

MEDITACIONS METAFÍSQUES

Traducció i notes de Robert Veciana i Tormo

MEDITACIÓ PRIMERA

5 De les coses que hom pot posar en dubte¹

Ja fa algun temps² 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 principis³ 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 meua 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 dediqué a deliberar el temps que em queda per a actuar⁴.

[Plantejament general del dubte]

20 Ara, per tant, que el meu esperit⁵ és lliure de tota cura, que m'he procurat un repòs assegurat en una solitud pacífica, m'aplicaré seriosament i amb llibertat⁶ a destruir totes les meves velles opinions⁷ 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 ja la raó em persuadeix⁸ que 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 falses⁹, 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 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.

¹El 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 símil 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.

²L'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 deis meus primers anys-*. L'expressió llatina té una ressonància clàssica: “l'edat inicial” és una referència a la inconsciència deis nens, que encara no són homes. “L'escàndol de la infantesa” deis clàssics desapareix en el text francès. H. Gouhier qualifica l'operació cartesiana “d'infanticidi”. Esdevenir l'home, en la tradició llatina, és eliminar l'infant. (vid. «La pensée métaphysique de Descartes», Vrin, Paris, 1937).

³*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”.

⁴Hem 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.

⁵La 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.

⁶La 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.

⁷La *“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 perjudici i la creença, esdevé ciència.

⁸*“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.

⁹Cal 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).

[Dubtes d'allò que coneixem pels sentits]

5 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?...]

10 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 raonablement¹⁰ 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 insensats¹¹ el cervell dels quals es
15 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 somnis¹² 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 distint¹³ com tot això. Però, pensant-hi acuradament,
20 recordo haver estat equivocac 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.

30 [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
35 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
40 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 fingida i absolutament falsa, certament si més no els colors dels quals ells ho componen han d'ésser veritables¹⁴.

¹⁰ 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.

¹¹ 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.

¹² 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.

¹³ "*clar i distint*". aquest és el conegut criteri d'evidència cartesiana: 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.

¹⁴ 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.

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 existents¹⁵, 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, 5 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 10 dubtoses i incertes; però que l'aritmètica, la geometria, i les altres ciències d'aquesta natura¹⁶ 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.

15

[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 tot¹⁷, i pel qual jo he estat creat i produït tal i com jo sóc. Per tant, qui em pot assegurar que aquest Déu no 20 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 25 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 tanmateix no puc dubtar que no ho permeti¹⁸.

Hi haurà potser aquí persones que s'estimaran més negar l'existència d'un Déu tan poderós que creure 30 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 una espècie d'imperfeció, tant menys poderós serà l'autor del 35 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 manera que és necessari que aturi i suspengui, d'ara endavant, el meu judici¹⁹ sobre aquests

¹⁵ 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 deis cossos, és a dir, les nocions bàsiques de la Mecànica (de la Física).

¹⁶ 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". 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.

¹⁷ 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.

¹⁸ 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 peco.

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.

¹⁹ Formulació cartesiana de la EPOKHÉ, 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.

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.

5 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 meua voluntat i a tornar-se quasi mestresses de la meua creença²⁰. 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 imaginaris²¹; fins que, havent equilibrat els meus prejudicis, fent que no puguin inclinar la meua 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 veritat²². 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 meua desconfiança, atès que no es tracta encara d'actuar, sinó de meditar i de conèixer²³.

[El "geni maligne"]

20 Suposaré doncs que hi ha, no un Déu veritable, que és la font sobirana de la veritat, sinó cert geni maligne²⁴, 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 meua 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.

25 Romandré obstinadament lligat a aquest pensament; i si, per aquest mitjà, no és pas al meu poder arribar al coneixement de cap veritat, si més no és al meu abast suspendre el meu judici. És per això que em posaré en guàrdia acuradament per no admetre en la meua 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.

30 Però aquest designi és penós i laboriós, i una certa mandra m'arrossega inadvertidament al tarannà de la meua 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 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 agitades²⁵.

²⁰ 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.

²¹ 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".

²² 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.

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

²⁴ 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.

²⁵ 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 cos²⁶

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 nedar 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.²⁷

10 Arquímedes no demanava res més que un punt que fos fix i segur per moure el globus terraqui 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 indubtable²⁸.

15 [Punt de partida]

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.

20 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 cosa²⁹. 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 esperit³⁰.

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 abans³¹.

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 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

²⁶ La traducció francesa diu *-esprit-* sempre que el text llatí original diu *"mens"*: En la present traducció hem respectat el terme francès, tot traduint *-esperit-*, entenent que *-esprit-* és terme d'ús general al segle XVII. Ara be, 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.)

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

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

²⁹ *"...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.

³⁰ *"...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.

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

voldria abusar del poc temps i lleure que em resta, emprant-lo a aclarir³² subtiletes 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 meua 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 cos³³. 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 insuflat 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 rebí 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 cossos³⁴.

[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 suava 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 somni³⁵, 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 pertany³⁶. 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 existir³⁷. No admeto ara res que no sigui necessàriament veritable: no sóc, doncs, parlant amb precisió, res més que una cosa que pensa³⁸, 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 meua 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 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.

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 conec³⁹. No en sé res; no discuteixo ara això, no puc

³² 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.

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

³⁴ És a dir, que apareguin altres cossos extensos que es mouen, etc.

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

³⁶ 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.

³⁷ "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.

³⁸ 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 intellectu, 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 "intellectu" i a "ratio". Però el terme "animus" resta sense traduir.

³⁹ El text llatí diu: "d'aquest jo que conec"

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 ésser⁴⁰. Ara bé, és molt cert que aquesta noció i coneixement de mi mateix, pres precisament així⁴¹ 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 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 quimeres. En vista d'això, veig clarament que tindria tan poca raó dient: excitaré la meva 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 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 concebre⁴², perquè pugui ell mateix reconèixer⁴³ 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 concep⁴⁴ que afirma, que nega, que vol, que no vol, que també imagina, i que sent⁴⁵. Certament no és poc si totes aquestes coses pertanyen a la meva 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 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, entén⁴⁶ 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 calor⁴⁷. Però hom dirà 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 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 meva 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. Afluixem-li

⁴⁰ 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.

⁴¹ El text llatí diu: "*d'aquest ésser pres així precisament*".

⁴² El text llatí diu: "*d'aquesta noticia (noció) que tinc de mi*".

⁴³ "*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 assenyalarem una variació, "*concebre*", tradueix la versió francesa "*concevoir*" del llatí "*percipere*".

⁴⁴ El tern llatí és "*intelligens*", que seria millor traduir per "que entén". El text francès també emprà "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 son tots els substantius i adjectius derivats). Altrament la nostra proposta és que es pensi que aquí Descartes diu "entendre" o "comprendre".

⁴⁵ 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.

⁴⁶ Com a excepció del que anotem més amunt: Aquí el text francès sí tradueix "*intelligo*" per "*entends*".

⁴⁷ 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.

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]

5

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 exemple⁴⁸ 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 aparents⁴⁹;

10

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 negar⁵⁰. 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 roman⁵¹. Potser era això que penso ara, a saber, que la

15

20

cera⁵² 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?⁵³ 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 semblants⁵⁴, i no sabria tanmateix recórrer aquesta infinitat amb la meua imaginació, i, per consegüent, aquesta concepció⁵⁵ 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 concebria pas clarament i segons la veritat⁵⁶ 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 concep⁵⁷. 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 concebuda⁵⁸ 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'esperit⁵⁹, 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.

25

30

35

40

[Conèixer és una inspecció de la ment]

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

⁴⁹ "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, Paris, 1987, p.191)

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

⁵¹ El text llatí diu: "la cera roman"

⁵² El text llatí diu: "la cera en ella mateixa"

⁵³ El text llatí diu: "que és això mateix que així imagino?"

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

⁵⁵ El text llatí diu "comprehensio": "comprensio",

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

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

⁵⁸ El text llatí diu: "que no és percebuda més que per la ment"

⁵⁹ El text llatí diu: "Una inspecció de la ment tota sola"

Tanmateix, no m'admiraria massa, quan considero quanta feblesa té el meu esperit, i propensió que la duu insensiblement a l'error⁶⁰. 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 figura⁶¹, 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 cobrir⁶² 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'elevat el seu coneixement més enllà del que sol fer la gent ha d'averkonyir-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 comú⁶³, 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 exteriors⁶⁴, 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 humà⁶⁵.

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?⁶⁶ 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 existeix⁶⁷ del fet que la veig, certament se'n segueix força més evidentment del fet que la veig que jo mateix sóc o existeixo⁶⁸. 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 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 meua 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 totes les coses que són exteriors a mi, i que es troben fora de mi. Per tant, si la noció o el coneixement⁶⁹ 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 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 cos⁷⁰ com aquestes, no mereixen ésser anomenades.

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

⁶¹ 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"

⁶² En llatí és més sec: "cobrir autòmats".

⁶³ "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.

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

⁶⁵ 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 sòlida, freda, etc, és la mateixa cosa que la cera líquida, calenta..., és la substància.

⁶⁶ 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".

⁶⁷ el text llatí només diu -*existeix*-.

⁶⁸ "me ipsum etiam existere": "(que) jo mateix també existeixo"

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

⁷⁰ 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.

5 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 cossos⁷¹ sinó per la facultat d'entendre⁷² 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 pensament⁷³, 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 memòria aquest nou coneixement⁷⁴.

⁷¹ El text llatí es: "no percebem els cossos en si mateixos".

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

⁷³ "intelligentur": "són entesos".

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

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 mes, 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 durada⁷⁵.

20 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 percebo coses que ja eren en el meu esperit, tot i que encara no hagués dirigit el meu pensament vers elles⁷⁶.

25 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-res⁷⁷ 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.

40 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

⁷⁵ 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.

⁷⁶ 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.

⁷⁷ El text llatí diu: "*no es pot dir que són no-res*".

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, mentre⁷⁸ les concebo clarament i distintament⁷⁹. 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 geometria⁸⁰.

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 eterna⁸¹ 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 actualment⁸². 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 vall⁸³.

Però encara que en efecte no pugui concebre⁸⁴ 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 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 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 manera⁸⁵. Car no és en la meva llibertat concebre un Déu sense existència (es a dir, un ésser

⁷⁸ El text llatí matisa: "*Si més no mentrè*".

⁷⁹ "*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.

⁸⁰ 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.

⁸¹ La primera edició en llatí diu: "*Actu*", la segona "*semper*". El text francès les tradueix totes dues.

⁸² El text francès tradueix el mot "*actu*" de la 1^a edició, absent en la segona: "*deum ut non existentem cogitari*", "(nopuc) pensar Déu com a no existent".

⁸³ 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.

⁸⁴ "*Concebre*" tradueix aquí, contra l'ús més general en la resta d'aparicions, "*Cogitare*", és a dir, "pensar".

⁸⁵ La frase llatina és més directa: "*la necessitat em determina a pensar així*".

sobiranament perfecte sense una perfecció sobirana) com m'és lliure imaginar un cavall sense ales o amb ales.

5 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 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: 10 igual 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 li atribueixi totes les coses que serveixen per concloure que els seus tres angles no són més grans que dos rectes, encara que potser no consideri aleshores això en particular. Però, quan examino quines figures són capaces d'ésser inscrites en el cercle, no és de cap manera necessari que pensi que totes les figures de quatre costats són d'aquest nombre: al contrari, no 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 són nascudes amb mi, de les quals la primera i principal és aquesta de Déu.

25 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 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 35 completament. I, com que entre les coses que concebo 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 aparçgui⁸⁶ 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, 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 40 fàcilment que ell. Car hi ha res per si més clar i més manifest⁸⁷ 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?

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.

⁸⁶ "no aparegui pas tan fàcilment": "que no sigui fàcilment evident".

⁸⁷ 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?".

5 Car, encara que jo sigui de tal natura que, tan aviat com comprenc⁸⁸ quelcom forca clarament i forca distintament, sóc naturalment portat a creure-ho veritable⁸⁹, 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.

10 Com per exemple, quan considero la natura del triangle, conec evidentment, jo que sóc una mica versat en geometria, que els seus tres angles son 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.

20 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 u 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 be que tots els pensaments que tinc ara no son pas més veritables que els somnis que imaginem quan dormim? Però, fins i tot si jo dormís⁹⁰, tot el que es presenta al meu esperit amb evidència és absolutament cert⁹¹.

35 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 mitja d'adquirir una ciència perfecta respecte 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 existència⁹².

⁸⁸ "percipio", "capto", en el text llatí.

⁸⁹ El text llatí és: "no puc pas no creure que és veritable".

⁹⁰ En el text llatí: "això tampoc no canvia res: car en tot cas fins i tot si..."

⁹¹ El text llatí és: "el que sigui evident al meu intel·lecte, allò és tot veritable".

⁹² 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'ànima⁹³ 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 distintament⁹⁴. 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 bé⁹⁵. 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 existeix⁹⁶.

15 I per fer això més manifest faig notar primer la diferencia que hi ha entre la imaginació i la pura intel·lecció o concepció⁹⁷. 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 esperit⁹⁸; i és això pròpiament el que anomeno imaginar. Que si vull pensar en un quilògon concebo ben de veritat⁹⁹ 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 esperit¹⁰⁰. 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 dels 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'esperit¹⁰¹ 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 pura¹⁰².

M'adono a més d'això que aquesta virtut d'imaginar que és en mi, en tant que difereix de la potencia de concebre, no és de cap manera necessària a la meva natura o essència, és a dir, a l'essència del meu esperit¹⁰³. 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 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

⁹³ La traducció francesa fluctua entre dos termes, "ànima" i "esperit", per traduir el mateix terme llatí: "Mens".

⁹⁴ 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.

⁹⁵ "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

⁹⁶ 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)

⁹⁷ "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*".

⁹⁸ 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 "agudesa visual", o "*acies mentis*", que significa "penetració, agudesa o perspiciàcia de la ment o de l'enginy".

⁹⁹ El text llatí es: "*bene intelligo*", "entenc bé".

¹⁰⁰ El text llatí diu: "*intueixo (veig) la presència*".

¹⁰¹ Aquí el text llatí és: "*de l'ànima*".

¹⁰² "*concepció*": afegit en la traducció francesa.

¹⁰³ El text llatí només diu: "*a l'essència de la meva ment*".

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.

5 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.

15 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 esclava 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.

20 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 esclava situat entre molts d'altres, dels 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 dolor¹⁰⁴. 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 dels cossos, 25 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 dels quals em donava el mitjà de distingir el cel, la terra, la mar, i generalment tots els altres cossos uns dels altres.

30 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.

35 I perquè les idees que rebia dels sentits eren molt més vives, més expressives¹⁰⁵, i fins i tot a llur manera més distintes que les que jo mateix podia fingir per mi mateix¹⁰⁶, o bé 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.

45 I perquè recordava també que m'havia servit més aviat dels 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 esperit¹⁰⁷ que no hagués passat abans pels meus sentits.

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

¹⁰⁴ 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 cartesianes. 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.

¹⁰⁵ «expresses», és a dir «manifestes».

¹⁰⁶ El text llatí diu: «*ipse prudens et sciens meditando effingebam*». en la seva edició bilingüe J.M. M. Beyssac anoten la traducció: «que amb designi i propòsit deliberat jo fingia» Més literalment: «Que jo mateix prudent i sabent fingia meditant».

¹⁰⁷ «esperit» tradueix aquí «intellectu».

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.

5 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 be 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
10 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 pesar i considerar quines raons em podien obligar a fer-los.

15 Però després moltes experiències han arruïnat a poc a poc tota la creença que havia afegit ais 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
20 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
25 deis membres, encara que hi sentís dolor.

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 procedeixen d'alguns objectes tora de
30 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.

35 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 meva 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
40 m'hagi estat fins ara desconeguda) que en sigui la causa, i que les produeixi.

Però, ara que començo a conèixer-me millor a mi mateix i a descobrir més clarament¹⁰⁸ l'autor del meu origen, no penso de veritat que hagi d'admetre temeràriament totes les coses que els sentits semblen ensenyar-nos, sinó que tampoc no penso pas que les hagi de revocar totes en general en el dubte.

45 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 diferent¹⁰⁹ de l'altra, perquè poden ésser pensades separatament 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 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

¹⁰⁸ L'expressió: "*i a descobrir més clarament*" és afegida en la traducció francesa.

¹⁰⁹ "*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.

no és sinó pensar¹¹⁰. 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, 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 ànima¹¹¹, per la qual sóc el que sóc, és completament i veritablement distinta del meu cos, i que pot ésser o existir sense ell.

A més, trobo en mi facultats de pensar, tot particulars i distintes de mi¹¹², 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)¹¹³ en llur concepte formal, elles inclouen alguna mena d'intel·lecció: d'on jo concebo que son distintes de mi, com les figures, els moviments i els altres modes o accidents del cos ho son¹¹⁴ deis cossos mateixos que les sostenen.

Reconec també en mi¹¹⁵ algunes altres facultats com, canviar de lloc, posar-me en diferents posicions¹¹⁶ 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 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.

A més es troba en mi una certa facultat passiva¹¹⁷ 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 activa¹¹⁸ 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 pensament¹¹⁹ 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).

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 be és Déu mateix o alguna altra criatura més noble que el cos, en la qual es troba això mateix contingut eminentment¹²⁰.

Ara be, no essent Déu gens enganyador, és ben manifest¹²¹ 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 eminentment¹²². 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 existeixen¹²³.

¹¹⁰ L'aclariment: "una substància la natura o l'essència de la qual no és sinó pensar" és afegit a la traducció francesa.

¹¹¹ El text llatí diu només: "és cert que jo sóc realment distint del meu cos i sense ell puc existir".

¹¹² "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.

¹¹³ "per servir-me dels termes de l'Escola", afegit a la traducció francesa

¹¹⁴ 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"

¹¹⁵ "Reconec també en mi", afegit de la traducció francesa.

¹¹⁶ El text llatí és: "revestir diverses figures".

¹¹⁷ El text llatí diu: "Ara, és ben be en mi que es troba una certa facultat passiva de sentir".

¹¹⁸ El text llatí diu: "si no hi hagués també, en mi o en un altre, una facultat activa..."

¹¹⁹ El text llatí és: "no pot ésser en mi mateix, perquè no suposa absolutament cap intel·lecció".

¹²⁰ 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.

¹²¹ "és molt manifest": és evident, no es pot dubtar.

¹²² 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 atribuït.

¹²³ El raonament és complicat:

Tanmateix potser no són pas completament com les percebem pels sentits, car aquesta percepció¹²⁴ 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 veritablement¹²⁵. 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 certesa¹²⁶.

I primerament no hi ha cap dubte que tot el que la natura m'ensenya conté alguna veritat. Car per la natura¹²⁷, considerada en general, no entenc ara altra cosa que Déu mateix, o be l'ordre i la disposició que Déu ha establert en les coses creades¹²⁸. I, per la meva natura en particular, no entenc altra cosa que la complexió o l'encaix¹²⁹ de totes les coses que Déu m'ha donat.

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.

La natura m'ensenya també per aquests sentiments de dolor, de fam, de set, etc., que no sóc pas solament allotjat dins del meu cos, així com un pilot dins del seu navili, sinó, en lloc d'això, que hi sóc conjuntat 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 sóc 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 son 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 be que hi ha en els cossos, d'on provenen totes aquestes diverses percepcions deis 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 deis 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 sóc compost del cos i de l'ànima) pot rebre diverses comoditats i incomoditats deis altres cossos que l'envolten.

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.

¹²⁴ "comprehensió", "comprensio".

¹²⁵ "es troben veritablement..." en els cossos.

¹²⁶ El text llatí diu: "he tret per a mi una esperança certa d'assolir fins i tot en elles la veritat".

¹²⁷ 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.

¹²⁸ El text llatí diu: "coordinacionem rerum creatarum", la "coordinació de les coses creades".

¹²⁹ "l'ensemlage", "l'encaix", terme afegit en la traducció francesa.

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 aquí¹³⁰, 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 compren¹³¹ també moltes altres que no pertanyen més que al cos sol, i no son 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 be 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 diversos percepcions deis sentits nosaltres n'hagim de concloure res de les coses que son 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 natural¹³² que em porti a creure que no és més gran que aquest foc, sinó que l'he jutjat així des deis meus primers anys sense cap fonament raonable. T tot i que en apropant-me al foc sento la calor, i fins i tot que apropant-m'hi una mica massa sento 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.

De la mateixa manera també, tot i que hi hagi espais dins deis 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 deis sentits que no han estat posats en mi sinó per significar al meu esperit quines coses son convenients o nocives al compost del qual és part, i, essent fins aquí¹³³ prou clares i prou distintes, me'n serveixo com si fossin unes regles molt certes, per les quals jo pogués conèixer immediatament l'essència i la natura deis cossos que son fora de mi, de la qual nogensmenys no om poden ensenyar res que no sigui força obscur i confús.

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 dificulta! respecte de les coses que la natura m'ensenya que han d'ésser seguides o evitades, i també deis 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

¹³⁰ "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.

¹³¹ "compre" significa aquí "inclou".

¹³² El text llatí diu: "cap inclinació real o positiva".

¹³³ 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.

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 ¹⁷ agradable, i no pas a desitjar el verí, el qual li és desconegut; de manera que no puc **concloure** d'aquí sinó que la meva 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.

Però ens enganyem també prou sovint, fins i tot en les coses a les quals som portats directament per la natura, com s'esdevé ais 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 dificulta!, 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 deis 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 be les hores; i que de la mateixa manera, considerant la maquina 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 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.

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'ànima¹³⁴ 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 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 diferencia entre l'esperit i el cos, en tant que el cos, per la seva natura, és sempre divisible, i 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 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 és completament diferent del cos, si d'altra banda no ho hagués après prou.

¹³⁴ "esperit" o "ànima" tradueix: "mentem".

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 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 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 actuï. Com, per exemple, en la corda A B C D, que és completament tensa, si hom acaba de tibar i moure l'última 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 immòbil. I de la mateix manera, quan sento dolor al peu, la Física m'ensenya 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 instituït per fer sentir el dolor a l'esperit, com si aquest dolor fos al peu. Però, com que aquests 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 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 desitjar ni imaginar res de millor sinó que aquest moviment faci sentir a l'esperit, entre tots els 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.

Així, per exemple, quan els nervis que son en el peu son fortament moguts, passant pel moll de l'esпина dorsal fins al cervell¹³⁵, 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.

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 cervell¹³⁶, 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.

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.

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.

¹³⁵ El text llatí diu: "*fins a les parts més interiors del cervell*".

¹³⁶ 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)

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.

I certament aquesta consideració em serveix força, no solament per a reconèixer tots els errors als 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 als passats, i el meu enteniment que ja ha descobert totes les causes dels meus errors, ja no cal que temi en endavant que es trobi falsedat en les coses que em són representades habitualment pels meus sentits. I haig de rebutjar tots els dublés d'aquests dies passats com a hiperbòlics i ridículs¹³⁷, particularment aquesta incertesa tan general respecte al somni, que no podia distingir de la vetlla: car en el present trobo una notable diferència, 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 el costum d'ajuntar les coses que ens esdevenen quan estem desperts¹³⁸. 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 fantasma¹³⁹ formal dins del meu cervell, i semblant als 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 són, 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 fet que Déu no és enganyador, se'n segueix necessàriament que en això no sóc pas enganyat.

Però, com que la necessitat dels afers ens obliga sovint a decidir-nos, abans que hàgim tingut el lleure d'examinar-los prou acuradament, cal admetre que la vida de l'home és subjecta a equivocar-nos força sovint en les coses particulars, i, en fi, cal reconèixer la fragilitat i la feblesa de la nostra natura¹⁴⁰.

¹³⁷ La Meditació Sisena culmina en aquesta afirmació; malgrat els errors als quals condueixen 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-*.

¹³⁸ Només en aquest moment dona Descartes la solució a l'objecció del somni que hem vist reparèixer 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.

¹³⁹ 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.

¹⁴⁰ La conclusió de les "Meditacions" insisteix en la tesi central de l'antropologia cartesiana: la finitud i la fal·libilitat de l'esperit humà.