" no és el "Déu enganyador" de la hipòtesi anterior. És una figura retòrica amb una funció clara i específica: mantenir-nos en el dubte alia on sembla que la feblesa de l'esperit el fa caure de bell nou en les velles opinions. L'artifici retòric del Geni Maligne representa aquesta fal·libilitat i limitació essencials de l'home, la possibilitat sempre actualitzada de l'error i el pecat.

repòs, en lloc d'aportar-me claror de dia i alguna llum amb el coneixement de la veritat, no siguin suficients per aclarir totes les tenebres que acaben d'ésser agitades<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> La Primera jornada de Meditació no ha fet altra cosa que "*agitar les tenebres*". La imatge literària emprada és la metàfora cartesiana de l'aporia: del trobar-se "sense recursos" o "sense sortida" davant de les dificultats plantejades.

## MEDITACIÓ SEGONA

De la natura de l'esperit humà; i que és més fàcil de conèixer que el cos<sup>26</sup>

5 La Meditació que vaig fer ahir m'ha omplert l'esperit de tants dubtes que ja no és en el meu poder oblidar-los. I, tanmateix, no veig de quina manera els podria resoldre; i com si de cop hagués caigut en aigües molt profundes, estic tan sorprès, que no puc ni assegurar els peus al fons ni nadar per sostenir-me a dalt. M'esforçaré, però, i seguiré la mateixa via on vaig entrar ahir, allunyant-me de tot allò de què podria imaginar el menor dubte, com si conegués que això fos absolutament fals; i continuaré sempre per aquest camí, fins que hauré trobat alguna cosa certa o, si més no, si no puc cap altra cosa, fins que hauré après amb certesa que no hi ha res de cert al món.<sup>27</sup>

10 Arquímedes no demanava res més que un punt que fos fix i segur per moure el globus terraquí del seu lloc i transportar-lo a un altre lloc. Així, jo tindria dret de concebre grans esperances si fos prou afortunat de trobar solament una cosa que fos certa i indubtable<sup>28</sup>.

15

### [Punt de partida]

20 Suposo doncs que totes les coses que veig són falses, em persuadeixo que res de tot el que la meua memòria plena de mentides em representa no ha estat mai; penso que no tinc cap sentit, crec que el cos, la figura, l'extensió, el moviment i el lloc no són més que ficcions del meu esperit. Què és el que podrà ésser considerat veritable? Potser cap altra cosa llevat que no hi ha res de cert al món.

25 Però què sé jo si no hi ha alguna altra cosa diferent de les que acabo de jutjar incertes, de la qual hom no pugui tenir el menor dubte? No hi ha Déu, o algun altre poder, que em posa a l'esperit aquests pensaments? Això no és necessari; atès que potser jo sóc capaç de produir-los per mi mateix. Jo, si més no, no sóc alguna cosa? Però ja he negat que tingués cap sentit ni cap cos. Dubto ara, perquè, què se'n segueix d'aquí? Sóc jo de tal manera dependent del cos i dels sentits que no pugui ésser sense ells? Però jo m'he persuadit que no hi havia res de res al món, que no hi havia cap cel, cap terra, cap esperit, ni cap cos; no m'he persuadit doncs també que jo no era? No, certament, jo era sense dubte, si m'he persuadit, o solament si he pensat alguna cosa<sup>29</sup>. Però hi ha una mena, no sé quina, d'enganyador molt poderós i molt astut, que empra tota la seva indústria a enganyar-me sempre. No hi ha doncs cap dubte que jo sóc, si ell m'enganya; i que m'enganyi tant com vulgui, que mai no podrà fer que jo no sigui res, en tant que jo pensi ésser alguna cosa. De manera que després d'haver-hi pensat bé i d'haver examinat acuradament totes les coses, cal a la fi concloure i tenir per constant que aquesta proposició "Jo sóc, jo existeixo", és necessàriament veritable, totes les vegades que la pronuncio, o que la concebo en el meu esperit<sup>30</sup>.

35 Però jo no conec encara prou clarament què sóc, jo que estic cert que sóc, de manera que, en endavant, cal que em posi en guàrdia acuradament per tal de no prendre imprudentment cap altra cosa per mi, i així de no equivocar-me en aquest coneixement, que sostinc que és més cert i més evident que tots els que he tingut abans<sup>31</sup>.

40 Per això consideraré de bell nou això que jo creia ésser abans que entrés en aquests darrers pensaments; tallaré de les meves velles opinions tot allò que pugui ésser combatut per les raons que he al·legat, de manera que no resti precisament res més que allò que és completament cert i indubtable. Què és el que he cregut abans? Sense dificultats, jo he pensat

45

<sup>26</sup> La traducció francesa diu *-esprit-* sempre que el text llatí original diu *"mens"*: En la present traducció hem respectat el terme francès, tot traduïnt *-esperit-*, entenent que *-esprit-* és terme d'ús general al segle XVII. Ara bé, si traduïm el terme *-mens-* del llatí cal fer el mateix. La *"mens"/"ment"* és la totalitat psíquica de que Descartes s'ocupa. *"Ment"* és, per tant, terme plenament filosòfic, i el seu reiterat ús en psicologia no ha d'afectar la seva validesa en el vocabulari filosòfic. (Vid. -La traducció de Gemüt», anàlisi d'un problema anàleg en Kant, per J. Sadurní a -Anuari de la Societat Catalana de Filosofia», 1989, pp.174-182.)

<sup>27</sup> La certesa pot ésser negativa: el resultat del dubte pot reduir-se a una única certesa: la impossibilitat de la certesa.

<sup>28</sup> El text llatí diu *"Si vel minimum"*: si es pot trobar un "mínim" principi.

<sup>29</sup> *"...no m'he persuadit doncs també que jo no era? No, certament, jo era sense dubte, si m'he persuadit, o solament si he pensat alguna cosa"*: la primera aparició del -cogito- és en pretèrit: si hi ha hagut alguna certesa, si hi ha hagut persuasió en algun moment, fins i tot si hi ha hagut dubte, és perquè jo era.

<sup>30</sup> *"...cal a la fi concloure i tenir per constant que aquesta proposició "Jo sóc, jo existeixo", és necessàriament veritable, totes les vegades que la pronuncio, o que la concebo en el meu esperit"*: aquesta és la formulació del -cogito-, primera veritat, primer pensament i discurs que resisteix el dubte.

<sup>31</sup> El text llatí diu: *"ésser el més cert i el més evident de tots"*.

que era un home. Però què és un home? Diré que és un animal racional? No, certament, car caldria a continuació esbrinar què és animal i què és racional, i així, d'una sola qüestió cauríem en una infinitud d'altres de més difícils i enganyadores, i jo no voldria abusar del poc temps i lleure que em resta, emprant-lo a aclarir<sup>32</sup> subtils semblants. Més aviat, però, m'aturaré a considerar aquí els pensaments que naixien aquí davant d'ells mateixos al meu esperit, i que no em foren inspirats més que per la meva sola natura, quan jo m'aplicava a la consideració del meu ésser. Considerava, en primer lloc, que tenia un rostre, unes mans, i tota aquesta màquina composta d'os i carn, tal i com apareix en un cadàver, la qual designava amb el nom de cos<sup>33</sup>. Considerava, ultra això, que m'alimentava, que caminava, que sentia i que pensava, i relacionava totes, aquestes accions amb l'ànima; però no m'aturava gens a pensar què era aquesta ànima, o bé, si m'hi aturava, imaginava que era alguna cosa extremament rara i subtil, com un vent, una flama o un aire molt delicat, que estava insufolat i estès per les meves parts més grolleres. Pel que feia al cos, no dubtava de cap manera sobre la seva natura, car pensava que la coneixia molt distintament, i si l'hagués volguda explicar seguint les nocions que en tenia, l'hauria descrita així: pel cos entenc tot el que pot ésser acabat en una figura; que pot ésser comprès en un lloc i omplir un espai de manera que un altre cos en sigui exclòs; que pot ésser sentit, o pel tacte o per la vista, o per l'oïda o pel gust o per l'olor; que pot ésser mogut de diverses maneres, no per ell mateix, sinó per alguna cosa aliena per la qual sigui tocat i de la qual rebi la impressió. Perquè tenir la facultat de moure's, de sentir i de pensar, són avantatges que no creia de cap manera que es poguessin atribuir a la naturalesa corporal; al contrari, em sorprenia que facultats semblants es trobessin en alguns cossos<sup>34</sup>.

### [Primera veritat: primer principi de la filosofia]

Però jo, què sóc jo, ara que suposo que hi ha algú que és extremament poderós i, si goso dir-ho, maliciós i astut, que empra totes les seves forces i la seva indústria a enganyar-me? Puc assegurar-me de tenir la mínima de les coses que suara he atribuït a la natura corporal? M'aturo a pensar-ho amb atenció, passo i repasso totes aquestes coses en el meu esperit, i no en trobo cap que pugui dir que és en mi. No és necessari que m'aturi a enumerar-les. Passem doncs als atributs de l'ànima, i vegem si n'hi ha alguns que siguin en mi. Els primers són alimentar-me i caminar; però, si és veritat que no tinc cos, també és veritat que no puc caminar ni alimentar-me. Un altre és sentir, però hom no pot sentir sense el cos; tota una altra cosa és que he pensat que sentia, antigament, durant el somni<sup>35</sup>, moltes coses que he reconegut no haver sentit en despertar. Un altre és pensar; i trobo aquí que el pensament és un atribut que em pertany<sup>36</sup>. Només ell no pot ésser separat de mi. "Jo sóc, jo existeixo": això és cert; però quant de temps? A saber, tant de temps com jo penso. Car podria ser que, si deixés de pensar, deixés al mateix temps d'ésser o existir<sup>37</sup>. No admeto ara res que no sigui necessàriament veritable: no sóc, doncs, parlant amb precisió, res més que una cosa que pensa<sup>38</sup>, és a dir, un esperit, un enteniment o una raó, que són termes la significació dels quals m'era abans desconeguda. Per tant, sóc una cosa veritable, i veritablement existent. Però quina cosa? Ho he dit: una cosa que pensa. I què, de més? Excitaré encara la meva imaginació per buscar si no sóc alguna cosa més. Jo no sóc pas aquest conjunt de membres que hom anomena cos humà; jo no sóc pas un aire delicat i penetrant, expandit per tots aquests membres; jo no sóc

<sup>32</sup> La Meditació no pot ésser estesa indefinidament. No hi ha, doncs, prou temps per a analitzar nocions complexes -animal, racional...- que cal deixar per a seguir l'anàlisi de les nocions simples.

<sup>33</sup> Descartes fa una consideració mecanicista del cos, científica, però sotmesa també aquí al dubte.

<sup>34</sup> És a dir, que apareguin altres cossos extensos que es mouen, etc.

<sup>35</sup> L'argument del somni apareix de nou per confirmar el rebuig del sensible. Aquí, com a -atribut de l'ànima».

<sup>36</sup> L'únic atribut essencial de l'ànima és el pensament: -atribut- és el terme tècnic que designa aquelles propietats essencials sonso les quals una cosa no pot ésser ni ésser concebuda: el pensament és l'atribut del jo la -mens- l'esperit-, alio sense el qual és impensable i no pot existir.

<sup>37</sup> "Si deixés de pensar, deixés al mateix temps d'ésser o existir", L'aclariment -o existir- és afegit a la traducció francesa. El text llatí només ho diu una vegada: "Ego sum, ego existo", unes línies abans.

<sup>38</sup> Només es pot admetre el que sigui necessàriament veritable: "no sóc doncs, parlant amb precisió, res més que una cosa que pensa", "Sum igitur praecise tantum res cogitans". L'única afirmació necessàriament certa és aquesta: que sóc quelcom que pensa. Cal constatar en aquest punt la reducció de vocabulari que s'opera en la traducció francesa: mentre el text llatí diu "res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio" el text francès diu "és a dir, un esperit, un enteniment o una raó". Ja hem comentat (nota 1 a aquesta Meditació que "esprit" és el terme habitual pel "mens" llatí. "entendement" i "raison" es corresponen a "intellectus" i a "ratio". Però el terme "animus" resta sense traduir.

pas un vent, un alè, un vapor, ni res de tot això que puc fingir i imaginar, perquè jo he suposat que tot això era no res i que, sense canviar aquesta suposició, trobo que no deixo pas d'ésser cert que sóc alguna cosa.

5 Però també pot passar que aquestes mateixes coses que suposo que no són res, perquè em són desconegudes, no siguin de fet diferents de mi, que conec<sup>39</sup>. No en sé res; no discuteixo ara això, no puc donar el meu judici més que a les coses que em són conegudes: he reconegut que jo era, i busco ara què sóc jo, jo que he reconegut ésser<sup>40</sup>. Ara bé, és molt cert que aquesta noció i coneixement de mi mateix, pres precisament així<sup>41</sup> no depèn gens de coses l'existència de les quals no m'és encara coneguda; ni, per consegüent, i amb més raó, de cap d'aquelles 10 que són fingides i inventades per la imaginació. I fins i tot aquests termes de fingir i imaginar m'avisen del meu error; car jo fingiria, en efecte, si imaginés ésser alguna cosa, perquè imaginar no és sinó contemplar la figura o la imatge d'una cosa corporal. Ara bé, jo sé certament que jo sóc i que, tot plegat, hom pot fer que totes aquestes imatges, i generalment totes les coses que hom relaciona amb la natura del cos, no siguin més que somnis o 15 quimeres. En vista d'això, veig clarament que tindria tan poca raó dient: excitaré la meua imaginació per conèixer més distintament què sóc, com si digués: jo que ara estic despert, i percebo alguna cosa real i veritable; però com no la percebo encara prou clarament, m'adormiré expressament, amb el fi que els meus somnis em representin això mateix amb més veritat i evidència. I així reconec certament que res d'allò que jo pugui comprendre per mitjà de 20 la imaginació no pertany a aquest coneixement que tinc de mi mateix i que cal cridar de bell nou i desviar el seu esperit d'aquesta manera de concebre<sup>42</sup>, perquè pugui ell mateix reconèixer<sup>43</sup> ben distintament la seva natura.

Però què és doncs el que sóc? Una cosa que pensa. Què és una cosa que pensa? És a dir, una cosa que dubta, que concep<sup>44</sup> que afirma, que nega, que vol, que no vol, que també imagina, i que sent<sup>45</sup>. Certament no és poc si totes aquestes coses pertanyen a la meua natura. Però, per què no hi haurien de pertànyer? No sóc jo encara aquest mateix que dubta de gairebé tot, qui tanmateix comprèn i concep algunes coses, qui assegura i afirma que només aquestes són veritables, qui nega totes les altres, qui vol i desitja conèixer-ne més, qui no vol ésser equivocacat, qui imagina moltes coses, fins i tot de vegades a desgrat de mi mateix, i qui en 30 sent també moltes, com per mitjà dels òrgans del cos? Hi ha res de tot això que no sigui tan veritable com és cert que jo sóc, i que existeixo, fins i tot encara que dormís sempre i que aquest que m'ha donat l'ésser se servís de totes les seves forces per a equivocar-me? Hi ha també algun d'aquests atributs que pugui ésser distingit del meu pensament i que hom pugui dir separat de mi mateix? Car és en si mateix tan evident que sóc jo qui dubta, entén<sup>46</sup> i qui desitja que no cal afegir res aquí per a explicar-ho. I jo tinc també el poder d'imaginar; puix que encara que pogués passar (com he suposat abans) que les coses que imagino no siguin veritables, tanmateix aquest poder d'imaginar no deixa pas d'ésser en mi i d'ésser part de mi mateix. Finalment sóc el mateix que sent, és a dir, que rep i coneix les coses com pels òrgans dels sentits, puix que, efectivament veig la llum, sento el brogit i sento la calor<sup>47</sup>. Però hom dirà 40 que aquestes aparences són falses i que dormo. Que sigui així; de tota manera, si més no, és molt cert que em sembla que hi veig, que hi sento i que m'escalfo; i és pròpiament això el que

<sup>39</sup> El text llatí diu: "d'aquest jo que conec"

<sup>40</sup> El text llatí diu: "quin sóc, jo, aquest jo que reconegut que és". Mantenint un to verbal "impersonal" que marca la separació entre el subjecte meditatiu i el subjecte quant a noció simple analitzada.

<sup>41</sup> El text llatí diu: "d'aquest ésser pres així precisament"

<sup>42</sup> El text llatí diu: "d'aquesta notícia (noció) que tinc de mi"

<sup>43</sup> "puisse reconnaître" (pugui reconèixer) tradueix "percipiam". El verb "percipere" és utilitzat per Descartes per a referir-se a la captació pels sentits, la percepció, i a la captació intel·lectual, afegint només "mens" com a subjecte de la percepció. Atès que "percevoir" ja significa "percebre" en la llengua francesa del XVII, el traductor utilitza el verb "concevoir" allà on el text diu "(Mens) percipere". En la frase comentada, el traductor decidí que "percebre amb moltíssima distinció" era "reconèixer". En general, però, si no assenyalem una variació, "concebre", tradueix la versió francesa "concevoir" del llatí "percipere".

<sup>44</sup> El tern llatí és "intelligens", que seria millor traduir per "que entén". El text francès també empra "Concernir", per a traduir "intelligere", que l'ús idiomàtic no permetria traduir més directament com "intelliger" en francès i "intel·ligir" en català (El verb no és al diccionari, però sí hi són tots els substantius i adjectius derivats). Altrament la nostra proposta és que es pensi que aquí Descartes diu "entendre" o "comprendre".

<sup>45</sup> Aquesta és la llista deis atributs del cogito, de la mens. Llista incrementada en la versió francesa, (veure nota 1 de la Tercera Meditació). La "mens" es compon, segons l'enumeració, de les facultats següents: Enteniment, Voluntat, Imaginació i Sensibilitat.

<sup>46</sup> Com a excepció del que anotem més amunt: Aquí el text francès sí tradueix "intelligo" per "entends"

<sup>47</sup> La sensació i la imaginació són "reals". Això no significa que els seus continguts, les sensacions i les imaginacions, siguin veritables, és a dir, existents o corresponents a quelcom existent fora de mi, sinó que son facultats veritablement existents en la ment, perquè han estat objecte de crítica i l'han resistida.



en mi s'anomena sentir, i això, pres així precisament, no és cap altra cosa que pensar. D'on començo a conèixer què sóc, amb una mica més de llum i distinció que abans.

Però jo no em puc impedir creure que les coses corporals, les imatges de les quals es formen pel meu pensament, i que cauen sota els sentits no siguin conegudes amb més distinció que aquesta part, no sé quina, de mi mateix que no cau pas sota la imaginació; perquè en efecte fóra una cosa ben estranya que coses que trobo dubtoses i llunyanes fossin més clarament i més distintament conegudes per mi que aquelles que són veritables i certes, i que pertanyen a la meua natura. Però veig bé què és: el meu esperit es complau a extraviar-se, i encara no es pot contenir en els límits justos de la veritat. Afluïem-li doncs encara un cop les regnes, per tal que, tornant després a subjectar-les lentament i a propòsit, el puguem dirigir i conduir més fàcilment.

### [L'exemple del tros de cera]

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<sup>48</sup> 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; el seu color, la seva figura, la seva grandària, són aparents<sup>49</sup>; 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 a penes tocar-lo, i per molt que hom el copegi, no farà cap so. Roman la mateixa cera després d'aquest canvi? Cal reconèixer que roman i ningú no ho pot negar<sup>50</sup>. 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<sup>51</sup>. Potser era això que penso ara, a saber, que la cera<sup>52</sup> no era pas ni aquesta dolçor de la mel, ni aquesta agradable olor de les flors, ni aquesta blancor, ni aquesta figura, ni aquest so, sinó solament un cos que una mica abans se m'apareixia sota aquestes formes, i que ara es fa observar sota unes altres. Però què imagino, parlant amb precisió, quan la concebo d'aquesta manera?<sup>53</sup> Considerem-ho atentament, i allunyant totes les coses que no pertanyen a la cera, vegem què en resta. Certament, no hi resta res més que quelcom extens, flexible i mudable. Però què és això: flexible i mudable? No és que jo imagini que aquesta cosa essent rodona, és capaç d'esdevenir quadrada, i de passar del quadrat a una figura triangular? No, certament, no és això, puix que la concebo capaç de rebre una infinitat de canvis semblants<sup>54</sup>, i no sabia tanmateix recórrer aquesta infinitat amb la meua imaginació, i, per consegüent, aquesta concepció<sup>55</sup> que tinc de la cera no s'obté per la facultat d'imaginar. Què és ara aquesta extensió? No és pas tan desconeguda, puix que la cera que es fon augmenta, i es troba encara més gran quan és completament fosa, i molt més encara quan el calor augmenta? I no concebia pas clarament i segons la veritat<sup>56</sup> què és la cera, si no pensés que és capaç de rebre més varietats segons l'extensió que les que jo hagi imaginat mai. Cal doncs que acordi que no podria ni tan sols concebre què és aquesta cera per la imaginació, i que no és més que el meu enteniment sol qui la concep<sup>57</sup>. Dic aquest tros de cera en particular, car per la cera en general és encara més evident. Ara bé, quina és aquesta cera, que no pot ésser concebuda<sup>58</sup>

<sup>48</sup> S'inicia aquí el conegut passatge de l'examen del tros de cera, moment analític central de la Segona Meditació.

<sup>49</sup> "Ésser aparent" o "aparèixer", significa en el francès del segle XVII, "ésser clarament visible". Descartes utilitza l'expressió per a referir-se a allò que es "pot veure" amb claredat, però també a allò que és evident. Cal llegir-ho en un sentit o altre segons el context. (vid. el glossari de l'edició de «Les Méditations Métaphysiques», a càrrec de J.L.Poirier, Hordas, París, 1987, p.191)

<sup>50</sup> El text llatí diu: "ningú no ho nega, ningú no pensa d'una altra manera"

<sup>51</sup> El text llatí diu: "la cera roman"

<sup>52</sup> El text llatí diu: "la cera en ella mateixa"

<sup>53</sup> El text llatí diu: "que és això mateix que així imagino?"

<sup>54</sup> El text llatí diu: "puix que comprenc que és capaç d'innombrables canvis d'aquesta mena"

<sup>55</sup> El text llatí diu "comprehensio": "comprensió",

<sup>56</sup> El text llatí només diu: "recte iudicarem", és a dir, "jutjaré rectament".

<sup>57</sup> El text llatí diu: "... sed sola mente percipere", és a dir, "... sinó que la ment percep tota sola".

<sup>58</sup> El text llatí diu: "que no és percebuda més que per la ment"

per l'enteniment o l'esperit? Certament és la mateixa que veig, que toco, que imagino, i la mateixa que coneixia des del principi. Però cal notar, que la seva percepció, o bé l'acció per la qual hom la percep, no és pas una visió, ni un tacte, ni una imaginació, i no ho ha estat mai, per molt que ho semblés abans, sinó solament una inspecció de l'esperit<sup>59</sup>, la qual pot ésser imperfecta i confusa, com era abans, o bé clara i distinta, com és ara, segons que la meua atenció es posi més o menys en les coses que són en ella i de les quals és composta.

### [Conèixer és una inspecció de la ment]

10 Tanmateix, no m'admiraria massa, quan considero quanta feblesa té el meu esperit, i propensió que la duu insensiblement a l'error<sup>60</sup>. Ja que, encara que sense parlar, considero tot això en mi mateix, les paraules m'aturen, tanmateix, i gairebé m'erro pels termes del llenguatge ordinari; car diem que veiem la mateixa cera, si hom ens la presenta, i no pas que jutgem que és la mateixa, perquè té el mateix color i la mateixa figura<sup>61</sup>, si és present, i no pas que jutgem, a partir del color o la figura, (que ella és present); d'on voldria gairebé concloure que hom coneix la cera per la visió dels ulls, i no per la sola inspecció de l'esperit, si per atzar no mirés per una finestra els homes que passen pel carrer, a la vista dels quals, no deixo pas de dir que veig homes, igual que dic que veig la cera; i tanmateix, què veig per la finestra, sinó barrets i abrics, que poden cobrir<sup>62</sup> espectres o homes fingits que es mouen per ressorts. Però jutjo que són veritables homes; i així comprenc, pel sol poder de judicar que resideix al meu esperit, això que creia veure amb els meus ulls.

Qui intenti d'eleva el seu coneixement més enllà del que sol fer la gent ha d'avergonyir-se d'extreure ocasions de dubte de les formes comunes de parlar; jo m'estimo més passar de llarg i considerar si jo concebia amb més evidència i perfecció què era la cera quan primer jo l'he percebuda, i he cregut conèixer-la mitjançant els sentits exteriors o, si més no, del sentit comú<sup>63</sup>, que així l'anomenen, és a dir, de la potència de la imaginació, que no la concebo al moment present, després d'haver examinat més exactament què és i de quina manera pot ésser coneguda. Fóra ridícul posar tot això en dubte. Car què hi havia en aquesta primera percepció que fos distint i evident, i que no pogués de la mateixa manera caure en el sentit del menor dels animals? Però quan jo distingeixo la cera de les seves formes exteriors<sup>64</sup>, i que, igual que si li hagués tret tots els seus vestits, i la considero tota nua, certament, tot i que es pugui trobar encara algun error en el meu judici, jo no la puc concebre d'aquesta manera sense un esperit humà<sup>65</sup>.

Però a la fi, què diré d'aquest esperit, és a dir, de mi mateix? Puix que fins aquí no admeto en mi altra cosa que un esperit. Què diré, dic, de mi, que semblo concebre amb tanta netedat i distinció aquest tros de cera?<sup>66</sup> No em conec a mi mateix, no solament amb força més veritat i certesa, sinó també amb més distinció i netedat? Car si jutjo que la cera és, o existeix<sup>67</sup> del fet que la veig, certament se'n segueix força més evidentment del fet que la veig que jo mateix sóc o existeixo<sup>68</sup>. Car pot passar que el que veig no sigui, en efecte, cera; pot també passar fins i tot que jo no tingui ulls per veure cap cosa; però no pot succeir que, quan jo veig o (això, ja no ho

<sup>59</sup> El text llatí diu: "*Una inspecció de la ment tota sola*"

<sup>60</sup> El text llatí diu: "*...com d'inclinada o propensa als errors és la meua ment*"

<sup>61</sup> El text llatí diu "*...diem que veiem la cera ella mateixa, si és present, i no pas que jutgem, a partir del color o la figura, que ella és present*"

<sup>62</sup> En llatí és més sec: "*cobrir autòmats*".

<sup>63</sup> "*Sentit comú*" no és aquí el que significa habitualment aquesta expressió, és a dir .l'opinió més estesa-, sinó que es refereix més aviat al sentit de l'expressió en la teoria aristotèlica de la sensació: hi ha sensacions que no son captades per un sol sentit, sinó que les capta el sentit comú, és a dir que en la seva captació intervé més d'un sentit a la vegada.

<sup>64</sup> L'expressió "*formes exteriors*", traduïda literalment del llatí fa referència a les figures geomètriques, els diversos volums que la cera pot tenir.

<sup>65</sup> Aquesta és la noció central que l'anàlisi descobreix en l'examen del tros de cera: "*Jo no la puc concebre d'aquesta manera sense un esperit humà*". La veritable captació de l'exterioritat és obtinguda per l'enteniment, no pas per la percepció sensible. A mes, apareix una altra noció que serà analitzada i definida en la Tercera Meditació, i que ara no és ni tan sols denominada. En el decurs de l'anàlisi apareix, perquè l'home comú ja la té, sense necessitat de filosofar, una noció que no és definida fins més endavant, en un nivell superior: es tracta de la noció simple de Substància. Alio que roman sota el canvi i que és captat per l'enteniment, permetent-nos dir que la cera solida, freda, etc, és la mateixa cosa que la cera líquida, calenta..., és la substància.

<sup>66</sup> Hi ha una certa violència sintàctica si no volem una manca de concordança evident. "de mi, que semblo concebre". El text llatí diu: "jo, que veig que percebo amb tanta distinció aquesta cera" (A.T. VII.33). El canvi de la primera persona, gramaticalment correcte, per la tercera, vindria exigida per l'argumentació: Estem parlant del nostre jo, la qual cosa es reflectiria en emprar la primera persona i la tercera a la vegada: "jo analitzo el meu jo que pensa".

<sup>67</sup> el text llatí només diu *-existeix-*.

<sup>68</sup> "*me ipsum etiam existere*": "*(que) jo mateix també existeixo*"

5 distingeixo) quan penso veure, jo que penso no sigui alguna cosa. De la mateixa forma, si jutjo  
que la cera existeix perquè la toco, se'n seguirà encara la mateixa cosa, és a dir, que sóc, i si  
ho jutjo a partir d'això, que la meva imaginació em persuadeix, o de qualsevol altra cosa que  
sigui, conclouré sempre la mateixa cosa. I el que he observat aquí de la cera, es pot aplicar a  
10 totes les coses que són exteriors a mi, i que es troben fora de mi. Per tant, si la noció o el  
coneixement<sup>69</sup> de la cera sembla ésser més neta i més distinta, després que ha estat  
descoberta no solament per la vista o pel tacte, sinó també per moltes altres causes, amb  
quanta més evidència, distinció i claredat m'haig de conèixer a mi mateix, puix que totes les  
15 raons que serveixen per conèixer i concebre la natura de la cera, o de qualsevol altre cos,  
proven la natura del meu esperit molt més fàcilment i més evidentment? I es troben encara  
tantes altres coses en el mateix esperit, que aquelles que depenen del cos<sup>70</sup> com aquestes, no  
mereixen ésser anomenades.

Però heus ací a la fi que he tornat insensiblement on volia; car, puix que hi ha una cosa que  
m'és ara coneguda, que parlant pròpiament, no concebem els cossos<sup>71</sup> sinó per la facultat  
15 d'entendre<sup>72</sup> que és en nosaltres, i no pas per la imaginació ni pels sentits, i no els coneixem  
perquè els veiem, o els toquem, sinó solament perquè els concebem pel pensament<sup>73</sup>, conec  
evidentment que no hi ha res més fàcil de conèixer que el meu esperit. Però, com és gairebé  
impossible desfer-se tan ràpidament d'una vella opinió, serà bo que m'aturi un xic en aquest  
indret, a fi que, per la durada de la meva meditació, imprimeixi més profundament en la meva  
20 memòria aquest nou coneixement<sup>74</sup>.

---

<sup>69</sup> "perceptio", és traduït per "noció" i "coneixement", tot anul·lant la distinció cartesiana: *perceptio-notitia/cognitio*.

<sup>70</sup> El text llatí diu "que aquelles que emanen del cos cap a l'ànima". El francès elimina aquesta al·lusió mecanicista a l'emanació del sensible des del cos a l'ànima.

<sup>71</sup> El text llatí es: "no percebem els cossos en si mateixos".

<sup>72</sup> "facultat d'entendre" tradueix el llatí "intellectu", l'intel·lecte.

<sup>73</sup> "intelligentur": "són entesos".

<sup>74</sup> La traducció francesa utilitza el mateix terme per a traduir "(nova) cognitio" i "perceptio".

## MEDITACIÓ TERCERA

### De Déu, que existeix

5 Tancaré ara els ulls, em taparé les orelles, em separaré de tots els meus sentits, esborraré, fins i tot, de la meva ment totes les imatges de coses corporals, o, si més no, perquè això a penes es pot fer, les reputaré com a vanes i falses, i entretenant-me així solament amb mi mateix, i considerant el meu interior, tractaré de fer-me a poc a poc més conegut i més familiar a mi mateix. Jo sóc una cosa que pensa, és a dir, que dubta, que afirma, que nega, que coneix poques coses, que n'ignora moltes, que ama, que odia<sup>75</sup>, que vol, que no vol, que també  
10 imagina, i sent. Car, així com m'he adonat abans, encara que les coses que sento i imagino no siguin potser res de res fora de mi i en elles mateixes, estic tanmateix segur que aquests modes de pensar<sup>76</sup> que anomeno sentiments i imaginacions, solament en tant que són formes de pensar, resideixen i es troben certament en mi. I, amb aquesta poca cosa que acabo de dir, crec haver repassat tot el que sé veritablement o, si més no, tot el que fins aquí m'he adonat  
15 que sabia<sup>77</sup>.

### [El criteri de certesa]

20 Ara consideraré més exactament si potser no es troben en mi altres coneixements que encara no he percebut. Estic cert que sóc una cosa que pensa; però no sé doncs també què és el que es requereix per a ésser cert d'alguna cosa<sup>78</sup>? En aquest primer coneixement, no s'hi troba res més que una clara i distinta percepció d'allò que conec; la qual de veritat no fóra suficient per a assegurar-me que és veritable<sup>79</sup>, si es pogués esdevenir que una cosa que jo concebés així clarament i distintament resultés falsa. I, per tant, em sembla que ja puc establir com a regla general que totes les coses que concebem<sup>80</sup> força clarament i amb força distinció, són totes veritables.

25 Tanmateix, he acceptat i admès abans diverses coses com a molt certes molt manifestes, les quals, no gensmenys, després he reconegut que eren dubtoses i incertes. Quines eren aquestes coses? Era la terra, el cel, els estels, i totes les coses que percebia mitjançant els sentits. Ara bé, què concebia clarament i distintament en elles? Certament, cap altra cosa sinó que les idees o pensaments<sup>81</sup> d'aquestes coses es presentaven al meu esperit. I encara ara no nego que aquestes idees no es trobin en mi. Però hi havia encara una altra cosa que jo assegurava, i que a causa de l'hàbit que tenia de creure-la, pensava que la percebia molt clarament, tot i que veritablement no la percebia gens, a saber, que hi havia coses fora de mi,  
30 d'on procedien aquestes idees, i a les quals eren de fet semblants. I era en això que jo m'errava, si potser jo jutjava segons la veritat, no era cap coneixement que jo tingués la causa de la veritat del meu judici<sup>82</sup>.

<sup>75</sup> "Qui aime, qui haït": "que ama, que odia", afegit de l'edició francesa, atribuïble al mateix Descartes.

<sup>76</sup> "Modes de pensar" -modi cogitandi-. La traducció literal respecta el caràcter tècnic de l'expressió: el pensament es, com quedarà pales en el decurs de la Meditació, l'atribut de la substància, del Jo. Els pensaments són els modes d'aquesta substància.

Paral·lelament, la matèria és substància, i l'extensió és el seu atribut, essent els cossos els modes de la substància extensa. En la major part de les aparicions de l'expressió "modi cogitandi", la traducció francesa, en un moviment més ample de limitació dels termes filosòfics habituals en llengua llatina, traduirà "façons a penser", és a dir, -maneres de pensar-, fórmula més col·loquial.

<sup>77</sup> "animadvert": adonar-se'n. En el text francès l'expressió més freqüent és "noter" o "remarquer", que hem traduït la major part de vagades com "adonar-se".

<sup>78</sup> El principi de la tercera Meditació presenta l'anomenada «Regla d'evidència», com a desplegament analític del "cogito".

<sup>79</sup> Al text llatí llegim: "No sé per tant també què és requerit per que sigui cert de la veritat d'alguna cosa?"

<sup>80</sup> El text llatí diu: "Tot allò que força clarament i distintament percebo és veritable". Aquest és l'esquema de la Regla d'evidència:

A. És cert -perquè és evident- tot allò que és present -tot allò que concebem, o pensem o entenem- amb evidència, és a dir, amb claredat i distinció.

B. El criteri d'evidència és la mateixa primera veritat assolida en el dubte: el •cogito-: jo sóc, jo existeixo, ates i mentre que penso o dic aquesta proposició.

C. Ésser cert és, també, ésser, existir. Així comprenem que Descartes no hagi introduït cap terme diferent per a referir-se a les "coses" i als "pensaments": per a tots dos ha valgut el terme "cosa".

<sup>81</sup> Aquesta és la primera aparició del terme "idea": Descartes diu indistintament idees o pensaments. Però en el moviment de la Tercera Meditació trobarem la distinció de la idea com un tipus de pensament. La idea és la "representació" de quelcom, sense distingir el seu origen empíric o intel·lectual: és idea la noció de "taula", com ho és la Idea de Déu.

<sup>82</sup> És a dir: quan creiem l'existència de coses fora de nosaltres o be creiem que les idees que tenim de coses fora de nosaltres es corresponen efectivament amb aquestes coses exteriors cometem un error. Però l'error no consisteix en la creença mateixa, ates que podria ser un judici correcte -segons la veritat-, sinó en jutjar sense "tenir en nosaltres", sense saber la causa d'aquesta veritat del judici. Aquesta afirmació cartesiana pot ésser il·luminada si la comparem amb la següent tesi platònica: No totes les opinions són falses: hi ha opinions veritables. Però la ciència s'obté quan aquestes opinions són fonamentades, quan sabem per que són veritables. (vid «Menó» 97a i ss.)

5 Però quan considerava alguna cosa força simple i força fàcil de l'aritmètica i la geometria, per exemple que dos i tres junts produeixen el número cinc, i altres coses semblants, no les concebia<sup>83</sup> jo si més no prou clarament per a assegurar que eren veritables? Certament, si he jutjat després que hom podia dubtar d'aquestes coses, no ha estat per altra raó que perquè em vingué a l'esperit, que potser algun Déu havia pogut donar-me una natura tal que m'errés fins i tot respecte de les coses que em semblen més manifestes. Però totes les vegades que aquesta opinió abans concebuda<sup>84</sup> del poder sobirà d'un Déu es presenta al meu pensament, em veig obligat a admetre que li és fàcil, si vol, fer per manera que m'erri, fins i tot en les coses que crec conèixer amb una evidència més gran<sup>85</sup>. I, al contrari, totes les vegades que m'adreço a les coses que penso concebre molt clarament, sóc de tal manera persuadit per elles que per mi mateix em deixo dur per aquestes paraules: per molt que m'enganyi, no farà mai que jo no sigui res, mentre jo pensi ésser alguna cosa, o que algun dia sigui cert que jo no hagi estat mai, essent veritable ara que sóc; o bé<sup>86</sup> potser fins i tot que dos i tres sumin més o menys que cinc, o coses semblants, que veig clarament que no poden ésser d'una altra manera que com jo les concebo.

10 I certament, puix que no tinc cap raó per a creure que hi hagi un Déu enganyador i, fins i tot, que jo no hagi considerat encara les que proven que hi ha un Déu, la raó de dubtar que depèn solament d'aquesta opinió és ben lleugera i, per dir-ho així, metafísica. Però, a fi de poder suprimir-la del tot, haig d'examinar si hi ha un Déu, tan aviat com se me'n presentarà l'ocasió; i, si trobo que n'hi ha un, haig d'examinar també si pot ésser enganyador: car sense el coneixement d'aquestes dues veritats<sup>87</sup> no veig pas com podria mai ésser cert<sup>88</sup> d'alguna cosa. I a fi que pugui tenir ocasió d'examinar això sense interrompre l'ordre de meditar que m'he proposat, que és passar per graus de les primeres nocions que trobaré al meu esperit a aquelles que hi podré trobar després<sup>89</sup>, cal aquí que divideixi tots els meus pensaments en certs gèneres i que consideri en quins d'aquests gèneres hi ha pròpiament veritat o error.

### [Els actes mentals]

30 Entre els meus pensaments, alguns són com les imatges de les coses, i és a aquests solament que convé pròpiament el nom d'idea<sup>90</sup>: com quan em represento un home, o una quimera, o el cel, o un àngel, o Déu mateix<sup>91</sup>. D'altres, ultra això, tenen algunes altres formes: com, quan vull, o temo, afirmo o nego, que concebo bé aleshores alguna cosa com a subjecte de l'acció del meu esperit<sup>92</sup>; hi afegeixo també alguna altra cosa per aquesta acció a la idea que tinc d'aquesta cosa; i d'aquest gènere de pensaments, els uns s'anomenen volicions o afeccions, i els altres judicis.

<sup>83</sup> "concebia" tradueix "intuebar": El vocabulari de la "intuïció", més freqüent a les "Regles per a la direcció de l'enginy", escrita en la seva major part possiblement pels volts de 1627-1628, a partir de materials anteriors -1022- i inacabada, disminueix molt notablement a les "Meditacions". Però en la traducció francesa desapareix del tot. "Intuere" és gairebé sempre traduït com a "concernir". Malgrat això, les "nocions concebudes" de les "Meditacions" es poden entendre com les "natures simples intuïdes" de les "Regles". En aquestes, de fet, en parlar del "intuitus mentis", es posa d'exemple el "cogito": "Així cadascú pot intuir amb la ment que existeix, que pensa, que el triangle està definit solament per tres línies..." («Regulae ad directionem ingenii», REGLA III, A.T.368)

D'altra banda.com ja hem assenyalat en relació al terme "intelligere" (veure nota 19, Meditació Segona), "intuire" tampoc no és traslladable directament al francès del segle XVII. Però cal notar la reducció del vocabulari epistemològic en el moment de la traducció.

<sup>84</sup> Tenim una "praeconcepta opinio", una "opinió pre-concebuda", un prejudici del poder sobirà d'un Déu. "Un" Déu, no encara "de" Déu.

<sup>85</sup> En el text llatí: "que jo penso que veig el més evidentment que es pot amb els ulls de l'esperit".

<sup>86</sup> És a dir: Per molt que m'enganyi, mai no farà que jo no sigui no res, si ara penso que sóc alguna cosa; com no tampoc podrà fer que jo no hagi estat mai si ara és veritat que sóc.

<sup>87</sup> Dues veritats: la meua existència i la de Déu. Veurem més endavant que l'existència de Déu és la garantia de la regla d'evidència que s'ha assolit sense Ell. Sense aquestes certes no hi pot haver certes: "no veig pas com podria mai ésser cert d'alguna cosa."

<sup>88</sup> El text llatí diu: "Car, en la ignorància d'aquesta cosa, no veig pas que pugui mai de fet estar segur d'alguna altra"

<sup>89</sup> El text llatí és molt menys explícit: "Veig que ara l'ordre mateix exigeix que distribueixi tots els meus pensaments en certs gèneres i cerqui en quins d'ells es troba pròpiament la veritat o la falsedat". Aquest és un dels pocs indrets de totes les Meditacions on trobem una referència explícita a l'ordre de la Meditació. Sense negar la validesa i fins i tot la conveniència de la lectura de les "Meditacions" en la clau de "l'ordre des raisons" invocat pel mateix Descartes, l'obra desborda aquest esquema del pas de l'anàlisi a la síntesi: les "Meditacions" no son només el resultat de l'aplicació del "mètode" a la Filosofia Primera.

<sup>90</sup> Ja hem anotat que idea és "representació": d'un home, o una quimera, o el cel, o un àngel, o Déu mateix.

<sup>91</sup> Tenim "naturalment", com a homes, idea de Déu.

<sup>92</sup> El text llatí diu: "apprehendere subjectum cogitationes", "captar els pensaments del subjecte". Sobre el sentit del terme "subjecte" veure la nota 34 d'aquesta Meditació Tercera.

D'altra banda, en el francès actual "sujet" és "tema", "qüestió", fins i tot "objecte". En la nostra llengua no és així. Però creiem que, en aquest indret, és admissible mantenir el terme.

Ara, pel que fa a les idees, si hom les considera solament en elles mateixes i no les relaciona gens amb cap altra cosa<sup>93</sup>, no poden, parlant pròpiament, ésser falses, car, sigui que imagini una cabra o una quimera, no és pas menys veritable que imagino l'una o l'altra.

No cal tampoc témer que es pugui trobar falsedat en les afeccions o volicions; car, encara que jo pugui desitjar coses dolentes, o fins i tot que no foren mai, tanmateix no és pas per això menys veritable que les desitjo.

Així que no queda res més que els judicis, en els quals haig de guardar-me acuradament de no errar gens. El principal error i el més ordinari que s'hi pot trobar, consisteix, doncs, en el fet que jutjo que les idees que són en mi són semblants o conformes a les coses que són fora de mi; car, certament, si considerés solament les idees com certs modes o maneres del meu pensament, sense voler relacionar-les amb alguna altra cosa exterior, a penes em podrien donar ocasió d'errar<sup>94</sup>.

### [Classes d'idees]

Ara bé, d'aquestes idees, les unes semblen ésser nascudes amb mi, les altres ésser alienes<sup>95</sup> i venir de fora, i les altres ésser fetes i inventades per mi mateix. Car, si jo tinc la facultat de concebre això que hom anomena, en general, una cosa, o una veritat, o un pensament, em sembla que no tinc pas això d'enlloc més que de la meva natura pròpia<sup>96</sup>; però 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; i, en fi, em sembla que les sirenes, els hipogrifs i totes les quimeres semblants són ficcions i invencions del meu esperit. Però també potser em podria persuadir que totes aquestes idees són del gènere que he anomenat alienes, i que vénen de fora, o bé que totes elles han nascut amb mi, o bé que totes elles han estat fetes per mi, car jo no he descobert encara clarament llur veritable origen. I el que jo haig de fer en aquest lloc és, principalment, considerar, respecte d'aquestes coses que em semblen venir d'alguns objectes que són fora de mi<sup>97</sup> quines són les raons que m'obliguen a creure-les semblants a aquests objectes.

La primera d'aquestes raons és que sembla que això m'ho ensenya la natura; i la segona, que experimento en mi mateix que aquestes idees no depenen gens de la meva voluntat<sup>98</sup>; car sovint se'm presenten a desgrat de mi mateix, com ara, sigui que ho vulgui, sigui que no ho vulgui, sento la calor, i per aquesta causa em persuadeixo que aquest sentiment o bé aquesta idea de la calor és produïda en mi per una cosa diferent de mi, és a dir, per la calor del foc a prop del qual em trobo. I no veig res que em sembli més raonable que jutjar que aquesta cosa aliena envia i imprimeix en mi<sup>99</sup> la seva semblança, més que cap altra cosa.

Ara cal que vegi si aquestes raons són prou fortes i convincents. Quan dic que em sembla que això m'és ensenyat per la natura, entenc solament per aquest mot de natura una certa inclinació que em duu a creure aquesta cosa, i no pas una llum natural que em faci conèixer que és veritable<sup>100</sup> perquè aquestes dues coses són molt diferents entre elles; car jo no sabria

<sup>93</sup> És a dir, si en considerar les idees no es pensa que estan relacionades amb alguna cosa -externa», l'existència de la qual no pot encara ésser afirmada.

<sup>94</sup> Els tres gèneres de pensaments que l'anàlisi descobreix són:

1. les idees, o representacions de les coses;
2. Les volicions o actes de la voluntat,
3. Els judicis.

Pel que fa a les idees i volicions, no hi ha falsedat en elles mateixes, sempre que en pensar-les no les relacioni amb l'exterioritat: puc representar-me o desitjar coses inexistents, però la representació i el desig de quelcom insistent són veritables, existeixen.

<sup>95</sup> Comença l'anàlisi de les idees. La primera regla metòdica - l'anàlisi mateixa, exigeix la divisió del problema en tantes parts com té (Vid. "Discurs del mètode", part IV). Es descobreixen tres tipus d'idees:

A. Aquelles "que semblen ésser nascudes amb mi": -Les idees innates-;

B: Les "que semblen ésser fetes i inventades per mi": -Les idees -factícies-, producte de la imaginació-;

C. Les idees "que semblen ésser alienes i venir de fora": Les idees alienes, -adventícies-, producte dels sentits-.

Les idees -alienes- -Es costum de traduir aquí -adventícies-, -que venen de fora-, seguint el text llatí, però el text francès diu "estrangeres" son aquelles que, aparentment, provenen de les coses exteriors.

<sup>96</sup> El text llatí diu: "de la meva voluntat ni per consegüent de mi mateix". En aquest moment, la voluntat i el jo son coextensius. Dit altrament, en desitjar una cosa, sóc tot jo qui la desitja.

<sup>97</sup> "a rebus extra me existentibus", "de coses existents fora de mi".

<sup>98</sup> Les idees alienes, adventícies, es distingeixen de les altres idees per presentar-se a la ment sense el seu consentiment, i àdhuc contra ell.

<sup>99</sup> "In me immitere". Només "posaren mi".

<sup>100</sup> Important distinció. Ja en les "Regulae"- la "ratio", la raó que em persuadeix de la veritat d'un judici, d'un argument, és anomenada "Lumen naturae", llum natural. En dir ara que jutgem raonable per "la nostra natura", per exemple, que el sentiment de calor es produeix en nosaltres per acció d'alguna cosa aliena a nosaltres, Descartes diu parlar d'una "inclinació" a creure aquesta

enderrocar pel dubte res d'allò que la llum natural em fa veure que és veritable, així com ella ja m'ha fet veure que, del fet que jo dubtava, es podia concloure que jo era. I jo no tinc en mi cap altra facultat, o potència<sup>101</sup>, per a distingir el veritable del fals, que em pogués ensenyar que això que aquesta llum em mostra com a veritable no ho és, i de qui em pogués fiar tant com d'ella. Però, pel que fa a les inclinacions que em semblen també ésser naturals en mi, ja he advertit sovint, quan ha estat qüestió de fer tria entre les virtuts i els vicis, que no m'han dut pas menys al mal que al bé; és per això què no tinc motiu de seguir-les tampoc pel que fa al veritable i al fals.

I pel que fa a l'altra raó, que és que aquestes idees han de venir d'una altra part, perquè no depenen de la meua voluntat, ja no la trobo convincent. Car de la mateixa manera que aquestes inclinacions, de les quals parlava ara mateix, es troben en mi, malgrat que no s'acorden sempre amb la meua voluntat, així pot ésser que hi hagi en mi alguna facultat o potència<sup>102</sup> pròpia per a produir aquestes idees sense l'ajut de cap cosa exterior, bé que no em sigui encara coneguda, com, en efecte m'ha semblat sempre fins ara que, quan dormo, es formen així en mi sense l'ajut dels objectes que representen. I en fi, encara que restés d'acord que són causades per aquests objectes, no és pas una conseqüència necessària que els hagin d'ésser semblants<sup>103</sup>. Ans al contrari, m'he adonat sovint, en molts exemples, que hi havia una gran diferència entre l'objecte i la seva idea. Com, per exemple, trobo en el meu esperit dues idees del sol del tot diferents: una té l'origen en els sentits, i ha d'ésser situada en el gènere d'aquestes que he dit suara que vénen de fora, per la qual em sembla extremament petit; l'altra és presa de les raons de l'astronomia, és a dir, de certes nocions nascudes amb mi, o ha estat formada per mi mateix de la manera que pugui ésser, per la qual em sembla moltes vegades més gran que tota la terra. Certament, aquestes dues idees que concebo del sol no poden ésser totes dues semblants al mateix sol, i la raó em fa creure<sup>104</sup> que aquesta que ve immediatament de la seva aparença és la que li és més diferent<sup>105</sup>.

Tot això em fa conèixer que fins a aquest moment no ha estat pas per un judici cert i premeditat<sup>106</sup>, sinó solament per un impuls cec i temerari, que havia cregut que hi havia coses fora de mi, i diferents del meu ésser, les quals, pels òrgans dels meus sentits, o per algun altre mitjà que pugui ésser, m'enviaven llurs idees o imatges<sup>107</sup> i que m'hi imprimien les seves semblances.

### [El contingut de les idees]

Però es presenta encara una altra via per a esbrinar si, entre les coses de les quals tinc en mi les idees, n'hi ha algunes que existeixen fora de mi. A saber, si aquestes idees són solament preses en tant que són certes maneres de pensar, jo no reconec en elles cap diferència o desigualtat, i totes semblen procedir de mi d'una mateixa manera; però, considerant-les com a imatges, de les quals unes em representen una cosa i les altres una altra, és evident que són força diferents les unes de les altres. Car, en efecte, aquestes que em representen substàncies són sens dubte alguna cosa més, i contenen en elles (per dir-ho així) més realitat objectiva<sup>108</sup>,

---

cosa. Inclinació no racional, però sí natural en nosaltres. Per tant, cal tenir cura en llegir de no confondre aquestes dues dimensions de la «-natura» humana: la raó que ens dona persuasió i la inclinació que ens dona només assentiment: la llum natural és la que fa conèixer que és veritat que com jo dubtava, jo era; en canvi, la inclinació natural m'ha enganyat sovint, sobretot quan es tractava de «*triar entre la virtut i el vici*».

<sup>101</sup> «*potencia*» és afegit en la traducció francesa. La noció tècnica de «*facultas*» és explicada en la traducció francesa amb l'ús de dos termes: «*faculté ou puissance*». El primer terme no presenta dificultats. Però «*puissance*» pot ésser segons el context, «*potencia*» capacitat actualitzable, «potencia activa», en termes escolàstics- o «*poder*» capacitat, sense la matisació d'arrel aristotèlica.

<sup>102</sup> Id. «*potencia*» afegit en l'edició francesa.

<sup>103</sup> És a dir, que, encara que sigui veritat que les idees es formen en mi per l'acció de coses externes i alienes a mi, no cal admetre que les coses s'assemblin a les seves idees.

<sup>104</sup> El text llatí és més clar i taxatiu: «*ratio persuadet*» la raó em persuadeix. El francès «*croire*», «*creure*» fa inoperant la distinció del text llatí entre assentir i persuadir-se. Assentim davant l'opinió; la cortesa exigeix persuasió.

<sup>105</sup> El text llatí diu: «-que aquesta que sembla haver-ne emanat al més immediatament que es pot:

<sup>106</sup> «*premeditat*» és afegit del text francès.

<sup>107</sup> «...i que m'hi imprimien les seves semblances»: afegit al text francès.

<sup>108</sup> A: «*realitat objectiva*» designa l'estatut ontològic de les idees o representacions; les idees son «objectivament», i això significa, seguint el text, que les idees «*participen per representació*» dels graus de l'ésser de les coses representades per elles. Una idea «és alguna cosa», és la representació d'una cosa. I la idea és més, és més real, com més sigui la cosa que representa.

Cal aclarir, a mes, que el significa! del terme «objectiu» és molt més complicat! al segle XVII, en els inicis de la Filosofia Moderna, que no pas ara: El pensament escolàstic, va elaborar una complexa xarxa semàntica al voltant del terme «Objecte» i la seva oposició al terme «Subjecte» d'una banda, i «formal» de l'altra. La Filosofia del XVII segueix utilitzant aquestes categories, encara que el sentit dels termes vagi canviant.

és a dir, participen per representació en més graus de l'ésser o de perfecció<sup>109</sup> que aquelles que em representen solament modes o accidents. A més, aquesta per la qual concebo un Déu sobirà, etern, infinit, immutable, omniscient, omnipotent, i Creador universal de totes les coses que són fora d'ell; aquesta, dic, té en ella certament més realitat objectiva que aquestes per les quals em són representades les substàncies finites.

Ara és una cosa manifesta per la llum natural que cal que hi hagi si més no tanta realitat en la causa eficient i total<sup>110</sup> que en el seu efecte: car d'on pot treure l'efecte la seva realitat sinó de la seva causa? I com podria comunicar-se-la aquesta causa si no la tingués en ella mateixa?<sup>111</sup>

I d'això se'n segueix, no solament que el no-res no podria produir cap cosa, sinó també que allò més perfecte, és a dir, que conté en si més realitat, no pot ésser una conseqüència i una dependència del menys perfecte. I aquesta veritat no és solament clara i evident en els efectes que tenen aquesta realitat que els filòsofs anomenen actual o formal<sup>112</sup> sinó també en les idees on hom considera la realitat que ells anomenen objectiva. Per exemple, la pedra que no ha estat encara, tampoc no pot ara començar a ésser, si no és produïda per una cosa que posseeix en si formalment, o eminentment, tot allò que entra en composició de la pedra, és a dir, que conté en si les mateixes coses o d'altres més excel·lents que aquelles que són en la pedra; i la calor no pot ésser produïda en un subjecte que n'era abans privat, si no és per una cosa que sigui d'un ordre, d'un grau o d'un gènere si més no tan perfecte que la calor, i així els altres. Però encara, ultra això, la idea de la calor, o de la pedra, no pot ésser en mi, si no hi ha estat posada per alguna cosa, que conté en ella si més no tanta realitat com la que concebo en la calor o en la pedra. Car, encara que aquesta causa no transmeti en la meva idea cap cosa de la seva realitat actual o formal, no cal, per això, que hom imagini que aquesta causa hagi d'ésser menys real; però, hom ha de saber que essent tota idea una obra de l'esperit<sup>113</sup>, la seva natura és tal que no requereix 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<sup>114</sup>. Ara bé, 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

---

De tots els sentits que pot tenir el terme "Objectiu" cal quedar-se aquí, creiem, amb una distinció: es designa com a "Subiectum" el substrat del canvi, dels accidents, al qual jo em trobo -oposat-; i "obiectum" és el concepte objectiu, és a dir, quelcom és -objectiu- en tant que és pensat. Anomenar "ésser subjectiu" a allò que és "extra animam", fora de l'anima, és freqüent en Ockham, per exemple. Distingir entre "objectiu" i "formal" és encara més comú: "el término objetivo es usado también por los escolásticos como una de las determinaciones posibles del concepto. Se distingue entre concepto objetivo y concepto formal; el concepto objetivo es el objeto en cuanto pensado: el concepto formal es el acto de pensar o concepción. Existir objetivamente -objective- equivale entonces a estar en el pensamiento o en la representación." J. Ferrater Mora, -Diccionario de Filosofía, Vol III, Círculo de lectores, Barcelona, 1991, p. 2404.

Sembla clara la dependència cartesiana respecte d'aquestes distincions, que Descartes havia de conèixer deis seus temps d'estudiant a La Fleche. Entendre -objectiu» en sentit contemporani, és a dir, com alio extra o intersubjectiu és llegir Descartes en termes idealitzants.

B: La distinció anterior fa comprensible aquesta: Les idees de "substàncies" -i el terme apareix aquí per primer cop en el sentit "tècnic"- "són més", tenen més realitat objectiva que les idees que representen "modes". La raó serà més tard explicitada: les substàncies son pensables independentment, no així els modes, que sempre son concebuts com "d'una substància".

<sup>109</sup> "de perfecció" afegit del text francès. Els graus de l'ésser son "perfeccions". Les entitats es distribueixen segons el grau de realitat, d'ésser. Alio més perfecte -es mes». I la idea que és -mes», i que, per tant, és també més fora de dubte, és la idea de Déu, la representació de l'entitat que conté totes les perfeccions. Si la idea de Déu és la més perfecta objectivament, és perquè Déu és l'entitat més perfecta i real fora de mi. De fet, en aquesta argumentació, esta continguda la prova de l'existència de Déu que trobarem unes línies més endavant.

<sup>110</sup> A. La raó -la llum natural- ens diu clarament "és cosa manifesta" que cal que hi hagi si més no tanta realitat en la causa eficient i total com en el seu efecte. Sense aquest principi, sigui o no derivable de l'aristotelisme, la demostració de l'existència de Déu no funciona. F. Alquí considera que aquesta és l'especifica concepció cartesiana del principi de causalitat: Nota al paràgraf 18 de la primera part dels "Principia philosophiae" de René Descartes (A.T. IX, 33), p.103 de la seva edició de les -Oeuvres philosophiques», vol. III, Classiques Garnier, Bordas, París, 1989.

B. La causa és "eficient i total". Descartes utilitza la terminologia aristotèlica. Però en afegir que la causa eficient és "total" nega el sentit de la teoria aristotèlica.

No és correcte, malgrat que el text cartesià digui "causa eficient", dir que el concepte de la causa de la Filosofia Moderna és el de la causa eficient. Les quatre causes de la "Física" aristotèlica son principis ontològics. La "causa unam et totalis" d'una cosa, en el pensament modern, especialment en el racionalisme, és la raó d'aquesta cosa, i acabarà essent, en la ciència moderna, el mode de relació entre fenòmens.

<sup>111</sup> L'efecte rep la seva realitat de la seva causa. I la causa? la causa ha de tenir la seva realitat en ella mateixa.

<sup>112</sup> El text llatí diu: "la realitat dels quals és actual o formal".

Allò que, en termes contemporanis, anomenem "objectiu" és en el text cartesià, "actual o formal": Però també aquí el sentit deis termes ha canviat respecte de l'ús original aristotèlic: en l'exemple següent, en parlar de la pedra que no ha estat encara, Descartes admet que aquesta pedra no podrà arribar a ésser si la seva causa no conté "formalment o eminentment" -aquí sinònims- "tot alio que entra en la composició de la pedra. ..." Però la pedra que no existeix, simplement no existeix, no es diu d'ella que és "en potencia", amb la qual cosa, tot i emprar els termes aristotèlics, Descartes ha abandonat l'esquema aristotèlic.

<sup>113</sup> El text llatí és diferent: "essent la mateixa idea de tal natura, la seva natura és tal que no requereix 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".

<sup>114</sup> "és a dir, una manera o forma de pensar" és afegit al text francès com a explicació del terme "mode"



realitat objectiva conté aquesta idea. Ja que, si suposem que es troba alguna cosa en la idea que no es trobi en la seva causa, cal doncs que ho tingui del no-res; però, per imperfecte que sigui aquesta manera d'ésser, per la qual una cosa és objectivament o per representació en l'enteniment per la seva idea, certament, hom no pot tanmateix dir que aquesta forma i manera  
5 no sigui res, ni, per consegüent, que aquesta idea tregui el seu origen del no-res. Tampoc haig de dubtar que no sigui necessari que la realitat<sup>115</sup> sigui en les causes de les meves idees, encara que la realitat que jo considero en aquestes idees sigui solament objectiva, ni pensar que n'hi ha prou que aquesta realitat es trobi objectivament en les seves causes; car, tot i que aquesta manera d'ésser objectivament pertany a les idees per llur pròpia natura, també així la  
10 manera d'ésser formalment pertany a les causes d'aquestes idees (si més no a les primeres i principals) per llur pròpia natura. I, encara que es pugui esdevenir que una idea doni origen a una altra idea, això no pot de tota manera ésser<sup>116</sup> a l'infinit, sinó que cal al final arribar a una primera idea, la causa de la qual sigui com un patró o un original en el qual estigui continguda formalment i en efecte tota la realitat o perfecció que es troba solament objectivament o per  
15 representació en aquestes idees<sup>117</sup>. De manera que la llum natural em fa conèixer evidentment que les idees són en mi com quadres, o imatges, que poden de veritat decaure fàcilment de la perfecció de les coses de les quals han estat extreïdes, però que mai no poden contenir res de més gran o més perfecte.

I, com més llargament i acuradament examino totes aquestes coses, més clarament i  
20 distintament conec que són veritables. Però, en fi, què en conclouré de tot això? És, a saber, que si la realitat objectiva d'alguna de les meves idees és tal, que conegués clarament que no és en mi ni formalment, ni eminentment, i que, per consegüent, no en puc ésser per mi mateix la causa, d'això se'n segueix necessàriament que jo no sóc pas sol al món, sinó que hi ha alguna altra cosa que existeix i que és la causa d'aquesta idea; però, si no es troba en mi de  
25 cap manera aquesta idea, no tindrè cap argument que em pugui convèncer i fer-me cert de l'existència d'alguna altra cosa que de mi mateix, car els he buscats tots acuradament i no n'he pogut trobar cap altre fins al moment present.

Ara bé, entre aquestes idees, a part d'aquesta que em representa a mi mateix<sup>118</sup>, amb la qual no hi pot haver cap dificultat, n'hi ha una altra que em representa un Déu, d'altres coses corporals i inanimades, d'altres àngels, d'altres animals, i d'altres finalment que em representen homes semblants a mi. Però, pel que fa a les idees que em representen altres homes, o animals, o àngels, concebo fàcilment que poden ésser formades per la barreja i composició d'altres idees que tinc de les coses corporals i de Déu, encara que fora de mi no hi hagi altres homes al món, ni cap animal, ni cap àngel. I, pel que fa a les idees de les coses corporals, no hi reconec res de tan gran ni de tan excel·lent que no em sembli poder venir de mi mateix; car si  
35 les considero de més a prop, i si les examino de la mateixa manera que vaig examinar ahir la idea de la cera, trobo que s'hi troba poca cosa que jo concebi<sup>119</sup> clarament i distintament: a saber, la grandària, o bé l'extensió en llargada, amplada i profunditat; la figura que és formada pels termes i els límits d'aquesta extensió, la situació que els cossos amb diverses figures mantenen entre ells; i el moviment o el canvi d'aquesta situació, als quals hom pot afegir la substància, la duració i el nombre. Quant a les altres coses, com la llum, els colors, els sons, les olors, els sabors, la calor, el fred i les altres qualitats que cauen sota el tacte, es troben al meu pensament amb tanta obscuritat i confusió, que ignoro fins i tot si són veritables, o falses o solament aparents<sup>120</sup>, és a dir, si les idees que concebo d'aquestes qualitats són en efecte les  
40 idees de coses reals; o bé si no em representen més que coses quimèriques, que no poden existir. Car encara que ja m'he adonat abans, que només als judicis es pugui trobar la falsedat veritable i formal<sup>121</sup>, es pot tanmateix trobar en les idees una certa falsedat material, a saber, quan elles representen allò que no és res com si fos alguna cosa. Per exemple, les idees que jo tinc del fred i la calor són tan poc clares i tan poc distintes, que per llur mitjà no puc discernir si

<sup>115</sup> En la seva excel·lent traducció al castellà, M. García Morente afegeix: "que la misma realidad esté formal o actualmente". (Vid. «Discurso del Método. Meditaciones Metafísicas. Espasa-Calpe, Selecciones Austral, (1937) 7a.Ed., Madrid 1984, p.138.)

<sup>116</sup> El text llatí diu "progressar a l'infinit". Suposant que les idees siguin causades per altres idees, si no hi ha una primera idea causal, estem davant d'un argument per regressió a l'infinit

<sup>117</sup> La traducció francesa afegeix "en efecte" i "per representació".

<sup>118</sup> El «cogito» és aquí qualificat d'idea: la representació de mi mateix.

<sup>119</sup> El text llatí diu "percebi".

<sup>120</sup> Afegit a la traducció francesa: "o falses o solament aparents".

<sup>121</sup> El text llatí és "La falsedat pròpiament dita o formal."

5 el fred és solament una privació de la calor o la calor una privació del fred, o bé si l'ona i l'altre són qualitats reals, o si no ho són pas; i en tant que essent les idees com imatges, no n'hi pot haver cap que no ens sembli que representa alguna cosa, si és veritable dir que el fred no sigui una altra cosa que una privació de la calor, la idea que me'l representa com alguna cosa real i positiva, no serà mal anomenada falsa a propòsit, i així amb d'altres idees semblants; a les quals certament no és necessari que atribueixi un altre autor que jo mateix. Car, si són falses, és a dir, si representen coses que no són pas<sup>122</sup>, la llum natural em fa conèixer que procedeixen del no-res, és a dir, que no són en mi, més que per manca d'alguna cosa a la meva natura, i perquè no és del tot perfecta. I si aquestes idees són veritables, tanmateix, com se m'apareixen amb tan poca realitat, que fins i tot no puc discernir amb claredat la cosa representada del no-ésser, no hi veig cap raó perquè no poguessin ésser produïdes per mi mateix, i que jo no en pogués ésser l'autor.

10 Quant a les idees clares i distintes que tinc de les coses corporals, n'hi ha algunes que sembla que he pogut extreure de la idea que tinc de mi mateix, com aquesta que tinc de la substància<sup>123</sup>, de la duració, del nombre, i d'altres coses semblants. Car, quan penso que la pedra és una substància, o bé una cosa que és capaç d'existir per si<sup>124</sup>, puix que jo sóc una substància, tot i que concebo que jo sóc una altra cosa que pensa i no extensa, i que la pedra al contrari és una cosa extensa i que no pensa, i que així entre els dues concepcions es troba una notable diferència<sup>125</sup>, tanmateix semblen convenir que representen substàncies. Igualment, quan penso que jo sóc ara, i que recordo a més d'això d'haver estat abans, i concebo alguns diferents pensaments<sup>126</sup> dels quals conec el nombre, aleshores adquireixo en mi les idees de la duració i del nombre, les quals, a més, puc transferir a totes les altres coses que vulgui.

20 Pel que fa a les altres qualitats de les quals són compostes les idees de les coses corporals, a saber, la figura, la situació, el moviment de lloc<sup>127</sup>, és veritable que elles no són pas formalment en mi, puix que jo no sóc altre que una cosa que pensa; però com són solament certs modes de la substància i com els vestits sota els quals la substància corporal se'ns apareix<sup>128</sup>, i que jo també sóc jo mateix una substància, sembla que puguin ésser contingudes en mi eminentment<sup>129</sup>.

### 30 [La idea de Déu]

Per tant no resta més que la sola idea de Déu, en la qual cal considerar si hi ha alguna cosa que no pugui venir de mi mateix. Pel nom de Déu entenc una substància infinita, eterna, immutable, independent, omniscient, omnipotent, i per la qual jo mateix i totes les altres coses que són (si és veritat que n'hi ha que existeixen) han estat creades i produïdes. Ara bé, aquests avantatges són tan grans i tan eminentes<sup>130</sup>, que com més atentament les considero, menys em persuadeixo que la idea que en tinc pugui tenir el seu origen en mi mateix<sup>131</sup>. I per consegüent, cal concloure necessàriament de tot el que he dit abans, que Déu existeix; car, encara que la idea de la substància sigui en mi, fins i tot que jo sóc una substància, no tindria tanmateix la idea d'una substància infinita, ja que sóc un ésser finit, si no hagués estat posada en mi per alguna substància que fos veritablement infinita<sup>132</sup>.

<sup>122</sup> El text llatí diu: "car si no representen cap cosa...".

<sup>123</sup> Tinc idea de mi mateix, i de substància: la idea de substància és "naturalment" en mi. (Vid. nota 41, Segona Meditació, respecte del passatge de l'anàlisi del tros de cera.)

<sup>124</sup> Descartes defineix substància com "una cosa que és capaç d'existir per si". Als «Principia Philosophiae» llegim: "Quan concebem la substància, concebem solament una cosa que existeix de tal manera que no té necessitat més que d'ella mateixa per a existir" Op.cit. A.T.IX.II., Part primera, 51, 47, citat de l'edició de Herdinand Alquié, op.cit. p.122)

<sup>125</sup> El text llatí diu: "I que per tant la diferència entre els dos conceptes és màxima".

<sup>126</sup> El llatí només diu: "Habeo cogitationes": "tinc pensaments".

<sup>127</sup> "el moviment de lloc" tradueix el llatí "motus", és a dir el moviment local. Al segle XVII encara s'afegeix la distinció que de fet, només té sentit en Aristòtil -moviment és canvi local, qualitatiu, quantitatiu i substancial-

<sup>128</sup> "i com els vestits sota els quals la substància corporal se'ns apareix", addició de la traducció francesa.

<sup>129</sup> Text de difícil interpretació: "sembla que les qualitats de les idees de les coses corporals puguin ésser contingudes en mi eminentment", és a dir, que puguin existir en mi. Creiem que es pot entendre que existeixen en mi "objectivament".

<sup>130</sup> El text llatí diu "les quals coses son totes tals". El text francès afegeix el terme "avantatge" com a traducció de "perfecció".

<sup>131</sup> En l'anàlisi de la Meditació també es pot obtenir el que podríem anomenar persuasió "negativa", el rebuig definitiu d'alguns errors, en aquest cas, la creença que les perfeccions que hi ha en mi puguin haver estat causades per mi mateix.

<sup>132</sup> Primera Prova de l'existència de Déu, que depèn, com hem assenyalat -notes 34-36 d'aquesta meditació- deis conceptes de realitat objectiva, formal i actual i de causalitat prèviament proposats.

I no haig pas d'imaginar que jo no concebo l'infinit per una veritable idea<sup>133</sup>, sinó solament per la negació del que és finit, de la mateixa manera que jo comprenc el repòs i les tenebres per la negació del moviment i la llum; perquè al contrari veig manifestament<sup>134</sup> que es troba més realitat en la substància infinita que en la substància finita, i per tant que tinc d'alguna manera primerament en mi la noció d'infinit que el finit, és a dir, de Déu que de mi mateix<sup>135</sup>. Car, com seria possible que jo pogués conèixer que dubto i desitjo, és a dir, que em manca alguna cosa i que no sóc pas del tot perfecte, si no tingués en mi cap idea d'un ésser més perfecte que el meu, per comparació amb el qual jo conegués els defectes de la meva natura?

I hom no pot pas dir que potser aquesta idea de Déu és materialment falsa, i que per consegüent jo la pugui tenir del no-res, és a dir, que pugui ésser en mi perquè jo tinc un defecte, com he dit abans de les idees de la calor i del fred, i d'altres coses semblants: car, al contrari, essent aquesta idea força clara i força distinta, i contenint en si més realitat objectiva que cap altra, no n'hi ha cap que sigui més veritable ni que pugui ésser menys sospitosa d'error o de falsedat.

La idea, dic, d'aquest ésser sobiranament perfecte i infinit és enterament veritable; car, encara que potser hom podria fingir que un tal ésser no existeix per res, hom no pot tanmateix fingir pas que la seva idea no em representa res del real, com ja he dit abans de la idea del fred.

Aquesta mateixa idea és també força clara i força distinta, puix que tot el que el meu esperit concep clarament i distintament de real i veritable, i que conté en si alguna perfecció, és contingut sencer en aquesta idea.

I això no deixa pas d'ésser cert, encara que jo no compregui pas l'infinit, o fins i tot que es trobi en Déu una infinitat de coses que jo no puc comprendre, ni potser tampoc assolir de cap manera pel pensament: car és de la natura de l'infinit, que la meva natura, que és finita i limitada, no la pugui comprendre, i és suficient que concebi bé això, i que jutgi que totes les coses que concebo clarament, i en les quals sé que hi ha alguna perfecció, i potser també una infinitat d'altres que ignoro, són en Déu formalment o eminentment, a fi que la idea que en tinc<sup>136</sup> sigui la més veritable, la més clara i la més distinta de totes les que són en el meu esperit.

Però també pot ser que jo sigui alguna cosa més que no m'imagino, i que totes les perfeccions que atribueixo a Déu, siguin en mi d'alguna manera en potència, malgrat que no es produeixin encara i no es facin aparents per les seves accions. En efecte, experimento ja que el meu coneixement augmenta i es perfecciona a poc a poc, i no veig res que el pugui impedir d'augmentar com més va més fins a l'infinit; i, essent així incrementat i perfeccionat, no veig res que impedeixi que pugui adquirir per mitjà seu totes les altres perfeccions de la natura divina, i, en fi, sembla que la potència<sup>137</sup> que tinc per a l'adquisició d'aquestes perfeccions, si és en mi, pot ésser capaç d'imprimir-hi i d'introduir-hi llurs idees<sup>138</sup>. Tanmateix, mirant-ho una mica més a prop, reconec que això no pot ésser; car, primerament, encara que fos cert que el meu coneixement adquirís cada dia nous graus de perfecció, i que hi hagués en la meva natura moltes coses en potència que no hi són encara actualment, tanmateix tots aquests avantatges no pertanyen ni s'assemblen de cap manera a la idea que jo tinc de la Divinitat, en la qual res no es troba solament en potència, sinó que tot hi és actualment i en efecte<sup>139</sup>. I fins i tot no és un argument infal·lible i molt cert de la imperfecció en el meu coneixement, que creixi i que augmenti per graus? A més, encara que el meu coneixement augmentés més i més, tanmateix no deixo pas de concebre que no podria ésser mai infinit<sup>140</sup>, puix que no arribarà mai a un grau tan alt de perfecció que no sigui encara capaç d'adquirir algun nou increment. Però jo concebo

<sup>133</sup> En el text llatí "...Jo no percebo l'infinit per una veritable idea, sinó solament per la negació del que és finit".

<sup>134</sup> "Veig manifestament" tradueix "intelligo", "entenc".

<sup>135</sup> Corol·lari de la prova: Contra l'objecció segons la qual tenim idea d'infinit solament per negació del finit, Descartes afirma que com la substància infinita, és a dir, Déu és més real que la substància finita, tenim "d'alguna manera primerament" en nosaltres la noció d'infinit que la del finit, és a dir, de Déu que de nosaltres mateixos. L'"ordo inveniendi", l'ordre d'aparició de les veritats, no és l'ordre de la fonamentació: hem descobert primer la nostra existència, i després la de Déu. Però l'existència de Déu és prèvia, és condició de possibilitat no solament de la nostra existència, sinó també d'haver-la descoberta

<sup>136</sup> "la idea que en tinc..." de Déu.

<sup>137</sup> "potència" és "capacitat". Unes línies abans, Descartes s'expressa a la manera d'Aristòtil: les perfeccions que no tinc les puc tenir, car son en mi "d'alguna manera en potència".

<sup>138</sup> El text llatí és: "...sigui suficient per a produir les idees d'aquestes coses".

<sup>139</sup> "Sinó que tot hi és actualment i en efecte" és afegit del text francès.

<sup>140</sup> El text llatí és: "no entenc que fos infinit en acte" (actu infinitem).

Déu actualment infinit en un tan alt grau<sup>141</sup>, que res no es pot afegir a la sobirana perfecció que posseeix. I, en fi, comprenc<sup>142</sup> prou bé que l'ésser objectiu d'una idea no pot ésser produït per un ésser que existeix solament en potència, el qual pròpiament parlant no és res, sinó solament per un ésser formal o actual<sup>143</sup>.

5 I certament no veig res en tot això que acabo de dir, que no sigui molt fàcil de conèixer per la llum natural a tots els qui hi vulguin pensar acuradament; però quan distrec alguna cosa de la meva atenció, com que el meu esperit es troba enfosquit i com encegat per les imatges de les coses sensibles, no recorda fàcilment la raó per la qual la idea d'un ésser més perfecte que el meu, cal que hagi estat posada en mi per un ésser que sigui efectivament més perfecte.

10 És per això que vull aquí passar a una altra cosa, i considerar si jo mateix, que tinc aquesta idea de Déu, podria ésser, en el cas que no n'hi hagués pas, de Déu. I pregunto: de qui tindria jo la meva existència? Potser de mi mateix, o dels meus pares, o bé d'algunes causes menys perfectes que Déu; car hom no pot imaginar<sup>144</sup> res de més perfecte ni fins i tot igual<sup>145</sup> que ell.

15 Ara bé, si jo fos independent de tot altre<sup>146</sup> i jo mateix fos l'autor del meu ésser, certament no dubtaria de cap cosa, no concebria més desitjos, i en fi, no em mancaria cap perfecció; car m'hauria donat a mi mateix totes aquelles de les quals tinc en mi alguna idea, i així jo seria Déu.

20 I jo m'haig d'imaginar que les coses que em manquen són potser més difícils d'adquirir que aquelles de les quals ja sóc en possessió; car al contrari és molt cert que ha estat molt més difícil que jo, és a dir, una cosa o una substància que pensa, sigui sortit del no-res, que m'ho seria adquirir les llums i els coneixements<sup>147</sup> de moltes coses que ignoro, i que no són sinó accidents d'aquesta substància. I així sense dificultat, si jo m'hagués donat a mi això de més que acabo de dir, és a dir, si jo fos l'autor del meu naixement i de la meva existència, no m'hauria privat si més no de les coses que són de més fàcil adquisició, a saber de molts coneixements dels quals la meva natura és desproveïda; no m'hauria privat tampoc de cap de les coses que són contingudes en la idea que concebo de Déu, perquè no n'hi ha cap que em sembla de més difícil adquisició<sup>148</sup>; i si n'hi hagués alguna, certament m'ho semblaria (suposat que tingués en mi totes les altres que posseeixo), puix que experimentaria que la meva potència s'hi acabaria, i no seria capaç d'arribar-hi.

30 I encara que pogués suposar que potser he estat sempre com sóc ara, no sabria per això evitar la força d'aquest raonament, i no deixo pas de conèixer que és necessari que Déu sigui l'autor de la meva existència<sup>149</sup>. Car tot el temps de la meva vida pot ésser dividit en una infinitat de parts, cadascuna de les quals no depèn de cap manera de les altres; i, així, del fet que he estat una mica abans, no se'n segueix pas que jo hagi d'ésser ara, si no és que en aquest moment alguna causa em produeix i em crea, per així dir-ho, de bell nou, és a dir, em conserva<sup>150</sup>.

---

<sup>141</sup> "Deum autem judica ita esse actu infinitum": "jo jutjo així que Déu mateix és infinit en acte"; en tot aquest passatge, l'ús de l'expressió "en acte" és o suprimit, o traduït per una paràfrasi que elimina el sentit tècnic del terme "acte" -per exemple "en un grau tan alt" o rebaixat per l'addició d'un terme: "actual" seguit de "de fet" o "efectivament". Aquesta manera de procedir respon a la intenció, evident en tota la Meditació Tercera, d'eliminar termes tècnics, amb dues possibles finalitats: suprimir el vocabulari aristotèlic, o be apropar el text a un públic lector en francès aliè a la càrrega semàntica deis termes eliminats.

<sup>142</sup> "je comprends" tradueix aquí "percipió".

<sup>143</sup> "formal o actual", "actuali sive formal"; cal entendre els dos termes com a sinònims. És a dir, allò que és, que existeix veritablement, té ésser formal o actual.

<sup>144</sup> El text llatí diu: "cogitari aut fingi": "pensar o fingir",

<sup>145</sup> "...de perfecte".

<sup>146</sup> "si a me essem": "si jo fas per mi (fet)"

<sup>147</sup> "cognitiones": La primera edició llatina deia "cogitationes", és a dir, "pensaments".

<sup>148</sup> Perífrasi del text llatí molt més breu: "Factu", "de fer".

<sup>149</sup> El text llatí és: "d'aquest raonament com si es seguís que no s'ha de buscar autor de la meva existència"

<sup>150</sup> L'infinit poder de Déu es manifesta en la creació "continua": Déu no solament crea el món; a mes, el manté permanentment en la seva creació. El debat de la Filosofia del XVII no es, de fet, (l'existència de Déu, sinó més aviat l'elucidació de l'atribut que defineix millor la Natura divina. Així, quin sentit tindrà seguir ocupant-se deis arguments que la demostren? Doncs que, segons l'argument defensat, definim Déu amb un atribut o un altre. Descartes seria, en aquesta querella, "voluntarista": l'atribut de Déu és la infinitud, i de fet, l'infinit poder de Déu: demostrat per l'argumentació comentada: Déu és infinit i infinitament poderós perquè pot mantenir sempre tota la creació. També és voluntarista Hobbes, per exemple. Els "racionalistes" discreparan aquí en bloc: La saviesa divina és l'atribut de Déu, i la "creació continuada" seria, més aviat, un defecte d'un Déu incapaç de crear "bé" el món. Aquesta divergència teològica té un altre aspecte central per a la lectura de les "Meditacions": les veritats eternes, creades per decret diví, són, així, contingents; l'argument de la creació continuada reforça aquest caràcter. D'aquí que el dubte sigui necessari i que inclogui les veritats eternes, tesi cartesiana rebutjada unànimement pels racionalistes postcartesians.

Però s'apunta en aquest text encara una altra via seguida pel pensament del XVII, encara que Descartes la rebutgi: la possibilitat de l'existència d'altres causes, possibilitat de la qual depèn tot el desenvolupament "ocasionalista", segons el qual, en cada cas Déu disposa de causes intermèdies.

En efecte, és una cosa força clara i força evident (per a tots els qui considerin la natura del temps) que una substància, per ésser conservada en tots els moments que dura, té necessitat del mateix poder<sup>151</sup> i la mateixa acció que caldrien per produir-la i crear-la de bell nou, si encara no era<sup>152</sup>. De manera que la llum natural ens fa veure clarament que la conservació i la creació no difereixen més que en la nostra manera de pensar, i no gens efectivament<sup>153</sup>.

Cal doncs solament aquí que m'interrogui a mi mateix, per saber si posseeixo algun poder i alguna virtut<sup>154</sup> que sigui capaç de fer per manera que jo, que sóc ara, sigui encara en l'avenir: car, puix que no sóc més que una cosa que pensa (o, si més no, atès que no es tracta encara fins aquí precisament sinó d'aquesta part de mi mateix) si una tal potència residís en mi, certament si més no l'hauria de pensar i tenir-ne coneixement<sup>155</sup>, però jo no en sento cap en mi, i per això conec evidentment que depenc d'algun ésser diferent de mi.

Potser també aquest ésser, del qual depenc, no és això que anomeno Déu, i jo sóc produït o pels meus pares o per altres causes menys perfectes que ell? Tant se val, no pot ésser així. Atès que, com ja he dit abans, és una cosa molt evident que cal que hi hagi si més no tanta realitat en la causa com en l'efecte. I, per tant, puix que sóc una cosa que pensa, i que tinc en mi alguna idea de Déu, qualsevol que sigui finalment la causa que hom atribueixi a la meua natura, cal necessàriament admetre que ha d'ésser de manera semblant una cosa que pensa i posseir en si la idea de totes les perfeccions que atribueixo a la natura divina. Després hom pot de nou recercar si aquesta causa té el seu origen i la seva existència de si mateixa, o d'alguna altra cosa. Car, si la té de si mateixa, se'n segueix, per les raons que he al·legat abans, que ella mateixa ha d'ésser Déu; atès que, tenint la virtut d'ésser i existir per si<sup>156</sup>, ha de tenir actualment totes les perfeccions de les quals concep<sup>157</sup> les idees, és a dir, totes les que jo concebo, que són en Déu.

Si obté la seva existència d'alguna altra causa que no és ella, hom preguntarà de bell nou, per la mateixa raó, d'aquesta segona causa, si ella és per si, o per altri, fins que gradualment hom arribi finalment a una darrera causa que resultarà ésser Déu. I és molt manifest que en això no hi pot haver progrés a l'infinit, en vista que no es tracta aquí tant de la causa que m'ha produït abans com de la que em conserva en el moment present<sup>158</sup>.

Hom no pot tampoc pretendre que potser diverses causes han concorregut conjuntament en la meua producció, i que d'una he rebut la idea d'una de les perfeccions que atribueixo a Déu, d'una altra la idea d'una altra, de manera que totes aquestes perfeccions es troben ben veritablement en alguna part de l'univers, però no es troben pas totes juntes i acordades en una de sola que sigui Déu. Car, al contrari, la unitat, la simplicitat, o la inseparabilitat de totes les coses que són en Déu és una de les principals perfeccions que concebo que és en ell; i certament la idea d'aquesta unitat i conjunt de totes les perfeccions de Déu no ha pogut ésser posada en mi per cap altra causa, de la qual jo no hagi rebut també les idees de totes les altres perfeccions. Ja que no me les pot haver fetes comprendre<sup>159</sup> juntes i inseparables, sense haver fet de manera que al mateix temps jo sabés que eren i les conegués d'alguna manera.

Pel que fa als meus pares, dels quals sembla que trec el meu naixement, encara que tot el que jo mai n'hagi pogut creure sigui veritable, això no fa tanmateix que siguin ells qui em conserven, ni que m'hagin fet i produït en tant que sóc una cosa que pensa, puix que ells només han posat algunes disposicions en aquesta matèria, en la qual, jutjo que jo, és a dir, el meu esperit<sup>160</sup> - l'única cosa amb què m'identifico- es troba tancat; i per tant no hi pot haver aquí en aquest respecte cap dificultat, sinó que cal concloure necessàriament que, només pel fet que existeixo i que la idea d'un ésser sobiranament perfecte (és a dir, de Déu) és en mi, l'existència de Déu és demostrada molt evidentment.

## [Origen de la idea de Déu]

<sup>151</sup> "mateix poder" tradueix aquí el llatí "vi", "força".

<sup>152</sup> El text llatí diu -existeret-, 'existiria-.

<sup>153</sup> El text llatí es: "la conservació difereix de la creació sols per la raó, i són una.."

<sup>154</sup> "virtut" tradueix el llatí "vim". (és llatínisme).

<sup>155</sup> El text llatí diu: "en seria conscient".

<sup>156</sup> "Cum vim habeat per se existendi", "en tenir la força (poder) d'existir per si (mateix)", en el text llatí.

<sup>157</sup> El text llatí només diu -en té-.

<sup>158</sup> L'argument no és invalida! per una possible regressió a l'infinit, perquè no parla de la causa de la meua existència en un moment anterior, sinó de la causa de la meua existència en el moment present, ara.

<sup>159</sup> "intelligere" en el text llatí. J.M. Heyssade anota en la seva edició que cal traduir "entendre". op.cit. p.125..

<sup>160</sup> El text llatí es: -cui me, hoc est mentem- -a quijo, això es, la ment-

Em resta només examinar de quina manera he adquirit aquesta idea. Perquè no l'he rebuda pas pels sentits, i ella mai no s'ha ofert a mi sense separar-la, així com fan les idees de les coses sensibles, quan les coses es presenten o semblen presentar-se als òrgans exteriors dels meus sentits. Tampoc no és pas una pura producció o ficció del meu esperit; car no és en el meu poder disminuir-hi o afegir-hi alguna cosa. I per consegüent no resta cap altra cosa a dir, sinó que, com la idea de mi mateix, és nascuda i produïda des que jo ha estat creat<sup>161</sup>.

I certament hom no ha de trobar estrany en Déu, en crear-me, hagi posat en mi aquesta idea per ésser com la marca de l'obrer imprimeix en la seva obra; i tampoc no és necessari que aquesta marca sigui alguna cosa diferent d'aquesta mateixa obra. Però només perquè Déu m'ha creat, és força creïble que m'ha produït d'alguna manera a la seva imatge i semblança i que jo concebo aquesta semblança (en la qual es troba continguda la idea de Déu) per la mateixa facultat per la qual em concebo a mi mateix: és a dir, que, quan reflexiono sobre mi, no conec solament que sóc una cosa imperfecta, incompleta, i dependent d'atri, que tendeix i aspira sense parar a alguna cosa millor i més gran que no sóc, sinó que conec també, al mateix temps, que aquest del qual depenc posseeix en si totes aquestes grans coses a les quals aspiro, i de les quals trobo en mi les idees, no pas indefinidament i solament en potència, sinó que en gaudeix en efecte, actualment i infinitament, i així que és Déu. I tota la força de l'argument que he usat aquí per provar l'existència de Déu, consisteix en això: que reconec que no seria possible que la meva natura fos tal i com és, és a dir, que tingués en mi la idea d'un Déu, si Déu no existís veritablement; aquest mateix Déu, dic, la idea del qual és en mi, és a dir, que posseeix totes aquestes altes perfeccions, de les quals el nostre esperit pot ben bé tenir alguna idea sense tanmateix comprendre-les totes, que no és subjecta a cap mancança, i que no té cap de les coses que tenen alguna imperfecció<sup>162</sup>.

D'on és prou evident que no pot ésser enganyador, puix que la llum natural ens ensenya que l'engany depèn necessàriament d'alguna mancança. Però abans que examini això més acuradament, i que passi a la consideració de les altres veritats que hom en pugui recollir, em sembla molt adient aturar-me algun temps en la contemplació d'aquest Déu tot perfecte, d'apreciar a pler els seus meravellosos atributs, de considerar, admirar i adorar la incomparable bellesa d'aquesta immensa llum, si més no mentre la força del meu esperit, que en resta d'alguna manera enlluernat, m'ho permetrà.

Car, com la fe ens ensenya<sup>163</sup> que la felicitat sobirana de l'altra vida no consisteix sinó en aquesta contemplació de la Majestat divina, així experimentem des d'ara que una meditació semblant, per bé que incomparablement menys perfecta, ens fa gaudir de la més gran contentació que som capaços de sentir en aquesta vida.

<sup>161</sup> La idea de Déu és eterna i, a la vegada, produïda en mi. Però això no és una contradicció.

<sup>162</sup> Corol·lari a la demostració de l'existència de Déu: la idea de Déu que és en mi té objectivament totes les perfeccions que Déu té actualment; però això no implica que jo, que tinc en mi, que conec la idea de Déu, hagi de conèixer totes les perfeccions de la idea de Déu.

<sup>163</sup> El llatí és més concís: "creiem"

## MEDITACIÓ QUARTA

### del veritable i el fals

M'he acostumat talment aquests dies passats a separar el meu esperit dels meus sentits, i m'he adonat tan exactament que hi ha molt poques coses que hom conegui amb certesa de les coses corporals, que n'hi ha moltes més que ens son conegudes respecte de l'esperit humà, i encara moltes més del mateix Déu, que ara desviaré sense cap dificultat el meu pensament de les coses sensibles o imaginables, per dur-lo a aquelles que, essent separades de tota matèria, són purament intel·ligibles.

I certament, la idea que tinc de l'esperit humà, en tant que és una cosa que pensa, i no extensa en llargada, amplada i profunditat, i que no participa de res d'allò que pertany al cos és incomparablement més distinta que la idea de cap cosa corporal. I quan considero que dubto, és a dir, que sóc una cosa incompleta i dependent, la idea d'un ésser complet i independent, és a dir, de Déu, es presenta al meu esperit amb molta distinció i claredat; i només del fet que aquesta idea es trobi en mi, o bé que jo sóc o existeixo, ja que posseeixo aquesta idea, concloc tan evidentment l'existència de Déu, i que la meua depèn completament d'ell, en tots els moments de la meua vida, que no penso que l'esperit humà pugui conèixer res amb més evidència i certesa. I ja em sembla que descobreixo un camí que ens conduirà d'aquesta contemplació del veritable Déu (en el qual estan inclosos tots els tresors de la ciència i la saviesa)<sup>164</sup> al coneixement de totes les altres coses de l'univers.

Car, en primer lloc, reconec que és impossible que mai m'enganyi, puix que en tot frau i engany s'hi troba alguna forma d'imperfeció. I encara que sembla que poder enganyar sigui una marca de subtileza, o de poder, tanmateix, voler enganyar dona testimoni sens dubte de feblesa o de malícia. I, per tant, això no es pot trobar en Déu.

#### [L'origen de l'error]

I després experimento en mi mateix un cert poder de jutjar, la qual cosa sens dubte he rebut de Déu, de la mateixa manera que tota la resta de coses que posseeixo, i, com que ell no voldria enganyar-me, és cert que no me l'ha donat tal que pugui errar mai, si l'usés com cal. I no restaria cap dubte d'aquesta veritat, si hom no en pogués, sembla, treure'n aquesta conseqüència, que així doncs no em puc equivocar mai; car si tinc de Déu tot el que posseeixo, i si no m'ha donat poder d'errar, sembla que no m'haig d'equivocar mai. I del cert, quan no penso més que en Déu, no descobreixo en mi cap causa d'error o de falsedat<sup>165</sup>, però després, tornant a mi, l'experiència em fa conèixer que sóc tanmateix subjecte a una infinitat d'errors, recercant la causa dels quals de més a prop, m'adono que no es presenta només al meu pensament una idea real i positiva de Déu, o bé d'un ésser sobiranament perfecte<sup>166</sup>, sinó també, per dir-ho així, una certa idea negativa del no-res<sup>167</sup>, és a dir, d'això que és infinitament allunyat de tota mena de perfecció; i que jo sóc com un entremig entre Déu i el no-res, és a dir, situat de tal manera entre l'ésser sobirà i el no-ésser, que no es troba, de veritat, res en mi que em pugui conduir a l'error<sup>168</sup>, entant que un ésser sobirà m'ha produït; però que, si em considero com a participant en alguna manera del no res o del no-ésser, és a dir, en tant que no sóc jo mateix l'ésser sobirà, em trobo exposat a una infinitat de mancances, de manera que no m'hagi de sorprendre si m'equivoco.

Així conec que l'error, en tant que tal, no és pas una cosa real que depèn de Déu, sinó que és solament un defecte<sup>169</sup>; i, per tant, que no tinc necessitat per errar d'algun poder que m'hagi

<sup>164</sup> La "sagesse", en llatí "sapientia", és la saviesa del filòsof que ultrapassa els límits de la ciència teòrica: la fonamentació cartesiana, en tant que genuïnament filosòfica, conté la moral, que de moment és la "moral provisional" del "Discurs del Mètode" part III, o la situació de inversió pròpia de l'operació metòdica del dubte. (veure introducció).

<sup>165</sup> El text llatí és: "i que em giro tot sencer vers Ell, no descobreixo cap causa d'error o de falsedat".

<sup>166</sup> El text llatí diu: "M'adono de Déu, o l'ens summament perfecte, real i positiu". El text llatí suggereix la presència immediata de Déu, sense esmentar la idea de Déu, i afegeix l'ús d'un vocabulari més escolàstic: "realitas" i "positive".

<sup>167</sup> El text llatí només diu: "del no-res".

<sup>168</sup> El text llatí és: "res en mi pel qual jo m'equivoco i que em pugui conduir a l'error".

<sup>169</sup> El problema central de la Quarta Meditació és l'error. I l'anàlisi de l'error comença per la seva definició: "és solament un defecte", és a dir, l'error es produeix per una mancança intrínseca de la ment, "i per tant, que no tinc necessitat per errar d'algun poder que m'hagi estat donat per Déu particularment per aquest efecte, sinó que s'esdevé que m'equivoco..."

estat donat per Déu particularment per aquest efecte, sinó que s'esdevé que m'equivoco perquè la potència<sup>170</sup> que Déu m'ha donat per a discernir el veritable del fals no és en mi infinita. Tanmateix això no em satisfà encara del tot, car l'error no és una pura negació, és a dir, no és pas el simple defecte o mancança d'alguna perfecció que no m'és donada, sinó més aviat una privació d'algun coneixement que sembla que hauria de posseir. I, considerant la natura de Déu, no em sembla pas possible que m'hagi donat alguna facultat que sigui imperfecta en el seu gènere; és a dir, a la qual manqui alguna perfecció que li sigui deguda; car, si és cert que com més expert és l'artesà més perfectes i acabades són les obres que surten de les seves mans, quin ésser ens imaginàriem que ha estat produït per aquest sobirà creador de totes les coses, que no sigui perfecte i completament acabat en totes les seves parts? I certament no hi ha cap mena de dubte que Déu no m'hagi pogut crear tal que no em pogués equivocar mai<sup>171</sup>; és cert també que sempre vol el que és millor: m'és doncs més avantatjós errar que no errar gens?

Considerant això amb més atenció, m'arriba de sobte el pensament que no m'haig de sorprendre, si la meva intel·ligència no és capaç de comprendre<sup>172</sup> per què Déu fa el que fa, i que així no tinc cap raó de dubtar de la seva existència, del fet que potser jo veig per experiència moltes altres coses, sense poder comprendre per quina raó ni com les ha produïdes Déu. Car, sabent ja que la meva natura és extremament feble i limitada, i al contrari que aquesta, la de Déu és immensa, incomprendible i infinita, no tinc cap pesar de reconèixer que hi ha una infinitat de coses en el seu poder, les causes de les quals sobrepassen la capacitat del meu esperit. I aquesta sola raó és suficient per a persuadir-me que tot aquest gènere de causes, que hom té el costum de treure del fi, no és de cap ús en les coses físiques, o naturals; car no em sembla que pugui esbrinar i tractar de descobrir sense temeritat els fins impenetrables de Déu<sup>173</sup>.

A més m'arriba encara a l'esperit, que hom no ha de considerar una sola criatura separadament, quan considera si les obres de Déu són perfectes, sinó generalment totes les criatures juntes. Car la mateixa cosa que amb alguna mena de raó podria potser semblar força imperfecta, es troba molt perfecta en la seva natura, si és contemplada com una part de tot aquest Univers. I encara, que des que he fet propòsit de dubtar de totes les coses, no hagi conegut certament més que la meva existència i la de Déu, tanmateix també, des que he reconegut l'infinit poder de Déu, no sabria negar que no hagi produït moltes altres coses, o si més no que no les pogués produir, de manera que existeixo i estic situat al món com essent part de la universalitat de tots els éssers.

## 35 [Dos components de l'error]

Després d'això, mirant-me de més a prop, i considerant quins són els meus errors (els quals testimonien que hi ha imperfecció en mi), trobo que depenen del concurs de dues causes, a saber, del poder de conèixer que és en mi<sup>174</sup>, i del poder d'elegir, o del meu lliure albir: és a dir, del meu enteniment, i juntament de la meva voluntat<sup>175</sup>. Car per l'enteniment sol jo no afirmo ni nego cap cosa, sinó que solament concebo les idees de les coses, que puc afirmar o negar. I, en considerar-lo així precisament, hom pot dir que en ell no es troba mai cap error, en tant que hom pren el mot error en la seva significació pròpia. I encara que hi hagi potser una infinitat de coses al món, de les quals no tinc cap idea a l'enteniment, hom no pot dir pas per això que estigui privat de les seves idees, com d'alguna cosa que sigui pròpia de la seva natura, sinó

<sup>170</sup> El terme *-potencia-* no tradueix aquí *-vis-*, sinó *•facultas*:

<sup>171</sup> El text llatí diu: *“que jo no m'equivoqués mai”*.

<sup>172</sup> El text llatí és molt més precís: *“rationes non intelligam”*. *“(si) no entengués les raons (per les quals Déu fa el que fa)”*.

<sup>173</sup> *“Car no em sembla que pugui esbrinar i tractar de descobrir sense temeritat els fins impenetrables de Déu”*. Descartes declara haver abandonat la lectura de l'obra de Cherbury precisament perquè violava aquest precepte: els designis de l'Altíssim són incomprendibles. S'ha dit que en Descartes no hi ha, en sentit propi, una Teologia, sobretot fent cas de les seves pròpies declaracions d'intencions: establir una separació total entre Filosofia i Teologia. Però la qüestió és més complexa. Descartes s'apropa aquí a un altre tret del voluntarisme, la Teologia Negativa. Les raons de la Filosofia no expliquen els fins de Déu. La raó de l'absència d'especulació racional sobre els designis divins no és doncs la seva inutilitat, sinó la seva impossibilitat. Proponem una analogia que aclareix la qüestió: un filòsof contemporani de Descartes, Thomas Hobbes, ha estat titllat històricament d'ateu per una causa semblant: declarar la impossibilitat de la raó d'assolir una explicació de les causes de l'acció divina.

<sup>174</sup> *“puissance”* tradueix l'expressió llatina *“facultate cognoscendi”*, *“facultat de coneixement o cognoscitiva”*.

<sup>175</sup> Amb aquesta afirmació comença l'exposició de la teoria cartesiana de l'error. Aquest és l'efecte del desajustament entre un enteniment finit i una voluntat infinita.



solament que no les té; perquè en efecte no hi cap raó que pugui provar que calgui que Déu m'hagi donat una facultat de conèixer més ampla i més gran que aquesta que m'ha donat; i, per molt destre i savi obrer que me'l representi, no haig de pensar pas per això que ha hagut de posar en cadascuna de les seves obres totes les perfeccions que pot posar en algunes.

5 Tampoc no em puc plànyer que Déu no m'hagi donat un lliure albir, o una voluntat prou ampla i perfecta, puix que no m'és tancada per cap límit. I el que em sembla molt remarcable en aquest indret és que, de totes les altres coses que són en mi, no n'hi ha cap de més gran i més perfecta. Car, per exemple, si considero la facultat de concebre que és en mi, trobo que és d'una extensió força petita, i molt limitada, i a la vegada em represento la idea d'una altra  
10 facultat molt més ampla, i fins i tot infinita; i només a partir d'això, que puc representar-me la seva idea, conec sense dificultat que pertany a Déu. De la mateixa manera, si examino la memòria, o la imaginació o qualsevol altre poder<sup>176</sup>, no en trobo en mi cap que no sigui molt petita i limitada, i que no sigui en Déu immensa i infinita. Només hi ha la voluntat<sup>177</sup> que és tan gran, que no concebo pas la idea de cap altra de més ampla i més extensa; de manera que és ella principalment qui em fa reconèixer que duc la imatge i la semblança de Déu<sup>178</sup>. Car, encara  
15 que sigui incomparablement més gran en Déu que en mi, sigui per raó del coneixement i de la potència, que ajuntant-s'hi la fan més ferma i més eficaç, sigui per raó de l'objecte, en la mesura que ella es porta i s'estén infinitament a més coses; ella no em sembla de fet més gran, si la considero formalment i precisament en ella mateixa. Car consisteix solament en això: que  
20 podem fer una cosa, o no fer-la (es a dir, afirmar o negar, perseguir o defugir), o més aviat solament que, per afirmar o negar, perseguir o defugir les coses que l'enteniment ens proposa, obrem de tal manera que no sentim que cap força exterior ens hi constrenyi. Car per que jo sigui lliure no és pas necessari que sigui indiferent a elegir l'un o l'altre dels dos contraris<sup>179</sup>;  
25 sinó, més aviat, com més m'inclino per un, sigui que conec evidentment que el bé i el veritable s'hi troben, sigui que Déu ho disposa així a l'interior del meu pensament, tant més lliurement en faig tria i l'abraço. I certament la gràcia divina i el coneixement natural, ben lluny de disminuir la meua llibertat, més aviat l'augmenten i la fortifiquen. De manera que aquesta indiferència que sento, atès que no sóc gens portat cap un costat més que cap a un altre pel pes de cap raó, és el grau més baix de la llibertat, i fa més aviat aparèixer un defecte del coneixement que una  
30 perfecció en la voluntat<sup>180</sup>; car si conegués sempre clarament el que és veritable i el que és bo, no seria mai en el tràngol de deliberar quin judici i quina tria hauria de fer; i així seria completament lliure, sense ésser mai indiferent<sup>181</sup>.

De tot això reconec en mi que ni la potència de voler<sup>182</sup>, la qual he rebut de Déu, no és en ella mateixa la causa dels meus errors, car és molt ampla i molt perfecta en la seva espècie<sup>183</sup>; ni

<sup>176</sup> El terme *-poder-* és afegit en la traducció francesa.

<sup>177</sup> El text llatí insisteix: "*la voluntat o lliure albir*".

<sup>178</sup> La tesi de la teologia tradicional "*A la imatge i la semblança de Déu*", té un sentit específic en el pensament de Descartes. Hem anomenat "voluntarisme" la determinació del Poder com a atribut definitori de la divinitat; i en Déu el voler i el poder coincideixen. Allò més proper a Déu que l'home té és la voluntat. I mentre que l'enteniment humà és finit, la voluntat, que ens fa semblants a Déu, és infinita.

<sup>179</sup> El text llatí només diu: "*que jo em pugui conduir a un o l'altre dels dos contraris*". El text francès afegeix un concepte capital: "La introducció en la Quarta Meditació, del terme *-indiferent-* allà on el text llatí parlava del poder dels contraris (A.T.IX 46, A.T.VII 57-58) manifesta una evolució en la doctrina cartesiana de la llibertat. El text llatí, en efecte, dissocia d'entrada la llibertat del poder dels contraris, que no li és pas essencial, per posar de seguida en el seu lloc, el més baix, la indeterminació deguda a la ignorància, aquest estat al qual Descartes reserva en l'època el nom de "indiferència". Les seves reflexions posteriors, i en particular les seves discussions amb els jesuïtes, campions del "*poder d'elegir*", l'han conduït a reconèixer que en tot acte lliure tenim el poder del sí i del no, i prefereix en endavant dissociar la llibertat de la sola indeterminació deguda a la nostra ignorància. El text francès calla sobre el "poder" dels contraris i, tot anticipant-se sobre el concepte definit unes línies més endavant, parla solament de la "indiferència" d'elegir un o l'altre de dos contraris. Minsa diferència potser, si el poder d'elegir i un mínim d'indiferència van sempre junts. Però els accents han estat, incontestablement, desplaçats". J.M. i M. Beyssade, en la «Introducció» a la seva edició de les "*Meditacions*", op.cit. p. 28.)

<sup>180</sup> El text llatí es: "és el grau més baix de la llibertat i no fa aparèixer en ella cap perfecció, sinó solament un defecte o una negació en el coneixement." -veure nota anterior-

<sup>181</sup> La doctrina de la llibertat aquí exposada és doncs la "definitiva" i els canvis ressenyats en les dues notes anteriors son deguts a l'evolució comentada pels professors Beyssade. La darrera frase té, així el següent sentit: si teníem un enteniment perfecte, que per així dir-ho no ens permetria triar en cap cas el dolent o l'erroni, en tant que conegut com a dolent o com a erroni, seríem completament lliures, sense necessitat d'ésser indiferents entre dues eleccions contràries.

<sup>182</sup> "*puissance*" tradueix aquí "*vim*"; hi ha una obvia reducció semàntica en el text francès, on el parell de termes "*puissance*" i "*pouvoir*" que semblen ésser entesos com a gairebé sinònims, valen per un lèxic llatí molt més ric —"vis", "potència", "facultas"— no tant pel nombre de termes com per llur polisèmia.

<sup>183</sup> El text llatí diu: "*est enim amplissima, atque in suo genere perfecta*" "és sens dubte amplíssima i perfecta en el seu gènere". La raó del canvi del terme "*genere*" per "*espècie*" no té un motiu clar; en francès hi son tots dos, i no signifiquen el mateix. Probablement l'expressió "*espècie*" és d'ús més general en l'època, i, en canvi, la divisió conceptual entre "gèneres" i "espècies" potser ja no és tan estesa en francès com en el llatí dels "filòsofs".

tampoc la potència d'entendre o concebre<sup>184</sup>: car no conceben res que per mitjà d'aquesta potència que Déu m'ha donat per concebre, sens dubte tot el que jo concebo ho concebo com cal, i no és possible que m'equivoqui en això. D'on neixen doncs els meus errors? És només d'això: a saber que, essent la voluntat molt més ampla i extensa que l'enteniment, no la continc  
5 en els mateixos límits, sinó que l'estenc també a les coses que no entenc<sup>185</sup>; a les quals, essent de si indiferent, ella s'extravia fàcilment, i tria el mal pel bé, o el fals pel cert. La qual cosa fa que m'equivoqui i pequi.

Per exemple, examinant aquests dies passats si existia alguna cosa al món, i coneixent que, d'això només que examínés la qüestió, se'n seguia molt evidentment que jo mateix existia, no  
10 podia estar-me de jutjar que si una cosa que jo concebia tan clarament era veritable, no perquè m'hi trobés forcat per cap causa exterior, sinó solament perquè, d'una gran claredat que era en el meu enteniment, s'ha seguit una gran inclinació en la meua voluntat; i jo he estat portat a creure amb tanta més llibertat que menys indiferència m'he trobat<sup>186</sup>. Ans al contrari, en el moment present, no conec solament que existeixo, en tant que sóc una cosa que pensa, sinó  
15 que es presenta també al meu esperit una certa idea de la natura corporal: el que fa que dubti si aquesta natura que pensa, que és en mi, o més aviat per la qual jo sóc això que sóc<sup>187</sup>, és diferent d'aquesta natura corporal, o bé si totes dues no són una mateixa cosa. I suposo aquí que no conec encara cap raó que em persuadeixi<sup>188</sup> més que una altra: d'on se segueix que sóc completament indiferent per negar-la, o afirmar-la, o bé fins i tot d'abstenir-me de donar-ne cap  
20 judici.

I aquesta indiferència no s'estén pas solament a les coses de les quals l'enteniment<sup>189</sup> no té cap coneixement, sinó generalment també a totes aquestes que no descobreix amb una claredat perfecta, en el moment que la voluntat en delibera<sup>190</sup>; car per probables que siguin les conjetures que em fan propens a jutjar alguna cosa, l'únic coneixement que en tinc, format  
25 només per conjetures, i no per raons certes i indubtables, és suficient per donar-me ocasió de jutjar el contrari<sup>191</sup>. Així ho he experimental prou aquests dies passats, quan he posat com a fals tot el que havia tingut abans per molt veritable, només perquè m'he adonat que hom en podia dubtar d'alguna manera.

### 30 [La causa de l'error pròpiament dita]

Ara bé si m'abstinc de donar el meu judici sobre una cosa, atès que no la concebo amb prou claredat i distinció, és evident que en faig força bon ús, i que no sóc gens enganyat; però si em  
35 determino a negar-la, o a afirmar-la, aleshores no faig un bon ús del meu lliure albir; i, si afirmo el que no és cert, és evident que m'equivoquo; fins i tot també, encara que jutgi segons la veritat, això no s'esdevé sinó per atzar, i no deixo pas d'errar, i usar malament el meu lliure albir<sup>192</sup>; car la llum natural ens ensenya que el coneixement de l'enteniment<sup>193</sup> ha de precedir sempre la determinació de la voluntat. I és en aquest mal ús del lliure albir que es troba la privació que constitueix la forma de l'error<sup>194</sup>. La privació, dic, es troba en l'operació, en tant que procedeix

<sup>184</sup> Aquí la capacitat intel·lectual, l'intel·lecte, és en el text llatí "*vim intelligendi*", "*força/poder d'entendre*". La traducció francesa aclareix "*entendre o concebre*"; aquest últim és el verb més freqüent en el text francès.

<sup>185</sup> "*entenc*" tradueix "*intelligo*", com a excepció del que hem anotat que és la norma del traductor.

<sup>186</sup> Cal aclarir el sentit de la frase: En pensar una cosa amb una gran claredat -com és el cas del pensament de la meua existència, no podia estar-me de jutjar-la veritable. I la causa del judici "Jo sóc és una proposició veritable" no és cap cosa exterior, sinó el fet que a la claredat de l'enteniment segueix una ferma inclinació de la voluntat. Pel que fa a la llibertat, com més clara és la comprensió, més lliurement m'inclino a afirmar la seva veritat, i menys indiferent sóc a aquesta veritat. Cal recordar que la "indiferència" no és la llibertat; és el mínim sobre el qual és possible la llibertat, la seva condició de possibilitat.

<sup>187</sup> El text llatí és menys retòric: "*vel potius quae ego ipse sum*": "*o millor que jo mateix sóc*".

<sup>188</sup> "*que no acudeix cap raó que em persuadeixi*": en el text llatí les raons no "es coneixen", "acudeixen a la ment", és a dir, "s'ofereixen sobtosament a l'esperit" com defineix el Diccionari de la Llengua Catalana. (I.E.C. p.32, 1995)

En aquest cas, la traducció francesa sí que respecta l'expressió habitual del text llatí, "*la raó persuadeix*".

<sup>189</sup> "*enteniment*" tradueix "*intellectu*".

<sup>190</sup> "*la voluntat en delibera*", expressió fosca: sembla atribuir aquí Descartes a la voluntat una capacitat que anteriorment era privativa de l'enteniment.

<sup>191</sup> El sentit de la frase ens sembla ésser el següent: En el moment de jutjar sobre conjetures, suposicions, el caràcter mateix de conjetura fa que, per molt probables que siguin, pugui encara jutjar-se que són falses, i que les suposicions contràries són certes. Només posseir raons certs i indubtables, és a dir, demostrades, fonamentades, assegura la certesa del judici.

<sup>192</sup> "*usar malament el meu lliure albir*" és un aclariment afegit a la traducció francesa.

<sup>193</sup> "perceptionem intellectu" "*percepció de l'enteniment*", no "*coneixement*", segons el text llatí.

<sup>194</sup> Aquesta és la tesi que concreta la teoria de l'error: aquest, com el pecat, és atribuïble "*al (mal) ús del lliure albir*". "*La privació que constitueix la forma de l'error*": la forma de l'error, la seva veritable definició, és la privació de l'enteniment en l'ús del lliure albir. La raó (la llum natural) sap que tota determinació de la voluntat exigeix que prèviament l'enteniment conegui les raons certes i indubtables que fonamenten la decisió, l'acte lliure de la voluntat. En ésser aquesta infinita, es prenen decisions que l'enteniment

de mi. Però no es troba en la potència que he rebut de Déu, ni tampoc en l'operació, en tant que depèn d'ell. Car certament no tinc cap motiu de plànyer-me que Déu no m'ha donat una intel·ligència més capaç, o una llum natural més gran que la que tinc d'ell, puix que en efecte és propi de l'enteniment finit no comprendre una infinitat de coses, i propi d'un enteniment creat ésser finit: sinó que tinc motiu d'agrair-li, que, no divent-me res, m'hagi donat tanmateix les poques perfeccions que són en mi: ben lluny de concebre sentiments tan injustos<sup>195</sup> per imaginar que m'ha manllevat o retingut injustament les altres perfeccions que no m'ha donat. No tinc motiu de plànyer-me que m'hagi donat una voluntat més extensa que l'enteniment, puix que, no consistint la voluntat sinó en una sola cosa, i essent el seu subjecte com indivisible, sembla que la seva natura és tal que hom no podria manllevar-li res sense destruir-la; i certament com més gran es troba que és, més haig d'agrair la bondat d'aquell que me l'ha donada. I en fi, tampoc no m'haig de plànyer, que Déu concorri amb mi per formar els actes d'aquesta voluntat, és a dir, els judicis en els quals m'equivoco, perquè aquests actes són completament veritables, i absolutament bons, en tant que depenen de Déu, i hi ha d'alguna manera més perfecció en la meva natura, en poder formar-los, que si no pogués pas. Pel que fa a la privació, en la qual sols consisteix la raó formal de l'error i el pecat, no té cap necessitat del concurs de Déu, puix que no és una cosa o un ésser<sup>196</sup>, i que, si hom la relaciona amb Déu, com la seva causa, no ha d'ésser anomenada privació, sinó solament negació, segons la significació que a aquests mots ha donat l'escola<sup>197</sup>.

20

### [Imperfectes, tanmateix lliures]

Car en efecte no és pas una imperfecció de Déu, que m'hagi donat la llibertat de donar el meu judici, o de no donar-lo, sobre certes coses de les quals no ha posat un coneixement clar i distint en el meu enteniment; però sense dubte és en mi una imperfecció, que jo no uso pas bé, i que dono temeràriament el meu judici sobre les coses que no concebo sinó amb obscuritat i confusió. Veig, tanmateix, que era fàcil per Déu fer per manera que no m'equivocés mai encara que jo restés lliure, i amb un coneixement limitat, a saber, donant al meu enteniment una intel·ligència clara i distinta de totes les coses de les quals jo hagués de deliberar, o bé solament si hagués gravat tan profundament en la meva memòria la resolució de no jutjar mai de cap cosa sense concebre-la tan clarament i distintament que no la pogués oblidar mai. I m'adono prou bé que en tant que em considero tot sol, com si no hi hagués res més que jo al món, hauria estat molt més perfecte que no sóc pas, si Déu m'hagués creat tal que no m'errés mai. Però per això no puc negar que no hi hagi d'alguna manera una perfecció més gran en tot l'univers, perquè algunes de les seves parts no siguin exemptes de defectes, com si fossin totes semblants. I no tinc cap dret de plànyer-me, si Déu, havent-me posat al món<sup>198</sup>, 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, pel primer mitjà que he suara declarat, que depèn d'un coneixement clar i distint de totes les coses de les quals puc deliberar<sup>199</sup>, ha deixat si més no en el meu poder l'altre mitjà, que és retenir el meu judici sobre les coses la veritat de les quals no m'és clarament coneguda. Car, tot i que m'adono d'aquesta feblesa en la meva natura<sup>200</sup>, no puc fixar contínuament el meu esperit<sup>201</sup> a un mateix pensament, puc tanmateix, per una meditació atenta i repetida sovint, imprimir-me'l tan fortament en la memòria, que ni deixo mai de recordar-me'n, totes les vegades que em farà falta, i adquirir d'aquesta manera l'hàbit de no errar gens. I en tant que és en això que consisteix la perfecció més gran i principal de l'home, estimo no haver guanyat pas poc amb aquesta Meditació, haver descobert la causa de les falsedats i dels errors.

45

---

finit no pot fonamentar racionalment: en aquest moment es comet l'error, es peca, quan la voluntat va més enllà dels límits de l'enteniment.

<sup>195</sup> "ben lluny de concebre sentiments tan injustos". Expressió que afegeix la traducció francesa.

<sup>196</sup> "o un ésser"; afegit a la traducció francesa.

<sup>197</sup> "segons la significació que a aquests mots ha donat l'escola" afegit a la traducció francesa. La referència a l'Escola té la funció de distanciar el text de la retòrica escolàstica. En el text llatí, adreçat a "filòsofs", no es fa aquesta maniobra.

<sup>198</sup> El text llatí diu: "personam sustinere": Si (Déu) manté (la meva) persona...

<sup>199</sup> "Que depèn de l'evidència de totes les percepcions de les que hom pot deliberar": "l'evidència de la percepció" del text llatí és, en francès, "El coneixement clar i distint de (totes les) coses".

<sup>200</sup> El text llatí diu: "en mi"

<sup>201</sup> El text llatí parla aquí de: "coneixement"/"cognitione".

I certament no n'hi pot haver altra que aquesta que he explicat; car totes les vegades que retinc la meua voluntat així en els límits del meu coneixement, que no fa judici sinó de les coses que li són clarament i distintament representades per l'enteniment, no pot donar-se que jo m'equivoqui, perquè tota concepció clara i distinta és sense dubte quelcom real i positiu, i per tant no pot tenir el seu origen en el no-res, sinó que necessàriament ha de tenir Déu com el seu autor, Déu, dic, que, essent sobiranament perfecte, no pot ésser causa de cap error, i per consegüent, cal concloure que una concepció tal o un judici tal és veritable<sup>202</sup>. A més, no he après avui solament què cal que eviti per no errar mes, sinó també què haig de fer per arribar al coneixement de la veritat. Car certament hi arribaré, si aturo suficientment la meua atenció sobre totes les coses que concebré perfectament, i si les separo de les altres que no comprenc<sup>203</sup> sinó amb confusió i obscuritat. De la qual cosa em guardaré acuradament d'ara endavant.

---

<sup>202</sup> J.M. i M.Beyssade anoten que el llatí diu "*que una concepció tal*" (op.cit. p.147). En el text llatí "*tal*" es refereix a "*perceptio*" i "*o judici*" és un afegit de la traducció francesa.

<sup>203</sup> "*saisis*", "*comprend*", tradueix el verb "*apprehendo*", "*captar*". Hauria estat possible traduir "*apprehender*"; "*saisir*" és més planer, i entenedor per al lector "no filòsof".

## MEDITACIÓ CINQUENA

De l'essència de les coses materials; i de bell nou de Déu, que existeix.

5 Em resten moltes altres coses a examinar, respecte als atribuïts de Déu, i la meua pròpia natura, és a dir, la del meu esperit: però en reprendré potser un altre cop la recerca. Ara (després d'haver-me adonat del que cal per arribar al coneixement de la veritat), el que haig de fer principalment és tractar de sortir i desembarassar-me de tots els dubtes en que he caigut aquests darrers dies, i veure si hom no pot conèixer res del cert respecte de les coses materials.

10 Però, abans que examini si aquestes coses existeixen fora de mi, haig de considerar llurs idees en tant que son en el meu pensament, i veure quines son les que son distintes i quines les que son confuses.

15 En primer lloc imagino distintament la quantitat que els filòsofs anomenen vulgarment la quantitat continua, o bé l'extensió en longitud, llargada i profunditat, que és en aquesta quantitat, o més ben dit en la cosa a la qual hom l'atribueix. A més, puc numerar en ella moltes diverses parts i atribuir a cadascuna d'aquestes parts tota mena de grandàries, figures, situacions i moviments; i, en fi, puc assignar a cadascun d'aquests moviments tota mena de durado<sup>204</sup>.

25 I no conec pas solament aquestes coses amb **distinció**, quan les considero en general, sinó que fins i tot, per poc que hi apliqui la meua atenció, concebo una infinitat de particularitats respecte dels nombres, les figures, els moviments, i d'altres coses semblants, la veritat de les quals apareix amb tanta evidència i s'acorda tan bé amb la meua natura que, quan començo a descobrir-les, em sembla que no aprenc res de nou, sinó més aviat que recordo el que sabia abans, és a dir, que percebe coses que ja eren en el meu esperit, tot i que encara no hagués dirigit el meu pensament vers elles<sup>205</sup>.

30 I el que aquí trobo de més consideració, és que trobo en mi una infinitat d'idees d'unes coses que no poden pas ésser estimades com un pur no-res<sup>206</sup> encara que potser no tenen cap existència fora del meu pensament, i que no son pas fingides per mi, tot i que és en la meua llibertat pensar-les o no pensar-les; però tenen les seves natures veritables i immutables. Com, per exemple, quan imagino un triangle, encara que potser no hi ha enlloc del món, fora del meu pensament, una figura així, i no n'hi ha hagut mai, no deixa tanmateix d'haver-hi una certa natura, o forma, o essència determinada d'aquesta figura, la qual és immutable i eterna, que jo no he inventat de cap manera, i que no depèn de cap manera del meu esperit; com sembla que hom pot demostrar diferents propietats d'aquest triangle, a saber, que els seus tres angles son iguals a dos rectes, que l'angle més gran és sostingut pel costal més gran, i d'altres semblants, les quals ara, ho vulgui o no, reconec que son en ell molt clarament i molt evidentment, encara que no hi hagi pensat abans de cap manera, quan m'he imaginat un triangle per primer cop; i per tant, hom no pot dir que les hagi fingides i inventades.

<sup>204</sup> El que cal examinar és la noció de "*quantitat continua*". Aquesta expressió denomina l'extensió de la matèria comprensible matemàticament. La noció de matèria - extensió, fonamental en la Física cartesiana, també ha estat objecte del dubte, la qual cosa significa que també requereix fonamentació; les nocions de la ciència mecanicista també depenen de l'examen del dubte. La Física és fonamentada per la Filosofia Primera. La "física" és una construcció intel·lectual de la natura, no una reproducció d'aquesta natura "donada". La imatge de l'arbre de les ciències, el tronc del qual és la Metafísica, essent la Física una de les seves branques, ens ho recorda: la Física exigeix fonamentació ontològica. L'afirmació immediatament anterior a la comentada, segons la qual, "abans" d'examinar les coses "fora de mi", cal considerar les seves idees en el meu pensament, s'entén a la llum de l'antinaturalisme cartesià: la Física es construeix a partir de nocions intel·lectuals, no de constatacions empíriques.

<sup>205</sup> L'examen crític de les "idees / coses" no ofereix res de nou a l'enteniment. Només aclareix allò que ja era en la ment encara que d'una manera confusa o no advertida: "*tot i que encara no hagués dirigit el meu pensament vers elles*". Les idees poden ésser ja en el nostre pensament tot i no haver-les captades atentament. La crítica posterior contra l'innatisme interpreta aquesta afirmació restrictivament: "dir que una noció és impresa a la ment i encara al mateix temps dir que la ment n'és ignorant o mai encara n'ha tingut notícia, és fer d'aquesta impressió no res". J.Locke, «An essay concerning human understanding» Hook One, chapter I, "*No innate principles in mind*", Collins, Glasgow, 1984, p.68.) El text cartesià parla de nocions que ja han estat vistes confusament. Però admet l'existència de nocions encara no captades.

<sup>206</sup> El text llatí diu: "*no es pot dir que són no-res*".

I aquí no tinc més a fer que objectar-me que potser aquesta idea del triangle ha vingut al meu esperit mitjançant els meus sentits, perquè de vegades he vist cossos de figura triangular; car puc formar en el meu esperit una infinitat d'altres figures, de les quals hom no pot tenir la menor sospita que mai no m'han caigut sota els sentits, i en canvi, no deixo pas de poder demostrar diverses propietats sobre llur natura, com respecte a la del triangle: les quals han d'ésser totes veritables, puix que les concebo clarament. 1 per tant son alguna cosa, i no pas un pur no-res; car és molt evident que tot el que és veritable és alguna cosa, i ja he demostrat amplament abans que totes les coses que conec clarament i distintament són veritables. I encara que no ho hagués demostrat, tanmateix la natura del meu esperit és tal, que no sabria impedir d'estimar-les veritables, mentre<sup>207</sup> les concebo clarament i distintament<sup>208</sup>. I recordo que, àdhuc quan eslava fortament lligat ais objectes deis sentits, havia tingut entre el nombre de les veritats més constants aquestes que concebia clarament i distintament pel que fa a les figures, els nombres i les altres coses que pertanyien a l'aritmètica i a la geometria<sup>209</sup>.

Ara be, si només del fet que puc treure del meu pensament la idea d'alguna cosa, se'n segueix que tot el que reconec que pertany clarament i distintament a aquesta cosa li pertany efectivament, no puc treure d'això un argument que és una prova demostrativa de l'existència de Déu? És cert que no trobo pas menys en mi la seva idea, és a dir, la idea d'un ésser sobiranament perfecte, que la de la figura o nombre que sigui. I no conec pas menys clarament i distintament que una existència actual i eterna<sup>210</sup> pertany a la seva natura, que conec que tot el que puc demostrar d'alguna figura o d'algun nombre, pertany veritablement a la natura d'aquesta figura o d'aquest nombre. I, per tant, encara que tot el que he conclòs en les meditacions precedents no fos pas veritable, l'existència de Déu ha de passar en el meu esperit si més no per tan certa, com ja he estimat fins aquí totes les veritats de les matemàtiques, que no es refereixen més que ais nombres i les figures: be que de veritat això no sembla completament manifest, sinó que sembla tenir alguna aparença de sofisma. Car havent-se acostumat en totes les altres coses a fer la distinció entre essència i existència, em persuadeixo fàcilment que l'existència pot ésser separada de l'essència de Déu i que així hom pot concebre Déu com no essent actualment<sup>211</sup>. Però tanmateix, quan hi penso amb una mica més d'atenció, trobo manifestament que l'existència no pot tampoc ésser més separada de l'essència de Déu que de l'essència d'un triangle que la grandària deis seus tres angles és igual a dos rectes, o be de la idea d'una muntanya la idea d'una vall; de manera que no hi ha menys repugnància de concebre un Déu (és a dir, un ésser sobiranament perfecte) al qual manca l'existència (es a dir, al qual manca alguna perfecció), que de concebre una muntanya que no tingui vall<sup>212</sup>.

Però encara que en efecte no pugui concebre<sup>213</sup> un Déu sense existència, ni tampoc una muntanya sense vall, tanmateix, com només del fet que jo concebí una muntanya amb una vall no se segueix que hi hagi cap muntanya al món, igualment també, quant que concebo Déu amb existència, sembla que no se'n segueix que n'hi hagi un que existeix; car el meu pensament no imposa cap necessitat a les coses; i com no depèn de mi imaginar un cavall alat, encara que no n'hi hagi cap que tingui ales, així podria atribuir l'existència a Déu, encara que no hi hagi cap Déu que existeixi. Tant se val, és aquí on hi ha un sofisma amagat sota

<sup>207</sup> El text llatí matisa: "Si més no mentrè".

<sup>208</sup> "I, encara que no les hagués demostrades, la natura de la meva ment és aquesta, que certament tanmateix no puc no assentir-hi, si més no quan les percebo clarament". El text francès reforça l'evidència de les nocions geomètriques, on el text llatí és, com es veu, molt més modest.

<sup>209</sup> El text llatí: "a l'aritmètica i a la geometria i en general a la matemàtica pura i abstracta". En la traducció francesa, en coherència amb la desaparició del vocabulari de la intuïció, també s'elimina la referència a la Mathesis.

<sup>210</sup> La primera edició en llatí diu: "Actu", la segona "semper". El text francès les tradueix totes dues.

<sup>211</sup> El text francès tradueix el mot "actu" de la 1ª edició, absent en la segona: "deum ut non existentem cogitari", "(nopuc) pensar Déu com a no existent".

<sup>212</sup> Mentre els dos arguments de l'existència de Déu anteriorment proposats -Meditació Tercera, "Déu com a causa de la idea de Déu en mi". A.T. IX, 35-36 i VII, 45 i "Déu com a causa de mi que tinc la idea de Déu" A.T. IX, 39 i VII, 48- són proves "a posteriori", és a dir, pels efectes de la natura divina, i en el fons, dues versions de la mateixa prova, en la Meditació Cinquena trobem la prova "a priori", la versió cartesiana de l'argument ontològic (veure Introducció).

L'argument procedeix de la següent manera: hi ha nocions que es presenten unides necessàriament, és a dir, que no poden ésser pensades una sense l'altra: una muntanya i una vall, un triangle i la igualtat entre els seus angles i dos rectes. L'essència de Déu, un ésser sobiranament perfecte, és inseparable de la seva existència: no es pot pensar un ésser perfecte sense una perfecció possible, com la d'existir.

<sup>213</sup> "Concebre" tradueix aquí, contra l'ús més general en la resta d'aparicions, "Cogitare", és a dir, "pensar".

l'aparença d'aquesta objecció: car del fet que jo no puc concebre una muntanya sense vall, no se'n segueix que hi hagi cap muntanya al món, ni cap vall, sinó solament que la muntanya i la vall, sia que n'hi hagi, sia que no n'hi hagi pas, no es poden separar l'una de l'altra de cap manera, en tant que, només del fet que no puc concebre Déu sense existència se'n segueix  
5 que l'existència és inseparable d'ell, i per tant que existeix veritablement: no pas perquè el meu pensament pugui fer que això sigui d'aquesta manera i que imposi cap necessitat a les coses; sinó, al contrari, perquè la necessitat de la cosa mateixa, a saber, de l'existència de Déu, determina el meu pensament a concebre-la d'aquesta manera<sup>214</sup>. Car no és en la meua llibertat concebre un Déu sense existència (es a dir, un ésser sobiranament perfecte sense una  
10 perfecció sobirana) com m'és lliure imaginar un cavall sense ales o amb ales.

I hom no ha de dir pas aquí que és de veritat necessari que accepti que Déu existeix, després que he suposat que posseeix tota mena de perfeccions, puix que l'existència n'és una, sinó que en efecte la meua primera suposició no és necessària; igual que no és necessari pensar que  
15 totes les figures de quatre costats es poden inscriure en el cercle, sinó que, suposant que tingui aquest pensament, estic obligat a confessar que el rombe es pot inscriure en el cercle, puix que és una figura de quatre costats, i així seria forcat a admetre una cosa falsa. Hom no ha, dic, d'al·legar això: car, encara que no sigui necessari que caigui mai en cap pensament de Déu, tanmateix, totes les vegades que penso en un ésser primer i sobirà, i trec, per dir-ho així, la seva idea del tresor del meu esperit, és necessari que li atribueixi tota mena de perfeccions, encara que no arribi a nombrar-les totes, a aplicar la meua atenció sobre cadascuna d'elles en particular. I aquesta necessitat és suficient per fer-me concloure (després que he reconegut que l'existència és una perfecció) que aquest ésser primer i sobirà existeix veritablement: igual  
20 que no és necessari que imagini mai cap triangle, però que totes les vegades que vull considerar una figura rectilínia composta solament de tres angles, és absolutament necessari que 1; atribueixi totes les coses que serveixen per concloure que els seus tres angles no son més grans que dos rectes, encara que potser no consideri aleshores això en particular. Però, quan examino quines figures son capaces d'ésser inscrites en el cercle, no és de cap manera necessari que pensi que totes les figures de quatre costats son d'aquest nombre: al contrari, no  
25 puc ni tan sols fingir que sigui així, en tant que no voldria rebre en el meu pensament res més que alio que podria concebre clarament i distintament. I per consegüent hi ha una gran diferència entre les falses suposicions, com és aquesta, i les veritables idees, que son nascudes amb mi, de les quals la primera i principal és aquesta de Déu.

Car en efecte reconec de moltes maneres que aquesta idea no és pas cap cosa fingida o inventada, depenent solament del meu pensament, sinó que és la imatge d'una veritable i immutable natura. Primerament, perquè no sabia concebre altra cosa llevat solament de Déu, a l'essència de la qual l'existència pertanyi amb necessitat. I també perquè no m'és pas possible concebre dos o més Déus de la mateixa manera. I, ates que n'hi hagi un que ara  
30 existeixi, veig clarament que és necessari que hagi estat abans en tota l'eternitat i que sigui eternament en l'avenir. I en fi, perquè conec una infinitat d'altres coses en Déu, de les quals no puc disminuir ni canviar res.

Pel que fa a la resta, de qualsevol prova i argument que em serveixi, cal sempre tornar aquí, que no hi ha sinó les coses que concebo clarament i distintament que tinguin la força de persuadir-me completament. I, com que entre les coses que concebo  
45 d'aquesta manera n'hi ha en veritat algunes manifestament conegudes per qualsevol, i que n'hi ha d'altres també que no es descobreixen sinó a aquells que les consideren de més a prop i que les examinen més exactament; tanmateix, després que són descobertes un cop, no són estimades com menys certes les unes que les altres. Com per exemple, en tot triangle rectangle, encara que no aparçgui<sup>215</sup> pas tan fàcilment que el quadrat de la base és igual al quadrat deis dos altres costats, com és evident que aquesta base és oposada a l'angle més gran, tanmateix, un cop això ha estat reconegut, hom és tan persuadit de la veritat d'una cosa com de l'altra. I pel que fa a Déu, certament, si el meu esperit no fos previngut de cap prejudici,  
50

<sup>214</sup> La frase llatina és més directa: "*la necessitat em determina a pensar així*".

<sup>215</sup> "*no aparegui pas tan fàcilment*": "*que no sigui fàcilment evident*".

5 i el meu pensament no es trobés gens distret per la presència continuada de les imatges de les coses sensibles, no hi hauria cap cosa que conegués més aviat i més fàcilment que ell. Car hi ha res per si més clar i més manifest<sup>216</sup> que pensar que hi ha un Déu, és a dir, un ésser sobirà i perfecte, Púnic en la idea del qual és compresa l'existència necessària o eterna, i per consegüent que existeix?

10 I com que, per a concebre bé aquesta veritat, he tingut necessitat d'una gran aplicació de l'esperit, tanmateix al moment pressent no me'n quedo solament tan segur com de tot el que em sembla més cert: sinó, ultra això, m'adono que la certesa de totes les altres coses en depèn tan absolutament, que sense aquest coneixement és impossible de poder mai saber perfectament res.

15 Car, encara que jo sigui de tal natura que, tan aviat com comprenc<sup>217</sup> quelcom forca clarament i forca distintament, sóc naturalment portat a creure-ho veritable<sup>218</sup>, tanmateix, perquè sóc també d'una natura tal, que no puc pas tenir l'esperit sempre lligat a una mateixa cosa, i que sovint em recordo d'haver jutjat que una cosa és veritable; així que deixo de considerar les raons que m'han obligat a jutjar-la així, es pot esdevenir en aquest temps que es presentin a mi altres raons, les quals em faran fàcilment canviar d'opinió, si ignores que hi ha un Déu. I, així, no tindria mai una ciència veritable i certa de cap cosa qualsevol, sinó solament opinions vagues i inconstants.

25 Com per exemple, quan considero la natura del triangle, conec evidentment, jo que sóc una mica versat en geometria, que els seus tres angles són iguals a dos rectes, i no m'és pas possible no creure-ho, mentre que aplico el meu pensament a la demostració; però tan aviat com la hi desvio, encara que em recordo d'haver-la compresa clarament, tanmateix es pot esdevenir fàcilment que dubti de la seva veritat, si jo ignoro que hi ha un Déu. Car jo no puc persuadir-me d'haver estat fet tal per la natura, que podria equivocar-me fàcilment, fins i tot en les coses que crec comprendre amb més evidència i certesa; vist principalment que recordo haver estimat sovint moltes coses com a veritables i certes, les quals després altres raons m'han dut a jutjar absolutament falses.

30 Però després he reconegut que hi ha un Déu, perquè al mateix temps he reconegut també que totes les coses depenen d'ell i que ell no és pas enganyador, i que després d'això he jutjat que tot el que concebo clarament i distintament no pot deixar d'ésser veritable, encara que no pensi més en les raons per les quals he jutjat això veritable, ates que recordo haver-ho compres clarament i distintament, hom no pot aportar cap raó contrària que m'ho faci mai posar en dubte; i així en tinc una ciència veritable i certa. I aquesta mateixa ciència s'estén també a totes les coses que recordo haver demostrat abans, com les veritats de la geometria i d'altres semblants: car que se'm pot objectar, per obligar-me a posar-les en dubte? Hom em dirà que la meua natura és tal que sóc molt propens a l'error? Però ja sé que no puc enganyar-me en els judicis deis quals conec clarament les raons. Hom em dirà que he tingut abans moltes coses com a veritables i certes, les quals he reconegut després que eren falses? Però no havia conegut clarament ni distintament cap d'aquestes coses, i, no sabent encara aquesta regla per la qual m'asseguro la veritat, havia estat portat a creure-les per raons que després he reconegut que eren menys fortes que no me les havia imaginades. Que se'm podrà objectar? Que potser dormo (com m'ho he objectat a mi mateix abans), o bé que tots els pensaments que tinc ara no són pas més veritables que els somnis que imaginem quan dormim? Però, fins i tot si jo dormís<sup>219</sup>, tot el que es presenta al meu esperit amb evidència és absolutament cert<sup>220</sup>.

50 I així reconec molt clarament que la certesa i la veritat de tota ciència depenen de l'únic coneixement del veritable Déu: de manera que, abans que el conegués, no podia conèixer cap cosa perfectament. I, ara que el conec, tinc el mitjà d'adquirir una ciència perfecta respecte

<sup>216</sup> El text llatí és: "car hi ha res en si més manifest que l'Ésser de l'ésser sobirà, és a dir, l'existència de Déu, l'únic a l'essència del qual pertany l'existència?".

<sup>217</sup> "percipio", "capto", en el text llatí.

<sup>218</sup> El text llatí és: "no puc pas no creure que és veritable".

<sup>219</sup> En el text llatí: "això tampoc no canvia res: car en tot cas fins i tot si..."

<sup>220</sup> El text llatí és: "el que sigui evident al meu intel·lecte, allò és tot veritable".



d'una infinitat de coses, no solament d'aquelles que son en ell, sinó també d'aquelles que pertanyen a la natura corporal, en tant que ella pot servir d'objecte a les demostracions dels geomètres, les quals no prenen gens en consideració la seva existència<sup>221</sup>.

---

<sup>221</sup> El text llatí és: "*sinó ara una infinitat de coses, no solament de Déu ell mateix, i d'altres coses intel·lectuals, sinó també de tota aquesta natura corporal que és l'objecte de la matemàtica pura, poden ésser-me completament conegudes i certes*". A la propera meditació, Geometria o geometria especulativa tradueix també l'expressió "pura mathesis", que com hem indicat abans és elidida del text francès. La causa pot ser la següent: el terme "Mathesis" té un significat específic en les "Regulae", on és "universalis": l'evidència aportada pel mètode és tan gran com l'evidència modèlica de les matemàtiques: "Cal que hi hagi una certa ciència general que explica tot allò que es pot buscar sobre l'ordre i la mesura no adscrit a una matèria especial..".  
"Regulae ad directionem ingenii" Regla IV, A.T. X, 378. La traducció francesa elimina aquesta possible referència

## MEDITACIO SISENA

De l'existència de les coses materials i de la distinció real entre l'ànima<sup>222</sup> i el cos de l'home.

5 No em resta ara més que examinar si hi ha coses materials: i certament si més no sé ara l'objecte de les demostracions de geometria, vist que d'aquesta manera les concebo forca clarament i forca distintament<sup>223</sup>. Car no hi ha cap dubte que Déu no tingui el poder de produir totes les coses que jo sóc capaç; de concebre amb distinció; i no he jutjat mai que li fos impossible de fer alguna cosa, llevat de quan trobava contradicció a poder concebre-la bé<sup>224</sup>. A més, la facultat d'imaginar que és en mi, i de la qual veig per experiència que em serveixo quan m'aplico a la consideració de les coses materials, és capaç de persuadir-me de la seva existència: car, quan considero atentament què és la imaginació, trobo que no és altra cosa que una certa aplicació de la facultat que coneix al cos que li és íntimament present i, per tant, que existeix<sup>225</sup>.

15 I per fer això més manifest faig notar primer la diferencia que hi ha entre la imaginació i la pura intel·lecció o concepció<sup>226</sup>. Per exemple, quan imagino un triangle, no el concebo pas solament com una figura composta i que compren tres línies, sinó que, a més d'això, considero aquestes tres línies com a presents per la força i aplicació interior del meu esperit<sup>227</sup>; i és això pròpiament el que anomeno imaginar. Que si vull pensar en un quilògon concebo ben de veritat<sup>228</sup> que és una figura de mil costats, tan fàcilment com concebo que un triangle és compost de tres costats solament; però no puc imaginar pas els mil costats d'un quilògon, com faig els tres d'un triangle, ni, per dir-ho així, mirar-los com a presents amb els ulls del meu esperit<sup>229</sup>. I encara que, tot seguint el costum de la meva imaginació, quan penso en les coses corporals, s'esdevé que concebent un quilògon em represento confusament alguna figura, tanmateix és molt evident que aquesta figura no és un quilògon, puix que no difereix pas de la que em representada si pensés en un miriàgon, o en qualsevol figura de molts costats; i que no serveix de cap manera per a descobrir les propietats que fan la diferencia del quilògon amb altres polígons. Que si és qüestió de considerar un pentàgon, és ben cert que puc concebre la seva figura, tan bé com la d'un quilògon, sense el concurs de la imaginació; però la puc també imaginar aplicant l'atenció del meu esperit a cadascun deis seus cinc costats, i tot junt també amb l'àrea, o l'espai que tanquen. Així conec que tinc necessitat d'una particular contenció de l'esperit<sup>230</sup> per a imaginar, de la qual no em serveixo gens per a concebre; i aquesta particular contenció de l'esperit mostra evidentment la diferència que hi ha entre la imaginació i la intel·lecció o concepció pura<sup>231</sup>.

M'adono a més d'això que aquesta virtut d'imaginar que és en mi, en tant que difereix de la potència de concebre, no és de cap manera necessària a la meva natura o essència, és a dir, a l'essència del meu esperit<sup>232</sup>. I concebo fàcilment que si existeix algun cos, al qual el meu esperit sigui conjuntat i unit de manera que es pugui aplicar a considerar-lo quan li plagui, es pot esdevenir que per aquest mitjà imagini les coses corporals: de manera que aquesta manera

<sup>222</sup> La traducció francesa fluctua entre dos termes, "ànima" i "esperit", per traduir el mateix terme llatí: "Mens".

<sup>223</sup> En la Meditació anterior s'ha establert la certesa de les demostracions geomètriques, i del seu objecte. Però aquesta claredat i distinció dels objectes matemàtics no garanteix l'existència dels cossos "fora de mi". Resta encara deduir l'exterioritat.

<sup>224</sup> "allò que repugnava ésser percebut distintament": la traducció francesa interpreta que una cosa que repugna a la ment entendre amb distinció és una cosa que no és compresa sense contradicció: la ment no pot pensar allò contradictori

<sup>225</sup> La imaginació és definida ara com a "aplicació" de la "facultas cognoscitivae", de la capacitat de conèixer, als cossos que li "són presents". (Sobre l'estatut de la Imaginació veure nota 14 a la Meditació Primera)

<sup>226</sup> "O concepció". És un afegit de la traducció francesa. Aquest recurs, traduir un terme llatí per dos de francesos, freqüent en tota la traducció, com hem vist, té aquí una motiu clar: el text francès respecta l'expressió "intel·lecció", allà on en general ha traduït "concepció".

<sup>227</sup> El text llatí es: "preasentes acies mentis intueor", "veig presents amb la punta de la ment". Aquesta expressió significa "amb la part més aguda, més elevada de la ment". L'expressió llatina més habitual és "acies oculorum", que significa "agudeses visual", o "acies mentis", que significa "penetració, agudeses o perspiciàcia de la ment o de l'enginy".

<sup>228</sup> El text llatí es: "bene intelligo", "entenc bé".

<sup>229</sup> El text llatí diu: "intueixo (veig) la presència".

<sup>230</sup> Aquí el text llatí és: "de l'ànima".

<sup>231</sup> "concepció": afegit en la traducció francesa.

<sup>232</sup> El text llatí només diu: "a l'essència de la meva ment".

de pensar difereix solament de la pura intel·lecció, en que l'esperit en concebre es gira d'alguna manera cap a si mateix, i considera alguna de les idees que hi ha en ell; però imaginant es gira vers el cos, i hi considera alguna cosa conforme a la idea que té formada per si mateix o que ha rebut pels sentits. Concebo, dic, fàcilment, que la imaginació es pot fer d'aquesta manera, si és veritable que hi ha cossos; i perquè no puc trobar cap altra via per explicar com es fa, conjecturo d'aquí probablement que n'hi ha; però això només probablement, i encara que examini acuradament totes les coses, no trobo tanmateix que d'aquesta idea distinta de la natura corporal, que tinc en el meu esperit, pugui treure cap argument que conclogui amb necessitat l'existència d'algun cos.

Ara be m'he acostumat a imaginar moltes altres coses, ultra aquesta natura corporal que és l'objecte de la geometria, és a dir, els colors, els sons, els sabors, el dolor, i d'altres coses semblants, encara menys distintament. I en tant que percebo molt millor aquestes coses pels sentits, mitjançant els quals, i de la memòria, semblen ésser arribades fins a la meva imaginació, crec que, per examinar-les més còmodament, s'escau que examini al mateix temps què és sentir, i que vegi si de les idees que rebo en el meu esperit per aquesta manera de pensar, que anomeno sentir, puc treure alguna prova certa de l'existència de les coses corporals.

I primerament duré a la meva memòria quines son les coses que fins aquí he tingut per veritables, com havent-les rebudes pels sentits, i sobre quins fonaments eslava recolzada la meva creença. I després examinaré les raons que més tard m'han obligat a revocar-les al dubte. I, en fi, consideraré què n'haig de creure ara.

Primerament doncs he sentit que tenia un cap, unes mans, uns peus, i tots els altres membres dels quals és compost el cos que considerava com una part de mi mateix, o potser també el tot. A més he sentit que aquest cos eslava situat entre molts d'altres, deis quals era capaç de rebre diverses comoditats i incomoditats, i notava aquestes comoditats per un cert sentiment de plaer o voluptuositat, i les incomoditats per un sentiment de dolor<sup>233</sup>. I, ultra aquest plaer i aquest dolor, sentia també en mi la fam, la set, i d'altres apetits semblants, com també certes inclinacions corporals cap a la joia, la tristesa, la colera, i d'altres passions semblants. I a fora, ultra l'extensió, les figures, els moviments deis cossos, notava en ells la duresa, la calor i totes les altres qualitats que cauen sota el tacte. A més jo hi notava la llum, els colors, les olors, els sabors i els sons, la varietat deis quals em donava el mitja de distingir el cel, la terra, la mar, i generalment tots els altres cossos uns dels altres.

I certament, considerant les idees de totes aquestes qualitats que es presentaven al meu pensament, les quals soles sentia pròpiament i immediatament, no era pas sense raó que creia sentir coses completament diferents del meu pensament, és a dir, cossos d'on precedien aquestes idees. Car jo experimentava que es presentaven a ell, sense que hi fos requerit el meu consentiment, de manera que no podia sentir cap objecte, per voluntat que en tingues si no es trobava present a l'òrgan d'un dels meus sentits; i no era de cap manera en el meu poder no sentir-lo, quan s'hi trobava present.

I perquè les idees que rebia deis sentits eren molt més vives, més expressives<sup>234</sup>, i fins i tot a llur manera més distintes que les que jo mateix podia fingir per mi mateix<sup>235</sup>, o be que trobava impreses en la meva memòria, semblava que no podien procedir del meu esperit; de manera que era necessari que fossin causades en mi per algunes altres coses. No tenint d'aquestes coses cap coneixement, sinó aquell que em donaven aquestes mateixes idees, no podia venir cap altra cosa a l'esperit, sinó que aquestes coses eren semblants a les idees que causa ven.

<sup>233</sup> El que esta suposat en l'anàlisi de l'exterioritat que es fa en aquestes planes és l'esquema mecanicista de la fisiologia i psicologia cartesians. El que s'examina és la relació entre les passions i inclinacions de l'ànima i la seva etiologia corporal, fins ara solament suposada. L'any 1632, Descartes ha inclòs al «Tractat del món» una darrera part on el mecanisme fisio-psicològic ja ha estat explicat. (Part editada per separat posteriorment per Clerselier, en 1664, amb el títol de «Tractat de l'home»). Però tot i ésser «ciència», requereix, com les altres ciències «veritables», l'examen metafísic.

<sup>234</sup> «expresses», és a dir «manifestes».

<sup>235</sup> El text llatí diu: «*ipse prudens et sciens meditando effingebam*». en la seva edició bilingüe J.M. M. Beyssadec anoten la traducció: «que amb desigñi i propòsit deliberat jo fingia» Més literalment: «Que jo mateix prudent i sabent fingia meditant».

5 I perquè recordava també que m'havia servit més aviat deis sentits que de la raó, i que reconeixia que les idees que formava de mi mateix no eren pas tan expressives com aquelles que rebia pels sentits, i fins i tot que eren molt sovint compostes de parts d'aquestes, em persuadia fàcilment que no tenia cap idea al meu esperit<sup>236</sup> que no hagués passat abans pels meus sentits.

10 No era tampoc sense raó que creia que aquest cos (el qual per un cert dret particular anomenava meu) em pertanyia més pròpiament i més estretament que no pas un altre. Car en efecte no en podia estar separat mai com d'altres cossos; sentia en ell i per ell tots els meus apetits i les meves afeccions; i en fi era tocat pels sentiments de plaer i dolor en les seves parts, i no pas en les d'altres cossos que en són separats.

15 Però quan examinava per que a no sé quin sentiment de dolor segueix la tristesa en l'esperit, i del sentiment de plaer neix la joia, o bé per què aquesta no sé quina emoció en l'estómac, que anomeno fam ens fa tenir desig de menjar, i la sequedat de la gola ens fa tenir desig de beure, i així la resta, no en podia donar cap raó, sinó que la natura m'ho ensenyava així, car no hi ha del cert cap afinitat ni cap lligam (si més no que jo pugui comprendre) entre aquesta emoció de l'estómac i el desig de menjar, ni tampoc entre el sentiment de la cosa que causa el dolor, i el pensament de tristesa que fa néixer aquest sentiment. I de la mateixa manera em semblava que havia après de la natura totes les altres coses que jutjava respecte deis objectes deis meus sentits; perquè m'adonava que els judicis que tenia el costum de fer d'aquests objectes es formaven en mi abans que tingues el lleure de pensar i considerar quines raons em podien obligar a fer-los.

25 Però després moltes experiències han arruïnat a poc a poc tota la creença que havia afegit als sentits. Car he observat moltes vegades que les torres que de lluny m'havien semblat rodones, de més a prop em semblaven quadrades, i que els colossos elevats sobre les més altes d'aquestes torres em semblaven petites estàtues en mirar-les de baix estant; i així, en una infinitat d'altres ocasions m'he trobat l'error en els judicis sobre els sentits exteriors. I no pas solament sobre els sentits exteriors, sinó també sobre els interiors: car hi ha una cosa més íntima o més interior que el dolor? I tanmateix he après d'altres persones que tenien els braços o les cames tallades que els semblava encara que de vegades sentien el dolor en la part que els havia estat tallada; això em clonava motiu de pensar que no podia tampoc estar segur de tenir mal en algun deis membres, encara que hi sentís dolor.

40 I a aquestes raons de dubtar n'he afegides poc després dues altres de força generals. La primera és que no he cregut mai sentir res estant despert que no pogués també creure sentir de vegades quan dormo; i com que no crec que les coses que em sembla que sento dormint procedeixin d'alguns objectes fora de mi, no veia tampoc per què hauria de tenir aquesta creença respecte d'aquelles que em sembla que sento estant despert. I la segona, que, no coneixent encara, o més ben dit, fingint no conèixer l'autor del meu ésser, no veia res que pogués impedir que hagués estat fet tal per la natura, que m'equivoqués fins i tot en les coses que em semblen més veritables.

45 I per les raons que m'havien persuadit abans de la veritat de les coses sensibles no tenia gaire pena de respondre-hi. Car la natura em semblava portar-me a moltes coses de les quals la raó em separava, i així no creia que calgués confiar gaire en els ensenyaments d'aquesta natura. T, encara que les idees que rebo deis sentits no depenen de la meua voluntat, no pensava pas que hom hagi de concloure per això que procedeixen de coses diferents de mi, puix que potser es pot trobar en mi alguna facultat (bé que m'hagi estat fins ara desconeguda) que en sigui la causa, i que les produeixi.

55 Però, ara que començo a conèixer-me millor a mi mateix i a descobrir més clarament<sup>237</sup> l'autor del meu origen, no penso de veritat que hagi d'admetre temeràriament totes les coses que els

<sup>236</sup> "esperit" tradueix aquí "intel·lectu".

<sup>237</sup> L'expressió: "i a descobrir més clarament" és afegida en la traducció francesa.

sentits semblen ensenyar-nos, sinó que tampoc no penso pas que les hagi de revocar totes en general en el dubte.

5 I primerament, com que sé que totes les coses que concebo clarament i distintament poden ésser produïdes per Déu tal i com jo les concebo, n'hi ha prou que pugui concebre clarament i distintament una cosa sense l'altra, per ésser cert que una és distinta o diferent<sup>238</sup> de l'altra, perquè poden ésser pensades separadament si més no per l'omnipotència de Déu; i no importa per quina potencia es faci aquesta separació, per obligar-me a jutjar-les diferents. I, per tant, justament perquè conec amb certesa que existeixo, i que tanmateix no m'adono que pertanyi 10 necessàriament a la meva natura o a la meva essència una altra cosa, llevat que sóc una cosa que pensa, concloc forca be que la meva existència consisteix en això només, que sóc una cosa que pensa, o una substància la natura o l'essència de la qual no és sinó pensar<sup>239</sup>. I encara que potser (o millor dit certament, com ho diré aviat), jo tinc un cos al qual sóc estretament conjuntat, tanmateix, com d'una banda tinc una idea clara i distinta de mi mateix, 15 en tant que sóc solament una cosa que pensa i no extensa i que d'una altra tinc una idea distinta del cos, en tant que és solament una cosa extensa i que no pensa de cap manera, és cert que aquest jo, és a dir, la meva ànima<sup>240</sup>, per la qual sóc el que sóc, és completament i veritablement distinta del meu cos, i que pot ésser o existir sense ell.

20 A més, trobo en mi facultats de pensar, tot particulars i distintes de mi<sup>241</sup>, és a dir, les facultats d'imaginar i sentir, sense les quals puc be concebre'm clarament i distintament tot complet, però no pas elles sense mi, és a dir, sense una substància intel·ligent a la qual són lligades. Car en la noció que tenim d'aquestes facultats o (per servir-me deis termes de l'Escola)<sup>242</sup> en llur concepte formal, elles inclouen alguna mena d'intel·lecció: d'on jo concebo que son distintes 25 de mi, com les figures, els moviments i els altres modes o accidents del cos ho son<sup>243</sup> deis cossos mateixos que les sostenen.

Reconec també en mi<sup>244</sup> algunes altres facultats com, canviar de lloc, posar-me en diferents posicions<sup>245</sup> i altres de semblants, que no poden ésser concebudes, més que les precedents, sense alguna substància a la qual estiguin lligades, ni per consegüent existir sense elles; però 30 és molt evident que aquestes facultats, si és veritat que existeixen, han d'ésser relacionades amb alguna substància corporal o extensa, i no pas amb una substància intel·ligent, puix que, en el seu concepte clar i distint, hi ha ben be alguna mena d'extensió que s'hi troba continguda, però cap intel·ligència.

35 A més es troba en mi una certa facultat passiva<sup>246</sup> de sentir, és a dir, de rebre i conèixer les idees de les coses sensibles; però em seria inútil, i no me'n podria servir de cap manera, si no hi hagués en mi, o en un altre, una altra facultat activa<sup>247</sup> capaç de formar i produir aquestes idees. Ara be, aquesta facultat activa no pot ésser en mi en tant que no sóc més que una cosa que pensa, ates que no pressuposa gens el meu pensament<sup>248</sup> i també que aquestes idees em son representades sovint sense que jo hi contribueixi de cap manera, i fins tot a desgrat meu; cal dones necessàriament que sigui en alguna substància diferent de mi, en la qual tota la realitat que és objectivament en les idees que en són produïdes sigui continguda formalment o eminentment (com he notat abans).

---

<sup>238</sup> "o diferent" és un afegit de la traducció francesa i gosem dir que poc aclaridor. "distinta i diferent" seria més coherent: dues coses són diferents i per tant llurs captacions són distintes.

<sup>239</sup> L'aclariment: "una substància la natura o l'essència de la qual no és sinó pensar" és afegit a la traducció francesa.

<sup>240</sup> El text llatí diu només: "és cert que jo sóc realment distint del meu cos i sense ell puc existir".

<sup>241</sup> "tot particulars i distintes de mi" addició de la traducció francesa; segons això, les facultats de sentir i imaginar no són pròpiament el "jo", cosa que el text llatí diu menys clarament. L'argument procedeix de la següent manera: em puc entendre a mi mateix sense les facultats de sentir i de pensar, perquè totes dues, en ésser definides, "en llur concepte formal", inclouen el pensament, però no a l'inrevés. És a dir, el pensament és substància, però la imaginació i la sensació són modes.

<sup>242</sup> "per servir-me dels termes de l'Escola", afegit a la traducció francesa

<sup>243</sup> El text llatí diu: "com els modes ho són de la cosa". La substància extensa presenta "modes o accidents" -figura, moviment-, i la substància pensant també, els diversos "actes del pensament"

<sup>244</sup> "Reconec també en mi", afegit de la traducció francesa.

<sup>245</sup> El text llatí és: "revestir diverses figures".

<sup>246</sup> El text llatí diu: "Ara, és ben be en mi que es troba una certa facultat passiva de sentir".

<sup>247</sup> El text llatí diu: "si no hi hagués també, en mi o en un altre, una facultat activa..."

<sup>248</sup> El text llatí és: "no pot ésser en mi mateix, perquè no suposa absolutament cap intel·lecció".

I aquesta substància és o un cos, és a dir, una natura corporal en la qual és contingut formalment i en efecte tot el que és objectivament i per representació en les idees; o bé és Déu mateix o alguna altra criatura més noble que el cos, en la qual es troba això mateix contingut eminentment<sup>249</sup>.

5

Ara bé, no essent Déu gens enganyador, és ben manifest<sup>250</sup> que no m'envia pas aquestes idees immediatament per ell mateix, ni tampoc mitjançant alguna criatura, dins de la qual llur realitat no sigui pas continguda formalment, sinó solament eminentment<sup>251</sup>. Car, no havent-me donat cap facultat per a conèixer que això sigui així, sinó al contrari, una gran inclinació a creure que son enviades o que venen de les coses corporals, no veig pas com hom podria excusar-lo de l'engany, si en efecte aquestes idees venien o eren produïdes per unes altres causes que no pas per coses corporals. I per tant cal confessar que hi ha coses corporals que existeixen<sup>252</sup>. Tanmateix potser no són pas completament com les percebem pels sentits, car aquesta percepció<sup>253</sup> dels sentits és força obscura i confusa en moltes coses; però si més no cal admetre que totes les coses que hi concebo clarament i distintament, és a dir, totes les coses, parlant en general, que són compreses en l'objecte de la Geometria especulativa, s'hi troben veritablement<sup>254</sup>. Però pel que fa a les altres coses, les quals o són solament particulars, per exemple, que el sol sigui de tal grandària, i de tal figura, etc., o bé són concebudes menys clarament i menys distintament, com la llum, el so, el dolor, i altres de semblants, és cert que encara que siguin força dubtoses i incertes, tanmateix només del fet que Déu no és pas enganyador, i que per consegüent no ha permès gens que hi pugui haver cap falsedat en les meves opinions, sense que m'hagi donat també alguna facultat capaç de corregir-la, crec poder concloure amb seguretat que tinc en mi els mitjans de conèixer-les amb certesa<sup>255</sup>.

10

15

20

25

I primerament no hi ha cap dubte que tot el que la natura m'ensenya conté alguna veritat. Car per la natura<sup>256</sup>, considerada en general, no entenc ara altra cosa que Déu mateix, o bé l'ordre i la disposició que Déu ha establert en les coses creades<sup>257</sup>. I, per la meua natura en particular, no entenc altra cosa que la complexió o l'encaix<sup>258</sup> de totes les coses que Déu m'ha donat.

30

Ara bé, no hi ha res que aquesta natura m'ensenyi més expressament, ni més sensiblement, sinó que tinc un cos que està mal disposat quan sento el dolor, que té necessitat de menjar o de beure, quan tinc els sentiments de la fam o de la set, etc. I, per tant, no haig de dubtar de cap manera que en això no hi hagi alguna veritat.

---

<sup>249</sup> Descartes conclou que cal que existeixi una substància, diferent de mi, que tingui com a atribuïts reals -que "*contingui formalment o eminentment*" els caràcters que les meves idees tenen com a representació -"*objectivament*". I aquesta substància exterior a mi i necessària ha de ser, o bé un cos, que té com a accidents reals els trets representatius de les meves idees -els trets "objectius" o bé el mateix Déu, o bé alguna altra cosa que tot i no ser un cos "*essent més noble que el cos*" conté aquests caràcters.

<sup>250</sup> "*és molt manifest*": és evident, no es pot dubtar.

<sup>251</sup> Fins a aquest text, "*formal*" i "*eminent*" han estat termes gairebé intercanviables. Apareix ara una distinció nova: com Déu no és enganyador, no m'envia les idees dels cossos exteriors directament d'ell mateix, ni mitjançant un altre ésser que les conté eminentment però no formalment, és a dir, que les conté però no com a part del seu atribut.

<sup>252</sup> El raonament és complicat:

1. Déu no és enganyador;
2. no tenim una facultat donada per Déu per a conèixer que les idees dels cossos ens venen d'una altra cosa que no son els cossos;
3. El que tenim és una "*forta inclinació*" a creure que els cossos són la causa de les nostres idees dels cossos.
4. Suposem que les idees que venen dels cossos venen d'una altra causa que no són els cossos;
5. Déu seria enganyador.

Per tant, cal admetre que existeixen els cossos: "*que hi ha coses corporals que existeixen*".

G.Morente omet la conclusió en la seva traducció, (op.cit. p.173) La dificultat està en el fet que Descartes passa directament a una conclusió per la qual cal potser un pas intermedi: si acceptem les premisses cal afegir: si tenim idees de cossos i la tendència a creure que venen de cossos exteriors a nosaltres, és perquè tenim facultat de conèixer aquestes idees, i aquesta facultat ens ha estat donada per Déu, que no és enganyador; el contrari seria absurd.

<sup>253</sup> "*comprehensio*", "*comprensio*".

<sup>254</sup> "*es troben veritablement...*" en els cossos.

<sup>255</sup> El text llatí diu: "*he tret per a mi una esperança certa d'assolir fins i tot en elles la veritat*".

<sup>256</sup> La "*Natura*" és, aquí, "*l'ordre de les cases creades*". La definició és pertinent atesa la polisèmia del terme; en les anteriors meditacions "natura" ja tenia dos sentits: la "natura humana" en general la "complexió" esmentada més endavant i allò més específicament humà, la "llum natural", la raó.

<sup>257</sup> El text llatí diu: "*coordinacionem rerum creatarum*", la "*coordinació de les coses creades*".

<sup>258</sup> "*l'ensemblage*", "*l'encaix*", terme afegit en la traducció francesa.

La natura m'ensenya també per aquests sentiments de dolor, de fam, de set, etc., que no són pas solament allotjats dins del meu cos, així com un pilot dins del seu navili, sinó, en lloc d'això, que hi són conjuntats molt estretament i tan confós i barrejat, que componc com un sol tot amb ell. Car, si això no fos així, quan el meu cos és ferit, no sentiria per això dolor, jo que no són més que una cosa que pensa, sinó que percebria aquesta ferida per l'enteniment sol, com un pilot percep per la vista si alguna cosa es trenca en el seu vaixell; i, quan el meu cos té la necessitat de beure o de menjar, coneixeria això mateix, sense ésser-ne advertit pels sentiments confusos de fam, de set i de dolor. Car, en efecte, tots aquests sentiments de fam, de set, de dolor, etc., no són altra cosa que certes maneres confuses de pensar, que provenen i depenen de la unió i com de la barreja de l'esperit amb el cos.

Ultra això, la natura m'ensenya que existeixen molts altres cossos al voltant del meu, entre els quals haig de perseguir-ne uns i defugir els altres. I certament, del fet que sento diferents menes de colors, d'olors, de sabors, de sons, de calor, de duresa, etc., concloc força bé que hi ha en els cossos, d'on provenen totes aquestes diverses percepcions dels sentits, algunes varietats que s'hi corresponen, encara que potser aquestes varietats no siguin en efecte gens semblants. I també del fet que entre aquestes diverses percepcions dels sentits, les unes siguin agradables i les altres desagradables, en puc treure una conseqüència del tot certa, que el meu cos (o més aviat jo mateix tot sencer, en tant que són compost del cos i de l'ànima) pot rebre diverses comoditats i incomoditats dels altres cossos que l'envolten.

Però hi ha moltes altres coses que sembla que la natura m'hagi ensenyat, les quals tanmateix no he rebut veritablement d'ella, sinó que s'han introduït en el meu esperit per un cert costum que tinc de jutjar les coses inconsideradament; i així es pot fàcilment esdevenir que continguin alguna falsedat. Com, per exemple, l'opinió que tinc que tot l'espai en el qual no hi ha res que es mogui, i faci impressió sobre els meus sentits, sigui buit; que en un cos que és calent hi hagi alguna cosa de semblant a la idea de calor que és en mi; que en un cos blanc o negre hi hagi la mateixa blancor o negror que sento; que en un cos amargant o dolç hi hagi el mateix gust o el mateix sabor; i així les altres; que els astres, les torres i tots els altres cossos allunyats siguin de la mateixa figura i grandària que semblen de lluny als nostres ulls, etc.

Però, a fi que no hi hagi res en això que jo no concebí distintament, he de definir precisament que entenc pròpiament quan dic que la natura m'ensenya alguna cosa. Car prenc aquí natura en una significació més estreta que quan l'anomeno un encaix o una complexió de totes les coses que Déu m'ha donat; ates que aquest encaix o complexió compren moltes coses que només pertanyen a l'esperit sol, de les quals no pretenc parlar aquí<sup>259</sup>, en parlar de la natura; com, per exemple, la noció que tinc d'aquesta veritat, que alio que ha estat fet una vegada no pot no haver estat fet mai, i una infinitat d'altres de semblants, que conec per la llum natural, sense l'ajut del cos, i que ell en compren<sup>260</sup> també moltes altres que no pertanyen més que al cos sol, i no són tampoc aquí gens contingudes sota el nom de natura: com la qualitat que té d'ésser pesant, i d'altres moltes de semblants, de les quals tampoc no parlo, sinó solament de les coses que Déu m'ha donat, com essent compost de l'esperit i del cos. Ara bé, aquesta natura m'ensenya bé a defugir les coses que causen en mi el sentiment del dolor, i a dur-me vers aquelles que em comuniquen algun sentiment de plaer; però jo no veig de cap manera que d'aquestes diverses percepcions dels sentits nosaltres n'hagim de concloure res de les coses que són fora de nosaltres, sense que l'esperit les hagi examinades acuradament i amb maduresa. Car es, això em sembla, a l'esperit sol, i no al compost de l'esperit i el cos, que pertoca de conèixer la veritat d'aquestes coses.

Així, tot i que un estel no faci més impressió en el meu ull que el foc d'una petita espelma, no hi ha tanmateix en mi cap facultat real o natural<sup>261</sup> que em porti a creure que no és més gran que aquest foc, sinó que l'he jutjat així des dels meus primers anys sense cap fonament raonable. T' tot i que en apropar-me al foc sento la calor, i fins i tot que apropant-m'hi una mica massa sento

<sup>259</sup> "de les quals no pretenc parlar aquí", frase omesa per Morente (op.cit. p.175). Aquí veiem operar la distinció abans esmentada entre natura -"complexió"- humana i natura humana - ment.

<sup>260</sup> "compren" significa aquí "inclou".

<sup>261</sup> El text llatí diu: "cap inclinació real o positiva".

el dolor, no hi ha tanmateix cap raó que em pugui persuadir que hi ha en el foc alguna cosa de semblant a aquesta calor, ni tampoc a aquest dolor; sinó que solament tinc raó de creure que hi ha alguna cosa en ell, sigui la que pugui ésser, que excita en mi aquests sentiments de calor o de dolor.

5

De la mateixa manera també, tot i que hi hagi espais dins dels quals no trobo res que exciti i mogui els meus sentits, no haig pas de concloure per això que aquests espais no continguin en ells algun cos; ans veig que, tant en això com en moltes d'altres coses semblants, m'he acostumat a pervertir i a confondre l'ordre de la natura, perquè aquests sentiments o percepcions dels sentits que no han estat posats en mi sinó per significar al meu esperit quines coses son convenientes o nocives al compost del qual és part, i, essent fins aquí<sup>262</sup> prou clares i prou distintes, me'n serveixo com si fossin unes regles molt certes, per les quals jo pugués conèixer immediatament l'essència i la natura dels cossos que son fora de mi, de la qual nogensmenys no om poden ensenyar res que no sigui força obscur i confús.

15

Però ja ho examinat prou abans com, malgrat la sobirana bondat de Déu, s'esdevé que hi hagi falsedat en els judicis d'aquesta mena que faig. Es presenta encara aquí una dificultat! respecte de les coses que la natura m'ensenya que han d'ésser seguides o evitades, i també dels sentiments interiors que ha posat en mi; car em sembla haver-hi notat de vegades Terror i així que sóc enganyat per la meua natura. Com, per exemple, el gust agradable d'alguna vianda en la qual algú haurà barrejat metzina pot convidar-me a prendre aquesta metzina, i així enganyar-me. És veritat tanmateix que en això la natura pot ésser excusada, car ella em duu només a desitjar la vianda en la qual trobo un gust <sup>ri7</sup> agradable, i no pas a desitjar el verí, el qual li és desconegut; de manera que no puc **concloure** d'aquí sinó que la meua natura no coneix completament i universalment totes les coses: en la qual cosa no hi ha res de que sorprendre's, puix que l'home, essent d'una natura finita, no pot també tenir més que un coneixement d'una perfecció limitada.

25

Però ens enganyem també prou sovint, fins i tot en les coses a les quals som portats directament per la natura, com s'esdevé als malalts, quan desitgen menjar o beure coses que els poden perjudicar. Hom dirà potser aquí que la causa que s'equivoquin és que la seva natura és corrupta; però això no elimina la dificultat!, perquè un home malalt no és menys veritablement la criatura de Déu que l'home que és en plena salut; i, per tant, repugna tant a la bondat divina que tingui una natura enganyadora i fal·lible, com l'altre. I com un rellotge, compost de rodes i contrapesos, no observa menys exactament totes les lleis de la natura, quan està mal fet i no dona bé les hores, que quan satisfà completament el desig de l'artesà; de la mateixa manera, si considero el cos d'un home com una màquina així construïda i composta d'ossos, de nervis, de músculs, de venes, de sang i de pell, que, malgrat que no hi hagués en ell cap esperit, no deixés pas de moure's de totes les mateixes maneres que ho fa ara, quan no es mou en la direcció de la seva voluntat, ni per consegüent per l'ajut de l'esperit, sinó solament per la disposició dels seus òrgans, reconec fàcilment que seria tan natural a aquest cos, essent, per exemple, hidròpic, sofrir la sequedat de la gola, que té el costum de significar a l'esperit el sentiment de la set, i d'ésser disposat a moure els seus nervis i les seves altres parts de la manera que cal per a beure, i així augmentar el seu mal i perjudicar-se a si mateix, com li és natural, quan no té cap indisposició, d'ésser portat a beure per la seva utilitat per una semblant sequedat de la gola. I tot i que, mirant l'ús al qual ha estat destinat el rellotge pel seu artífex, podria dir que es desvia de la seva natura, quan no marca bé les hores; i que de la mateixa manera, considerant la màquina del cos humà com havent estat formada per Déu per tenir en si tots els moviments que tenen el costum de ser-hi, tinc motiu de pensar que no segueix l'ordre de la seva natura, quan la seva gola és seca, i que beure perjudica la seva conservació; reconec tanmateix que aquesta darrera manera d'explicar la natura és molt diferent de l'altra. Car aquesta no és altra cosa que una simple denominació, la qual depèn completament del meu pensament, que compara un home malalt i un rellotge mal fet, amb la

50

---

<sup>262</sup> Les percepcions dels cossos són prou clares i distintes, és a dir, evidents, per a dirigir les accions tendents a obtenir el que és convenient i defugir el que és nociu per al conjunt de cos i ànima. Però cometo l'error de prendre-les com a Regles absolutament certes que permeten conèixer la veritable essència dels cossos amb evidència, quan, amb aquestes percepcions, com ja s'ha demostrat a la Meditació Segona (A.T.IX, 24), només podem tenir un coneixement obscur i confús dels cossos.



idea que tinc d'un home sa i d'un rellotge ben fet, i la qual no significa res que es trobi en la cosa de la qual es diu; enlloc que, per l'altra manera d'explicar la natura, entenc alguna cosa que es troba veritablement en les coses, i per tant que no és sense alguna veritat.

5 Però certament, tot i que pel que fa al cos hidròpic, això no sigui més que una denominació exterior, quan hom diu que la seva natura és corrupta, ates que, sense tenir necessitat de beure, no deixa de tenir la gola seca i àrida; tanmateix, pel que fa a tol el compost, és a dir, de l'esperit o de l'ànima<sup>263</sup> unida a aquest cos, no és una pura denominació, més aviat un veritable error de la natura, ates que té set, quan li és molt nociu beure; i, per tant, resta encara per  
10 examinar com la bondat de Déu no impedeix que la natura de l'home, presa d'aquesta manera, sigui fal·lible i enganyadora.

Per començar dones aquest examen, m'adono aquí, primerament, que hi ha una gran diferència entre l'esperit i el cos, en tant que el cos, per la seva natura, és sempre divisible, i  
15 que l'esperit és completament indivisible. Car en efecte, quan considero el meu esperit, és a dir, a mi mateix en tant que jo sóc solament una cosa que pensa, no hi puc distingir cap parí, sinó que em concebo com una cosa sola i sencera. I encara que tot l'esperit sembla ésser unit a tot el cos, tanmateix, si un peu, o un braç, o qualsevol altra part és separada del meu cos, és cert que per això no hi haurà res escurçat al meu esperit. I les facultats de voler, de sentir, de  
20 concebre, etc., no poden ésser dites pròpiament les seves parts: car el mateix esperit s'empra tot sencer a voler, i també a sentir, a concebre, etc. Però és tot el contrari en les coses corporals o extenses. Car no n'hi ha cap que no faci fàcilment peces pel meu pensament, que el meu esperit no divideixi forca fàcilment en moltes parts i per consegüent que no conegui com essent divisible. La qual cosa serà suficient per a ensenyar-me que l'esperit o l'ànima de l'home  
25 és completament diferent del cos, si d'altra banda no ho hagués après prou.

M'adono també que l'esperit no rep immediatament la impressió de totes les parts del seu cos, sinó solament del cervell, o potser fins i tot d'una de les seves parts més petites, és a dir, d'aquella on s'exerceix aquesta facultat que anomenen sentit comú, la qual, totes les vegades  
30 que està disposada de la mateixa manera, fa sentir la mateixa cosa a l'esperit, tot i que tanmateix les altres parts del cos puguin estar disposades diversament, com ho testimonien una infinitat d'experiències, les quals no cal aquí recordar.

M'adono també, ultra això, que la natura del cos és tal, que cap de les seves parts no pot ésser  
35 moguda per una part una mica allunyada, d'una manera que no ho pugui ésser també per cadascuna de les parts que són entre totes dues, tot i que aquesta part més allunyada no actui. Com, per exemple, en la corda A B C D, que és completament tensa, si hom acaba de tibar i moure l'ultima part D, la primera A no serà pas moguda d'una manera diferent, que hom la podria també moure si tibés una de les parts intermèdies, B o C, i la darrera D restés tanmateix  
40 immòbil. I de la mateix manera, quan sento dolor al peu, la Física m'ensenyà que aquest sentiment es comunica mitjançant els nervis dispersats en el peu, que en trobar-se estesos com cordes des d'allà fins el cervell, quan son tibats al peu, tiben també al mateix temps de l'indret del cervell d'on venen i al qual arriben i hi exciten un cert moviment, que la natura ha instituit per fer sentir el dolor a l'esperit, com si aquest dolor fos al peu. Però, com que aquests  
45 nervis han de passar per la cama, per la cuixa, pels ronyons, per l'esquena i pel coll, per estendre's des del peu fins al cervell, es pot esdevenir que encara que llurs extrems que són al peu no siguin gens moguts, sinó solament algunes de les seves parts que passen pels ronyons o pel coll, això tanmateix exciti els mateixos moviments en el cervell, que hi podrien ésser excitats per una ferida rebuda al peu, per la qual cosa serà necessari que l'esperit senti en el  
50 peu el mateix dolor que si hi hagués rebut una ferida. Cal jutjar de manera semblant sobre totes les altres percepcions dels nostres sentits.

En fi, m'adono que, puix que de tots els moviments que es fan a la part del cervell de la qual l'esperit rep immediatament la impressió, cadascun causa només un cert sentiment, hom no pot  
55 desitjar ni imaginar res de millor sinó que aquest moviment faci sentir a l'esperit, entre tots els

---

<sup>263</sup> "esperit" o "ànima" tradueix: "mentem".

sentiments que és capaç de causar, aquest que és el més propi i el més útil normalment per a la conservació del cos humà, quan és del tot sa. Ara bé, l'experiència ens fa conèixer que tots els sentiments que la natura ens dona son com els acabo de dir; i per tant, no s'hi troba res que no faci aparèixer el poder i la bondat de Déu que els ha produïts.

5

Així, per exemple, quan els nervis que son en el peu son fortament moguts, passant pel moll de l'espina dorsal fins al cervell<sup>264</sup>, fa una impressió en l'esperit que el fa sentir alguna cosa, és a dir el dolor, com si fos al peu, per la qual l'esperit és advertit i excitat a fer el que pugui per trobar-ne la causa, com molt perillosa i nociva per al peu.

10

És veritat que Déu podria establir la natura de l'home de manera tal, que aquest moviment en el cervell fes sentir tota una altra cosa en l'esperit, per exemple, que es fes sentir a si mateix, en tant que és al cervell<sup>265</sup>, o al peu o be en algun altre indret entre el peu i el cervell o en fi qualsevol altra cosa que pugui ésser; però res de tot això no hauria contribuït tan bé a la conservació del cos, com el que li fa sentir.

15

De la mateixa manera, quan tenim necessitat de beure, neix d'aquí una certa sequedat a la gola, que mou els seus nervis, i per llur mitjà, les parts interiors del cervell; i aquest moviment fa sentir a l'esperit el sentiment de la set, perquè en aquesta ocasió no hi ha res que ens sigui més útil que saber que tenim necessitat de beure, per a la conservació de la nostra salut, i així els altres.

20

D'on és completament manifest que, malgrat la sobirana bondat de Déu, la natura de l'home, en tant que és composta de l'esperit i del cos, de vegades no pot no ésser fal·lible i enganyadora.

25

Car si hi ha alguna causa que excita no en el peu, sinó en alguna part del nervi que s'estén del peu fins al cervell, o fins i tot en el cervell, el mateix moviment que es fa normalment quan el peu és en mala disposició, hom sentirà el dolor com si fos al peu, i el sentit serà naturalment enganyat; ates que un mateix moviment causa en l'esperit un mateix sentiment, i aquest sentiment és excitat molt més sovint per una causa que fereix el peu que per una altra que és en un altre lloc, és força més raonable que dugui a l'esperit el dolor del peu que el d'alguna altra part. I, tot i que la sequedat a la gola no ve sempre, com normalment, del fet que beure és necessari per a la salut del cos, sinó de vegades d'una causa del tot contrària, com experimenten els hidròpics, tanmateix és molt millor que s'enganyi en aquesta ocasió, que si, al contrari, s'enganyés sempre quan el cos és en bona disposició; i així els altres.

30

35

I certament aquesta consideració em serveix forca, no solament per a reconèixer tots els errors ais quals la meva natura és subjecta, sinó també per evitar-los, o per **corregir-los més** fàcilment: car, sabent que tots els meus sentits em signifiquen més ordinàriament el veritable que el fals, pel que fa a les coses que es refereixen a les comoditats i incomoditats del cos, i podent gairebé sempre servir-me de molts entre ells per a examinar una mateixa cosa, i ultra això, podent usar la meva memòria per lligar i ajuntar els coneixements presents ais passats, i el meu enteniment que ja ha descobert totes les causes deis meus errors, ja no cal que temi en endavant que es trobi falsedat en les coses que em son representades habitualment pels meus sentits. I haig de rebutjar tots els dublés d'aquests dies passats com a hiperbòlics i ridículs<sup>266</sup>, particularment aquesta incertesa tan general respecte al somni, que no podia distingir de la vetlla: car en el present trobo una notable diferencia, en el fet que la nostra memòria no pot lligar i ajuntar els nostres somnis els uns amb els altres i amb el seguit de la nostra vida, com té

40

45

<sup>264</sup> El text llatí diu: "*fins a les parts més interiors del cervell*".

<sup>265</sup> L'omnipotència Divina podria fer que la impressió de la ferida del peu no es produís al cervell, sinó en alguna part del recorregut dels nervis; però Descartes rebutja aquesta possibilitat pel fet que el funcionament explicat és el que millor contribueix a la conservació del cos. Queda demostrada doncs, la certesa del conjunt de Principis de la fisiologia mecanicista cartesiana. Al respecte, cal veure la comparació que Descartes ha proposat entre el sistema nerviós i una corda (Veure A.T. IX, 69)

<sup>266</sup> La Meditació Sisena culmina en aquesta afirmació; malgrat els errors als quals condeixen els sentits, l'examen ha permès de trobar el criteri per a corregir-los; a més s'ha constatat que, pel que fa a la conservació del conjunt de cos i ànima, els sentits, ajudats de la memòria i l'enteniment fan la seva funció amb una mínima seguretat. Els dubtes eren *-hiperbòlics i ridículs-*.

el costum d'ajuntar les coses que ens esdevenen quan estem desperts<sup>267</sup>. I, en efecte, si algú, mentre estic despert, se m'aparegués de sobte i desaparegués igual, com fan les imatges que veig dormint, de manera que no pogués adonar-me ni d'on venia, ni on anava, no seria pas sense raó que estimaria que és un espectre o un fantasma<sup>268</sup> formal clins del meu cervell, i semblant ais que s'hi formen quan dormo, més que no pas un veritable home. Però quan percebo coses de les quals conec distintament el lloc d'on venen, i el lloc on son, i el temps en el qual se m'apareixen, i que, sense cap interrupció, jo puc lligar el sentiment que en tinc amb el seguit de la resta de la meva vida, estic completament segur que les percebo en la vetlla, i no pas en el somni. I no haig de dubtar de cap manera de la veritat d'aquestes coses, si després d'haver cridat tots els meus sentits, la meva memòria i el meu enteniment per a examinar-les, res no m'ha estat dit per cap d'ells, que sigui repugnant al que em diuen els altres. Car del fel que Déu no és enganyador, se'n segueix necessàriament que en això no sóc pas enganyat.

Però, com que la necessitat deis 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 forca sovint en les coses particulars, i, en fi, cal reconèixer la fragilitat i la feblesa de la nostra natura<sup>269</sup>.

20

---

<sup>267</sup> Només en aquest moment dóna Descartes la solució a l'objecció del somni que hem vist reaparèixer al llarg del text: el criteri de separació entre la vetlla i el somni és l'absència de coherència i continuïtat d'aquest: és a dir, tot i que les imatges del somni poden ésser tan versemblants com les de la vetlla, no tenen la coherència i continuïtat que tenen les imatges que capto estant despert.

<sup>268</sup> Registrem aquí el sentit específic d'aquest terme; Descartes utilitza l'expressió *-fantasma-* en el seu sentit "vulgar", és a dir, significa "aparició". Al marge d'aquest sentit, el terme té, en Filosofia -i en el temps de Descartes també- un sentit més tècnic; "Phantasma" és, per exemple en Hobbes, el producte de la captació sensible.

<sup>269</sup> La conclusió de les "Meditacions" insisteix en la tesi central de l'antropologia cartesiana: la finitud i la fal·libilitat de l'esperit humà.