

INTRODUCCIÓ ALS ESTUDIS CARTESIANS

BUTLLETÍ BIBLIOGRÀFIC

Els autors han volgut construir un instrument que faciliti, als joves catalans que s'interessen per la filosofia, el seu treball d'estudi de la filosofia cartesiana. És molt cert que el fonamental serà sempre la lectura de les obres filosòfiques i un personal esforç de reflexió sobre elles. Però també ho és que aquest nivell bàsic està sempre influït per opinions ambientals o per interpretacions de les que sovint es desconeixen les claus.

Discernir entre el que *hom diu* i el que *és* sembla ésser allò més propi de tota activitat filosòfica, i també de la lectura i l'estudi. Situar, tant com es pugui, els esforços de comprensió del passat històric de la filosofia que avui es fan a Catalunya en el nivell internacional d'estudis, és un objectiu que un cop enunciat globalment demana la realització de petites tasques, successivament perfectibles, i la col·laboració de molts. Amb aquest esperit s'ha redactat aquest butlletí i esperem suggeriments per a la seva millora en successives sortides. Els autors volen redactar també, tot seguit, un altre butlletí sobre els estudis cartesianes a Catalunya i agrairan molt rebre tota la informació possible.

Sergi Mas (S.M.), *Jordi Ramírez* (J.R.), *Ferran Sáez* (F.S.),
Jordi Sales (J.S.) i *Joan-Albert Vicens* (J-A.V.).

Í N D E X

(A) INSTRUMENTS DE TREBALL

- (AA) El conjunt de l'obra cartesiana
- (AB) Edicions crítiques d'obres
- (AC) El vocabulari cartesià
- (AD) Introducció als estudis cartesianes
- (AE) Bibliografies.

(B) ESTUDIS CLÀSSICS (FINS 1980)

(C) ALGUNS ESTUDIS CARTESIANS RECENTS (1980-1990)

(A) INSTRUMENTS DE TREBALL

(AA) *El conjunt de l'obra cartesiana*

1) DESCARTES, R. *Oeuvres* per Ch. Adam i Paul Tannery, 12 vols. París, 1897-1909 (vol. suplementari 1913); nova presentació per J. Beaudé, B. Rochot i P. Costabel, París, Vrin-CNRS, 1964-1974, en 11 vols.

És l'edició canònica de les obres de René Descartes. Tota traducció que vulgui ésser un instrument d'estudi en reproduceix la paginació al marge per tal de controlar les citacions. L'ordre de l'edició és el següent: els volums del I al V contenen la correspondència (addicions al vol. X i al volum suplementari); els volums VI al XI contenen les obres de Descartes; el volum XII és un estudi històric de Charles Adam, *Vie et Oeuvres des Descartes*.

La reedició més recent renova la correspondència pels treballs de Joseph Beaudé, Alain Gabbey i Pierre Costabel. I l'edició de les obres pels de Bernard Rochot, Joseph Beaudé i Pierre Costabel. (J.S.)

2) DESCARTES, R. *Oeuvres Philosophiques*, 3 vols. París 1963. Garnier. Edició a cura de F. Alquié.

L'edició de les *Oeuvres Philosophiques* cartesianes que F. Alquié presenta en tres volums és, sens dubte, un instrument imprescindible per al qui s'introdueix en els estudis cartesianes treballant sobre textos en llengua francesa. Alquié publica les obres de Descartes en francès, les traduccions revisades per Descartes de les *Meditations* i els *Principes*, que valora com autèntics textos cartesianes, revisa les traduccions contemporànies del filòsof que Descartes no va corregir i proporciona excel·lents versions de moltes cartes llatines i d'altres textos, per exemple: els escrits juvenils, la part llatina de *La recerca de la veritat*, etc. La versió de les *Regulae* correspon a Jacques Brunschvicg.

D'altra banda, deixa fora de l'edició l'*Entretien avec Burman*, escrit que apareix a ADAM-TANNERY; però que Alquié no considera un testimoni ni fiable ni fidel del pensament cartesià. Aquesta opinió ha estat qüestionada per altres autors, entre ells A. Bridoux (*Oeuvres et Lettres*, París, Gallimard, 1953) i sobretot per J.M. Beyssade (RSP ou le monogramme de Descartes a *L'Entretien avec Burman*, París, PUF, 1981).

Sense substituir, com tampoc no es pretén, les edicions crítiques de l'obra cartesiana, Alquié presenta l'edició completa de les obres filosòfiques que Descartes publicà, excepte alguns paràgrafs de les objeccions a les *Meditations*; aporta també una magnífica selecció d'obretes inèdites (*La recerca de la Veritat...*), científiques (*Le Monde, Le Traite de L'Homme...*) o apologetiques (*Lettre au Père Dinet...*) i de la valuosíssima correspondència cartesiana.

Alquié corregeix la datació d'algunes cartes d'Adam-Tannery i n'ofereix d'altres no recollides en aquella edició canònica. Tot apareix ordenat cronològicament, de forma que el lector s'acosta als textos filosòfics bàsics coneixent alhora el procés de la seva gestació, la pretensió editorial de Descartes en cada obra, les actituds i les respostes del filòsof davant els seus objectors o detractors, i nombrosos aclariments que proporciona als seus amics. Alquié té cura de situar al lector en el context de cada text a

base de breus introduccions, presentacions o notes aclaratòries. Com és lògic, molts d'aquests comentaris refereixen la interpretació que el mateix Alquíé fa de Descartes i que ha donat a conèixer principalment a través del seu llibre *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Això és ben palès, per exemple, en el pretès distanciament de la metafísica del *Discurs del Mètode* respecte a les *Meditacions*. (J-A.V.)

* * *

(AB) *Ediciones d'obres*.

3) DESCARTES, R.: *L'Abregé de Musique. Compendium Musicae* (édition nouvelle, traduction, présentation et notes par F. de Buzon, Paris, P.U.F. 1987).

El *Compendium Musicae* escrit durant el novembre i desembre de l'any 1618 i regalat a Isaac Beeckman el primer d'any de 1619 és la primera obra de Descartes. El seu objecte precís és determinar quines *affectiones* del so produeixen *affectus* variats. L'original, avui perdut, estigué onze anys a les mans de Beeckman i figura a l'inventari dels papers trobats a Stockholm. De Clerselier passa a Nicolas Poisson que el traduí al francès. Hi ha edicions, algunes sobre còpies, des del mateix any de la mort de Descartes.

L'interès de l'escrit, ultra el seu sentit per a la història de la teoria musical, deriva d'exemplificar un «assaig» del «mètode» anterior a la teorització cartesiana posterior. L'edició de Ch. Adam AT, X, 89-141 havia estat corregida en apèndix, de les seves faltes més evidents, per Pierre Costabel i Bernard Rochot a la reedició de 1964. La nova edició, traducció, presentació i notes de Frédéric de Buzon és un excel·lent treball, punt de partida de tota posterior aproximació a l'estudi d'aquest primer fruit del mètode del jove «poitevin» que fou René Descartes. (J.S.)

4) DESCARTES R. *Exercices pour les éléments des solides. Essai en complément d'Euclide. Progymnasta de Solidorum Elementis*. Édition critique avec introduction, traduction, notes et commentaires par P. Costabel, Paris, P.U.F., 1987.

Es tracta d'un manuscrit del treball matemàtic de Descartes copiat per Leibniz. Cal situar-lo entre 1620-1628. L'edició d'AT, X, 257-276 ofereix molts problemes parcialment resolts per correccions a AT, XI, 690-692 i a la nova presentació AT, X, 276 i 687-689. L'edició separada que en dona Pierre Costabel és un model de treball intel·lectual rigorós difícilment superable. La fotografia del manuscrit, la transcripció del text llatí, la traducció anotada, els comentaris *Descartes et la théorie des polyèdres* i la conclusió general permeten valorar aquest text que constitueix «une avancée dans le projet de réunir le nombre et la figure sous la houlette d'une science abstraite» (p. 109) (J.S.)

5) DESCARTES, R.: *Regulae ad directionem ingenii*, text crític establert per Giovanni Crapulli, amb la versió holandesa del segle XVII. La Haya, Martinus Nijhoff, 1966.

Les *Regulae ad directionem ingenii* no són pròpiament una «obra» cartesiana, si per tal entenem —potser restrictivament— unes pàgines acabades publicades amb la intenció de comunicar-se d'una manera o d'una altra amb un públic; fóra millor, potser, parlar d'un manuscrit de recerca. L'original de les *Regulae*..., però, ha desaparegut. La versió d'A.T. recolza —massa unilateralment, potser— sobre el manuscrit A —el que usà Clerselier per a l'edició prínceps d'Amsterdam de 1701. Existeixen dues altres fonts: la còpia feta fer per Leibniz, manuscrit H a la Biblioteca de Hannover, i l'original llatí que hauria utilitzat Glazemaker, autor de la versió holandesa de 1684 i que G. Crapulli edita junt amb la seva edició crítica. (J.S.)

6) DESCARTES, R.: *Regles utiles et claires pour la direction de l'esprit*. Traduction selon le lexique cartésien et annotation conceptuelle par J.L. Marion et P. Costabel. Martinus Nijhoff, La Haya, 1977.

Aquest llibre representa un instrument de treball imprescindible i molt singular per a l'estudi de les *Regulae* i en general sobre el vocabulari cartesià. L'autor, Jean-Luc Marion, que ha donat un conjunt d'estudis interpretatius excel·lent sobre el conjunt de la filosofia cartesiana com es veurà en aquest butlletí, realitza l'exercici o experiment de traduir el llatí de Descartes al francès de Descartes. L'autor segueix generalment l'edició de Giovanni Crapulli (1966); cada cop que se'n separa explica àmpliament els motius. La traducció es fixa com a normes que tot terme llatí de les *Regulae* sigui traduït per un terme francès usat per Descartes en la seva publicació de 1637, i que cada mot llatí sigui traduït en totes les seves ocurrences per la mateixa paraula francesa. El resultat és apassionant i obre un munt de problemes i una via de treball a la recerca posterior, perquè, com l'autor manifesta, el seu treball exhibeix «la impossibilitat de superposar els textos llatins i francesos de l'únic (subratllem nosaltres) discurs cartesià» (p. XIII). Certament pel fet evident que no es pot suposar com una redacció francesa a reconstruir de les *Regulae* que René Descartes traduís a l'escriure-les en llatí; però també perquè el francès de Descartes (1637) podria no tan sols no recobrir el vocabulari de les *Regulae*, sinó tampoc el de les *Meditationes* i els *Principia*. És tot el moment cartesià llatí i francès el que fa difícilment circular una unitat en les equivalències d'un únic discurs filosòfic que es constitueix sobre Descartes i no per Descartes. Ultra el llatí de Descartes i d'Etienne de Courcelles és el francès de Descartes, del Duc de Luynes i l'abbé Picot que recobreixen un tot immediatament prolongat per Arnauld, Nicole i Malebranche. Ben recentment, la «nova» traducció al francès del text llatí de les *Meditationes*, realitzada per Michelle Beyssade, ens aporta una nova peça a aquest interessant debat que la desllatinització creixent convertirà, dissortadament, en un debat d'especialistes en alguna cosa així com les arrels del lèxic intel·lectual «europeu».

La traducció d'*intuitus* per *regard*, justificada per Marion a les pp. 295-302, ha estat discutida per Jacques Brunschvicg (*Archives de Philosophie*, 42, 1979, 4, *Bulletin Cartésien* VIII, pp. 31-32) i per J.-M. Beyssade (*La philosophie première de Descartes. Le temps et la cohérence de la métaphysique*, Flammarion, París, 1979, p. 152 nota 1) amb el mateix argument: *regard* és una acció mentre que *intuitus* és el que s'obté o el que es dona a la mirada.

Les notes de J.-L. Marion al seu exercici de traducció són riquíssimes, els textos abundantíssims formen com ha estat dit «une sorte de dossier des

Regulae (Jacques Brunschvicg) de consulta obligada en endavant. Pierre Costabel comenta amb la precisió i erudició que li eren habituals tots els passatges matemàtics de les *Regulae*. El conjunt ens aporta, doncs, un imprescindible instrument de treball per a tothom que s'interessi a l'estudi d'aquest manuscrit perdut i inacabat en que la recerca cartesiana s'obria pas a ella mateixa. (J.S.)

7) DESCARTES, R.: *Discours de la Méthode, texte et commentaire* per E. Gilson, París (1925). 4a. ed. París, Vrin, 1967.

Aquest llibre conté una edició del *Discours* i un comentari pomenoritzat que ha esdevingut un instrument imprescindible en qualsevol investigació sobre la més emblemàtica de les obres cartesianes. L'obra de Gilson no pretén oferir una interpretació acabada del *Discours*, sinó un material d'ajuda que faciliti la insubstituïble reflexió personal sobre el text cartesià.

El comentari de Gilson compara sovint el text francès del *Discours* amb l'edició llatina d'Étienne de Courcelles, aclareix el sentit de les expressions cartesianes que són alienes al francès actual o que avui es fan servir en un sentit diferent, i contextualitza els passatges del *Discours* en el marc de la biografia cartesiana. Gilson s'ocupa de definir, fent referència al conjunt de l'obra de Descartes, els termes tècnics que el filòsof utilitza al *Discours*; així mateix, aporta els comentaris i observacions que Descartes feu en la seva correspondència als qui l'interrogaven sobre el sentit dels diversos passatges del *Discours*. Finalment, el llibre de Gilson proporciona reculls de textos cartesianes i referències textuales que ajuden a entendre les pàgines del *Discours*, molt sovint elíptiques, i ofereix les interpretacions d'estudiosos antics i moderns (Adam, Hamelin, Milhaud, etc.) de la filosofia cartesiana, les quals, segons Gilson, il·luminen perfectament el sentit de les paraules cartesianes.

Al final del llibre, trobem un Apèndix amb els textos paral·lels de les *Regulae* i del *Discours* que posa de manifest el grau de continuïtat entre el pensament cartesià de 1629 (data probable de les *Regulae*) a 1637. (J-A.V.)

8) DESCARTES, R. *L'Entretien avec Burman*, texte latin, traduction, notes et commentaire par J.M. Beyssade, suivi d'une étude sur RSP ou le monogramme de Descartes, París, PUF, 1981.

L'Entretien avec Burman es conserva en un sol exemplar d'un manuscrit llatí de la biblioteca de la Universitat de Gottingen; l'exemplar havia estat de Crusius. Fou trobat l'any 1895 i publicat l'any 1896 a la *Revue Bourguignonne de l'Enseignement Supérieur*, editat dins el volum cinquè de l'edició d'Adam i Tannery; també fou editat a part i traduït per Charles Adam l'any 1937. Hi ha també una traducció d'A. Bridoux l'any 1966 dins la seva edició de les obres de Descartes a La Pléiade. Més recentment tenim l'edició i traducció anglesa de J. Cottingham (1976), i aquesta nova edició i traducció francesa de J.M. Beyssade. Ningú no ha sostingut la falsedat del manuscrit, tampoc ningú el tracta com una obra escrita i publicada pel seu autor. El seu possible valor deriva del testimoni que representa com un aclariment directament cartesià a passatges discutits de les seves obres. Ferdinand Alquie en refusa una seriosa consideració com a font de la filosofia cartesiana perquè és «imprecís i no exempt de contradiccions». A part del que diu sobre els sentits i d'una proposició

quicquid cogitat, est com antecedent del *cogito*, Alquíe troba contradictori amb l'obra publicada el que es diu sobre *intelligere i concipere* i la relació entre infinit i indefinit. L'edició de Beyssade i el seu estudi introductor tracta exhaustivament tots els problemes implicats per tal de fer de l'*Entretien* una font important per l'estudi de la filosofia cartesiana. (J.S.)

9) DESCARTES, R. *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*. Introduction, bibliographie et chronologie de J-M. Beyssade et Michelle Beyssade. París, Flammarion, 1989.

El volum conté: fragments de cartes sobre la moral i la teoria de l'home, tota la correspondència entre Descartes i la princesa Elisabeth i les cartes a Chanut i la reina Cristina. La introducció de J-M. Beyssade és particularment recomanable perquè explica molt bé la funció de la correspondència en la totalitat de l'obra cartesiana: «A la frontière du public et du privé, les correspondances philosophiques de Descartes font droit au besoin d'universalité, quand nulle institution n'existe (plus, ou encore) pour le satisfaire» (p. 11). (J.S.)

10) DESCARTES, R. *Meditations de Philosophie première*, édition et traduction de Michèlle Beyssade, París, Le Livre de Poche, 1990.

Aquesta edició presenta la novetat d'afegir a l'original llatí de 1641 i a la traducció francesa de 1647 feta pel Duc de Luynes i revisada per Descartes, que modificà en l'ocasió el text primitiu, una traducció al francès de l'original llatí de 1644. La presentació justifica el projecte. El volum és un instrument de treball útil i manejable. (J.S.)

* * *

(AC) *El vocabulari cartesià.*

11) E. GILSON, *Index scolastico-cartésien*, París (1913), 1979.

12) J. - R. ARMOGATHE i J-L. MARION, *Index des Regulae ad directionem ingenii de René Descartes*, Roma, 1976.

13) P. CAHNÉ, *Index du Discours de la Méthode de René Descartes*, Roma, 1977.

14) P. CAHNÉ, *Un autre Descartes. Le philosophe et son langage*. París, Vrin, 1980.

15) A. ROBINET et al.. «*Cogito 75*», *René Descartes, Méditations métaphysiques*, texte défini avec indexation automatisée. Tableau alphabétique des formes lexicales. Tableau fréquentiel. Concordances. Tableaux de concurrences, París, PUF, 1976.

Malgrat les perspectives obertes durant els anys setanta, els treballs d'indexació del corpus cartesià es limiten, segons els nostres coneixements, als instruments de treball ressenyats. Cal lamentar sobretot la manca d'índex de les *Méditationes* i els *Principia*. Fóra important també l'estudi detingut de les interrupcions llatines que Descartes fa en la seva correspondència en

francès i, en general, estudis sobre la relació entre el llatí i el francès en el vocabulari filosòfic cartesià. Alguns fets establerts mereixen orientar les recerques: a) la insularitat de «mathesis universalis» a la Reg. IV-B quan el terme es fa servir tant als comentaris sobre Descartes situats en l'òrbita heideggeriana; b) l'escassetat de methodus/methode a partir de 1637; c) la dualitat figura/idea; d) l'absència de «causa» a DM, IV; e) l'ús cartesià de fonament, etc. (J.S.)

* * *

(AD) *Introducció als estudis cartesianes.*

16) G. RODIS - LEWIS, *Descartes. Textes et Debats*. Libraire Général Française, Paris, 1984.

Ens trobem davant d'un llibre molt útil per aquells que s'introdueixen en l'estudi de l'obra de Descartes i volen conèixer, alhora, els comentaris i les polèmiques principals entorn dels grans temes i problemes de la filosofia cartesiana. Rodis-Lewis exposa l'objectiu del llibre en la «Introducció»: oferir una imatge fidel i viva de Descartes, exposar els punts principals de la seva filosofia fent atenció a l'articulació bàsica dels seus pensaments, presentar els textos paral·lels sobre les qüestions capitals i les aportacions més «significatives i positives» dels diversos autors que les han estudiat. El primer capítol explica la vida de Descartes i, simultàniament, el procés d'elaboració de la seva obra. El segon capítol analitza els comentaris del mateix Descartes sobre la manera de llegir els seus llibres principals i es deté en la polèmica mantinguda per M. Gueroult i F. Alquié; quan es planteja la disjuntiva metodològica entre l'anàlisi d'estructures o l'estudi cronològic, Rodis-Lewis considera que els dos mètodes no són exclusius sinó complementaris. En el capítol dedicat al mètode es succeixen i s'analitzen els textos de les *Regulae* i la Segona Part del *Discours*, es planteja el problema de la seva relació (continuitat o discontinuïtat?) i s'explica per què els *Essais* han de ser valorats com a vertaderes proves d'un mètode d'inspiració matemàtica que no menysprea les aportacions experimentals. A continuació segueixen tres capítols que tracten sistemàticament les doctrines cartesianes d'acord amb el projecte d'«arbre de la filosofia» referit al *Prefaci* a l'edició francesa dels *Principis* (AT IXB-14-5): comença amb la Metafísica, per passar després a la Física, la Mecànica, la Medicina i la Moral. Tot plegat constitueix un estudi que no oblida ni menysprea cap aspecte de l'obra cartesiana. En relació a cada matèria trobem perfectament compaginats una selecció de textos cartesianes fonamentals i un recull de textos de comentaristes i estudiosos que insinuen les diverses tendències interpretatives assajades. Així, en l'exposició de la Metafísica —que ocupa una tercera part del llibre— anem trobant, al mateix temps que els textos cabdals sobre el dubte, el «cogito», les proves de Déu, etc., breus fragments dels més significats analistes antics o moderns de cada qüestió: Gouhier, Alquié, Foucault, Williams, Hintikka, Hamelin, Kant, Hegel.... Per exemple, en l'explicació del «cogito» veiem confrontades les interpretacions analítica, idealista, fenomenològica, heideggeriana, etc. És cert que Rodis-Lewis condueix en cada cas al lector d'acord amb els seus criteris i principis d'interpretació ja exposats en altres obres —(Vg. principalment: Rodis-Lewis, G.: *L'oeuvre de Descartes*, Paris, 1971, J. Vrin)— però l'estructura del llibre permet que el

lector vagi adquirint un coneixement mínim però essencial del panorama de les diverses opcions interpretatives que podrà explorar posteriorment. *Descartes. Textes et debats* acaba amb una reflexió sobre la transcendència històrica de la filosofia cartesiana: Rodis-Lewis destaca les aportacions i els límits del pensament cartesià fent referència als diversos autors (Malebranche, Spinoza, Locke, Hegel.....) que el valoren en funció dels seus propis pressupòsits filosòfics. (J.A.V.)

* * *

(AE) *Bibliografies*

17) SEBBA, G. *Bibliographia Cartesiana. A Critical Guide to the Descartes Literature, 1800-1960*, International Archives of The History of Ideas, 5. Martinus Nijoff, The Hague, 1964..

L'obra és la guia més completa dels estudis cartesians. La segona part conté més de 2.600 referències en ordre alfabètic. La primera part conté més de cinc-cents títols amb una bona notícia del seu contingut, indicació precisa de les ressenyes dels estudis principals i de les relacions entre els diferents punts de vista, tots ells endreçats per conceptes com Biography (IV), Introduction to Descartes (V), Fundamental Interpretations (VI), etc. També conté uns utilíssims índexs analític i sistemàtic. (J.S.)

18) CHAPPEL and WILLIS DONEY, *Twenty-Five Years of Descartes Scholarship, 1960-1984: A Bibliography*, New—York, 1987.

L'obra conté la referència de més de 2.500 títols per ordre alfabètic d'autors, indica també les ressenyes aparegudes sobre els llibres i les relacions de discussió mútua entre els articles. Un índex per obres i temes en facilita el maneig.

19) EQUIPE DESCARTES - C.N.R.S.: Bulletin Cartésien a *Archives de Philosophie*, XXXV, 1972 i ss.

Des de 1970 Aph. t. 35/2, 1972 els estudis sobre Descartes són noticiats al Bulletin Cartésien que anualment publica l'equip Descartes del C.N.R.S. El seu seguiment és la millor guia possible de l'estat present dels estudis cartesians arreu del món. Quantitativament i aproximadament un terç de la «producció» anyal correspon a l'hermenèutica del corpus cartesià segons la «filosofia analítica» realitzada a Nord-Amèrica (J-L. Marion, Ouverture a Méchoulan, 1988, p. 10). Podem aventurar que una altra bona part són traduccions, síntesis, valoracions i altres treballs de circumstàncies. Les línies més principals de la recerca són ben valorades en els diferents estudis liminars que cada butlletí conté.

(B) ESTUDIS CLÀSSICS (*fins 1980*)

20) *Descartes a les Lliçons d'Història de la Filosofia de Hegel* (=1820-30).

Per a parlar del tractament que Hegel fa de Descartes a la seva història de la filosofia, cal començar per recordar algunes peculiaritats de la tasca historiadora hegeliana. Hegel considera la història de la filosofia governada per una dialèctica interna corresponent al desplegament de l'esperit, així doncs l'esquema tesi-antitesi-síntesi, explica tant el desplegament global de la història de la filosofia (filosofia grega, negació medieval de la filosofia i síntesi moderna de la contraposició), com el del pensament modern: període de l'enteniment pensant —període crític— període de la raó.

El període de l'enteniment pensant és el del pensament que parteix de sí mateix —el pensament de la interioritat que nega l'exterioritat (és a dir l'autoritat) —de la llibertat, de la metafísica. És el període de Descartes, Spinoza, Malebranche, Locke, Leibniz i Wolff. Dins d'aquest període la contraposició entre racionalisme i empirisme és secundària, en relació a una altra divisió: la metafísica espontània (Descartes i Spinoza), la metafísica autocrítica (Locke) i la metafísica que supera la contraposició anterior: Leibniz.

Observem que Descartes i Spinoza comparteixen una mateixa figura: la metafísica especulativa. Efectivament, ambdós identifiquen Ésser i Pensar, en ambdós parla l'enteniment que parteix de la certesa buida. Segons Hegel el concepte de substància de Descartes és implícitament el mateix que el de Spinoza, només que aquest en treu les conseqüències: «el que passa és que la forma adoptada per Descartes és inadequada, ja que consisteix en sostenir primerament que existeixen dues coses: el pensament i el cos; i, segonament, que juntament a elles apareix Déu com una tercera cosa al costat de les altres dues; no hi ha, doncs, un concepte d'unitat, ni els dos termes són conceptes». (S.M.)

21) BALMES, J.: *Filosofia Fundamental* (1846), a *Obras Completas* vol. II, BAC, Madrid, 1963.

Filosofia fundamental no és un llibre dedicat a la filosofia cartesiana; però hi trobem una interpretació d'alguns aspectes de la metafísica de Descartes que han fet fortuna entre molts crítics del filòsof. Diu Balmes que el seu llibre no és una fonamentació de la filosofia, sinó un examen de les qüestions filosòfiques fonamentals. Doncs bé, la primera qüestió que s'aborda és la de la certesa: Balmes pregunta en què es fonamenta la certesa i com l'adquirim. Les respostes donades pels filòsofs han estat sovint extravagants: en poques altres matèries com aquesta ens ofereix la història de l'esperit humà «tantas y tan lamentables aberraciones».

La filosofia cartesiana és considerada per Balmes com una desviació clarament condemnable. Segons Balmes, Descartes s'equivoca sobretot en dues coses que volem destacar tot seguit: quan pensa que és possible reconstruir el coneixement cert a partir del dubte radical i quan pretén deduir d'una veritat de fet —el «jo penso»— tot el sistema del coneixement humà. De fet, Balmes es situa amb les seves crítiques en línia amb els més implacables objectors contemporanis de Descartes: Gassendi i Bourdin.

Balmes creu que Descartes comet una extravagància quan suposa efectivament que tot és dubtós i prescindeix dels accessos naturals als tres

ordres irreductibles de les certeses humanes: la consciència, l'evidència i el sentit comú o instint intel·lectual. Segons ell, tota discussió sobre la certesa equival a «una disputa sobre el resplandor del sol a la luz del día»; Balmes pensa que «quien duda de toda certeza la niega, quien duda de toda razón la anonada». (FF. I: 173, 174, 337, 340).

Ara bé, si el dubte radical és el mètode, aleshores el «cogito ergo sum» no pot ser la primera afirmació, el primer principi de la filosofia. És més: Balmes considera que l'home no disposa en la seva vida mortal de cap coneixement que pugui ser tingut com a primer principi del sistema del saber humà: el conjunt de veritats reals i ideals. Només la visió de Déu, inasequible als mortals, proporcionaria un coneixement efectiu de l'arrelament de totes les veritats en l'Ésser Absolut. Balmes pensa que Descartes consigna correctament l'innegable autopresència del subjecte a si mateix però, presoner del seu afany per formular un primer principi, ofereix una proposició: «jo penso i per tant sóc», i la considera la veritat primera capaç de sostenir-se contra els dubtes més irracionals. La crítica balmesiana consisteix en demostrar que aquella proposició resulta de la mixtura d'una veritat de fet (l'experiència de la pròpia existència) i altres veritats ideals. (Qui pensa existeix, etc.) i conceptes a priori (substància, etc.) que no poden ser admesos amb coherència en un moment de dubte radical (FF. I, 161-2, 181-6).

Hi ha motius per preguntar si Balmes copsa l'especificitat del raonar cartesià com a meditació en el temps i com camí del procés d'autoaclariment de la consciència pensant. També resulta significatiu que Balmes estableixi una continuïtat entre el primer principi de la filosofia cartesiana i la posició inicial del Jo absolut a la Doctrina de la Ciència de Fichte: un cop més apareix el filòsof francès com un anunci del que l'alemany farà exageradament. (J-A.V.)

22) BOUTROUX, E.: *De Veritatibus Aeternis apud Cartesium* (1874). *Des vérités éternelles chez Descartes* traducció francesa de G. Canguilhem, París, Alcan, 1927.

La tesi principal d'Émile Boutroux (1845-1921): *De la contingence des lois de la nature* (1874) indica un tombant en la filosofia francesa entre el determinisme mecanicista i l'espiritualisme positiu. La seva tesi llatina sobre la filosofia cartesiana *De Veritatibus aeternis apud Cartesium* indica també un tombant en els estudis cartesianes en diferenciar molt clarament el contingentisme cartesià del necessitarisme espinosista. Segons Boutroux la doctrina de la creació de les veritats eternes és «el pivot de la filosofia cartesiana». D'altres elements de la filosofia cartesiana com el dubte, el cogito, l'evidència, l'existència de Déu, el dualisme, la llibertat i el judici es relacionen segons Boutroux amb el punt de vista general que introdueix la doctrina de la creació de les veritats. Des de l'obra de Boutroux la major o menor rellevància de la doctrina per a interpretar la filosofia cartesiana és un punt obligat dels estudis cartesianes. (J.S.)

23) LIARD, L. *Descartes*, París, Germer Baillière, 1882; Alcan, 1911.

L'obra de Louis Liard sobre Descartes representa la versió més típica d'un Descartes «positivista». L'afirmació central d'aquesta interpretació és la desconexió entre la física i la metafísica. La metafísica cartesiana fóra com

un apèndix inessencial de la filosofia cartesiana. Liard insisteix molt en el paper de les experiències en l'elaboració de la física cartesiana. Però, sobretot, Liard afirma rotundament que el tot del cartesianisme està format pel mètode i les ciències. El mètode és la font autèntica de la ciència. El mètode obté, purificant les representacions fosques i confoses dels sentits, unes nocions elementals clares i distintes. La combinació d'aquests elements simples resseguint, per tal d'aclarir-lo, «l'ordre de les coses donades» produeix «sense factors estrangers»: la matemàtica universal, la física celeste, la física terrestre i finalment la física animal. El mètode i les ciències formen, doncs, una obra distinta i independent. El que s'hi troba insert de metafísica en pot «être détaché sans blessure» (p. 141). L'ordre dels *Principia* fora artificial i no respondria a cap necessitat del cartesianisme. El punt més feble de la tesi de Liard és pensar que posar la metafísica abans de la física pugui ser un llegat escolàstic i que el medi cultural o l'època en pugui donar raó. Tampoc és gens clar que l'ordre cronològic faci de la metafísica cartesiana una realitat posterior a una física acabada, fruit «independent» del «mètode». (J.S.)

24) SMITH, N.K. *Studies in the Cartesian philosophy*. London, - Macmillan, 1902. Reprinted, New York, Russell and Russell, 1962. També ha estat reeditat a la sèrie *The Philosophy of Descartes* editada per Willis Doney, Garland Publishing, Inc. New York & London, 1987.

N.K. Smith ha estat un dels historiadors de la filosofia més actius i anomenats de la cultura anglesa. Les seves monografies sobre Hume i Kant varen gaudir de gran importància en el seu moment i encara avui, especialment la primera, mereixen ser consultades. El seu interès no es va limitar però a aquests dos autors. Descartes fou l'objecte del seu interès en el llibre que ara comentem, tot i que de fet, fóra més adient parlar del cartesianisme que no de Descartes. Dels set capítols del llibre només tres, de fet, analitzen l'obra de l'autor de les *Meditacions*, mentre que els altres es dediquen a veure el que resta del cartesianisme a les principals figures de la filosofia moderna. És aquí on es troben les millors pàgines del llibre, fonamentalment els capítols V i VI on es fa una lectura de Locke i Hume que subratlla l'influx que el cartesianisme tingué sobre aquests autors; un tema que al seu temps constituïa una aportació novedosa.

Malauradament l'originalitat d'aquests plantejaments no es retroba a la resta del llibre. L'anglès ofereix una visió de Descartes massa influïda pel científicisme positivista de les darreries del segle dinovè. La tesi fonamental del llibre és que l'únic valor de la filosofia cartesiana és la seva filosofia natural. Tota la resta, la metafísica, és mer escolasticisme. Des d'aquesta consideració la caracterització de Descartes no pot ser positiva. La reflexió cartesiana pren com a punt de partida una absurda dualitat entre ment i cos que no permet arribar a cap solució ferma dels veritables problemes del coneixement, havent-se d'accontentar amb l'emascarament dels problemes dins d'una retòrica insubstancial. Aquest porta sovint a N.K.S. a veritables culs de sac. Segons Smith tot el que es troba a Descartes que no s'avé a la lectura dualista planteja un problema d'interpretació, el que l'obliga, en conseqüència, a forçar una i altre vegada la literalitat del text.

La lectura de Smith està en clara dependència de la lectura neokantiana, com aquesta interpreta Descartes com un fill de la revolució científica i prescindeix de la seva metafísica. Des d'aquest punt de vista l'obra no és massa important. Ara bé, sinó pel seu contingut aquest és un llibre important

pel seu paper històric. Durant cinquanta anys ha estat una referència obligada pels lectors anglo-saxons interessats en Descartes, establint-se així un fil que uneix moltes de les interpretacions que féu la filosofia analítica amb el neokantisme. (J.R.)

25) CASSIRER, E. «Descartes» a *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit*. Vol. I, 1906.

En l'obra de Cassirer trobem una valoració de la filosofia cartesiana clarament marcada pel punt de vista neokantià sobre la filosofia «moderna»; Cassirer contempla a Descartes com anticipador d'idees que s'expressaran plenament en la filosofia crítica, però que el filòsof francès no sabrà desenvolupar a causa d'adherències metafísiques dogmàtiques.

Per Cassirer, el Descartes que podem tenir com a «vertader fundador de la filosofia moderna» és el de les *Regulae* i el pensament que l'acredita com a tal és la doctrina del mètode com «a causa primera i fonament del coneixement». Segons Cassirer, Descartes deixa de pensar en el món de les coses i comença a pensar en el món dels coneixements; intenta determinar els continguts enquadrats en la totalitat limitada del coneixement humà partint de l'intel·lecte pur. Tanmateix Cassirer assenyala dues «tendències» del pensament cartesià: una primera que «exposa la unitat de l'intel·lecte en principis» i deriva d'ella la matemàtica i la física, i una segona que «intenta reduir tot el conjunt del saber humà que, així, neix d'un ésser metafísic suprem».

El mètode cartesià estableix que el coneixement és una «unitat substantiva i autàrquica» que proporciona les premisses per a la resolució de tots els problemes sense que calgui invocar una «instància externa i transcendent». Cassirer intenta convèncer el lector que Descartes sembla respectar aquest ideal quan posa en el dubte i en el Jo penso el començament de la filosofia, però que no ho acaba de fer perquè la noció dogmàtica de veritat entesa com a *adequació* del coneixement a una realitat externa el mou a posar un ésser absolut. La doctrina de la creació de les veritats eternes seria la derivació més radical de la posició d'una existència incondicionada i significaria que, segons Cassirer, el pensament que s'abandona a si mateix «cau en les mans de poders estranys». Altres conceptes dogmàtics que Cassirer denuncia en la filosofia cartesiana són el d'idea innata entesa com a «cosa» creada per Déu, la noció de substància o el dualisme cos-esperit. (J-A.V.)

26) HAMELIN, O.: *Le système de Descartes*. París. Alcan, 1911. 2a. - ed. 1921. trad. castellana per Amalia Haydée Raggio: *El sistema de Descartes*. Buenos Aires, Losada, 1949.

Octave Hamelin, deixeble de Charles Renouvier, fou professor a la Sorbona durant dos anys; només va publicar un llibre en vida. Una prematura mort en intentar salvar una persona que s'ofegava a la platja va interrompre una trajectòria que hauria pogut ser molt fructífera, com demostra l'*Essai sur les éléments de la représentation* (1907). *Le système de Descartes*, el seu millor estudi sense cap dubte, és un curs de 1903-04, quan era professor a Burdeus, i va ser editat posteriorment a la seva mort per un dels seus deixebles més destacats: Léon Robin.

El curs de Hamelin sobre el sistema cartesià és important i influent. Partint del que exigeix el principi d'evidència com a primera regla del mètode, revaloritza la funció de la metafísica i la unitat del sistema cartesià

contra la interpretació «positivista» de Liard. Segons Hamelin, «la première règle de la méthode serait la généralisation d'une intuition qui appartient sans doute à la métaphysique, mais qui peut être donnée avant la métaphysique, comme science». Amb aquesta manera de veure es reintrodueix la metafísica dins el sistema cartesià.

La interpretació que Hamelin fa de la filosofia de Descartes és marcadament idealista, «dire que tout ce qui est clairement et distinctement conçu, ou perçu, ou jugé, ou conclu est vrai, c'est dire que la pensée est la mesure de l'être, ou encore que la vérité ne fait qu'un avec la rationalité». El moment en que Descartes sembla acostar-se més a l'idealisme és quan, a la segona meditació, afirma ser «una cosa que pensa». Des d'aquesta perspectiva, segons Hamelin, res no ens impedeix fonamentar exclusivament la realitat des del pensament. Les reflexions sobre Descartes de Hamelin parteixen d'aquesta idea que marca, segons Rolf Kühn, «una fita en l'idealisme crític i un punt de referència imprescindible en l'estudi de Descartes».

Hegel i Fichte d'una banda, i el neocriticisme de Lachelier i Renouvier, d'altra, són els pensadors que més influencien aquest estudi. Potser per aquest motiu l'avaluació històrica del pensament cartesià està afectada d'una certa radicalitat. «Pourquoi Descartes semble-t-il ainsi venir immédiatement à la suite des anciens?» es pregunta Hamelin. «Dire que Descartes fait suite aux anciens c'est reconnaître que pendant les temps intermédiaires il n'y a eu qu'une activité scientifique et surtout philosophique faible, ou de moins peu féconde». La valoració del cartesianisme, doncs, es relativitza: Descartes és un filòsof importantíssim en funció de la poca importància dels seus predecessors immediats (l'Edat Mitjana i el Renaixement). Així Descartes no és el botxí del pensament medieval o de l'humanisme italià: aquest pensament ja estava mort i no resultava necessari cap esforç crític per tal d'eliminar-lo definitivament.

Le *systeme de Descartes* resulta, en qualsevol cas, un llibre complex i, en molts moments, confús i desconcertant. Ferdinand Alquie és qui més intel·ligentment ha combatut l'exegesi idealista de la metafísica cartesiana. Malgrat això, reté el mèrit d'haver centrat el cartesianisme en el tema metafísic de l'evidència i haver-ne senyalat la integritat del sistema. (F.S.)

27) GOUHIER, H.: *La pensée religieuse de Descartes*, París - (1924), segona edició revisada i ampliada, Vrin, 1972.

La tesi d'Henri Gouhier és el punt de partida obligat per a centrar una qüestió que havia esdevingut menys un objecte d'estudi que un motiu simbòlic per a manifestar-se sobre l'esperit «científic» o «modern». Per un Descartes «racionalista» la religió «sobra», com gairebé també la metafísica; un Descartes físic ha dominat interpretacions diverses des de Liard (1882), com les d'Adam (1910), Gilson (1913), Laberthonnière (1909-1911), Levy-Bruhl (1904-1906), Maritain (1925). Com a reacció a aquesta manera de veure un Descartes sincerament «religiós» li calia situar tota la seva obra sota un disseny explícitament «apologètic», segons Espinas (1906-07), i en menor mesura Blanchet (1920); el mecanicisme, per exemple, fóra establert per donar una explicació de l'eucaristia. El tractament que Gouhier fa de la qüestió és una excel·lent lliçó de mètode històric evitant deduccions per part de l'historiador que postulin dessimulacions o concordismes.

Henri Gouhier divideix la seva obra en dues parts: les intencions apològiques de Descartes (pp. 41-181) i les relacions de la raó i de la fe (pp. 185-234). Basant-se sobretot en els testimonis de la correspondència, Gouhier estudia diacrònicament les actituds de Descartes sobre els seus treballs, els seus llibres i els seus públics. Creiem que tres punts han d'ésser destacats de les conclusions d'aquesta recerca: 1) Posar un problema sobre Descartes entre el caràcter «metafísic» o «físic», «apològista» o «savi» d'una intenció cartesiana fonamental és plantejar malament el problema. 2) La unitat del cartesianisme no és la d'una novel·la, sinó la d'unes variacions musicals sobre un tema. El tema apareix fixat molt aviat ja en les *Cogitationes privatae* i la correspondència amb Beeckman: aplicació de les matemàtiques a la física, idea d'una ciència definitiva, menyspreu de l'erudició i idea que els fonaments de la ciència seran trobats per un home sol, idea de la diferència profunda entre l'home i l'animal que no té lliure albir, idea que Déu, que és intel·ligència pura, és font de tota llum, idea que el món sensible detura el nostre esforç cap a ell (p. 169). 3) Cal reconstruir el capítol de la filosofia cartesiana que tracta les relacions entre la fe i la raó. Aquest és l'objecte de la segona part del llibre, que mostra com la separació cartesiana entre filosofia i teologia és molt menys novedosa del que es pensava i que recolza en la creença d'un acord entre fe i raó. En un escrit posterior afegit a la reedició de 1972: *La crise de la théologie au temps de Descartes*, Henri Gouhier fa veure, amb la seva erudició habitual, el context històric on cal inscriure les referències de Descartes a la teologia i els teòlegs. La denúncia de la teologia especulativa en favor d'una teologia positiva és un tema comú, propi tant dels jansenistes com dels jesuïtes i oratorians. Per altra banda, des de Sant Francesc de Sales una renovació de la teologia mística es confrontava amb la ja evident decadència de la teologia escolàstica. En aquesta situació Descartes pensa en la construcció d'una filosofia nova que substitueixi a l'aristotèlica arreu —aquesta és la funció que assigna als *Principia*— i que pugués, també, donar ocasió a una renovació de la teologia filosòfica: és el que pensa que poden fer Mersenne o Mesland i que fa ell mateix en l'únic capítol teològic de la seva obra, que fou la teologia eucarística. [Sobre ella hom pot veure ara el llibre de J.R. Armogathe: *Theologia Cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et dom Desgabets*, La Haya, 1977].

L'obra d'Henri Gouhier sobre el pensament religiós de Descartes és una obra bàsica, capital en una qüestió en la que fàcilment es repeteixen simplificacions falses. (J.S.)

28) HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit* (1927) Tübingen, V. Klostermann.

Heidegger no utilitza en la seva tasca hermenèutica els procediments de la historiografia convencional. Això fóra caure en «el procediment», que correspon a l'aplicació de la manera de fer de la tècnica a les ciències de l'esperit. El que Heidegger pretén és copsar el significat històric d'un autor dins el desenvolupament de la metafísica, entenent per metafísica el destí de la cultura occidental des de Plató.

Dins la història de la metafísica cal distingir segons Heidegger dos moments: el grec i el modern. Descartes és qui inaugura l'etapa moderna de la metafísica, caracteritzada pel domini d'allò tècnic (lligat al domini d'allò matemàtic, és a dir, caracteritzada pel principi de raó) i per la primacia del subjecte.

Heidegger veu precisament en Descartes explicitada la connexió entre el domini d'allò tècnic i l'esdevenir fonament de la subjectivitat. Això és així perquè el pensament modern és un pensament objectivant, que contraposa com a objecte allò present el subjecte.

Això fa possible, segons Heidegger:

a) La matematització d'allò present, reduït per Descartes a mera *res extensa*. Aquest punt és ampliat per Heidegger a «Die Zeit des Weltbildes», inclòs a *Holzwege* on explica que la idea mateixa de fer-se una imatge del món deriva d'aquesta noció moderna de món com a quelcom enfront de nosaltres. Juntament amb la reducció de *ta mathemata* a objectivitat, l'altre pressupòsit de la matematització cartesiana és la seva concepció del fonament com a subjecte i com a substància. Una nova anàlisi dels lligams entre ambdós es troba al *Nietzsche*.

b) La reducció d'allò present a cosa manipulable (*zubande*). El lloc que ocupa Descartes en aquest procés és explicitat per Heidegger a *Die Frage nach dem Ding*.

Cal assenyalar que, en tant que «primer modern», Descartes és també explicitat sovint dins l'obra heideggeriana sense referència expressa, per exemple: sobre el tema del principi de raó, present a Descartes, central en Leibniz, a qui Heidegger dedica un lloc important en la seva descripció de la filosofia moderna, o en tant que Descartes sigui l'instaurador del principi de subjectivitat és pensat al Nietzsche com a continuador de Protàgoras. Hi ha autors que darrera de les pàgines dedicades a Descartes a *Sein und Zeit* han endevinat una polèmica amb Husserl.

El cert és que la interpretació heideggeriana de Descartes té una gran influència, perquè, tot i que per raons diferents, ha vingut a confirmar el lloc privilegiat que li dona Hegel a la «història de la filosofia» (S.M.)

29) BRUNSCHVICG, L.: *Descartes*, París, Rieder, 1937.

Léon Brunschvicg (1869-1944) és el màxim representant d'un intel·lectualisme matemàtic que insisteix en l'acte creador de l'esperit. El seu *Descartes*, publicat l'any 1937 amb ocasió del tricentenari de la publicació del *Discours de la Méthode*, representa molt bé una imatge persistent de la filosofia cartesiana com inspiradora d'un «idealisme modern que assegura el pas de la perspectiva il·lusòria de l'individu sobre la naturalesa i sobre Déu a la perspectiva de veritat que ha de ser a la vegada íntima i universal» (p. 5).

El llibre és breu, amb 86 pàgines, i té una estructura senzilla en quatre parts: el naixement del cartesianisme, filosofia especulativa, filosofia pràctica i l'herència de Descartes.

Brunschvicg fixa el cartesianisme en el mètode i el mètode en la geometria, sobretot en tant que s'estableix la independència de la teoria de les equacions respecte a la geometria «pròpiament dita». «A l'interior de les matemàtiques el que convé anomenar l'espiritualitat de l'anàlisi s'oposa al que en la geometria sintètica d'Euclides apareixia encara lligat a la imaginació, emparentat a la matèria» (p. 26).

La filosofia especulativa cartesiana és exposada per Brunschvicg en una vintena de pàgines, basant-se successivament en les *Meditationes* i els *Principia*. El dubte implica l'absolut d'un acte positiu que és el *cogito* com pensament capaç de sostenir l'univers físic. El vertader subjecte del *cogito*

fóra, segons Brunschvicg, no l'home concret, sinó l'ànima humana en tant que Déu, per la seva idea, li és interiorment present. Aquest nucli teòric del cartesianisme s'ha de rescatar com «intuïció metòdica» d'una lectura del sistema que sovint el comprometria com una metafísica de la deducció, essent com és, de dret, una filosofia de la intuïció (p. 41). D'una manera semblant, el treball del lector que postula Léon Brunschvicg s'ha d'afanyar també a rescatar l'absolut del moviment que sostindria la física cartesiana compromesa en la seva expressió entre una vertadera interpretació idealista i analítica de la dimensió, no sempre clarament diferenciada d'una interpretació realista i geomètrica (p. 43).

Una filosofia pràctica cartesiana fóra un sistema de medicina i de moral del que la desaparició brusca de Descartes ens n'hauria privat (p. 58). Així com Descartes deia de l'àlgebra que era la clau de totes les altres ciències, diu que la generositat, virtut del judici, és la clau de totes les altres virtuts. Segons Brunschvicg l'exacta correspondència de les dues expressions aclareix l'espiritualisme cartesià en la seva unitat, profunditat i fecunditat. El generós posa la seva llibertat al servei de l'amor, i l'amor consisteix en el consentiment pel qual hom es considera des d'ara junt amb allò que s'estima. Brunschvicg comenta que així l'esperit desplega la seva potència innata de creació per tal d'edificar l'univers moral de la família, de l'estat, de la humanitat, de la mateixa manera que, sobre la base de la matemàtica, ha constituït l'univers de la terra i del cel (p. 62). Hom comprèn fàcilment que Ferdinand Alquié hagi pogut escriure que «Brunschvicg oposa al cartesianisme de Descartes un cartesianisme vertader».

La verdadera importància de l'obra de Brunschvicg és que hi trobem molt ben reflectida la significació de l'esperit cartesià com a símbol de la civilització moderna: «l'obra de Descartes és el missatge humà del pensament francès, testificant pel seu poble, com ho fan per la seva nació i en el seu ordre propi Shakespeare i Galileu, Rembrandt i Wagner» (pp. 79-80). També hom comprendrà que a la darrera pàgina sigui celebrada *una unitat d'inspiració de l'esperit cartesià superior a les seves realitzacions*. L'esperit del cartesianisme es concentra en la unitat de la saviesa humana i la seva comparació amb la llum solar segons diu la primera regla. Brunschvicg comenta: «aquesta declaració fóra suficient per a demostrar la funció preponderant de Descartes en el progrés de reflexió concentrada i d'invenció experimental que ha rectificat certes fórmules exteriors i ambigües de la seva metafísica, que ha trencat els límits massa determinats de la seva matemàtica, que ha contradit les intuïcions agosarades i tot sovint imaginàries de la seva física» (p. 86). (J.S.)

30) KOYRE, A.: *Entretiens sur Descartes*. New York. 1944.

Alexander Koyré (1892-1964) és conegut sobretot per la seva fonamental aportació a la història de la ciència. Koyré és autor d'obres tan significatives com els *Études Galiléennes* (1940) o el seu «Du Monde clos à l'Univers infini» (1957). La importància d'aquestes obres radica en el seu tractament renovador de la història de la ciència, caracteritzat per l'intent de reconstruir amb precisió el marc mental de l'autor i per la profunda aversió de Koyré envers el positivisme. El més conegut, fruit, potser, que donà el seu treball fou la seva descripció de la figura de Galileu i l'èmfasi posat en la influència que sobre aquest darrer tingué el platonisme. [Com la tingué sobre el mateix Koyré. Recordem la seva Introduction à la lectura de Plató,

on es revela com un molt bon coneixedor del pensament de l'autor del *Fedó*.]

L'interès per la temàtica de la renovació cosmològica dels segles XVI i XVII serveix per a contextualitzar bé el tractament que Koyré fa de Descartes. La renovació cosmològica únicament era possible mitjançant el concurs d'un canvi total dels principis de la ciència. Els *Entretiens sur Descartes* constitueixen el text de tres conferències pronunciades a la Universitat del Caire l'any 1937, amb ocasió del tercer centenari del *Discurs del Mètode*. Aquesta obra ha de ser llegida com un esglaió més dins el desenvolupament de la gran reflexió de Koyré sobre el naixement de la ciència moderna. Koyré ens recorda d'entrada el fet, sovint oblidat, del caràcter introductor del *Discurs*, fent una lectura d'aquest que subratlla el seu caràcter d'eina en la doble tasca de destrucció de l'antic paradigma, la qual cosa s'assoleix mitjançant la transformació del dubte-acció, i la construcció d'un nou paradigma definit per la ciència cartesiana. Els tres títols de les conferències fan ben palès aquest anhel cosmològic renovador inherent al cartesianisme: «El món incert», «El kosmos desaparegut», «L'univers retrobat». Per a Koyré, l'essència del llegat cartesià és el mètode en quant testimoni de la necessitat que la raó no defalleixi. Adonar-se d'aquest imperatiu és mantenir-se fidel a l'esperit cartesià. (J.R.)

31) LAPORTE, J.: *Le Rationalisme de Descartes*, París, PUF, 1945, 3a edició, París, PUF, 1988.

Le Rationalisme de Descartes és la primera de les obres de referència fonamental de Descartes eixida després de la segona guerra mundial, però manté encara de manera plena la seva vigència. La pretensió de Laporte amb aquest llibre fou respondre una pregunta que malgrat la seva aparent obvietat no deixava de ser insòlita, fins i tot en el context dels estudis cartesianes on semblava que s'havien plantejat tota mena de qüestions: per què la filosofia cartesiana és una filosofia racionalista? Tot el desenvolupament del llibre es dirigirà cap a la resolució de l'esmentada qüestió. Per a fer-ho cal, en primer lloc, definir que és una doctrina racionalista, cosa que es farà mitjançant dos trets distintius: reivindicació de la raó com una natura irreduïble a l'instint o a l'afectivitat, i caracterització de la seva marxa per un seguit de progressos que es pretenen objectius, és a dir, vàlids en tots els casos. L'examen que Laporte fa de l'obra cartesiana cerca reconèixer aquests trets tot subratllant alguns elements de les doctrines cartesianes no gaire assenyalats fins aleshores: la importància de la voluntat, la unió substancial ànima-cos, la doctrina de la creació de les veritats eternes o el caràcter hipotètic de la física cartesiana. El resultat al que arriba aquesta anàlisi és encara colpidor. Els temes favorits de René Descartes com són la transcendència divina, l'eteronomia de l'esperit humà, la passivitat de l'enteniment, la llibertat humana són justament els oposats als del racionalisme. La continuació de Descartes no es pot restringir a una escola determinada, com vol el tòpic historiogràfic, sinó que és present a totes les escoles posteriors i de manera molt notable en alguns pensadors que massa irreflexivament s'han considerat anti-cartesians. En aquest sentit ens sembla que cal remarcar la proximitat, assenyalada per Jean Laporte, de les posicions de Descartes, Pascal i Hume pel que fa al tema de la certesa. La fórmula general amb la que Laporte defineix el cartesianisme és la de «pluralisme» o encara més concretament «empirisme radical». És clar que es tracta d'una interpretació arriscada, però el rigor del treball textual i l'oportunitat de les

comparacions amb altres autors fan que *Le rationalisme de Descartes* mantingui el seu caràcter de lectura obligada per a tots els estudiosos de la filosofia cartesiana. (J.R.)

(32) ALQUIÉ, F., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. París, P.U.F., 1950.

Des del mateix moment de la seva publicació aquest llibre es va constituir com un dels textos més importants dins l'àmbit dels estudis cartesianes. El seu propòsit general era d'antuvi advertit pel seu autor des de la primera pàgina de la introducció: lluitar contra els prejudicis del nostre temps que ens impedeixen fer una lectura fidel de Descartes. Segons Alquié, això volia dir abans que cap altra cosa fer una lectura de les obres cartesianes lliure dels filtres idealistes o neokantians. L'autor contra el que més sovint polemitzar Alquié és Brunschvicg, reconeixent-se hereu de Laporte en el seu intent de caracteritzar la filosofia de Descartes com aliena al «racionalisme». Més enllà de Brunschvicg l'objectiu de la crítica d'Alquié seran tots aquells autors que, centrant-se en la Física de Descartes, obliden la Metafísica.

La preminència del pensament idealista en els exegetes de Descartes havia donat com a resultat, en la majoria dels casos, una lectura que prenia com objectiu mostrar quin era el sistema cartesià. Alquié oposa a aquests intents sistematitzadors una proposta de lectura fonamentada en l'estudi de la biografia intel·lectual cartesiana que explica les obres per l'evolució del seu autor. Hom podria dir que la finalitat d'Alquié és reescriure la primera part del Discurs del Mètode. Aquesta finalitat deriva directament de la concepció que Alquié té de la Filosofia i de la relació que aquesta ha de tenir amb la història de la filosofia. El que és veritablement important per l'historiador de la Filosofia no són les afirmacions del filòsof, sinó el procés reflexiu pel que s'ha arribat a elles (la démarche). Fet que, en definitiva, troba la seva justificació en la creença en una essència intemporal de la Filosofia, en que la situació del pensament sempre és la mateixa.

La descripció que fa Alquié del pensament de Descartes es caracteritza sobretot pel gran èmfasi que dona a la teoria de la creació de les veritats eternes. Segons Alquié, en ella s'expressa el mateix que pensaren altres «filòsofs»: la dissociació entre objecte i ésser. L'objecte amb el que m'enfronto no és l'ésser, aquest m'excideix; a causa d'això el meu pensament no és mesura de la realitat o ho és només dins un ordre limitat. El que finalment ens mostra la teoria de la creació de les veritats eternes són les limitacions del coneixement humà. Aquest adonar-se dels límits és la resposta a la «decepció» que inevitablement produeix una confiança plena en la ciència i en el saber tècnic. Descartes tindria una ciència objectiva a les *Regulae* fins a 1630 i encara a la Metafísica del *Discurs*, i una filosofia de l'ésser a la Metafísica de les *Meditations* (1640). Podem dir que Ferdinand Alquié llegeix la filosofia de Descartes invertint totalment els preceptes de la lectura neokantiana de Descartes: rehabilitant la teoria de la creació de les veritats eternes i invertint el criteri neokantià de predomini de les *Regulae* sobre les *Meditations* en favor d'aquestes últimes. La intenció més radical del cartesianisme fóra subordinar la situació de l'home i la ciència objectiva al desvetllament metafísic de l'ésser, el que Alquié ha desplegat en altres obres com per exemple *La Signification de la Philosophie*. (J.R.)

33) BECK, L.J., *The Method of Descartes*, Oxford, 1952.

El llibre és alhora un examen bastant detingut de les *Regulae* i, com explica el títol, una exposició del mètode de Descartes. Aquesta aparent ambigüitat no és tal per a l'autor perquè considera que «the methodological doctrine is essentially the same» (p. 150) a les *Regulae* i al *Discours*.

Més enllà de la divisió en capítols podem distingir en el llibre tres grans parts:

- una primera part introductòria (capítol 1)
- una segona part dedicada a descriure “the instruments of knowledge» (p. 147) (caps. 2 al 9), i
- una tercera part on es reprèn la temàtica del mètode, tant matemàtic com filosòfic.

La segona part, després d'unes consideracions generals sobre el mètode, la seva unitat i el seu objecte (caps. 2 i 3) es dedica a estudiar les operacions de l'enteniment segons un ordre binari: la intuïció (caps. 4 i 5), la deducció (caps. 6 i 7), l'enumeració (cap. 8) i la demostració (cap. 9).

La tercera part, en certa mesura, és un retorn sobre el mateix des d'una altra perspectiva, la recerca de «l'essència del mètode» (cap. 10) o del «secret del mètode» (cap. 12). En general tota la segona part gira entorn als aspectes lògics, metalògics i matemàtics del mètode, així com a la seva aplicació (a la física, les matemàtiques o la filosofia).

L'autor és un dels primers en haver distingit:

- d'una part mathesis de matemàtiques, la *Mathesis Universalis* és una metamathesis (p. 196), com efectivament han demostrat Marion i Van der Pitte,
- i d'altra part, seguint a Laporte, distingeix *Mathesis Universalis* de *Scientia Universalis* (cap. 13, secc. 2).

Malgrat el deteniment, la preparació històrica (no en va l'autor fou deixeble de Gilson a París) i la sagacitat de l'autor (de la qual fa prova per exemple en el seu examen de les diferents nocions cartesianes d'anàlisi que s'amaguen sota el mateix significant), alguns capítols tenen un caràcter fosc i repetitiu. Creiem que això es deu a dos fets:

- les *Regulae* són elles mateixes un esborrany on els mateixos temes són represos diferents cops amb terminologies diferents i difícilment conciliables,
- aquesta dificultat que l'autor troba per a conciliar passatges dins les *Regulae* es multiplica per deu en voler conciliar les *Regulae* amb el conjunt de l'obra cartesiana.

Però aquests dos punts no només dificulten l'exposició de l'autor, sinó que són precisament els dos punts febles de la seva argumentació:

- d'una banda perquè el treball de Weber ha demostrat l'existència de diferents estrats dins la redacció de les *Regulae*,
- d'altra perquè ja Alquié va demostrar l'existència d'un tall entre el jove Descartes i l'autor de les *Meditationes* o dels *Principia*.

La lectura del llibre continua essent molt recomanable, tant per a l'estudi de les *Regulae*, com per l'examen de l'epistemologia cartesiana en general. (S.M.)

34) GUEROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols. París, Aubier-Montaigne, 1953.

L'obra de Gueroult està dividida en dos volums: *L'Ame et Dieu*, que tracta les cinc primeres meditacions, i *L'Ame et le Corps*, que comenta tot ell la

sisena meditació. *Descartes selon l'ordre des raisons* és un grandios comentari a les *Méditations*. Primerament per la seva extensió. Segonament pel rigor en l'aplicació d'un mètode prescrit —el de l'anàlisi de les estructures— en l'estudi d'una obra filosòfica.

L'anàlisi de les estructures és una opció metodològica en història de la filosofia consistent en reduir a un mínim els aspectes crítics: problemes de fonts, variacions, evolucionis, per tal d'explicitar les estructures demostratives que són sempre destinades a *reproduir* un procés de validació que vol inclinar o forçar la intel·ligència del lector a «un judicament de ratificació relatiu a la vérité de l'enseignement doctrinal». En el cas cartesià, i més en concret de les *Méditations*, aquesta estructura de l'obra vindria donada per *l'ordre des raisons* que s'oposa a l'ordre de matèries, perquè és un ordre necessari i no convencional, i perquè dissocia cadascuna de les matèries a tractar: Déu, ànima, error, cos. Segons aquests principis cap veritat cartesiana no pot no ser interpretada sense la referència al lloc que ocupa en l'ordre, i tota tesi enunciativa abans que un altra és condició d'aquesta altra. Malgrat el que sovint hom suposa això no dona un esquema senzill, perquè l'ordre no és unilineal. Cal respectar també la noció cartesiana d'un *nexus rationum* que introdueix una complexitat creixent. Ultra aquest element dels diferents lligams que es creuen, complica també el mètode gueroultià el que es parli d'una *economia general* de l'obra. Aquesta estaria formada com un tot per dos hemisferis situats, respectivament, sota la foscor de l'engany universal (I-III) i la llum de la veritat divina (IV-VI), i travessats, també respectivament, per l'excepció lluminosa del *cogito* i l'excepció fosca de l'error.

Segons Gueroult la funció «metafísica» del dubte està exercida pel *malin génie*. «Metafísic» s'oposa a «psicològic», segons la terminologia neokantiana. Aquesta oposició és decisiva en el tractament gueroultià del dubte (cap. II) i del *cogito* (caps. III-IV). La seva presència introdueix un nou factor de complexitat en el comentari perquè no és deduïda de cap principi metodològic explícit. El capítol sobre el dubte està realment centrat en l'afirmació que el pas a la primera certesa absoluta s'efectua triplement per: 1) «la mise en ouvre de doutes de différentes espèces», 2) per «l'hipotesi o ficció» del Geni Maligne i 3) pel doble recurs al principi de descomposició dels objectes del dubte natural i a la condició interna que fa possible pel subjecte el mateix acte de dubtar (I, 40). En realitat aquest tercer «factor» serà el decisiu: el cogito és la condició necessària i universal de la representació en general (I, 63). En conseqüència, seran *psicologistes* els comentaristes que llegeixen el cogito com a consciència (Cousin, Hamelin, Thevenaz). Gueroult sentència: «així es destrueix des de l'arrel l'esperit del cartesianisme, que no és el de la psicologia sinó el de la geometria; així se li substitueix un psicologisme sense rigor ni vigor» (I, 83). En definitiva, el cogito es defineix mitjançant un procés d'eliminació que deixa un residu indescomponible absolutament simple, «és la més simple de totes les natures simples» (I, 86). Gueroult dona tres veritats segons l'ordre: jo existeixo com a cosa pensant, la meua naturalesa és únicament el pensament pur «et pure intelligence», i, tercer, el cos és més difícil de conèixer que l'ànima (p. 119). El cogito suposa un nexus entre un principi buit, «per pensar cal ésser», i una experiència, entre una raó de coneixement de la meua existència i una raó de coneixement de la meua essència (II, 279). El cogito actualitzat resisteix al dubte, però no ho faria el cogito objectivitat. (La distinció ha estat discutida, per exemple, per J.M. Beyssade). Sempre confonent «Dieu trompeur» i geni maligne, serà aquest últim, —en la interpretació de Gueroult

encara actiu després del cogito— el que exigirà una recerca sobre el valor objectiu de les meves idees. Aquesta recerca és la primera prova de Déu pels efectes (cap. V). Segons Gueroult, ni la classificació dels pensaments ni la de les idees, pertanyen al cos de la recerca (p. 168), serveixen únicament per a plantejar clarament el problema central del valor objectiu de les idees contra els prejudicis representacionistes del sentit comú. Semblaria que els preàmbuls de la tercera meditació donarien dues perspectives: cal provar que Déu existeix per a vèncer «el geni maligne», i cal provar, també, que les idees posseeixen un valor objectiu; però, una «convergència admirable» (I, 82) les reuneix: l'exterioritat al cogito es demostra en un sol cas, però aquest cas exigeix aixecar la hipòtesi de l'engany universal que governa el primer hemisferi. La solució al problema del cercle que dona Gueroult depèn de la funció que s'atribueix al geni maligne en el dubte i de la distinció entre cogito actualitzat i cogito objectivitat. No hi ha cercle, perquè el cogito sense Déu és un cogito inautèntic, pensat gràcies a una abstracció del nostre esperit que el separa d'allò a que està necessàriament unit (I, 244). Partint del cogito s'arriba a Déu —infinít de perfeccions incomprendible que ens causa— mitjançant els principis: de causalitat, de la correspondència de la idea amb l'ideat, dels judicis de perfecció sobre els continguts. Tots ells «emanen directament de la veritable llum de Déu» (I, 245). Aquesta prova, primera en l'ordre, fóra superior a les restants que en depenen. La segona prova de Déu pels efectes (cap. VI) penetra més en la incomprendible essència divina al determinar-la *quoad nos* com a *causa sui*.

Amb la quarta meditació: del vertader i del fals (cap. VII) entrem en el segon hemisferi. La meditació planteja el conflicte entre el principi de veracitat universal i l'excepció fàctica de l'error humà. Cal primer un reconeixement de l'error com un límit cognoscitiu, que és condició necessària de l'existència d'una ciència humana limitada. La meditació creua dues problemàtiques distintes: el problema psicològic de la possibilitat de l'error en l'ànima humana i el problema de teòdicea consistent en explicar la presència de l'error humà en l'obra divina. Els dos problemes tenen una solució simultània: l'error, en quant engendrat pel joc arbitrari de dues realitats, l'una finita [l'enteniment humà], l'altra infinita [la voluntat humana], és un miratge projectat sobre el no-res, i en conseqüència no té en si cap realitat» (I, 313).

Si posseïm un criteri de veritat i unes tècniques per tal d'evitar l'error podem «passar metòdicament de la primera veritat objectivament vàlida a les veritats segones». L'ordre analític de raons fonamentarà —respectivament a la cinquena i sisena meditació— *els dos graus de la ciència*: la matemàtica i la física universal (i subsidiàriament medicina, psicologia de les passions i moral). Tota explicació de la cinquena meditació ha de donar compte de perquè la prova del valor objectiu de les veritats extretes de les evidències matemàtiques va acompanyada d'un argument sobre l'existència de Déu, que més tard Kant anomenarà «ontològic». La solució de Gueroult és clara (cap. VIII: De les essències): el que val per les essències matemàtiques, val pel nostre coneixement de l'essència divina, si l'ordre de les essències ha estat validat per l'anterior *ordre des raisons*, que ja inclou dues demostracions de l'existència de Déu; però *la necessitat és d'ordre distint*, les essències matemàtiques estan sotmeses a l'arbitri diví, mentre que l'essència divina és el seu ésser en virtut de l'omnipotència divina. La solució gueroultiana va acompanyada de la rotunda afirmació de la total subordinació del valor

de la prova «ontològica» als arguments de la tercera meditació, la qual cosa ocasionà una polèmica important, especialment amb Henri Gouhier.

L'objecte de la sisena meditació és demostrar una tercera existència: la dels cossos materials *menys certa* que les de la mens i Déu (*Synopsis*). Demostrar una tercera existència és el que Gueroult anomena perspectiva x, (= fonamentació de la física i les ciències de la realitat), essent la perspectiva y (= crítica del saber sensible), la derivada de mostrar la menor certesa d'aquesta existència exterior que l'home corrent dona com a primera o única. Tenim segons Gueroult: dues perspectives, tres objectius, sis problemes i tres nivells de coneixement.

a) *Dues perspectives*: els problemes relatius a l'existència dels cossos i al fonament de les ciències (X) i els problemes crítics sobre el valor objectiu de les idees sensibles (Y). La reunió d'aquestes dues perspectives ens dona el *nexus rationis* de la sisena meditació.

b) *Tres objectius*: El títol de la sisena meditació ens indica *primerament el seu primer objectiu de provar l'existència de les coses materials*: De Existentia rerum materialium, —et reali mentis a corpore distinctione (Vid. A Mersenne 28 janvier 1641, AT, III, 297). Tres són les existències que s'estableixen necessàriament, la de la mens (II), de Déu (III) i dels cossos (VI) (*Synopsis*). Per a fer-ho, la dificultat s'ha dividit entre la prova de la realitat de l'essència de les coses materials (V) i la de la seva existència (VIa: Reliquum est ut *examinem* an res materiales existant). La demostració d'aquest segon temps «est methodiquement conduite», recolzant-se sobre l'enteniment conclou la possibilitat de l'existència dels cossos: «Et quidem jam *ad minimum scio* illas, quatenus sunt purae Matheseos, posse existere; recolzant-se sobre la presència en mi de la imaginació la seva probabilitat: «Praeterea ex imaginandi facultate, qua me uti experior dum circa res istas materiales versor, sequi videtur illas existere»; finalment recolzant-se en el sentir com una manera de pensar la seva certesa, «videndumque an exiis quae isto cogitandi modo, quem sensum appello, percipiuntur, *certum* aliquod argumentum pro rerum corporearum existentia habere possim» (VII, 74).

S'hauria de considerar, segonament, la segona part del títol com *un segon objectiu* de la meditació *reali mentis a corpore distinctione*. És molt clar que el text de la meditació tracta aquestes qüestions en un sentit invers: primer demostra la distinció, perquè regeix en molts aspectes la prova de l'existència de les coses materials. Etienne Gilson veia aquí una «paradoxa cartesiana» (Études... p. 300 «per a que l'ànima sigui realment distinta del cos cal que el cos existeixi realment»). Cal comprendre perquè això és així segons la realitat meditativa d'una filosofia primera. Per tal de comprendre-ho és bo considerar encara un *tercer objectiu* de la sisena meditació i la seva funció subordinada als altres dos: mostrar la *unió de l'ànima i el cos*: eandem nihilominus tam arcte illi esse conjunctam, ut unum quid cum ipsa componat, ostenditur (*Synopsis*, VII, 15). El coneixement de la distinció i el de la unió es refereixen a sabers diferents: la distinció és una veritat *racional*, la unió depèn del *sentiment*. (Per exemple: A Elisabeth, 28 de juny de 1643, AT, III, 693-694).

c) *Sis problemes*: Aquests tres objectes del tot de la meditació: distinció entre l'ànima i el cos, demostració de l'existència dels cossos exteriors i demostració de la unió entre l'ànima i el cos en l'home, es combinen de tal manera que es tracten *sis problemes lligats entre sí*: 1) l'existència

dels cossos (i de la unió de l'ànima i el cos); 2) el valor objectiu del sentiment i els límits d'aquest valor; 3) l'explicació psicològica de l'error formal a propòsit dels sentits; 4) justificació teològica de l'error dels sentits; 5) explicació psicofísica de la falsedat intrínseca dels sentits; 6) justificació teològica d'aquesta falsedat.

d) *Tres nivells de coneixement*: La sisena meditació té encara un restant factor natural de complexitat, perquè es desplega descendint del mode de coneixement que expressa l'essència de la mens: l'*enteniment* que testimonia la *possibilitat* dels cossos, la *imaginació* que testimonia la *possibilitat* dels cossos, i el *sentiment* que testimonia la *certesa* de l'existència dels cossos.

Des d'aquesta ordenació Gueroult exposa en els restants capítols la prova de la *distinció* real de l'ànima i el cos (XIII), la prova de l'existència de les coses materials (XIV), la prova de la unió de l'ànima i del cos (XV) i, finalment, tracta sobre la veritat i la falsedat en la regió dels sentits (XVI-XVIII), algunes conseqüències relatives a la medicina i a la moral (XIX-XX) i un capítol de conclusions. Completen l'obra cinc apèndixs, dels quals podem destacar el quart sobre el radicalisme cartesià i el transcendentalisme.

És un mèrit de la lectura gueroultiana de les *Meditationes plantejar-se tots els problemes que el text planteja*; moltes de les solucions donades són molt discutides i han estat discutibles: la funció del geni maligne en el dubte, el caràcter intel·lectual impersonal del cogito, la relació entre les proves de l'existència de Déu, etc. Malgrat això, *Descartes selon l'ordre des raisons* és un monument dels estudis cartesianes. (J.S.)

35) HUSSERL, E. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Editat per Walter Biemel. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1954, a *Huserliana*, VI.

Les referències a Descartes en l'obra de Husserl són nombroses: reflexions sobre l'autor de les *Meditacions Metafísiques* poden trobar-se a textos com l'*Erste Philosophie* o les *Cartesianische Meditationen*, però és probablement a la darrera obra de Husserl on se'ns dona una interpretació més interessant, no tant pel contingut del que es diu, que no ofereix res de nou respecte als altres llocs, sinó perquè la interpretació de Descartes és posada en un marc més ampli que vol esbrinar el sentit de la totalitat de la tradició filosòfica europea. La reflexió sobre Descartes ocupa els paràgrafs 16 al 20. Husserl confereix un clar caràcter de precursora a la filosofia cartesiana, però en un sentit ambigu, reinterpretant i matitzant el tòpic hegel·lià que fa de Descartes el pare de la modernitat. Descartes és l'autor que obre la filosofia a la reflexió transcendental. En aquest sentit Husserl es podia considerar ell mateix com un hereu del cartesianisme, tal i com es mostra a les primeres pàgines de les *Cartesianische Meditationen* i a *Krisis* 17. Hi ha com una unitat essencial entre el dubte metòdic cartesià i l'epokhé husserliana. Si considerem Descartes com un precursor de la filosofia transcendental, llavors ja no és tant el pare de la modernitat, sinó una excepció dins d'aquesta. L'home que proposa un camí que no serà seguit fins el sorgiment de la fenomenologia. Aquest judici, però, és parcial en quant no ens dona el tot de la situació històrica de Descartes. Justament perquè Descartes és un membre més de la tradició, està immers en la confusió que des de Galileu defineix aquesta. La solució

errònia que donarà al problema de la epokhé, fa que sigui també el pare d'alguns dels errors teòrics fonamentals de la modernitat: el psicologisme que neix de la seva interpretació del cogito. L'equívoc de Descartes es perllongarà en tota la filosofia posterior que és definirà com teoria del coneixement i prendrà com objectiu principal la resolució del problema de la conciliació de les dues substàncies, tant en la vessant empirista com en la racionalista. (J.R.)

36) LEFEVRE, R.: *La philosophie critique de Descartes*. París, PUF, 1958.

Dins del nombrós conjunt de llibres que aquest autor ha dedicat a Descartes, aquest presenta l'originalitat de prendre com a fil expositor la qüestió del dubte. Partint del principi prou generalitzat que el mètode constitueix el centre temàtic de l'obra de Descartes, Lefevre afirma que el dubte és el nervi del mètode. Això és el que justifica el títol de l'obra i el que serveix per a dissenyar-ne l'estructura, diferenciada en dues parts: crítica del pensament sensible i crítica del pensament pur, que es corresponen al que hom designa com els dos nivells del dubte. El llibre realitza un examen de la quasi totalitat de l'obra cartesiana.

El terme criticista, encara que no estigui explícitament definit en el llibre, està pres en el sentit que seguint Kant podríem anomenar «extern»: la crítica no de la pròpia raó, sinó de sistemes i treballs anteriors. El sentit del treball filosòfic cartesià és dur a terme una doble lluita contra dos enemics molt diferents: l'aristotelisme i el materialisme dels llibertins. En aquest es deixa veure a Lefevre, possiblement, una presència excessiva d'allò que podríem anomenar explicació des de l'apologètica de l'obra de Descartes. Aquestes dues lluites contra l'escolàstica i contra l'escepticisme són pensades per Lefevre com complementàries: la crítica sensible que està orientada contra els aristotèlics assoleix perspectives espirituals des de les quals es mostra la inanitat de l'escepticisme, i la crítica racional dirigida contra els escèptics fonamenta les perspectives científiques que haurien de reduir a runes l'edifici de l'escolàstica. La convergència de la doble crítica, la identificació entre ambdues, té com a resultat una concepció unitària de la filosofia de Descartes. El postulat fonamental del llibre, i el que aquest tracta de demostrar, és que espiritualisme i mecanicisme són a la fi una mateixa cosa. En definitiva, i dit d'una altra manera, la unitat entre Física i Metafísica. (J.R.)

37) VUILLEMIN, J. *Mathématiques et métaphysique chez Descartes*. París. P.U.F. 1960.

Com el propi autor explica a l'«Avertissement», partint de l'examen d'un problema concret, el de les corbes logarítmiques, va descobrir «une théorie générale des proportions, qui n'était rien d'autre que la fameuse mathématique universelle et qu'enfin cette théorie n'était pas sans influencer à son tour et même modeler très profondément l'ensemble de la métaphysique cartésienne» (p. 2). Efectivament, la contrucció del llibre segueix aquest ordre: de l'examen de la teoria de la corba logarítmica (cap. 1), al dels «substituts cartesiens del càlcul infinitesimal» (cap. 2) i a la classificació de les corbes (cap. 3). Aquesta classificació es revelarà molt important; a diferència de la clàssica divisió entre problemes geomètrics plans, sòlids o lineals, Descartes amplia la noció de dimensió i distingeix només entre corbes geomètriques i corbes transcendents. Aquesta nova distinció es

correspon al caràcter crític de tota l'obra cartesiana: «l'opposition graphique mécanique se rattache a l'opposition inexact-exact» (p. 87). A continuació s'examina la teoria de les proporcions (cap. 4), teoria que la geometria il·lustra, però que no és només algebraica: el mètode de les proporcions pot també aplicar-se a qualsevol matèria.

L'autor contribueix a diferenciar matemàtiques de matemacitat. Qüestiona el suposat matemacisme de la física cartesiana: «la physique conduit souvent a des problèmes dont la solution est impossible en termes d'équations algébriques: telle est la raison ou le préjugé qui ont empêché cette physique de devenir mathématique». També obre alguns interrogants sobre la filosofia de les matemàtiques que rependrà a *Philosophie de l'Algebre*, on fa la distinció entre matemàtiques materials i formals, que també resulta rellevant per tal d'entendre la filosofia cartesiana de les matemàtiques. (Sobre aquest tema cal veure també el llibre de Jakob Klein, *The Origin of mathematical thought*. (S.M.)

38) LEVINAS, E.: *Totalité et Infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, Col. Phenomenologica, 1961.

L'obra d'E. Levinas no és directament un exercici d'exègesi cartesiana, però constitueix, al nostre judici, el millor exemple d'una reflexió filosòfica que, essent original, sap prendre com punt de partida un text clàssic, per tal d'acabar així desvetllant noves possibilitats per a la seva interpretació i comprensió. *Totalité et Infini* té com a finalitat, seguint el testimoni del mateix Levinas, efectuar una crítica a la tendència mostrada per la filosofia occidental a reduir la realitat a sistema, a situar-se en l'absolut, fent de la síntesi de la globalitat la font de tot sentit. El desenvolupament d'aquesta crítica és el motiu central de la filosofia levinasiana, i per a dur-la a terme, Levinas inclou dins de la seva estratègia argumentativa idees o temes de la metafísica cartesiana.

Fent un ràpid esquema ens sembla que es poden extreure almenys quatre importants temes que, estant presents i essent fonamentals a Descartes, són represos per Levinas i incorporats a la seva reflexió:

1) L'autonomia de la voluntat enfront de la raó. El Logos, allò dit, mai no és allò primer segons Levinas; hi ha, enfront d'ell, el que no és reduïble a llenguatge o racionalitat i que el fonamenta. Levinas contrasta aquesta seva visió de la racionalitat amb sistemes, com els de Hegel o Spinoza, on la voluntat es dissolt en la raó, que és el fonamental, oblidant-se d'aquesta voluntat primordial. (pp. 191-195).

2) Com a conseqüència directa d'aquest fet hi ha, dins de *Totalité et Infini*, una acabada recreació del dubte metòdic que Levinas utilitza per tal de mostrar la impossibilitat que té allò Mateix per a constituir-se com Tot. Aquest intent es veu trencat de la mateixa manera que el subjecte que dubta no assoleix persistir en el seu estat. (Vid. l'apartat *Verité et Justice*, pp. 54-75).

3) El tema de la unió substancial entre l'ànima i el cos, que constitueix per Levinas una de les més profundes intuïcions de Descartes, en permetre refusar en les idees sensibles el caràcter d'idees clares i distintes, fonamenta un ordre nou no teòric. Levinas oposa aquesta noció a la fenomenologia de Husserl, que refusa per excessivament teòrica i la pren com a base per a la seva noció d'intencionalitat definida pel «vivre de» (pp. 100-103).

4) Finalment cal apuntar la idea més important i que probablement justificaria per si sola la inclusió de Levinas en aquest butlletí. La idea d'infinít levinasiana és hereva de la visió cartesiana de Déu. En tots dos casos el que designem com infinit és el que defuig la totalització. La seva idea no pot ésser reduïda a allò Mateix, conserva sempre el seu caràcter d'exterioritat —subtítol de l'obra—, de transcendència. (pp. 3-18). (J.R.)

39) GOUHIER, H. *La pensée métaphysique de Descartes*, París, Vrin 1962, 2a. ed. 1969.

Aquesta obra és instrument imprescindible per a l'estudi del pensament metafísic de Descartes. No és una exposició del contingut de la metafísica cartesiana; sinó *la presentació del pensament que l'ànima i cerca en ella la seva expressió*. Això es fa molt rigorosament, estudiant sempre els diferents textos del DM, les MM, els *Principia* i les *Respostes* des d'un doble context: el conjunt ordenat d'idees del que rep el sentit i un cert *diàleg* que fa propícia la transmissió del mateix sentit. D'aquesta manera, cadascun dels catorze capítols que la formen dóna una perspectiva que cal retenir per a tota consideració ulterior dels temes estudiats: 1) Dubte metòdic o negació metòdica?, 2) La infància abusiva, 3) La comunicació de la filosofia, 4) La resistència a la veritat en una filosofia sense retòrica, 5) Metafísica i Psicologia, 6) La prova de M. Descartes, 7) La imatge de Déu, 8) El discurs sobre Déu, 9) I el Verb era Déu, 10) Les exigències de l'existència en el pensament metafísic de Descartes, 11) El pseudo-cercle cartesià, 12) El dualisme cartesià, 13) La unió de l'ànima i el cos, 14) La distinció de l'ànima i del cos.

1) *Dubte metòdic o negació metòdica?* El treball metafísic és un instrument per tal d'aplicar bé el bon sentit. El seu punt de partida real és la pseudo-evidència: *falsa pro veris admiserim*. El criteri de veritat és la indubitabilitat quan l'esforç per tal de dubtar s'ha efectuat i se'n mostra la seva impossibilitat total... *de quo ne minima occasio sit dubitandi...* La primera meditació, afirma Gouhier, és un monòleg escèptic, que *continua*, malgrat l'escèptic, quan s'assimila allò dubtós a la falsedat, en comptes de l'assimilació pràctica d'allò dubtós a allò versemblant.

2) *La infància abusiva: A Prima infantia mentem et corpus tamquam unum quid concepi* (AT. VII, 445): aquest és un dels molts llocs cartesianes en que la pseudo-evidència, l'error, està relacionat amb la infantesa. La infància és el nostre origen en el que la capacitat de dirigir-nos, el bon sentit que cal aplicar bé, no s'exercia. Gouhier estudia àmpliament la cartesiana referència a la infància en unes pàgines molt clarividents, que saben situar molt exactament la funció cartesiana de la filosofia: «es tracta d'asfixiar el nen que sobreviu en l'home madur; no és un part, segons la metàfora socràtica, sinó un infanticidi» (p. 58).

3) *La comunicació de la filosofia*: A la ciència fonamentada que la filosofia possibilita cal afegir-hi l'art de comunicar la ciència. La ciència perfecta no és possible sense l'operació del dubte radical. Però els perills del dubte originen els escrúpols de Descartes de com aquest pot ser comunicat o ensenyat: el *Discours* diu que gairebé a ningú és aconsellable, la *Recerca de la Veritat* mostra la vacil·lació de Poliandre o la por d'Epistemon. El model del DM és *reduït* respecte al de les MM i Descartes n'explica les raons. Tots aquests fets i molts són estudiats per Gouhier a l'obrir una perspectiva d'estudi que mereix ser tinguda en compte i

profunditzada: *a qui i com mostrar o ensenyar una filosofia és un acte filosòfic que defineix una filosofia tant com els seus continguts.*

4) *La resistència a la veritat en una filosofia sense retòrica.* La diferència entre assentiment (*assensio*) i persuasió (*persuasió*) és una estructura de la filosofia cartesiana. El retard de la persuasió sobre l'assentiment deriva de la resistència a la veritat de la mentalitat infantil i escolar que sempre ens acompanya, en tant que els *praejudicia* són un medi en el que habitem: deslliurar-se'n un mateix no és fàcil, deslliurar-ne als altres afegeix una dificultat d'ordre diferent. L'assentiment sembla que es produeix per l'art d'argumentar. Sembla, doncs, que la filosofia de l'evidència racional que exclou tota retòrica la reintroduiria per un altre camí; aquest fóra la creació literària de la *meditatio* en tant que disposició de les raons en un ordre i els moviments de reiteració que l'acompanyen.

5) *Metafísica i Psicologia.* Aquest estudi està lligat al moviment final de l'anterior com una doble il·lustració. Primerament Gouhier explica magistralment el *Sed nondum sufficit haec advertisse, curandum ut recorder...* d'AT, VII, 22 com un hiatus significatiu: mentre la hipòtesi metafísica del Déu enganyador és una etapa de l'itinerari filosòfic, l'artifici metodològic del geni maligne intervé en el moment en que aquest itinerari es retarda per la presència d'un obstacle psicològic que explica la resistència tenaç d'unes estructures infantils i escolars (p. 121). Una estructura semblant tindria la relació entre les dues formes de la prova pels efectes de la tercera meditació. La segona part de l'estudi fóra tota ells una explicació del *Sed quia, cum minus attendo et rerum sensibilibium imagines mentis acies excaecant, non ita facile recorder...* d'AT, VII, 47, com l'enllaç entre les dues versions de la prova de la tercera meditació. És un fet que tant a l'*Abregé* com a les Primeres Respostes Descartes parla d'una sola prova. Gouhier interroga el sentit del *palpabilius* de les Segones Respostes: també aquí l'enriquiment del pensament va lligat al desig de persuadir (p. 135).

6) *La prova de M. Descartes.* En totes les exposicions de la seva metafísica Descartes exposa l'argument que Kant anomena "ontològic"; però aquest argument canvia de lloc segons la *ratio demonstrandi*: és segon al DM i les MM quan es segueix la via analítica de la *inventio*, és primer a l'exposició *more geometrico* de les Segones Respostes i als *Principia*. En qualsevol lloc que ocupi l'argument "ontològic" inclou una comparança amb les demostracions matemàtiques. A l'*Abregé* i a les Primeres i Quertes Respostes Descartes diu que l'argument de la tercera és el principal; però el juliol de 1641 escriu a Mersenne i li parla de *la principale raison* referint-se a l'argument de la cinquena. Gouhier reexamina molt detalladament la qüestió amb ajuda de les *Respostes* i la correspondència: Què vol dir «principal»? Gouhier respon que la prova pels efectes és més fàcilment comunicable i que la diferència entre les proves «és sentida no pel filòsof que pensa sinó pel filòsof que parla». L'argumentació de la tercera meditació exigeix un aparell metafísic complicat, però mobilitza la noció de causa familiar als lectors, «és relativament fàcil provocar la *persuasio* amb o poc després de l'*assensio*». Mentre que la prova de la cinquena xoca tan fortament la nostra manera habitual de pensar la relació entre essència i existència, presenta una aparença de sofisma tal, que «comença impeding la *persuasio* de manera que l'*assensio* retrocedeix» (p. 166). Allò més característic segons Gouhier de la teologia cartesiana fóra la idea d'un Ésser positivament causa de si. Aquesta idea faria avançar tant la prova pels efectes com el pas de l'existència possible a l'existència necessària de la prova a priori (p. 176).

7) *La imatge de Déu*. Gouhier en aquest estudi vol explicar el fet de perquè les proves cartesianes es dirigeixen al Déu del Credo d'una manera més directa que les proves tomistes. A diferència de Sant Tomàs, per Descartes el Déu Infinit de les proves és immediatament Creador. Per Sant Tomàs el Déu de les proves és el nom d'una operació de providència universal: *quod habet providentiam universalem de rebus*. Mentre que per Descartes la *idea* de Déu, diferent de la *opinio* que he rebut, és sobretot la *perceptio Infiniti*, condició de la *perceptio finiti* de mi mateix i que és en mi una presència natural. La idea de Déu està en mi *quodammodo ad imaginem et similitudinem* segons Descartes explica a Gassendi i Burman, i Gouhier comenta àmpliament.

8) *El discurs sobre Déu*. La teologia cartesiana refusa la univocitat del nostre llenguatge sobre Déu: *Incomprehensibilitas in ratione formale infiniti continetur* AT, VII, 368; *Nulla essentia potest univoce Deo et creature convenire* AT, VII, 433... Però aquest refús és distint del recurs tomista a l'analogia. H. Gouhier anomena *inversió metafísica* a la manera cartesiana d'evitar la univocitat que es posa de manifest en la noció de Déu *causa sui*, la llibertat divina, la relació de l'enteniment amb la voluntat i la creació de les veritats eternes.

9) *I el Verb era Déu*. Descartes nega en Déu la prioritat lògica de l'enteniment sobre la voluntat; això no vol dir que faci una voluntat divina primera sobre l'enteniment. El Logos diví desplatònicat no és el lloc de les nostres idees. El Verb retroba al Pare en la seva transcendència i es talla tota comunicació entre el Verb i la nostra raó. Déu esdevé *fons veritatis* perquè *crea* tant les existències com les veritats. Gouhier estudia àmpliament la doctrina de la creació de les veritats a les *Respostes* per tal de mostrar com hi ha dues maneres de provar la veracitat divina: l'una perquè contradiria la bondat d'una voluntat omnipotent, l'altra perquè contradiria l'Ésser en la seva plenitud (p. 257).

10) *Les exigències de l'existència en el pensament metafísic de Descartes*. Gassendi retreu a Descartes que hi ha una premisa major sustreta al dubte per tal d'obtenir el *cogito*. Arnould qüestiona l'ús del principi de causalitat per a provar Déu al plantejar el problema del cercle. Descartes respon a aquestes qüestions clàssiques sobre la seva filosofia primera al respondre a Clerselier i Burman. Gouhier explicita la teoria de les «noció comunes» continguda en les MM. i el Pr. i en les respostes de Descartes a les objeccions sobre el cogito i el cercle com una variació de la creació de les veritats i la situació temporal de tota possibilitat.

11) *El pseudo-cercle cartesià*. Segons Gouhier el problema *històric* fóra saber perquè Descartes pensa no haver comès cap cercle i en que l'explicació que dona a les *Segones Respostes* li sembla satisfactòria. Aquesta consisteix en dir que la garantia divina s'exerceix no sobre el que veig amb evidència sinó sobre el record del que he vist amb evidència. Gouhier descriu com pot néixer l'objecció sobre les darreres pàgines de la cinquena meditació i aclareix les relacions entre evidència i memòria a la filosofia cartesiana. La qüestió del cercle neix quan formules de la cinquena meditació, sobre la dificultat de la sinopsis en el pensament matemàtic, serveixen per a justificar procediments operats a la segona i tercera meditació. Això crea la dificultat, que no existeix si els textos són llegits al seu lloc.

12) *El dualisme cartesià*. Arnould pensa que la distinció cartesiana ha provat «massa» i que estarem com en els platònics que defineixen l'home

com un esperit que es serveix d'un cos (AT. VII p. 203). Gassendi pensa que així ja no hi haurà unió. Regius fa sostenir com a tesi cartesiana *quod homo sit ens per accidens*. El malentès ha continuat: la demostració de la distinció ha estat històricament més eficaç que l'explicació de la unió. Descartes explica a Elisabet que li caldria a la vegada ésser sensible a l'evidència de la distinció i a la claredat de l'experiència quotidiana de la unió. Gouhier anomena *semi-cartesianisme* a l'obsessió per la distinció acabada d'aprendre que concep l'ànima unida al cos sobre el model de la noció de l'ànima, i el cos unit a l'ànima sobre la noció del cos sol (p. 334). La resposta cartesiana és senzillament situar-se habitualment en l'experiència de la interacció com en una *certissima et evidentissima experientia*.

13) *La unió de l'ànima i el cos*. Tant al *Discours* com a la *Sisena meditació* Descartes, a l'igual que el capítol primer del segon llibre del *De Anima* d'Aristòtil, refusa pensar la relació ànima-cos com la del pilot-nau. Malgrat això i l'ús cartesià d'expressions tals com *unio illa substantialis; humanam animam, etsi totum corpus informet*, s'ha plantejat repetidament l'anomenada qüestió del pont. Es tracta d'un nou efecte d'aquest semi-cartesianisme que situa malament el treball de la distinció.

14) *La distinció de l'ànima i del cos*. Sols Arnauld —sense cap dubte el millor lector contemporani de les *Meditationes*— segueix les instruccions de Descartes i espera a plantejar qüestions sobre la distinció de les substàncies fins a la sisena meditació. Els altres —els objectors i alguns comentaristes— raonen com si el *cogito* establís la distinció. Gouhier restableix, amb el magistral ajut habitual dels textos, la perspectiva adequada: «l'única dificultat que Descartes hagi reconegut es refereix al coneixement de la distinció entre l'ànima i el cos, no a l'explicació de la seva unió. Cal operar, doncs, una espècie de retorn per tal de retrobar el pensament de Descartes oblidant-se dels seus lectors i les seves lectures» (p. 399).

Això darrer val com a síntesi del valor del llibre que comentem. *La pensée métaphysique de Descartes* és una eina imprescindible per a retrobar el pensament cartesià deslliurant-nos de simbolismes epocals que se li sobreposen. (J.S.)

40) BECK, J.L. *The Metaphysics of Descartes. A Study of the meditations*. Oxford, Clarendon Press, 1965.

J.L. Beck ha aportat als estudis cartesianes dues obres que tenen en comú el seu caràcter exegetí. Així com el seu *The Method of Descartes* (1952) era abans que cap altra cosa una lectura de les *Regulae*, aquest llibre és una lectura i presentació del text de les *Meditationes*. Pràcticament tot ell és un comentari minuciós d'aquest text cartesià. Només surt de l'exegesi una petita primera part d'introducció històrica i un darrer capítol, el tretzè, on prova de mostrar el que constitueix la tesi central del llibre: l'aplicabilitat a la metafísica del mètode descrit a les *Regulae*. Els dos llibres de Beck participen d'una mateixa finalitat que és mostrar la unitat de l'obra cartesiana; en aquest sentit el seu punt de vista és frontalment oposat al d'Alquié (1950). El mateix Beck es reconeix metodològicament hereu de la posició de Gueroult (1953).

A la introducció Beck assenjala com a trets fonamentals de la seva exègesi l'atenció donada a les objeccions i respostes i la necessitat de respectar el pensament de l'autor i la seva terminologia. És sobretot en el segon aspecte on rau el mèrit del seu llibre. Enfront de l'excessiva tendència de les escoles

anglo-saxones a analitzar fragments aïllats, perden de vista el conjunt de l'obra i la peculiaritat de la terminologia cartesiana, Beck fa un gran esforç per tal de mantenir la visió de conjunt sense defugir però una discussió amb la tradició analítica que és present arreu del llibre. Cal afegir, finalment, que un dels trets fonamentals d'aquest text és la seva cura terminològica. Segons Beck la tensió especial que defineixen les *Meditationes* ve produïda pel fet que aquestes constitueixen un intent de recollir «new wine in old bottles». La font principal dels problemes que suscità en el seu moment la filosofia cartesiana fou el fet que el llenguatge emprat, sovint tradicional, no es correspongués amb la novetat dels seus conceptes. La via adient per a desfer-se d'equívocs i malentesos que sempre han acompanyat al cartesianisme és tenir present aquesta seva situació d'ambigüitat original. (J.R.)

41) MARION, J.L. *Sur l'ontologie de Descartes* (1975), 2a. ed. revisada i augmentada. París, Vrin, 1981.

L'ontologie grise de Descartes és un estudi sobre les *Regulae ad directionem ingenii de Descartes*; la seva originalitat rau en el fet que aquesta primerenca obra cartesiana és analitzada en relació a la filosofia aristotèlica.

Marion comença fent esment de la molt peculiar situació de les *Regulae* en el context de l'obra cartesiana. Es tracta, diu, d'un llibre del qual no tenim un text acabat, ni un títol incontestablement cartesià; d'una obra a la qual Descartes mai no s'hi refereix, ni abans ni després d'escriure-la. No obstant aquesta aparent intranscendència, Marion pretén que les *Regulae* constitueixen la «gènesi» del pensament cartesià; segons ell, no és adequat llegir-les a partir d'elles mateixes, ni, menys encara, a partir del *Discours de la Methode*, sinó que el punt de referència d'una anàlisi correcta és el pensament aristotèlic. Marion creu que, a les *Regulae*, Descartes reprèn molt conscientment i críticament la filosofia d'Aristòtil. Per tal de mostrar-ho, *L'ontologie grise* estableix correspondències entre els textos de les *Regulae* i diversos textos aristotèlics.

Marion diu que a les *Regulae* Descartes bescanvia el discurs metafísic per una epistemologia útil i operativa. La substància aristotèlica és despullada de la seva realitat en si i passa a ser considerada un objecte; el centre de gravetat del saber passa de la cosa a l'ego epistemològic, el qual no serà posat explícitament com a fonament metafísic fins a les *Meditationes*. Les *Regulae* i les *Meditationes* serien respectivament el pensament de l'objecte i el pensament del fonament de l'objecte. La qüestió del fonament és esquivada per les *Regulae*. La negació de la metafísica aristotèlica s'acompleix mitjançant la seva substitució per una mena de metafísica negativa, és a dir, una ontologia negadora dels quatre sentits de l'ésser.

Segons Marion, a les *Regulae*, l'ésser que es diu segons les categories és bescanviat per l'objecte de coneixement que es redueix a «ordre i mesura»; l'ésser com a substància i accident és eliminat per la crítica de la contingència física i de l'enllaç contingent de les propietats, l'ésser com a acte i potència perd tota justificació perquè tota idea és perfecta pel fet de ser una informació codificada, tal i com ho estableix la teoria cartesiana de la figura, l'ésser com a veritat queda sotmès a l'intel·lecte.

L'ontologia cartesiana —definida com a *Mathesis Universalis*, ciència de l'ordre i la mesura— redueix la cosa a objecte del coneixement, és a dir, una ordenació de naturaleses simples; l'«ousia» ja no determina l'ésser de la

cosa, sinó que més aviat és vista com un obstacle per al coneixement científic; la cosa es veu, així, alienada, ha perdut el seu ésser propi i independent: ha esdevingut «l'ombra grisa d'una cosa»; no reposa sobre si mateixa, sinó que és governada per l'esperit que uniformitza el real per tal de manipular-lo tècnicament. (J.-A.V.).

Els anàlisis de Marion depenen en molts moments de l'obra de Martin Heidegger, que és explícitament citat quan Marion formula les conclusions del seu estudi (& 31). Per tal de complementar el sentit d'aquesta dependència s'ha de veure J.-L. Marion, «Heidegger et la situation métaphysique de Descartes» in *Bulletin cartésien IV, Archives de Philosophie*, 1975, 38/2, pp. 253-265. Sobre algunes reserves respecte a aquesta dependència, hom pot veure J. Sales, «La situació filosòfica de René Descartes», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, II, Barcelona, 1988 pp. 45-62. (J.S.)

42) GRIMALDI, N. *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, París, Vrin, 1978.

L'autor, primerament professor a la Universitat de Burdeus, és actualment professor a la Universitat de París-Sorbonne i director del Centre d'Études cartésiennes.

Segons ens diu l'autor a l'avant-propos, aquesta obra és un assaig d'epistemologia filosòfica. Seguint el punt de vista genètic de Ferdinand Alquié, el mètode d'estudi «consisteix a analitzar reflexivament els pensaments de Descartes seguint l'ordre cronològic d'aparició». La tesi del llibre és que el pensament de Descartes està constituït per *tres ordres*: el de la veritat, el de la utilitat i la versemblança, i el de la felicitat.

El llibre està dividit en sis capítols: I. Les promeses d'un songe, II. Le projet cartésien, III. La méthode, IV. La grande machinerie, V. La marque de Dieu et la condition métaphysique de l'homme i VI. La liberté ou la grâce profane. (J.S.)

43) BEYSSADE, J.M. *La philosophie première de Descartes*. París, Flammarion, 1979.

El llibre de J.M. Beyssade constitueix una interpretació completa i original del pensament metafísic cartesià. J.M. Beyssade oposa la seva interpretació a moltes de les ja clàssiques lectures de Descartes: Alquié, Gueroult, Cassirer, etc. i ho fa proporcionant un molt dens aparell crític que no sempre trobem en altres estudis. No obstant, és la polèmica amb M. Gueroult la que centra més sovint la definició de les propostes de Beyssade.

Beyssade dona les claus per a una més perfecta comprensió de la metafísica cartesiana en l'abandó del discontinuisme en la interpretació de la doctrina cartesiana del temps, i en la crítica de les sèries com a desllorrigadors del raonament metafísic i en la insistència. És fonamental, creu Beyssade, atendre a la forma d'esdeveniment temporal de les operacions bàsiques del coneixement científic (intuïció i deducció); així com entendre que per Descartes existeix un ordre únic d'evidències i que la ciència és sempre coneixement de conclusions; i que, en tot cas, cap coneixement evident —incloses les veritats metafísiques— no supera els límits marcats per la doctrina de la creació de les veritats eternes. La

interpretació de Beyssade vol alliberar el lector de Descartes de la necessitat —palesa en molts estudis cartesianes— de posar dos ordres d'evidència i de veritat (*doublets*) per explicar com el coneixement metafísic fonamenta el coneixement matemàtic i físic perquè instaura un ordre d'evidència qualitativament diferent.

Els elements esmentats contribueixen a una lectura de Descartes basada en el concepte de *cobaerentia*, pres per Beyssade de les respostes cartesianes a les objeccions de Gassendi a les *Meditationes* (AT VII, 379): el qui fa metafísica arriba a conclusions —el coneixement de Déu— que provenen alguns coneixements que han servit per establir-les —fins i tot el *cogito*—

La metafísica adquireix, segons l'exemple que Descartes posa a Bourdin, la forma d'una capella ben construïda de la qual els fonaments són els coneixements sobre el propi esperit, i el coneixement més perfecte i desitjable que dóna coherència i equilibri a tota la construcció és, com una mena de clau de volta, l'argument ontològic. El valor del saber aconseguit és però, en tot cas, limitat i, per això, Beyssade anomena la metafísica cartesiana una metafísica provisional, saber del *cognoscent finit*. (J.-A.V.)

C) ALGUNS ESTUDIS CARTESIANS RECENTS (1980-1991)

44) MARION, J.L. *La théologie blanche de Descartes*. París, 1981, P.U.F.

Aquest llibre que Marion subtitula *Analogia, creació de les veritats eternes i fonament* és un punt de referència obligat en qualsevol estudi seriós de la controvertida tesi cartesiana sobre la creació de les veritats eternes. Segons Marion, aquesta doctrina expressa la solució cartesiana al problema de la relació entre Déu infinit i etern i les veritats necessàries i eternes.

El pensament cartesià troba la seva pròpia via mitjançant quatre rebuigs que Marion té cura d'assenyalar en la primera part del seu llibre: 1) Descartes elabora la seva filosofia sobre les veritats eternes sense voler entrar en la temàtica trinitària que engloba l'explicació tomista de les veritats eternes, considerades alhora idees exemplars, eternes i dependents de Déu; 2) Descartes refusa també l'analogia suareziana perquè creu que amaga una univocitat estricta. Segons Marion, el concepte objectiu d'ens converteix de fet l'analogia suareziana en univocitat perquè implica la comprensió de Déu i, per tant, torna retòrica la referència a l'omnipotència divina; Descartes no accepta, com fa Suárez, que pugui ser concebut un món d'ens possibles regits per la sola identitat lògica, als quals correspon una eternitat intrínseca, i l'aptitud per a ésser dels quals predetermina la possibilitat que Déu els creï; 3) Descartes rebutja també l'univocisme de la teologia espiritualista de Berulle i l'emanacionisme implicat en la imatge dels raigs del sol com a vehicle explicatiu de la relació entre Déu i les veritats eternes. Finalment, 4) Descartes s'oposa a l'univocisme epistemològic que representarien Kepler, Galileu i el mateix Mersenne, interlocutor de les cartes de 1630; l'exactitud de la matemàtica no la converteix per força en el llenguatge diví, tan etern com ho és Déu, que el matemàtic també coneixeria perfectament sintonitzant així amb la mateixa essència divina.

El mòbil teòric de la teoria cartesiana de les veritats eternes és, doncs, el rebuig de l'univocisme. Descartes apunta a substituir l'intel·ligible màxim diví o la identitat lògica com a causa total de les veritats, per un «fonament» que és anomenat primerament Potència incompreensible i, després, *causa sui*. No obstant, la teologia resultant és «blanca», és a dir, indecisa: el fonament de l'ontologia exposada a les *Regulae* («ontologia gris»; cfr. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes* (1975) oscil·la entre l'ego i Déu: «quan es tracta d'exercir un saber —diu Marion— l'ego esdevé el fonament, quan es tracta de produir ens, només Déu pot ser el fonament». En la segona part del llibre, Marion es deté a mostrar com, al llarg de la trajectòria filosòfica cartesiana, el fonament va apareixent ara sota una figura, ara sota una altra, i com la metafísica de Descartes pren la forma d'una onto-teologia. Al darrera de la interpretació de Marion s'amaga Heidegger. L'any 1982, en una sessió de la Societat Francesa de Filosofia (Cfr. Marion, «Descartes et l'onto-théologie» a *Bulletin de la Société française de Philosophie*, sessió del 24-IV-1982), Marion explicarà clarament allò que ja apunta el llibre que comentem: en la filosofia cartesiana trobem dues configuracions d'onto-teologia; segons la primera, l'ens suprem és l'*ego cogito* i la totalitat dels ens és tinguda com a *entia nota* perquè el sentit de l'ens es defineix com a *cogitare*; d'acord amb la segona configuració, l'ens suprem és *causa sui* i la totalitat dels ens és tinguda com a *ens ut causatum* perquè el sentit de l'ens es defineix com a *causare*. Els filòsofs posteriors construïran els

seus sistemes optant en cada cas per una d'aquestes dues direccions emblemàtiques en el pensament modern. (J.-A.V.).

45) MARION, J.-L.: *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne*. París. PUF, 1986.

Marion ofereix en aquesta seva tercera obra sobre la metafísica cartesiana el que ell anomena la clausura d'una qüestió: el pensament cartesià deriva de la metafísica? Marion treballa amb la determinació d'un singular «metafísica» des del pensament heideggerià. L'objecte d'aquesta nova obra sobre Descartes és: donat que l'onto-teo-logia resta acromàtica, perquè provoca, com un prisma, els colors metafísics elementals: el gris de la ontologia i el blanc de la teologia, «emprendre una anàlisi espectral des del punt de vista de la onto-teo-logia, de les tesis fonamentals del pensament cartesià per tal de mesurar si i *en quins límits* deriven de *la metafísica*» (p. 7). (Els subratllats són nostres). Segons Marion, en el pensament cartesià trobaríem una de les primeres fases de la incubació de la constitució de l'ontoteologia, que com hom sap Heidegger exemplifica a Leibniz i Hegel. Aquesta incubació fóra doble: hi hauria una ontoteologia de la *causa* a Spinoza i Leibniz, i una ontoteologia de la *cogitatio* a Malebranche, Locke i Berkeley.

L'Ego compleix la seva funció «metafísica» imposant-se com ens per excel·lència i determinant la manera de ser de tots els ens. Això es faria per la deducció ontològica de la substància a partir de l'ego (contra Heidegger que afirma la primacia de l'ens intramundà com a *res extensa* en l'elaboració cartesiana de la substància) i per la primacia del temps com a presència. Però hi ha també una *faillité* en l'estatut metafísic de l'ego com a *cogitatio* mitjançant la llibertat i la unió de l'ànima i el cos com a nocions primitives que donarien un ego no cogitatiu i no substancial, proper (potser massa) al *Dasein* heideggerià (p. 234-6).

El Déu cartesià realitzaria la funció «metafísica» d'una manera clara en tant que és anomenat com *ens summe perfectum* i com a *causa sui*, mentre que la *idea infiniti* no té cap lloc en l'onto-teo-logia post-cartesiana (p. 291).

En Descartes tindríem, doncs, una *doble* constitució onto-teologica de la metafísica: una metafísica de l'ego com a *cogitatio*, i una metafísica de Déu com a *Causa Sui*. Però tindríem també una doble fallida de *la* metafísica en tant que oberta als existenciaris d'una situació lliure i a l'infinit d'una deïtat no determinable. Aquesta possibilitat del pensament cartesià és la que obriria la recepció pascaliana de Descartes com a *destitució* de la metafísica. (J.S.)

46) RORTY, A.O. (editora): *Essays on Descartes Meditations*. University of California Press, 1986.

L'editora Amélie Oksenberg Rorty (Rutgers University), que és a la vegada editora general de la Major Thinkers Series de la University of California Press, ha reunit en aquest volum vint-i-dos estudis sobre les Meditacions de René Descartes. En el prefaci estableix una certa complicitat entre el seu primer escrit: *The Structure of Descartes' Meditations* i l'ordenació dels treballs que formen el recull. Segons la Professora Rorty l'estructura de les *Meditationes* comporta sis nivells:

1) Catarsis,

- 2) Skepsis,
- 3) Reflection (peripeteia),
- 4) Recognition (anagnorisis),
- 5) Ascension i
- 6) Reconstruction world and self.

L'autor parla de tres modes meditatus: ascensional, penitencial i analític que Descartes combinaria en l'escriptura de les *Meditationes*. És molt menys convincent el suggeriment que les sis meditacions es corresponguin als sis dies de la nova creació que és la nova ciència del món (p. 10).

L'escrit de L. Aryech Kosman (Haverford College) *The Naive Narrator: Meditation in Descartes' Meditations* també tracta de la forma de la meditació que implica un exercici del lector dirigit per un narrador. La distinció entre història i discurs i altres recursos de la narratologia ens ajuden a plantejar-nos la complexitat de l'estructura literària de les *Meditationes*.

La catarsis i la skepsis

Els quatre estudis següents tracten diferents aspectes del dubte cartesià com *exercici*: Segons Gary Hatfield (John Hopkins University): *The Senses and the Fleshless Eye: The Meditations as Cognitive Exercises* —separant-se de Curley i Popkin— la polèmica argumental contra l'aristotelisme i l'escepticisme no té cap funció especial en les MM. El dubte és un exercici cognitiu destinat a promoure en el lector la comprensió intel·lectual, especialment del concepte de matèria-extensió. Daniel Garber (Xicago) *Semel in vita: The Scientific Background to Descartes' Meditations*, també accentua la destinació de la metafísica com a fonamentació de la física. Michael Williams (Northwestern University), *Descartes and the Metaphysics of Doubt* situa l'ús cartesià d'arguments derivats de la tradició escèptica i Gareth B. Matthews (University of Massachusetts): *Descartes and the Problem of Other Minds* compara els tractaments cartesià (M. II, AT. VII, 32) i agustiniana (*De Trinitate*, 8. 6.9) del problema de les altres ments.

Transició a la reconstrucció

E.M. Curley (Illinois), *Analysis in the Meditations: The Quest for Clear and Distinct Ideas*, vol aclarir l'ús de l'anàlisi a les MM. Aquest fóra realitzar una *clarificació de conceptes bàsics*: la distinció entre la ment i el cos demana clarificar el concepte d'*ànima* —terme que Descartes troba confús i per això prefereix *mens*— i la demostració de l'existència de Déu demana aclarir el concepte d'*idea*, etc. Vere Chappell (University of Massachusetts): *The Theory of Ideas* intenta un aclariment de la semàntica de '*idea*' en la filosofia cartesiana, sobretot de la mà d'un passatge del prefaci de les *Meditationes: Sed respondeo hic subesse aequivocationem in voce ideae: sumi enim potest vel materialiter pro operatione intellectus... vel obiective pro re istam operationem repraesentata...* (AT, VII, 8). El primer sentit fóra per Chappell equivalent a un *mental act*, i tendria un sentit concret, mentre que en el segon la ment està dirigida a un *mental object* i faria referència a «entitats abstractes».

Fonts escolàstiques

Per tal de prevenir males interpretacions com la de Richard Rorty, que parla de la indubtabilitat d'estats mentals, John P. Carriero (Massachusetts Institut of Technology): *The Second Meditation and the Essence of the Mind*,

relaciona el títol de la segona meditació: De *natura mentis humanae* amb la teoria tomista de l'autoconeixement intel·lectual (per exemple S. Th. I q. 87 a. 1): «Whereas Aquinas characterizes the intellect in terms of its proper object, in terms of *what* it conceives, Descartes characterizes it in terms of *how* it conceives» (p. 216). Calvin Normore (Toronto): *Meaning and Objective Being: Descartes and his Sources*, pensa que més que en Tomás o Suárez cal buscar antecedents de les distincions cartesianes a Duns Scot i a Ockham.

Les proves de Déu

Louis E. Loeb (Michigan): *Is There Radical Dissimulation in Descartes' Meditations?* ressuscita la hipòtesi d'un Descartes dissimulador, com el famós llibre de Maxime Leroy, *Descartes, le philosophe au masque* (1929). Quins continguts de les MM. farien aquesta funció? La resposta de l'autor és que el contingut de la tercera i la quarta meditació. La validació divina de les facultats humanes cognoscitives fóra un intent de fer la física més acceptable a l'Església (p. 264).

El punt central de l'important escrit de G. Rodis-Lewis (Sorbonne): *On the Complementarity of Meditations III and V: From the «General Rule» of Evidence to «Certain Science»* és la mostració de l'estructura invertida de la tercera i la cinquena meditacions. La tercera meditació encadena quatre motius: (a) insuficiència de la regla d'evidència limitada a un valor persuasiu en el present en absència de la prova, (b) la prova de Déu per la idea d'infinít *en nosaltres*, (c) el caràcter innat de la idea està definit per contrast amb les idees factícies i adventícies i (d) evocació dels atributs de Déu. La cinquena meditació tracta els mateixos temes en un ordre invers: (d) evocació dels atributs divins, (c) caràcter innat de les essències geomètriques definit per contrast amb les idees factícies i adventícies, (b) prova de Déu per la idea de l'infinít en si, i (a) recordatori que el poder persuasiu de l'evidència present, insuficient en absència de Déu, és cert després de la demostració de Déu. És correspongui això o no al «petit tractat» sobre la divinitat de 1629 —com suposa l'autora—, i sigui interromput sobre 1638-39 per la inserció de la quarta meditació, el cert és que aquesta és l'estructura del tractament cartesià de la divinitat en tant que fonamenta la regla d'evidència en la ciència certa.

Jean-Luc Marion (Sorbonne); *The Essential Incoherence of Descartes' Definition of Divinity* és una primera versió del capítol quart de *Sur le prisme métaphysique de Descartes*.

Com és i per a què serveix la distinció cartesiana entre infinit i indefinit?, Margaret D. Wilson (Princeton): *Can I Be the Cause of My Idea of The World? (Descartes on the Infinite and Indefinite)* respon a la qüestió. En el context de la insinceritat cartesiana la distinció presenta “strategic advantages”, perquè permet no donar a la *res extensa* com a substància creada, un mateix atribut que al Creador.

Annette Baier (Pittsburgh): *The Idea of the True God in Descartes* dóna una versió afeblida de la insinceritat cartesiana del moviment de la tercera i quarta meditació. La llum natural que fa manifest el principi de causalitat sobre el que reposa l'argument de la tercera meditació fóra una generalització de la dependència entre el jo que medita i la seva idea: «cogito». El suggeriment central de l'autora fóra que la idea de Déu és sobretot especial en quant a la seva realitat formal—, i no com és aparent en quant a la realitat objectiva; Déu és el meditador com pensament auto-conscient.

Reflection /peripeteia

Martha Bolton (Rutgers University): *Confused and Obscure Ideas of Sense*, exposa les dificultats de la doctrina de la falsedat de la idea de la tercera meditació, i com aquesta s'il·lumina al nivell de la sisena meditació quan l'experiència sensible és tractada com un tot, la notícia sensible adequada correspon a un model complex en el que les idees són elements. L'error sensible no és una mala representació del seu objecte, sinó un judici erroni sobre el seu objecte mitjançant falses assumpcions sobre allò que representa.

David M. Rosenthal (City University of New York): *Will and Theory of Judgement*, examina també la funció que Descartes assigna a la voluntat en la teoria del judici. L'autor pensa que massa sovint la teoria cartesiana del judici, i més concretament la de la voluntat i l'enteniment com les dues facultats que el componen, ha estat menystinguda o aïllada. Segons Rosenthal la teoria resisteix les objeccions que li han estat adreçades i il·lumina altres aspectes de la filosofia cartesiana com són: la relació entre el llenguatge i el pensament, la funció del dubte i el *cogito*.

Reconstruction

David R. Lachterman (Vassar College) ha publicat anteriorment un interessant article sobre «Descartes and the Philosophy of History» a *Independent Journal of Philosophy* 4, 1983 pp. 31-46. En la seva contribució a aquest volum: *Objectum Purae Matheseos: Mathematical Construction and The Passage from Essence to Existence* situa les matemàtiques en l'anàlisi de l'essència de l'extensió i la prova de la seva existència. Les MM. són l'establiment dels fonaments de la física i aquesta és enterament geometria; sobre aquestes dades una «metafísica de la geometria» (p. 440) i la presència de la Geometria de 1637 com a «subtext», vol aclarir els passos de la cinquena i sisena meditació en que l'extensió és presentada com *objectum purae matheseos* (AT VII, 71 i 80). Com d'altres intents similars, l'escrit no salva l'ambigüitat entre el que sembla estructuralment decisiu en l'autor estudiat o en la curiositat de l'estudiós.

Hide Ishiguro (Barnard College): *The Statuts of Necessity and Impossibility in Descartes* compara la funció de les lleis lògiques en les proves cartesianes i leibnizianes i les respectives visions de la funció de la matemàtica en les teories físiques. L'autor discuteix les posicions de Martial Gueroult i Jacques Bouveresse (La Théorie du possible chez Descartes, *Revue Internationale de Philosophie*, 37 (1983) sobre la teoria cartesiana de la possibilitat.

Ruth Mattern (Rice University): *Descartes: «All Things Which I Conceive Clearly and Distinctly in Corporeal Objects Are in Them»* estudia la relació entre la reafirmació de les idees del sentit comú de l'objecte físic i la seva caracterització de la idea científica de l'extensió.

Frederik F. Schmitt (University of Illinois): *Why Was Descartes a Foundationalist?* fa una distinció entre els principis de la ciència presentats a la sisena meditació i els pressupòsits essencials de la física teòrica.

Amelie O. Rorty: *Cartesian Passions and the Union of Mind and Body* examina el funció del joc de les passions en la unió de la ment i el cos.

En conjunt *Essays on Descartes' Meditations* dóna una bona visió dels problemes de lectura de les *Meditationes* i del seu ritme demostratiu. (J.S.)

47) GRIMALDI-MARION (editors): *Le Discours et sa méthode*. Colloque pour le 350^e. anniversaire du Discours de la Méthode. Paris, PUF, 1987.

La celebració del 350^è. aniversari de l'aparició del *Discours de la Méthode* donà ocasió a col·loquis que permeteren establir un balanç de l'estat actual de la recerca: Sorbonne, C.N.R.S. Toronto, La Haye-Descartes, Lecce, Luxembourg, Leyde, San José (Califòrnia). Aquest volum conté les actes del col·loqui organitzat a la Sorbonne pel Centre d'Etudes Cartésiennes el 28, 29 i 30 de gener de 1987 sota la direcció de Nicolas Grimaldi.

Els materials estan dividits en quatre seccions: I) La unitat i els mètodes del *Discours*; II) La ciència i els *Essais*; III) El jo penso i la moral; IV) L'evidència i la metafísica.

I) Gilbert Gadofre (antic professor a Manchester i Berkeley) fou el primer estudiós que durant els anys quaranta d'aquest segle va revisar la hipòtesi fins llavors acceptada de la composició continua del DM. Basant-se sobretot en la correspondència Descartes-Huygens fixa una seqüència d'escriptura de les parts que fóra aquesta: sisena-quarta-cinquena-primera-segona-tercera. Gadofre parlava també de la incoherència del conjunt resultant. La seva comunicació a la Sorbonne l'any 1987 tracta de: *La chronologie de ses parts* i atenua un xic la tesi de la incoherència en parlar, finalment, del to cartesià: «on retrouve mieux ainsi [seguint la gènesi de la composició] la fermeté uniforme du style, ce mélange d'assurance folle et de finesse roublarde qui marque le ton cartésien» (p. 40). Des de la seva primera formulació la tesi de Gadofre havia estat examinada —entre d'altres— per: F. Alquié (1950) que accepta la tesi de la incoherència, però prefereix explicar-la menys per les etapes de composició de l'escrit que per l'evolució d'interessos en la gènesi constitutiva —démarche— de la filosofia cartesiana; L.J. Beck (1952) troba convincent l'argumentació de Gadofre; Elie Denissoff (1970) proposa una cronologia alternativa; Sylvie Romanowski (1974) accepta la cronologia i nega la incoherència; Desmond Clarke (1982) accepta la cronologia de Denissoff. Edwin M. Curley (Xicago) a *Cohérence ou incohérence du Discours* reexamina enterament la qüestió: la cronologia proposada no explica les contradiccions suposades (I), aquestes no són en realitat contradiccions (II), i finalment es proposa una altra cronologia més propera a l'antiga tesi de la composició única i continua.

¿Com és que el mètode desapareix gairebé completament dels escrits cartesianes després de 1637? Daniel Garber (Xicago) en dóna una explicació a *Descartes et la méthode en 1637*, que és un extracte del capítol d'un llibre futur sobre la física i la metafísica en el pensament de Descartes. Garber pensa que el mètode de 1637 és el de les *Regulae*: «du moins, celle qui domine les dernières étapes de sa composition» (p. 66). Aquest *du moins* encobreix una simplificació, l'autor afirma que «notre interprétation des *Regulae* évite de nombreux écueils» (p. 71). Cal demanar-se a quin preu els evita. El mètode de les RR-1637 serà determinat com mètode de reducció-reconstrucció i s'exemplifica al Discours VIII dels *Météores* amb l'exemple de l'arc celeste. Per què d'aquest mètode no se'n parla més després de 1637? Garber en dóna dues raons: perquè Descartes passa d'una concepció «pique-problème» a una concepció «fonde-système» i perquè adopta la idea de que cal validar la intuïció (p. 85). Quan el sistema es desplega el mètode esdevé menys important. A les posicions de Garber es pot observar, però, que les articulacions del sistema estan presents abans de 1637 i coexisten amb la presència del mètode.

Wolfgang Röd (Innsbruck) a *L'explication rationnelle entre méthode et métaphysique* preferiria parlar de *Discours des méthodes* perquè troba heterogenis el mètode matemàtic de les quatre regles de la segona part i el mètode de les ciències de la realitat de que parla la sisena part. Quin és el mètode de la metafísica? Existeixen quatre possibilitats de resposta: 1) el mètode de la metafísica és el mètode matemàtic, 2) la metafísica segueix el mètode de l'explicació, 3) el mètode de la metafísica és diferent d' (1) i (2), 4) la metafísica no té mètode. Röd —no massa convinentment— opta per (2). En conseqüència es poden reinterpretar els principis metafísics com «suposicions» i atribuir a Descartes “un pressentiment de la possibilité d'une conception falsifiabiliste de la métaphysique critique” (p. 106). L'autor observa que Descartes no ha renunciat a veure en la metafísica una suprateriora de les teories científiques, ni ha abdicat la pretensió d'una veritat absoluta respecte a les proposicions de la metafísica, però amb això «il se rattachait à des conceptions qui, à son époque, dominaient aussi la pensée des scientifiques» (!) (p. 107); caldrà subratllar la contingència històrica d'aquestes concepcions i relativitzar-la. Amb la qual cosa es renova la posició de Liard (1882) i hom podrà parlar tranquil·lament i confusament de pensament científic.

Charles Larmore (Columbia, New York) a *L'explication scientifique* diferencia dues classes d'hipòtesis a la física cartesiana: permanents i provisionals. Les hipòtesis permanents, ni que siguin confirmades per l'experiència, no donen sinó una certesa moral (Pr. IV & 205). Les hipòtesis provisionals es realitzen sobre les maneres d'operar de les potències naturals mitjançant analogies amb allò que ja es sap de les operacions d'altres (R. VIII). Però Descartes imposa també el principi que tota hipòtesi ha d'ésser una explicació mecànica, perquè l'estructura subjacent als fenòmens és mecànica. Amb la qual cosa, segons l'autor, es separa de Galileu i Newton que no donarien explicacions últimes dels fenòmens.

II) Allister C. Crombie (Oxford) *La Dioptrique et Kepler*, mostra com Descartes segueix el programa keplerian en òptica, consistent en demanar-se com l'ull forma la imatge com una qüestió independent a com nosaltres veiem i el generalitza en diferenciar el senyal corporal i la sensació anímica: així obre tres espais científics abans barrejats: la fisiologia, la psicologia empírica i el lligam entre les dues. Jean-Robert Armogathe (Paris-Sud). *L'arc-en-ciel dans les Météores*, situa el context de l'explicació cartesiana en els tractats escolàstics, sobretot en el *Conibrencensis* (c. 1599) i de manera més immediata en els *Meteorologica* (1627) de Liber Froimont. Descartes busca establir el contrast per l'ordo seguit a l'enumerar i tractar les qüestions; així podrà mostrar com «pel mètode de què em serveixo hom pot arribar a coneixements que no han tingut aquells dels quals tenim els escrits» (AT, VI, 325). André Pessel (Lycée Louis-Le-Grand, Paris), *Mersenne, le penseur et Descartes*, contrasta les explicacions cartesianes amb les de Mersenne. Per Mersenne existeixen ordres de nivell diferent mentre que per Descartes l'ordre mecànic és únic (p. 180). Aquest ordre únic serà molt difícil de captar localment (p. 183). Però la seva suposició serveix per a poder definir l'operativitat del subjecte: una habilitat a gestionar la multiplicitat de variables. L'autor acaba recordant als que voldrien el cogito sense remolins i la matèria subtil, com la metafísica s'articula doblement a la gran mecànica com a condició d'ordre i a una història on l'habilitat i el poder conjuguen els seus efectes per tal de complir el projecte de la medicina, la mecànica i «la més alta i més perfecta moral». G. Rodis-Lewis,

Descartes et les mathématiques au collège. Sur une lecture possible de J.-P. Camus, situa el que Descartes diu a la primera part del DM de les matemàtiques en el context d'una lectura del capítol "De l'excellence des mathématiques" (1610) de les *Diversitez* de Jean-Pierre Camus i dels *Prolegomena* de Clavius als *Elementa* d'Euclides. Pierre Costabel a *Les Essais de la Méthode et la réforme mathématique* explica la complexitat de la gènesi del conjunt del que Descartes publica l'any 1637 d'una manera molt aguda, al centrar-se en la noció de xifra que comporta l'escriptura cartesiana de la geometria com allò que suposa la reforma matemàtica que no està autoritzada sinó practicada, tant a la *Geometria* com als altres *Essais*. Aquesta estratègia era adequada perquè el lector de Descartes, a diferència del lector d'avui, no estava habituat a una simplificació de l'escriptura matemàtica. Descartes n'era plenament conscient: "je peux mettre en une ligne ce dont ils remplissent plusieurs pages" (A Mersenne, 31.3.1638, AT, II, 83). Descartes pensà que era millor "l'eficàcia de l'exercici" que les confidències explícites sobre la reforma matemàtica que promovia (p. 220).

III) Jean-Claude Pariente (Clermont-Ferrand) *Problèmes logiques du Cogito* observa el caràcter metalingüístic de totes les exposicions cartesianes del *cogito*: és una "veritat" (DM), una "proposició" (MM), una "conclusió" (Pr.). El *cogito* no és un sil·logisme, però això no vol dir que sigui un enunciat performatiu com vol Hintikka; depèn d'una manera precisa de la màxima "pour penser, il faut être" i és una deducció de la presència d'un cert atribut a la realitat del suport d'aquest atribut (p. 266).

Heidegger diu al §6 de *Sein und Zeit* que Descartes ha deixat indeterminat el sentit del *sum*. Robert Spaemann (München) *Le sum dans le cogito sum* pensa que hi ha dues maneres de determinar-lo, una metafísica i analògica i una segona especulativa i dialèctica: "Descartes fut le premier à élaborer cette seconde possibilité". L'exegèsi de Spaemann està inflexionada cap a les possibilitats d'enllaç entre el cartesianisme i la temàtica especulativa de l'idealisme alemany.

Michel Henry (Montpellier) —autor d'obres fenomenològiques importants com *L'essence de la manifestation* (1963), *Généalogie de la psychanalyse* (1985), *Phénoménologie matérielle* (1990)— defineix en unes belles pàgines sobre *Descartes et la question de la technique* la dificultat de lectura dels grans textos cartesianes, pel fet que en ells la reducció galileana i la contra-reducció fenomenològica s'entrecreuen de manera que es fa difícil separar-les i pensar-les cadascuna en el seu domini (p. 287). La dificultat es pot precisar demanant-se perquè el sentir i l'imaginar cauen sota la reducció cartesiana i a la vegada no hi cauen (p. 291). A més de llegir Descartes, aquest suggeriment ens ensenya a plantejar-nos bé la nostra qüestió sobre la tècnica: «l'intelligence du projet galiléen ne reconduit encore qu'à l'intellectus. Seul le contre-projet, la réduction radicale nous découvre la vie, le lieu de la sensibilité et l'art, de l'action et de l'éthique et de toutes les formes de culture" (p. 301).

¿Per què el projecte cartesià es desvia quan sembla que únicament s'ha de continuar? Nicolas Grimaldi (Sorbonne) *La morale provisoire et la découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* tria interessar-se per això mateix que motivà els estudis cartesianes de Ferdinand Alquié.

IV) *Quina és la relació de la metafísica de la quarta part del DM a la metafísica de les MM? Quina és la relació entre mètode i metafísica en el sistema cartesià?* Podem diferenciar algunes posicions bàsiques:

a) El mètode engendra la ciència, i aquesta és independent de la metafísica (Liard).

b) Hi ha una metafísica constant en Descartes, cal comentar la quarta part del DM des de les MM (Gilson).

c) El mètode impediria a la metafísica de 1637 desplegar-se íntegrament com a metafísica: hi haurà una exposició metafísica de les proves de Déu, però no foren “metafísics” ni el dubte ni el cogito: el DM no té un dubte específic sobre les liaisons nécessaires, el cogito: “je pense, *donc* je suis” és el lligam necessari del pensament i l'ésser — encara metòdic— i no l'afirmació metafísica del *sum* (Alquié).

Sobre aquesta problemàtica s'inscriuen els estudis importants de Doney, Beysade i Marion.

A) Mentre que a les MM el punt de partida de la primera prova de Déu és una definició de Déu (AT, VII, 40) al DM s'arrenca únicament “d'alguna natura que fos, en efecte, més perfecta” (AT VI, 34). *Cal entendre que la prova del DM està basada sobre un pensament o una idea de Déu?* (p. 327) W. Doney (Darmouth College) analitza *Les preuves de l'existence de Dieu dans la quatrième partie du Discours* des d'aquesta qüestió nuclear. Una vegada Descartes ha sostingut que la idea d'alguna cosa més perfecta no pugui venir d'ell, conclou dues coses: aquesta idea ha estat posada en mi “per una naturalesa veritablement més perfecta” (A) i “àdhuc que tingués en ella totes les perfeccions de les quals jo pogués tenir alguna idea, és a dir, per a explicar-me en un mot, per Déu” (B). La segona prova pels efectes, al DM té també dos moments: essent (A') “un ésser independent del que depenc existeix” i (B') L'ésser independent posseeix els atributs d'ésser infinit, etern, etc., (B). Fora capital —escrui Doney— per a la meua interpretació saber si segons Descartes un raonament que provés A prova l'existència de Déu o també cal provar B. Hi ha evidentment un hiatus entre (A) i (B). La interpretació corrent el salva suposant que explícitament s'ha donat una definició de Déu com a premissa i que així s'ha seguit la regla general de fer precedir la qüestió *quid sit* a la *an sit* com diu Descartes a les primeres respostes (AT, VII, 108). Doney en dóna una altra explicació: (A) no fóra una demostració de l'existència de Déu, li passaria una cosa semblant al que Descartes diu a la carta a Mesland de 1644- (AT, IV, 122) sobre “una primera causa que em conserva” establir l'existència d'alguna cosa dotada d'una característica que té Déu és insuficient, perquè cal demostrar que aquest ésser té els altres atributs de Déu i que, en conseqüència, Déu, i no únicament la cosa que té la característica en qüestió, existeix (p. 333). Que aquesta és una bona via d'exègesi ho demostra el fet que al DM. com Doney observa: “Res que se sembli de prop o de lluny a la M. IV no separa els arguments pels efectes i la prova ontològica en aquesta secció del DM” (p. 326). En canvi hi trobem unes consideracions sobre la naturalesa de Déu i les perfeccions divines. L'estudi de Doney, com l'article de Geneviève Rodis-Lewis: «Hypothèses sur l'élaboration progressive des méditations de Descartes» a *Archives de Philosophie* 50, 1987, pp. 109-123, ens ajuden i obliguen a plantejar-nos una direcció fecunda de la recerca: *quina és la constitució progressiva del conjunt de la metafísica cartesiana?*

B) J.-M. Beysade (París X.-Nanterre). *Certitude et Fondement. L'evidence de la raison et la véracité divine dans la métaphysique du Discours de la Méthode*, examina la qüestió des de les diferències d'estructura entre el

DM i les MM: la *diferència* fonamental és que a la metafísica del DM el dubte inicial sembla afeblit, però la garantia terminal no.

a) La *summa dubitatio* és el somni. No apareixen ni el *Dieu trompeur*, ni el *Malin Génie*. La carta a Mersenne de 27 de febrer de 1637 (AT, I 339-351, F. Alquié 522-523) en dóna una explicació que planteja el com i a qui transmetre el dubte metafísic, i immediatament, a continuació, diu que a la “metafísica” de 1629 en llatí: “cela est déduit assez au long”.

b) La garantia terminal és Déu “tout parfait et tout véritable” (*summe verax*) que:

ba) garanteix la regla del clar i distint,

bb) i dóna al sensible “*algun* fonament de veritat» contra l'argument del somni.

Cal resignar-se al desequilibri entre dues “versions”? Direm amb Alquié que la metafísica del DM no és la verdadera metafísica?

a) Segons Beyssade el somni fa les mateixes funcions que el dubte hiperbòlic de la MI. El dubte al DM és també *universal* i *radical*: la hipòtesi del somni afecta “*tots* els pensaments» i la negació es realitza sobre “*totes* les coses que fins aleshores havien entrat al meu esperit».

ba) El mètode es *fonamenta* en la regla d'evidència i aquesta *s'assegura* per la veritat divina. L'extravagància metafísica consisteix a *ultrapassar el mètode* (p. 351), a sortir-ne per a fonamentar-lo moguts per *una exigència de racionalitat*. Això ho fa clarament el DM. Hi ha una *transgressió* del fonament metòdic (la certesa es fonamenta sobre l'evidència) *cap a la fonamentació metafísica* (cal que el fonament metòdic sigui assegurat per la veracitat divina). Això ho fan tant el DM, com les MM., però ho fan diferentment: les MM generalitzen la fonamentació d'allò intel·ligible per una extensió suplementària a allò sensible; el DM, troba la garantia de l'evidència metòdica com un moment decisiu, però limitat, en l'obra global de fonamentació que s'acompleix amb la justificació d'allò sensible (p. 349). La justificació de les evidències de la vigília centren la tasca metafísica del DM des del moment inicial del dubte, que culmina amb la il·lusió del somni, fins al moment final en que la garantia divina assegura el privilegi de la vigília (p. 353).

bb) La certesa metafísica, derivada de la veritat divina, s'aplica a la veritat d'allò sensible tant a la quarta part del DM, com a la sisena meditació i als *Principia*; però es fa diferentment, perquè al DM això es fa des de la temàtica globalitzadora de la superioritat de la vetlla sobre el somni. Però l'exposició del DM —regida per aquest disseny unitari que les MM no conserven— fa en el seu moment metafísic final allò que la primera meditació ha fet des del moment del dubte: “reflexionar sobre la primacia metòdica de les matemàtiques” i extreure'n la seva superioritat intel·lectual. Hi ha un criteri refusat a la presència sensible (allò viu i exprés) i un criteri retingut (allò clar i distint). Els exemples del sol —que, veritablement, no és tant petit com el veiem— i la quimera —no existeix com la imaginem— dissocien el dictamen de la raó: “la raó no ens diu pas que el que veiem o imaginem així sigui veritable, però sí que ens diu que totes les nostres idees o nocions han de tenir *algun* fonament de veritat». La sisena meditació dissocia diferents moments: l'existència dels cossos, el valor de les informacions sensibles com a veritat pragmàtica, utilitària o biològica i, finalment, la distinció entre el somni i la vetlla. El DM és “més directe» (p. 359). “*Au lieu*

de transgresser la mètode et la raison, pour introduire dans la déchirure une autre source de vérité, le rationalisme du *Discours* les distend ou les déploie pour les conduire par leur bord extrême jusqu'à la vérité du sensible» (p. 361). La forma més directa del DM —afirma Beyssade— fixaria dos punts: la justificació del sensible no s'afegeix a la fonamentació metafísica de l'enteniment, en donaria el sentit, en fóra un compliment (!?); no excedeix la raó, *s'inscriu en el quadre del mètode*, en deriva amb els raonaments “entiers” de la quarta i darrera regla d'enumeració” (p. 361-2).

L'excel·lent estudi de J.M. Beyssade estableix tres o quatre conclusions: 1) vs. Alquié: la qüestió sobre l'evidència està posada en tota la seva radicalitat. 2) vs. Marion: per qüestionar el mètode la metafísica no en surt, la metafísica és metòdica i racional. 3) contra els partidaris d'una evolució cronològica s'afirma que Descartes ha demanat sempre el mateix al dubte metafísic: “garantir» tota la nostra empresa cognoscitiva fins al coneixement físic i sensible, i garantir-la com projecte o com ideal. 4) “fondement» no és a l'Índex de P.A. Cahné, 1977, cal controlar, doncs, l'aparell informàtic per la meditació.

C) L'estudi de J.L. Marion: *La situation métaphysique du Discours* és dens, cenyit, molt fortament articulat, ha estat reeditat a *Questions Cartésiennes, Méthode et Métaphysique*, París, PUF, 1991. Marion pensa que el DM és metafísic malgrat que el dubte, segons pensa, es limita a les representacions sensibles (a); però inversament a Alquié trobarà imperfecta la prova de Déu (b) i perfecte l'establiment de l'ego, que es fa així figura de la metafísica onto-teològica de la cogitatio.

a) Marion diu repetidament, seguint Alquié, que *el dubte* del DM no és hiperbòlic, no és metafísic (p. 369) però, a diferència de Beyssade, no cerca en la hipòtesi del somni una universalitat i radicalitat del dubte, al contrari, diu que únicament afecta al sensible i les seves representacions, no hi hauria dubte ni de les veritats matemàtiques, ni de les naturaleses simples, ni de les veritats eternes (p. 382)-(p. 390). Convé recordar el fet textual que després de la doble consideració de l'error sensible i de l'error en geometria, Descartes afegeix “vaig rebutjar com a falses *totes les raons que havia tingut abans per demostratives*” (AT, VI, 32). Les raons demostratives són sempre en Descartes heterogènies amb les representacions sensibles.

b) *La metafísica del DM. mostra una “défaillance” respecte de les proves de Déu, a propòsit de l'infinit i de la causa.* La primera cosa es fonamenta en un fet lexical: hi ha tres ocurrences d'infinit per nou mencions de perfecció (p. 376). Ens sembla que *aquí cal procedir amb molta més cautela*: “més perfecte” no és necessàriament un nom diví, per la qual cosa si de les nou ocurrences de perfecció, n'extreiem tres, la cosa queda en sis a tres. Però tampoc és d'un recompte d'aquesta mena d'allò que es tracta. Un fet molt patent, com observa Doney, indica la veritable originalitat de les proves de Déu. “Déu” és l'última paraula de la primera prova pels efectes (semblantment a les vies tomistes) i també de la segona. A la primera, el motiu del “més perfecte» arriba a “*una natura* veritablement més perfecta que jo i àdhuc que tingués en ella totes les perfeccions de les quals jo pogués tenir alguna idea”, és a dir, per a explicar-me en un mot, per Déu”. A la segona, que procedeix des de la dependència a algun altre ésser, conclou una enumeració de perfeccions que “em mancaven”, que comença

per l'infinit: «ésser jo infinit, etern, immutable, omniscient, omnipotent». (Observi's que això és gairebé mot per mot la definició de Déu de la Meditació III, AT, VII, 40). Seguidament hi ha un desplegament sobre com conèixer la natura de Déu, que acaba amb la menció del substitut no escolar de la causalitat: “si hi havia cossos al món, o bé algunes intel·ligències o altres natures que no fossin del tot perfectes, *el seu ésser havia de dependre de la potència divina*, de tal manera que no podrien subsistir ni un sol moment sense ell”. La defallença respecte a la causalitat és establerta pel fet de l'absència del lema “causa” (p. 378, p. 391). Cal observar, creiem, *el com d'aquesta absència*; el terme està voluntàriament substituït fins a la saturació pels conceptes de dependència, processió, conseqüència, participació: “dependències de la meva natura”, “era manifestament impossible que aquesta idea procedís del no-res”, “conseqüència i dependència”, “procedeixi”, “procedir”, “posada en mi”, “depengués”, “del qual jo hagués adquirit”, “que procedís de mi mateix” (AT, VI, 34). La metafísica del DM vol ser expressament menys tècnica; això comporta algunes imprecisions —encara cal escatir quines— però no sabríem dir que hi ha una defallença a l'entorn de la infinitud i la causa.

c) A l'entorn de la diferència entre el “je pense, donc je suis” i “ego sum, ego existo”) no sabríem ni dir ca) que hi ha una permanència de l'existència, cb) cal limitar què vol dir que sigui un primer principi i cc) que és com abusi parlar de primera substància en el sentit que es fa (pp. 385-86). La figura de la metafísica de la representació (Malebranche, Berkeley) és la onto-teologia exclusiva de la *cogitatio*, saturació metafísica del mètode (p. 390). Per contrast, la onto-teologia de la causa és la figura complementària. Creiem que aquesta vegada la potència dels seus esquemes interpretatius ha enterbolit la lectura per Marion d'un discurs de metafísica, més simple i més ric que el terme de l'antítesi on ha quedat *situat* pel comentador.

Harry Frankfurt (Yale) construeix la seva aportació *Les désordres du rationalisme* sobre un contrast entre Descartes i Spinoza. Frankfurt es centra en dos textos: un passatge de les Respostes a les Sisenes Objecions sobre la llibertat divina i el primer paràgraf del *Intellectus Emmendatione*. En les dues filosofies hi hauria un problema d'ordre i intel·ligibilitat entre el si mateix del filòsof i l'exterioritat. Aquest desajustament es resol ben diferentment: Descartes substitueix el seu propi ordre al caos de l'univers, mentre que Spinoza en lloc del caos que observa en ell posa l'ordre de l'univers.

Com indica Nicolas Grimaldi a l'avant-propos del volum, el col·loqui a la Sorbonne fou una ocasió per a presentar-hi, respecte al *Discours et sa méthode*, “nous elements per a noves lectures”. (J.S.)

48) LES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES, *Le sens actuel de la métaphysique de Descartes*, Janvier-Mars, 1987.

Coincidint amb el 350è. aniversari de la publicació del *Discours de la Méthode*, *Les Études philosophiques* dedicà un número al sentit actual de la metafísica de Descartes. La bella pàgina introductòria de Jacques de Bourbon Busset precisa el sentit global dels estudis que conté el recull: hi hauria en Descartes *una dualitat creadora* que pot allisonar a “des tentatives de synthèse qui mélangent la physique quantique, le tao, le zen, l'alchimie et

j'en passe". Com mostra l'escrit de J.-L. Marion: *L'exactitude de l'ego*, Descartes té la gosadia de no cedir a l'audàcia comuna de la reconciliació universal i així ha alliberat l'ego de tota "inexacta apropiació de l'infinit". Malgrat una continuïtat històrica en la filosofia de la mecanització d'allò vivent, serà u altre aspecte de la dualitat cartesiana —el que l'autonomia de la física no sigui mai absoluta— allò que contrasta amb els materialistes francesos del segle XVIII, com mostra l'article de Frédéric de Buzon: *Descartes et le matérialisme*. I també respecte al de Feuerbach, Jean-François Marquet: *Feuerbach, interprète de Descartes*.

Jean-Louis Vieillard-Baron, és professor de la Universit  de Tours, autor d'estudis sobre el platonisme a l'idealisme alemany i editor d'un nou manuscrit de les lliçons hegelianes sobre Plató. Planteja, sota el t toll *L'interiorit  et la technique ou Descartes tel qu' on la vu au XX . siècle* la q estio "qu'en est-il de Descartes pour nous?". L'autor precisa el seu objecte prescindint dels estudis cartesianes i de les qüestions considerables derivades del tractament heideggerià del cartesianisme; es centra en el *cogito* (la interioritat) i en el també fam  passatge "...et ainsi nous rendre comme ma tres et possesseurs de la nature" (la tècnica). V.-B. precisa bé l'absència d'elements prometeics al cartesianisme i el fet que no hi ha autorefer ncia de la t cnicitat: "la technique est donc subordon e   la sagesse en dernier recours". En quant al *cogito*, V.-B. afirma que "Descartes a  t  la victime de la philosophie chrétienne. Maurice Blondel, Etienne Gilson, qui l'ont bien lu, l'ont critiqu "; Jacques Maritain l'a accabl . Lavelle pensaria bé el *cogito* com "expérience de la participation", i Levinas reconeix en Descartes "la vigilància de la interioritat", "l'insomni del psiquisme" contra la tendència contemporània a erigir un jo hegemònic i ateu.

G nevieve Rodis-Lewis, degana dels estudis cartesianes, prova, per arguments prou convincents i amb la seva habitual erudicio i bon sentit, que els desplegaments sobre la generositat són *le dernière fruit de la métaphysique cartésienne*, en tant que foren incorporats a un primer manuscrit de les *Passions de l' me* de 1645-46 i corresponen a l'afegit "d'un tiers" del que Descartes parla en una carta a Clerselier.

Dintre de la seva sobrietat, l'homenatge de *Les  tudes Philosophiques* a Descartes conclou, com vol Bourbon Busset, que si l'home viu en la dualitat, aquesta dualitat esdevé creadora quan pren la forma d'una aliança. (J.S.)

49) M CHOULAN, H. (editor): *Problématique et réception du discours de la méthode et des essais*. Paris, Vrin, 1988.

L'obra reuneix, sota la direccio d'Henry M choulan, els textos presentats al col·loqui organitzat per l'equip de recerca 75 del CNRS —dedicat a l'estudi dels camins de la raó des del Renaixement a les Llums— amb motiu de la celebracio del 350 . aniversari de l'aparicio del *Discours de la Méthode* i els *Essais*.

Jean-Luc Marion en les seves paraules d'obertura compara la situacio de l'aniversari de 1987 en relacio amb el de 1937. L'any 1937 el *Discours de la Méthode* apareixia homogeni en ell mateix i amb les restants formulacions del pensament cartesià. Ara el DM. esdevé "un objecte problemàtic". Ens hem de plantejar qüestions sobre la unitat i la relacio entre les sis parts, la relacio amb els *Essais*, el caràcter de la metafisica del DM., però també constatar que el que caracteritza el DM  s que "no descobreix expressament

el mètode». Aquesta dimensió *problemàtica* és també una direcció de treball del col·loqui del CNRS. L'altra, és l'estudi de les condicions de *recepció* del "projecte" que implicava la publicació de 1637.

Els materials aportats es reuneixen en sis seccions: I) l'obra i la seva història, II) els tres assaigs científics: la recepció dels *Essais* i la seva dimensió epistemològica, III) geografia de la recepció, IV) filosofia i mètode de la filosofia, V) la constitució de l'herència i VI) els canvis d'il·luminació.

I) La perspectiva d'Adrien Baillet —autor de la *Vie de Monsieur Descartes* publicada l'any 1691— sobre el DM és estudiada per Joseph Beaudé, de l'equip 75 del CNRS: *Baillet historien du Discours de la Méthode*. Baillet instrumentalitza els components biogràfics del DM. com una font per la seva tasca. Però quan tracta del DM considera que només hi ha en ell un esbós de la lògica per a un ús personal de René Descartes. La lògica cartesiana ha estat desenvolupada per Arnauld i Nicole —que Baillet dóna com a deixebles de Descartes— amb l'*Art de penser* (1662).

Les comunicacions de Marc Fumaroli del Collège de France: *Ego scriptor: Rhétorique et Philosophie dans le Discours de la Méthode* i de Masashi Miwa, professor de la Universitat d'Osaka: *Rhétorique et Dialectique dans le Discours de la méthode*, despleguen indicacions obertes per Henri Gouhier l'any 1955, "La résistance au vrai et le problème cartésien d'une philosophie sans rhétorique" (*Retorica e Barocco*, pp. 85-97); René Descartes com escriptor filosòfic *es dirigeix a un públic* —"rars sont les philosophes qui auraient mieux pris soin de leurs lecteurs" (Masashi Miwa)—, mitjançant un art d'escriure i d'argumentar, situat tot ell a "l'alliance platonicienne d'ironie et de générosité dans le recours au langage, à la fable, aux images, aux masques et aux figures pour entraîner sur le chemin du vrai" (Marc Fumaroli).

II) Pierre Costabel: *La réception de la Géométrie et les disciples d'Utrecht*, pensa que per tal de plantejar bé el problema de la recepció de la *Geometria* cal partir de la confiança absoluta que Descartes tenia de l'excel·lència de la seva matemàtica. És ell qui judica als lectors, fa fer un tiratge especial molt curt de la *Geometria* com a premi als "qui me feront connaître qu'ils l'entendent". No directament, sinó a través d'un grup de deixebles d'Utrecht es realitzà un treball d'aclariment de les dificultats de comprensió. El gran historiador de la ciència que fou Pierre Costabel indica com a línia de treball fer la història d'aquest grup d'Utrecht.

La lectura que fan de la *Dioptrica* Howard J. Wickes (Newcastle) i Allistair C. Crombie (Oxford): *A propos de la Dioptrique: L'expérience dans la philosophie naturelle de Descartes*, vol replantejar la funció de l'experiència dins la filosofia natural cartesiana. Els autors observen que el recurs a l'experiència és major a *Le Monde* que al resum que de *Le Monde* fa el DM., que ja fóra precursor de "la física monolítica a priori" dels *Principia*. Aquesta evolució qualificada com "l'abandó del mètode experimental en física" s'explicaria a causa de la condemna de Galileu.

Yves-Charles del grup ER 75, autor d'un llibre important sobre Hobbes: *La décision métaphysique de Hobbes-Conditions de la politique*, París, Vrin, 1987, estudia Hobbes com a lector de la *Dioptrica* de Descartes: *La matière et la représentation: Hobbes lecteur de la Dioptrique de Descartes*. Ultra establir el fet que aquesta lectura travessa tots els textos majors de Hobbes sobre la llum i la visió des de 1640 a 1658, període en que redacta les obres fonamental de filosofia primera, física, ètica i política, determina molt exactament les diferències entre dues filosofies de la naturalesa: mentre que

per Descartes Déu fonamenta a la vegada la naturalesa i, en la nostra ànima, el codi que ens permet conèixer-la amb certesa metafísica, segons Hobbes Déu ha creat la naturalesa, i hi ha un codi en la nostra percepció del món, però la clau no està naturalment inscrita en el nostre esperit. L'absència del signe en la teoria hobbesiana de la percepció determina una certa opacitat de la naturalesa, que serà coneguda únicament inferint-ne la causa possible (p. 97).

Geneviève Rodis-Lewis examina l'acollida dispensada als *Météores*. Descartes envia l'obra de 1637 al P. Etienne Noël i demana que la llegeixen “ceux de vôtres qui en auront les plus de loisir”, insisteix en el *Météores* que voldria que fos ensenyat en els seus col·legis. Rodis-Lewis segueix les respostes dels jesuïtes Vatier i Ciemans, així com les reaccions de Fromondus —autor d'un tractat dels Meteores estudiat per Armogathe— i de Jean-Baptiste Morin, doctor en Medicina i professor de matemàtiques al Col·legi de França, i la correspondència de Descartes amb tots ells. Sembla que Descartes tenia intenció de fer alguna cosa semblant al que farà amb les MM., però la premiositat d'algunes polèmiques el va fer desistir.

III) Richard A. Watson (Washington University, Saint Louis) ens avança en la seva comunicació: *La réception du Discours de la Méthode dans les Provinces-Unies et la reception de Descartes par les Provinces-Unies* alguna cosa sobre el llibre que està escrivint i que es dirà *La mort de Descartes*: examinarà les múltiples raons per les quals Descartes tria a la seva maduresa exiliar-se a Holanda i morir d'una manera “innoble” a Suècia. Això de la mort innoble de Descartes no és l'única sorpresa que pot tenir el lector; s'assegura també que Descartes va marxar a Holanda per tal d'escapar de “l'organització de catòlics intolerants que capitanejava Berulle”; s'assegura “qu'un français, habile aux mathématiques appliquées et possédant des revenus propres dut être tenté par le jeu boursier dans la capitale commerciale du monde”, etc. La novel·la històrica sembla que té el futur assegurat.

Jean-François Battail estudia *La réception du Discours et de Essais en Scandinavie*. Leslie Armour (Ottawa) ens presenta la curiosa figura d'un capellà quebequès Jacques Odelin (1789-1841) que oposa la filosofia cartesiana a les posicions dels seguidors de les idees de Lamennais. Gianni Micheli (Milan) tracta *Le Discours de la méthode et la science cartésienne chez les scientifiques italiens du XVII siècle*, mentre que Luigi Pepe determina *La réception de la Géométrie en Italie (1637-1748)*. Mimoune Rabia (Alger) finalment presenta *Le Discours de la méthode dans le monde arabe*.

IV) Michelle Beyssade, a la seva conferència sobre *La problématique du cercle et la métaphysique du Discours*, sap plantejar un vell problema — aparentment menor— sobre les distintes formulacions de la metafísica cartesiana i la perenne qüestió del cercle. Com és que l'exposició de la metafísica a la quarta part del DM no provocà la qüestió del cercle? És a causa d'una feblesa o d'una força? La raó d'aquests absència no ens podria donar una pista per a la solució de la qüestió del cercle? Cal refusar que sigui a causa d'una feblesa perquè, com mostra molt bé l'autora, el dubte —com inquietud sobre la nostra naturalesa— és tant fort i “metafísic” al DM com a les MM. Però al DM el dubte sobre les evidències presents —sempre retrospectiu— és evocat com irreal, mentre que a les MM — en concret a la tercera—, és retrospectiu també, però realitzat, efectuat. La fórmula final d'aquesta brillant contribució —difícil de resumir— és

molt aclaridora: "L'objecció del cercle neix de l'oblit del *moviment del pensament*. L'exposició del DM no ens dóna temps d'oblidar-lo».

Daniel Garber (Xicago) estudia la reacció dels "aristotèlics" al conjunt de la publicació de 1637, en concret la de Liber Froidmont (1587-1653) i Jean-Baptiste Morin. L'aspecte curiós de l'estudi és que Descartes no fou percebut com un "revolucionari": Froidmont el veu com un «atomista» i Morin, anti-copernicà, estableix amb Descartes relacions de "complicitat". Sembla una bona conclusió de la història de les «idees»: "pour Froidmont et Morin, ses premiers lecteurs, il ne semble pas y avoir eu de révolution cartésienne en 1637».

Pierre Guenancia (Liceu Carnot, Dijon, ER 75), —és autor d'un llibre important: *Descartes et l'ordre politique*, París, P.U.F.— tracta *La signification de la technique dans Le discours de la méthode*. ¿Com es lliguen el coneixement i el domini de la naturalesa? El model de la màquina té una funció heurística i una funció prospectiva. El domini de si no és una alternativa al domini de la naturalesa, n'és la condició. La llum del pensament és llum natural, el cos i el món són artificis. A la falsa dualitat entre art i natura, s'hi oposa la dualitat entre "el caràcter no domesticable del pensament" i els cossos.

Michio Kobayashi (Osaka) estudia *La position de la philosophie naturelle du Discours dans les oeuvres de Descartes*. La filosofia natural cartesiana que s'exposa a la cinquena part del DM. està ja fixada des de 1630 i roman constant a les MM. i Pr. Recolza sobre l'innatisme de les idees clares — que deriva de la tesi de la creació de les essències— en la constitució de les lleis de la naturalesa. El contingut de les quals és el mateix des de *Le Monde* al Pr.

V) La cinquena secció del recull reuneix els següents treballs importants, tant per la història de la filosofia com per la de les idees: Aloyse-Raymond NDiaye (Dakar) (autor d'un molt important: *La philosophie d'Antoine Arnauld*, París, Vrin, 1991): *La réception du Discours de la méthode et de Essais chez Arnauld.*; P-F. Moreau (Sorbonne, Groupe de recherches spinozistes): *La réception du Discours et de Essais dans le cercle spinozien*; José Luis Fuertes (Salamanca): *L'influence de la méthodologie cartésienne chez Sebastián Izquierdo (1601-1681). Pour la construction d'une philosophie baroque*. Frederic de Buzon (Amiens): *La réception du Discours de la méthode dans les écrits théoriques de Jean-Philippe Rameau*. Emilia Giancotti (Urbino): *Philosophie et Méthode de la Philosophie dans les polémiques sur Descartes en Italie entre le XVIIème et le XVIIIème siècle*.

VI) Pascal, Vico, La Enciclopèdia.... poden ser estudiats com diferents contrastos i oposicions a l'aportació cartesiana. És el que fan els estudis de la secció final: Pierre Magnard, (Poitiers): *"Descartes inutile et incertain"*; Bruno Pichard (ER 75): *De la Physique des formes a la métaphysique de l'informe. Giambattista Vico (1668-1744) lecteur de Descartes et du Discours de la méthode.*; Mariafranca Spallanzani (Bolònia): *"On peut considérer Descartes comme géometre ou comme Philosophe"*: *Le Discours de la Méthode et les Essais dans L'Encyclopédie*.

El panorama de la recerca contemporània que ofereix *Problématique et réception du Discours de la méthode et des Essais* és prou ampli i orientador respecte a les actuals línies mestres de l'atenció constant al cartesianisme en la vida filosòfica. (J.S.).

50) MARION, J.-L.: *Questions Cartésiennes, Méthode et Métaphysique*. Paris, P.U.F. 1991.

L'obra és un conjunt de set estudis. Marion diu a l'avant-propos que "sortent de l'atelier et témoignent de son labeur *désordonné*. Això està dit en relació a la unitat de la trilogia interpretativa que ha dedicat a la metafísica cartesiana (ontologia grisa, teologia blanca, prisma metafísic). Marion reformula els títols dels escrits publicats anteriorment en forma dispersa fent-los precedir d'una qüestió explícita, així a i) *Les trois songes ou l'éveil du philosophe* se li anteposa *La pensée rêve-t-elle?*; a ii) *La situation métaphysique dans la méthode?*; a iii) *Le rôle des natures simples dans les Méditations: Quelle est la méthode dans la métaphysique.*; a iv) *Divinisation et domination: capable/capax: De quoi l'ego est-il capable?*; a v) *La générosité et le dernier cogito suivant l'interprétation de Michel Henry: le cogito s'affecte-t-il?*; a vi) *La solitude du cogito et l'absence d'alter ego: L'ego altère-t-il autrui?*; a vii) *La preuve anselmienne et les deux démonstrations de l'existence de Dieu dans les Méditations: L'argument relève-t-il de l'ontologie?*

El nostre acusament de recepció els ordenarà cronològicament. El més antic d'ells és l'estudi sobre la semàntica de *capax/capable* a Descartes (1975), allí la qüestió tractada és molt precisa: al segle XVI la semàntica de *capable/capacité* roman receptora i passiva. A aquesta significació s'oposa l'ús modern en el que *capable* més infinitiu denota un poder suficient, una potència disposada a l'acció. L'estudi mostra brillantment com l'ús cartesià d'aquests termes està travessat per aquesta evolució i conclou: "si la relació de l'home a Déu es juga, a partir de Descartes en termes de poder i potència, la *metafísica moderna* ho deu, en gran mesura, a la *teologia de la naturalesa pura*. El viratge de la semàntica de *capax/capable* ens ofereix un índex" (p. 151). (Els subratllats són nostres i expressen alguna cosa així com un petit signe d'interrogació). Cronològicament el següent estudi és el dedicat als somnis de Descartes (1983), d'una manera excel·lent es retira qualsevol significació entusiasta o onírica a l'episodi per tal de situar tant els somnis en el pensament com —més malèvolament, potser—, el pensament en els somnis: "Bref, *dans ses rêves*, Descartes *pense comme tel*, d'une conscience sense affections" (p. 36).

La bondat de l'ordre cronològic que hem triat ens situa davant els estudis dedicats a la solitud del cogito (1986) i a la situació metafísica del *Discours de la Méthode* (1987). Ja hem ressenyat més amunt el segon d'aquests escrits. Reproduïm, ara, la nostra reserva final a l'establiment de l'ego com a figura de la metafísica onto-teològica de la *cogitatio*. La figura de la metafísica de la representació (Malebranche, Berkeley) és la *onto-teologia exclusiva de la cogitatio, saturació metafísica del mètode* (p. 390). Per contrast, la onto-teologia de la causa és la figura complementària. Creiem que aquesta vegada la potència dels seus esquemes interpretatius ha enterbolit la lectura per Marion d'un discurs de metafísica, *més simple i més ric* que el terme de l'antítesi on ha quedat *situat pel comentador*. L'atenció a l'escrit de 1986 ens pot revelar el perquè i les cruïlles que atormenten aquestes qüestions cartesians. La citació del paràgraf 597 dels *Pensées* de Pascal obre una reflexió que s'acaba en aquests termes: «représenter ou aimer —il faut choisir. Descartes l'aurait-il, à la fin, entrevu?» (p. 219). I si no calgués triar? «Le moi est haïssable... si je le hais parce qu'il est injuste qu'il se fasse centre de tout, ja le haïrai toujours». Convindria demanar a aquest text qui odiarà sempre el jo sinó el jo mateix, per tal de no fer-se il·lusions sobre immediats descentraments. Sigui com sigui, Marion descriu tot al llarg de l'article des

de l'onto-teologia de la *cogitatio* la situació de l'*ego*, per la qual les *Meditationes* prohibirien conceptualment el reconeixement d'un altre home —almenys en el sentit d'una altra mens— exercint la funció d'un *ego* (p. 205). La onto-teo-logia de la causalitat, en tant que definiria a l'altre sota la “figura de l'origen irreductible d'una causalitat”, ens donaria una perspectiva distinta (p. 218). La menció de *Charitas* i *sancta amicitia* en la correspondència amb Voet encara oferiria una nova dimensió.

L'escrit de 1988 s'ocupa de l'exegesi que Michel Henry fa del cartesianisme com fenomenologia material, i més precisament de l'autoafecció i percepció no extàtica, això és, ni intencional ni representativa, que determinaria el cogito. “*Cogito, ergo sum* redobla un èxtasi, sigui el de la intencionalitat, sigui el de la representació» (p. 161). La *générosité* com autoafecció immediata donaria una formulació del cogito que dissoldria les apories del cogito intencional o representatiu (p. 178ss.) i remuntaria la distància entre la *démarche* teòrica i la moral provisional que l'any 1637 desequilibra l'empresa cartesiana (p. 186).

Marion precisa molt bé en el seu escrit sobre l'argument ontològic (1989) el que fa l'ontològicitat de l'anomenat argument ontològic des de Kant. L'argument esdevé “ontològic” perquè conclou l'existència d'un ens privilegiat recolzant-se únicament en el concepte de la seva essència (Wesens). En conseqüència l'argument anselmià no fóra ontològic perquè ni deriva d'un concepte, ni raona sobre l'essència. L'argument cartesià de la cinquena meditació fóra «ontològic», introduint un concepte de l'essència divina que té el mateix estatut epistemològic que les idees matemàtiques, mentre que l'argument de la tercera meditació trencaria la pressuposició kantiana de la ontològicitat de tot argument al partir de la infinitud i la incomprehensibilitat.

En l'estudi *La metafísica cartesiana i la funció de les naturaleses simples* (1991) Marion vol trobar un concepte cartesià “unificat, coherent i operatori» d'idea, perquè entre el pol “epistèmic» fixat per les *Regulae* i el pol “metafísic» de les *Meditationes* hi hauria una inversió i una contradicció en la determinació de la idea. L'autèntica doctrina cartesiana de la idea no fa jugar el terme idea, sinó el seu substitut original i innovador que és la naturalesa simple (§1). La Regula XII defineix què és una natura simplicíssima i en dóna una llista en tres rúbriques: naturaleses simples purament intel·lectuals, naturaleses simples purament materials i naturaleses simples comunes. La hipòtesi que Marion desplega és que a les *Regulae* es troben els elements de la metafísica (les naturaleses simples intel·lectuals), però no el seu lligam necessari amb les naturaleses simples comunes (p. 87). Si es pot establir que les naturaleses simples tenen un estatut i un funcionament metafísic en les obres posteriors (§§3-6) (A) caldrà reconèixer que la metafísica s'inscriu en *la teoria del mètode* (p. 87) (B).

La demostració d' (A) està conduïda amb una gran força, i, malgrat això, deixa al lector un xic insatisfet perquè algunes analogies són força externes.

Respecte a (B) Marion cita, per tal d'afavorir aquesta inscripció, la carta a un corresponçal desconegut en que es raona des de la *universalitat* del Mètode la inclusió d'alguna cosa de “metafísica», física i medicina al “primer discurs» (AT, I, 370). El problema no és, però, aquesta universalitat que cal, àdhuc, estendre a la moral del Discurs: «algunes altres [regles] de la moral que [l'autor] ha tret d'aquest mètode» (AT, VI, 1), sinó com determinar *la teoria del mètode* com a lloc cartesià de la universalitat metòdica *exercida*

després de la inconclusió de les *Regulae* i el silenci sobre el mètode des de 1637. L'arbre de la saviesa de la Carta-Prefaci als Principes faria com una ombra i ens convidaria a reprendre la qüestió; mentrestant crec que potser fóra una mica abusiu usar repetidament, com alguna cosa ben determinada, l'expressió *Mathesis Universalis* com a sinònim de mètode (pp. 83, 95 i sobretot 106, 108).

“Même pour s'en defaire, il faut encore y revenir» aquesta és la frase final de la presentació que, a la contraportada, fa Marion de *Questions cartésiennes, Méthode et Métaphysique*. La riquesa de les anàlisis que l'obra conté prova abundantament la fecunditat d'un retorn estudiós a Descartes. Podríem pensar, però, que aquest retorn fóra més clarament representatiu i serenament amistós si no contempléssim ni la necessitat de desfer-nos de res, ni la servitud del temor a la repetició de la teoria. (J.S.).