



**SOBRE LA INTERPRETACIÓ DEL PENSAMENT LEIBNIZIÀ**  
**EL LABERINT DEL LLIURE I DEL NECESSARI**

Dídac Ramírez i Sarrió

## PRÒLEG

Vaig començar la lectura de l'obra de Leibniz arran de la preparació d'un assaig sobre la validesa de la distinció de les proposicions en analítiques i sintètiques. Un dels capítols versava sobre els antecedents històrics del problema, i la referència a la distinció leibniziana de les veritats en necessàries --o de raó-- i contingents --o de fet-- era del tot obligada.

Al principi no pensava dedicar a aquesta referència gaire temps ni gaire espai, ja que creia que podia equiparar les veritats de raó a les proposicions analítiques i les veritats de fet a les proposicions sintètiques.<sup>1</sup> A més en aquells moments el meu coneixement del pensament leibnizià era escàs, per no dir nul: Leibniz era per a mi poc més que el filòsof que va escriure la *Teodicea*, la *Monadologia* i que es referia a coses tan peregrines com "mònades sense finestres", "vivim en el millor dels mons possibles", "harmonia preestablerta", etc.; en fi, aleshores compartia l'opinió generalitzada que Leibniz era el prototipus dels filòsofs *dogmàtics*, embaucadors i reaccionaris dels quals no val la pena ocupar-se.<sup>2</sup> Tanmateix, un paràgraf del *Diccionari* de Ferrater Mora va problematitzar la qüestió: "L'equiparació de la distinció entre veritats de raó i judicis analítics d'una part, i veritats de fet i judicis sintètics d'una altra, no és completa (...) les proposicions contingents poden ser sintètiques per a una ment finita, però són analítiques per a una ment infinita (Déu)".<sup>3</sup> Aquest text m'impedia tirar endavant amb l'equiparació que pensava efectuar, almenys fins a aclarir els punts següents: ¿Va afirmar realment Leibniz que en Déu totes les veritats són de raó? i si ho va fer, com ho hem d'interpretar?

Després de llegir l'article 33 de la *Monadologia* --citada per Ferrater com el text més important sobre la distinció que ens ocupa-- i els articles 170, 174, 189, 280-2 i 367 de la *Teodicea*, citats pel mateix Leibniz, els interrogants subsistien, per la qual cosa vaig decidir llegir alguna obra sobre la filosofia de Leibniz. Vaig triar l'*Exposició crítica de la filosofia de Leibniz*, de B. Russell (1900), el temari de la qual semblava molt indicat per solucionar el problema que tenia plantejat. La lectura d'aquesta obra va tenir un resultat diferent a l'esperat; en primer lloc, va crear-me tal confusió, tant sobre el tema en qüestió com de la filosofia de Leibniz en general, que em va fer veure la necessitat de llegir Leibniz directament i deixar per més endavant els comentaris sobre la seva obra --sense que això impliqui cap judici de valor sobre l'*Exposició*...--; en segon lloc, em va advertir de la dimensió lògica del pensament leibnizià, i també de la importància que per comprendre'l tenien el *Discurs de metafísica* i la *Correspondència amb Arnauld*; en tercer lloc, em va

---

<sup>1</sup> Així es desprèn de les primeres línies de W. O. QUINE "Dos dogmas del empirismo". A: *Desde un punto de vista lógico*. Ariel, 1962.

<sup>2</sup> Aquí no em pronuncio sobre la veritat o falsedat d'aquesta opinió; només em limito a constatar el fet que aleshores ignorava la meua ignorància cobrint-la amb opinions comunes que no m'havia molestat a comprovar.

<sup>3</sup> J. FERRATER MORA (1975). Article "Leibniz". El subratllat és meu.

fer creure en la duplicitat de Leibniz, i va confirmar i va incrementar les meves reserves sobre la seva categoria moral, la qual cosa va condicionar la meva lectura posterior de l'obra leibniziana.

La complexitat que anava adquirint el tema i el dubte de si em trobava davant un "pseudo-problema" m'inclinaven a despatxar la referència a Leibniz sense entrar-hi a fons, com fan Quine, Weinberg i d'altres. Al cap i a la fi, el que m'interessava era la polèmica que s'havia entaulat en el segle XX sobre el problema de l'analiticitat, i en tot cas, un cop acabat el treball sobre aquesta polèmica ja tindria temps de tornar de nou al problema de l'analiticitat en Leibniz.

A pesar que aquest subterfugi no m'acabava d'agradar, vaig passar ja a Hume i Kant -- etapes següents en el recorregut històric-- quan el Dr. Sales, que sabia els problemes que em preocupaven, em va invitar a un seminari que va organitzar l'estiu de 1975 sobre Leibniz, la qual cosa em donava l'oportunitat d'aprofundir l'estudi del pensament del filòsof.

En aquell seminari, després de situar Leibniz a la seva època, vam abordar la lectura del *Discurs de metafísica* i també de la *Correspondència amb Arnauld*. Recordava que Russell havia posat de relleu la importància d'aquests escrits per comprendre el sistema leibnizià i confiava que la seva lectura tingués en mi un efecte semblant al que va tenir en el filòsof anglès, de manera que, com diu al pròleg a la primera edició de *l'Exposició crítica*, "de sobte un doll de llum caigué sobre els més íntims racons de tot l'edifici filosòfic de Leibniz", però aleshores no va ocórrer així; a les dificultats que tenia anteriorment, se n'hi van afegir d'altres, aquesta vegada relatives al lliure arbitri, la problemàtica de les quals estava íntimament lligada a la de la distinció de les proposicions analítiques i sintètiques.

En efecte, tenint en compte que per a Leibniz totes les proposicions són de la forma subjecte-predicat, o bé hi poden ser reduïdes, i si entenem per proposició analítica aquella en què el predicat és contingut en el subjecte<sup>1</sup>, del següent text leibnizià "sempre en tota proposició afirmativa veritable, necessària o contingent, universal o singular, la noció del predicat està compresa d'alguna manera en la del subjecte"<sup>2</sup>, sembla que podem concloure que totes les proposicions veritables són analítiques. A més, aquesta conclusió és vàlida fins i tot per a enunciats que podríem denominar empírics, com per exemple "Alexandre va vèncer Darius", que si a nosaltres no ens semblen analítics és a causa de la finitud del nostre enteniment, però en el cas d'una ment infinita com la de Déu ocorre que "Déu, veient la noció individual o ecceïtat d'Alexandre, hi veu al mateix temps el fonament i la raó de tots els predicats que es poden dir d'ell veritablement, com per exemple que vencerà Darius i Poros, i fins i tot pot conèixer *a priori* (i no per experiència) si morirà de mort natural o per un verí, cosa que nosaltres només podem saber per la història."<sup>3</sup> I aquesta

---

<sup>1</sup> B. RUSSELL (1947, cap. 11, pàg. 520).

<sup>2</sup> A Arnauld, 4/14 de juliol de 1986, pàg. 121 de LR.

<sup>3</sup> D. M., art. 8

doctrina sembla conduir-nos a la negació del lliure arbitri, com va reconèixer el mateix Leibniz.<sup>1</sup> Dit d'una altra manera, si en Déu totes les proposicions són analítiques sembla que caiem en un necessitarisme fatal, i aleshores el sistema leibnizià, com assenyala Russell, és evidentment tan determinista com l'espinozista <sup>2</sup>.

El tema va ser profusament discutit en el decurs del seminari. Per part meua, al principi sostenia l'opinió que de Leibniz a un determinisme rigorós només hi ha un pas, que es produeix netejant el camp dels seus escrits d'implicacions incorrectes; tanmateix, a mesura que anava llegint el filòsof i comprovava per mi mateix la seva gran preocupació pels raonaments dotats amb rigor lògic, vaig anar posant en dubte aquesta asserció. És clar que sobre Leibniz pesava també l'acusació de duplicitat, la qual cosa podia explicar la qüestió, ja que es podia argumentar que el filòsof era conscient de les seves contradiccions i hi incorria per guanyar fama i diners i no perdre la confiança dels seus rics protectors. No obstant això, es donava el cas que Leibniz va protestar al llarg de tota la seva obra contra l'acusació de fatalisme, raonant de tal manera que donava a entendre que ell comprenia els que l'acusaven i que eren aquests els que no arribaven a comprendre'l: com a conseqüència d'això no vaig poder acceptar que el sistema leibnizià fos determinista.

D'altra banda, davant un autor la confiança *a priori* és una regla elemental de mètode, i apel·lar a la mala fe de Leibniz no deixa de ser una manera còmoda de solucionar el problema. De manera que, conscient que abans de criticar s'ha de comprendre, i com que el tema em resultava molt interessant, vaig decidir, portat pel desig de trobar una explicació satisfactòria als interrogants que aquest tema em suscitava, postposar el treball inicial sobre el problema de l'analiticitat i dedicar-me a solucionar els nous problemes que se m'havien plantejat.

Aquest fou, a grans trets, el camí que em va conduir a l'estudi del pensament leibnizià. En aquests moments, considero que és tal la seva universalitat i tan gran la seva importància en la història de la ciència i la filosofia, que és molt probable que si el problema de l'analiticitat no m'hi hagués portat, més tard o més d'hora ho hauria fet qualsevol altre. I és que --fent ús d'una de les figures més utilitzades per Leibniz-- l'obra d'aquest filòsof és com un laberint: són molts els camins que ens hi poden conduir, encara que també és cert que un cop dintre no és gens fàcil sortir-ne.

---

<sup>1</sup> D. M. art. 13. Un extracte d'aquest article va motivar les primeres cartes que l'any 1686 van intercanviar Leibniz i Arnauld. Aquest últim titllava Leibniz de professor un fatalisme fatal en el seu primer escrit: "si la noció individual de cada persona enclou d'una vegada per sempre tot allò que li ha d'ocórrer, suposant que Déu hagi volgut crear Adam, tot el que després ha succeït al gènere humà ha de succeir i ha hagut de succeir per una necessitat més que fatal."

<sup>2</sup> B. RUSSELL (1947, pàg. 520).

## INTRODUCCIÓ

L'obra de Leibniz no cessa en imposar-se a la consideració general com un dels èxits més essencials en la història del pensament, tant científic com filosòfic. D'una banda, la publicació d'inèdits d'excel·lent importància i l'aparició quasi simultània de les obres de Couturat (1901), Russell (1900) i Cassirer (1902) a principi de segle van revelar el rigor de la metafísica leibniziana, i van fonamentar així el discurs --aparentment una mica fàcil-- dels escrits més populars com la *Teodicea*, els *Nous Assaigs* o la *Monadologia*. D'altra banda, són nombroses les disciplines científiques en les quals Leibniz es va avançar al seu temps, i qui sap si fins i tot al nostre<sup>1</sup>; a mesura que els avanços científics han anat desbrossant el camí per a la comprensió del geni, la ciència ha hagut de reconèixer moltes vegades que "Leibniz ja ho ha dit", posant en evidència la injustícia de moltes de les crítiques de què fou objecte<sup>2</sup>.

Malgrat el que hem exposat, encara és possible constatar una certa resistència a acceptar la importància del pensament leibnizià en tota la seva magnitud. Aquesta constatació no queda invalidada pel fet que hi hagi parts de l'obra del filòsof la significació de les quals és unànimement admesa, ja que sovint, fins i tot atorgant-li aquest reconeixement, es continua mirant amb cert menyspreu el metafísic autor de la *Teodicea* o de la *Monadologia*.

Les causes que poden motivar aquesta situació són complexes. Fer-ne una anàlisi ens porta a considerar les dificultats amb què topa el lector dels escrits leibnizians en emprendre una lectura no superficial. En efecte, a més de les dificultats pròpies per comprendre qualsevol doctrina, l'obra de Leibniz en presenta d'altres de particulars que en fan la lectura summament complicada. Aquestes dificultats --que s'han de tenir molt en compte per explicar per què el pensament leibnizià ha estat desconegut o grotescament caricaturitzat durant segles--, les podem classificar en tres tipus.

---

<sup>1</sup> El mateix Leibniz era conscient que s'avançava al seu segle: "Le principe de continuité, qui est hors de doute chez moi, pourrait servir à établir plusieurs vérités importantes dans la véritable philosophie (...) Je me flatte d'en avoir quelques idées, mais ce siècle n'est pas fait pour les recevoir." Citat per M. MAXIMILIEN MARIE (1884, pàg. 257). El subratllat és meu.

<sup>2</sup> N'hi ha prou de recordar com a exemple que, mentre Voltaire escrivia la xiulada --jocosa, per cert-- de *Càndid*, ja més seriosament, encara que amb la seva habitual ironia, criticava algunes de les tesis leibnizianes, com la de la relativitat del temps i de l'espai. Vegeu VOLTAIRE (1867).

**1. Relatives a l'accés a l'obra, a causa principalment de l'extensió i dels inconvenients per consultar-la:**

a) Extensió. Sorprèn, en una personalitat com la de Leibniz, una obra tan vasta; perquè Leibniz no era només un erudit dels que cita Paul Hazard (1961, pàg. 78) quan es refereix a Jean Le Clerc: "... representa el tipus, comú en aquesta època, d'erudits que es passaven sens dubte la nit escrivint, després d'haver escrit durant el dia: com, si no, haurien deixat tantes pàgines?" Leibniz, a més d'escriure, tenia prou temps per dedicar-se a altres afers, ja sigui a altes missions diplomàtiques a escala europea o a investigacions dutes a terme durant anys a les mines del Harz per incrementar-ne la productivitat. És més, Leibniz afirma alguna vegada que només escriu a estones lliures, quan li ho permeten les seves ocupacions.

Sigui com sigui, el fet és que després de més de dos segles i mig encara no s'han aconseguit editar tots els manuscrits que es conserven a la biblioteca de Hannover. I no hem de veure en aquest fet una manca d'interès a fer-ho: la tasca de la publicació d'una edició completa dels escrits de Leibniz es va emprendre abans de 1914 com un treball comú de les acadèmies europees. A causa de les dues guerres mundials aquesta tasca s'ha interromput també dues vegades: a partir de 1923, i fins a la Segona Guerra Mundial, l'Acadèmia Prussiana de les Ciències va arribar a publicar cinc dels quaranta volums projectats. Ara, i des de la fi d'aquesta guerra, l'edició és a càrrec de l'anomenada Comissió Leibniz. Tot i que no tinc dades sobre l'estat de l'edició, s'ha afirmat que cap de nosaltres podrà assistir a la publicació de l'últim volum d'aquesta edició completa.

b) Inconvenients per a la consulta. A més de l'extensió de l'obra i que gran part d'aquesta roman encara inèdita, cal afegir que les edicions de Gerhardt, Erdmann i Klopp ja no es troben a les llibreries, i fins i tot és difícil consultar-la a les biblioteques. Aquesta situació es dona a moltes ciutats europees, i un cas concret el tenim a Barcelona. I si bé és cert que no cessa la publicació d'inèdits importants i la reedició, fins i tot en llibres de butxaca, d'alguns dels títols més populars de la bibliografia leibniziana, aquestes publicacions només cobreixen una part molt petita de l'obra completa de Leibniz, i per a moltes d'aquestes subsisteixen les dificultats de consulta a què acabo de fer referència.

**2. Relatives a les característiques de l'obra.** Un cop hem accedit als textos leibnizians sorgeixen altres dificultats en la lectura i comprensió, motivades per les característiques particulars de l'obra de Leibniz. És oportú destacar-hi:

a) Amplitud enciclopèdica. Es podria dir sense por d'exagerar que gairebé no hi ha domini del saber humà --propi de la seva època-- del qual Leibniz no s'ocupés; i no simplement com a erudit, sinó amb una força i originalitat que és rara la ciència en la història de la qual no hi figuri el seu nom.

La primera gran passió de Leibniz era la varietat: *Utique enim delectat nos varietas*. Res més allunyat d'ell que l'encasellament en una sola activitat; era, com s'ha dit, matemàtic, físic, psicòleg, diplomàtic, teòleg, lògic, jurista, metafísic, moralista, filòleg, historiador, i encara podríem afegir-hi químic, biòleg, paleontòleg, i què més encara?

Aquesta varietat per si sola no constitueix, però, una dificultat per al lector mentre no aspiri a conèixer tot el pensament de Leibniz, sinó només algunes parcel·les. Atès que es pot argumentar que, de la mateixa manera que si un escriptor escriu en diferents llengües haurem d'acudir a les obres que siguin intel·ligibles per a nosaltres, qui estigui interessat en la jurisprudència, o en la filologia, o en la física, metafísica, etc., que acudeixi als textos en què Leibniz tracta aquests temes, amb la qual cosa no n'ha de resultar minvada la intel·ligibilitat.

Tanmateix, Leibniz, a més de la varietat tenia una segona gran passió: la reducció a la unitat, *Utique delectat nos varietas, sed reducta in unitatem*, i l'argument anterior no és vàlid pel que fa a la seva obra, ja que Leibniz escriu un mateix text en diferents llengües a la vegada. En efecte, el desig d'unitat es reflecteix constantment al llarg de l'obra leibniziana. Agafem qualsevol text del filòsof i veurem que, per aclarir un o altre aspecte del seu pensament, sempre recorre als exemples agafats de les ciències més disperses; en l'exposició d'un mateix raonament hi conflueixen les matemàtiques, la física, biologia, metafísica... Com diu Y. Belaval (1975, pròleg), s'hauria de conèixer tot per llegir Leibniz. I en una època com la nostra, en què l'accés al coneixement s'efectua cada vegada més seguint criteris d'especialització en les diferents branques científiques, aquesta característica de l'obra leibniziana constitueix una dificultat important per comprendre-la.

b) Formalisme. El sistema leibnizià és d'una gran puresa formal<sup>1</sup>. Aquest fet passa desapercebut a vegades perquè, sovint, els textos leibnizians donen una impressió enganyosa: sembla que només tinguin una significació unívoca i, tanmateix, quasi sempre són escrits en una llengua molt formal, és a dir, en una llengua els termes de la qual són tals que el seu contingut significatiu pot ser variable.

En un pensament d'aquest tipus, formal i formalitzable, la dificultat amb què s'hi accedeix és en proporció directa amb la claredat que s'obté un cop assolit aquest; per això, encara que més tard les llances es tornen canyes, i sigui precisament el formalisme leibnizià un element important com a instrument per interpretar el pensament del filòsof, s'ha d'advertir aquí el fet que aquest formalisme crea una dificultat, sobretot en una lectura introductòria.

D'altra banda, s'ha de subratllar la relació entre una expressió formal qualsevol i la noció de pluralitat. Dir un punt qualsevol, una línia qualsevol, és dir un gran nombre d'elements. Un pensament de tipus formal implica el pluralisme, i Leibniz és pluralista, a diferència de Descartes, el mètode intuïtiu del qual el porta a un monisme metodològic<sup>2</sup>. I és que,

---

<sup>1</sup> Sobre el formalisme leibnizià com a mètode, cf. M. SERRES (1968, tom 1, pàg. 220 i seg.) i també Y. BELAVAL (1960, pàg. 23-83).

<sup>2</sup> Cf. Y. BELAVAL (1960, cap. 1).

encara que tant en el sistema cartesià com en el leibnizià l'ordre dels raonaments és deductiu, a Descartes aquest ordre és lineal, mentre que a Leibniz és multilineal --com el de les matemàtiques-- i té la característica de poder tornar sobre els seus passos per demostrar fins i tot les hipòtesis posades al començament d'un procés deductiu a partir d'un camí diferent. El mateix Leibniz ens diu que una de les seves grans màximes és buscar les demostracions dels mateixos axiomes, i critica els que es burlaven de Roberval perquè volia demostrar els axiomes d'Euclides<sup>1</sup>. Què significa voler demostrar els axiomes sinó la pluralitat de camins deductius possibles que ens permetin arribar a un punt donat per més d'una via? Com a exemple d'aquesta característica metodològica leibniziana, en el *Discurs de Metafísica*, Déu figura com a punt de partida en la deducció del sistema, i se'n pressuposa l'existència, mentre que a la *Monadologia* es comença a partir de la mònada i més endavant es demostra l'existència de Déu. Un altre exemple, el constitueix l'harmonia preestablerta: després d'introduir-la com a hipòtesi en el *Nou sistema de la naturalesa*, Leibniz ve a dir més endavant que, donat el Déu tal com és concebut pel filòsof, la hipòtesi queda demostrada per eliminació de les hipòtesis restants sobre la comunicació de les substàncies. En el sistema leibnizià, per consegüent, no es pot donar una noció aïllada, o una noció que podem imaginar en un ordre lineal com a antecedent del seu consegüent i viceversa: aquesta noció hem d'imaginar-la com a centre d'una cruïlla on conflueixen múltiples camins i processos deductius. Com diu Serres (1968, pàg. 13), si hem de donar una imatge d'aquest sistema, aquesta imatge és la d'una xarxa, no la d'una línia. I s'ha de constatar el fet que un procés deductiu lineal, com el cartesià, ofereix menys dificultats per seguir-lo que un procés deductiu multilineal, en *xarxa*. En l'ordre lineal, posada la primera baga, les restants es van deduint a partir de les anteriors: hi ha un únic ordre de raonament. En l'ordre multilineal el que dóna la claredat i la confiança que la deducció va per bon camí és el resultat que anem obtenint amb les conseqüències; queda marginada, per dir-ho d'alguna manera, la importància de la primera baga, de la segona, etc., ja que hi podem tornar quan vulguem, i no per un únic camí.

c) Pluralitat de models i prioritat del model matemàtic. Donat un problema que pertany a una de les regions del sistema leibnizià, el podem considerar com un cas particular d'un model, que a la vegada és model d'una estructura. Tenim, doncs, un triple nivell: problema, model i estructura. Naturalment, podem invertir el procés anterior, és a dir, donada l'estructura formal més abstracta, arribar fins a un problema particular passant per un model. El procés complet seria:

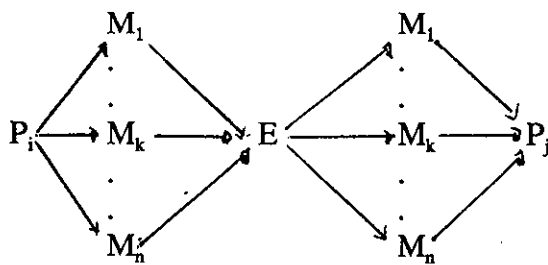
problema<sub>i</sub> → model → estructura → model → problema<sub>j</sub>

Ara bé, la simplicitat d'aquest procés es complica quan veiem que Leibniz pluralitza els models. El pluralisme leibnizià del qual hem parlat abans en relació al mètode té com a conseqüència la proliferació dels models que utilitza per formalitzar els problemes a un primer nivell. L'esquema anterior és insuficient, i hauria de ser

---

<sup>1</sup> Cf. N. E. I, 3, 24 i IV, 7, 1.





On  $P_i$  i  $P_j$  són diferents problemes que pertanyen a les regions  $i, j$  respectivament; per exemple, la doctrina de la llibertat, la teoria del coneixement, etc.

Entre els models  $M_1...M_k...M_n$ , encara que alguns pertanyen a disciplines diferents com la jurisprudència, la biologia, etc., Leibniz va utilitzar preferentment al llarg de la seva obra els models matemàtics. En un raonament leibnizià sempre és possible constatar-ne l'arquitectura matemàtica: el càlcul diferencial, la teoria de sèries, la geometria, etc. acompanyen quasi sempre les exposicions leibnizianes, ja sigui per aclarir de mode analògic un raonament i per tant explícitament, ja sigui per fonamentar implícitament el raonament mateix. Leibniz no cessa d'intentar assegurar el paral·lelisme de la demostració metafísica i del raonament matemàtic, i aquest intent comporta la utilització de models diferents. Precisament res no distingeix millor els mètodes de Descartes i de Leibniz que la manera com prenen les matemàtiques com a model: a Descartes el mètode s'adhereix al model de la matemàtica elemental, mentre que Leibniz ho fa a la matemàtica en la seva totalitat, és a dir, entesa com a ciència sistemàtica que agrupa les diferents disciplines anomenades *matemàtiques*. Així, el model cartesià és incapaç d'abordar temes en els quals calen models més complexos, com els utilitzats per Leibniz<sup>1</sup>. Només en allò que concerneix la teoria del progrés, és possible apreciar deu variacions matemàtiques en el tractament que li dona el filòsof: la geometria elemental, l'*ars combinatoria*, la cinemàtica, la geometria infinitesimal, la geometria projectiva o perspectiva, l'astronomia, el càlcul infinitesimal, la teoria de sèries, la teoria de funcions i la teoria de transformacions<sup>2</sup>. A cada aspecte particular del problema, a cada situació nova, Leibniz pot aplicar un model adequat per raonar-hi. A mesura que aquest va adquirint un major grau de complexitat, models més afinats permeten que es pugui comprendre millor.

A més, la matemàtica ocupa un lloc destacat en l'obra de Leibniz perquè és a la vegada un sistema, i com a tal és model del sistema leibnizià. La matemàtica és, doncs, un model per partida doble: com a sistema és model del sistema leibnizià; tenint en compte les seves distintes parts, és model d'estructures que formalitzen els problemes dels quals s'ocupa el pensament leibnizià.

S'ha d'aclarir, però, que en referir-nos a les matemàtiques ho fem a unes matemàtiques complexes, que Leibniz ja va anticipar --i va utilitzar-- i que són les del nostre temps; unes matemàtiques que proporcionen models molt fins i potents que permeten raonar sobre

<sup>1</sup> Cf. Y. BELAVAL (1960, pàg. 58).

<sup>2</sup> M. SERRES (1968, pàg. 211-287).

problemes complexos, els quals són difícilment accessibles sense aquells models. És per això que Leibniz es pot considerar com un filòsof més contemporani nostre que molts d'altres, i no ens ha d'estranyar que se'l vagi comprenent a mesura que anem ampliant els horitzons dels mètodes de raonament, que és el mateix que dir, a mesura que anem raonant segons models més complexos com els que ens proporcionen les matemàtiques actuals.

Tot això ens informa ja de la dificultat amb què es troba un lector de l'obra de Leibniz que no tingui uns coneixements matemàtics bàsics, que permetin, com a mínim, la comprensió dels models senzills i elementals.

d) Pluralitat de perspectives. És a dir, manca d'un únic punt de vista al voltant del qual pot girar la nostra lectura de l'obra de Leibniz. En efecte: on s'ha de col·locar el *centre de perspectiva* del leibnizianisme?, ¿la seva intuïció central és el fet religiós, com afirmen Baruzi i Friedmann?, ¿o es tracta d'un panlogisme, com diuen Russell i Couturat?, ¿o potser sigui preferible parlar d'un panmatematisme, com fa Brunschwig, i sembla que n'hi ha motius?, ¿o potser tots tenen raó i, per tant, no hi ha tal intuïció central?

Hem dit més amunt que si haguéssim de representar l'ordre dels raonaments del sistema leibnizià hauríem de fer-ho sobre una xarxa, no sobre una línia. Qualsevol noció escollida a l'atzar s'insereix en una pluralitat de camins deductius possibles; per exemple, la noció de substància està situada en una cruïlla de tres sèries de reflexions diferents: les tretes de la física, de la lògica i de les matemàtiques<sup>1</sup>. Això vol dir que no hi ha un únic punt de partida privilegiat des del qual es pugui començar l'estudi del sistema; això vol dir també que diferents punts de partida són possibles i tots ells poden ser l'inici d'un procés deductiu --o punt de vista-- correcte. *In situ omni est ordo, sed arbitrarium est initio* (Cout, pàg. 545). D'aquí ve la varietat dels punts de vista des dels quals es pot considerar la filosofia de Leibniz, i la sorpresa del lector quan se n'adona. D'aquí també la dificultat que representa que no hi hagi un únic camí --sinó diferents i tots possibles-- per fer-se una idea una mica clara del sistema leibnizià.

**3. Relatives als comentaris sobre l'obra i la personalitat de Leibniz.** En començar l'estudi del pensament d'un autor és normal que hom es tracti d'informar sobre què se n'ha dit i s'ha escrit sobre ell. En el cas de Leibniz, acudir a interpretacions i comentaris tant sobre la seva obra com la seva personalitat no fa més que augmentar la nostra perplexitat, ja que els judicis que se n'han fet són molt dispars. Aquesta disparitat en el comentari pot ser, en el fons, beneficiosa perquè ens impelleix a una lectura exempta de prejudicis; però provoca en l'estudiós de la filosofia de Leibniz una sensació de desorientació inicial que no deixa de ser una dificultat més a tenir en compte en el conjunt de les que estem considerant.

---

<sup>1</sup> LR, pàg. 217, on hi ha una bibliografia sobre aquestes aproximacions al concepte de substància. També M. SERRES (1968, pàg. 10): "Hi ha una aproximació dinàmica de la substància, una lògica, una ontològica, empírica, matemàtica, física, fins i tot religiosa."

a) Diversitat de les interpretacions sobre l'obra. Íntimament relacionat amb la pluralitat de perspectives a què m'he referit més amunt es troba la diversitat dels punts de vista a partir dels quals filòsofs i historiadors han jutjat el sistema leibnizià. Havíem dit que eren diferents els punts de partida possibles en processos deductius que ens conduïssin a les entranyes del sistema; a cada un d'aquests processos deductius li correspon un punt de vista i una interpretació diferents i probablement correctes --encara que incomplets--, ja que el sistema de Leibniz és tal que té com a característica fonamental la possibilitat de ser contemplat des de distintes perspectives.<sup>1</sup> Es poden donar nombrosos exemples que justifiquen el que acabo de dir. Couturat (1901) i Russell (1900) intenten mostrar que el sistema leibnizià pot ser reconstruït perfectament a partir de la lògica i seguint un fil *logicista*; J. Baruzi (1907) posa èmfasi en el subjecte religiós, fet que condueix a veure Leibniz com un pensador d'orientació primordialment religiosa, animat sobretot pel zel per la glòria de Déu; partir de la noció de força, com fa M. Gueroult (1967), permet una visió coherent del sistema com una metafísica dinamicista; l'estudi de la jurisprudència dóna peu a G. Grua (1953) a una reconstitució teològica i jurídica del sistema, mentre que l'estudi de la història fa afirmar a F. Olgiati (1924): "el sentit que Leibniz tenia de l'evolució i de la història és el centre i la font que ens donen l'explicació de tot", "el germen des del qual es desenvolupa tot el leibnizianisme"<sup>2</sup>. Tant per a Cassirer (1902) com per a L. Brunschwig (1947) la filosofia leibniziana és un panmatematisme; ¿i què es pot dir de la interpretació de Heinz Holz (1970), per al qual el sistema leibnizià és en el fons un materialisme i un ateisme camuflats, si la confrontem amb la interpretació idealista de K. Fischer (1920)? En definitiva, tot un mosaic de punts de vista que ens fa pensar en la grandesa d'un sistema filosòfic que és capaç de fer-los tots coherents i veritables.

b) Diversitat dels comentaris sobre la personalitat de Leibniz en relació amb la unitat o duplicitat de la seva obra. Els judicis sobre la personalitat del filòsof i els relatius a la seva obra no han tingut la mateixa sort amb el pas dels anys; mentre que des de principi de segle l'obra leibniziana --sinó tot el conjunt sí algunes de les seves regions-- ha anat incrementant la seva importància en la consideració dels comentaristes, la personalitat de Leibniz no ha superat les reserves morals que va començar a suscitar ja arran de la polèmica sostinguda amb els partidaris de Newton sobre la prioritat en el descobriment del càlcul infinitesimal. Sense entrar, aquí, en l'anàlisi del perquè d'aquesta situació<sup>3</sup>, s'ha d'advertir de les dificultats --de tipus psicològic-- que es deriven de l'actitud que davant la filosofia leibniziana adopta la persona que està influïda pel comentari advers que pesa sobre l'home Leibniz. Agafo a l'atzar el llibre de Tomlin (1965), i en el començament del capítol dedicat a Leibniz llegeixo: "Leibniz podria haver estat un filòsof més gran i potser un home més gran si hagués hagut de lluitar per la grandesa (...). Mai no va tenir motiu per témer la persecució, com Descartes i Locke (...) amb tants dots i tals oportunitats havia

---

<sup>1</sup> El fet que el sistema leibnizià sigui interpretable des de diferents punts de vista no s'ha de veure com una cosa anecdòtica sinó com una característica essencial al sistema.

<sup>2</sup> La cita està agafada de Y. BELAVAL (1960, pàg. 86).

<sup>3</sup> En àmbits no estrictament filosòfics, els judicis emesos per Russell i Voltaire han tingut una gran influència en la formació de l'opinió adversa que pesa sobre Leibniz.

d'haver estat en el panteó filosòfic una figura més gran del que fou. En *el millor dels mons possibles*, havia d'haver estat el millor de tots els filòsofs possibles." La meua impressió de Leibniz comença a ser negativa. I ¿potser sembla impròpia una postura de refús i de sorna en començar la lectura de la *Monadologia* si llegit el text anterior coneixem l'opinió de Russell: "Leibniz tenia una bona filosofia que (...) es va reservar, i una mala filosofia que va publicar per guanyar fama i diners", i "Leibniz fou un dels màxims intel·lectes de tots els temps, però com a ésser humà no fou admirable (...). El que va publicar estava destinat a obtenir l'aprovació dels prínceps i princeses."<sup>1</sup>, o l'opinió de Mach: "No s'ha de perdre el temps amb Leibniz, inventor del millor dels mons possibles i de l'harmonia preestablerta. Aquestes invencions han rebut el tracte que es mereixen a la novel·la, a primera vista divertida però realment profunda, *Càndid*, de Voltaire. Com és ben conegut, Leibniz era tant un teòleg com un filòsof i un científic."<sup>2</sup>? A més --o per acabar de formar-nos-en una opinió-- només ens cal llegir *Càndid*.

¿I què es pot dir del rigor intel·lectual i de l'objectivitat amb què es durà a terme la lectura de la *Monadologia* si es creuen aquestes opinions sense haver-ne aprofundit la veracitat o falsedat?

\* \* \* \* \*

Iniciar l'estudi del pensament de Leibniz fa la sensació de penetrar en un laberint: quan un s'hi introdueix ho fa confiat en la creença que, amb una mica de sort, trobarà ràpidament la sortida, però, a mesura que van apareixent les dificultats que acabo d'enumerar, entre d'altres, aquesta sortida es veu cada vegada més llunyana, fins que s'és conscient de la necessitat d'utilitzar un mètode que, a manera de fil d'Ariadna, ens permeti superar-les i sortir del laberint en què ens trobem.

Quines conseqüències podem extreure de les dificultats ressenyades per elaborar aquest mètode?

En primer lloc, respecte a les dificultats relatives a l'accés a l'obra, s'ha de dir que cap. D'una part, què hi farem? De l'altra, si bé és veritat que l'obra de Leibniz és enormement extensa, també n'és que el filòsof es repeteix constantment al llarg de la seva obra, per la qual cosa no ens cal llegir tot el que va escriure per introduir-nos en el seu sistema. Tenint en compte els textos que avui tenim i la seva convergència en els temes fonamentals del pensament leibnizià, és molt improvable l'aparició d'un inèdit que aporti dades noves importants al que hi ha publicat. A més els inconvenients per a la consulta serveixen més per explicar el desconeixement bastant generalitzat de la filosofia leibniziana que per informar-nos de com hem de preparar-ne l'estudi, ja que si bé és cert que aquests inconvenients existeixen, convinc amb Belaval que "conèixer el pensament d'un filòsof no és totalitzar els seus coneixements, sinó trobar el mètode, la *Anschauung*, la visió de

---

<sup>1</sup> B. RUSSELL (1900, pàg. 162; 1947, pàg. 510).

<sup>2</sup> Cf. HANS REICHENBACH (1965, pàg. 64, nota 4 de l'article "La teoría del movimiento según Newton, Leibniz y Huyghens" de 1924).

conjunt" (1975, pàg. 9) i això és possible de fer si s'acudeix a la bibliografia existent.

Sí, haurem de tenir en compte els altres dos tipus de dificultats --les relatives a les característiques de l'obra i personalitat leibnizianes i els seus comentaris i interpretacions-- en el moment en què hàgim de determinar les característiques del mètode que cal seguir.

A l'amplitud enciclopèdica li hauria de correspondre un intent de superar l'especialització --en la mesura del possible--, amb l'objecte d'entrar en contacte amb les distintes regions del saber que varen ocupar amb més insistència Leibniz. De la meua pròpia experiència en dedueixo que és difícil comprendre molts dels textos leibnizians sense haver compartit amb el filòsof --encara que a un nivell considerablement diferent, és clar-- preocupacions de tipus matemàtic, lògic, jurídic, etc. És convenient, a manera d'exemple, estar al corrent de les seves investigacions a l'entorn de la convergència o divergència de les sèries alternades per comprendre millor la teoria del progrés o el problema del mal, o seguir els passos dels seus descobriments en el càlcul infinitesimal per comprendre la teoria de la percepció.<sup>1</sup> Així mateix, i pel que fa al mètode, s'ha de ressenyar la conveniència del treball en equip per estudiar la filosofia de Leibniz. D'aquesta manera, amb especialistes de les diferents disciplines científiques que el van ocupar es podria superar la parcialitat en la interpretació a la qual hem fet referència. És el comentari de l'obra qui ha separat allò que a Leibniz estava unit. Però aconseguir sintetitzar de nou el veritable pensament del filòsof no és una tasca senzilla per a un sol individu.

Al formalisme li haurà de correspondre, en primer lloc, intentar de definir sobre una pluralitat de casos empírics, històrics que pertanyen a regions molt diferenciades, una problemàtica expressable en un model formal; és a dir, intentar formular models abstractes<sup>2</sup> que siguin aplicables a diferents parcel·les del pensament leibnizià; per exemple, intentar mostrar com la llei de determinació s'aplica tant a la teoria de la llibertat --a la doctrina de la decisió voluntària humana i a l'acte creador diví-- com a la teoria del coneixement, o veure com el problema del mal i del progrés estan en correspondència profunda, ja que utilitzen les mateixes lleis. I si no mostrar ni veure, sí ser-ne conscients. En segon lloc, i atès que l'obra de Leibniz és sistemàtica, s'haurà d'intentar penetrar en l'interior arquitectònic del sistema, amb l'objecte de poder relacionar les diferents parts que el constitueixen entre si. Tot això es fa necessari des del moment que es pot dir que no hi ha res d'inconnex a Leibniz: és gairebé segur que podrem explicar qualsevol argument aïllat com a part d'un model, que a la vegada es pot aplicar a una altra regió en què podrem trobar un argument anàleg al que inicialment ens semblava fora de context. Leibniz deixa entreveure els problemes d'una regió a una altra, i ho fa sense avisar. Qui ha d'estar avisat és el lector. Quant al mètode de Leibniz ens adverteix que intentar establir unes premisses úniques a partir de les quals deduir deductivament tot el seu sistema, com a molt ens conduirà a una interpretació parcial, si més no errònia. En tot cas, en el leibnizianisme

---

<sup>1</sup> Els exemples citats són matemàtics. De la mateixa manera podria haver assenyalat exemples de la lògica, la biologia, etc.

<sup>2</sup> O d'utilitzar els estudis efectuats respecte a això, com el de M. SERRES, la lectura del qual ha inspirat gran part d'aquestes reflexions a l'entorn del formalisme de Leibniz.

s'ha de buscar una intuïció original, font del futur sistema, però, al meu judici, no unes premisses inicials generadores de tot el procés deductiu.

La pluralitat de perspectives ens podria induir a no intentar estudiar la filosofia leibniziana només des d'un dels punts de vista que és interpretable, la qual cosa no és incorrecta; però quedar-nos aquí constituiria una forma incompleta d'estudiar aquesta filosofia. En efecte: el pensament leibnizià es pot observar des de diferents angles i té sentit des de tots ells --la qual cosa es tradueix en les distintes interpretacions de què és objecte--; tanmateix, seria impropri de l'espirit que anima el leibnizianisme no buscar el punt de vista que harmonitzi el conjunt d'aquest pensament, incloent com a part integrant d'aquest conjunt la mateixa diversitat de punts de vista. En altres paraules, la filosofia de Leibniz es deixa mirar des de diferents llocs tal com és --i és coherent si s'interpreta com un panlogisme, panmatematisme, etc.-- però no és possible observar-la des de diferents punts tal com és tota ella; per això haurem de buscar un únic centre orientador que permeti una interpretació global i comprensiva del sistema. Aquestes consideracions ens adverteixen de dues característiques --aparentment contradictòries-- que han d'informar el mètode que cal seguir: d'una part, no estudiar el pensament leibnizià des d'un únic --entre diferents-- punts de vista, sinó procurar trobar el *fil* que guia el sistema; d'altra part, tractar de situar-nos en el punt de vista des del qual la filosofia leibniziana és efectivament un sistema. Aquesta aparent contradicció se salva si considerem el model de la geometria projectiva o perspectiva: hi ha un punt des del qual figures com l'el·lipse, la circumferència, la hipèrbole, la recta, etc. poden harmonitzar-se i no ser més que diferents variacions d'una sola figura --que resulten del punt des del qual és observada--.

També arribem a conseqüències semblants quan considerem la diversitat d'interpretacions de què ha estat objecte l'obra de Leibniz. En un estudi d'aquesta obra, caldrà relativitzar totes aquelles interpretacions que s'efectuïn des d'un punt de vista determinat, tenint present que totes poden ser veritables. Hauríem de despullar-nos de tot dogmatisme qualificatiu, la qual cosa, si bé ens produeix l'ansietat pròpia de qui sap que no assoleix tota la veritat, ens allunya de l'error de prendre una veritat parcial per total. El leibnizianisme es pot interpretar com un panlogisme, d'acord, però no només així; altres interpretacions són possibles; i això és el que haurem de tenir en compte en el mètode que cal seguir: no casar-se amb cap interpretació que no compregui totes les altres --que siguin correctes o que s'hi considerin.

Queda finalment la dificultat relativa a la suposada duplicitat de Leibniz i la seva obra. Hi ha motius per sospitar de la bona fe del filòsof, una prova d'això és que s'hagi desconfiat d'ell tant durant la seva vida com després de mort. "Els amics de Newton l'acusen de robatori. Spinoza es posa en guàrdia. Els jesuïtes, a la cort de Viena, acaben per desconfiar. Leibniz mor en l'aïllament. Lachelier el desprepararà. V. Delbos es negarà a fer-lo figurar a la seva galeria de grans filòsofs. Els seus defensors més fervents, com Foucher de Careil, han de confessar a vegades la seva duplicitat."<sup>1</sup> Ja hem vist més amunt altres opinions respecte a això, i quan els gossos lladren... Tanmateix, he d'observar el següent: d'una part, he advertit en la trajectòria de la vida de Leibniz una línia constant en la recerca de la

---

<sup>1</sup> Y. BELAVAL (1975, pàg. 8).

consecució d'uns objectius ja programats des de la seva joventut i que no responen a una persona que només busqui el seu propi interès. Es podria argumentar que la duplicitat radica en els mitjans utilitzats pel filòsof per aconseguir aquests objectius, i aquí hi hauria molt a discutir. D'una part, Leibniz s'havia de guanyar la vida, i no sols això, amb els guanys que pensava obtenir de l'aplicació dels seus invents de molins de vent a les mines de Harz, esperava poder fundar una acadèmia. D'altra part, Leibniz era per naturalesa diplomàtic, conciliador: una personalitat amb aquestes característiques forçosament hauria de rebre refusos, i més quan allò que el filòsof pretenia era conciliar, harmonitzar, era quasi tot. En allò que concerneix a la duplicitat de l'obra, comparem els escrits de joventut i els de maduresa: hi comprovarem com hi ha una evolució pròpia de l'ampliació de coneixements i de la reflexió, però mai un trencament. Si en el *Discurs de metafísica* ja es troben formulades quasi de forma definitiva totes les tesis de la *Monadologia* i la *Teodicea*, ¿què podríem dir de la *Confessio Philosophi* de 1673 o del *De Arte Combinatoria* de 1666? És cert que la significació d'alguns textos sembla diferent, segons a qui van dirigits; però més que duplicitat s'hi ha de veure dos nivells d'explicació, que podríem denominar nivell metafísic i nivell pràctic --o filosofia esotèrica i exotèrica--, la qual cosa és assumida pel mateix Leibniz.<sup>1</sup>

En qualsevol cas, una interpretació del pensament leibnizià --global o parcial-- haurà de comprendre, segons el meu judici, un estudi de la personalitat del filòsof, i també de l'època en què va viure, amb l'objecte de conèixer --en la mesura del possible-- la vida, el medi i el caràcter de Leibniz que, a diferència d'altres, va estar molt compromès amb el seu temps. Leibniz fou un embaucador, un fals, un el que es vulgui? No acceptem com a hipòtesi de treball aquestes acusacions sense abans haver tractat de comprovar-les, ja que, en cas contrari, l'acusació es pot convertir en calúnnia, la hipòtesi ser falsa, i les conclusions que traguem del nostre estudi ser totalment errònies.

\* \* \* \* \*

Aquest treball té dues finalitats principals: en primer lloc, establir uns supòsits metodològics que, si assumim les característiques ressenyades anteriorment, ens permetran una interpretació del pensament leibnizià suficientment explicativa per donar resposta a alguns dels interrogants que ens planteja. En segon lloc, efectuar un estudi de la teoria leibniziana de la llibertat i del problema del mal posant en pràctica aquests supòsits metodològics.

És per això que, encara que el tema que tractarem en aquestes pàgines és el laberint del lliure i del necessari, aquest estudi es pot considerar des d'un punt de vista doble, que es correspon amb el doble objectiu que es persegueix: el metodològic i el temàtic. Ambdós punts de vista es donen suport mútuament, i la seva convergència contribueix al desenvolupament d'aquest assaig.

---

<sup>1</sup> "(Ma philosophie)... est fondée sur deux dictons, aussi vulgaires que celui du Théâtre-Italien, que c'est ailleurs tout comme ici, et cet autre du Tasse che per variar natura è bella, qui paraissent se contrarier, mais qu'il faut concilier en entendant l'un du fond des choses, l'autre des manières et apparences..." *A la Reine Sophie-Charlotte*, G.III, pàg. 348.

## 1. Punt de vista metodològic

En filosofia, i en general en les ciències socials, l'estudi d'un tema en un autor determinat requereix la majoria de les vegades, si es vol portar a terme amb un mínim d'objectivitat, tenir en compte una doble referència: la històrica i la sistemàtica. Donats un tema i un autor, la referència històrica consisteix a emmarcar-los en el context històric i social de l'època en què ambdós es desenvolupen, fet que ens permetrà explicar els motius, si n'hi ha, subjacents al tractament del tema efectuat per l'autor. La referència sistemàtica --en el supòsit que l'autor posseeixi un sistema-- consisteix a veure la relació entre el tema que estudiem i el conjunt de l'obra, amb la finalitat de determinar si l'exposició del tema en qüestió donada per l'autor és compatible o no amb la resta del sistema.

De la consideració d'aquesta doble referència, i pel que fa al plantejament metodològic que cal seguir en l'estudi del pensament d'un autor, sorgeix la distinció entre factors explicatius interns i factors explicatius externs al sistema, distinció que és convenient observar amb cura en nom d'un major rigor expositiu. Per factors d'explicació interns entenc aquells elements integrants i fonamentadors del sistema d'un autor que, en permetre'n la comprensió ja sigui global o parcial, tenen una funció perfectament determinada en el conjunt del sistema; aquests elements constitueixen el suport *material* que fan compacte el pensament d'un autor. Per factors explicatius externs entenc aquells elements que permeten la comprensió d'una regió o, fins i tot, de tot el sistema, però que hi són aliens. Considerem, a tall d'exemple, el model de càlcul infinitesimal d'una part, i l'època o la personalitat de Leibniz de l'altra. Com veurem més endavant, tant l'un com els altres fan llum sobre els problemes que planteja el pensament de Leibniz sobre el lliure arbitri i el mal, per la qual cosa els podem considerar factors explicatius de la seva doctrina. Però, el model de càlcul infinitesimal és part integrant del sistema, i fonamental per cert; mentre que tant la personalitat com l'època són, evidentment, externes al sistema com a tal.

Aquestes generalitats de tipus metodològic són aplicables a qualsevol filòsof sistemàtic i en particular a Leibniz. Tanmateix, tractant-se d'aquest filòsof no n'hi ha prou amb la distinció que acabem d'efectuar i hem d'introduir un nou factor d'explicació.

Efectivament, Leibniz té un sistema; però no hem d'oblidar que aquest sistema sorgeix en una realitat concreta, en una època històrica que ha estat qualificada de crisi de la consciència europea. Com que Leibniz era un home extraordinàriament compromès amb la seva realitat social, va tractar de posar el seu sistema al servei d'aquesta realitat. És per això que no crec aventurat afirmar que en el filòsof la seva realitat i el seu sistema s'influeixen mútuament.<sup>1</sup> D'aquesta mútua influència en sorgeixen conceptes fonamentals en el pensament leibnizià --Déu, harmonia preestablerta-- que no són externs al sistema, però tampoc s'hi poden considerar totalment interns en el sentit que he definit més amunt. Aquests conceptes constitueixen premisses i funcionen com a axiomes o definicions, hipòtesis que, donada la característica del mètode leibnizià poden ser demostrades més tard

---

<sup>1</sup> Pot semblar evident l'afirmació que un sistema filosòfic i la realitat social en què sorgeix s'influencien mútuament. No obstant això, s'ha de tenir en compte que aquí s'està parlant del sistema leibnizià, formal, estricte, on la dependència entre aquest sistema i la realitat no és de cap manera evident.



i fins i tot ser elevades a un pla formal, deixant la seva significació variable sense que per això s'alterin les relacions entre els restants elements integrants del sistema. És precisament en virtut d'aquests conceptes<sup>1</sup> que hem d'introduir un altre tipus de factors explicatius, que podem denominar fronterers perquè tenen un doble caràcter: són interns perquè com a tals són utilitzats per Leibniz en el seu sistema; són externs perquè el contingut d'aquests conceptes pot ser variable segons qui els utilitzi.

En aquest estudi portaré a terme una lectura de l'obra de Leibniz pel que fa referència al problema de la llibertat i el mal, tenint en compte els supòsits anteriors; tanmateix, m'hauré de limitar, pel que fa a aquests últims factors explicatius, a exposar les línies sobre les quals es pot emprendre una interpretació del pensament de Leibniz tenint com a supòsit fonamental la variabilitat --i fins i tot la prescindibilitat-- d'alguns dels conceptes fonamentals de la doctrina del filòsof, la qual cosa ens permetria explicar les distintes influències que la filosofia leibniziana ha exercit sobre d'altres molt diverses, influència que arriba fins als nostres dies. No puc, en aquest treball, desenvolupar aquest punt. Per consegüent, des de l'angle metodològic, intentaré conjugar una explicació de la doctrina leibniziana de la llibertat i el mal que tingui en compte els factors interns i externs, i d'aquesta manera, assumeixi les característiques metodològiques a què fèiem referència a l'apartat anterior com a conseqüència de les dificultats en la lectura de l'obra leibniziana.

## 2. Punt de vista temàtic

La justificació moral de la realitat ha estat una de les qüestions més debatudes en la història de la humanitat. És lliure, l'home? i si ho és, en quin sentit? Si és veritat que existeix un Déu sobiranament bo, creador d'aquest món, com és que existeix el mal? potser Déu no és lliure per impedir-lo?, i si ho és, ¿estem davant d'un Déu arbitrari, els actes del qual no obeeixen cap regla de bondat o de sabiduria? Aquestes i altres preguntes han assaltat i assalten moltes consciències, i les sumeixen en una profunda consternació o en l'escepticisme. La filosofia de Leibniz constitueix un dels més grans intents que s'han fet mai per trobar una resposta racional a aquestes qüestions. L'home és lliure, ens dirà Leibniz, però per llibertat no hem d'entendre una indiferència total en l'elecció, un pur atzar, un *indeterminisme*. Sempre hi ha una raó que determina els nostres actes; tot és determinat, encara que això no coarti la nostra llibertat. També Déu és lliure en aquest sentit, i és infinitament bo i poderós: la seva bondat l'ha portat a crear el millor dels mons possibles; qualsevol altre món creat no hauria assolit l'optimització d'aquest. Som lliures i Déu és digne de ser estimat: aquestes són les conclusions a les quals arriba Leibniz. Però abans d'arribar-hi, Leibniz s'ha d'enfrontar amb importants escolis que es presenten al nostre esperit d'una manera més o menys immediata després d'una certa reflexió. Des del punt de vista temàtic, si tenim en compte els supòsits metodològics establerts anteriorment, veurem com el filòsof intenta superar aquestes dificultats i evitar així les conseqüències que es deriven en cas de no fer-ho. També comentarem fins a quin punt Leibniz va aconseguir el seu objectiu i intentarem explicar els motius que va poder tenir per incórrer en algunes

---

<sup>1</sup> Déu i l'harmonia preestablerta no són els únics conceptes d'aquest tipus. Podríem afegir el món i, en general, tots aquells que reuneixin les característiques ressenyades.

possibles contradiccions o ambigüitats, per a la qual cosa haurem d'efectuar una exposició de l'època i personalitat leibnizianes que ens pugui aportar els elements de judici imprescindibles per portar a terme l'explicació.

\* \* \* \* \*

Aquest treball està dividit en tres parts. A la primera plantejaré la problemàtica general del laberint del lliure i del necessari, i indicaré les dificultats que s'han de superar per sortir-ne i les conseqüències que es deriven de no fer-ho. La segona part tindrà per objecte exposar la doctrina leibniziana sobre la llibertat i el problema del mal, que segons Leibniz permet resoldre les dificultats anteriors; aquesta exposició anirà precedida d'una introducció conceptual; en l'exposició podrem distingir dos nivells: el primer ens oferirà l'explicació leibniziana pròpiament dita, el segon fonamentarà aquesta explicació i hi intervindran els factors explicatius interns. També veurem com Leibniz evita les conseqüències nefastes amb la seva doctrina. Finalment, en la tercera part començaré per plantejar unes objeccions a la solució del filòsof que faran referència tant a la seva coherència interna --advertint possibles contradiccions-- com a l'elecció d'algunes definicions i premisses. A continuació intervindran els factors explicatius externs al sistema per intentar aclarir els motius pels quals Leibniz va incórrer en les contradiccions assenyalades i va elegir les definicions i premisses de la manera com ho va fer. Això ens portarà a fer un examen de l'època i de la personalitat leibnizianes. Per acabar, faré algunes consideracions sobre la interpretació que gira a l'entorn dels factors explicatius *fronterers*, i apuntaré les línies sobre les quals es pot teixir aquesta interpretació.

## PRIMERA PART

### EL LABERINT

"Il y a deux labyrinthes fameux où notre raison s'égaré bien souvent: l'un regarde la grande question du libre et du nécessaire, surtout dans la production et dans l'origine du mal; l'autre consiste dans la discussion de la continuité et des indivisibles qui en paraissent les éléments, et où doit entrer la considération de l'infini. Le premier embarrasse presque tout le genre humain, l'autre n'exerce que les philosophes. (...) Mais si la connaissance de la continuité est importante pour la spéculation, celle de la nécessité ne l'est pas moins pour la pratique."

*Teodicea*, prefaci.

## CAPÍTOL I

### LES DIFICULTATS

El problema que tractarem és un dels que preocupen més a l'època de Leibniz i dels abordats més extensament a la seva obra. Des de 1670 a *Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen* fins a la fi dels seus dies, Leibniz no para d'intentar superar les dificultats que el problema planteja. L'examen d'aquestes dificultats constituirà el punt de partida per introduir-nos en els intrincats camins del laberint del lliure i del necessari; però abans d'emprendre aquest examen convé efectuar algunes consideracions prèvies sobre el concepte de llibertat, sense perjudici que posteriorment ens hi estenguem més.

Hem de convenir que el concepte de llibertat és ambigu. Aquí, quan parlem de llibertat, ens referirem sempre a l'anomenat lliure albir, no a la llibertat social i civil. Ara bé, el lliure albir es pot interpretar en un doble sentit i aplicar a diferents nivells. D'una part, el lliure albir es pot entendre ja com a espontaneïtat seguida de deliberació --a la manera aristotèlica--, ja com un pur atzar, segons el qual els actes poden estar exempts de tota causa i obeir l'arbitrarietat més absoluta. D'altra part, el problema de la llibertat pot ser referit a Déu, al món --si és concebut com un organisme-- i a l'ésser humà. Des d'ara s'ha d'assenyalar que, per a Leibniz, llibertat no significa mai indiferència, atzar, arbitrarietat: la llibertat que vol salvar és aquella que pressuposa una elecció, i vol preservar-la en l'home i en Déu; si el món és o no lliure és una qüestió que Leibniz no es planteja --almenys explícitament--, ja que per a ell no hi ha ànima del món. A la vegada, el problema que se'ns presenta d'immediat a la pràctica és el de la llibertat humana: la divina apareix quan ens interroguem sobre l'existència i atributs d'un ésser transcendent i creador, i de la dependència de la nostra llibertat amb la seva. És amb vista a aquestes consideracions que les dificultats que ressenyarem de seguida se cenyiran a la llibertat humana. Més endavant ja ens ocuparem de la llibertat de Déu, que apareixerà com a condició de la humana en el desenvolupament de la solució de Leibniz. Amb això no fem altra cosa que seguir Leibniz quan ens diu:

"Podem distingir les dificultats en dues classes. Unes neixen de la llibertat de l'home, (...). D'altres es refereixen a la conducta de Déu, les quals sembla que li fan prendre massa part en l'existència del mal..." (*Teod.* I, 1).

A continuació veurem els arguments en els quals s'assenten aquestes dificultats: en primer lloc, aquelles que provenen de la llibertat i la necessitat; en segon lloc, les que es relacionen amb la conciliació de l'existència de Déu amb l'origen i existència del mal. En relació amb les del primer tipus, haurem de distingir aquelles que són inherents als pressupòsits de la filosofia leibniziana de les que no ho són. Aquesta distinció no és precisa en les dificultats del segon tipus ja que el Déu de Leibniz hi condueix inexorablement.

## 1. Dificultats respecte a la llibertat humana

Haurem de distingir entre aquelles que suprimeixen el lliure albir i les que l'entenen com una indiferència total en l'elecció.

### 1.1 Neguen el lliure albir

Les dificultats la superació de les quals ens porta a la supressió de la llibertat, les podem dividir, atenent als raonaments esgrimits per qui les planteja, en tres tipus: lògic, causal i teològic.

Examinem-les separadament.

#### 1.1.1 De tipus lògic

Tradicionalment aquestes dificultats es basen en l'anomenat *determinisme lògic*, que consisteix essencialment a opinar que algunes afirmacions sobre allò que els homes faran en el futur són veritables i que, en cas que sigui veritable que algú farà en algun moment futur alguna cosa concreta, no és en el seu poder deixar de fer-ho quan arribi aquest moment<sup>1</sup>.

Aquest argument reposa en les dues premisses següents:

- i) Tota proposició veritable és de la forma subjecte-predicat, o s'hi pot reduir.
- ii) En tota proposició veritable, el predicat és inclòs sempre, d'alguna manera, en el subjecte.

Si apliquem aquestes premisses a les proposicions sobre accions humanes futures tindrem el *determinisme lògic*. Per exemple, si és veritat que demà faré un viatge, no és en poder de ningú impedir-ho, ja que ningú no pot fer res perquè es torni fals allò que per hipòtesi és veritable; en canvi, si no és veritat que demà es farà aquest viatge, per una raó semblant no és en poder de ningú el fet que jo el faci. Això és a causa que jo sóc el subjecte, i fer el viatge un predicat que pertany o no al subjecte. Finalment, si la proposició "Demà faré el viatge" és necessàriament veritable o falsa --i en virtut del principi del terç exclòs ha de ser així-- s'ha de concloure que es farà --o no-- de totes maneres, independentment que el volguem fer o no.<sup>2</sup>

En Leibniz, la dificultat que planteja aquest raonament adquireix molta importància ja que les dues premisses a què ens referim són compartides per ell al llarg de tota la seva obra.

---

<sup>1</sup> La doctrina del determinisme lògic no ha variat des de l'època en què la van definir els estoics i els megàrics. Aristòtil va intentar refutar-la en el *De interpretatione*, cap. 9.

<sup>2</sup> Aristòtil va pressuposar com a solució a aquest problema que les proposicions sobre les accions humanes futures no són ni veritables ni falses (*De Interpretatione*, cap. 9).

La primera, la trobem en el *De Arte Combinatoria* de 1666<sup>1</sup> i es remonta a Aristòtil. L'assumpció per part de Leibniz del postulat que totes les proposicions veritables són de la manera subjecte-predicat no representa cap novetat respecte al pensament de l'època: la lògica de Port-Royal sustentava la mateixa opinió. S'ha de notar, però, que Leibniz no va abandonar el tractament de les proposicions de relació, com tampoc no ho feia la lògica del seu temps: el lògic hamburguès Joaquim Jungius (1587-1657) havia plantejat la necessitat d'ampliar el camp de la lògica de manera que s'hi poguessin tractar les proposicions de relació, la qual cosa no era possible en la sil·logística tradicional. Leibniz, que coneixia i admirava l'obra de Jungius<sup>2</sup>, opinava que la lògica tradicional més que una ampliació requeria un suplement, de manera que els enunciats que expressessin una relació es poguessin convertir en proposicions predicatives<sup>3</sup>. Quant a la segona premissa, --que en tota proposició veritable el predicat és inclòs en el subjecte-- Leibniz en farà, com veurem, un dels pilars sobre els quals es fonamentarà tot el seu sistema. En particular, les susdites premisses constitueixen el fonament lògic de la noció de substància individual.

### 1.1.2 De tipus causal

Aquestes dificultats es basen en l'anomenat *determinisme causal*, que consisteix essencialment a opinar que tot allò que succeeix en el món, incloses les accions humanes, és efecte d'unes condicions precedents causalment suficients, i que aquell que conegui aquestes condicions i les seves corresponents lleis causals pot predir el comportament humà futur amb la mateixa seguretat que es prediu un eclipsi de lluna. Leibniz expressava la dificultat amb aquestes paraules:

"I encara que es fes abstracció del concurs de Déu, tot està perfectament lligat en l'ordre de les coses, ja que res no sabria arribar sense que hi hagi una causa disposada com cal per produir l'efecte; la qual cosa no es produeix menys en les accions voluntàries que en totes les altres." (*Teod.* I, 2).

De la mateixa manera que del *determinisme lògic* sorgia una dificultat d'especial rellevància en el context del pensament leibnizià, a causa que les premisses sobre què es fonamenta són a la vegada premisses de la lògica de Leibniz, la dificultat plantejada pel *determinisme causal* cobra gran importància pel fet que es fonamenta en un dels principis bàsics del sistema leibnizià: el de raó suficient.

"(...) Hi ha dos grans principis dels nostres raonaments: un és el principi de contradicció, (...) l'altre és el de la raó determinant: mai no arriba res sense que hi hagi una causa o almenys una raó determinant, és a dir, alguna cosa que pugui servir per donar raó *a priori*, per què això és existent abans que no existent (...). Aquest gran principi té lloc en tots els esdeveniments..." (*Teod.* I, 44).<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> G. IV, pàg. 55.

<sup>2</sup> Cf. Cout. pàg. 345.

<sup>3</sup> Vegeu per exemple Cout. pàg. 244, 287.

<sup>4</sup> El principi de la raó determinant és el de la raó suficient. Cf. *Monadologia*, 32.

### 1.1.3 De tipus teològic

Aquestes dificultats es basen en l'anomenat *determinisme teològic*, que consisteix essencialment en la creença que, ja que un dels atributs divins és l'omniscència, Déu ha de saber tot el que passarà en el futur; aleshores, si Déu sap que farà un viatge demà, no és en el meu poder deixar d'efectuar aquest viatge, ja que, si no el fes, transformaria una veritat coneguda per Déu en una falsedat, la qual cosa és impossible. D'aquí ve la dificultat de com conciliar la llibertat humana amb la presciència divina. Leibniz n'era perfectament conscient:

"Us diré el que m'amoïna: tots estem d'acord que Déu sap totes les coses, i que tot l'avenir li és present com el passat. Jo no sabria moure el braç en aquest moment sense que ell ho hagi previst des de tota l'eternitat. Sap si jo faré una mort, un crim o qualsevol altre pecat. I en conseqüència, perquè la seva presciència és infalible, és infalible que jo faci el pecat que ell ha previst. És doncs necessari que pequi, i no és en el meu poder abstenir-me'n. Així jo no sóc lliure." (*Diàleg amb Dobrzensky*. 1695, Grua, pàg. 362)

Aquest text expressa la dificultat d'una manera clara i concisa. Observem que a causa de la noció de substància donada per Leibniz, les dificultats de tipus lògic i teològic apareixen íntimament relacionades<sup>1</sup>. En efecte:

"(...) Déu, quan veu la noció individual o ecceïtat d'Alexandre, hi veu al mateix temps el fonament i la raó de tots els predicats que es poden dir d'ell veritablement, com per exemple que guanyarà Darius i Poros, (...). Quan es considera bé la connexió de les coses, es pot dir que hi ha des de sempre en l'ànima d'Alexandre restes d'allò que li ha succeït, i senyals de tot el que li succeirà, (...) encara que sols pertanyi a Déu conèixer-les totes." (D.M., art.8).

A partir d'aquest text no sembla impropï convenir amb Arnauld --i altres<sup>2</sup>-- que el sistema leibnizià condueix a la negació del lliure albir.

---

<sup>1</sup> En el capítol següent veurem com són els tres tipus de dificultats que estan íntimament relacionats.

<sup>2</sup> Per exemple, P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, art, "Rorarius"; Hartsoecher (A Leibniz, 30.12.1679, G.III, 515); Jaquelot (A Leibniz, 10.3.1704, G.III, 467)

## 1.2 Llibertat entesa com a indiferència en l'elecció

Una altra de les dificultats que s'ha de superar --i explicar-- és la que prové --segons Leibniz-- d'una imperfecta comprensió de la naturalesa de la llibertat, en confondre-la amb una indiferència completa en l'elecció. La indiferència d'equilibri apareix com un intent de salvar el lliure albir davant la idea d'un determinisme causal que, segons molts, ens sotmetria a unes lleis susceptibles de fer semblants els nostres actes a qualsevol esdeveniment del món físic, i consisteix en el fet que tot sigui perfectament igual a l'hora d'escollir entre diferents alternatives, sense que existeixi més inclinació cap a l'una que cap a l'altra.<sup>1</sup>

Aquesta dificultat pertany a una categoria diferent a les anteriors: així com la filosofia leibniziana sembla conduir a la negació del lliure albir --Leibniz es va veure obligat a defensar-se moltes vegades d'aquesta acusació-- no passa el mateix amb l'arbitrarietat en l'elecció; no hi ha res en el pensament de Leibniz que ens pugui induir a creure que, per a ell, els nostres actes són arbitraris, sinó al contrari, es fa patent el seu afany per oposar-s'hi.

## 2. Dificultats respecte a l'origen del mal i de la conducta divina

"Es pregunta en primer lloc d'on ve el mal. *Si Deus est, unde malum? si non est, unde bonum?* Els antics atribuïen la causa del mal a la matèria, que creien increada i independent de Déu, però nosaltres que derivem tot ésser de Déu, on trobarem la font del mal?" (*Teod.* I, 20).

El problema de com s'ha de conciliar l'existència del mal amb un Déu creador de totes les coses, que té com a atributs la suprema bondat, l'omnipotència, l'omnisciència i la justícia<sup>2</sup>, ja ha estat i continua sent objecte de múltiples debats i controvèrsies, a la vegada que una dura prova per a la fe de molts creients i per a la raó de molts no creients.<sup>3</sup> La dificultat es pot presentar amb diferents arguments<sup>4</sup> que en darrer terme es poden reduir al següent: si Déu és infinitament poderós i infinitament bo, per què permet que hi hagi mal en aquest món?, per què permet que es pateixi?, potser ho vol? I com que l'existència del mal és una cosa evident, fins i tot abans de posar-nos d'acord en el sentit de les paraules --sobretot per qui ho pateix-- ¿hem de concloure d'això que Déu, o no és infinitament bo, o no és infinitament poderós, en una paraula, no és just? A més, si Déu és omniscient i sap que pecaré, per què permet que ho faci si amb la seva omnipotència

---

<sup>1</sup> *Teod.*, I, 46. Vegeu també els art. 47-49, 302 i seg.; N.E., II, 20.6 i 21.

<sup>2</sup> La justícia és la bondat conforme a la sabiduria. P. N. G. 9.

<sup>3</sup> Bertand Russell, el 6 de març de 1927, va pronunciar una conferència titulada "Per què no sóc cristià?" on raona la seva incredulitat adduint que un dels motius fonamentals pels qual no era cristià fou que va fer seu l'interrogant tan car a Dostoievsky de com s'ha de justificar l'origen del mal, el mal dels innocents.

<sup>4</sup> Cf. per exemple, *Causa Dei*, 60-65. *Teodicea*, 3-5 D. M. 30 *Confessio Philosophi*, pàg. 28-64.



podria evitar-ho i amb la seva bondat ho hauria de voler evitar?<sup>1</sup>

Donats els objectius perseguits en aquest escrit i els límits en què s'ha de cenyir, no entraré en detall de totes les dificultats que es poden derivar de l'argument anterior i em centraré exclusivament en el problema de la conciliació del mal amb Déu, i intentaré explicar com Leibniz respon a les preguntes formulades, que es poden resumir en dues:

a) d'on ve el mal en aquest món?<sup>2</sup>

b) per què que existeix? o bé, com és que Déu el permet?

sempre tenint en compte la premissa d'un Déu amb els atributs que hom convé a assignar-li.

---

<sup>1</sup> Aquesta última part de l'argument està relacionada amb la dificultat de tipus teològic apuntada anteriorment.

<sup>2</sup> "... sempre queda la gran dificultat de l'origen del mal. Pregunto l'origen dels orígens (...): es diu que l'home peca perquè la seva naturalesa està corrompuda pel pecat d'Adam, però tornem a la mateixa qüestió respecte a Adam, ja que, per què va pecar, ell?, o per parlar més generalment, d'on ve el pecat en el món, ja que Déu creador del món és infinitament bo i infinitament potent?" *Diàleg amb Dobrzensky*, Grua, tom 1, pàg. 363.

## CAPÍTOL II

### LES CONSEQÜÈNCIES

Acabem d'examinar les dificultats amb què ens topem en l'intent d'escapar del laberint del lliure i del necessari. La filosofia leibniziana constitueix un dels esforços més notables que s'ha emprès mai en aquest intent. És oportú preguntar-se per què Leibniz es va afanyar tant a superar aquestes dificultats; el mateix filòsof ens en dóna la resposta diferents vegades: s'ha d'evitar les *facheuses conséquences* que se'n deriven. Aquestes conseqüències, les podem dividir en immediates i secundàries: les primeres, les podem analitzar en un context teòric; les segones són la repercussió d'aquelles en una societat. En aquest capítol ens ocuparem del primer tipus<sup>1</sup>, i les classificarem atenent la distinció efectuada anteriorment amb les dificultats de què provenen; d'aquesta manera en distingirem:

1.1 Les que resulten de la supressió de la llibertat humana.

1.2 Les que resulten d'entendre la llibertat com a indiferència d'elecció.

2. Les que sorgeixen del problema de la conciliació de Déu amb l'origen i existència del mal.

#### 1.1 Conseqüències de la negació de la llibertat humana

En destacaré dues: la primera, el sofisma peresós, perquè amb les seves implicacions del *fatum mahumetanum* i el *fatum stoicum* apareix constantment al llarg de tota l'obra de Leibniz;<sup>2</sup> la segona, la negació de la responsabilitat moral de l'individu, perquè a més de ser tinguda en compte per Leibniz, té característiques de singular rellevància per la repercussió que té en la societat.

---

<sup>1</sup> Les conseqüències secundàries s'examinaran en el capítol 7.

<sup>2</sup> Des de 1670-1671 a *Von der Allmacht...* fins al 1716, poc abans de la seva mort, en la *Correspondència amb Clarke*, Leibniz va atacar el sofisme peresós. Vegeu per exemple: D. M. art. 4 i 30; *Teod.*, Prefaci i articles 55-58; Conf. Phil. pàg. 59 i següents; *Causa Dei*, art. 45, 106-107. *Cor. Clarke*, 4a resposta a Clarke, art. 13; *Diàleg Dobrzensky*, Grua, tom 1, pàg. 363.

### 1.1.1 El sofisma peresós. El *fatum mahumetanum* i el *fatum stoicum*<sup>1</sup>

"Els homes des de gairebé sempre han estat torbats per un sofisma que els antics anomenaven *raó peresosa*, perquè conduïa a no fer res, o almenys a no tenir cura de res, i a seguir només la inclinació dels plaers presents. Es deia que, si l'avenir és necessari, el que ha d'arribar arribarà per més que jo hi pugui fer. Ara bé, l'avenir, es deia, és necessari, ja sigui perquè la divinitat ho preveu tot, i fins i tot ho preestableix, en governar totes les coses de l'univers; ja sigui perquè tot arriba necessàriament per l'encadenament de les causes; ja sigui, en fi, per la naturalesa mateixa de la veritat que és determinada en les enunciacions que un pot formar sobre els esdeveniments futurs, com ho és en totes les altres enunciacions, ja que l'enunciació ha de ser sempre veritable o falsa en ella mateixa, encara que nosaltres no coneguem sempre què és. I totes aquestes raons de determinació que semblen diferents, concorren en fi com a línies a un mateix centre: ja que hi ha una veritat en l'esdeveniment futur, que està predeterminat per les causes, i Déu la preestableix en establir les causes." (*Teod.*, prefaci).

Aquest text constitueix una exposició de l'anomenat *sofisma peresós*. El sil·logisme té la forma següent:

Si 'A' aleshores 'B'	} aleshores 'C'
Si 'B' aleshores 'C'	
'A'	

PREMISSES      CONCLUSIÓ

On 'A' és 'l'avenir és necessari'

'B' és 'el que hagi d'arribar arribarà per més que jo hi pugui fer'

'C' és 'no s'ha de fer res, o almenys no tenir cura de res i només seguir la inclinació dels plaers presents.'

Leibniz comença indicant la torbació que el sofisma ha produït gairebé sempre a l'ésser humà, ("Els homes...") per passar seguidament a la conclusió 'C', ("perquè conduïa a no fer res..."). A continuació anuncia la primera premissa:

"Si l'avenir és necessari,      el que ha d'arribar arribarà per més que jo hi pugui fer."

Si                      'A'      aleshores      'B'

La segona premissa no s'explicita, encara que per la conclusió a què arriba el sil·logisme

---

<sup>1</sup> A continuació em limito a exposar el sofisma i comentar-lo; la solució leibniziana es donarà més endavant.

cal aquesta premissa en la cadena de raonaments.<sup>1</sup>

Si 'B'                      aleshores              'C'

Només falta la tercera premissa, que "es deia" també es dóna:

"Ara bé, l'avenir és necessari

Ara bé,              'A'

d'on ja podem concloure 'C'

"(...) conduïa a no fer res..."

És clar que la pregunta és com que 'A'? Amb un impersonal "es deia", Leibniz recorre els tres arguments que, sembla que justifiquen que el futur --l'avenir-- és necessari, i que podem comprovar que coincideixen amb els raonaments esgrimits quan examinàvem les dificultats entorn a la supressió de la llibertat humana. Aquests arguments són:

1r, de tipus teològic

"(...) ja sigui perquè la divinitat ho preveu tot, i fins i tot ho preestableix..."

2n, de tipus causal

"(...) ja sigui perquè tot arriba necessàriament per l'encadenament de les causes..."

3r, de tipus lògic

"(...) ja sigui, en fi, per la naturalesa mateixa de la veritat que és determinada en les enunciacions..."

Finalment, Leibniz ens diu que, encara que puguin semblar diferents aquests tres raonaments, tots concorren "com a línies a un mateix centre", ja que

"(...) hi ha una veritat en l'esdeveniment futur, que està predestinat per les causes, i Déu la preestableix en establir les causes."

Aquest paràgraf mostra allò que s'havia apuntat més amunt respecte al fet que els tres tipus de dificultats --lògic, causal i teològic-- es relacionen mútuament.

Les seqüeles del sofisma són el *fatum mahumetanum* i el *fatum stoicum*: ambdós neixen,

---

<sup>1</sup> Al meu entendre, no ofereix cap dubte considerar que la segona premissa és implícita en el text leibnizià. Per opinar així, em baso tant en el context i altres textos de Leibniz, com en l'argument lògic que es deriva de la necessitat de dita premissa per encadenar el sil·logisme i arribar a la conclusió 'C'.

segons Leibniz, d'un concepte erroni de la necessitat,

"(...) la idea mal entesa de la necessitat, en ser utilitzada a la pràctica, ha fet néixer allò que anomeno *fatum mahumetanum*, el destí a la turca; (...) ja que allò que s'anomena *fatum stoicum* no era tan negre com se'l fa." (*Teod.*, prefaci).

Vegem com entèn Leibniz ambdós *fatum* :

"Respecte a la fatalitat...hi ha *fatum mahumetanum*, *fatum stoicum*, *fatum christianum*. El destí a la turca considera que els efectes arriben encara que se n'evités la causa, com si hi hagués una necessitat absoluta. El destí estoic vol que s'estigui tranquil, perquè s'ha de tenir paciència per força ja que hom no sabia resistir-se a la successió de les coses." (*Cor. Clarke*, 5è escrit de Leibniz, art. 13 d'agost de 1716).

L'únic *fatum* que Leibniz veu realment perillós és el mahometà, perquè sembla que és independent de les causes; si demà he de morir d'una pulmonia, moriré faci el que faci per evitar-ho, independentment que em cuidi o que m'exposi a un refredat; si he de morir de la pesta, no hi ha cap raó perquè em vacuni, ja que de totes maneres moriré, encara que m'hagi posat totes les vacunes hagudes i per haver. Aquest destí a la turca és, segons Leibniz, el que introdueix amb major força una necessitat absoluta en les nostres accions, i l'únic que destrueix realment la llibertat humana. Tot està escrit, i siguin els que siguin els nostres actes, els efectes arribaran inexorablement. El *fatum stoicum* és d'una naturalesa diferent: no ens aparta del fet que preveiem la realització d'un succés i que posem els mitjans oportuns per evitar-lo, com succeïa en el *fatum mahumetanum*: l'estoic dóna tranquil.litat als esperits davant les desgràcies i inconvenients que ens arriben en aquesta vida, tranquil.litat que ve de la consideració de la necessitat profunda de les desgràcies i inconvenients "que fa inútils les nostres inquietuds i les nostres tristeses" (*Teod.*, prefaci). Aquestes ensenyances dels estoics no estan gaire allunyades, segons Leibniz, de la doctrina de Jesucrist, encara que es diferencien en el fet que aquesta ens allibera a estar contents pel que ens arribarà, no sols perquè no podem fer res contra la providència divina o l'encadenament causal de les coses, "la qual cosa pot bastar per estar tranquil i no per estar content" (*Teod.*, prefaci), sinó també perquè el que ens ha d'arribar prové de Déu, que és infinitament bo. Aquest pas d'estar tranquil a content és allò que marca la diferència entre el *fatum stoicum* i el *fatum christianum*.

### 1.1.2 Negació de la responsabilitat moral de l'individu

Aquesta conseqüència es deriva immediatament de la supressió del lliure albir en les accions humanes. Si en virtut del *determinisme lògic, causal o teològic* desapareix la contingència en els nostres actes i no depèn de la nostra voluntat fer o deixar fer alguna cosa, aleshores sembla que podem concloure que no se'ns pot imputar ni el bé ni el mal que fem. Leibniz n'és perfectament conscient, i ho expressa amb les paraules següents:

"Es pot considerar d'una altra manera les estranyes conseqüències d'una necessitat fatal; considerar que destruiria la llibertat de l'arbitri, tan essencial en la moralitat de l'acció; ja que la justícia i la injustícia, l'alabança i la censura, la pena i la recompensa no sabrien tenir lloc en relació a les accions necessàries, i que ningú

no podria estar obligat a fer l'impossible o a no fer el que és absolutament necessari." (*Teod.*, prefaci). "Després d'això sembla que l'home està forçat a fer el bé i el mal que fa; i per consegüent, que no mereix per això ni recompensa ni càstig, la qual cosa destrueix la moralitat de les accions i topa amb tota la justícia divina i humana." (*Teod.*, I, 2).

Aquests dos textos assenyalen clarament el problema que comporta la no superació de la dificultat que condueix a la negació del lliure albir. Leibniz, com a jurista, degué viure-ho. No és accidental que es referís a la justícia divina i humana: el 1666, quan tot just tenia vint anys va escriure *De Arte Combinatoria* i va sostenir a Altdorf la seva tesi doctoral en dret, el títol de la qual era *De Casibus perplexis in jure*, on Leibniz proclama la urgència d'un dret racional, demostratiu i rigorós. Lògica i dret constituïen --juntament amb la filosofia i la teologia-- la preocupació leibniziana en un any que les intuïcions originàries d'allò que més tard serà el seu sistema ja estaven posades o donades. A partir d'aleshores no para d'aparèixer aquesta preocupació, fins arribar a 1710 amb la *Teodicea*, on Leibniz actua d'advocat en la causa de Déu, i redueix els seus arguments en forma de sil·logismes en el petit resum que acompanya aquesta obra.<sup>1</sup> De manera que el filòsof i jurista devia haver reflexionat seriosament, no sols d'una manera teòrica sinó també pràctica, sobre les conseqüències que podia portar posar en dubte la responsabilitat moral de l'individu.

## 1.2 Conseqüències que resulten d'entendre el lliure arbitri com una indiferència d'elecció

En referir-se a l'ésser humà, Leibniz està d'acord amb Bayle en les conseqüències que es derivarien d'una absència total de determinació en les nostres accions:

"El Sr. Bayle prossegueix molt bé: "(...) "Però si hi ha una llibertat independent de la raó i de la qualitat dels objectes clarament coneguda, serà el més indisciplinable de tots els animals (l'home), i hom no podrà mai assegurar-se de fer-li prendre el bon partit. Tots els consells, tots els raonaments del món podran ser molt inútils; vostè li aclarirà, li convencerà l'esperit, i tanmateix la seva voluntat es farà superba, i romandrà immòbil com una roca. (...) Un rampell, un va caprici el farà resistir-se contra tota classe de raons; no li agradarà estimar el seu bé clarament conegut, li agradarà odiar-lo. ¿Troba vostè, senyor, que una tal facultat sigui el present més ric que Déu hagi pogut fer a l'home i l'instrument únic de la nostra benaurança? ¿No és més aviat un obstacle a la nostra felicitat? (...) Un tipus així de llibertat seria, doncs, més nociva que útil als homes." (*Teod.*, III, 313).

Un home els actes del qual no fossin *racionals* seria difícil de manejar, vénen a dir Bayle i Leibniz. Què seria de la societat si cadascú obrés, no amb vista al millor --com pretén Leibniz--, sinó capritxosament? Per a aquests autors, un desastre. Quan analitzem les implicacions socials que comporta aquesta concepció del lliure albir, veurem els motius

---

<sup>1</sup> La tercera objecció del Resum es relaciona amb el nostre tema, i conclou: "Castigar és sempre injust". Aquesta conclusió, a què el seu sistema l'aproximava perillosament, no era acceptable per a la societat que Leibniz volia servir.

pels quals havia de ser refutada.

Respecte a Déu, les conseqüències d'atribuir-li una elecció arbitrària, com pretenia Descartes, seran exposades a continuació, juntament amb les de la conciliació del mal i la conducta divina.<sup>1</sup>

## 2. Conseqüències del problema de la conciliació del mal amb els atributs divins

L'existència del mal ens porta a considerar que si existís un ésser transcendent, creador de totes les coses, alguna cosa hi hauria de tenir a veure. La qüestió no té més importància per a l'ateu, o per a qui cregui que existeixen dos déus, un per al bé i un altre per al mal, com és el cas dels maniqueus. Però el cristianisme, els dogmes revelats del qual ensenyen l'existència d'un Déu únic, perfectament bo, perfectament savi i perfectament poderós, ens situa davant un problema gens intranscendent, ja que sembla que un Déu amb aquests atributs hauria d'haver creat un món paradisiac; la constatació immediata que efectuem, que no vivim --almenys la majoria-- el que se'n diu en un paradís, planteja encara sense voler el dubte sobre si el Déu de la Bíblia posseeix els atributs que li assignen els dogmes.

Leibniz resumeix l'argument en els silogismes següents:

"Qualsevol que no prengui el millor partit està mancat de potència, o de coneixement o de bondat.

Déu no ha pres el millor partit en crear aquest món.

Així doncs, Déu ha estat mancat de potència, o de coneixement o de bondat."

I Déu no ha elegit el millor partit que podia prendre perquè:

"Qualsevol que fa coses on hi ha mal, les quals podien ser fetes sense cap mal, o la producció de les quals podria ser omesa, no pren el millor partit.

Déu ha fet un món on hi ha mal; un món, dic jo, que podia ser fet sense cap mal, o la producció del qual podia haver estat omesa eternament.

Déu no va prendre el millor partit." (*Teod.*, resum de la controvèrsia, objecció 1a).

Sens dubte, Leibniz no accepta les conclusions del sil·logisme; més endavant veurem com les rebutja. Però de moment, la conseqüència final del raonament és aquí: Déu és mancat o de bondat, o de potència o de sabiduria, la qual cosa ens porta a l'heterodòxia, ja sigui dels socinians<sup>2</sup>, els quals "han preferit negar-li (a Déu) el coneixement del detall de les coses,

---

<sup>1</sup> Per a un tractament més ampli de la problemàtica de la indiferència d'elecció tal com es planteja en els nostres dies, cf. J. HOSPERS (1976, tom I, pàg. 400-431).

<sup>2</sup> Socinians: deixebles de Lelius Socin (Sozzini) (1525-1562) i del seu nebot Fausto Socin (1539-1604), iniciadors d'una heretgia antitrinitària, molt oposada al determinisme de Luter i Calví.

i sobretot dels esdeveniments futurs, que acordar allò que ells creien que toparia amb la seva bondat" (*Teod.*, prefaci); ja sigui dels espinozistes, per als quals "les coses no han pogut ser produïdes per Déu d'una altra manera de com ho han estat, ni en un altre ordre"<sup>1</sup>, i refuten així la bondat de les obres divines; ja sigui la dels cartesians, per als quals totes les coses, fins i tot les veritats eternes --matemàtiques i morals-- no tenen una existència independent de Déu, sinó que són, com les coses contingents, l'efecte d'una lliure decisió de la voluntat divina<sup>2</sup> sense que hi intervingui per res en aquesta decisió cap consideració del millor. Spinoza introdueix la necessitat fatal, cega, en l'acte creador diví; Descartes se'n va a l'altre extrem i introdueix l'arbitrarietat. Spinoza suprimeix la llibertat divina; Descartes l'entén com una pura indiferència d'equilibri (cf. *Teod.*, prefaci). I tant els uns com els altres destrueixen la justícia divina, que no és altra cosa que la bondat conforme a la sabiduria.

Com es pot observar, les dificultats originades per la consideració del mal tenen com a conseqüència que s'arribi a negar fins i tot la llibertat en Déu, la qual cosa comportaria que també la llibertat humana desaparegués, si s'afirma, com Spinoza, que aquest món ha estat creat en virtut d'una necessitat fatal.

---

<sup>1</sup> SPINOZA, *Ètica*, I, prop. 33.

<sup>2</sup> DESCARTES, *Lettre de Descartes à Mersenne*, 15 d'abril de 1630.



## SEGONA PART

### SOLUCIÓ LEIBNIZIANA

"L'on peut entamer beaucoup de difficultés en peu de paroles; mais pour en faire la discussion, il faut s'entendre."

*Teodicea*, I, 6.

## CAPÍTOL III

### INTRODUCCIÓ CONCEPTUAL

Som aquí de ple, no sols en el laberint del lliure i del necessari, sinó també en el del pensament leibnizià.

Una explicació de la teoria de la llibertat i del problema de l'origen del mal requereix considerar gairebé tot el sistema de Leibniz<sup>1</sup>, i ja s'ha apuntat més amunt que aquest sistema ha de ser representat com una xarxa on cada noció s'inscriu en la confluència de múltiples camins deductius i cada problema pot ser resolt a partir de diferents vies explicatives. I per això mateix, en intentar agafar el fil de l'argument que reflecteixi amb fidelitat la solució leibniziana a les dificultats plantejades anteriorment, hom té la sensació que es trobarà amb més d'un nus gordià que enredi la troca (sistema), o bé que es perdrà per les múltiples tortuositats que aquest posseeix. Aquesta sensació ve determinada pels motius que vaig adduir en la introducció en relació a les característiques de l'obra de Leibniz. Al que es va dir aleshores hi podem afegir el fet que el filòsof no va escriure mai una única exposició completa i definitiva del seu sistema: són nombrosos els escrits que s'hi relacionen i tots tenen punts de partida diferents, i també una arquitectònica amb el seu estil propi cada vegada. Per posar dos exemples, en el *Discurs de metafísica*, Leibniz comença per la perfecció divina, mentre que en la *Monadologia*, per la simplicitat de la substància. S'ha d'indicar respecte a això que aquesta forma d'actuar no va en contra del rigor --les matemàtiques operen igual--, sinó que és propi de l'estil leibnizià.<sup>2</sup>

Per tractar d'evitar que ens perdem en l'explicació, cal definir els límits en què s'ha d'encarrilar, i com que del que ara es tracta és de l'exposició que Leibniz fa de la seva doctrina sobre el tema que ens ocupa, sembla convenient que la inevitable restricció que comporta l'adopció d'aquests límits vingui donada pel mateix Leibniz. De quina manera? El laberint que ens ocupa va ser qualificat, no en va, per Leibniz de laberint del lliure i del necessari: tot el problema gira --com el mateix filòsof ens adverteix-- entorn a la idea mal entesa de la llibertat i de la necessitat; aleshores, un cop aclarida aquesta idea, el problema del mal es resol ràpidament. És per això que l'explicació es basa fonamentalment en un text en què el filòsof ha exposat allò essencial del seu pensament entorn de la llibertat i la necessitat, ha aclarit com superar les dificultats i ha donat els raonaments precisos per això. Segons aquest text<sup>3</sup> efectuaré els comentaris oportuns que completin l'explicació i, de passada, que ens donin una idea global del sistema. La lectura del text, i també l'exposició de la doctrina de Leibniz, requereixen una introducció prèvia conceptual. A

---

<sup>1</sup> Cf. M. SERRES (1968, pàg. 9, nota 1): "La recension même de ces textes pose un problème significatif: ou bien on se restreint aux textes qui présentent le système expressément, (...) ou bien on est conduit à constater que chaque texte porte le système en entier comme horizon de toute analyse particulière."

<sup>2</sup> Cf. M. SERRES (1968, pàg. 9 i 25).

<sup>3</sup> El text elegit serà l'article 13 del *Discurs de metafísica*.

continuació procuraré donar una explicació --si no completa, sí suficient per a l'objecte del nostre estudi-- d'alguns dels conceptes principals del leibnizianisme, començant per la delimitació del concepte de llibertat.

## 1. La naturalesa de la llibertat

El pensament leibnizià té una característica paradoxal: d'una banda, busca sempre les definicions dels conceptes que utilitza per tal que els raonaments en els quals intervinguin puguin estar dotats d'un rigor lògic; no obstant això, d'altra banda, hi ha ocasions en què un mateix concepte apareix definit de nombroses formes diferents, la qual cosa ha motivat que es culpi Leibniz de duplicitat. L'acusació oblida sovint un dels trets més constants de l'obra de Leibniz: la seva *referencialitat*. La majoria dels escrits del filòsof van dirigits a algú concret, ja sigui individu, un sector de la societat o la societat sencera. Leibniz sempre té en compte qui el llegirà i quin és el ritme i to que ha de donar a l'exposició<sup>1</sup>. Per això en certes circumstàncies les definicions d'un mateix concepte semblen --i són-- diferents, però --heus ací l'important-- no són contradictòries, són únicament maneres diferents d'expressar un mateix contingut, o bé l'exposició parcial d'aquest contingut. I això sempre, segons l'interlocutor i l'exigència de la qüestió de què es tracta.

Un exemple que servirà per aclarir tot el que dic és el concepte de llibertat. És problemàtic, a partir de segons quins textos, dilucidar què entén Leibniz exactament per aquest concepte. Això no ens ha d'induir a pensar que el significat de la llibertat no sigui unívoc per al filòsof. Des de 1673 en la *Conphessio Philosophi* fins a la seva mort, Leibniz sempre entén la llibertat com una potència de l'ànima amb tres característiques essencials: la contingència, l'espontaneïtat i l'elecció. Però, segons el context expositiu, l'èmfasi es posa en l'una o l'altra d'aquestes característiques. Una altra qüestió que pot ser causa de confusió és la utilització que fa Leibniz del terme *lliure albir*. Unes vegades sembla utilitzar-lo com a sinònim de llibertat, unes altres es refereix únicament a la contingència, unes altres, en fi, a l'espontaneïtat i a l'elecció. I a pesar d'aquesta ambigüïtat, podem afirmar que la definició de llibertat --o de lliure albir-- en Leibniz és rigorosa.

Justifiquem aquestes afirmacions amb la lectura dels textos de Leibniz. El procés que seguiré per a aquesta justificació té quatre fases: en primer lloc, efectuaré una aproximació introductòria al concepte de llibertat i em basaré en el *Diàleg amb Dobrzensky* de 1695, on Leibniz distingeix la llibertat humana de la llibertat animal; en segon lloc, comentaré un text dels *Nous assaigs* de 1703, que inclou l'aproximació anterior, i on apareix la distinció entre llibertat i lliure albir; en tercer lloc, citaré alguns textos en els quals Leibniz defineix la llibertat i on observarem que les definicions adopten formes distintes; i finalment, intentaré conciliar les diferències segons les consideracions efectuades més amunt, amb l'objecte de centrar definitivament el concepte de llibertat i de fonamentar, tant l'ús que n'hem fet fins ara, com el que farem en els capítols següents.

---

<sup>1</sup> "Dans les journaux de Leipzig je m'accommode assés au langage de l'École, dans les autres --de Paris et de Hollande-- je m'accommode d'avantage au style des cartesiens, et dans cette dernière pièce [els *Principis de la naturalesa i la gràcia*] je tache de m'exprimer d'une manière qui puisse être entendue de ceux qui ne sont pas encore trop accoutumés au style des unes et des autres". A Rémond, 26-08-1714; G. III, 624.

## 1.1 Aproximació

A. (...) "Així jo no sóc lliure".

B. (Leibniz) "S'ha de confessar, senyor, que no som enterament lliures, només Déu ho és, ja que ell és l'únic independent. La nostra llibertat està limitada de diferents maneres, no sóc lliure de volar com una àguila ni de nedar com un dofí, perquè el meu cos està mancat dels instruments necessaris. Es pot dir alguna cosa semblant del nostre esperit. Nosaltres confessem algunes vegades no haver tingut l'esperit lliure. I parlant d'una manera rigorosa, no hem tingut mai una perfecta llibertat d'esperit. Però això no impedeix que tinguem un cert grau de llibertat que no pertany a les bèsties, és que tenim la facultat de raonar i d'elegir segons el que ens sembli." (Grua, tom 1, pàg. 362).

Heus ací un text en què Leibniz s'expressa en plans diferents. Al principi es limita a fer veure a Dobrzensky que el fet de no ser lliures no té res de particular, atès que només Déu n'és, "ja que ell és l'únic independent". Només és lliure qui és totalment independent: s'estableix la relació entre la *llibertat* i la *independència*; a major grau de llibertat, significa que es dona un major grau d'independència, i només és completament lliure, per tant independent, Déu. Ara bé, l'espontaneïtat, ¿no és el mateix que la independència? I veurem que en la filosofia leibniziana totes les substàncies són espontànies, independents de tot excepte de Déu, que les crea. ¿En què quedem? Doncs que hem de tenir en compte quan Leibniz parla *à la rigueur* i quan no<sup>1</sup>; i de moment Leibniz s'acomoda al *llenguatge popular*, sense que per això *fereixi la veritat*.

Igual que podem ser independents en un sentit i no ser-ne en altres --parlant en termes populars-- també podem ser lliures en un sentit i no ser-ne en altres: d'aquí la distinció entre *llibertat de fer* o *física* i *llibertat de voler* o *d'esperit*. "La nostra llibertat està limitada de diferents formes (...) perquè el meu cos està mancat d'instruments necessaris." Aquí Leibniz es refereix a la *llibertat de fer* allò que un vol, que està limitada per la manca de mitjans per fer-ho. Aquest tipus de llibertat és comuna tant als animals com a l'home. A més hi ha la *llibertat d'esperit*, "es pot dir alguna cosa semblant del nostre esperit", que, com la llibertat de fer, ningú no posseeix excepte Déu, *à parler à la rigueur*. Apareix el segon pla expositiu: en la llibertat d'esperit, tal com aquí s'entén, els diferents graus d'intel·ligència determinen diferents graus de llibertat. Leibniz s'està referint a l'*elecció* de forma rigorosa.

Els dos tipus de llibertat --de fer i d'esperit-- es corresponen amb la distinció entre la llibertat que és pròpia de l'home, en tant que ésser racional, de la llibertat que és comuna a tots els animals. "Però això no impedeix que tinguem un cert grau de llibertat que no pertany a les bèsties, és que tenim la facultat de raonar i d'elegir segons el que ens sembli." El que distingeix la llibertat de l'home de la de l'animal és que l'ésser humà obra menys condicionat per l'instint que les bèsties, ja que aquestes estan mancades de la

---

<sup>1</sup> "Il est vrai que les impressions des choses extérieures nous détournent souvent de notre chemin, et qu'on a cru communément qu'au moins à cet égard, une partie des principes de nos actions était hors de nous; et j'avoue qu'on est obligé de parler ainsi, en s'accommodant au langage populaire, ce qu'on peut faire dans un certain sens sans blesser la vérité; mais quand il s'agit de s'*expliquer exactement*, je maintiens que notre spontanéité ne souffre point d'exception, et que les choses extérieures n'ont point d'influence physique sur nous, *à parler dans la rigueur philosophique*." *Teod.*, III, 290. El subratllat és meu.

facultat de raciocini.

Hem vist aparèixer l'espontaneïtat i l'elecció. Pel que fa a la *contingència*, en el que s'ha exposat, Leibniz no s'hi ha referit; tanmateix la consideració de la necessitat i de la contingència apareixen abans i després del text, de tal manera que en realitat aquest gira entorn seu.<sup>1</sup>

En definitiva, sense entrar en un detall rigorós, Leibniz analitza el concepte de llibertat basant-se en la concepció aristotèlica, segons la qual la llibertat consisteix en l'espontaneïtat i en l'elecció que s'efectua després de la deliberació; tanmateix l'anàlisi ha estat realitzada sense entrar en el "rigor filosòfic".

El text anterior es pot esquematitzar de la manera següent:

LLIBERTAT	}	DE FER = Comuna a tots els animals, inclòs l'home. Està en funció dels mitjans o instruments que es posseeixen. Ningú la posseeix completament, excepte Déu: per això no es refereix a l'espontaneïtat <i>à la rigueur</i> .
		D'ESPERIT = Elecció acompanyada de deliberació. Pròpia de l'home. Està en funció de la intel·ligència. Ningú no la posseeix completament, excepte Déu.

## 1.2 L'arbre de la llibertat<sup>2</sup>

"El terme de llibertat és molt ambigu. Hi ha llibertat de fet i llibertat de dret. Segons la de dret, un esclau no és lliure i un súbdit no és enterament lliure; però un pobre és tan lliure com un ric. La llibertat de fet consisteix en la potència de fer el que es vol, o en la potència de voler com cal. Ens parlem de la llibertat de fer, i aquesta té els seus graus i les seves varietats. Generalment qui té més mitjans és més lliure de fer el que vol; però s'entén la llibertat particularment de l'ús de les coses que solen estar en poder nostre i sobretot de l'ús lliure del nostre cos. Així, la presó i les malalties, que ens impedeixen de donar al nostre cos i als nostres membres el moviment que volem i que els podem donar ordinàriament, deroguen la nostra llibertat: és així que un presoner no és lliure i que un paralític no té l'ús lliure dels seus membres. La llibertat de voler es pren també en dos sentits diferents. L'un és quan s'oposa a la imperfecció o a l'esclavitud de l'esperit, que

<sup>1</sup> Abans de concloure "Ainsi je ne suis point libre", A (*Dobrzensky*) diu: "Il est donc necessaire que je pecheray, et il n'est pas en mon pouvoir de m'en abstenir". El diàleg prossegueix: "Et pour ce qui est de la prescience divine, Dieu prévoit les choses telles qu'elles sont, et n'en change point la nature. Les evenements fortuits et contingents en eux memes le demeurent, non obstant que Dieu les a prevus. Ainsi ils sont assurés, mais ils ne sont point necessaires." Com tindrem ocasió de comprovar més endavant --cap. IV--, la conversa gira a l'entorn de la contingència. (El subratllat és meu).

<sup>2</sup> N. E. II, 21, 8. La traducció és meua i el subratllat pertany a l'original de J B, pàg.148.

és una coacció, però interna, com la que procedeix de les passions; l'altre sentit té lloc quan s'oposa la llibertat a la necessitat. En el primer sentit, els estoics deien que únicament el savi és lliure; i en efecte, no es té l'esperit lliure quan s'està ocupat per una gran passió, ja que aleshores no es pot voler com és degut, és a dir, amb la deliberació precisa. És així que només Déu és perfectament lliure, i que els esperits creats no en són sinó en la mesura que s'eleven per sobre de les passions: i aquesta llibertat es refereix pròpiament al nostre enteniment. Però la llibertat d'esperit, oposada a la necessitat, es refereix a la voluntat nua en tant que distingida de l'enteniment. És el que s'anomena el franc arbitri, que consisteix en el fet que es vol que les raons o impressions més fortes que l'enteniment presenta a la voluntat no impedeixin que l'acte de voluntat sigui contingent, i no li donin una necessitat absoluta i, per dir-ho així, metafísica. I és en aquest sentit que tinc costum de dir que l'enteniment pot determinar la voluntat segons el predomini de les percepcions i raons, d'una manera que, encara que certa i infalible, inclina sense necessitar."

Heus ací un ventall de les diferents accepcions que pot prendre el terme *llibertat*.<sup>1</sup> Aquest text es refereix exclusivament a la llibertat humana, s'hi exclou la llibertat atribuïble a les bèsties, i completa el text comentat anteriorment, en el qual no apareixia la contingència, mentre que aquí apareix explícitament sota la fórmula leibniziana tantes vegades utilitzada de "llibertat oposada a la necessitat".

En primer lloc, Leibniz distingeix la llibertat de fet de la llibertat de dret. Aquesta última està en funció de l'estatus civil i jurídic, i és -teòricament- independent de l'estatus econòmic de l'individu. En aquest tipus de llibertat hi ha diferents graus, des de l'esclau que n'està totalment mancat a l'home amb plenitud de drets, passant pel súbdit. Des d'aquest punt de vista, el pobre és tan lliure com el ric. Ara bé, quan els filòsofs i teòlegs polemitzen sobre la llibertat solen referir-se a una altra diferent de la jurídica.

La llibertat de fet consisteix, o bé en la potència de fer el que es vol, o en la potència o facultat de voler com cal. La llibertat de fer està en funció de causes externes, és a dir, alienes a la nostra voluntat, i té els seus graus i varietats: en general, està en proporció directa amb els mitjans que es posseeixen, "qui té més mitjans és més lliure de fer el que vol"; però s'entén la llibertat d'una manera particular, tant en les coses que solen estar en el nostre poder com --i sobretot-- de l'ús lliure del nostre cos. Així podem considerar el presoner o el paralític com a exemples d'individus que estan mancats de la llibertat de fer el que es vol entesa particularment; en ambdós casos, la causa que els impedeix de fer allò que volen és independent de la seva voluntat, existeix una coacció externa; si el presoner vol abandonar la presó i no pot, no fa el que vol perquè una causa externa a ell li ho impedeix; si el paralític vol moure els seus membres i no pot, no fa el que vol per una causa externa a ell, és a dir, a la seva voluntat. Però aquesta llibertat que és exempta

---

<sup>1</sup> Es podria opinar, com fa M. SERRES (1968, pàg. 563), que en aquest text Leibniz sembla que respon més a la qüestió qui és lliure? que a la qüestió què és la llibertat? Penso que aquesta apreciació no és del tot correcta; Leibniz efectua una definició ostensiva a la vegada que exhaustiva de la llibertat, varia els exemples que permeten comprendre els diferents significats amb què el terme és utilitzat. Així compremem què és la llibertat de dret --des del punt de vista jurídic-- en considerar que l'esclau n'està totalment mancat, etc.; també distingim perfectament la diferència que hi ha entre la llibertat de què està mancat el paralític --que posseeix el que no n'és-- i la llibertat de què està mancat l'individu esclavitzat per les passions --que posseeix el savi. En fi, podríem dir que Leibniz el que porta a terme són definicions *ostensives-negatives*.

només de coacció externa és imperfecta.

En la llibertat de voler hem de distingir, de nou, dues varietats: la primera està en funció de la coacció interna que procedeix de les nostres passions, la qual ens porta a actuar en contra de la nostra pròpia voluntat sense que per això existeixi causa externa --com en el cas de la llibertat de fer--; hi ha també diferents graus, que van des d'un màxim --el savi per als estoics, Déu per a Leibniz-- fins a un mínim, aquell que està esclavitzat per les passions, passant pels esperits creats, que seran més o menys lliures segons sigui el domini que exerceixen sobre si mateixos. En aquest tipus de voluntat hi intervé l'enteniment a més de la voluntat; el savi elegeix el que considera millor després d'una deliberació, i per això és lliure: actua deliberadament. Si considerem la llibertat referida a la voluntat nua, totalment independent de l'enteniment, arribem al franc arbitri, que és la llibertat d'esperit<sup>1</sup> o llibertat de voler en tant que oposada a la necessitat<sup>2</sup>. El lliure arbitri consisteix en el fet que res ni ningú no pot coaccionar la voluntat humana a actuar contràriament als seus designis, "ni les raons més fortes", ni la presciència divina. Arribat a aquest punt, Leibniz es veu obligat a afegir el paràgraf final "l'enteniment pot determinar la voluntat segons el predomini de les percepcions i raons, d'una manera que, encara que certa i infalible, inclina sense necessitar"; en cas de no fer-ho, Leibniz hauria definit d'una manera clara la llibertat d'indiferència o arbitrarietat de la voluntat. D'aquí l'ambigüitat del text respecte al lliure arbitri: d'una part, la voluntat és totalment independent de l'enteniment; d'una altra part, l'enteniment determina la voluntat, amb la qual cosa ja no és completament independent aquesta última respecte d'aquell.

Aquestes vacil·lacions tenen, al meu entendre, l'explicació següent: quan Leibniz redacta els *Nous essais* hi ha temes que l'ocupen d'una manera molt més immediata, per la qual cosa en fa la redacció "a hores perdudes"<sup>3</sup>, comenta article per article l'*Essay concerning human understanding* de Locke. Leibniz va escrivint sobre la marxa, tractant de subsumir la filosofia de Locke en la seva pròpia, i va reflexionant també sobre la marxa. Per això quan Leibniz adverteix que els seus comentaris poden apartar-se del seu sistema, aleshores puntualitza per no haver de refer. En els *Nous essais* podem trobar múltiples exemples que corroboren això que dic. D'això, novament se n'ha volgut veure una prova de la duplicitat del filòsof. No es té en compte com i quan varen ser escrits aquests assaigs. I finalment, Leibniz sempre torna --després d'alguna vacil·lació-- a posar l'exposat d'acord amb la seva doctrina: ¿es pot confondre no ratllar amb la duplicitat de pensament? ¿potser no sabem tots què costa redactar sobre temes abstractes --o concrets--? Imaginem-nos, doncs, una redacció a hores perdudes, quan es tenen preocupacions d'alta política o es té el pensament en altres investigacions "que requereixen més cura".<sup>4</sup>

En el text que acabem de comentar, el franc arbitri apareix com a sinònim de la

---

<sup>1</sup> S'estableix la identitat "llibertat d'esperit = llibertat de voler", conceptes que Leibniz utilitza indistintament. Això ens permet relacionar aquest text amb l'anterior (*Dobrzensky*) i comprovar que la classificació efectuada aleshores queda ampliada per la d'ara.

<sup>2</sup> Necessitat metafísica. Sobre el concepte de la necessitat, vegeu més endavant, en aquest mateix capítol.

<sup>3</sup> "J'ai fait ces remarques aux heures perdues, quand j'étais en voyage, ou à Herrenhausen, où je ne pouvais vaquer à des recherches qui demandent plus de besoin." A: JB, pàg. 15.

<sup>4</sup> Vegeu més endavant en el capítol 7 quines eren les ocupacions de Leibniz en aquella època.

contingència. L'elecció es perfila com una varietat de la llibertat de voler, que a la vegada és una varietat de la llibertat, presa aquesta d'una manera molt àmplia. El que Leibniz ha fet és una reducció progressiva del concepte de llibertat, des d'un sentit molt general -- encara que no es refereix a la llibertat de les bèsties-- a un significat que es concreta en la voluntat humana. Aquí apareix clar que la llibertat de voler, o llibertat humana, té un significat més ampli que el de lliure albir = contingència, però més endavant veurem que, per a Leibniz, la contingència no s'ha de confondre amb indiferència, pel que porta implícita --d'alguna manera-- l'elecció. I l'espontaneïtat? Com en el *Diàleg amb Dobrzensky*, Leibniz no s'hi refereix d'una manera explícita: sí que ho fa d'una forma "no rigorosa" en referir-se a la coacció externa, però no en el sentit que hem comentat a l'apartat anterior. Tanmateix, unes línies més endavant Leibniz s'hi referirà, quan acudeixi a la definició aristotèlica de la llibertat: el que passa és que no es pot dir tot a la vegada, i menys quan Leibniz pretén conciliar la definició d'Aristòtil, la de les escoles i la seva pròpia.

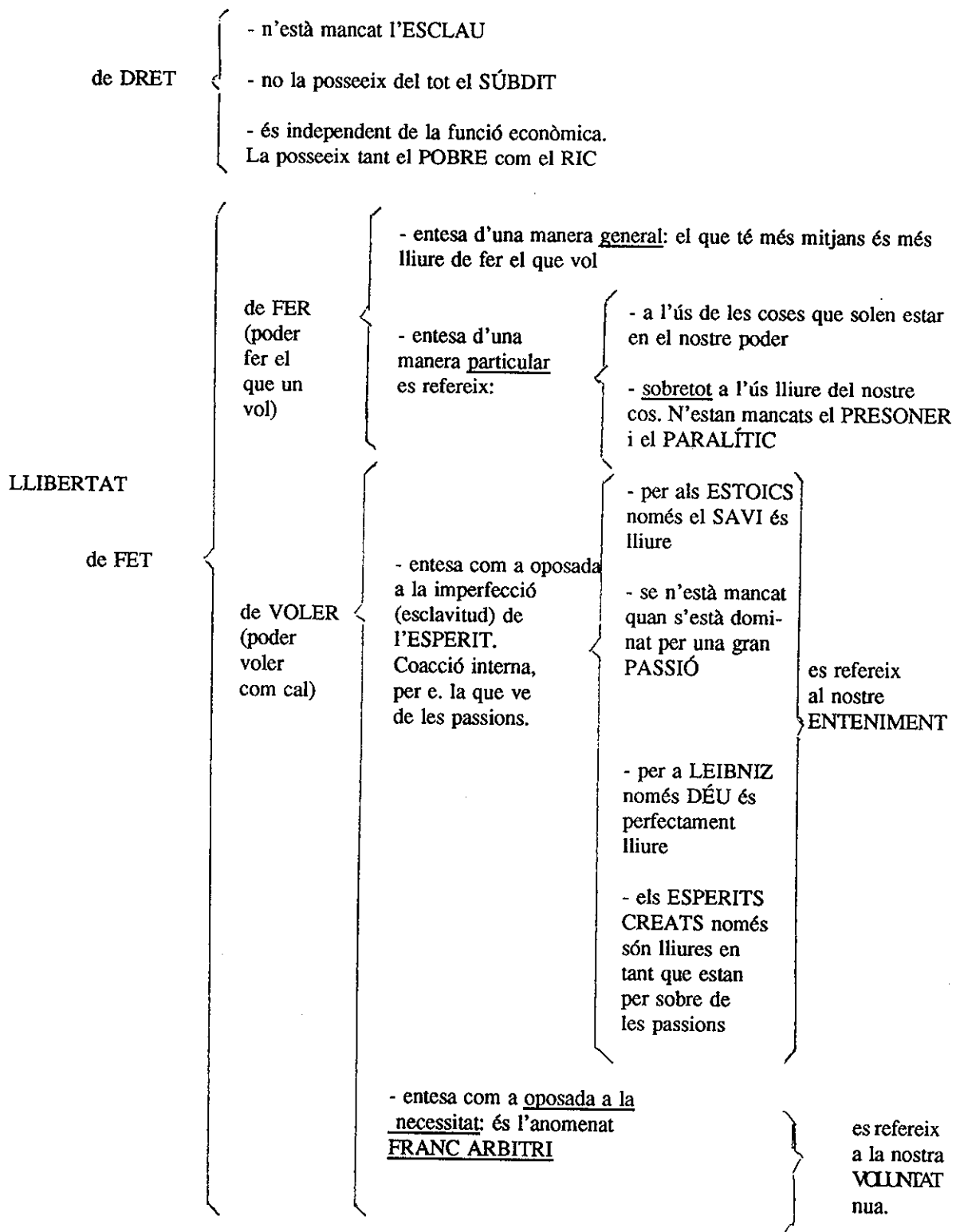
A la pàgina següent hi ha l'esquema del text leibnizià on podem apreciar com el concepte de llibertat va passant per diferents filtres<sup>1</sup>, fins a arribar al pur franc arbitri. L'esquema respon a l'exposició de Leibniz. Hi podem observar com el lliure albir es pot prendre perfectament com una arbitrietat d'elecció. D'aquesta manera, es fan patents els dos sentits a què ens referíem en el capítol de dificultats, en relació amb el lliure arbitri i l'indeterminisme.

Si comparem l'esquema que ve a continuació i el corresponent a *Diàleg amb Dobrzensky*, podrem veure com l'un queda inclòs en l'altre.

---

<sup>1</sup> Vegeu l'anàlisi que M. SERRES fa del text anterior a (1968, tom II, pàg. 560 i seg.).





### 1.3 Algunes definicions

#### 1.3.1 *Confessio Philosophi* (1673, pàg. 68-71)<sup>1</sup>

Teòleg. "El lliure arbitri és el poder d'obrar o de no obrar, donats tots els requisits per obrar, a saber, els requisits externs.

Filòsof. "El sentit serà doncs: per més que tots els elements per obrar estiguin a la meua disposició, jo puc, tanmateix, renunciar a l'acció, si efectivament no vull obrar. Res més veritable, res que sigui menys contrari a la meua tesi. També Aristòtil va definir l'espontani dient que es dóna quan el principi de l'acció és en l'agent; i va definir el lliure com l'espontani amb possibilitat d'elecció. Així, un ésser és molt més espontani com més flueixen els seus actes de la seva naturalesa, i molt menys com més modificats són per causes externes; i és molt més lliure com més capaç d'elecció, és a dir, de concebre un major nombre de fins amb un esperit pur i tranquil. L'espontani procedeix del poder; la llibertat del saber. Però, suposant que nosaltres jutgem bona una cosa, és impossible que no la vulguem; i, admetent que la vulguem i al mateix temps coneguem els mitjans externs que estan a la nostra disposició, és impossible que no la fem. No hi ha, doncs, res més fora de lloc que voler transformar la noció de lliure arbitri en no sé quina potència inaudita i absurda d'obrar o de no obrar sense raó..."

En aquest text observem que la contingència no apareix per a res, i s'adopta la definició aristotèlica de la llibertat de la mateixa manera que veurem que Leibniz fa més tard. Tanmateix, tota la primera part de les tres en què es divideix el diàleg tracta de la contingència en relació amb la necessitat o no necessitat del pecador en cometre el pecat. Ara, del que es tracta és de combatre la llibertat d'indiferència en l'elecció, "monstruós poder" segons Leibniz.<sup>2</sup> És per això que l'èmfasi no es posa en la necessitat de les nostres accions, sinó en el fet que aquestes han de ser deliberades.

És interessant observar el gir que Leibniz dóna a la tesi del teòleg. Comença per dir-nos que no hi ha res més cert, res menys contrari a la seva tesi, que un pot renunciar a l'acció si no vol obrar. Però unes línies més endavant ens ofereix quin és de veritat el seu pensament: si jutgem una cosa bona, és impossible que no la vulguem, i si la volem i disposem dels mitjans per obtenir-la, és impossible que no la fem. En Leibniz, del voler se'n segueix immediatament l'acció. No es pot voler voler o no voler, ens dirà moltes vegades. Així, després de concedir la definició de lliure arbitri del teòleg --o fer la temptativa de concedir-- aleshores la fixa, i la invalida en cas que aquest es referís a la potència d'obrar o de no obrar, volent-ho fer.

---

<sup>1</sup> El teòleg se suposa que és el jansenista Arnauld, mentre que el filòsof és Leibniz.

<sup>2</sup> "ita minus habemus cur naturam incusemus, quam si nobis monstruosam illam potentiam rationalis cuiusdam irrationalitatis dedisset." *Conf. Phil.*, pàg. 70.

1.3.2 *De Libertate Creaturae et Electione Divina. 1697* (Grua, tom 1, pàg. 382)

"Actus liber est actus contingens seu non necessarius creaturae rationalis."

Aquí apareix l'acte lliure referit únicament a la contingència, és a dir, a l'acte el contrari del qual no impliqui contradicció. Aquesta definició coincideix, doncs, amb l'anterior del franc arbitri, --en l'arbre de la llibertat.

1.3.3 Taula de definicions: 1702-1704 (*Cout.* pàg. 498)

"Voluntas est conatus intelligentis.

Libertas spontaneitas consultantis

Deliberatio est consideratio argumentorum contrariorum circa bonum et malum practicum.

Determinatio est ultimum iudicium intellectus practici, seu conclusio quaestionis, de qua deliberatur.

Electio est statuere, quid sit melius inter plura.

Rejectio est statuere, quid sit minus bonum.

Optare est velle, quae non sit in potestate efficere.

Spontaneum<sup>1</sup> est, cum principium actionis in agente."

De nou apareix la definició aristotèlica de la llibertat. La contingència no es menciona i sí, en canvi, l'espontaneïtat, la deliberació, etc. igual que en la *Confessio*. Constatem, doncs, com Leibniz va alternant les tres característiques de la llibertat en les seves definicions.

---

<sup>1</sup> *Cout.* pàg. 474.

### 1.3.4 *Nous essais*: 1703

"Si lliure fos el que obra sense obstacles, la pilota, un cop en moviment en un horitzó pla, seria un agent lliure. Però ja Aristòtil va observar que per anomenar lliures les accions cal no sols que siguin espontànies, sinó que siguin deliberades." (N. E., II, 21, 9).

Si tenim en compte que aquest text segueix immediatament el de l'arbre de la llibertat, hem de concloure que Leibniz distingeix entre llibertat i lliure albir o franc arbitri. Segons que sembla, el franc arbitri es referiria a la contingència, mentre que la llibertat ho faria a l'espontaneïtat i deliberació. Tanmateix, en la *Confessio* vam veure que el lliure albir era definit a la manera aristotèlica. Seguim amb els *Nous essais*:

"Quan es raona sobre la llibertat de la voluntat o sobre el lliure arbitri, no es pregunta si l'home pot fer el que vol, sinó si la seva voluntat té bastant independència. No es pregunta si té les cames o els colzes lliures, sinó si té l'esperit lliure i en què consisteix aquesta llibertat. Sota aquest aspecte, una intel·ligència podrà ser més lliure que l'altra, i la suprema intel·ligència posseirà una perfecta llibertat, de la qual no són capaces les criatures." (N. E., II, 21, 21).

Leibniz no ens aclareix gaire la situació. El text es pot interpretar en un doble sentit, segons sigui la funció que assignem a la partícula *o* -en l'original *ou*- que apareix al començament. Aquesta partícula pot expressar o bé un sinònim o bé una disjunció. En el primer cas, la llibertat de la voluntat seria el mateix que el lliure arbitri, i aleshores també hi hauria una doble possibilitat. 1) la llibertat de la voluntat és la llibertat de voler (= llibertat d'esperit), d'on es dedueix que a) el franc arbitri no és el mateix que el lliure arbitri, o b) Leibniz utilitza els termes sense pensar-s'ho gaire; 2) la llibertat de la voluntat no és la llibertat de voler, sinó que es refereix al franc arbitri; en aquest cas no es comprèn que a continuació Leibniz es refereixi a la intel·ligència de la manera que ho fa, si ens fixem en l'esquema de més amunt. En el segon cas, Leibniz començaria referint-se a dos tipus diferents de llibertat: la llibertat de la voluntat es referiria a la llibertat d'esperit o de voler, mentre que el lliure arbitri es referiria al franc arbitri. Això darrer semblaria que està en consonància amb el text de l'article 8 que hem esquematitzat en forma d'arbre, però aleshores no queda clara la continuació del text que estem comentant, que sembla referir-se únicament a la llibertat de voler.

En fi, aquestes ambigüitats només confirmen el que abans deia respecte a la forma i moment en què van ser redactats els *Nous essais*, ja que, ¿potser no observem que en el fons Leibniz sempre s'està referint al mateix? Tot depèn des de quin angle ho enfoca.

### 1.3.5 *Causa Dei: 1710*

"Per a la naturalesa de la voluntat es requereix la llibertat que consisteix en el fet que l'acció voluntària és espontània i deliberada, al punt que la necessitat, que suprimeix la deliberació, en sigui exclosa." (*Causa Dei*, 20).

Aquí torna de nou la identificació de la *Confessio*, però la contingència --absència de necessitat-- apareix juntament a l'espontaneïtat i la deliberació. Aquesta és la veritable noció de llibertat que té Leibniz des de sempre. Aleshores veurem com a la *Teodicea* s'expressa de manera semblant, encara que més explícita quant a les tres característiques. Després d'aquesta selecció de textos, es podria concloure de la manera següent: Leibniz no té el concepte clar de la llibertat --tal com la definirà a la *Teodicea*-- fins al 1710, ja que anteriorment no havia donat una definició única. Vegem si és així:

### 1.3.6 *Correspondència amb Clarke: agost de 1716*

"S'esforcen sovint a imputar-me la necessitat i la fatalitat, encara que pot ser que ningú ho hagi explicat millor i més a fons que jo ho he fet a la *Teodicea*, la veritable diferència entre llibertat, contingència, espontaneïtat d'una banda; i necessitat absoluta, atzar, coacció, de l'altra". (*Cor. Clarke*, 5è escrit de Leibniz, 2).

Poc abans de la seva mort Leibniz torna a distingir entre llibertat, contingència i espontaneïtat. Aquest text no guarda una simetria en la tríada de conceptes: la contingència s'oposa a la necessitat absoluta; l'espontaneïtat, a la coacció; i la llibertat, a l'atzar. Si és així, aquí llibertat significa el mateix que llibertat = lliure albir que exclou la indiferència d'elecció. Sigui com sigui, aquest text resumeix les preocupacions de Leibniz al llarg de tota la seva vida, entorn al concepte de llibertat, i també al de necessitat, etc. De 1673 a 1716 veiem el filòsof dient el mateix de mil maneres diferents. Per finalitzar amb el concepte de llibertat, passaré a l'apartat quart d'aquest procés delimitatiu, en què fixarem què és aquest "el mateix", cosa que ja hem dit diferents vegades.

## 1.4 La naturalesa de la llibertat

"(...) serà convenient esclarir encara més la naturalesa de la llibertat. Hem fet veure que la llibertat, tal com se la demana a les escoles teològiques, consisteix en la intel·ligència, que envolta un coneixement distint de l'objecte de la deliberació; en l'espontaneïtat, amb la qual ens determinem; i en la contingència, és a dir, en l'exclusió de la necessitat lògica o metafísica. La intel·ligència és com l'ànima de la llibertat, i la resta és com el cos i la base. La substància lliure es determina per ella mateixa, i això seguint el motiu del bé apercebut per l'enteniment que la inclina sense necessitar-la; i totes les condicions de la llibertat estan compreses en aquestes poques paraules." (*Teod.*, III, 288).

Heus aquí allò que Leibniz entén per llibertat. Concepte unívoc, però complex; i és aquesta complexitat la que fa que es resisteixi a ser aprehesa d'una sola vegada; l'espontaneïtat, la contingència i la deliberació, o el que és el mateix, l'absència de coacció --que el principi de l'acció radiqui en l'agent--, l'absència de necessitat absoluta o metafísica --que

el contrari no sigui impossible-- i l'absència d'atzar o completa indiferència: aquestes són les condicions de la llibertat. És el lliure albir sinònim de llibertat en Leibniz? A vegades sí, a vegades no, significat un concepte més restringit, però... què hi fa! Leibniz sempre ens està parlant del mateix: perquè si es destrueix la contingència, es destrueix la llibertat; si es destrueix la deliberació, passa el mateix amb el seu concepte de llibertat, i desemboquem en un pur atzar --monstruós segons el filòsof--, i pel que fa a l'espontaneïtat, en la filosofia leibniziana ja no hi cap el que no pertanyi a totes les substàncies; per això hi ha vegades en què l'espontaneïtat no apareix: se suposa. Allò que realment ocuparà Leibniz serà la contingència, i això a partir que compregui que la seva filosofia condueix -o sembla conduir-- a un necessitarisme fatal. ¿I el 1673, a la *Confessio*? Aleshores encara no se l'havia acusat d'introduir el fatalisme en el seu sistema: heus aquí el motiu pel qual, en tractar de la llibertat, el que l'ocupa és el refús de la indiferència d'elecció. En el capítol següent assistirem a l'explicació leibniziana, i es desenvoluparà prenent com a base l'article 13 del *Discurs de metafísica* de 1686. Aleshores veurem com la preocupació principal de Leibniz és salvar la contingència de la seva noció de substància individual, noció que és fonamental en el seu sistema. A qui va dirigit el *Discurs*? A Arnauld, igual que la *Confessio* de 1673. No calia repetir el que s'exposava allí. Per això no s'insisteix en la definició aristotèlica...

## 2. La noció de substància individual

Un examen complet de la teoria de la substància en Leibniz ens allunyaria massa dels objectius que persegueix aquest estudi; la citada teoria està situada en el centre de reflexions estretes de la física, de la psicologia, de les matemàtiques, de la metafísica i de la lògica, per la qual cosa, agafada en tota la seva amplitud, és d'una complexitat considerable. És per això que, seguint el criteri restrictiu que guia aquesta explicació, aquí em referiré a la noció de substància tal com la defineix Leibniz a l'article 8 del *Discurs de metafísica*, l'article 23 del qual constitueix el text bàsic sobre què ens centrarem per desenvolupar la doctrina leibniziana de la llibertat.

A l'article 8, la noció de substància està fonamentada en el principi de la lògica leibniziana que tot concepte es pot descompondre per anàlisi en elements simples i, per consegüent, tota proposició veritable --que en Leibniz és de la forma subjecte-predicat-- no fa res més que mostrar la inclusió de tal o tal element simple en el concepte considerat, o el que és el mateix, la inclusió del predicat en el subjecte.<sup>1</sup>

"És ben cert que, quan s'atribueixen diferents predicats a un mateix subjecte, i aquest subjecte no s'atribueix a cap altre, se l'anomena substància individual, però amb això no n'hi ha prou i aquesta explicació només és nominal.<sup>2</sup> Cal, doncs,

---

<sup>1</sup> "Omnis propositio vera probari potest, cum enim praedicatum insit subjecto, ut loquitur Aristoteles, seu notio praedicati in notione subjecti perfecte intellecta involvatur, utique resolutione terminorum in suos valores seu eos terminos quos continent, oportet veritatem posse ostendi." *Generales Inquisitiones* 132. Cout. 388.

<sup>2</sup> Leibniz distingeix entre les definicions nominals i les reals. Una definició "no és altra cosa que la clara exposició de les idees" (*N. E.*, I, 1, 21-22); una definició real és la que dóna a conèixer que el definit és possible, mentre que una definició nominal és la que no arriba a això.

considerar el que significa ser atribuït veritablement a un cert subjecte."<sup>1</sup>

Per a Leibniz, la definició aristotèlica de la substància és només nominal; s'ha de veure, perquè la definició sigui real, que la definició així definida és possible,<sup>2</sup> per això hem de considerar el que és ser veritablement atribuït o predicat d'un subjecte.

"Ara bé, és constant que tota predicació veritable té algun fonament en la naturalesa de les coses, i quan una proposició no és idèntica, és a dir, quan el predicat no està comprès expressament en el subjecte, cal que ho estigui virtualment, i això és el que els filòsofs anomenen *in-esse*, en dir que el predicat està en el subjecte."

En aquest text veiem la importància del concepte de veritat en Leibniz. Aquest concepte apareix com a requisit previ de la definició real de la noció de substància. Per a Leibniz, la veritat és la correspondència que existeix entre una proposició predicativa i les coses de què es tracta (Cf. N.E., IV, 5, 3), entenent per proposició predicativa no merament una successió de signes, sinó una relació entre un subjecte i un predicat, relació que es dona en l'esperit.<sup>3</sup> Així doncs, en una veritat les proposicions han de representar l'estructura del real; han de ser --utilitzant la definició de Wittgenstein (*Tractatus*, 4.021)-- una figura de la realitat. Ara bé, en una proposició veritable el predicat pot estar expressament inclòs en el subjecte, o només estar-ho virtualment. I per això mateix hem de distingir entre dues classes de proposicions: les idèntiques i les que no ho són, o bé proposicions veritables en elles mateixes i proposicions no veritables en elles mateixes. Les primeres són de la forma 'A = A' o bé 'AB = A', per exemple, 'un animal és un animal' o bé 'un animal racional és un animal'; en aquest tipus de proposicions el predicat està inclòs expressament en el subjecte, de manera que amb una anàlisi de la noció d'aquest subjecte podem comprovar que el predicat li pertany; per a Leibniz totes les proposicions de la matemàtica i de la lògica són així --avui diríem que són tautologies. Les proposicions que no són veritables per elles mateixes són de la forma 'A = B', per exemple, 'Cèsar fou emperador de Roma' o bé 'la taula sobre la qual estic escrivint és de fusta'; en aquests exemples, els predicats 'fou emperador de Roma' i 'és de fusta' no estan inclosos expressament en el subjecte; però com sigui que s'ha de donar una correspondència entre les proposicions i la realitat, en cas que ambdues proposicions siguin veritables els predicats a què fem referència han d'estar inclosos d'alguna manera en els subjectes respectius.

"Així cal que el terme del subjecte enclogui sempre el del predicat, de manera que el que compregui perfectament la noció del subjecte, jutjaria també que el predicat li pertany."

---

<sup>1</sup> D. M. art. 8. Utilitzo l'ed. de Vrin (LR) i tradueixo. En els textos següents que pertanyin a aquest article l'edició utilitzada serà la mateixa.

<sup>2</sup> Sobre la noció de possible, vegeu per exemple, A *Arnauld*, 14 de juliol de 1686: "Pour appeler quelque chose possible, ce m'est assez qu'on en puisse former une notion quand elle ne serait que dans l'entendement divin, qui est pour ainsi dire le pays des réalités possibles. Ainsi, en parlant des possibles, je me contente qu'on en puisse former des propositions véritables, comme l'on peut juger, par exemple, qu'un carré parfait n'implique point de contradiction, quand même il n'y aurait point de carré parfait au monde." LR, pàg. 121.

<sup>3</sup> La concepció leibniziana de la veritat, la trobem a SANT AGUSTÍ; cf. *De Trinitate*, XV, 10, 19.

En última instància, una ment que pogués portar a terme una anàlisi<sup>1</sup> infinita del subjecte 'Cèsar' o del subjecte 'la taula...', veuria que els predicats adduïts els corresponen, de la mateixa manera que nosaltres podem comprovar que la proposició 'en tot triangle, la suma dels seus angles és igual a 180 graus' és veritable només analitzant el subjecte 'triangle'. Evidentment, el "el que" del text es refereix a Déu, que és l'únic que pot portar a terme una anàlisi infinita.<sup>2</sup>

Ara Leibniz ja pot donar la definició real de la noció de substància individual, un cop que s'ha vist que la definició nominal donada abans es refereix a una cosa possible. I aquesta substància és possible a causa de la correspondència que hi ha entre les lleis de la lògica i l'estructura del real; en altres paraules, la noció de substància és possible atès que quan afirmem que un o diferents predicats estan inclosos en un subjecte, no fem altra cosa que reflectir una realitat que es dona, la qual cosa és condició més que suficient per a dita possibilitat.

"Sent això així, podem dir que la naturalesa d'una substància individual o d'un ésser complet és tenir una noció tan acabada d'ell que sigui suficient per comprendre i per deduir-ne tots els predicats del subjecte al qual s'atribueix aquesta noció. Mentre que l'accident és un ésser la noció del qual no inclou tot el que es pot atribuir al subjecte al qual s'atribueix aquesta noció."

D'aquesta manera, a partir dels principis lògics, Leibniz dóna una definició de substància que es distingeix plenament dels accidents; per exemple, la qualitat de rei que pertany a Alexandre el Gran no és suficient per deduir-ne totes les altres qualitats d'aquest, al contrari del que ocorre amb la noció individual d'Alexandre, que si bé nosaltres --ments finites-- tampoc podríem deduir-ne tots els predicats, una ment infinita com la de Déu sí que podria fer-ho.

"Déu, en veure la noció individual o ecceïtat d'Alexandre, hi veu a la vegada el fonament i la raó de tots els predicats que es poden dir d'ell veritablement, com per exemple, que havia de vèncer Darius i Poros, fins a conèixer a priori (i no per experiència) si havia de morir de mort natural o enverinat, la qual cosa nosaltres només podem saber per la història."<sup>3</sup>

Per a Leibniz, doncs, la substància individual està constituïda pel subjecte lògic d'una haec, i els atributs de la substància, pels predicats del subjecte. I aquest haec, en virtut del principi dels indiscernibles, és únic, amb infinits predicats. L'exemple d'Alexandre reforça l'originalitat de la definició leibniziana, originalitat de la qual Leibniz és conscient en afirmar que abans d'ell no hi havia cap definició satisfactòria de substància, motiu pel qual

---

<sup>1</sup> L. COUTURAT (1901, pàg. 184). "L'anàlisi s'aplica a la vegada a les nocions i a les proposicions; l'anàlisi de les idees consisteix en la definició, l'anàlisi de les proposicions consisteix en la demostració."

<sup>2</sup> Però no acabar-la, precisament perquè es tracta d'una anàlisi infinita. Cf. infra c. V, 1.

<sup>3</sup> Aquí apareix clara la distinció que hi ha entre arribar al final de l'anàlisi --la qual cosa no és possible en els predicats contingents-- i veure la raó dels predicats, que només pot fer Déu. Aquesta última operació constitueix una síntesi que només pot realitzar Déu.



es veié obligat a descobrir-la;<sup>1</sup> en efecte, Leibniz està d'acord amb Descartes que la substància és allò que pot ser concebut per se i no té necessitat per existir més que del concurs ordinari de Déu; Leibniz ho expressa dient que cada substància és com un món a part, independent de tot una altra cosa fora de Déu;<sup>2</sup> però, mentre que en Descartes la substància es defineix en termes d'evidència intuïtiva, com una naturalesa simple, en Leibniz es defineix a partir d'una anàlisi lògica i com una realitat complexa; d'altra part, Leibniz està d'acord amb Aristòtil en concebre la substància com allò que mai no es predica d'una altra cosa, ni es pot trobar en un altre subjecte; ara bé, en Aristòtil es distingeix la substància primera de la substància segona, mentre que en Leibniz el concepte de substància és concret, sense que hi hagi lloc per confondre l'individu, l'*haec*, amb l'espècie o el gènere.

Abans de finalitzar amb la noció de substància individual aclarirem un punt que constitueix motiu de confusió per a Arnauld: la diferència entre noció específica i noció individual.<sup>3</sup> Per a Leibniz ambdós conceptes són totalment distints, i la distinció té en compte, d'una part, que no totes les veritats o proposicions depenen d'igual manera d'un acte creador diví, i de l'altra, conseqüència de l'anterior, la distinció entre veritats eternes i veritats contingents. La noció específica --per exemple la d'una esfera-- és de diferent tipus que la noció individual --per exemple d'Adam. Leibniz retreu a Arnauld que confongui ambdues nocions. Si bé és veritat que veient la noció específica d'una esfera podem deduir totes les propietats que se'n deriven, i hem dit que veient la noció d'una substància individual, Déu pot deduir-ne tots els predicats --infinitos--, la noció de l'esfera no inclou més que veritats eternes o necessàries *sub ratione generalitatis*, "mentre que la noció d'Adam inclou *sub ratione possibilitatis* allò que és de fet o el que es relaciona amb l'existència de les coses i a la vegada, i per consegüent, depèn d'alguns decrets lliures de Déu considerats com a possibles."<sup>4</sup> Així, per a Leibniz, la noció d'una esfera en general és incompleta o abstracta; en canvi, si parlem de la noció de l'esfera d'Arquimedes --la que va fer posar a la seva tomba--, aquesta sí que és una noció completa, amb infinitos predicats; però la noció d'aquesta esfera existent no sols té relació amb l'enteniment diví, sinó a més amb la seva voluntat, que ha fet que de la pura possibilitat es passés a aquesta esfera, la d'Arquimedes. I el mateix podem dir de tota substància individual. La noció específica d'un cercle no correspon a cap substància individual: sí ho fa la noció del cercle que traço ara amb un compàs, el qual a més de les propietats generals del cercle, té les d'haver estat traçat amb aquest compàs, amb aquesta tinta, sobre aquest paper, etc. I no hi pot haver dos cercles iguals *-sub ratione possibilitatis*.

---

<sup>1</sup> A Foucher, 1686: "Quand on dispute siquelque chose est une substance ou une façon d'estre il faut definir ce que c'est que la substance. Je trouve cette definition nulle part, et j'ay esté obligué d'y travailler moi meme." G.I, pàg. 384.

<sup>2</sup> Vegeu, p. e. *D. M.*, art. 14.

<sup>3</sup> A *D. M.* art. 27, Leibniz distingeix "idea" de "noció", *conceptus*: una idea és una expressió que està en l'ànima, se la concebi o no; una noció o concepte és una expressió que es concep o forma.

<sup>4</sup> Cf. les primeres cartes de la correspondència amb Arnauld, en particular, la d'Arnauld a Leibniz el 13 de maig de 1686 (LR, pàg. 95) i "Observacions a la carta d'Arnauld" (pàg. 105-106) i carta a Arnauld de 4/14 de juliol de 1686 (pàg. 115).

### 3. Els principis

Únicament faré referència a aquells que considero imprescindibles per al desenvolupament ulterior de l'explicació<sup>1</sup>. Tenint en compte que el que ens ocupa és la resposta leibniziana a les dificultats que s'han plantejat entorn a la llibertat i l'origen del mal, no entraré en la discussió dels problemes --alguns de greus-- que comporta la formulació leibniziana dels conceptes que vénen a continuació.

#### 3.1 El principi de contradicció

"Els nostres raonaments estan fundats en dos grans principis, el de contradicció, en virtut del qual jutgem fals el que l'inclou, i veritable l'oposat o contradictori al fals." (*Monad.*, 31)<sup>2</sup>

#### 3.2 El principi de raó suficient (o determinant)

"I el de la raó suficient, en virtut del qual considerem que cap fet podria ser veritable o existent, cap enunciació veritable, sense que hi hagi una raó suficient perquè sigui així i no d'altra manera. Encara que aquestes raons molt sovint no ens poden ser conegudes." (*Monad.*, 32).

Aquest principi és d'una importància capital en la filosofia de Leibniz --ell mateix no para de ressaltar-ne les excel·lències-- però, a pesar de la claredat amb què és exposat, l'ús que en fa Leibniz no és unívoc, i dóna lloc a interpretacions diverses.<sup>3</sup>

El principi de contradicció s'aplica a les essències i el de raó suficient, a les existències.<sup>4</sup> Ara bé, Leibniz es refereix algunes vegades al principi del millor o perfecció:

"(...) aquest principi de moral que tot esperit s'inclinarà al que li sembli el millor.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Per a un estudi més aprofundit dels principis, vegeu D. RAMÍREZ (1982, pàg. 116-152).

<sup>2</sup> El subratllat és de l'edició d'A. ROBINET (AR).

<sup>3</sup> Vegeu D. RAMÍREZ (1982, pàg. 121-136).

<sup>4</sup> Veg. *Cor. Clarke*, 5è escrit de Leibniz d'agost de 1716, art. 10.

<sup>5</sup> *Remarques sur la lettre de M. Arnauld* (LR, pàg. 105). També a *D. M.*, art. 19 "(...) c'est là où il faut chercher le principe de toutes les existences et des lois de la nature, parce que Dieu se propose toujours le meilleur et le plus parfait." El subratllat és meu. Veg. també a *De Libertate*, 1680-1682, Grua, 287: "duae sunt primae propositiones: una quod contradictionem implicat esse falsum; altera quod perfectius est seu majorem rationem habet, id esse verum."

Quina relació hi ha entre el principi de raó suficient i el del millor? hi ha textos en què semblen una mateixa cosa, per exemple,

"(...) el contingent que existeix deu la seva existència al principi del millor, raó suficient de les coses." (*Cor. Clarke*, 5è escrit de Leibniz, art. 9).

mentre que en d'altres, no s'adverteix aquesta relació. Al meu entendre, la relació és la següent: el principi de raó suficient diu que hi ha d'haver una causa (raó) perquè alguna cosa sigui així i no d'altra manera. Pel que fa a les causes, Leibniz reintrodueix les finals: s'ha de distingir entre aquestes i les causes eficients. El principi de raó suficient es refereix tant a les unes com a les altres,<sup>1</sup> i per això mateix hem de distingir el que es refereix a una raó final del que es refereix a una raó eficient. Dintre de les causes finals hi ha l'obrar sempre amb vista al millor; però això requereix una intel·ligència que permeti discernir què és el millor: per consegüent, el principi del millor s'ha de referir exclusivament als éssers intel·ligents, dotats de capacitat d'elecció, per això es qualifica aquest principi de moral. Leibniz distingeix dos regnes: el de la naturalesa i el de la gràcia (PNG, 15). I cada un d'ells té la seva modalitat del principi de raó suficient, que s'aplica

a) al món físic --regne de la naturalesa: lleis naturals; causes eficients.

b) als éssers intel·ligents --regne de la gràcia: principi del millor; causes finals.<sup>2</sup>

### 3.3 El principi dels indiscernibles

"No hi ha individus indiscernibles (...). Dues gotes d'aigua o de llet mirades al microscopi es trobarien discernibles... Aquests grans principis de la raó suficient i el de la identitat dels indiscernibles canvien l'estat de la metafísica." (*Cor. Clarke*, 4t escrit de Leibniz, art. 4-5).

Aquest principi té com a conseqüència que Leibniz pugui parlar de l'ecceïtat de les substàncies individuals. En els *Nous assaigs*, Leibniz iguala el principi d'individuació al dels indiscernibles (NE, II, 27). Una altra conseqüència fonamental del principi és que l'elecció sempre pot estar determinada pel principi del millor, ja que no hi ha dues substàncies completament iguals.

## 4. La necessitat: classes. Contingència. Determinació

En el concepte de necessitat hi hem de veure la clau de tota la teoria de la llibertat en Leibniz. Per al filòsof, parlar de necessitat sense més ni més, és incorrecte. Dir que la seva definició de substància individual introdueix una necessitat en els actes humans i que amb això es destrueix la llibertat, requereix una especificació del concepte de necessitat; pot ser

---

<sup>1</sup> "Nihil esse sine ratione intelligitur de causa efficienti, materiali, formali, finali." a: *Conversatio cum Domino Stenonio de Libertate*. Nov. de 1677. Grua, pàg. 269.

<sup>2</sup> Sens dubte, Déu entra dintre dels éssers intel·ligents, per la qual cosa el principi del millor pot ser --i és-- aplicable a la divinitat.

cert que en algun sentit aquesta s'introdueixi, però s'ha de saber a quin tipus de necessitat ens estem referint. "La idea mal entesa de la necessitat, utilitzada a la pràctica, ha fet néixer el que jo anomeno *fatum mahumetanum*." (*Teod.*, prefaci). La idea mal entesa. Aclarim-la:

Leibniz efectua dues distincions de la necessitat: d'una part, tenim la necessitat absoluta i la hipotètica - *ex hypothesi*.<sup>1</sup> La necessitat absoluta es dóna quan l'oposat implica contradicció, i és la que té lloc, per exemple, en les veritats matemàtiques: es fonamenta en el principi de contradicció. La necessitat hipotètica --o de conseqüència-- requereix, perquè es doni, una hipòtesi prèvia; el contrari no implica contradicció: es fonamenta en el principi de raó suficient. Vegem un text on apareixen ambdues classes de necessitat:

"(...) la veritat necessària és la que el contrari és impossible o implica contradicció. Ara bé, aquesta veritat, que diu que escriuré demà, no és d'aquesta naturalesa, no és doncs necessària. Però en el supòsit que Déu la prevegi, és necessari que arribi; és a dir, la conseqüència és necessària, a saber, existeix, ja que ha estat prevista, ja que Déu és infal·lible; és el que s'anomena necessitat hipotètica. Però no es tracta d'aquesta necessitat; és d'una necessitat absoluta que es demana, per poder dir que una acció és necessària, que no és contingent, que no és l'efecte d'una acció lliure." (*Teod.*, I, 37)<sup>2</sup>.

D'altra part, també podem distingir entre necessitat lògica, física i moral. La necessitat lògica (o metafísica, o geomètrica, o absoluta, o cega)<sup>3</sup> és aquella l'oposat de la qual implica una contradicció (*Cor. Clarke*, 5è escrit de Leibniz, art. 4) i coincideix amb la necessitat absoluta anterior. La necessitat física (o hipotètica) és aquella que determina els estats posteriors del món pels estats anteriors,<sup>4</sup> i està fonamentada en les lleis que la voluntat de Déu ha prescrit a la naturalesa (*Teod.*, discurs, art. 20). La necessitat moral és aquella que determina les nostres accions amb vista al millor, i està fonamentada en el principi de perfecció que Déu ha prescrit al regne de la Gràcia. Aquests dos últims tipus de necessitat són hipotètics. La necessitat lògica depèn del principi de contradicció (*Cor. Clarke*, 5è escrit de Leibniz, art. 10). La necessitat física i la moral depenen del principi de la raó suficient,<sup>5</sup> i es pot afirmar que, d'acord amb l'exposat anteriorment sobre la relació del principi del millor amb el de raó suficient, la necessitat física depèn d'aquest últim aplicat a les lleis de la naturalesa, mentre que la necessitat moral depèn del principi del millor.

---

<sup>1</sup> Aquesta distinció no va ser fundada veritablement fins el 1686 amb la distinció entre els commensurables i incommensurables.

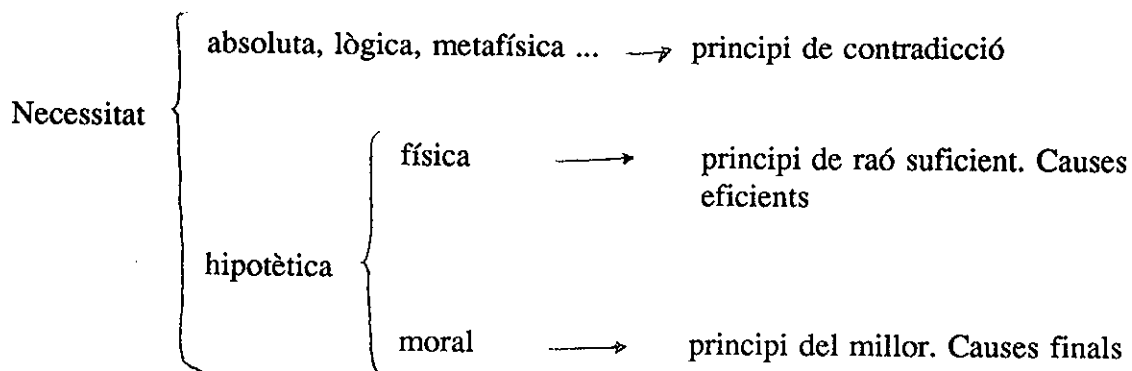
<sup>2</sup> El subratllat és meu.

<sup>3</sup> Podríem afegir la necessitat bruta. Totes aquestes sinonímies es donen en Leibniz, encara que en una anàlisi més profunda hauríem d'explicar per què distingeix entre necessitat absoluta referint-se a HOBBS --*Teod.*, 172 i prefaci-- i necessitat cega i geomètrica referint-se a SPINOZA --*Teod.*, 173 i prefaci.

<sup>4</sup> *De Rerum originatione*. P. SCHRECKER (1969, pàg. 84).

<sup>5</sup> En la *Cor. Clarke* la necessitat moral depèn del principi de raó suficient, i en la *Teod.*, II, 174, la necessitat física està fonamentada en la necessitat moral.

Així, podem esquematitzar el que s'ha exposat sobre la necessitat i els principis de la forma següent:



Dels tipus de necessitat que acabem de citar, únicament és contrari a la contingència la necessitat absoluta. És contingent allò que no és necessari, en el sentit que el seu oposat no implica contradicció. Així, els actes o esdeveniments futurs, encara que necessaris hipotèticament, no deixen de ser per això contingents. I és aquí on apareix la diferència entre els conceptes de necessari i determinat. Per a Leibniz, el terme "determinació" no significa mai necessitat absoluta. No s'ha de confondre la determinació de què parla Leibniz amb el "determinisme" fatal que sembla que connota el terme en els nostres dies. Estem determinats en tant que ens determinem segons determinants que inclinen sense necessitar. Quan Leibniz afirma categòricament: "Tot l'avenir està determinat, sens dubte" (*Teod.*, I, 58) està convençut que, encara que l'avenir estigui determinat, no per això deixa de ser contingent, ja que "determinat" no s'oposa a "contingent".

"Així, si per necessitat s'entengués la determinació certa de l'home, que un perfecte coneixement de tot el que passa dintre i fora d'ell podria fer preveure un esperit perfecte, és segur que estant els pensaments tan determinats com els moviments que representen, tot acte lliure seria necessari. Però cal distingir el necessari del contingent, encara que sigui determinat..." (NE, II, 21).

## 5. Les veritats: classificació

Un cop definits els conceptes de necessitat i contingència, i els principis de contradicció i de raó suficient, podem abordar l'examen de les veritats o proposicions.

### 5.1 Veritats categòriques i veritats hipotètiques

Les veritats categòriques són aquelles de la forma 'A és B' o bé 'A no és B', juntament amb la variació de quantitat, ja sigui universal o particular --el subjecte pot ser "tot" o "alguna cosa". En les proposicions categòriques sempre hi ha dues idees, el subjecte i el predicat: aquest és afirmat o negat d'aquell.

"Però també hi ha un coneixement de veritats hipotètiques o que s'hi poden reduir (com les disjuntives i d'altres), en les quals hi ha relació entre la proposició antecedent i la proposició conseqüent; així poden entrar més de dues idees." (NE, IV, 1, 1).

Una veritat hipotètica seria, per exemple: 'Si una figura té tres costats, els seus angles seran iguals a dos rectes', i una categòrica: 'tota figura amb tres costats, té tres angles'; aquí podem apreciar la diferència que existeix entre ambdós tipus de proposicions: a les hipotètiques, el subjecte de la proposició antecedent i el de la conseqüent són diferents, mentre que a les categòriques són el mateix (NE, IV, 11, 13).

"Encara que molt sovint la hipotètica pot ser transformada en categòrica, però canviant una mica els termes, com si en lloc de la hipotètica precedent, jo digués: "Els angles de tota figura amb tres costats són iguals a dos rectes." (NE, IV, 11, 13).

Tanmateix, en el fons s'ha d'observar que la proposició 'tota figura amb tres costats té tres angles' és també condicional, ja que s'hi diu que, posat que existeix tal figura de tres costats, aquesta mateixa figura tindrà tres angles. Això és per causa que totes les proposicions del tipus "per a tot..." pressuposen l'existència de la cosa de la qual es predica alguna cosa. "Les veritats hipotètiques asseguruen, no que hi hagi alguna cosa fora de nosaltres, sinó només el que succeiria si hi fos" escrivia Leibniz a Foucher el 1679, la qual cosa sembla corroborar que, en el fons, totes les veritats eternes són hipotètiques.

## 5.2 Veritats de raó i veritats de fet

"Hi ha dues classes de veritats, les de raó i les de fet. Les veritats de raonament són necessàries i el seu oposat és impossible, i les de fet són contingents i el seu oposat és possible." (*Monad.*, 33).

En virtut de la definició del possible i l'impossible

"Tot el que implica contradicció és impossible, (...) tot el que no implica contradicció és possible." (*Teod.*, II, 173).

i de la relació entre el possible i el contingent, d'una part, i de l'impossible i el necessari, de l'altra:

"L'esdeveniment l'oposat del qual és possible és contingent, (...) el succés l'oposat del qual és impossible és necessari." (*Teod.*, III, 282).

fa que puguem definir també les veritats de raó com aquelles l'oposat del qual implica contradicció, i les veritats de fet com aquelles l'oposat de les quals no implica cap contradicció.

Les veritats de raó poden ser demostrades per mitjà d'una anàlisi finita dels seus termes, mentre que les de fet requereixen una anàlisi infinita. Les primeres depenen del principi

de contradicció, les segones, del de raó suficient, i no es poden reduir al principi de contradicció (Grua, I, pàg. 303).

Leibniz utilitza diferents termes per referir-se a la divisió de les proposicions: per exemple, a l'article 13 del *Discurs de metafísica* apareixen les veritats eternes, i més amunt Leibniz havia parlat de les veritats necessàries i les contingents; per prevenir ulteriors confusions, faré unes precisions terminològiques.

Si apliquem la transitivitat a la sinonímia de conceptes, és a dir, si suposem que si 'a' significa el mateix que 'b' i 'b' significa el mateix que 'c', aleshores 'a' significa el mateix que 'c', aleshores és possible donar la següent cadena d'equivalències:<sup>1</sup>

#### Veritats o proposicions

de raó == necessàries == *a priori* == eternes == essencials == metafísiques  
 (a) (b) (c) (d) (e) (f)

de fet == contingents == *a posteriori* == temporals == accidentals == físiques  
 (u) (v) (w) (x) (y) (z)

#### Justificació<sup>2</sup>

a == b *Monadologia*, 33  
 b == d *A Arnauld*, 14 de juliol de 1686; *Nous Assaigs*, I, 1.5  
 a == c *Nous Assaigs*, IV, 9.2  
 d == e == f *De Rerum Originatione ...*, (P. Schrecker, 1969, pàg. 85)

on  $\left. \begin{array}{l} a == b \\ a == c \end{array} \right\} \left. \begin{array}{l} b == c \\ b == d \end{array} \right\} \left. \begin{array}{l} c == d \\ d == e == f \end{array} \right\} a == b == .. == f$

u == v *Monadologia*, 36; *A Arnauld*, 14 de juliol de 1686  
 u == w *Nous Assaigs*, IV, 9.2  
 v == x == z *De Rerum Originatione...*, (P. Schrecker, 1969, pàg. 85)

on  $\left. \begin{array}{l} u == v \\ u == w \end{array} \right\} \left. \begin{array}{l} v == w \\ v == x == z \end{array} \right\} u == v == w == x == z$

<sup>1</sup> La relació de sinonímia la refereixo a l'ús que fa Leibniz de la partícula 'o' entre dos noms. Així, en el cas que es doni l'expressió "veritats eternes o necessàries", entenc que són sinònims els conceptes de veritat eterna i veritat necessària. La meua utilització del concepte de sinonímia no té cap altre abast.

<sup>2</sup> Només cito un o dos textos per no estendre'm. La llista podria ser més llarga.

Quant a les proposicions accidentals, no he trobat un text en què l'equivalència es doni explícitament; però, s'oposa l'accidental a l'essencial, la qual cosa, al meu entendre, ens faculta per incloure-les a la cadena.<sup>1</sup>

### 5.3 Veritats primitives i veritats derivades

"Les veritats primitives que un sap per intuïció són de dues classes, com les derivades. Forment part del nombre de les veritats de raó o de les veritats de fet." (NE, IV, 2, 1).

Com es pot provar la veritat o falsedat d'una proposició? se n'ha de fer una anàlisi; ara bé, hi ha dues classes d'anàlisi: la que es porta a terme amb les veritats necessàries i la que s'efectua sobre les veritats contingents.

"Quan una veritat és necessària, es pot trobar la seva raó per l'anàlisi, i resoldre-la en idees i veritats més simples fins arribar a les primitives." (*Monad.*, 33).

En aquest cas, les veritats primitives són les idèntiques, de la forma 'A = A'. Totes les veritats de raó hi són reductibles; l'anàlisi és finita i pot ser portada a terme per un esperit finit. Quant a les veritats contingents, l'anàlisi és infinita, i només pot ser realitzada per una ment infinita. Tota proposició veritable pot ser provada; el que varia és la finitud o infinitud de l'anàlisi requerida per això. Tanmateix, no s'ha de pensar que en les veritats de fet, l'anàlisi ens condueix a les proposicions idèntiques. Les veritats primitives de fet són "les experiències immediates internes d'una immediació de sentiment." (NE, IV, 2, 1).

Aquestes veritats són, per exemple, la primera veritat dels cartesians: "Je pense, donc je suis", i d'altres semblants que trobem a Sant Agustí.

Encara que hem de distingir entre els dos tipus de veritats primitives, totes elles tenen alguna cosa en comú, i és que "no se les sabria provar per alguna cosa més certa." (ibid.). Aquesta exposició pot ser esquematitzada per una taula amb doble entrada de la manera següent:<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> A la cadena anterior hi podríem haver afegit les proposicions racionals, les generals, les particulars, les existencials.

<sup>2</sup> Aquesta taula està treta de M. SERRES (1968, pàg. 139). Allí Serres compara la distinció de les veritats en primitives i derivades amb la de les forces, i mostra un exemple del formalisme leibnizià, en utilitzar una mateixa estructura per a camps tan --aparentment-- distints.



	Veritats de fet	Veritats de raó
Veritats primitives	Immediates (Immediació del sentiment) El <i>Cogito</i>	Idèntiques (Immediació de les idees) 'A = A'
Veritats derivades	La resolució va a l'infinit	Són reduïbles a les idèntiques

Abans de finalitzar amb l'examen de les veritats, voldria insistir en el fet que no s'ha de pensar que la diferència entre les de raó i les de fet és sols per a les ments finites. Aquesta diferència es dona en elles mateixes. Fins i tot per a Déu. Una anàlisi finita es pot acabar. Una anàlisi infinita no. Veurem clara aquesta diferència quan vegem més endavant un dels exemples matemàtics que la sustenten: el de les línies asimptòtiques.

## 6. Sobre el Déu leibnizià

El Déu leibnizià, això vol dir potser que Leibniz tenia un Déu particular? Si no particular --responc-- sí diferenciat del Déu cartesià o espinozista, per exemple. Resulta difícil acceptar la hipòtesi que la filosofia leibniziana és un ateisme i un materialisme camuflats: Leibniz sempre parla de Déu, fins i tot en els escrits que no seran publicats ni van dirigits a cap prohom o princesa. Elegim el camí que elegim, sempre ens trobem amb Déu.<sup>1</sup> És que "Déu és la primera raó de les coses", o l'última, segons es miri.<sup>2</sup> Déu permet explicar aquest món. I que aquesta primera --o última-- raó de les coses existeix, Leibniz no en té cap dubte: no falten proves de la seva existència, tant a priori com a posteriori.<sup>3</sup> Déu és la font de les existències i de les essències, i és l'únic ésser l'essència del qual implica l'existència. En tots els altres éssers creats, l'existència és un predicat contingent; no és necessari que alguna cosa existeixi, ja que si no existís no hi hauria cap contradicció; existim en virtut d'un decret lliure diví. Però en Déu és diferent: l'existència és un predicat necessari, i és contradictori --impossible-- el fet que Déu no existeixi.

Establerta aquesta premissa --la de l'existència divina-- sorgeix la qüestió: com és Déu? i què és Déu? Responguem en primer lloc a què: Déu és "una substància necessària i eterna" (*Teod.*, I, 7), és la "unitat primitiva, o la substància simple originària, de la qual totes les mònades creades o derivades en són produccions" (*Monad.*, 48), és en definitiva la primera raó de les coses. Quant a com:

"Cal... que aquesta causa sigui intel·ligent, ja que en ser contingent aquest món que existeix i en ser una infinitat d'altres mons igualment possibles que pretenen

<sup>1</sup> Encara que només sigui per marcar la nostra dependència respecte de Déu, és necessari apel·lar-hi. Cf. A *Arnaud*, 4/14 de juliol de 1686 (LR, pàg. 118).

<sup>2</sup> A *Teod.*, I, 7, Déu és la primera raó de les coses. A *Monad.*, 38, l'última.

<sup>3</sup> A D. RAMÍREZ, 1982, cap. IV es fa una anàlisi detinguda de les proves.

l'existència, per dir-ho així, també com ell, cal que la causa del món hagi tingut relació amb tots aquests mons possibles, per determinar-ne un d'ells. I aquesta relació d'una substància existent amb simples possibilitats no pot ser altra cosa que l'enteniment, que té les idees d'elles; i determinar-ne una, no pot ser altra cosa que l'acte de la voluntat que elegeix. I és la potència d'aquesta substància la que fa la voluntat eficaç. La potència va a l'ésser, la sabiduria o l'enteniment al veritable, i la voluntat al bé. I aquesta causa intel·ligent ha de ser infinita de totes les maneres i absolutament perfecte en potència, en sabiduria i en bondat, ja que ella va a tot el que és possible. I com que tot està lligat (*lié*), no hi ha lloc per admetre'n més d'una. El seu enteniment és la font de les essències, i la seva voluntat és l'origen de les existències." (*Teod.*, I, 7).

El Déu de Leibniz no és com el de Spinoza, que "sembla haver ensenyat expressament una necessitat cega, en haver negat l'enteniment i la voluntat a l'autor de les coses, i en imaginar-se que el bé i la perfecció només tenen relació amb nosaltres i no amb ell" (*Teod.*, II, 173); ni tampoc és un Déu com el cartesià, que pot crear arbitràriament les veritats eternes de la metafísica i la geometria, ja que si la voluntat no segueix l'enteniment, no tindrà el bé com a motiu, actuarà cegament i el Déu resultant no serà digne de ser estimat.

Déu és un ésser absolutament perfecte (DM, 1), però no sols això, sinó que Déu actua sempre de la manera més perfecta i més desitjable possible (DM, 4). Aquesta és una premissa fonamental per comprendre la filosofia leibniziana:

"Déu, en posseir la suprema i infinita sabiduria, obra de la manera més perfecta, no sols en el sentit metafísic, sinó també moralment parlant." (DM, 1).

Què significa dir que Déu actua al més perfectament possible moralment? Doncs que Déu actua segons el principi del millor o de perfecció. Hi ha una raó suficient perquè Déu, en decidir-se a crear el món, hagi decidit escollir aquest entre els infinits possibles: aquesta raó és que aquest és el millor dels mons possibles. I deu ser així, ja que al contrari Déu no actuaria de manera intel·ligent, i ja hem dit que la sabiduria divina és infinita.

Que Déu vulgui elegir sempre el més perfecte és el primer principi de les existències, de les coses contingents. Ens podríem preguntar si aquest principi pot ser demostrat a partir de la naturalesa de Déu. Leibniz respon que no (*Grua*, I, pàg. 301-302): el principi de perfecció pot ser comparat amb el principi d'identitat o contradicció en tant que ambdós són indemostrables; però per a Leibniz existeix una diferència essencial: 'A = A' és tal que l'oposat implica contradicció; si diem "Déu sempre vol el més perfecte", l'oposat no implica, per si mateix, cap contradicció<sup>1</sup>; només l'oposat és contradictori si suposem prèviament la voluntat de Déu.

Fins ara ens hem referit moltes vegades a la perfecció, però què hem d'entendre per a tal concepte?

"Cal conèixer també què és la perfecció, de la qual tenim un signe molt segur, a saber, que les formes o naturaleses que no són susceptibles de l'últim grau, no són

---

<sup>1</sup> Aquest tema el discutirem en el capítol 6.

perfeccions, com per exemple, la naturalesa del nombre o de la figura. Perquè el nombre major de tots (o bé el nombre de tots els nombres), igual que la major de totes les figures, impliquen contradicció, però la ciència més gran i l'omnipotència no inclouen impossibilitat. Per tant, la potència i la ciència són perfeccions i, com que pertanyen a Déu, no tenen límits." (DM, 1).

És a dir, una perfecció és allò que comporta efectivament un últim grau, sense que amb això s'incorri en cap contradicció.

Aquest és el Déu de Leibniz: creador, intel·ligent, --"Intelligentia supramundana" dirà en la correspondència amb Clarke-- primera raó, primer motor, causa última, just,... però també hi ha un moment en què Leibniz identifica Déu amb l'harmonia universal. Vegem-ne unes definicions.

## 7. L'harmonia<sup>1</sup>

La idea d'harmonia constitueix la intuïció fonamental del leibnizianisme, ja des dels orígens.<sup>2</sup> La *Confessio Philosophi* constitueix, el 1673, una primera síntesi dels pensaments leibnizians entorn a la noció d'harmonia. En aquesta obra, aquesta noció és definida com "la similitud en la varietat, és a dir, la diversitat compensada per la identitat."<sup>3</sup> Per designar la relació entre l'u i el múltiple, Leibniz se serveix de diferents termes: així, altres definicions són "*unitas in varietate*", "*consensus in varietate*", "*unitas in multis*"... El qualitatiu i el quantitatiu tenen cabuda en el concepte d'harmonia: el mateix i el divers, l'u i el múltiple. Per això l'harmonia es diu tant de les dissonàncies com de la pluralitat de substàncies. En la *Confessio*, l'harmonia s'identifica amb Déu.<sup>4</sup> Més tard, Déu apareixerà dotant d'harmonia la seva obra: el món. D'aquesta manera, els regnes de la naturalesa i la gràcia marxaran en consonància en virtut de l'harmonia preestablerta; les substàncies es comunicaran de la mateixa manera: l'ànima i el cos aniran d'acord gràcies a l'harmonia preestablerta per Déu en el moment de la creació. Déu serà el Gran Harmonitzador: passarà de ser Harmonia a ser Harmonitzador i d'aquesta manera passarà de ser immanent a ser transcendent. En una paraula, es passa de l'harmonia a l'harmonia preestablerta. En aquesta última hem de distingir la que fa la *liaison* entre l'avenir i el passat, de la que fa la *liaison* entre el present amb el que és absent: la primera uneix els temps i l'altra, els llocs.

"Aquesta segona *liaison* es mostra en la unió de l'ànima amb el cos, i generalment en el comerç de les veritables substàncies entre elles i amb els fenòmens materials. Però la primera té lloc en la preformació dels cossos orgànics, o més aviat de tots els cossos..." (*Teod.*, prefaci).

---

<sup>1</sup> Per a un estudi ampli de la noció d'harmonia, cf. Y. BELAVAL (1976, pàg. 86-105) i D. RAMÍREZ (1982, pàg. 102-115).

<sup>2</sup> Cf. G. FRIEDMANN (1962, cap. 1).

<sup>3</sup> *Conf. Phil.* pàg. 30.

<sup>4</sup> *Ibid.* pàg. 30 i 58.

Hi ha harmonia en tot. A vegades se'n parla com si només tingués lloc en la comunicació de les substàncies, la qual cosa no permet donar una idea exacta de quin és el veritable significat de la noció d'harmonia en Leibniz. No només hi ha harmonia entre els regnes de la naturalesa i de la gràcia, entre el món moral i el món material; també n'hi ha en cada una de les substàncies, que són com un món a part: cada acte és harmònic amb l'anterior i amb tots els que el precedeixen i el seguiran. L'harmonia no pot pensar-se com un paral·lelisme entre dues sèries distintes, la de la naturalesa i la de la gràcia, que estan relacionades per línies horitzontals (o verticals), tot és molt més complex; l'esquema és insuficient. Les línies s'estructurarien formant al final una espessíssima xarxa on, si fóssim capaços, podríem comprovar com la diversitat i la multiplicitat es compensen en la identitat i en la unitat. Tot es redueix a situar-nos en el punt de vista adequat des del qual l'harmonia de les coses es reveli.

No és possible deturar-nos més aquí en l'anàlisi de la definició leibniziana d'harmonia, que és una de les més complexes. Tanmateix crec que per l'objecte d'aquest estudi, amb el que hem dit podem abordar l'explicació que ve a continuació, en la qual no ens hem basat en la noció d'harmonia més que l'estrictament necessari. Ja vàrem dir que eren diferents els camins deductius possibles a prendre en un estudi de la filosofia leibniziana o en una regió d'aquesta filosofia. El camí que hem agafat en aquest treball només ens condueix a aquesta noció d'una manera, diríem, marginal. I això malgrat la importància d'aquest concepte. No hi ha contradicció, al meu entendre, entre el camí agafat aquí i la importància de la noció d'harmonia que podria constituir el nucli al voltant del qual girés l'explicació: ocorre que l'harmonia és una noció originària, premissa fonamental, i a partir d'ella el sistema es desenvolupa, i hi ha regions d'aquest sistema en què l'harmonia fonamentadora en queda fora. Això és el que passa a la teoria de la llibertat, que és la que ens ocupa principalment.

A continuació ja podem intentar exposar l'explicació leibniziana de les dificultats que hem vist anteriorment.

## CAPÍTOL IV

### EXPLICACIÓ

Un cop feta la introducció conceptual, podem passar a veure com resol Leibniz les dificultats que ens introdueixen en el laberint del lliure i del necessari i alhora evita les conseqüències que se'n deriven. L'explicació es dividirà en dues parts: la primera respon al problema de la llibertat; la segona, al del mal. L'ordre a seguir és el mateix que l'utilitzat quan examinàvem les dificultats i les conseqüències, si bé ara, les objeccions de tipus lògic, causal i teològic --que concerneixen la negació de la llibertat-- seran tractades conjuntament.

#### LLIBERTAT (LLIURE ALBIR)

El text bàsic que ens servirà per abordar les dificultats entorn de la negació del lliure albir i entorn del qual versarà el comentari és l'article 13 del *Discurs de metafísica*, escrit el 1686. Aquesta és una data en què el sistema leibnizià assoleix la maduresa i reflecteix una filosofia ja formada. Hem vist quina és la naturalesa de la llibertat, segons Leibniz. Queda, doncs, resolt el problema de la llibertat d'indiferència en l'elecció ja d'entrada, ja que el filòsof l'exclou. Hauríem, doncs, d'intentar salvar la contingència, l'espontaneïtat i l'elecció. Però també hem vist com, segons la noció de substància individual, el subjecte conté des de sempre tots els seus predicats. En la filosofia leibniziana, l'espontaneïtat pertany a totes les substàncies com a conseqüència de la definició d'aquestes: això sí, s'haurà d'explicar com és que, si les substàncies són independents de tota causa externa --excepte de Déu--, poden comunicar-se entre elles; però aquest ja és un altre problema. L'elecció ha de venir determinada per una causa: en l'exposició que ve a continuació ens referirem a aquest afer. Tanmateix, el problema veritablement important és la contingència: el que Leibniz s'ha d'esforçar més per salvar, atès el conjunt de la seva filosofia, és la contingència dels actes humans. Per això defineix l'acte lliure com l'"acte contingent o no necessari de les criatures racionals" i tota la correspondència amb Arnauld gira a l'entorn de la contingència. Així doncs, vegem com Leibniz resol el problema, i comencem sense més preàmbul amb el comentari del text aludit.

El podem dividir en tres parts, que estan perfectament diferenciades:

1. exposició general de l'explicació
2. l'exemple de Cèsar
3. resum.

## 1. Exposició general de l'explicació

### 1.1 Primer enunciat de la dificultat

"Però abans de passar més endavant, s'ha d'intentar resoldre una gran dificultat que pot sorgir dels fonaments que hem establert més amunt."

Leibniz es refereix als articles 8 i 9, on tracta de la naturalesa de les substàncies individuals. El filòsof és conscient que la seva definició de substància sembla anar en contra de la llibertat humana, negant el lliure albir. Una prova que no es va equivocar en aquesta apreciació és que la correspondència que intercanvià més tard amb Arnauld va tenir com a causa originària la dificultat que ara tracta de satisfer Leibniz.

"Hem dit que la noció d'una substància individual inclou, d'una vegada per totes, tot el que mai li pot ocórrer, i que, considerant aquesta noció, s'hi pot veure tot el que veritablement es pot enunciar d'ella mateixa, com podem veure en la naturalesa del cercle totes les propietats que se'n poden deduir."

Leibniz ens recorda aquí la definició que havia fet a l'article 8 de la naturalesa de la substància individual, i que hem examinat en el capítol anterior. Seguidament planteja la dificultat i ho fa en dos temps.

#### 1.1.1 Sobre la diferència entre veritats contingents i necessàries

"Però sembla que amb això es destruiria la distinció de les veritats contingents i necessàries..."

En efecte, hem vist que a partir de la definició de substància de Leibniz, es podia arribar a saber tots els predicats que conté el subjecte lògic de tal substància, de manera que Déu, veient la noció del meu "jo" pot dir el dia que moriré, i si serà de mort natural o a causa d'un accident; si això és així, on queda la contingència? Perquè comprem la diferència que hi ha entre les dues proposicions següents: '2 + 2 = 4' i 'demà aniré a l'Ateneu barcelonès a les set de la tarda'; en la primera, la seva negació implica una contradicció amb la definició del número '2' i de la llei de composició '+', i a més, no necessito de l'experiència per saber que és veritat aquesta proposició, ja que sempre és veritat; en canvi, per saber si la segona proposició és veritable hem d'esperar a demà i comprovar si efectivament vaig a l'Ateneu a les set de la tarda. En aquest sentit, la primera proposició serà necessària i la segona contingent; en el passat, en el present i en el futur, és veritable la proposició '2 + 2 = 4'<sup>1</sup>, però que jo vagi a l'Ateneu demà depèn de moltes circumstàncies, puc anar-hi o no. Tanmateix --i aquí sorgeix la dificultat-- si en la noció

---

<sup>1</sup> L'equiparació que a vegades es fa entre veritats necessàries i contingents, d'una part, i judicis analítics i sintètics, de l'altra, no és del tot correcta: és per això que el problema de si la proposició '2 + 2 = 4' és analítica o sintètica no hi té cabuda, aquí.

de la meua substància individual --de la meua ecceïtat-- s'hi pot veure ja si el predicat d'anar demà a l'Ateneu hi pertany o no, sembla que la diferència que establíem entre ambdues classes de proposicions desapareix, ja que, aparentment, tan necessària és una proposició com l'altra; encara que jo no sàpiga què faré demà, si la proposició que em presagia una tarda en bona companyia és veritable, jo hi aniré, encara que em trenqui una cama, a l'Ateneu; i si és falsa, no hi aniré encara que per això hagi de trencar-me-la. Aleshores sembla que la proposició en qüestió només és contingent per a mi, per a nosaltres els humans, que som esperits finits, però és necessària si la referim a un esperit infinit: Déu.

### 1.1.2 Sobre la llibertat humana

"(...) que la llibertat humana ja no tindrà lloc i que una fatalitat absoluta imperarà en totes les nostres accions de la mateixa manera que en la resta de tots els esdeveniments del món."

Conseqüència de l'exposat anteriorment: pel que sembla, tan cert és que ' $2 + 2 = 4$ ' com que Sòcrates havia de beure la cicuta; l'atenenc no podia haver fet altra cosa que el que va fer: conclusió, doncs, Sòcrates no va actuar lliurement, l'ésser humà no és lliure.

Si se segueix aquest raonament ja s'haurà advertit que els conceptes de contingència i necessitat en les proposicions, i també el de llibertat, "poder", etc. no s'han definit de manera explícita, s'ha deixat que el seu contingut es capti intuïtivament. Esclarint aquest halo d'ambigüitat és com Leibniz respondrà a la dificultat i al "Però sembla que..." amb què comença el paràgraf.

Queda plantejada, doncs, la dificultat, que correspon a la que havíem qualificat de "tipus lògic". Fins ara encara no hi ha intervingut ni l'encadenament causal ni --de manera explícita-- la presciència divina. Precisament, el pas següent consisteix a considerar la dificultat que aquesta presciència planteja a la teologia tradicional en relació a la llibertat. D'aquesta manera Leibniz podrà dir que no ens hem d'estranyar de les conseqüències de la definició de substància, ja que la dificultat que es deriva de la presciència divina no és de menor importància.

### 1.2 Apel·lació als futurs contingents

"A la qual cosa responc que s'ha de distingir entre el que és cert i el que és necessari: tothom està d'acord que els futurs contingents són segurs, ja que Déu els preveu, però no es reconeix per això que siguin necessaris."

Per respondre a la dificultat plantejada, Leibniz comença afirmant que s'ha de distingir entre el que és cert i el que és necessari; tanmateix encara no se'ns diu en què consisteix

la diferència<sup>1</sup>, sinó que es fa referència a la doctrina dels futurs contingents.

Al meu entendre, Leibniz persegueix amb això un doble objectiu: en primer lloc, prepara el camí de la pròxima introducció de la distinció entre connexió necessària i contingent o certa i s'anticipa a possibles objeccions; Leibniz reclama un consens general per mitjà de la frase "tothom està d'acord en..." --trobem un gir semblant a l'article 36 de la *Teodicea*, on es llegeix "Els filòsofs convenen avui..." i fa referència també als futurs contingents i com a preàmbul a la seva doctrina. S'ha de tenir en compte que el *Discurs* es va redactar pensant en Arnauld, el qual no posaria cap objecció al fet que els futurs contingents són segurs --per haver-los previst Déu-- però no per això són necessaris. Precisament, la conciliació de la presciència divina amb la llibertat humana era un dels problemes més seriosos que tenia plantejada la teologia<sup>2</sup>; però no es dubtava que el problema fos soluble; dominicans, agustins, franciscans, jesuïtes, molinistes,... uns partidaris de la predestinació, altres de la ciència mitjana,... ningú posava en dubte que el lliure albir era compatible amb la presciència divina; es tractava de trobar l'explicació que fes possible aquesta compatibilitat, la qual cosa no era gens fàcil atès el problema amb què s'enfrontaven. De totes maneres, insisteixo, Leibniz podia comptar amb la "complicitat" d'Arnauld --i en general dels teòlegs de l'època-- per introduir la diferència entre el cert i el necessari, basant-se en la de presciència divina --o segur-- i necessari. En segon lloc, referint-se als futurs contingents, Leibniz prepara l'objecció següent per resoldre-la més endavant definitivament amb la seva teoria, i en ressalta així la importància.

### 1.3 Nou enunciat de la dificultat

"Però (es dirà), si alguna conclusió es pot deduir infal·liblement d'una definició o noció, serà necessària. I nosaltres afirmem que tot el que li ha d'ocórrer a alguna persona ja està comprès virtualment en la seva naturalesa o noció, com les propietats ho estan en la definició del cercle; d'aquesta manera la dificultat encara subsisteix."

Comprovem com, efectivament, la dificultat encara subsisteix. D'acord que s'ha de distingir el cert del necessari: ja era cert fa cent anys que jo escriuria avui, de la mateixa manera que serà cert dintre de cent anys que avui he escrit; aquesta certesa ve de la mateixa naturalesa de la veritat<sup>3</sup> i no implica cap necessitat, ja que avui podria haver fet qualsevol altra cosa; que sigui cert no vol dir que sigui necessari. De la mateixa manera que Déu prevegi i sàpiga què passarà no té perquè ser la causa que el fet succeït deixi de ser contingent; Déu preveu els esdeveniments futurs de la mateixa manera que coneix els

---

<sup>1</sup> Respecte al passat, es pot intuir amb claredat que el fet que sigui cert que ahir vaig anar a l'Ateneu no per això havia de ser necessari que hi anés. Respecte al futur aquesta distinció ja no és tan clara, ja que si és cert que demà he d'anar a l'ateneu 'X', no s'aprecia per què no és necessari que hi vagi.

<sup>2</sup> Sobre el conjunt del tema dels futurs contingents, vegeu *Teod.*, I, art. 36-45.

<sup>3</sup> Cf. supra cap. 3 en la noció de substància individual.



passats i els presents: a causa de la seva infinita sabiduria; però això no obsta que els esdeveniments siguin contingents, ja que haurien pogut ocórrer d'una altra manera --i Déu també ho hauria previst<sup>1</sup>.

Posades així les coses, el problema sembla resolt; però hi ha una objecció important: si bé la presciència no és la causa que alguna cosa hagi d'ocórrer ineludiblement, sí ho és la causa d'aquesta presciència. Leibniz recull a la *Teodicea* aquesta objecció.<sup>2</sup>

La causa de la presciència és la naturalesa de la cosa, i aquesta objecció és greu si tenim en compte allò que hem exposat abans sobre la noció de substància leibniziana. Déu sap el que passarà perquè veu en la noció de la substància tots els seus predicats, igual com nosaltres veiem en la noció del cercle totes les seves propietats. No és que fos necessari que Sòcrates begués la cicuta perquè Déu sabia que la beuria, sinó que la necessitat es deriva que Déu preveia que la beuria a causa de la naturalesa de la noció individual de Sòcrates. La dificultat apareix de nou i apel·lar als futurs contingents no resol el problema. Ara veiem que les dificultats de tipus teològic i de tipus lògic, en el fons, són una de sola. I és que la substància individual inclou tot el que li ha de succeir a causa del principi lògic del *praedicatum inest subjecto*, i la presciència divina es fonamenta precisament en la noció de la substància individual.

A continuació, Leibniz ja passa a resoldre completament la dificultat.

#### 1.4 Resposta de Leibniz

"Per resoldre-la sòlidament dic que la connexió o conseqüència és de dues classes: una és absolutament necessària i el seu contrari implica contradicció, i aquesta deducció es realitza en les veritats eternes, com són les de la geometria; l'altra només és necessària *ex hypothesi*, i, per dir-ho així, accidentalment, però és contingent en si mateixa, quan el contrari no n'implica gens. I aquesta connexió no es fonamenta en les idees i en el pur enteniment de Déu, sinó en els seus decrets lliures, i en el curs i enllaçament de les coses de l'univers."

Partint de la distinció entre necessitat absoluta i necessitat hipotètica, s'han de distingir també dues classes de connexió o conseqüència entre un subjecte i els seus predicats: una és absolutament necessària, de manera que l'oposat és impossible o implica contradicció; l'altra sols és necessària *ex-hypothesi* (per accident) i és en si mateixa contingent, ja que el contrari és possible i no implica cap contradicció. La connexió absolutament necessària

---

<sup>1</sup> "(...) es convé que la presciència en ella mateixa no fa la veritat més determinada; la veritat és prevista perquè és determinada, perquè és veritable; però no és veritable perquè és prevista: i en això el coneixement del futur no té res que no estigui també en el coneixement del passat o del present". *Teod.*, I, art. 38.

<sup>2</sup> "Però heu's aquí el que un adversari podrà dir: estic d'acord amb vostè que la presciència en ella mateixa no fa la veritat més determinada, però és la causa de la presciència qui ho fa. Ja que cal que la presciència de Déu tingui el seu fonament en la naturalesa de les coses, i aquest fonament, fent la veritat predeterminada, l'impedirà ser contingent i lliure". *Ibid.*

és la que es dona en les veritats eternes, com per exemple les de la geometria o les matemàtiques: no es requereix cap hipòtesi prèvia per afirmar que tota figura de tres costats té també tres angles; és impossible --contradictori l'oposat-- que hi hagi una figura de tres costats i no tingui tres angles. Ara bé, que Sòcrates begués la cicuta era necessari hipotèticament, ja que requeria que algu la hi donés, i creies que la seva acció era la més convenient, i que... i que... No era impossible que Sòcrates deixés de beure cicuta, per consegüent la connexió aquí no és absolutament necessària --l'oposat no implica cap contradicció--; tanmateix era cert que ho faria, ja que en la noció de la seva eccèitat hi havia que ho hauria de fer. Però es dirà, si el predicat 'beure la cicuta' pertany a la noció individual de Sòcrates, aleshores aquest no podia fer altra cosa que morir enverinat pel beuratge. La resposta és, aparentment, paradoxal i contradictòria: sí i no. Sòcrates podia haver fet una altra cosa, ja que no era absolutament necessari que begués la cicuta; no obstant això, atès que en tota proposició veritable el predicat està sempre inclòs en el subjecte, atesa la connexió que hi ha entre l'efecte i la seva causa i atès que Déu preveia que Sòcrates actuaria com ho va fer, era segur que Sòcrates ho faria, era cert, era necessari *ex-hypothesi*. Arribats en aquest punt, només es pot exclamar: però, quina hipòtesi? Perquè si Sòcrates podia actuar de manera distinta, però era segur que no ho faria, on queda la llibertat humana? no estem davant d'un joc de paraules per amagar que la realitat està sotmesa al fatalisme? quina és la hipòtesi de què se'ns parla?

És aquí quan intervé Déu: la hipòtesi és que Déu, podent crear un d'entre infinits Sòcrates --en els infinits mons possibles-- que haurien pogut actuar de diferent manera, va elegir aquest Sòcrates, va elegir aquest món entre tots els possibles. Heu's aquí la hipòtesi última que, segons Leibniz, fa que tots els esdeveniments humans i del món en general siguin contingents, encara que siguin necessaris (hipotèticament).

Respecte a les veritats eternes i la connexió que s'hi dona, s'ha de respondre a una possible objecció, la qual cosa ens permetrà, de passada, comentar el segon paràgraf del text que ens ocupa. L'objecció és la següent: quan examinava les veritats eternes m'he referit al fet que totes són, en el fons, hipotètiques: la proposició "tota figura de tres costats té tres angles" no diu altra cosa que, posat que existeixi una figura de tres costats, aquesta figura tindrà tres angles; tanmateix aquesta proposició és absolutament necessària, no hipotèticament. Sembla que d'una part les veritats eternes són hipotètiques, i d'altra part no ho són. Anotem un text de Leibniz que ens permetrà respondre a l'objecció:

"Els escolàstics discutien molt de *constantia subjecti*, com ells deien; és a dir, com la proposició feta sobre un subjecte pot tenir una veritat real si aquest subjecte no existeix. I és que la veritat no és més que condicional, i diu que en cas que el subjecte existeixi tindrà tal atribut. Però encara es preguntarà: en què estarà fonamentada aquesta connexió, ja que aquí dintre hi ha realitat que no enganya? La resposta serà que està en la relació de les idees. Però es preguntarà replicant: on serien aquestes idees si cap esperit no existís, i quin seria aleshores el fonament real d'aquesta certesa de les veritats eternes? Això ens porta, finalment, al fonament de les veritats; a saber, a aquest esperit suprem i universal, que no pot deixar d'existir, i l'enteniment del qual, per dir la veritat, és la regió de les veritats eternes, com sant Agustí va reconèixer i va expressar d'una manera bastant viva. I perquè no es

cregui que no és necessari recórrer-hi, s'ha de considerar que aquestes veritats necessàries contenen la raó determinant i el principi regulador de les mateixes existències i, en una paraula, les lleis de l'univers. Així, per ser aquestes veritats necessàries anteriors a l'existència dels éssers contingents, cal que es fonamentin en l'existència d'una substància necessària. Allà és on jo trobo l'original de les idees i de les veritats gravades a les nostres ànimes, no en forma de proposicions, sinó com a fonts l'aplicació i les ocasions de les quals, faran néixer enunciacions actuals (NE, IV, 11,13).

Ja sembla que ens en podem sortir. En efecte, la veritat és sempre condicional: suposa l'existència del subjecte del qual es predica alguna cosa. Podríem començar distingint entre connexió absolutament necessària i veritat absolutament necessària. Quan diem que tota figura de tres costats té tres angles, la connexió entre les idees és necessària absolutament, encara que la veritat d'aquesta proposició requereixi l'existència prèvia de la idea d'una figura de tres costats, i també la d'angle. Però en cas que no hi hagués cap esperit que pogués formar-se aquestes idees, on quedaria la veritat de la proposició? I aquí Leibniz respon que aquestes idees que constitueixen les veritats eternes existeixen necessàriament, en la regió de les veritats eternes, que és l'enteniment de Déu<sup>1</sup>; aquestes idees no són en l'enteniment diví tal com nosaltres les tenim, sinó que allà hi són en la seva forma original, font de les nostres enunciacions actuals. És així que, encara que Leibniz ens digui que les veritats eternes són totes --en el fons-- condicionals (NE, IV, 11, 13), més en el fons deixen de ser-ho, ja que les idees d'aquestes veritats existeixen necessàriament en l'enteniment de Déu. D'aquesta manera es dissipa aquesta aparent contradicció que, d'una part, les veritats eternes són condicionals, i de l'altra, no ho són. Són condicionals, pel fet que, com tota veritat, pressuposen l'existència del subjecte de què es predica. Són absolutament necessàries perquè, en primer lloc, la connexió també n'és, en implicar contradicció el seu oposat; i en segon lloc, perquè l'existència del subjecte és necessària, ja que les veritats eternes són l'objecte de l'enteniment diví (*Teod.*, I, 42).

Ara bé, la connexió que té lloc entre les veritats contingents no és absolutament necessària, perquè es fonamenta, a més de l'enteniment, en la voluntat de Déu. En la regió de les veritats eternes hi ha representats una infinitat de mons possibles; la voluntat de Déu elegeix, entre tots ells, el que és millor. En la regió de les veritats eternes cal que tots els futurs condicionals hi siguin compresos (ib.), de manera que el món en el qual Sòcrates no beuria la cicuta i actuaria d'una altra manera determinada, també està representat en l'enteniment de Déu; però Déu va triar aquest i no un altre món<sup>2</sup>, i és aquesta elecció la hipòtesi decisiva que fa contingent que Sòcrates morís enverinat a causa de la cicuta. "I aquesta connexió no es fonamenta en les idees pures i en el pur enteniment de Déu, sinó en els seus decrets lliures, i en el curs i enllaçament de les coses de l'univers." Déu va elegir lliurement, i per elegir cal que hi hagi més d'una possibilitat; en cas contrari

---

<sup>1</sup> Existeixen, "per dir-ho d'alguna manera". Cf. *De Rerum originatione radicali*, G. VII, 305: "neque essentias istas, neque aeternas de ipsis veritatis quas vocant, esse ficticias, sed existere in quadam ut sic dicam regione idearum, nempe in ipso Deo."

<sup>2</sup> Pel principi dels indiscernibles, no n'hi pot haver dos d'iguals.

arribaríem al Déu de Hobbes, per al qual el que no existeix és impossible, i ens conduiria a un Déu que va crear l'únic món que podia crear, perquè no n'hi havia d'altre (*Teod.*, II, 172); això atempta contra la llibertat de Déu, i introdueix una necessitat absoluta en les accions de la divinitat i en les nostres. No és aquest el Déu de Leibniz; per preservar la llibertat, la contingència d'aquest món i no caure en una necessitat fatal, el món ha d'haver estat creat en virtut d'un decret lliure, i lliure vol dir elecció entre altres possibles portada a terme intel·ligentment, que en Leibniz no és altra cosa que elecció exercida seguint el principi del millor, garantida pel principi d'una infinitat de mons possibles (*Teod.*, I, 42). Un cop elegit aquest món, sí que tot està entrellaçat, cada efecte segueix la seva causa, no hi ha res a l'atzar que no hagi estat previst per Déu; però ja la connexió entre les nocions de les substàncies individuals i els seus predicats ha deixat de ser absolutament necessària.

Aquest és, a grans trets, el nucli de l'explicació leibniziana al problema de com conciliar la llibertat humana --contingència-- amb la definició de substància individual. Comprovem que són dues les característiques fonamentals a l'entorn de les quals gira la coherència interna d'aquesta explicació: el concepte de necessitat --oposant a la llibertat únicament la necessitat absoluta-- i la idea d'un Déu racional, que elegeix entre una infinitat de mons possibles el més perfecte. Sobre aquests últims punts ja tindrem ocasió de tornar-hi més endavant. Leibniz encara no s'ha referit a l'elecció humana. Seguim amb l'article 13 a fi de completar l'explicació.

## 2. L'exemple de Cèsar<sup>1</sup>

Basat en les consideracions precedents, Leibniz il·lustra, a continuació, d'una manera concreta tot el que ha dit sobre la noció de substància individual. Encara que pugui semblar repetitiu, l'anàlisi de les línies següents completa la doctrina leibniziana, sobretot en introduir en l'explicació el principi de raó suficient. Com abans, podem dividir aquesta segona part en quatre apartats, els quals es corresponen amb els respectius de la primera part; en aquells que el comentari sigui iteratiu, l'obviaré i el remetré a l'efectuat anteriorment.

### 2.1 Primer enunciat de la dificultat

"Posem un exemple: ja que Juli Cèsar es convertirà en dictador perpetu i amo de la república, i suprimirà la llibertat dels romans, aquesta acció està compresa en la seva noció, ja que suposem que la naturalesa de tal noció perfecta d'un subjecte és comprendre-ho tot a fi que el predicat hi estigui inclòs, *ut possit inesse subjecto*."

Leibniz no fa més que repetir aquí, a propòsit de l'exemple de Cèsar, el que ha dit de tota substància individual, és a dir, de tot subjecte en relació amb els seus predicats.

---

<sup>1</sup> Leibniz havia pensat al principi un altre exemple: el de sant Pere i la seva negació de Jesucrist, que és l'utilitzat a *Generales Inquisitiones*.

"Podria dir-se que no ha de cometre aquesta acció en virtut d'aquella noció o idea, ja que li convé només perquè Déu ho sap tot. Però s'insistirà en el fet que la seva naturalesa o forma respon a aquesta noció, i ja que Déu li ha imposat aquest personatge, li és necessari, des d'aquest moment, satisfer-lo."

Apareix, en el cas de Cèsar, el problema de saber si la definició de la substància i l'afirmació de la llibertat són compatibles. Es podria dir que tal esdeveniment particular que forma part de la vida de Cèsar no deriva de la noció mateixa d'aquest i constitueix en el fons un accident exterior del qual Déu n'ha pogut tenir coneixement des de l'origen. Tanmateix, s'insistirà que aquest esdeveniment es deriva de la noció individual de Cèsar: tots els predicats estan inclosos en la noció del subjecte des de sempre, ja que Déu, donant l'existència a Cèsar ha posat al mateix temps tots els esdeveniments futurs que el caracteritzen, o més ben dit, ha donat al mateix temps l'existència a tots els esdeveniments --predicats-- que estan inclosos en la noció de Cèsar. De tots. Per consegüent, la qüestió, podem dir que Cèsar va actuar lliurement? apareix de nou de manera precisa.

## 2.2 Apel·lació als futurs contingents

"Podria respondre a això per la instància dels futurs contingents, ja que no tenen res real, sols en l'enteniment i voluntat de Déu, i atès que Déu els ha donat allà aquesta forma anticipadament, caldrà, de totes maneres, que en responguin."

En efecte, es podria apel·lar aquí a la doctrina dels futurs contingents, tal com s'ha fet anteriorment; en realitat, la presciència divina no implica la necessitat; que Déu sàpiga què passarà, o que Cèsar arribaria a ser dictador de Roma, no comporta la negació de la llibertat de l'emperador romà; Déu sabia que Cèsar seria dictador de Roma perquè aquest arribaria a ser-ho i no viceversa.

### 2.3 La resposta anterior no és vàlida

"Però prefereixo resoldre les dificultats en lloc de disculpar-les amb l'exemple d'altres dificultats semblants..."

Tal com ja hem vist a 1.3, apel·lar als futurs contingents no resol el problema, ja que es pot argumentar que del que aquí es tracta no és que la presciència divina sigui la causa dels actes de Cèsar, sinó que la noció individual de Cèsar és la causa de la presciència de Déu, amb la qual cosa la dificultat resta en peu. S'ha de donar una explicació que serveixi per resoldre definitivament el problema.

### 2.4 Resposta de Leibniz

"(...) i el que diré servirà per aclarir tant l'una com l'altra. Ara és, doncs, que s'ha d'aplicar la distinció de les connexions, i dic que el que succeeix d'acord amb aquestes anticipacions està assegurat, però no és necessari i si algú fes el contrari, no faria res impossible en si mateix, encara que sigui impossible (*ex-hypothesi*) que això ocorri."

Leibniz recorda la seva distinció entre els dos tipus de connexions. A continuació l'aplicarà al cas de Cèsar.

"Si algun home fos capaç de concloure tota la demostració en virtut de la qual pogués provar aquesta connexió del subjecte, que és Cèsar, i del predicat, que és la seva empresa afortunada, faria veure, en efecte, que la dictadura futura de Cèsar té el fonament en la seva noció o naturalesa; que s'hi veu una raó de per què va decidir passar el Rubicon en lloc de quedar-s'hi i per què va guanyar la batalla de Farsàlia en lloc de perdre-la; i que era raonable, i per tant segur, que això passés, però no que sigui necessari en si mateix ni que el contrari impliqui contradicció."

Heus aquí una aplicació del principi de raó suficient en les accions humanes. L'home sempre ha d'obrar --com Déu-- amb vista al millor. En virtut del principi dels indiscernibles, quan hagi d'elegir entre dues o més alternatives, com que cap d'elles és exactament igual a les restants, sempre n'hi haurà una que serà més preferible que les altres, encara que no ens n'adonem del tot. Així explica Leibniz com superar la dificultat de confondre el lliure albir amb la llibertat d'indiferència en l'elecció. L'elecció de l'home no és mai capritxosa, arbitrària: la voluntat sempre segueix l'enteniment, com en Déu. En tots els nostres actes hi hem de veure un principi de determinació, segons el qual hi ha d'haver una raó suficient que ens determini a obrar així i no d'altra manera. Per això, si algú fos capaç d'acabar la demostració, veuria una raó per la qual Cèsar va obrar com ho va fer. Era raonable --i per tant segur-- que arribaria la dictadura futura de Cèsar, però no era absolutament necessari, ja que el contrari no implica cap contradicció; la futura dictadura era necessària *ex-hypothesi*, ja que suposa un decret lliure de Déu.

"De la mateixa manera (*A peu près*) que és raonable i segur que Déu farà sempre el millor, encara que el que és menys perfecte no impliqui contradicció."

L'home convé amb Déu --à *peu près*-- encara que la diferència entre ambdós sigui infinita. El Déu de Leibniz és un Déu-Persona, no un Déu-Naturalesa com el de Spinoza, i Racional, no com el Déu de Descartes. I com a tal, els seus actes han de venir donats segons una raó suficient. És segur i raonable que Déu farà sempre el millor, però segur i raonable no vol dir necessari (absolutament), ja que el menys perfecte no implica contradicció. Per consegüent, el primer decret diví és contingent i lliure, en ser espontani -el principi de l'acció radica en la mateixa divinitat-- i intel·ligent --no és producte d'un desig arbitrari: la llibertat de l'acte creador queda fora de perill.

"Es trobarà que aquesta demostració d'aquest predicat de Cèsar no és tan absoluta com les dels nombres o de la geometria, sinó que suposa la successió de coses que Déu ha escollit lliurement i que està fonamentada en el primer decret lliure de Déu, que estableix fer sempre el que és més perfecte, i en el decret que Déu ha donat a continuació del primer en relació amb la naturalesa humana, que és que l'home faci sempre (encara que lliurement) el que li sembli millor."

Punt capital del raonament leibnizià: la diferència entre les proposicions necessàries, com les dels nombres i la geometria, i les contingents. "Es trobarà" que hi ha una diferència intrínseca a elles mateixes, que ens vindrà donada per la demostració dels predicats: unes proposicions no són tan absolutes com les altres, i és la finitud o infinitud de l'anàlisi el que determina la distinció entre ambdós tipus de veritats. Tot l'article 13 s'ha de situar en el context de les investigacions paral·leles que Leibniz fa en les *Generales Inquisitiones* i que són les que sustenten l'exposició leibniziana del *Discurs* pel que fa a la llibertat. En realitat, hi ha dues explicacions entorn a la contingència: la primera suposa el primer decret lliure de Déu, del qual es dedueix la no necessietat (absoluta) de les accions humanes; la segona es refereix únicament a la diferència intrínseca entre les veritats necessàries i contingents, la qual cosa garanteix la contingència de les accions humanes en no ser possible acabar la demostració de les proposicions de fet: fins i tot Déu no podria fer-ho. Però el *Discurs* va dirigit a Arnauld: és per això que no s'insisteix prou en l'argument extret "de la naturalesa general de les proposicions" --Leibniz dubtava si faria alguna impressió en l'esperit d'Arnauld (LR, pàg. 143)-- encara que les conclusions són les mateixes.

"Però tota veritat que està fonamentada sobre aquestes classes de decrets és contingent, encara que certa; ja que aquests decrets no canvien en absolut la possibilitat de les coses, i com ja he dit, encara que Déu escollís sempre i amb seguretat el millor, això no impedeix que el menys perfecte sigui i continuï sent possible en si mateix, encara que no es realitzi, ja que no és la seva impossibilitat sinó la seva imperfecció el que fa que es rebutgi. I res és necessari si el seu oposat és possible."

Les veritats contingents basen la seva demostració en el principi de raó suficient; en canvi, les necessàries en el principi de contradicció. Les primeres, encara que certes, no són necessàries (absolutament), ja que l'oposat és possible; les segones --eternes-- són necessàries, ja que l'oposat és impossible (lògicament).

Després del primer decret diví --que porta a fer sempre el que és més perfecte-- ve el de l'home --imatge i semblança de Déu-- que farà lliurement el millor. L'home actua lliurement quan la seva acció és conseqüència d'una raó que el determina (no necessita) a actuar. En tota acció humana intervé la voluntat i l'enteniment, aquest últim font de les raons que inclinen la voluntat a obrar indicant el camí del millor, encara que a causa de la seva pròpia finitud, a vegades no encerta a distingir de manera clara què és realment el millor (*Teod.*, III, 289). Així doncs, Déu i l'home actuen --à *peu près*-- de la mateixa manera. L'elecció racional es dona en ambdós, encara que en l'ésser humà succeeixi d'una manera confusa. Precisament, s'és més lliure com més es discerneix l'objecte desitjat. Respecte a això, Déu és l'ésser més lliure: la seva llibertat és perfecta. La contingència també es dona en ambdós: en Déu, a causa de la possibilitat d'elegir entre infinits mons possibles; en l'home, a causa del primer decret lliure diví que fa que les proposicions contingents depenguin del principi de raó suficient, a diferència de les necessàries que depenen del principi de contradicció; i també, a causa de la diferència entre les veritats en si mateixes, unes reduïbles a proposicions idèntiques mitjançant una anàlisi finita, d'altres sent impossible tal reducció i tal anàlisi.

Per acabar, Leibniz resumeix l'argument de la seva explicació.

### 3. Resum i explicació de les dificultats de tipus lògic, causal i teològic

"S'estarà, doncs, en situació de resoldre aquesta classe de dificultats, per grans que semblin (i, en efecte, no són menys urgents en l'opinió de tots els altres que han tractat des de sempre aquest tema) sempre que es consideri bé que totes les proposicions contingents tenen raons per ser més aviat així que d'altra manera, o bé (que és el mateix) que tenen proves *a priori* de la seva veritat que les fan certes i que mostren que la connexió del subjecte i del predicat d'aquestes proposicions té el seu fonament en la naturalesa d'un i altre; però que no tenen demostracions de necessitat, ja que aquestes raons només estan fonamentades en el principi de la continuïtat o de l'existència de les coses, és a dir, sobre el que és o sembla millor entre diferents coses igualment possibles, en tant que les veritats necessàries estan fonamentades en el principi de la contradicció i la possibilitat o impossibilitat de les mateixes essències, sense que tingui a veure amb això la voluntat lliure de Déu o de les criatures."

Aquest text resumeix l'explicació leibniziana. Arguments trets de la lògica, juntament amb la definició de Déu i de la teoria de la creació, permeten a Leibniz superar les dificultats que ens havíem plantejat. En primer lloc, si considerem que en tota noció de la substància individual el predicat està inclòs en el subjecte, ja sigui virtual o expressament --la qual cosa ens porta a la dificultat de tipus lògic-- haurem de convenir amb Leibniz que la



connexió del predicat i el seu subjecte en una proposició contingent, encara que certa *a priori*, no és absolutament necessària, perquè no implica contradicció el fet que es doni un predicat oposat. En segon lloc --dificultat de tipus causal--, si ens remontem a l'encadenament causal que ha d'explicar una proposició contingent --ja que sempre ha d'existir un motiu perquè les coses (els actes) siguin (es facin) així i no d'una altra manera, en virtut del principi de raó suficient<sup>1</sup>-- assentirem que com a última (o primera) raó de les coses hi ha el decret lliure de Déu d'elegir el millor dels mons entre diferents de possibles, sense dependre, aquest decret, de l'enteniment de Déu solament, sinó també de la seva voluntat: per consegüent, els esdeveniments no són absolutament necessaris --no és contradictori que Déu hagi elegit un altre món, encara que sí desenraonat. I finalment, la presciència divina --dificultat de tipus teològic-- no fa necessaris els esdeveniments futurs, ja que la causa d'aquesta presciència és la noció de substància individual, i aquesta ha estat creada lliurement pel mateix Déu: els predicats previstos són necessaris *ex-hypothesi*, però no necessaris absolutament.

Amb tot l'exposat, hem vist com la lectura de l'article 13 del *Discurs de metafísica* ens ofereix una explicació a les dificultats que, sobre la contingència, sorgeixen tant en la mateixa filosofia leibniziana com en el comentari tradicional. A més hem pogut analitzar la solució al problema de la llibertat divina, i de quina manera intervé en l'explicació de la llibertat humana.

A continuació podem passar a ocupar-nos del problema del mal.

---

<sup>1</sup> Ja sigui referit a l'ordre de la naturalesa --causes eficients-- o al de la gràcia --causes finals.

## CONCILIACIÓ DE L'ORIGEN I L'EXISTÈNCIA DEL MAL AMB ELS ATRIBUTS DIVINS

Hem vist com, segons Leibniz, la llibertat humana queda salvaguardada davant l'acusació de fatalisme que plana sobre la seva filosofia. Ara subsisteix encara el problema del mal. La solució leibniziana d'aquest problema té en compte l'exposat anteriorment sobre la distinció entre necessitat absoluta i hipotètica, i també l'aplicació al primer decret de Déu del principi del millor: no era absolutament necessari que Déu creés aquest món, ja que podia haver elegit entre d'altres infinits possibles; però un cop elegit aquest, l'elecció ha hagut de recaure en el millor dels mons possibles, en cas contrari no hauria actuat racionalment d'acord amb la seva infinita sabiduria. Si aquest món conté el mal, en qualsevol altre món que Déu hagués creat la quantitat de mal hauria estat més gran. I com que la infinita bondat de Déu el porta a crear el món, el mal apareix com una condició de bé.

El desenvolupament de l'explicació serà més esquemàtic que quan hem tractat el problema de la llibertat, ja que, arribats aquí, el pensament de Leibniz ja ens és familiar. D'altra banda, obviaré algunes qüestions --com per exemple, si Déu és causa material o moral del mal, i d'altres-- l'examen de les quals no és estrictament indispensable per comprendre les línies generals per les quals es desenvolupa l'explicació leibniziana. Vegem-la.<sup>1</sup>

En primer lloc, Leibniz distingeix tres classes de mal: metafísic, físic i moral.<sup>2</sup>

"El mal metafísic consisteix en la simple imperfecció; el mal físic, en el sofriment; i el mal moral, en el pecat." (*Teod.*, I, 21)

Què significa que el mal metafísic consisteix en la imperfecció? Segons Leibniz, totes les coses creades són imperfectes, per exemple

"(...) un cercle està limitat a causa de l'obertura del compàs del qual hom se serveix per descriure'l." (*Grua*, I, pàg. 364)

i el mateix ocorre amb la resta, amb totes les altres coses,

"(...) ja que elles són limitades o imperfectes (...) pel defecte d'una infinitat de perfeccions que no hi ha en elles (...)." (*ib.*)

---

<sup>1</sup> Alguns dels problemes suscitats per al desenvolupament de l'explicació seran comentats en el capítol 5.

<sup>2</sup> En aquesta divisió, Leibniz no es distingeix d'altres autors. Cf. "Remarques sur le livre de M. King", G. VI, 406.

El mal metafísic, per consegüent, consisteix en la imperfecció de les coses, fins i tot d'aquelles que no són intel·ligents, mentre que el mal físic s'entén especialment dels sofriments de les substàncies intel·ligents.<sup>1</sup> El mal moral designa les accions vicioses d'aquestes criatures<sup>2</sup>, i d'ell es deriva ordinàriament el mal físic, encara que aquest últim no recaigui sempre en el causant del mal moral: una mala acció té conseqüències nefastes, ja sigui en l'autor, ja sigui en un innocent. D'aquí que un Calígula o un Neró causessin més mal que un terratrèmol. (*Teod.*, I, 26)

Un cop efectuada l'anatomia del mal<sup>3</sup> podem abordar la qüestió de l'origen. Leibniz ens dirà que el mal metafísic té el seu origen en l'enteniment diví. La imperfecció original de les criatures ve de les seves essències o naturaleses, que són eternes, i aquestes essències resideixen en l'enteniment de Déu, no en la seva voluntat.

"L'enteniment de Déu és la font de les essències de les criatures, tal com són en ell, és a dir, limitades." (*Grua*, I, pàg. 365)

La regió de les veritats eternes --l'enteniment diví-- és la causa ideal del mal, i també la del bé (*Teod.*, I, 20), i hi resideixen com a possibles tant el mal físic com el moral. Com a possibles, no com a existents.

"L'home és ell mateix la font dels seus mals; tal com és ell, era en les idees. Déu, mogut per raons indispensables de la seva saviesa va atorgar que passés a l'existència tal com és." (*Teod.*, II, 151)

La causa del mal és la imperfecció original de la naturalesa mateixa de les criatures: d'ella se'n deriven el mal moral i el mal físic. Quan pequem, ho fem a causa de la limitació que ens és pròpia, i aleshores ens toca sofrir. Déu no és responsable del mal moral i físic --com tampoc del metafísic--; la responsabilitat és només nostra. El mal moral i el físic no són necessaris absolutament, només són possibles en la regió de les veritats eternes.

"I com que aquesta immensa regió de les veritats conté totes les possibilitats, cal que hi hagi una infinitat de mons possibles, que el mal entri en diferents d'ells, i que fins i tot el millor de tots inclogui el mal." (*Teod.*, I, 21)

Es dirà: d'acord, en la regió de les veritats eternes les essències o naturaleses de les coses són imperfectes en virtut de la seva limitació, i és segons aquesta imperfecció que sorgeix tant el mal físic com el moral en les criatures intel·ligents. La imperfecció del nostre coneixement ens porta mals moltes vegades. Però la qüestió principal segueix sense resoldre's: com és que Déu ha fet el mal, com és que ho permet? Per respondre aquesta

---

<sup>1</sup> *Causa Dei*, 31. El mal físic comprèn el mal de pena.

<sup>2</sup> *Causa Dei*, 32. El mal moral comprèn el mal de culpa.

<sup>3</sup> "Anatomia del mal", expressió utilitzada per Leibniz: vegeu "Remarques sur le livre de M. King". G, VI, 406.

qüestió, cal que ens detinguem un instant per explicar la naturalesa de la voluntat i de les seves divisions.

"La voluntat consisteix en la inclinació a fer alguna cosa en proporció al bé que inclou." (*Teod.*, I, 22)

Heus aquí una característica essencial de la voluntat, tal com l'entén Leibniz: ha de seguir l'enteniment, el qual ens permet apreciar el bé que inclou la cosa que volem fer. Per a Leibniz, l'acte voluntari és aquell que ve determinat --no necessitat absolutament-- pel coneixement ben clar del millor (*Teod.*, III, 310), encara que, en virtut de la imperfecció del nostre coneixement, podem equivocar-nos moltes vegades i seguir més la inclinació dels nostres instints que del nostre enteniment.

"Crec també que només hi ha la voluntat de Déu que segueixi sempre el judici de l'enteniment; totes les criatures intel·ligents estan subjectes a algunes passions, o a percepcions almenys que no consisteixen enterament en el que jo anomeno idees adequades." (*Teod.*, III, 310)

És així que l'acte voluntari no és un acte arbitrari, sinó un acte determinat --no necessitat-- pel principi del millor.<sup>1</sup>

La voluntat pot ser antecedent o conseqüent. La voluntat antecedent és

"quan està separada (*détachée*), i mira cada bé a part en tant que bé." (*Teod.*, I, 22)

Per la voluntat antecedent es vol cada bé per si mateix, independentment dels altres, i a la vegada es rebutja el mal, que mai no és volgut en si. Si res no s'hi oposés, aquesta voluntat seria eficaç, en el sentit que l'efecte se seguiria sempre que no hi hagués una causa major que ho impedís. Però la majoria de les vegades, dos béns estan contraposats, i que es produeixi l'un implica que l'altre no es produeixi. És per això, i també que

"en la mecànica el moviment compost resulta de totes les tendències que ocorren en un mateix mòbil i en satisfà igualment cada una, en tant que és possible fer-ho tot a la vegada." (ib.)

de la mateixa manera, la voluntat conseqüent, final i decisiva,

"resulta del conflicte de totes les voluntats anteriors, tant de les que tendeixen cap al bé com d'aquelles que refusen el mal." (ib.)

---

<sup>1</sup> Com havíem vist en relació a l'acte lliure.

També hem de distingir entre voluntats particulars i voluntats generals.<sup>1</sup> En certa manera aquesta divisió coincideix amb l'anterior: les voluntats particulars estan separades les unes de les altres, i tenen com a objectiu la consecució de béns independents; mentre que les voluntats generals tenen en compte el conjunt. La diferència rau en el fet que la voluntat antecedent és prèvia a la conseqüent --d'aquí el qualificatiu de *préalable*-- i la voluntat particular no té perquè ser prèvia a la voluntat general: fins i tot podríem dir que ocorre el contrari, abans es dóna la inclinació a un bé compost de molts que no als béns particulars. A continuació podrem apreciar-ne millor la diferència. Ara ja podem intentar respondre la qüestió sobre la complicitat divina en el mal.

Déu, antecedentment no vol cap mal; conseqüentment el permet. O per expressar-ho amb una altra formulació leibniziana: Déu antecedentment només desitja el bé --vol el bé--; conseqüentment, el millor (*Teod.*, I, 23). En l'enteniment de Déu, regió de les veritats eternes, hi ha els infinits mons possibles, en els quals rau el mal en virtut de l'original imperfecció de les essències. La voluntat antecedent de Déu no vol cap mal, només el bé; però no hi ha cap món entre tots els possibles en el qual el mal no hi sigui present, i en cas que hi fos, seria un món menys perfecte que el nostre. El mal és moltes vegades motiu d'un bé més gran, com per exemple una dissonància és condició d'una major perfecció en una melodia, o una ombra ressalta la bellesa d'una pintura, o un sofriment actual pot revertir en una salut futura més bona. El principi de perfecció exigeix l'elecció d'un món amb un màxim de bé "net", i aquest món és el nostre. És així que Déu, conseqüentment, elegeix el millor de tots els mons possibles, el que maximitza el resultat obtingut a canvi d'un cost (mal) mínim. A més, Déu obra per voluntats generals i no particulars. Quan es decideix a crear, la divinitat té en compte el conjunt de l'univers: la seva voluntat general ha estat la de crear aquest món, que és el millor dels possibles, i aquesta voluntat general ha de prevaldre sobre qualsevol de particular.

"Com més savi s'és, menys es tenen voluntats separades, i més les vistes i les voluntats que es tenen estan lligades i són comprensives. I cada voluntat particular inclou una relació de totes les altres, a fi que estiguin el més concentrades possible."<sup>2</sup>

No hi pot haver en Déu cap voluntat particular deslligada de les altres, ja que la seva saviesa és perfecta. Déu programa el món de tal manera que tot està relacionat amb tot. En la nostra època en què la programació irromp en totes les esferes<sup>3</sup> no és difícil

---

<sup>1</sup> Distinció que adquireix gran importància en la correspondència amb Arnauld. Veg. les cartes del 12 d'abril i 4/14 de juliol de 1686.

<sup>2</sup> A Arnauld, 12 d'abril de 1686, LR, pàg. 88. "Il ne faut pas considérer la volonté de Dieu de créer un tel Adam, détachée de toutes les autres volontés qu'il a à l'égard des enfants d'Adam et de tout le genre humain." *Ib.*, pàg. 87.

<sup>3</sup> Els exemples serien inacabables, s'arribaria fins i tot a la programació dels actes lliures: es programen les vendes pensant que els homes actuaran lliurement, o sigui racionalment. I si alguna cosa falla, és que el programa estava mal fet. Es comprèn perfectament quin és el Déu de Leibniz si es pensa que és l'autor d'un programa perfecte.

imaginar la concepció leibniziana del món, i també la de Déu i la de la creació. Déu és el programador perfecte. Qui hagi intentat fer alguna vegada un programa d'ordinador sap que fins i tot les operacions més senzilles presenten dificultats en el moment de plasmar-les de manera que la màquina les entengui: sempre hi ha algun pas, alguna relació que s'escapa, per no tenir en compte el tot; Déu té en compte el tot: el millor dels mons; res no se li escapa. El que passa és que nosaltres, esperits finits, no arribem a adonar-nos de l'harmonia que es dóna en aquest tot; no ens situem a la distància adequada, des de la qual les ombres fan més bonica la pintura. Si poguéssim fer-ho, veuríem que cada una de les voluntats particulars que aparentment ha tingut Déu per crear els mals que observem en el món, només són condicions d'una voluntat general sobirana, que ha elegit el món més harmoniós.

Ja podem resumir l'explicació de Leibniz de la manera següent: el mal que hi ha en el món, Déu el permet no en virtut d'una necessitat absoluta, sinó en tant que és condició d'un major bé. El mal metafísic té la font originària en l'enteniment diví, en el qual resideixen les essències de totes les criatures amb les seves imperfeccions. Déu no afegeix res a aquestes naturaleses o essències. Mogut per la seva infinita bondat i la seva infinita saviesa, Déu decideix crear el món que conté el menor mal possible per obtenir el major bé: no ens hem de fixar en un mal particular i pensar que Déu ho ha volgut així; Déu no obra per voluntats particulars; on vegem el mal, hem de considerar-lo com una condició d'un bé major que, en podem estar segurs, es produeix. Antecedentment, Déu no vol cap classe de mal. Conseqüentment, el permet.

D'aquesta manera, l'explicació leibniziana absol Déu de l'acusació que pesa sobre ell com a autor del mal en aquest món, podent-t'ho evitar. Déu no n'és el responsable. La idea originària de la filosofia leibniziana, de l'harmonia universal ens porta a la concepció optimista del món. La divinitat va fer el que havia de fer d'acord amb els seus atributs; nosaltres hem d'intentar esbrinar les raons que la van assistir. El que no podem fer és voler jutjar les raons de la divinitat des de la nostra perspectiva limitada.

## SUPERACIÓ DE LES CONSEQÜÈNCIES

Un cop comprovat que la doctrina de Leibniz supera --segons ell-- les dificultats a què hem fet referència en el capítol I, ja no ens ocuparà gaire examinar de quina manera s'eviten les conseqüències immediates que es deriven d'aquestes dificultats.

Considerem en primer lloc el sofisma peresós, amb la seqüela del *fatum mahumetanum* o destí a la turca.<sup>1</sup> La solució de Leibniz es basa en: a) la distinció entre necessitat absoluta i necessitat hipotètica; b) l'encadenament causal en tots els esdeveniments, garantits pel principi de raó suficient. En efecte, recordem que el sil·logisme conclouia que no s'havia de fer res, o almenys, no s'havia de tenir cap preocupació, a partir de la proposició: "Si l'avenir és necessari, el que ha d'arribar arribarà faci el que jo faci". Com es vulgui que el "determinisme lògic", el "causal" o el "teològic" corroboren que l'avenir és necessari, semblava que no hi havia manera d'escapar a la conclusió "mahometana". Leibniz respon que, si bé l'avenir és necessari, només ho és hipotèticament, ja que suposa un enllaç dels efectes amb les seves causes; el que hagi d'arribar

"(...) arribarà, perquè es fa allò que hi condueix; i si l'esdeveniment està escrit, la causa que el farà arribar també està escrita. Així l'enllaç dels efectes i de les causes, ben lluny d'establir la doctrina d'una necessitat perjudicial en la pràctica, serveix per destruir-la." (*Teod.*, prefaci)

El defecte del sofisma és oblidar que els efectes sempre obeeixen a unes causes, i si aquestes no es produeixen, aquells tampoc. Per tant, l'única necessitat que és de terner, l'absoluta està salvada, i per consegüent, el sofisma refutat.

Alguna cosa semblant s'ha de dir pel que fa a la responsabilitat moral de l'individu respecte de les seves accions. Per a Leibniz, la necessitat absoluta seria l'única que podria destruir la moralitat de l'acció i la justícia dels càstigs. Ara bé, no és una necessitat d'aquest tipus la que té lloc en els actes humans: aquests, encara que determinats, són lliures en sentit leibnizià, és a dir, determinats per allò que l'enteniment --al qual segueix la voluntat-- creu el millor. Si és cert que un farà tal acció, no ho és menys que també la voldrà fer, ja que aquest voler està comprès en la predeterminació i previsió divines. D'aquesta manera,

"En les accions voluntàries i en allò que en depèn, els preceptes, armats del poder de castigar i de recompensar, serveixen molt sovint, i estan compresos en l'ordre de les causes que fan existir l'acció (...). La predeterminació dels esdeveniments per les causes és justament el que contribueix a la moralitat en lloc de destruir-la, i les

---

<sup>1</sup> No menciono el *fatum stoicum* perquè és, segons Leibniz --com ja hem vist-- de naturalesa menys perillosa que el *mahumetanum* de cara a desembocar en un fatalisme; les ensenyances estoiques en el fons s'apropen al *fatum christianum*.

causes inclinen la voluntat, sense necessitar-la. És per això que la determinació que aquí es tracta no és una necessitat (*nécessitation*): és cert (per qui ho sap tot) que l'efecte seguirà aquesta inclinació; però aquest efecte no se segueix per una conseqüència necessària, és a dir, en la qual el contrari impliqui contradicció..." (G. VI, 380-381).

Segons Leibniz, és precisament la determinació prèvia dels nostres actes la que contribueix a la moralitat de l'acció, ja que aquesta predeterminació suposa que obrarem sempre d'acord amb els nostres desitjos més profunds, i les conseqüències que se'n derivin seran susceptibles de càstig o de recompensa.

Quant a la indiferència d'elecció i la irracionalitat humanes, hem vist que la doctrina leibniziana la refuta totalment. Tot pot estar sotmès a una regla, fins i tot accions que ens semblen del tot arbitràries poden ser explicades a partir de les causes que les han motivades. L'home pot ser disciplinat, els raonaments i els consells tenen la seva utilitat, per la qual cosa si es fa veure a un individu quin és el camí que més li convé, com que tots obrem amb vista al millor --encara que a vegades ens equivoquem--, podem estar segurs que l'agafarà.

Finalment, hem vist que Leibniz concilia l'existència del mal amb la dels atributs divins. No és cert que un món sense mal fos més òptim que aquest, ja que moltes vegades un mal ve acompanyat d'un bé més gran. Déu permet el mal per tal que la seva elecció recaigui sobre el millor dels mons. La bondat de Déu no pot, per consegüent, ser posada en dubte. Tampoc la seva infinita saviesa, que el porta precisament a elegir un món que conté el mal com a condició d'una major perfecció: si elegís un altre món, aleshores sí que aniria en contra de la seva saviesa. Potser no vam dir que el savi era aquell que obra intel·ligentment? Què seria de la saviesa divina si hagués elegit un món amb menys perfecció que aquest, només pel fet que no hi hagués mal? A la vegada, tampoc l'omnipotència pot ser qüestionada ni discutida, ja que Déu no està sotmès a cap necessitat fatal en l'acte creador d'aquest món<sup>1</sup>, en elegir entre infinits mons possibles el més perfecte.

El Déu leibnizià no és, per tot el que hem dit, un Déu arbitrari, com el cartesià: les veritats eternes són immutables i la seva llibertat no s'ha d'entendre com una indiferència d'elecció, que conduiria a no veure en aquest món --ni fora d'ell-- alguna cosa digne de ser estimada. Per Leibniz, la llibertat de Déu es manifesta en el fet de suprimir tota arbitriietat en la seva elecció: no pot deixar d'elegir el millor en tant que és savi i bo. Igualment, no hem de figurar-nos Déu creant aquest món perquè no pot fer altra cosa. Leibniz intenta deixar ben clar que ell s'aparta de Spinoza: Déu decideix elegir entre infinits; no és contradictori que aquest món no existeixi --sosté el filòsof--, tal com volen pretendre els espinozistes, els quals

---

<sup>1</sup> En el capítol 6 farem una objecció a aquesta conclusió.



"només deixen a Déu una potència infinita, sense reconèixer ni perfecció ni saviesa i desprecien la recerca de les causes finals, ho deriven tot d'una necessitat bruta."  
(NE, I, 1).

El Déu leibnizià ha de ser digne d'estimar perquè estiguem contents de les seves obres, i per això els seus atributs han de ser conciliats amb una obra, aparentment imperfecta. I això és el que ha fet Leibniz: intentar conciliar. Fins a quin punt ho ha aconseguit, serà objecte d'una consideració ulterior.

## CAPÍTOL V

### FACTORS EXPLICATIUS INTERNS AL SISTEMA

Acabem d'assistir a l'explicació que, segons Leibniz, permet sortir del laberint del lliure i del necessari. No és encara el moment de jutjar fins a quin punt Leibniz assoleix el seu objectiu, però sí que crec que amb el que hem exposat queda dit l'essencial del pensament leibnizià sobre el tema.

Aquesta explicació no seria estrictament fidel a l'esperit leibnizià, però, si no intentéssim posar de relleu el suport paradigmàtic que la sustenta. Leibniz exemplifica sempre les seves argumentacions: exemples trets de les matemàtiques, de la física, de la geologia, de la jurisprudència, de la història, etc., incloent en l'etc. la mateixa vida quotidiana. Totes aquestes ciències i disciplines es poden considerar com a models --paradigmes-- del sistema leibnizià i compleixen una doble funció: d'una banda, proporcionen els exemples que aclareixen una qüestió; d'altra banda, fonamenten rigorosament l'explicació i proven que aquesta no sigui un mer conjunt de paraules i frases sense sentit. I si fins ara he omès els exemples que acompanyen gairebé tota l'explicació de Leibniz, aquesta omissió ha estat deliberada i obeeix al desig que el paper dels exemples no quedi diluït en l'argumentació, i passi així desapercebut. Queda, doncs, com a tasca immediata, explicitar la doble dimensió --aclaridora i fonamentadora-- dels models utilitzats per Leibniz.

#### 1. Sobre la diferència entre les veritats contingents i les necessàries

Vam veure la importància que tenia aquesta distinció en la doctrina de Leibniz. El 1686, el filòsof va descobrir que podia explicar la contingència mitjançant l'anàlisi infinita.<sup>1</sup> Anteriorment, les veritats necessàries eren definides com aquelles l'oposat de les quals implicava contradicció, mentre que les contingents eren aquelles en les quals això no passava. A partir de 1686, Leibniz sempre va poder comparar aquesta distinció amb la que existeix entre els nombres commensurables i els incommensurables, o entre les línies que es troben i les asimptòtiques. Va ser el seu gran descobriment del càlcul infinitesimal, que va permetre a Leibniz aplicar aquests models. A continuació comentarem dos textos del citat any, en què comprovarem la importància de les matemàtiques per a la perfecta comprensió del pensament leibnizià respecte a la distinció en qüestió.

##### 1.1 Model: aritmètica i geometria (infinitesimals). Els nombres incommensurables

"Tota proposició veritable universal afirmativa necessària o contingent té com a característica ser una connexió entre un predicat i un subjecte; i aquelles que són

---

<sup>1</sup> Cf. *Generales Inquisitiones*, Cout., pàg. 356, 371-377, 387-389.

idèntiques la seva connexió és evident per ella mateixa, i en les altres la connexió ha d'aparèixer per l'anàlisi dels termes. I aquest secret desvetlla la distinció de les veritats necessàries i contingents, que no comprendrà fàcilment qui no estigui una mica versat en les matemàtiques, en realitat a les proposicions necessàries s'arriba per una anàlisi continuada fins al final a una equació idèntica; i això mateix és demostrar una veritat en el rigor geomètric; en les contingents, les anàlisis progressen a l'infinit per raons de raons, de tal manera que no es té mai una demostració completa, que tanmateix, la raó de la veritat es troba sempre en elles i només Déu la comprèn perfectament, ell que és l'únic que penetra la sèrie infinita d'un sol traç del seu esperit (*qui unus seriem infinitam uno mentis ictu pervadit*). Això es pot il·lustrar aportant un exemple tret de la geometria i dels nombres. De la mateixa manera que en les proposicions necessàries, per una anàlisi continuada del predicat i del subjecte, poden ser reduïts fins que finalment apareix que la noció del predicat està inclosa en el subjecte, de la mateixa manera en els nombres, per una anàlisi continuada (de divisions repetides) es pot arribar al final a una mesura comuna, però en els incommensurables hi ha també una proporció o relació; i tanmateix la resolució procedeix a l'infinit i no s'acaba mai, com ho ha demostrat Euclides, i de la mateixa manera en les contingents hi ha una connexió entre els termes, és a dir una veritat, encara que aquesta no pot ser reduïda al principi de contradicció o de necessitat per una anàlisi en idèntiques."<sup>1</sup>

En aquest text Leibniz destaca explícitament el paper que tenen les matemàtiques per a la comprensió del seu pensament. I això que aquí estem davant una matemàtica elemental. Què diria el filòsof sobre la comprensió de les altres parts de la seva obra per qui no estigui prou versat en aquesta ciència? Hi ha qui s'indigna davant certs escrits leibnizians, perquè els considera d'una enorme simpleza; s'ha de tenir en compte que si Leibniz volia comunicar-se amb un llenguatge intel·ligible per a tothom havia de traduir constantment els conceptes que fonamentaven els seus arguments en funció de l'interlocutor, atès que Leibniz era conscient que no seria comprès fàcilment si no es pensava amb models matemàtics quan ell sí que ho feia. Amb seguretat, si Leibniz no hagués volgut ser "popular" i hagués escrit sempre en termes "científics" o rigorosament metafísics, no s'hauria escrit tant i tan superficialment sobre la seva filosofia. Un altre assumpte és el motiu pel qual va voler ser popular.

S'ha de fer una observació prèvia al text: Leibniz ens anuncia un exemple tret de la geometria i els nombres; tanmateix, en la continuació sembla que només es fa al·lusió a aquests últims, excepte una referència a Euclides que ens fa pensar en la geometria. Respecte a això s'ha de dir que la relació entre l'aritmètica i la geometria és profunda. La seva mútua influència es va fer sentir en el mateix moment del seu naixement. Fins i tot el simple amidament d'una línia representa la fusió d'ambdues branques de la matemàtica. Per amidar la longitud d'un objecte se li aplica una certa unitat de longitud i es calcula quantes vegades és possible repetir aquesta operació; el primer pas --el de l'aplicació-- és de caràcter geomètric, mentre que el segon --el del càlcul-- és de caràcter aritmètic. En general, quan es parla dels nombres incommensurables sempre es fa referència a intervals

---

<sup>1</sup> *De Contingentia*, a Grua, I, pàg. 303-304.

o magnituds incommensurables. Només cal agafar qualsevol text en què s'introdueixi el nombre irracional per veure que sempre s'exemplifica a partir d'interval·ls. Per consegüent, no ens ha d'estranyar que, aparentment, no aparegui en el text cap exemple de tipus geomètric. També s'ha de notar que la referència a Euclides feta per Leibniz no ha de fer-nos creure que l'autor dels *Elements* va tenir en ment la noció de nombre irracional, tal com l'hi tenim nosaltres avui. La idea que el quocient entre dos interval·ls pot ser també considerat com un nombre no fou assolida pels grecs: el concepte de nombre racional fou una aportació posterior dels matemàtics orientals.<sup>1</sup>

Fetes aquestes observacions, comprovem com l'exemple de la distinció entre els nombres commensurables i els incommensurables il·lustra la de les proposicions necessàries i les contingents.

És sabut que dos interval·ls s'anomenen incommensurables si no hi ha cap interval que pugui aplicar-se a cada un d'ells un nombre enter de vegades, o dit amb altres paraules, si el seu quocient no pot expressar-se per una fracció ordinària (un quocient de nombres sencers). Siguin per exemple els interval·ls



Figura 1

Per veure la raó que existeix entre ambdós apliquem l'interval (c,d) a l'interval (a,b), començant per l'origen 'a', tantes vegades com (c,d) estigui inclòs en (a,b). Si encara queda una resta (p,b) de l'interval (a,b), aleshores dividim l'interval (c,d) en deu parts iguals i mesurem la resta amb aquestes dècimes. Si després d'això encara en queda, tornem a dividir la mesura en deu parts, o sigui, dividim (c,d) en cent parts, i repetim la mateixa operació; i així successivament. Una de dues: o el procés de mesura acaba, o continua; però en qualsevol dels dos casos arribem al resultat que en l'interval (a,b) l'interval (c,d) hi està contingut  $n_0$  vegades, les dècimes  $n_1$  vegades, les centèsimes  $n_2$  vegades, etc. En una paraula, obtenim el quocient de (a,b) a (c,d) amb una aproximació creixent. Així el quocient podrà representar-se per una fracció decimal

$$\frac{(a,b)}{(c,d)} = n_0, n_1 n_2 n_3 \dots$$

Aquesta fracció decimal pot ser, o bé finita, o bé infinita periòdica, o bé infinita no periòdica. En els dos primers casos podem expressar el nombre decimal per mitjà d'una

---

<sup>1</sup> Cf. A. D. ALEKSANDROV (1973, pàg. 46).

fracció de nombres enters; en la infinita no periòdica això és impossible, no obstant això, la raó existeix.<sup>1</sup> Siguin per exemple,

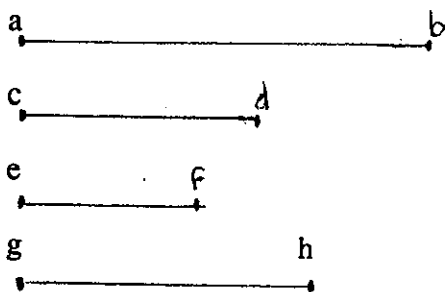


Figura 2

Si efectuem el procés indicat anteriorment, arribarem a les raons següents

$$\frac{(a,b)}{(c,d)} = 1,75 = \frac{7}{4}$$

$$\frac{(a,b)}{(e,f)} = 2,333... = \frac{7}{3}$$

$$\frac{(a,b)}{(g,h)} = 1,4142135...$$

amb la qual cosa observem que els intervals (a,b) i (c,d) són commensurables, el mateix que (a,b) i (e,f), i són incommensurables els intervals (a,b) i (g,h), on (a,b) representa la diagonal d'un quadrat de costat (g,h).

Ara relacionem el que hem dit sobre els nombres i intervals amb les proposicions. Donada una proposició veritable universal afirmativa, sabem que el predicat està inclòs en el subjecte; existeix una connexió entre ambdós, que ve donada per la veritat que anuncia la proposició. De la mateixa manera, ateses dues magnituds, per exemple les longituds dels intervals (a,b) i (c,d) de la figura 1, sabem que l'interval (c,d) està inclòs en (a,b); existeix una connexió entre les seves longituds respectives que ve expressada per una raó o proporció. Les proposicions poden ser necessàries o contingents. En les necessàries podem arribar mitjançant una anàlisi finita a les proposicions idèntiques. Per exemple, a la proposició "tot home és un animal", deduïm la connexió del predicat "animal" amb el subjecte "home" analitzant aquest últim. Ara bé, la proposició "Pere negà Jesucrist", encara

<sup>1</sup> La raó és sempre un nombre real, ja sigui racional o irracional.

que sigui veritable i s'estableixi per tant una connexió entre el predicat i el subjecte, cap anàlisi finita del subjecte "Pere" arribaria a descobrir-hi la inclusió del predicat "negà Jesucrist", encara que, això sí, cada cop ens aniríem acostant més a la raó que busquem. Només una ment infinita com la de Déu seria capaç de trobar-la.<sup>1</sup> Anàlogament, donats els intervals de la figura 2, (c,d), (e,f) i (g,h) estan inclosos en (a,b). Per divisions finites iterades aconseguim veure que la raó entre (a,b) i (c,d) és 7/4, i la de (a,b) i (e,f) és 7/5, mentre que, per més que perllonguem l'anàlisi --la divisió-- entre els intervals (a,b) i (g,h) no arribarem mai a saber la raó que existeix entre ambdós --raó que sabem que existeix-- encara que cada vegada ens hi aproximem més.<sup>2</sup>

Amb el que s'ha exposat queda explicat com l'exemple dels nombres incommensurables il·lustra la diferència entre les proposicions necessàries i contingents. Passem al segon text.

## 1.2 Model: càlcul infinitesimal. Les línies asimptòtiques

"D'aquí, la distinció entre les veritats necessàries i les contingents és la mateixa que entre les línies que es troben i les asimptotes, o entre els nombres commensurables i els incommensurables.

Però tenim una dificultat davant nostre. Podem provar que alguna línia --a saber, una asimptota-- s'aproxima constantment a una altra, i (també en el cas de les asimptotes) podem provar que dues quantitats són iguals, mostrant què passarà si la progressió es continua tan lluny com es vulgui; i així els éssers humans podran també ser capaços de comprendre les veritats contingents amb certesa. Però s'ha de respondre que en realitat aquí hi ha una semblança, però no hi ha un acord complet. A més, hi pot haver relacions que, encara que l'anàlisi es continuï molt enllà, no revelaran mai elles mateixes prou per a la certesa, i només són vistes perfectament per aquell que té l'enteniment infinit. És veritat que, com amb les asimptotes i els incommensurables, de la mateixa manera que amb les coses contingents, podem veure moltes coses amb certesa, a partir del principi que tota veritat ha de ser capaç de ser provada (...). Però nosaltres no podem donar la raó completa per les coses contingents com tampoc podem perseguir perpètuament les asimptotes i córrer per les progressions infinites dels nombres." (*Generales Inquisitiones*, Cout., pàg. 388-389).

---

<sup>1</sup> Déu és capaç de trobar la raó, no d'acabar l'anàlisi i reduir la proposició a idèntiques, ja que l'anàlisi és infinita, com Déu. G. MARTIN (1966, C. V, 15) diu que Déu pot acabar la demostració, però això no significa que Déu fes la reducció a idèntiques. El que a vegades s'ha dit que, per a Leibniz, en Déu totes les proposicions són analítiques --reduïbles a idèntiques-- no és correcte.

<sup>2</sup> Cal contestar a una possible objecció. Es dirà que els intervals (a,b) i (e,f) tampoc no són commensurables, ja que la divisió és infinita perquè té infinites xifres decimals. A això s'ha de respondre que, encara que la divisió es perllongui indefinidament, perquè és la part decimal periòdica, podem calcular mitjançant una senzilla regla de càlcul quina és la raó, la qual cosa és impossible en cas que la fracció decimal fos infinita no periòdica.

A més a més de la utilització del model les línies asimptòtiques, hem de destacar en aquest text, respecte a l'anterior, la constatació que les proposicions contingents --encara que sapiguem que sempre poden ser provades-- no podem mai nosaltres, els éssers humans, tenir una completa certesa de la inclusió del predicat en el subjecte, encara que ens puguem aproximar tant com vulguem a la raó d'aquesta inclusió.

¿De quina manera l'exemple de les línies que es troben i les asimptòtiques pot il·lustrar la diferència entre les proposicions necessàries i les contingents?

És sabut que la recta  $R$  s'anomena asímptota a la corba d'una funció ' $f$ ', si la distància ' $h$ ' d'un punt variable  $M(x, f(x))$  de la corba a la recta tendeix a zero quan el punt  $M$  tendeix fins a l'infinit. Aleshores es diu que la corba i la recta són línies asimptòtiques.

Per exemple, considerem la funció elemental  $f(x) = 1/x$  --la hipèrbole equilàtera--, la representació gràfica de la qual és:

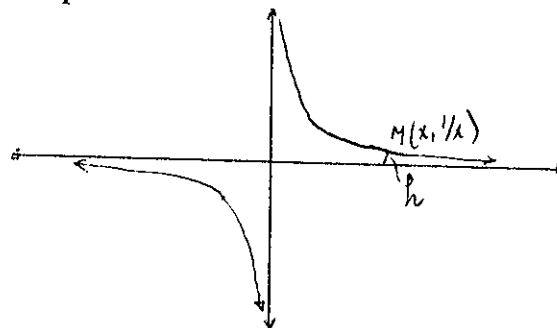
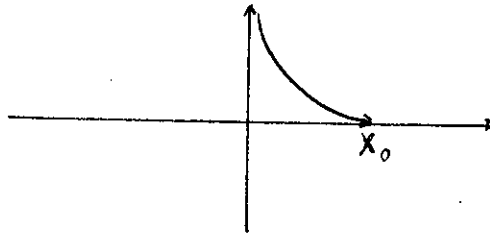


Figura 3

Direm que la recta  $R: y = 0$  és asímptota horitzontal a la corba representativa d'aquesta funció.

Encara que sapiguem que la corba cada vegada s'aproxima més a la recta R i poguem establir hipòtesis sobre el comportament de la corba com si en realitat fos una recta, no és exactament el mateix que en el cas de dues línies que efectivament es trobessin, com per exemple



en què veiem que a partir de  $x_0$ , l'anàlisi ens hauria conduït a la identitat.

De la mateixa manera, encara que una anàlisi continuada del subjecte d'una proposició veritable ens permet efectuar hipòtesis sobre la inclusió d'un dels seus predicats, no podem mai arribar a establir la inclusió completa en el cas d'una proposició contingent; no obstant això, a pesar que la certesa no serà absoluta --no es tracta de la identitat, sinó de la semblança-- actuarem com si ho fos, sempre i quan l'anàlisi s'hagi perllongat prou. Així, si a la figura 3 desplaçem el punt  $M(x, f(x))$ , la distància entre la corba i la recta serà cada vegada menor, o dit d'una altra manera, la semblança serà cada vegada major.

L'exemple de les asímptotes permet a Leibniz fonamentar definitivament la distinció entre els dos tipus de veritats d'una manera totalment nova. A partir de 1686 la contingència d'una proposició de fet no se la pot atribuir només a la finitud del nostre coneixement: les proposicions contingents ho són en elles mateixes, fins i tot per a Déu. Per molt que ens allunyem, que seguim la corba de la figura 3 cap a la dreta, no arribaríem mai a trobar la recta R, i això s'aplica fins i tot a Déu. Algunes vegades pot semblar que Leibniz doni a entendre que una ment infinita arribaria a veure-hi quan ambdues línies s'ajunten; però això no ho diu mai Leibniz per la senzilla raó que dues línies asímptòtiques no s'ajunten mai. I Leibniz pot raonar d'aquesta manera gràcies a les seves reflexions i descobriments sobre els infinitèsims. Quan a vegades es comenta que només Déu pot acabar l'anàlisi d'una proposició contingent fins a arribar a les idèntiques no es té en compte el fet que, si fos així, s'aniria en contra del principi dels indiscernibles, ja que dos individus serien idèntics per a Déu, la qual cosa és impossible segons Leibniz. És l'exemple de les asímptotes --també el dels incommensurables, tanmateix el de les línies asímptòtiques destaca amb més força el pensament leibnizià-- cosa que ens permet afirmar que la diferència entre les proposicions necessàries i contingents és intrínseca, és en si. La importància d'aquests exemples és reconeguda per Leibniz,

"Hem descobert molts secrets de gran importància per a l'anàlisi de tots els nostres pensaments i per al descobriment i prova de les veritats." (*Generales Inquisitiones*, Cout., pàg. 389).

En efecte, ja que aquests descobriments li permetien --segons ell-- sortir del laberint del lliure i el necessari!



## 2. La llei de determinació

Un exemple clar d'allò que dèiem en la introducció d'aquest treball sobre el caràcter formal del pensament leibnzià el constitueix la llei de determinació, que s'aplica a regions distintes del sistema: a la *Teoria del coneixement*, per explicar el pas d'allò virtual a allò actual; a la *Teoria de la creació*, per explicar l'elecció d'aquest món entre tots els infinits possibles; i a la *Teoria de la llibertat* --doctrina de la decisió voluntària-- per explicar com l'individu es determina a obrar si no existeix indiferència d'elecció. La llei de determinació és una estructura<sup>1</sup> el model evident de la qual és el del càlcul dels màxims i mínims:

"Sempre hi ha, en les coses, un principi de determinació, que s'ha de treure de la consideració d'un màxim i d'un mínim, a saber, que el màxim efecte sigui proporcionat amb un mínim de despesa." (*De rerum originatione...*, G. VII, pàg. 303).

I, molt important, el principi de determinació es troba en les coses,

"(...) si Déu atorgués estirar d'un punt donat una línia recta fins a una altra línia recta donada, sense que no hi hagués cap determinació de l'angle ni en el decret ni en les seves circumstàncies; en aquest cas, la determinació vindria de la naturalesa de la cosa, la línia seria perpendicular i l'angle seria recte, ja que només hi ha aquest que estigui determinat i que es distingeixi." (*Teod.*, II, 196).

És així que s'ha de concebre la creació del millor món dels possibles, afegeix Leibniz (ib.). L'angle recte és l'únic determinat i que es distingeix: si no hi hagués res que es distingís, no hi hauria determinació a obrar, tot seria igual, indiferent; d'aquí la igualtat determinat = distingit. Què distingeix l'angle recte? Precisament que és el de major obertura de tots els aguts i el de menor obertura de tots els obtusos: és el màxim dels mínims i el mínim dels màxims.

No hi ha indiferència d'equilibri. La nostra decisió --determinació-- depèn d'un element que inclina sense necessitar, perquè no és contradictori que decidim una altra cosa. Tanmateix, sempre hi haurà alguna cosa distingida que ens determini a obrar d'una manera determinada. El cas de l'ase de Buridan és una ficció:

"ja que l'univers no podria estar partit per la meitat per un pla tirat pel mig de l'ase, tallat verticalment seguint la seva llargària, de manera que tot sigui igual i semblant en les dues parts..." (*Teod.*, I, 49).

ja que ni les parts de l'univers, ni les vísceres d'un animal són semblants ni estan situades en els dos costats d'aquest pla vertical: en els animals, el cor no és simètric, i el globus terraquí és camús en els pols.

---

<sup>1</sup> Cf. M. SERRES (1968, pàg. 35, 51, 201 i seg.)

"Hi haurà, doncs, sempre moltes coses en l'ase i fora de l'ase, encara que no ho sembli, que el determinaran a anar d'un costat abans que de l'altre;" (ib.).

la qual cosa també és aplicable a l'home, ja que

"encara que l'home sigui lliure, cosa que no és l'ase, no deixa de ser veritable per la mateixa raó, que fins i tot en l'home el cas d'un perfecte equilibri entre dues parts és impossible." (ib.).

i la determinació vindrà sempre donada per la consideració d'un màxim i d'un mínim, encara que no ens ho sembli.

Cal destacar aquest fet: en la doctrina de Leibniz sobre la llibertat hi ha espontaneïtat en els actes humans --i divins-- perquè el principi de l'acció radica en l'agent, però no hi ha autodeterminació: la determinació ve de la naturalesa de la cosa. Ens decidim a obrar en virtut de la consideració d'un màxim i d'un mínim --mínim de despesa per proporcionar màxim efecte.

"En el cas actual --la creació del món-- el temps i el lloc o, en una paraula, la receptivitat o capacitat del món pot ser considerada com la despesa, és a dir, el terreny sobre el qual es tracta de construir de la manera més avantatjosa, i les varietats de les formes en el món corresponen a la comoditat de l'edifici, a la multitud i a la bellesa de les habitacions. Respecte a això passa com en alguns jocs on es tracta d'omplir tots els espais d'una taula segons certes regles. Si no procediu amb certa habilitat, acabeu per trobar-vos parat davant espais desiguals a les fitxes i sereu forçat a deixar més buits dels que hauríeu tingut el dret o el desig de deixar. (G. VII, pàg. 303-304).

A continuació, Leibniz aclareix definitivament la seva idea del principi de determinació,

"Hi ha tanmateix un mètode cert per al qual la major plenitud es realitza molt fàcilment. Així, posat que se'ns demani traçar un triangle, sense que s'hi afegixi cap determinació particular, es produirà un triangle equilàter; i posat que calgui anar d'un punt a l'altre, sense que el camí a agafar estigui més particularment determinat, es triarà el camí més fàcil, és a dir, el més curt. De la mateixa manera, si suposem una vegada que l'ésser avantatja el no-ésser, o que hi ha alguna raó per la qual existeix alguna cosa abans que res, o que cal passar de la possibilitat a l'acte, se segueix que en absència de tota altra determinació, el que es realitza és el màxim possible, tenint en compte la capacitat donada del temps i de l'espai (és a dir, de l'ordre possible de les existències). No es procedeix d'una altra manera quan es disposa de rajoles perquè una superfície donada en contingui el nombre més gran possible."

El text és una aplicació de la teoria dels jocs contemporània a l'elecció que es realitza en l'acte lliure humà i en l'acte creador diví. Aquí, Leibniz sembla que pensi en el *joc solitari*<sup>1</sup> que, evidentment, ha de relacionar-se amb la *Teoria de la creació*.

"Així, es comprèn amb admiració com en la formació original de les coses, Déu aplica una mena de matemàtica divina o de mecanisme metafísic, i com la determinació del màxim hi intervé. Així, en geometria l'angle determinat entre tots els angles és recte. Així un líquid col·locat en un altre d'heterogeni pren la forma que té el màxim de capacitat, a saber la forma esfèrica, (...) d'igual manera, el món que es realitza és aquell que realitza el màxim de possibles (*ita illic prodit mundus, per quem maxima fit possibilium productio*)." (G. VII, pàg. 304).

Déu és en presència dels infinits mons possibles que resideixen en el seu enteniment. L'elecció recau en aquell món que presenta el màxim d'essència, de realitat, de perfecció, que és l'únic elegible en virtut de la llei matemàtica "divina" dels màxims i mínims. De la mateixa manera, l'ésser humà es troba davant una infinitat de possibilitats, però entre totes elles només n'hi ha una que sigui elegible, i és la que la determina a l'acció: l'inclina sense necessitar. Observem, tanmateix, que no hi ha autodeterminació. Atès que l'existència és preferible a la no existència, Déu és determinat pel món més perfecte, encara que aquesta determinació no es pot confondre amb una necessitat absoluta, ja que en un principi sembla que no implica cap contradicció que Déu hagi triat un altre món; però no és Déu qui diu "triaré aquest món": és aquest món --el millor dels possibles-- que s'imposa a Déu, el que el determina a ser triat, atès que la determinació ve de la naturalesa de la cosa. El mateix raonament s'aplica a l'individu, el qual no és qui s'autodetermina a triar tal o tal alternativa.

Déu i els homes actuen segons les mateixes lleis, encara que "si fa no fa" (*à peu près*)

"Quan es parla de la major inclinació de la voluntat, es parla del resultat de totes les inclinacions, *à peu près* com hem parlat més amunt de la voluntat conseqüent en Déu, que resulta de totes les voluntats antecedents." (*Teod.*, III, 43).

No estem mai en perfecte equilibri: són una multitud de petites inclinacions les que configuren la inclinació que ens determinarà a obrar de tal manera, com en el cas de Déu, la suma de les voluntats antecedents té com a resultat la conseqüent. Així, no és una cosa la que ens determina a obrar? no hem dit que la determinació ve de la naturalesa de la cosa? En efecte, però les coses són compostes --excepte les substàncies simples. Cada cosa de què està composta la cosa --determina la nostra voluntat i la inclina sense necessitar: per tant, la determinació final ve donada per una suma --per una integral-- en la qual també intervindrà la consideració dels màxims i mínims: ens determinarà aquella suma --integral-- que sigui màxima.

---

<sup>1</sup> Cf. P. SCHRECKER, 1969, pàg. 151, nota 31 a *De Rerum...*

### 3. Sobre l'origen del mal i la permissió divina

Leibniz ha de respondre dues qüestions: en primer lloc, explicar l'origen del mal metafísic, que com hem vist més amunt, consisteix en la imperfecció que es troba en les essències de les coses, i que té la seu en l'enteniment de Déu; en segon lloc, ha d'explicar per què Déu permet que hi hagi qui pequi i qui no. Aquesta situació, com ja hem vist, es dona en virtut de l'elecció divina del millor dels mons possibles, en el qual el mal intervé com una condició del bé. A continuació comprovarem com Leibniz fonamenta les seves creences amb diversos models matemàtics. Comencem per la primera qüestió.

#### 3.1 Sobre com la imperfecció pertany a la mateixa naturalesa ideal de les coses

En el *Diàleg amb Dobrzensky*, en plantejar-se el problema de l'origen del mal en general i referint-se al pecat en particular, Dobrzensky argumenta que, per donar una raó del pecat, caldria una altra causa infinita a part de Déu capaç de contrabalançar la influència de la bondat divina. Leibniz respon que, efectivament, pot anomenar tal cosa: el no-res, que és infinit i etern, i comprèn una infinitat de coses, ja que totes aquelles que no són, estan compreses en el no-res, i aquelles que ja no són, hi van a parar. Vegem com intervé el model de l'aritmètica per il·lustrar el pensament leibnizià, mitjançant un dels exemples que més es repeteix al llarg de la seva obra: el del càlcul binari.

"A. No veig com el no-res, que no és res, pot entrar en la composició de les coses.

B. Tanmateix, vós sabeu com en l'aritmètica, els zeros juntament amb les unitats, fan nombres diferents com 10, 100, 1000, i un home d'ingeni després de posar alguns zeros seguits va posar a sobre: *unum autem necessarium* (...). Abans de tot pecat, hi ha una imperfecció original en totes les criatures que ve de la seva limitació". (Grua, I, pàg. 364-365).

L'exemple dels nombres té una gran importància, sobretot si tenim en compte que, des de 1679, Leibniz està en possessió del càlcul binari. Encara que en el text no s'hi estengui, és coneguda la gran aplicació que el filòsof va fer d'aquest descobriment per a fins tant teòrics com pràctics: el càlcul binari havia de servir per convèncer els xinesos que, en el fons, la teoria de la creació tal com és sostinguda pel cristianisme no era tan lluny de la seva com podia semblar. (Cf. O. ROY, 1972, pàg. 155-165).

D'acord que la imperfecció original ve de la necessària limitació de les coses, i que el mal és, en principi, una privació i no positiu, però sorgeix una segona qüestió.

#### 3.2 Sobre com el mal pot ser compatible amb el bé, i ser-ne una condició

En pocs temes va fer proliferar Leibniz els models tant com en aquest. La intuïció original leibniziana queda expressada en el text següent que utilitza els clàssics exemples de les ombres i les dissonàncies.

### 3.2.1 Models: música i pintura

"A. Hi estic d'acord, després del que acabeu de dir, que les criatures estan limitades per necessitat (...). Però sembla que depèn de Déu el fet de crear-les almenys prou perfectes com per no caure.

B. Crec que Déu ha creat les coses en l'última perfecció, encara que no ens ho sembli en mirar les parts de l'univers. És *à peu près* com en la música i la pintura, ja que les ombres i les dissonàncies ressalten de tal manera la resta; i el savi autor d'aquestes obres en treu tants avantatges d'aquestes imperfeccions particulars per a la perfecció total de l'obra que val més fer-les cabre que no fer-ho. Així s'ha de creure que Déu no hauria permès el pecat ni hauria creat les criatures, que sabia que pecarien, si no hagués sabut el mitjà de treure'n un bé incomparablement més gran que el mal que n'arriba." (*Diàleg amb Dobrzensky*, Grua, I, pàg. 365-366).

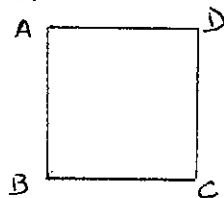
Encara que no ens ho sembli, el tot és harmoniós. Però Dobrzensky encara no comprèn la raó del fet que hi hagi unes criatures que cauen i d'altres que no, a la qual cosa Leibniz respon amb un nou exemple, aquesta vegada matemàtic.

### 3.2.2 Models: aritmètica i geometria. Nombres i línies incommensurables

Una altra prova del formalisme leibnizià: els mateixos models i exemples s'apliquen a distintes regions del sistema. Més amunt hem vist com els incommensurables ens permeten comprendre la distinció entre les proposicions necessàries i les contingents; ara ens il·lustraran com unes criatures pequen --pateixen el mal, etc.-- i d'altres no.

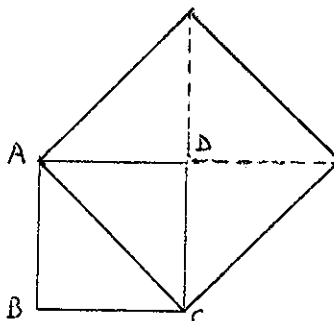
En el *Diàleg amb Dobrzensky*, Leibniz es refereix explícitament a les línies i als nombres. Dóna per sabut que l'arrel quadrada de 2 és incommensurable amb la unitat, i demostra que la diagonal d'un quadrat és incommensurable amb el costat. A continuació, acompanyaré el text de Leibniz amb il·lustracions basades en l'exemple del quadrat.

"A. Sigui el quadrat perfecte ABCD, els costats del qual són iguals entre ells, i els angles també, o sigui rectes: dic que la diagonal AC és incommensurable amb el costat, per exemple amb AB."



"B. Vegem-ne la prova.

A. És fàcil. Feu un altre quadrat perfecte, el costat del qual sigui la diagonal del primer quadrat. Aquest nou quadrat serà ACEF; és visible que aquest segon quadrat és exactament el doble del precedent, ABCD, ja que el quadrat ABCD conté els triangles ABC i ADC, mentre que el quadrat ACEF conté quatre d'aquests triangles, ADC, CDE, EDF, FDA, i tots aquests triangles són iguals entre ells. I allò que conté una mateixa magnitud quatre vegades és doble sens dubte d'allò que només la conté dues vegades.



A. Això és ben visible, però quina conclusió en traieu, senyor?

B. Si el costat del petit quadrat ABCD, a saber, la línia AB és d'un peu, el costat del quadrat gran ACEF, a saber AC, serà l'arrel quadrada de dos. Ja que el seu quadrat és el valor de dos peus quadrats, i per trobar el seu costat s'ha d'extreure l'arrel quadrada del contingut que és dos, com saben tots els aritmètics. Ara bé, hem mostrat ja que l'arrel quadrada de 2 és incommensurable amb la unitat, i enterament inexpressable en nombres exactes."

En efecte, si ens fixem en l'últim dibuix, el quadrat gran és el doble del petit; si aquest últim té 1 peu quadrat de superfície, el gran tindrà una àrea de 2 peus quadrats, per la qual cosa, el costat del quadrat gran ha de ser l'arrel quadrada de 2, que és precisament la diagonal del quadrat inicial.

"A. Heu's aquí una cosa sorprenent. ¿Déu no sabia trobar un nombre propi per expressar exactament l'arrel quadrada de 2 o la magnitud de la diagonal d'un quadrat?

B. Déu no sabia trobar coses absurdes. És com si es pregués a Déu que ens ensenyés la manera de partir tres escuts en dues parts iguals sense fracció, és a dir, sense dir un i mig; o una cosa semblant."

Aquestes reflexions, per elementals que semblin, tenen una gran importància per a la perfecta comprensió del pensament leibnizià. Per exemple, ara queda definitivament resolt el problema que ens plantejàvem més amunt sobre si Déu podria acabar l'anàlisi de les proposicions contingents, i en quin sentit l'havíem de prendre. Déu no pot trobar l'arrel quadrada de 2, o més ben dit, no pot completar l'anàlisi, senzillament perquè és un absurd. El que Déu pot fer és trobar la raó sintèticament, cosa que no pot fer cap ésser finit; però no s'ha de suposar que un esperit infinit podria acabar mai l'operació d'extreure l'arrel quadrada de 2. Queda així completat tot el que dèiem respecte a això segons l'exemple de les línies asimptòtiques.

Quines conseqüències treu Leibniz d'aquestes consideracions geomètriques?

"B. ¿No és cert que si l'ordre de les coses o la saviesa divina demanés a Déu la producció dels quadrats perfectes, havent decidit Déu satisfer-los, no es podria dispensar de produir les línies incommensurables, encara que tinguin aquesta imperfecció de no poder ser expressades exactament, ni conegudes exactament per cap esperit finit? Ja que un quadrat no sabria existir sense diagonal, que és la distància dels angles oposats."

La conseqüència és clara: si comparem --com fa Leibniz-- les línies commensurables amb els esperits que es mantenen en la seva puresa, i les incommensurables amb els esperits que cauen de seguida en el pecat,

"És visible que aquesta irregularitat de les línies incommensurables ve de l'essència mateixa de les figures, i no ha de ser imputada a Déu;"

Perquè en l'enteniment diví, regió de les veritats eternes, s'hi troben els quadrats perfectes amb les seves diagonals respectives. No obstant això, Déu hauria pogut evitar de crear aquestes línies incommensurables?

"És visible també que aquesta incommensurabilitat no és un mal que Déu pogués haver no produït. És ben cert també que Déu hauria pogut evitar-ho no creant cap figura, ni quantitats contínues, sinó sols nombres i quantitats discretes."

Déu, volent produir quadrats perfectes, no podia deixar de produir la incommensurabilitat; ara bé, Déu la podia haver evitat no produint cap quadrat perfecte, però

"(...) aquesta imperfecció dels incommensurables ha estat recompensada per avantatges molt més grans, de manera que ha valgut més fer-los lloc a fi de no privar l'univers de totes les figures. Succeeix el mateix amb els esperits menys fermes a sostenir-se, la imperfecció original dels quals ve de la seva essència limitada segons el seu grau: el seu pecat, que no és més que una cosa accidental o contingent (encara que tingui el fonament en la seva essència sense resultar-ne, tanmateix, una conseqüència necessària) ve de la seva voluntat; i el bé incommensurablement més gran que Déu sap extreure d'aquest mal ve de la seva saviesa infinita, i l'ha portat a no excloure'ls de l'existència, ni impedir-los de pecar com hauria pogut fer utilitzant la seva potència absoluta, però al mateix temps invertint l'ordre de les coses que la seva saviesa infinita li havia fet elegir."

L'analogia entre els incommensurables i els esperits que, a causa de la seva imperfecció original, pequen, i també el raonament en general ja havia estat utilitzat per Leibniz en la *Confessio Philosophi*, més de vint anys abans que el text que estem comentant. Com es pot observar, l'exemple de les línies incommensurables val analògicament per explicar la permissió divina del mal físic tant com el moral. El mal en qualsevol de les seves formes queda en última instància justificat per l'elecció de Déu del món més perfecte dels possibles.

Algú podria preguntar, com havia fet Dobrzensky en un moment del diàleg, quin és aquest bé més gran al qual sempre s'acaba referint el mal.

"B. Puc assegurar-vos que és, però no us ho puc explicar detalladament. Per això, faria falta conèixer l'harmonia general de l'univers, mentre que nosaltres només en coneixem una petita part. És aquí on l'exclamació de St. Pau té lloc. *O altitudo divitiarum*, quan parla amb arravatament de les profunditats de la saviesa divina, en explicar aquesta mateixa matèria."

Nosaltres no podem conèixer l'harmonia universal<sup>1</sup>. En el *Diàleg amb Dobrzensky* Leibniz deixa la pregunta sense resposta, i es refugia en els insondejables dissenys de la divinitat. Tanmateix, Leibniz posseeix models matemàtics que li permeten explicar racionalment que el mal pugui coexistir amb el bé i que en resulti un bé més gran. En primer lloc, nosaltres sols coneixem una part de l'harmonia general de les coses perquè estem situats a una distància finita.

### 3.2.3 Model: perspectiva

Per a Leibniz, la perspectiva era la geometria de la geometria. (Cf. M. SERRES, 1968, pàg. 244). D'ella en podia extreure poderoses reflexions entorn al problema plantejat.

"Les projeccions de perspectiva (...) fan veure que un mateix cercle pot ser representat per una el·lipse, per una paràbola, per una hipèrbole i, fins i tot, per un altre cercle i per una línia recta i per un punt. Res no sembla tan diferent ni tan dissemblant com aquestes figures; i tanmateix hi ha una relació exacta de cada punt en cada punt." (*Teod.*, III, 357).

Aquesta relació exacta es dona des d'un punt, a partir del qual l'ordre i l'harmonia apareixen en allò que abans només semblava desordre. I només existeix un punt a partir del qual un cercle, una recta, una el·lipse, una hipèrbole, etc. s'harmonitzen perfectament. El problema és trobar aquest punt: mentre no s'aconsegueixi, el desordre aparent ens semblarà real i viceversa; mentre ens sembli que existeix desordre, això significa que no hem trobat el punt que busquem i, en virtut de la geometria projectiva, --que és el nom actual de la perspectiva-- sabem que existeix. On és aquest punt de vista? En l'infinit i en qualsevol lloc. És sorprenent com les reflexions matemàtiques de Leibniz podien arribar-li a fonamentar rigorosament la idea tradicional d'un Déu que és pertot juntament amb la idea del punt de vista en l'infinit. En el pla projectiu, el punt en l'infinit pot situar-se on es vulgui; però un cop elegit, només existeix aquest punt a partir del qual el desordre es converteix en harmonia. Situem Déu on vulguem: des del seu punt de vista, que és en l'infinit, tot és harmoniós, tot és en ordre. Que Déu "canvia de lloc"? També el punt únic canvia de lloc i, des d'ell, tot torna a ser en ordre, en una harmonia real. Per això Leibniz afirma que

---

<sup>1</sup> "Mais on s'egare, en voulant monstrier en detail, avec les stoiciens, cette utilité du mal qui releve le bien (...) car peut-on entrer dans les particularités infinies de l'Harmonie universelle? *Sur Bayle*, G. IV, 567.



"On a fort bien dit qu'il (D  u) est comme centre partout; mais que sa circonf  rence est nulle part, tout lui   tant présent immédiatement, sans aucun   loignement de ce centre." (PNG, 13).

Ara podem comprendre amb tota la seva amplitud la definició leibniziana de D  u com a *sedes Harmoniae universalis* (G, I, p  g. 73). Des d'  n   s situat D  u --pertot arreu-- tot   s harmonia. Per a nosaltres és impossible situar-nos en aquest punt, perquè el punt en el qual podem col·locar-nos per mirar el món sempre estarà a una distància finita en virtut de la nostra pròpia finitud, i Déu és l'únic que pot situar-se a una distància infinita.

Dir que el punt de vista des del qual es revela l'harmonia universal   s en l'infinit i en qualsevol part és paradoxal, i Leibniz   s conscient que no és fàcilment comprensible --al contrari, resulta molt difícil-- per aquells que no estiguin iniciats en la teoria de les seccions c  niques, que el van ocupar en les seves investigacions matemàtiques i que cita a l'article 357 de la *Teodicea* que hem comentat. Tanmateix, Leibniz diu el que ha de dir, i si no, aquí hi ha el text citat més amunt dels *Principis de la naturalesa* i tants altres dels seus escrits qualificats de "populars". Ara bé, el filòsof també sap acomodar els exemples i explicacions als coneixements dels futurs receptors de la seva obra; aix  , en una altra part de la *Teodicea*, Leibniz també fa una referència a la perspectiva.

"D  u, per un art meravellós, torna tots els defectes d'aquests petits mons per un major ornament del seu gran món.   s com en aquestes invencions de perspectiva on certs bells dibuixos només semblen confusió, fins que els porta al seu veritable punt de vista, o se'ls mira per mitjà d'un cert vidre o mirall. Col·locant-los i servint-se d'ells com cal, és com se'ls fa ser l'adorn d'un gabinet. Aix   les diformitats aparents dels nostres petits mons es reuneixen en bel·leses en el gran, i no tenen res que s'oposi a la unitat d'un principi universal infinitament perfecte; al contrari, augmenten l'admiració de la seva saviesa, que fa servir el mal per a un major bé." (*Teod.*, II, 147).

I aquesta al·lusió a la perspectiva té en compte, no sols els dibuixos i els miralls, que no ens diuen res sobre el punt de vista infinit i ubic, sinó el model complet. Com en el cas de la carta a l'electricu Sofia (1696):

"Però com que no es podria observar la bel·lesa d'una perspectiva quan l'ull no està situat en una situació pròpia per mirar-la, no s'ha de trobar estrany que el mateix ens arribi en aquesta vida, tan curta en relació a l'ordre general. Tanmateix, hi ha motiu per creure que nosaltres estarem un dia més a prop del veritable punt de vista de les coses per trobar-les bones, no només per la fe, ni només per aquesta ciència general que podem tenir en el present, sinó per l'experiència mateixa del detall, i pel sentiment viu de la bel·lesa de l'univers, fins i tot en relació amb nosaltres." (Grua, I, p  g. 380).

En aquest text Leibniz es refereix a la ciència que posseeix, que és la que li permet parlar amb propietat que en aquesta vida no es pot assolir el punt de vista adequat des del qual la bel·lesa del món i l'origen general del món es manifesti. Observem de passada com

Leibniz supedita tant la fe com la ciència a la intuïció, al "sentiment viu de la bellesa de l'univers". No és la perspectiva, no és la matemàtica en general la que informa el pensament leibnizià: tots els models que el filòsof utilitza només fan que corroborar d'una manera científica, rigorosa, la intuïció originària d'una harmonia universal. El que dic es pot aplicar tant per al logicisme, com al matematisme, etc. que es vol veure en Leibniz. Però a això ens hi tornarem a referir en els capítols següents.

Amb el model de la geometria projectiva Leibniz pot, doncs, explicar com el desordre que observem en el món només pot ser aparent. Ja tenim el món immers en l'harmonia: per contemplar-la hem d'esperar a poder-nos situar en el punt de vista adequat, i el dia que això ocorri, podem estar segurs que arribarà. Però encara ens queda un altre model que explica d'una manera fefaent com el mal pot ser condició del bé, o dit d'una altra manera, com poden coexistir els dos i el resultat final sigui un bé.

### 3.2.4 Model: sèries

Leibniz es refereix moltes vegades al món com la sèrie de les coses. Leibniz coneixia molt bé les especificacions de les sèries: la convergència o divergència, pel que fa a la suma, i la classificació en sèries de termes positius, de termes negatius o alternades, pel que fa a la llei dels signes. I la sèrie que escull Déu és la més perfecta possible. Quan en el *De Rerum* el filòsof diu,

"Es pot dir en general que les afliccions són, per un temps, mals, però que el seu resultat és un bé,..." (G, VII, pàg. 307).

què pot significar sinó que Leibniz està pensant en les sèries alternades?<sup>1</sup> Per exemple, l'anomenada "sèrie harmònica alternada"

$$\sum_{n>1} (-1)^{n+1} \frac{1}{n} = 1 - \frac{1}{2} + \frac{1}{3} - \frac{1}{4} + \dots$$

és convergent, i la seva suma és igual al logaritme neperià de 2, i per tant positiu. Els termes negatius de la sèrie representen, analògicament, les afliccions, les destruccions, les desgràcies, en una paraula, tota classe de mals.

"En els nostres dies, una gran part de la nostra terra està cultivada, i aquesta part serà cada vegada més extensa. I encara que no es pugui negar que de tant en tant certes parts tornen a ser salvatges i són destruïdes o assolades, això ha de ser entès com acabem d'interpretar les afliccions dels homes, a saber, que la destrucció i

---

<sup>1</sup> El teorema de la teoria de sèries l'enunciat del qual és: "tota sèrie amb termes decreixents tendint a zero i alternada, és convergent" és conegut com a teorema de Leibniz.

l'assolament afavoreixen la conquesta futura d'un bé més gran, de manera que nosaltres aprofitem d'alguna manera el perjudici." (G, VII, pàg. 308).

Tot queda explicat amb el model de les sèries alternades. Terratrèmols, guerres, mals físics, morals,... només són els termes negatius de la sèrie; tanmateix, al final, la suma és positiva. No entro si la sèrie és convergent o divergent, ja que això significaria posar en consideració tota la teoria del progrés; a més per al nostre estudi no té cap altra rellevància, ja que si la sèrie és convergent, significa que els mals contribueixen a una sèrie de coses el bé de les quals té un fi --la suma de la sèrie-- encara que no arribem mai a assolir-lo; si la sèrie és divergent, el món creix en perfecció d'una manera il·limitada, i els mals també hi contribueixen. El model de les sèries, en particular les alternades, fonamenten d'una manera rigorosa com el mal pot ser una condició de bé, i com ambdós poden coexistir en una mateixa sèrie de coses: el món.

Es podrien utilitzar uns altres models, tal com va fer Leibniz: l'astronomia, la teoria de les transformacions,... Considero tanmateix, que amb el que s'ha exposat s'ha complert l'objectiu que preteníem en aquest apartat. Per finalitzar amb el capítol, em referiré a la relació del tot amb la part pel que fa al mal.

#### 4. Sobre com si el tot és el més perfecte possible, la part no té perquè ser-ho. Pas de la quantitat a la qualitat

En el capítol següent veurem que Leibniz va tenir dificultats per conciliar la idea del món més perfecte possible amb una superioritat del mal sobre el bé, si no en totes, si almenys en algunes criatures intel·ligents. El filòsof no va ser, al meu parer, del tot coherent amb això, però malgrat tot, no va deixar d'oferir afinats raonaments quan l'ocasió ho requeria. Per exemple, a la *Teodicea*, quan té la necessitat de justificar que la bondat d'aquest món no implica la de cada una de les criatures, Leibniz argumenta que no es pot raonar d'igual manera en tractar de la quantitat que en fer-ho sobre la qualitat.

"(...) Un es troba portat a creure que el que és el millor en el tot és el millor possible també en cada part. Es raona així en geometria, quan es tracta de *maximis et minimis*. Si el camí de A a B, que un es proposa, és el més curt possible, i si aquest camí passa per C, cal que el camí de A a C, part del primer, sigui també el més curt possible. Però la conseqüència de la quantitat a la qualitat no sempre va bé, ni tampoc la que es treu dels iguals als semblants. Ja que els iguals són els que la quantitat és la mateixa, i els semblants són els que no difereixen segons les seves qualitats (...) Aquesta diferència entre la quantitat i la qualitat apareix també en el nostre cas. La part del camí més curt entre dues extremitats és també el camí més curt entre les extremitats d'aquesta part; però la part del millor tot no és necessàriament el millor que es podia fer d'aquesta part, ja que la part d'una cosa bella no sempre és bella, i pot ser treta del tot, o presa en el tot, d'una manera irregular." (*Teod.*, II, 212, 213)

La consideració de la qualitat constitueix un altre dels avenços en la metodologia leibniziana. No es pot raonar a la lleugera: la igualtat no és el mateix que la semblança, un màxim no és el mateix que un òptim. S'ha de matisar, i Leibniz ho fa. Els articles de la *Teodicea* que vénen a continuació apliquen els models matemàtics de la teoria de la semblança i del càlcul de variacions: tots ells entorn a la qualitat, i abans --art. 202-- Leibniz havia mostrat com és possible fer variar la qualitat, i deixar invariant la quantitat, "en passar del plaer de la música al de la pintura, o viceversa, del plaer dels ulls al de les orelles, el grau dels plaers podrà ser el mateix, sense que l'últim tingui per ell un altre avantatge que la novetat". Definitivament, els models matemàtics en què es basa Leibniz són d'una potència extraordinària, i es podria dir que pertanyen més al nostre temps que al seu. Aquests models són utilitzats en funció del problema plantejat i de l'interlocutor. Per a un problema senzill, el model és senzill; a mesura que apareixen noves qüestions, Leibniz respon amb models més potents. D'aquí ve el pluralisme doble leibnizià: es poden assignar a un mateix problema nombrosos models diferents, com un mateix model pot ser aplicat a problemes també diferents.

## TERCERA PART

### CAP A UNA INTERPRETACIÓ:

### CONNEXIÓ ENTRE SISTEMA I HISTÒRIA

"Croire ou ne pas croire n'est point une chose volontaire. Si je crois voir manifestement une erreur, toute l'autorité de la terre ne saurait changer mon sentiment si elle n'est accompagnée de quelques raisons capables de satisfaire à mes difficultés ou à les surmonter."

*A Mme. la Comtesse de Bellamont, Grua, pàg. 216.*

## CAPÍTOL VI

### CRÍTICA

Fem una ullada al camí recorregut. Primerament ens hem introduït en la problemàtica del lliure i del necessari amb un detall de les dificultats que havien de ser superades. Més tard he procurat reflectir tan fidelment com he pogut l'explicació leibniziana per solucionar aquestes dificultats. Finalment, he intentat mostrar com aquesta explicació no és arbitrària i enfonsa les seves arrels en un sistema fertilitzat amb l'adob dels models utilitzats per Leibniz. Fins aquí he procurat evitar tota crítica personal: ha estat el filòsof qui ha parlat; però ens hem de preguntar, és que la doctrina leibniziana és completament coherent i no es fa creditora de cap objecció? A això anem.

Al meu entendre, el comentari de la doctrina leibniziana sobre la llibertat i el mal s'ha de fer a un triple nivell: el primer se situa en l'interior del sistema de Leibniz, i ha de ser crític en el sentit de determinar les possibles conseqüències o contradiccions de la teoria. El segon nivell se situa fora del sistema; ja no es tracta tant d'objectar sinó d'explicar. Hem vist a la introducció que el mètode leibnizià és l'hipotètic-deductiu. Això comporta que la funció de les hipòtesis que Leibniz utilitza com a premisses per iniciar diferents processos o camins deductius en el seu sistema adquireixin una importància singular, ja que aquestes premisses poden ser introduïdes amb més llibertat perquè existeix la possibilitat d'una demostració ulterior. Així, juntament amb els principis --que actuen a manera d'axiomes-- i les definicions, trobem a manera de premisses fonamentals l'existència de Déu --el de Leibniz-- i la hipòtesi de l'harmonia universal. Per a Leibniz, fins i tot els axiomes haurien de ser demostrats, però naturalment hi ha hipòtesis més demostrables que d'altres: per exemple, l'existència de Déu --que es pressuposa en el *Discurs de Metafísica*-- es demostra en molts llocs, mentre que, a Leibniz, que jo sàpiga, no se li va ocórrer demostrar el principi de la raó suficient i vam haver d'esperar-nos fins a Wolf i Kant. També tenen un paper especial les definicions: encara que el que depèn d'elles no sigui purament verbal, són escollides arbitràriament (G, I, pàg. 369); per consegüent, allò que és blanc per a un, segons com es miri és negre per a un altre --depèn de la definició de blanc i de negre-- i els dos s'estan referint a la mateixa cosa. D'això en trec la conclusió següent: la filosofia de Leibniz conté unes premisses --Déu, harmonia-- i unes definicions --necessitat, llibertat-- que, independentment de si són o no compatibles amb la resta del sistema, mereixen ser explicades, és a dir, s'ha de buscar una explicació de per què aquestes hipòtesis i definicions van ser introduïdes de la manera com ho van ser. Aquesta explicació no es pot portar a terme des de dintre del sistema, n'hem de sortir fora. Finalment, el tercer nivell se situa a les fronteres del sistema, que és on hi ha les premisses i definicions a què acabo de referir-me. El comentari hauria d'intentar oferir una hipòtesi explicativa de les causes que motiven les distintes influències i interpretacions que han sorgit de la filosofia de Leibniz, sobretot pel que fa a la interpretació materialista. Respecte a aquest tercer nivell, em limitaré a esbossar les línies d'un futur treball, el

desenvolupament actual del qual m'allunyaria massa dels fins perseguits en aquest. Quant al comentari realitzat als altres dos nivells, cada un d'ells serà el contingut d'aquest capítol i del pròxim, respectivament.

A continuació faré la crítica personal a l'explicació leibniziana. Dividiré aquesta crítica en dues parts: en primer lloc, exposaré les objeccions que, a la meua manera de veure, s'han de fer a la coherència interna d'aquesta explicació; en segon lloc, indicaré el fet que les premisses i definicions al·ludides no varen ser unànimament acceptades, la qual cosa ens donarà peu a sospitar que hi havia d'haver alguna raó --encara que no fos suficient-- per la qual fossin elegides.

## 1. Objeccions internes al sistema

### 1.1 Sobre la llibertat de Déu

En el context de l'explicació leibniziana trobo coherent l'afirmació que, encara que els actes humans estiguin determinats, no per això deixen de ser lliures, tenint en compte que un acte és lliure quan no va seguit d'una necessitat geomètrica, és a dir, quan no és contradictori que es doni l'oposat. La connexió entre els predicats amb el subjecte és necessària *ex-hypothesi*, i és la hipòtesi última la decisió lliure de Déu de crear aquest món i no un altre. L'home sempre actua d'acord al principi del millor, els seus actes són certs *a priori*, encara que no necessaris; si jo he de triar entre dues alternatives, hauré de triar forçosament la que consideri millor --no puc fer una elecció capritxosa, no racional en el sentit leibnizià-- encara que no necessàriament. Quina diferència hi ha entre necessàriament i forçosament? Doncs, que la necessitat (absoluta) no requereix cap hipòtesi prèvia, ja que l'oposat implica contradicció, mentre que és possible que Déu hagués elegit un món en el qual jo no actués sempre en ordre al millor, per la qual cosa no implica contradicció que jo actuï d'una manera "irracional", a pesar que és cert que no ho faré. Per tant, encara que no puguem actuar d'una altra manera, o més ben dit, malgrat que no actuarem d'una altra manera --ja que de "poder" sí que "podem"-- en les nostres accions no hi ha una necessitat geomètrica, que és l'única que, segons Leibniz, destruiria la nostra llibertat; i aquesta necessitat no es dona pel fet que la nostra existència actual, i la d'aquest món, depèn d'un decret lliure diví. Si Déu no hagués creat aquest món --no s'hi hagués decidit-- no tindria perquè estar escrivint ara; però, suposat que l'ha creat, no puc deixar de fer una altra cosa, atès que, encara que no me n'adoni, estic actuant segons el que crec més convenient, en ordre al principi del millor. Fins aquí, atenent les definicions leibnizianes de llibertat i necessitat, no hi veig cap contradicció. Ara bé, l'objecció sorgeix quan considerem si la decisió de Déu de crear aquest món fou o no realment lliure.

La llibertat de la decisió divina en l'acte creador pot ser qüestionada amb dos arguments diferents: un es refereix a la creació d'aquest món; l'altre, a la creació d'un món.

### 1.1.1 Sobre si Déu fou lliure en crear aquest món

Seguint el fil de l'explicació leibniziana, no acabo de comprendre com, si l'existència de Déu és necessària absolutament --en les altres criatures és un predicat contingent, però Déu és l'únic ésser l'existència del qual ve seguida necessàriament de la seva essència, i és per Leibniz contradictori que Déu no existeixi-- i comprenent Déu els seus atributs --per definició--, si se segueix de la naturalesa divina que Déu preferirà sempre allò més perfecte, ¿no se segueix també que la creació del món més perfecte possible és necessària absolutament? Al meu entendre, la resposta és que sí. Vegem-ne la justificació. La creació d'aquest món serà per causa d'una necessitat absoluta si l'oposat --que aquest món no s'hagués creat, independentment que se'n creés un altre o cap-- implica contradicció, és a dir, és incompatible amb l'existència necessària de Déu. Suposem l'oposat, és a dir, que Déu no elegeix el món més perfecte possible; vegem si a partir d'aquesta suposició arribem a la contradicció. Si Déu no elegeix el món més perfecte possible, aleshores Déu no actua lliurement, tal com entèn Leibniz l'acte lliure: que la voluntat segueix l'enteniment que li assenyala el que és millor; en Déu no té lloc ni el caprici ni l'arbitrarietat, repeteix incessantment Leibniz. D'aquí que, si Déu no elegeix aquest món, que és el més perfecte possible, Déu no obra sempre de la mateixa manera més perfecta possible, de la qual cosa es dedueix que Déu deixa de ser el Déu que Leibniz pressuposa, ja que en no actuar de la manera més perfecta possible és contradictori amb la naturalesa necessària de Déu. En unes altres paraules, no podem dir que els actes divins són necessaris hipotèticament, per tant, em pregunto, quina és la hipòtesi? i, on es troba? La distinció entre necessitat absoluta i moral, en el cas de Déu no és vàlida, al meu entendre, tal com entèn Leibniz la llibertat. L'home pot actuar d'acord amb el principi del millor, necessitat per una necessitat moral, no absoluta: no és contradictori que deixi d'actuar així o d'una altra manera, ja que la seva existència no és necessària, és contingent, és la conseqüència d'una hipòtesi prèvia. Però Déu, l'existència del qual sí que és necessària absolutament, no pot actuar d'una altra manera de com ho fa sense destruir algun dels seus atributs, i per consegüent, destruir-ne l'essència. Em refereixo al Déu leibnizià.

Si aquest raonament és correcte --és possible constatar si ho és o no atesa la seva naturalesa lògica--, resulta que l'existència d'aquest món és també necessària, ja que la seva no existència es contradiu amb la de Déu. Leibniz no deixa ni una escletxa per poder dir: Déu podia no haver creat cap món. Si ho hagués fet així, segons Leibniz, Déu no hauria actuat amb infinita bondat: l'existència és preferible a la no existència. Déu no podia haver actuat de diferent manera. Però, algú dirà, ¿no havíem vist que Déu podia elegir entre infinits mons possibles, la qual cosa garantia la contingència del seu acte? La infinitat de mons possibles per la qual Leibniz creu escapar de la necessarietat de Hobbes no soluciona el problema, ja que contingent és tot aquell acte la no realització del qual no implica cap contradicció, o per dir-ho d'una altra manera, és possible; i la possibilitat i la contradicció es refereixen a les premisses necessàries, donades, que inicien tot procés deductiu. En l'home no hi ha contradicció en el fet que no actuï d'una manera determinada perquè no destrueix cap premissa necessària, no destrueix l'essència divina; en tot cas es destruiria l'essència d'aquest món, però aquest món seria contingent ja que és conseqüència d'un acte lliure diví. Però en Déu és diferent: encara que hi hagi infinits mons on poder triar, si no tria aquest incorrem en una contradicció, ja que Déu no pot ser i no ser, no pot



ser així i no ser així, no pot ser essencial a ell actuar de la manera més perfecta possible i no fer-ho. D'aquí que el seu acte creador sigui necessari: perquè la no creació d'aquest món és impossible, contradictòria.

I si aquest món és necessari absolutament, estem davant un sistema determinista en l'ús més fort d'aquesta paraula. Resulta paradoxal, després de tot l'exposat al llarg d'aquest treball, arribar a aquesta conclusió. Em ve a la memòria la paradoxa del condemnat a mort: el seu advocat li va dir que l'executarien la pròxima setmana, qualsevol dia laborable; ara bé, si el reu endevinava el dia exacte que el matarien, seria perdonat; l'advocat va voler alleujar la desesperació del condemnat amb el raonament següent: "no et podran ajusticiar, pots estar tranquil, i veuràs per què: el dissabte no és possible, ja que tu, el divendres ja sabràs que aquest és l'únic dia que tenen per fer-ho i seràs lliure. Queda eliminat el dissabte. El divendres, per la mateixa raó que abans, tampoc podran matar-te, ja que el dijous tu sabràs ja..." Què va passar? que el van matar i ni se'n va assabentar. Això sí, va morir confiat. Això mateix em fa la impressió que fa Leibniz, adoptant el paper d'advocat, que va ser el seu. Ens diu que som lliures, ens en dona raonaments, però quan ens en volem adonar resulta que la seva doctrina és tal que no salva la llibertat divina, i per consegüent, la nostra, en la qual no deixa ni tan sols l'escletxa a la irracionalitat, a la "bogeria", perquè estem determinats a obrar sempre de la manera més perfecta.

### 1.1.2 Sobre si Déu fou lliure en crear un món

Leibniz va haver de fer grans equilibris per defensar-se de les acusacions que li requeien al damunt sobre el fet que el seu sistema s'apropava perillosament a l'espinozista, i va refusar aquesta acusació amb la mateixa insistència que atacava el cartesianisme, filosofia que, segons Leibniz, sí que conduïa inexorablement a l'espinozisme. El filòsof havia de situar Déu fora del món. Fins a quin punt ho va aconseguir?

Els elements que intervindran de manera principal en el comentari següent són tres: Déu, l'harmonia universal i la raó última --o primera-- de les coses.

Cap a 1673 tenim les identitats<sup>1</sup>

DÉU = HARMONIA UNIVERSAL = RAÓ ÚLTIMA DE LES COSES

Ara bé, l'harmonia és *harmonia rerum*, harmonia de les coses, harmonia del món. Immanent al món?, Déu immanent al món? ¿Potser és descabellat concloure que si Déu és l'harmonia universal i l'harmonia universal és Déu, i l'harmonia és la de les coses, la del món, Déu és immanent al món?, l'ànima del món? ¿el món és com un enorme organisme l'ànima del qual seria Déu?

---

<sup>1</sup> Veg. a Joan-Frederic, G. I, 61, *Conf. Phil.* Y. BELAVAL (1970), pàg. 28, 30, 52.

Si alguna cosa no es pot fer, és obligar Leibniz a dir el contrari del que constantment va repetir en la seva obra: Déu no és l'ànima del món.<sup>1</sup> No hi ha cap ànima separada completament del cos: només Déu està completament separat. I aleshores? Succeeix que Leibniz, que jo sàpiga, en els escrits posteriors a 1680 ja no identifica Déu amb l'harmonia universal, al meu entendre, a causa de les conseqüències que se'n derivarien. Déu farà les substàncies simples, les crearà, i hi haurà una harmonia universal entre totes aquestes substàncies simples, una harmonia preestablerta per Déu en l'instant de la creació, en una paraula, Déu passa de ser harmonia a ser harmonitzador. Déu crea un món harmoniós: el programa perfectament, la qual cosa enllaça d'una manera ferma i conseqüent amb la idea que apuntarem més endavant d'un Déu-programador, *Intelligentia Supramundana*."

Així tenim un Déu transcendent al món, aquest creat. La necessarietat del món sembla, doncs, superada, i les possibles vel·leïtats espinozistes de la joventut de Leibniz ja no es donen en les seves obres més madures. Tanmateix... I la raó última de les coses? Tampoc no he trobat en obres posteriors a 1680 la identitat de la raó amb l'harmonia a la qual hem fet referència. A més, Leibniz ens deia sempre que Déu és l'última raó de les coses, i que aquesta raó ha de trobar-se fora de la seva sèrie:

"La raó suficient de l'existència de les coses no sabria ser trobada en cap de les coses singulars, ni en tot l'afegit ni sèrie de les coses."<sup>2</sup>

Fins aquí tot concorda. D'identificar la raó última de les coses amb l'harmonia universal, i aquesta a la vegada amb Déu, al final Leibniz es queda amb l'última identitat

### DÉU = RAÓ ÚLTIMA DE LES COSES

amb la qual cosa l'harmonia pot continuar en el món, immanent a ell, i Déu i la raó última sortir del món, ser transcendents a ell. D'aquesta manera, Leibniz es pot lliurar de l'acusació d'espinozisme o de panteisme en general. Però és aquí on sorgeix una dificultat que ens fa dubtar de la coherència i de la consistència d'aquest procés evolutiu leibnizià. No acabo de comprendre l'analogia en les sèries amb el món si Déu --raó última-- n'està fora, perquè --i això també ho ha notat M. Serres (1968, pàg. 262)-- en una sèrie, la raó no està fora sinó dintre: la raó indica el terme n-èsim de la sèrie, per tant està ben dintre d'ella. D'altra part, és que el mateix Leibniz no col·loca la raó de la sèrie en el cas de les substàncies individuals dintre d'elles? En la noció d'una substància individual és possible veure la raó de tots els seus actes, passats, presents i futurs.<sup>3</sup> Pel que fa a l'individu Leibniz col·loca la raó dins de la sèrie. Com se la pot situar fora? I si no podem situar-la fora, a nivell de món, tornem a la primera identitat entre Déu, harmonia i raó última, amb

---

<sup>1</sup> Veg. per exemple, *Teod.*, II, 195, 217, *Cor. Clarke* 2n escrit de Leibniz, art. 10, 12, etc.

<sup>2</sup> *De Rerum Originatione*, P. Schrecker (1969, pàg. 83).

<sup>3</sup> Utilitzo l'exemple de noció de substància individual, sense referir-me expressament a la mònada, atenent al desenvolupament de l'explicació que hem realitzat d'acord amb l'article 13 del *D. M.* Amb la mònada, la inclusió de la raó en la sèrie es fa encara més evident.

la qual cosa el món seria una conseqüència necessària de l'essència divina i la creació deixaria de ser contingent.

## 1.2 Sobre el mal i la seva relació amb l'individu i el món

En el decurs de l'explicació leibniziana, en tractar del problema del mal hem passat de l'individu al món. En la llibertat, el que es dilucidava era si l'individu --o en un pla diferent, Déu-- és o no lliure. En el mal, l'individu passa a un segon pla, segon entès com a secundari, i és considerat com una part d'un tot, que és el món. El mal en l'individu es justifica com a condició d'un major bé en el tot, de la mateixa manera que les ombres, les dissonàncies, termes negatius d'una sèrie, etc. poden contribuir a una major perfecció del tot del qual formen part. El mal és una condició per a un major bé. Tanmateix, després d'aquesta explicació es podrà argüir: d'acord, vivim en el millor dels mons possibles, i en cap altre no hi hauria major bé i menor mal --simultàniament-- que en aquest. Ara bé, ¿podem dir el mateix pel que fa a l'individu?, és a dir, també vostè, jo, la vedella a la qual pertanyia el bistec que he menjat per dinar, els nens que moren de fam o per les bombes,... no sols vivim en el millor dels mons possibles, sinó que portem la millor existència individual possible? ¿No podria ser el conjunt una mica menys harmoniós, i portar alguns una existència millor? Ja hem vist com Leibniz justifica com en un millor tot, les parts no tenen perquè ser les millors; no obstant això, ¿n'hi ha prou amb aquesta justificació per respondre de manera definitiva el problema com és que un just pot passar una vida miserable, o que un miserable hagi de tenir aquesta condició forçosament? Per què es dirà que el just pot ser immensament feliç en l'altra vida, però el miserable, per què n'ha de ser? Leibniz ens respon que és a causa de la imperfecció original de les criatures, que la limitació essencial de les coses radica en l'enteniment diví, etc.; tanmateix, deixant a part el tràgic que resulta una doctrina que remonta l'origen del mal a una necessària limitació original en les naturaleses de les coses --per poc que s'hi pensi, es fa patent la tragèdia que comporta una concepció com la leibniziana que fa responsable cada individu de les seves imperfeccions-- al meu entendre no és totalment compatible la idea del mal individual amb la del bé del món. El nucli de l'objecció és el següent: si com diu Leibniz, cada mónada és un món a part, que expressa l'univers sencer a la seva manera --la mónada com a *raepresentatio mundi*-- ¿de quina manera un individu amb una imperfecció original tal que el fa pecar, patir, condemnar-se,... pot representar un món on el bé sobrepassa infinitament el mal? ¿De quina manera un terme negatiu d'una sèrie alternada pot expressar la sèrie sencera? ¿De quina manera una ombra pot representar l'harmonia d'un quadre? ¿De quina manera una dissonància pot representar una harmoniosa melodia?

Al meu entendre, el sistema leibnizià condueix a afirmar que en els individus --com en el món-- hi ha més bé que mal, ja que són representacions de l'univers, que és el més perfecte dels possibles. ¿No és això mateix el que diu Leibniz en una carta a l'electriu Sofia, l'agost de 1696?

"Crec que si coneguéssim bé l'ordre de la Providència, trobaríem que és capaç de complir i fins i tot excedir els nostres desitjos, i que no hi ha res més desitjable ni més satisfactori, fins i tot ni per a nosaltres en particular." (Grua, I, pàg. 379).

¿O hem de suposar que Leibniz es referia únicament a l'electriu Sofia i a ell? Es dirà, per què, si això és així, Leibniz no fou conseqüent amb el seu sistema? A això responc que no podia ser-ho sense anar en contra de la religió, ja que els condemnats en pecat mortal havien d'expiar eternament, o no? en aquest cas era difícil conciliar la condemna eterna amb un bé major que el mal en l'individu, i per la meua part m'inclino a pensar que Leibniz sí que creia en la seva religió.

Crec haver advertit en Leibniz la preocupació per no trobar resposta a l'objecció que plantejo. Per exemple, a la *Teodicea*, articles 8 al 12, es planteja el problema del mal al món, en el 13 es passa a l'individu, en el 16 la dificultat apareix forta:

"Cal confessar no obstant això que hi ha desordres en aquesta vida, que es fan veure particularment en la prosperitat de nombrosos malvats i en la infelicitat de molta gent de bé."

En el 17 s'intenta respondre apel·lant a l'altra vida,

"però encara que això no arribés aquí, el remei està prest a l'altra vida."

Tanmateix en el mateix article sorgeix novament la dificultat,

"No obstant això és aquí on repiquen les objeccions per un altre cantó, quan es considera la salvació i la condemna, perquè sembla estrany que, fins i tot en el gran avenir de l'eternitat, el mal hagi d'avantajar el bé..."

i a partir d'aquí hi ha un anar i venir de l'individu al món i viceversa, sempre justificant el mal individual segons el bé universal, no sense evidenciar la tensió que produeix no poder incloure en l'individu més bé que mal. Tornem a trobar la mateixa idea en el *Resum de la controvèrsia*, en la resposta a la segona objecció, la premissa menor del sil·logisme de la qual diu:

"Ara bé, hi ha més mal que bé en les criatures intel·ligents"

a la qual cosa Leibniz respon

"Quant a la menor, tampoc no s'hi ha d'estar d'acord, és a dir, no s'ha d'acordar que hi ha més mal que bé en les criatures intel·ligents."

I aquí Leibniz no s'està referint al gènere humà en la seva totalitat, sinó als individus, ja que després continua

"Tampoc no es té necessitat de convenir que hi ha més mal que bé en el gènere humà..."

la qual cosa evidencia la vacil·lació de Leibniz respecte a això, ja que en la *Teodicea* es veu obligat a reconèixer que, pel que fa a l'individu --criatura intel·ligent--, el mal pot superar el bé, i ho justifica fent referència a altres mons amb éssers intel·ligents, a la infinitat dels éssers vivents no racionals, etc. Aquesta ziga-zaga món-individu també la trobem en el mal físic. En l'article 259 de la *Teodicea*, sembla que Leibniz distingeix entre el mal moral i el físic pel que fa a la seva preeminència sobre el bé. El mal moral s'admet superior al bé en algunes criatures, però quant al mal físic es posa en dubte que això passi. Es comença gairebé dient que no; però, desil·lusió! en l'article 262 es torna de nou al món com a justificació també del mal físic.

Tot aquest problema té relació amb la teoria leibniziana del progrés, on apareixen les mateixes ambigüitats i vacil·lacions, a la vegada íntimament lligades amb les pròpies de l'època en què va viure, com veurem en el capítol següent. Sobre el conjunt de la qüestió, que no m'és possible abordar aquí i ara, em remeto a les obres de M. Serres i J. Elster, on el tema és tractat exhaustivament.

## 2. Sobre algunes de les premisses leibnizianes

No preguntaré per què Leibniz va admetre el principi de contradicció, encara que aquest principi no fou ni és unànimement acceptat. En tot cas ens hauríem hagut d'estranyar si Leibniz no ho hagués fet, atesa la seva formació lògica i el context intel·lectual en què es va desenvolupar. No passa el mateix amb d'altres principis, per exemple, el de raó suficient o el dels indiscernibles. Quant a les definicions, pel que fa a la llibertat i la necessitat, tot dependrà del sentit que donem a aquestes paraules; no va ser el mateix el sentit donat per Leibniz i el donat per altres filòsofs de l'època. Finalment, tant el Déu leibnizià com la hipòtesi de l'harmonia preestablerta no es pot dir que siguin lloc comú de tots els filòsofs i teòlegs dels temps de Leibniz. Per la meua part, aquí només vull ressaltar que degueren existir possibles influències externes que van motivar l'elecció leibniziana d'aquests principis i definicions tal com aleshores apareixen en el seu sistema. Com? Citant alguns autors contemporanis de Leibniz en què es mostri la seva disconformitat, o almenys, la seva no acceptació, d'aquestes premisses i definicions. Ara no es tracta d'objectar. No tinc res a dir al fet que Leibniz entengués la necessitat --la llibertat, ...-- tal com la va entendre, perquè no estableixo polèmica amb ell; només em limito a intentar comprendre. D'altra part, ja he dit què opinava sobre la doctrina leibniziana de la llibertat i del mal en l'últim apartat d'objeccions, i diré més coses al final del capítol següent. De moment, amb objecte de destacar la no acceptació unànime d'alguns dels conceptes fonamentals del leibnizianisme, veurem què en van opinar autors que sí van entaular polèmica amb Leibniz.

Comencem amb el concepte de necessitat i la seva divisió en absoluta, física i moral, o absoluta i hipotètica. En el cinquè escrit de Clarke a Leibniz --que va quedar sense resposta a causa de la mort de Leibniz-- l'anglès diu (articles 1-20):

"La necessitat, en les qüestions filosòfiques, significa sempre una necessitat absoluta. La necessitat hipotètica i la moral només són maneres figurades de parlar; i en rigor filosòfic, no són una necessitat. No es tracta de saber si una cosa ha d'existir, quan se suposa que existeix, o que existirà; això s'anomena necessitat hipotètica. Tampoc no es tracta de saber si és cert que un ésser bo, i que continua sent-ho, no pot fer el mal; o si un ésser savi no pot obrar d'una manera contrària a la sabiduria; o si una persona que estima la veritat, i que continua estimant-la, pot dir una mentida; això és el que s'anomena necessitat moral. La veritable i única qüestió filosòfica referent a la llibertat consisteix a saber si la causa o el principi immediat i físic de l'acció està realment en el que anomenem agent, o si és alguna altra raó suficient la veritable causa de l'acció, en obrar sobre l'agent i en fer que no sigui un veritable agent, sinó simple pacient."

Com es pot comprovar, aquí Clarke es refereix al fet que la distinció leibniziana "només són maneres figurades de parlar". Hauria estat interessant poder assistir a la resposta de Leibniz, encara que s'endevina el que aquest hauria argumentat: que aquesta distinció no era només una manera figurada de parlar, i que l'única necessitat que coarta la llibertat és aquella l'oposat de la qual implica contradicció, és a dir, la metafísica. I és que tot consisteix en quin és el significat que es dona al concepte de llibertat. Vegem què hi diu Clarke, i de passada sabrem la seva opinió respecte al principi de raó suficient.

"Respecte al gran principi de la raó suficient, tot el que Leibniz hi afegeix sobre aquest punt, consisteix només a sostenir la seva conclusió sense provar-la; per tant, ens creiem dispensats de contestar. Observaré que aquesta expressió és una mica equívoca, i es pot agafar bé en el sentit que inclou una necessitat, bé significant una volició i una elecció. És molt cert, i tothom hi està d'acord que, parlant en general, hi ha una raó suficient per a cada cosa. Però es tracta de saber si en certs casos, quan és raonable obrar, no poden ser igualment racionals diferents maneres possibles d'obrar; si en aquests casos, quan és raonable obrar, la simple voluntat de Déu no és una raó suficient per obrar de certa manera més bé que d'una altra; i si quan les raons més fortes estan d'un sol costat, els agents intel·ligents i lliures no tenen un principi d'acció (en la qual cosa crec que consisteix l'essència de la llibertat), absolutament diferent del motiu o de la raó que l'agent ha tingut en compte. Leibniz ho nega, tot això. I com que basa el seu gran principi de la raó suficient en un sentit que exclou tot el que acabo de dir, i exigeix que se li concedeixi aquest principi, entenent-ho així, encara que no ha procurat provar-lo, en dic d'això incórrer en una petició de principi, cosa que és completament indigna en un filòsof." (articles 124-130).

Aquest text constitueix una dura crítica al pensament leibnizià. És clar que Leibniz podia haver contestat dient que la llibertat tal com l'entenia Clarke només era la indiferència d'elecció que el filòsof alemany va combatre tant, i que aquesta no és la veritable llibertat. La polèmica podia haver-se perllongat indefinidament, si Leibniz no hagués mort. L'obra de J. Hospers (1976, pàg. 400 i seg.) conté un diàleg entre dos interlocutors, l'un partidari de la llibertat "determinada" en el sentit leibnizià, l'altre concebut la llibertat com a "indeterminisme" en el sentit que sembla entendre Clarke. Al final no es posen d'acord.

És que són dues concepcions molt diferents de la llibertat. Es contradeia Leibniz? De cap manera, com tampoc Clarke: ambdós agafaven camins que no podien convergir perquè utilitzaven els mateixos termes per significar continguts diametralment oposats. I, encara que s'estigui més pròxim a la concepció de Clarke que a la de Leibniz pel que fa a la llibertat, no per això s'ha de deixar de reconèixer que hi ha fortes raons, tant en pro com en contra, per prendre o refusar una de les dues classes de llibertat. ¿No serà que existeix una raó suficient que expliqui per què s'elegeix l'una i no l'altra?

Respecte a la hipòtesi de l'harmonia preestablerta --sistema nou de la comunicació de les substàncies-- Foucher no veu els motius pels quals aquesta hipòtesi és preferible a la dels cartesians.

"De veritat, em sembla que aquest sistema no és ni poc ni molt més avantatjós que el dels cartesians, i si es té raó per refusar el d'aquests (...) ¿no hi haurà fonament per preguntar-vos per què Déu no s'accontenta de produir tots els pensaments i modificacions de l'ànima --sigui que Ell ho faci immediatament o per artifici, com vós preferiu-- , sense que hi hagi cossos inútils...? De veritat, Senyor, ¿no es veu clarament que aquestes opinions han estat construïdes expressament i aquests sistemes elaborats de manera preconcebuda, exclusivament per salvar alguns principis?" (G. IV, pàg. 489).

Leibniz no ho nega, i més tard dirà que "totes les hipòtesis es fan expressament, i tots els sistemes es fan exclusivament per salvar fenòmens o aparences." (G. IV, 496). L'objecció de Foucher no té en compte el mètode hipotètic-deductiu utilitzat per Leibniz. Tanmateix a efectes nostres ens interessa destacar el fet que la hipòtesi leibniziana era qüestionada fins i tot pels seus partidaris, com ho era Foucher.

Respecte als principis a què al·ludeix Foucher, Leibniz respon que no veu quins són aquests principis, dels quals es diu que són per a ell opinions preconcebudes i que vol salvar (ib.). En el capítol següent intentarem esbrinar quins són aquests principis, i examinarem el marc en què va néixer i es va desenvolupar el sistema leibnizià.

Finalment, pel que fa al Déu de Leibniz, en el decurs d'aquest escrit hem pogut comprovar com es distingia del de Spinoza, Descartes o Hobbes, per la qual cosa no hi insistirem.

## CAPÍTOL VII

### FACTORS EXPLICATIUS EXTERNS AL SISTEMA

En aquest capítol no pretenc oferir un marc complet de l'època ni de la personalitat leibnizianes, sinó només esbossar un croquis que sigui satisfactori en la mesura que ens informi dels motius pels quals la qüestió del lliure i del necessari era per a Leibniz summament important per a la pràctica, i ens permeti explicar-ne alguns aspectes de la seva solució. Un estudi que sobrepassés els límits que m'imposo adquiriria un grau considerable de complexitat i extensió. Leibniz viu i participa en una societat que es caracteritza per comprendre en el seu si una aguda crisi<sup>1</sup>: l'economia, la política, la religió, la moral, la ciència i, conseqüentment, la pròpia consciència col·lectiva es troben en un període crític que vaticina els profunds canvis que tindran lloc en el segle XVIII i culminaran amb la Revolució Francesa. El dualisme estabilitat-progrés (o moviment) està present en tots els ordres: el moviment, encara incipient, soscava els fonaments sobre els quals s'assenta l'estabilitat cada vegada més amenaçada --inestable--.<sup>2</sup> La filosofia leibniziana és un reflex d'aquest dualisme, i representa --com les seves mònades-- tot l'univers del qual sorgeix, amb els seus problemes, amb les seves ambigüitats, si bé la representació es fa des del punt de vista de l'ordre, de l'harmonia, de l'estabilitat.<sup>3</sup> I que es pot dir de Leibniz, de qui s'ha arribat a manifestar: "és tot un món"; en efecte, com el món, Leibniz és un personatge complex, difícil d'aprehendre, a vegades fins i tot ens arribaria a semblar contradictori si no fos perquè després d'haver-lo estudiat un acaba per estar imbuït del principi de raó suficient, que ha d'aplicar-se també --per descomptat!-- als seus actes. Definitivament no és possible, atesos els objectius que aquí perseguim, un estudi en profunditat d'aquest estat de coses. En canvi, sí que és possible, i des del punt de vista metodològic molt convenient --diria que gairebé necessari-- apuntar alguns dels factors externs al sistema que van poder contribuir a la seva formació, la qual cosa ens facultarà, al meu entendre, tant per intentar explicar les arrels de les qüestions suscitées per la solució leibniziana al problema de la llibertat i del mal, com per emetre un judici sobre la suposada duplicitat del filòsof.

A continuació em proposo oferir una visió de conjunt del mitjà en què es va desenvolupar Leibniz, i també de l'activitat que va portar a terme, per més endavant treure unes conclusions que ens permetin apuntar les conseqüències secundàries a les dificultats que

---

<sup>1</sup> Si no tots, molts aspectes d'aquesta crisi han estat descrits magistralment per P. HAZARD (1961).

<sup>2</sup> Sobre el dualisme estabilitat-progrés en l'època de Leibniz, cf. J. ELSTER (1975); M. SERRES (1968, pàg. 214-218); P. HAZARD (1961); G. FRIEDMANN, (1962).

<sup>3</sup> "El sistema leibnizià representa l'acabament del clasicisme d'inspiració cartesiana (...), però també conté el conjunt de les crítiques que se li poden fer, i el fi, i la seva mort; però a més, el germen, l'anunci i l'espera d'un racionalisme renovador, el que produirà el segle de les Llums." M. SERRES (1968, pàg. 215).



hem estudiat en el capítol 1, i efectuar un comentari sobre les objeccions del capítol 6.

Comencem per l'evolució de l'època i la personalitat leibnizianes.

## 1. Època i personalitat de Leibniz

Ja he dit que vull ser esquemàtic; però la vida de Leibniz va ser llarga i intensa des de qualsevol angle des del qual es miri, i l'època en què va viure no fou uniforme: avui pau, demà guerra; avui república, demà monarquia; la correspondència entre medi i filòsof no es reflectiria amb força amb una simple cronologia d'esdeveniments, tanmateix tampoc no podem anar gaire més enllà; un estudi diacrònic es faria molt extens i un de sincrònic ens planteja l'interrogant: en quin moment? Amb la finalitat de conciliar l'esquematisme i la suficiència de l'exposició he dividit l'època en tres períodes, divisió que s'ha portat a terme atenent tant a la vida del filòsof com a moments significatius de la història. En cada un d'aquests períodes dibuixaré unes pinzellades generals que ens situïn en l'època des de diferents perspectives, i faré un lleuger esment a aquells esdeveniments que van poder tenir més influència en l'activitat de Leibniz. Pel que fa a aquest, intentaré mostrar com la seva vida respon a unes coordenades ja fixades des de la seva joventut, indicant quines van ser les seves activitats i detenint-me una mica en aquelles que ens puguin servir més endavant per al comentari final. Els períodes són: a) 1646-1672; b) 1672-1698; i c) 1698-1716.

### 1.1 Primer període: 1646-1672

#### 1.1.1 Època

##### 1.1.1.1 Perspectiva política

Leibniz va néixer el 1646. Dos anys després va finalitzar la Guerra dels Trenta Anys. El panorama polític europeu es presentava aleshores com la resultant de dues tendències antagòniques: l'absolutisme i el liberalisme. A Espanya, els aixecaments de Portugal i Catalunya el 1640 sota el regnat de Felip IV van determinar la caiguda del comte-duc d'Olivares el 1643, i amb ell, l'última temptativa de recobrar per a Espanya la tradició imperial.<sup>1</sup> Els acords de pau signats a Münster el 1648 amb Holanda van significar la pèrdua definitiva de les Províncies Unides; la guerra amb França va seguir fins al 1659; les sublevacions de Sicília i Nàpols l'estiu de 1647 i les conspiracions d'Aragó en el mateix any, i Andalusia el 1641 van marcar l'inici del declivi de la gran potència. El 1668 es va reconèixer la independència de Portugal i es va signar la pau d'Aquisgrà amb França, que posava fi a la primera de les tres guerres que havien d'enfrontar els dos països veïns després de 1659. A Anglaterra, 1649 va ser l'any de l'execució de Carles I i de l'abolició de la monarquia, que donà pas al règim republicà, efectiu al principi (1649-1653) i després només nominal en exercir la seva dictadura personal Cromwell, fins a la seva mort el 1658; el 1660 va sobrevenir amb Carles II la restauració de la monarquia i de la dinastia dels

---

<sup>1</sup> Cf. J. H. ELLIOT (1969, pàg. 382).

Estuard. El rei, educat a la cort de Lluís XIV, va imitar l'absolutisme francès. El 1665 va començar la segona guerra naval amb Holanda, que va durar dos anys. Holanda per la seva part s'havia convertit en una nació rica i florent. Les set províncies constituïen una república molt original en aquella època; al mateix temps que mantenien les seves pròpies institucions formaven una sòlida federació. El 1650 morí Guillem II, després de fracassar en l'intent de transformar l'stadhouderat en monarquia hereditària. Entre 1650 i 1672 no hi va haver cap més stadhouder, i van ser els "regents" --partit dels estats d'Holanda-- els que dominaren el país. A França, la reacció contra l'absolutisme imperant va provocar les Frondes de 1648-1649 i 1650-1653. Tanmateix, a pesar dels desordres, després de la Pau dels Pirineus França es va convertir --sota l'ègida de Richelieu i Mazarino-- en primera potència i àrbitre d'Europa. El 1661, Lluís XIV (1643-1715) va pujar al tron, i amb ell, l'absolutisme va triomfar completament a França, i va donar pas a un període de preponderància en el concert dels països europeus, que es va traduir en una influència exercida en tots els ordres.

Pel que fa a Alemanya, els tractats de Westfàlia van consagrar el fracàs de la temptativa centralitzadora dels Habsburg, i va significar la desaparició de l'hegemonia d'aquesta dinastia a Europa, i també la consolidació de noves grans potències: França, Suècia i Holanda. El sacre imperi germànic es va fragmentar en una confederació del voltant de 350 estats independents, en els quals l'emperador només exercia un poder honorífic. La política monàrquica dels Habsburg i el seu gran desig de fer dels estats de l'imperi una monarquia unificada i hereditària foren reduïts al no-res. Alemanya, a partir de 1648, s'havia convertit en una mena de república aristocràtica en la qual no es reconeixia la sobirania de l'emperador, sinó la de la col·lectivitat de prínceps representats per la Dieta. Als set electors antics: arquebisbes de Colònia, Magúncia i Trèveris, rei de Bohèmia, duc de Saxònia, marcgravi de Brandenburg, comte palatí del Rin, se'ls n'havia afegit un vuitè: el duc de Baviera. La Dieta imperial permanent, amb els seus tres grups: prínceps electors, prínceps no electors i les ciutats imperials --aquestes a la vegada subdividides en fraccions confessionals-- era un òrgan sense cap eficàcia, una conferència d'ambaixadors, una mena d'ONU. El poder polític del país estava en mans dels prínceps territorials. Aquest estat de coses --una Alemanya dividida-- interessava a França, que sempre va procurar que l'imperi es fraccionés en petits estats feudals, i evitar així un perill potencial en el seu costat oriental. La Lliga del Rin, formada per alguns estats alemanys per mantenir les clàusules dels tractats de Westfàlia constituïen un fons de maniobra per a la diplomàcia francesa.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> JEAN MEUVRET (1968, pàg. 17).

### 1.1.1.2 Perspectiva econòmica i social

A les dues tendències antagòniques en el pla polític, absolutisme i liberalisme, corresponen en el pla econòmic el mercantilisme<sup>1</sup> i el liberalisme comercial, amb les consegüents tensions. A Espanya, la situació econòmica era caòtica, sobretot a Castella. Els metalls preciosos que arribaven d'Amèrica passaven de llarg i se n'anaven cap a l'interior d'Europa. Les pujades del preu del blat ocasionaren la fam a Castella, mentre que la misèria s'estenia per tot el regne, en el qual afloraven les revoltes populars --Sevilla, 1652- - i augmentava el banditatge i la mendicitat. A Anglaterra, sota l'administració de Cromwell el 1651 es va aprovar l'Acta de Navegació, que assegurava a la marina mercant britànica un seguit de monopolis, la qual cosa va ocasionar els enfrontaments amb Holanda, país en el qual cap fre de l'estat limitava la iniciativa individual: l'exportació de monedes, i fins i tot de lingots, era lliure; els préstecs estaven autoritzats gràcies al calvinisme. El port d'Amsterdam s'havia convertit en el més important del món a conseqüència de la ruïna del d'Ambers, a causa dels tractats de Westfàlia. Per la seva part, a França s'havia instaurat la primera economia nacional dirigida, amb planificació, estadística i comptabilitat ordenada, sota els auspicis del ministre d'Hisenda, Colbert (1619-1683). El dirigisme practicat era el prototipus del mercantilisme, i si bé els resultats de la política colbertista van sobrepasar qualsevol previsió, no per això van deixar de produir-se desordres a causa dels creixents increments impositius. La petita burgesia i els camperols suportaven tot el pes de l'estat amb els seus impostos, dels quals n'estaven exempts els nobles i el clergat. Quant a Alemanya, va sortir desfeta de la Guerra dels Trenta Anys, i la seva població va disminuir de 16 a 8 milions d'habitants. Al principi els prínceps alemanys es van transformar en petits dèspotas, i organitzaven una burocràcia autoritària que va acabar fent de l'Imperi un mosaic d'estats cada vegada més distanciats els uns dels altres, les innombrables duanes i peatges dels quals només servien per dificultar el seu desenvolupament econòmic. Davant dels estats veïns cada vegada més poderosos, Alemanya semblava una "anarquia constituïda". Adoptar el model francès era difícil a causa dels impediments de tot tipus que posaven els prínceps per no perdre els seus privilegis. El 1669 Leibniz va escriure que Alemanya, "o el que jo ara prenc per la mateixa cosa, l'imperi romà", sofria una mala organització del comerç i de les manufactures, d'una moneda corrompuda, de la incertitud dels drets... "que se la compari amb França, que treu del seu sòl or en abundància, i on les forces estan molt unides."<sup>2</sup> Leibniz era perfectament conscient del grau de desorganització econòmica que imperava a Alemanya, i també que, en aquells moments, el model que calia imitar era el francès.

---

<sup>1</sup> El mercantilisme és un sistema econòmic que considera com a principi essencial que la riquesa d'un Estat és, abans que res, funció de l'acumulació de metalls preciosos. D'aquí els tres principis següents: a) la conquesta de metalls preciosos ha de ser la principal preocupació dels governs; b) la nació que posseeix mines d'or, plata o coure ha d'esforçar-se a impedir-ne la fuga; la que no en tingui, ha d'atreure'ls per intercanvi i frenar-ne la sortida; c) per aconseguir aquesta balança favorable, ja que "ningú guanya el que un altre no perd", s'ha d'establir un control constant de l'estat, d'on es dedueix la necessitat d'una política dirigista. Cf. JEAN IMBERT (1975, pàg. 247).

<sup>2</sup> Y. BELAVAL (1975, pàg. 55); la citació es refereix a l'escrit de Leibniz: *Reflexions sobre la seguretat pública interior i exterior* (1669).

### 1.1.1.3 Perspectiva cultural

Sota l'ombra de Descartes --mort el 1650-- el panorama cultural europeu reflectia també la tensió pròpia del dualisme estabilitat-moviment. D'una part, el principi cartesià de la conservació de la quantitat de moviment es corresponia íntimament amb el sistema mercantilista<sup>1</sup>; d'altra part, aquest principi fou criticat més tard per Leibniz. Hobbes era el filòsof de l'absolutisme, Locke n'estava a les portes. El 1670 va aparèixer el *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza, que aportava prou novetats per transtornar per complet la societat en què va irrompre<sup>2</sup> arremetent contra els reis, contra la religió cristiana, que només és, per al *Tractatus*, un fenomen històric; els reis havien explotat en profit seu el prejudici religiós i el règim monàrquic era l'art d'enganyar els homes... Amb Descartes, l'esperit crític s'havia propagat pertot: tot s'havia de criticar, la història, les Escripures, les escoles,... El primer dels preceptes definits en el *Discurs del Mètode* de 1637 era: "(...) no admetre com a veritable cap cosa que no la reconegué amb evidència com a tal...". I aquest principi fou posat en pràctica fins a extrems insospitats. Quant a Alemanya, si bé l'"eclecticisme de Melanchton va tenir com a resultat perllongar l'imperi d'Aristòtil més temps que en cap altre país d'Europa" (Y. BELAVAL, 1975, pàg. 17), no ocorregué així en tots els seus estats, en alguns dels quals, com també a Holanda, s'ensenyava la filosofia cartesiana a les escoles.

### 1.1.1.4 Perspectiva religiosa

Vist tot l'anterior, què no s'haurà de dir de la situació religiosa a Europa! 1648 va significar la confirmació de la pau d'Augsburg (1555), en la qual s'havia establert el principi *Cuius regio eius religio*: els prínceps tenien el dret d'establir la religió en els seus estats. A Holanda, la llibertat religiosa era completa; a França hi havia certa tolerància amb els hugonots des que es va promulgar l'Edicte de Nantes, el 1598, on se'ls garantia la llibertat de consciència, llibertat (limitada) de culte, igualtat política i dret al sosteniment de més de cent places fortes; tanmateix, entre els catòlics anava agafant cada vegada més virulència la polèmica entre molinistes (i jesuïtes) i jansenistes, un representant destacat d'aquests últims era Antoine Arnauld, el futur corresponsal de Leibniz; el 1656 B. Pascal va escriure les seves famoses *Lettres écrites à un Provincial* contra els jesuïtes. Anglaterra, amb la restauració dels Estuard el 1660, va conèixer la persecució dels puritans, els quals havien dominat el país; el 1662 es va restaurar l'església anglicana. Alemanya, després de la Pau de Westfàlia va quedar dividida en tres confessions: la calvinista, en el sud-oest, la luterana, en els antics països feudals, i la catòlica en els països del Rin i el Danubi. En el bàndol protestant, els calvinistes es dividien en arminians i gomaristes, que sobretot a Holanda havien disputat nombroses querelles a propòsit de la predestinació i el lliure arbitri; els luterans es dividien en ortodoxos i calixtins, aquests últims favorables a la unió de les esglésies. A tot això, hi hauríem d'afegir els socinians, que s'oposaven tant als luterans com al catolicisme tradicional. I totes aquestes divisions amenaçaven la pau

---

<sup>1</sup> Cf. J. ELSTER (1975, pàg. 40 i seg.).

<sup>2</sup> Cf. P. HAZARD (1961, pàg. 128).

d'Europa. Avui en dia ens pot semblar estrany que els països facin la guerra per qüestions religioses com les del lliure arbitri, la predestinació o la gràcia; però no era així en aquells temps. No dic que fossin aquests els únics factors a tenir en compte, però sí que tenien molta més importància que l'atribuïda per qui només vol veure la realitat des d'un únic punt de vista, sigui quin sigui.

### 1.1.2 Leibniz

Després d'haver llegit l'anterior, no és descabellat pensar que un patriota alemany desitgi arribar a la unió dels estats en el si de l'imperi. Un dels requisits previs per assolir aquest objectiu era la reunificació de les esglésies, a la qual cosa Leibniz va dedicar gairebé tota la seva vida.<sup>1</sup>

Gottfried Wilhelm Leibniz va néixer a Leipzig l'1 de juliol de 1646. Aquesta ciutat era aleshores una de les places fortes del luteranisme. Fill d'una família luterana, es va educar en un ambient propici a desenvolupar-li la seva futura preocupació per la moral. El seu pare, Frederic Leibniz, era jurista i professor de moral a la Universitat; la seva mare, Catharina Schmuck, era filla d'un professor de dret. Si l'ambient familiar influeix en l'individu, ja podem imaginar la influència rebuda per Leibniz en els seus primers anys. El 1671 escrivia a Arnauld: "El meu propi origen familiar m'encomana l'esforç per restablir la moral, les bases del dret i de l'equitat, amb una mica més de claredat i de certesa que han tingut per costum de tenir." (G. I, pàg. 72). El 1652 va morir el pare, i Leibniz va iniciar els seus primers estudis a la Nicolai-Schule, on va ser notable la seva precocitat en l'aprenentatge del llatí i del grec. Ja abans, Frederic Leibniz l'havia ensenyat a llegir, i li havia desenvolupat el gust per la història, tant la sagrada com la profana.

La mort aviat del seu pare i la llibertat de què va disposar Leibniz a la biblioteca paterna van influir decisivament en el seu respecte per l'erudició, el sentit de la continuïtat històrica i sobretot, en la llibertat de pensament i l'eclecticisme conciliador; ell mateix escrivia anys més tard al duc Jean-Frederic que l'absència de direcció en els seus estudis el va alliberar dels prejudicis comuns i el va fer caure en una multitud de coses que d'una altra manera no hi hauria pensat mai<sup>2</sup>; i a Malebranche: "Com que vaig començar a meditar quan encara no estava imbuït de les opinions cartesians, això em va fer entrar en l'interior de les coses per una altra porta..." (G. I, 332). Quant al problema del lliure albir i del mal, Leibniz ens explica que "tot just havia après a entendre passablement els llibres llatins, vaig tenir la comoditat de fullejar en una biblioteca; hi volatejava de llibre en llibre; i com que les matèries de meditació m'agradaven tant com les històries i les faules, em vaig sentir encantat amb l'obra de Laurent Valla contra Boeci<sup>3</sup>, i la de Luter contra

---

<sup>1</sup> Sobre el patriotisme de Leibniz, cf. Y. BELAVAL (1976, pàg. 25-36).

<sup>2</sup> Y. BELAVAL (1975, pàg. 24).

<sup>3</sup> L'obra en qüestió és *Dialogus de libero arbitrio*.

Erasmus<sup>1</sup>, encara que jo veiés que aquestes obres havien de ser suavitzades. No m'abstenia dels llibres de controvèrsia i, entre d'altres escrits d'aquesta naturalesa, les *Actes del Col·loqui de Montbéliard*<sup>2</sup>, que havien reanimat la disputa, em van semblar instructius. No deixava les ensenyances dels nostres teòlegs; i la lectura dels seus adversaris, lluny de torbar-me, servia per confirmar-me en els sentiments moderats de les esglésies de la Confessió d'Augsburg."<sup>3</sup> La problemàtica religiosa no fou aliena a Leibniz en els seus primers anys, i el que és més important, la seva formació inicial li va preparar l'esperit per al futur paper que més tard tindria en la causa de l'irenisme.

En els anys de la Nicolai-Schule, Leibniz també es va iniciar en la lògica. De les categories va passar als tòpics, de les nocions simples a les complexes, i ja s'esforçava a reduir la relació a la inherència, preparant la futura característica. Quant a la seva futura filosofia, els gèrmens de la *Monadologia* eren en Plotí<sup>4</sup>, autor que Leibniz va estudiar en aquests anys. Les llavors del leibnizianisme ja hi eren: sols faltava que es desenvolupessin, que creixessin, i que s'enriquessin amb els pròxims coneixements, però, pel que fa a mi en cap moment he pogut entrellucar en l'obra posterior del filòsof una ruptura amb els pressupòsits originaris.

L'any 1661 Leibniz va ingressar a la Universitat de Leipzig que, com hem indicat abans, era un dels reductes d'un luteranisme bastant intolerant. Fou aquí on Leibniz s'emancipà de la tutela d'Aristòtil i va incórrer en el buit i els àtoms, encara que no per això s'ha de suposar que trenqués amb el món escolàstic, com ens mostra la bibliografia utilitzada per la seva tesi sobre el problema del principi d'individuació de 1663.<sup>5</sup> En aquesta tesi Leibniz va adoptar una solució nominalista --amb anterioritat havia començat la lectura de Hobbes i Bacon, i dels moderns en general-- i les formes substancials van ser refusades de moment, encara que més tard hi tornaria.

Un cop ja batxiller, Leibniz va passar a la Universitat de Jena en el semestre d'estiu de 1663. Allí el jove estudiant es va iniciar en la jurisprudència i les matemàtiques, si bé d'aquestes últimes no en va aprendre gaire. L'any següent va morir la seva mare i Leibniz va anar a Brunswick, a casa del seu oncle Johann Strauch, cèlebre jurista, que el va influir perquè continués els estudis jurídics iniciats a Jena. En aquells moments, Leibniz ho va abandonar tot per la jurisprudència i va intentar introduir en el dret demostracions tan exactes com en la lògica o en les matemàtiques. El 1666 Leibniz va escriure el *De Arte Combinatoria* i va sostenir a Altdorf la seva tesi de doctor en dret: *De cassibus perplexis in jure*.

---

<sup>1</sup> *De servo arbitrio*, 1525.

<sup>2</sup> Aquest col·loqui va tenir lloc el 1586, i va reunir representats dels luterans i dels calvinistes.

<sup>3</sup> *Teodicea*, Prefaci. G. VI, 43.

<sup>4</sup> Cf. Y. Belaval (1975, pàg. 25).

<sup>5</sup> *Ib.* pàg. 30.

El mateix any 1666, Leibniz es va afiliar a Nüremberg a la secta d'alquimistes dels Rosa-Creu, de la qual fou el secretari durant dos anys. Però fou l'any següent que va començar la iniciació del filòsof en el camp de la pràctica política. A la primavera de 1667 va conèixer el baró de Boinebourg, protestant convertit al catolicisme i antic primer ministre -en desgràcia des de 1664-- del príncep elector de Magúncia. Boinebourg va prendre Leibniz al seu servei com a bibliotecari i el 1668, rellevat el baró de la seva desgràcia, va introduir el filòsof a la cort de Magúncia. El període de la seva estada a la cort és de summa importància per destacar el perfil polític de Leibniz. El 1670 fou nomenat conseller de revisió a la cancelleria, després de presentar per a la seva candidatura *Nova Methodus Discendae Docendaeque Jurisprudentiae*, escrit el 1667, on es tracta la relació del dret positiu i el dret natural.

L'abdicació de Joan-Casimir el setembre de 1668 va crear el problema de la successió al tron de Polònia. Leibniz va compondre *Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum* el 1669, on volia provar matemàticament que calia elegir com a rei de Polònia el duc palatí de Neuburg, catòlic romà; segons Leibniz, aquest era el pretendent que més convenia als interessos de l'imperi. Qui controlava el clergat de Polònia? Els jesuïtes. I la proposta venia d'un luterà! Hi hem de veure una prova de la falsedat de Leibniz? Al meu entendre, de cap manera. No és la religió el que aquí es qüestionava, sinó l'estabilitat futura de l'Imperi, que se sentia amenaçat per la força cada vegada major de Lluís XIV, que de sota mà donava suport a Condé. A més, Leibniz tenia en ment la futura reconciliació de les esglésies, i la catòlica significava la unitat.

Més tard, el 1670 Lluís XIV va envair Lorena. Els electors de Tréveris i de Magúncia eren aliats del duc de Lorena, el qual els havia demanat ajuda per contrarestar el rei Sol. Leibniz va redactar un opuscle, on aconsellava no intervenir en una guerra amb França, perquè era massa perillós. En opinió del filòsof, s'havia de fingir entendre's amb ella i mentrestant procedir al reagrupament secret de l'imperi. El sistema més convenient era el federalisme, que evitaria que l'emperador es convertís en un dictador. La unió dels estats, un cop aconseguida, s'uniria a Suècia i a Holanda, i tindria com a amics Espanya i Anglaterra: aleshores França ja no seria un perill, i hauria de tornar les seves armes per lluitar contra l'infidel turc i intentar la conquesta d'Egipte.

Quan es parla de la duplicitat del filòsof, no es té en compte a vegades que fou un polític i que els polítics han de ser cauts i fins i tot en ocasions fingir, però d'aquestes simulacions circumstancials no se'n pot induir una malícia consubstancial amb la persona, ni de bon tros. S'ha d'admirar la capacitat de Leibniz quan ens assabentem del següent projecte polític: el famós *Consilium Aegyptiacum* (1671-1672), amb el qual va voler convèncer Lluís XIV de la conveniència per a França de conquerir el país del Nil. França estava fent els preparatius per a la guerra amb Holanda. El pla leibnizià, a la vegada que preveia una entesa amb els Països Baixos, recollia arguments per convèncer Lluís XIV que el mitjà més segur de vèncer Holanda era tallar les seves vies de comunicació amb l'Índia per mitjà de la conquesta d'Egipte. Leibniz procurava evidenciar els avantatges de tot tipus que França podria aconseguir en aquesta empresa. És clar, però, que l'objectiu perseguit pel filòsof no era la *grandeur* de França precisament, sinó evitar l'agressió contra Holanda i contra la frontera occidental de l'Imperi; a més, un atac contra els turcs afebliria la pressió militar

turca sobre el flanc sud-est d'Alemanya.

Amb el que hem exposat podem fer-nos una idea bastant aproximada del quefer polític de Leibniz. Durant la seva estada a Magúncia no va deixar, però, de continuar aprofundint també el seu sistema. A més dels seus opuscles polítics, hem de citar els següents: el 1667-1668, la *Confessio naturae contra atheistas*; el 1669, la lògica i la teologia conflueixen en la *Defensio Trinitatis per nova reperta logica*, obra dirigida contra els socinians; i la *Lettre à Thomasius* presenta una temptativa de conciliació entre les teories físiques dels antics i les dels moderns. I el 1670 Leibniz escriu la *Hypothesis physyca nova*, dues seccions de la qual foren enviades a l'Acadèmia de Ciències de París i a la Royal Society de Londres, "Théorie du mouvement abstrait" i "Théorie du mouvement concret" respectivament.

Política, teologia, metafísica, física,... Com podem comprovar, l'activitat de Leibniz era gran i variada. Queda per destacar la que fa referència a la unió de les esglésies. Els intents per a la unió no escassejaven en aquella època. Des de 1660 el bisbe de Tina, Spínola, multiplicava les seves missions a Alemanya, i estava en contacte amb Magúncia. Leibniz es trobava en un focus d'irenisme, i molt sovint es va veure "obligat a posar els pensaments per escrit, i fer projectes que no fossin mal rebuts."<sup>1</sup> La *Confessio naturae...*, citada abans, constituïa un preludi d'aquests pensaments, els quals havien d'organitzar-se -segons un pla concertat amb Boinebourg-- en una gran obra, *Demonstrationes Catholicae* que no va arribar a ser escrita. No obstant això, se sap que aquesta obra hauria comprès quatre parts que ens interessa ressenyar: I. Les proves de l'existència de Déu; II. La demostració de la immortalitat i immaterialitat de l'ànima; III. La possibilitat dels misteris cristians; IV. La demostració de l'autoritat de l'església catòlica i de les Escripures. Aquest índex ens indica el propòsit irenista que perseguien Boinebourg i Leibniz. Es pot pensar, tanmateix, en les raons per les quals aquesta obra no fou escrita. ¿Potser perquè Leibniz no veia clar el punt IV? No perdem de vista que el catòlic era el baró i no el filòsof. De totes maneres, els esforços de Leibniz en pro de la conciliació de les esglésies són incontestables, i si bé les *Demonstrationes* no van arribar a ser completades, sí ho van ser parcialment en una sèrie d'escrits entre 1668 i 1671, entre els quals destaca *Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der freiheit des Menschen*, el títol del qual és summament expressiu de la problemàtica plantejada, i on es preludien les distincions entre necessitat absoluta i necessitat hipotètica, que apareixeran més tard a la *Confessio Philosophi* de 1673.

El 1671 Leibniz va escriure a Antoine Arnauld per assabentar-lo dels seus escrits i de l'avenç dels seus coneixements. És de suposar que aquest no fou el veritable motiu pel qual s'iniciés la correspondència. A. Arnauld era oncle d'Arnauld de Pomponne, ministre de Lluís XIV, i Leibniz preparava el viatge a París per oferir al rei el projecte sobre Egipte; segurament que Boinebourg va aconsellar aquesta correspondència.<sup>2</sup> D'altra part, A. Arnauld representava en aquests moments una força considerable a França. En la seva carta

---

<sup>1</sup> Cf. Y BELAVAL (1975, pàg. 57). Per un examen dels problemes entorn l'irenisme en aquella època, cf. "L'irénisme au temps de Leibniz et ses implications politiques", per JEAN B. NEVEUX (1968, pàg. 69-77).

<sup>2</sup> Cf. Y. BELAVAL (1970, pàg. 17).



(G. I, pàg. 68-82), Leibniz va aprofitar per arremetre contra el cartesianisme, Bacon, Hobbes i Spinoza. Hem de tenir present que el *Tractatus theologico-politicus* havia estat publicat el 1670 --un any abans de la carta de Leibniz-- i ja he indicat més amunt la polèmica que va suscitar aquesta obra. A més, el partit d'Arnauld era contrari a l'absolutisme monàrquic que, teoritzat per Hobbes, era practicat per Lluís XIV<sup>1</sup>, per la qual cosa A. Arnauld no deixaria de veure amb bons ulls el futur ambaixador de Magúncia.

Ja tenim Leibniz a punt de viatjar a París. No he esgotat, ni de bon tros l'exposició de les seves activitats en el període que estem considerant. El filòsof encara va tenir temps d'inventar una màquina aritmètica, --*eine lebendige Rechenbanck*-- capaç d'efectuar les quatre regles, i també l'extracció de l'arrel quadrada i cúbica; un instrument que va denominar una geometria vivent --*eine lebendige Geometriam*-- , capaç de trobar mecànicament totes les línies i totes les figures; binocles,... I tot això quan a penes acabava de fer 26 anys.

### 1.1.3 Conclusió

Quina impressió tenim després d'haver llegit les pàgines anteriors? Pel que fa a mi, em ve a la imaginació d'una manera immediata una Europa conflictiva. Dins d'aquesta Europa, una Alemanya que a mitjan segle XVII va quedar arruïnada, dividida, en inferioritat amb altres països com França, Anglaterra o els Països Baixos. Europa es preparava per a la reconstrucció: el mercantilisme de Colbert associat a l'absolutisme de Lluís XIV feien de França un país puixant a pesar dels desordres interns. Holanda i Anglaterra tenien una font de riqueses en el comerç marítim. Alemanya, amb prop de 350 estats independents no podia posar en pràctica el sistema mercantilista sense haver arribat prèviament a una unió política, que es veia dificultada per la desunió religiosa. El protestantisme es fraccionava en sectes. El Concili de Trent no havia estat revocat i el Papa mantenia les seves decisions: la Pau de Westfàlia sols era, en el fons, una treva i les hostilitats entre catòlics i protestants podien revifar-se en el moment més inesperat. La unitat religiosa es feia indispensable si es pretenia una pau duradora.

Leibniz es disposava a aconseguir aquesta unitat. La seva formació des de nen, l'ambient familiar, l'antidogmatisme de la seva educació autodidacta inicial, la diversitat dels seus estudis, la seva estada a Magúncia,... són factors que concorrien en una personalitat excepcional, diplomàtica per naturalesa, de les poques que podien dur a terme amb èxit la missió irenista. S'havia d'afrontar el pitjor enemic de tots: l'esperit del cartesianisme, que conduïa, segons Leibniz, a l'espinozisme de manera inexorable. L'atac de Spinoza als reis i la religió era un atac a la idea de la unitat, d'ordre, d'harmonia que és essencial en el leibnizianisme, per la qual cosa Leibniz, malgrat les possibles simpaties mostrades cap a l'home Spinoza<sup>2</sup>, aprofitaria la més petita ocasió per arremetre contra el filòsof jueu.

---

<sup>1</sup> Cf. LOUIS COGNET, *Le jansenisme*, París: Que sais-je, P. U. F. núm. 960 sobre el jansenisme religió i el partit d'Arnauld, i també de les vicissituds per les quals passaren.

<sup>2</sup> Cf. G. FRIEDMANN (1962, pàg. 91-94).

Al meu entendre, el període que acabem d'examinar presenta una coherència absoluta en tots els passos de Leibniz fent honor als objectius que han de guiar les seves accions. No crec impropï pensar que el reintrodutor de les causes finals a la física i a la metafísica s'hagués marcat ja uns fins a complir des de la seva joventut; entre aquests --els que siguin-- indubtablement hi ha la grandesa de l'Imperi i la unió de les esglésies, sense oblidar el desig de l'entesa entre els homes, per la qual cosa va iniciar un alfabet dels pensaments amb múltiples definicions: les disputes havien de resoldre's calculant, no batallant. I, qui no veu en aquests fins la idea matriu, originària de l'harmonia universal? Leibniz va voler harmonitzar tot aquell estat de coses. Més tard, l'harmonia seria una noció bàsica del seu sistema, que aplicaria a tots els dominis.

Quant al problema de la llibertat i el mal, el "Von der Allmacht..." constitueix el preludi del seu pensament respecte a això, tal com s'exposarà a la *Teodicea* quaranta anys més tard. Aquest problema tenia unes connotacions pràctiques importantíssimes: de la resolució de qüestions com el lliure arbitri, la gràcia, etc. depenia l'èxit o el fracàs de moltes negociacions irenistes. Que Leibniz se n'ocupés, no sols ens informa de la dimensió especulativa del seu pensament, sinó que també n'augmenta la pràctica.

## 1.2 Segon període: 1672-1698

### 1.2.1 Època

#### 1.2.1.1 Perspectiva política

El 1672, malgrat els bons oficis de Leibniz, França va declarar la guerra a Holanda. Aquest país en vèncer Espanya havia imposat a les províncies belgues dependents d'ell un règim econòmic que, protegint les seves manufactures mitjançant aranzels prohibitius, obligaven Bèlgica a obrir de bat a bat les seves fronteres als productes holandesos. Colbert va pretendre sotmetre Holanda a les mateixes exigències, però només ho podia aconseguir a canonades. Anglaterra, rival en el comerç marítim amb Holanda, va entrar també a la guerra. Els holandesos van recórrer a Guillem II d'Orange, i restabliren en la seva persona l'stadhouderat, atès que la diplomàcia de Jan de Witt no podia evitar la invasió. El 1673 es va crear una aliança antifrancesa, en la qual van intervenir Branderburg i l'emperador. L'any següent, Carles II d'Anglaterra va firmar la pau amb els Països Baixos. Abans el rei anglès havia firmat el 1672 la "Declaració d'indulgència", per la qual autoritzava als dissidents protestants la pràctica pública del culte, i deixava que els catòlics s'aprofitessin d'aquesta tolerància, a la qual cosa el Parlament, el 1673, va respondre amb la *Test of Bill*, per la qual s'escloïa els no anglicans de tot càrrec públic. El 1678 es va firmar la Pau de Nimega. Lluís XIV pretenia iniciar una política d'annexions, que perseguia la "conquesta pacífica de la frontera del Rin". Brandenburg va acceptar els subsidis de França i es va declarar neutral. Per la seva part, Espanya no es va oposar a la política francesa a causa del matrimoni de Maria Lluïsa d'Orleans amb Carles II el novembre de 1679. El 1681, Lluís XIV entrava triomfalment a Estrasburg; el 1684 fou l'any de l'ocupació de Luxemburg. Tot plegat va determinar que el 1686 es creés la Lliga d'Augsburg en contra

de França, formada per Guillem III d'Holanda, Suècia, Espanya, el duc de Savoia, Àustria, el papat i nombrosos prínceps electors, entre ells el duc de Baviera. A tots ells se'ls va unir Anglaterra el 1689, amb l'adveniment al tron anglès de Guillem III.

És important ressenyar l'evolució política d'Anglaterra en aquests anys. El parlament havia aprovat el 1679 l'*Habeas Corpus Act*, pel qual es garantia legalment la protecció de l'individu davant detencions arbitràries, i també la llibertat personal. Hi havia dos partits parlamentaris: els *wighs*, burgesos, liberals tant políticament com religiosament, que eren adversaris dels Estuard; i els *tories*, conservadors, fidels a la dinastia i sostenidors de l'església anglicana i de la monarquia d'origen diví. El 1685 va morir Carles II i el va succeir Jacob II, catòlic --per ser-ho havia estat apartat de tota funció pública a causa de la *Test of Bill*. El nou rei intentà la restauració oficial del catolicisme, a la qual cosa s'hi va oposar el parlament. El 1688 va néixer un fill baró de les segones noces de Jacob II amb una princesa catòlica, i així quedaven apartades del tron les seves dues filles protestants que s'havien casat, respectivament, amb Guillem III d'Orange i el príncep de Dinamarca. El perill "papista" va fer que els dos partits anglesos s'unissin per cridar l'*stadhouder* holandès i oferir-li la corona invocant la religió protestant i un parlament lliure. Això donà lloc a l'anomenada Gloriosa revolució: el parlament va proclamar la destitució de Jacob i del seu fill, i va conferir la reialesa conjuntament a Guillem III i a la seva dona. El poder real fou limitat per la Declaració de Drets el 1689. Guillem d'Orange fou considerat pel poble anglès com el "campió de la religió i de la llibertat".

Altres esdeveniments ja no són tan interessants per nosaltres. El 1688 els francesos van envair l'Alemanya del sud, amb la qual cosa s'inicià la Guerra del Palatinat: ciutats senceres alemanyes foren destruïdes. Mentrestant, els turcs constituïen una amenaça constant en el costat oriental europeu. El 1697 es va firmar la Pau de Ryswick, que significà l'adopció d'un paper hegemònic d'Anglaterra en el concert de les nacions europees, i per tant, la puixança del model de monarquia constitucional en detriment del sistema absolutista. La balança s'inclinava cap al moviment.

Quant a l'imperi, destaquem alguns esdeveniments que van influir en la vida de Leibniz. Des de 1665, el duc Joan-Frederic s'havia convertit en príncep de Hannover. El duc, convertit al catolicisme el 1651, es va proposar dues tasques principals en els seus estats: reorganitzar l'exèrcit i restaurar el catolicisme. El 1671 va firmar amb Lluís XIV un tractat d'aliança que l'enrolava, junt a Colònia i Münster, en el partit francès. El 1680, Joan-Frederic va morir sense fills i el va succeir el duc Ernest-August, protestant, que el 1692 fou nomenat novè príncep elector. Leibniz va tenir, com a historiador, una participació activa en la consecució de l'electorat. Dels vuit electors que hi havia, només tres eren protestants, els restants eren catòlics. La revocació de l'Edicte de Nantes el 1685 va augmentar els recels per motius religiosos. La influència de l'absolutista Lluís XIV sobre els electors catòlics podia ser perillosa en la proclamació de l'emperador, per la qual cosa havia de ser neutralitzada. Com veurem, el 1685 és una data clau per comprendre el període que estem considerant.

### 1.2.1.2 Perspectiva econòmica i social

Hi va haver un fet de decisiva importància, i no sols des del punt de vista estrictament religiós --com podria semblar-- sinó des del punt de vista polític, econòmic i fins i tot cultural: la revocació de l'Edicte de Nantes el 1685. A França, les conseqüències varen ser desastroses. El Consell de Comerç assenyalava el 1700 que una de les causes del malestar econòmic era "la fuga dels protestants, que s'han emportat molts diners, ments molt capacitades, i bons braços, pel nombre d'obrers que es van endur amb ells."<sup>1</sup> Després parlarem d'un altre tipus de conseqüències; de moment indiquem que, mentre a França l'economia se'n va ressentir negativament, Holanda, Anglaterra i Brandenburg van resultar-ne beneficiades en acollir els hugonots expulsats.

La mort de Colbert (1683) va assenyalat el moment més àlgid del sistema mercantilista. El liberalisme comercial, a partir d'aleshores, va començar a guanyar passos en la pugna entre els dos sistemes econòmics, que --no ho oblidem-- van molt units als sistemes polítics i religiosos. Amb l'arribada de Guillem III a Anglaterra va entrar el calvinisme a l'illa, i amb ell, el capitalisme comercial: el 1694 es va fundar el Banc d'Anglaterra.

On millor es reflecteixen les tensions produïdes per la pugna entre els dos sistemes econòmics era en l'Imperi, a causa de la pluralitat de religions. Brandenburg va adoptar el sistema mercantilista, però moderat, adoptant el model colonial holandès --no en va Frederic Guillem professava la religió calvinista. En la majoria d'estats imperials s'intentava imitar el model francès, però aquest requeria una centralització forta que resultava inoperant quan hi havia una divisió com la que es donava a Alemanya. Els Habsburg també havien emprès una política de centralització i d'expansió comercial i els jesuïtes hi tenien una participació important en ambdós aspectes.<sup>2</sup> L'adopció del sistema mercantilista es traduiria en una política d'increment de l'explotació minera, amb l'objectiu d'obtenir metalls per a l'encunyació de monedes. Unes d'aquestes mines eren les de Harz.

### 1.2.1.3 Perspectiva cultural

El 1677 va aparèixer l'*Ètica* de Spinoza, després de la seva mort el mateix any. L'impacte popular d'aquesta obra no es pot comparar amb el del *Tractatus*. L'*Ètica* és un tractat difícil, accessible només a pocs, i més en aquella època. Tanmateix, aquesta obra va reafirmar que el vocable "espinozista" s'apliqués a tots aquells que no professessin cap religió i ho confessessin.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> J. IMBERT (1975, pàg. 256). Les xifres d'exiliats van ser: Alemanya, 30.000 (dels quals 25.000 a Brandenburg), Europa del Nord (sobretot Dinamarca, Gran Bretanya i Irlanda) de 40 a 50.000, i els Països Baixos, la gran arca dels refugiats, de 50 a 60.000. Aquestes xifres es proporcionen a la mateixa obra, pàg. 265.

<sup>2</sup> Cf. J. CHAGNIOT (1974, pàg. 63).

<sup>3</sup> Cf. P. HAZARD (1961, pàg. 134).

S'ha de destacar l'aparició de Locke en l'espectre cultural amb els seus dos *Tractats sobre el govern* escrits el 1689 i 1690 --immediatament després de la "Gloriosa Revolució". Aquestes obres van ser publicades per sancionar teòricament l'arribada al poder de les idees liberals. Locke es convertia en el filòsof que contrarestavava l'absolutisme de Hobbes. S'enfrontaven dues concepcions diferents respecte al principi d'autoritat, la de Lluís XIV i la de Guillem III, i ambdues tenien els seus respectius teòrics.<sup>1</sup> Però en aquests instants Anglaterra era una potència puixant, mentre que França començava a presentar símptomes que anava perdent terreny, com per exemple el fet --síntoma molt fi-- que perdia la categoria de model per als països europeus, en detriment de la guanyada per Anglaterra. I sobretot després de la revocació de l'Edicte de Nantes, que des del punt de vista cultural va tenir una influència notable en el desenvolupament del pensament europeu.

S'ha d'assenyalar també la influència que van tenir en la filosofia de Leibniz els descobriments realitzats per Leeuwen Hoek entorn als espermatozoides el 1677. La ment humana es dirigia tant cap a l'infinit com cap a l'infinitesimal.

#### 1.2.1.4 Perspectiva religiosa

El 1678, el dualisme estabilitat-moviment en el camp religiós va adquirir un to agut, com ens indica la polèmica que van aixecar els protestants --representats per Claude-- i els catòlics, representats per Bossuet. En aquest any, Claude apareixia com a defensor d'una causa pròxima a perdre's, mentre que Bossuet defensava el bàndol guanyador. El protestantisme s'anava vulgaritzant i fraccionant cada dia més. Els jesuïtes guanyaven poder i la contrareforma avançava. La dinastia dels Estuard amenaçava de convertir Anglaterra al catolicisme i Lluís XIV feia de França un model a imitar. Però heus aquí que passen uns anys i, el 1685, es produeix la revocació de l'Edicte de Nantes. No podem entrar ara en l'anàlisi de les causes que van motivar aquest fet, però sí que podem destacar-ne la importància.<sup>2</sup> Des del punt de vista religiós cal assenyalar el contratemps que aquesta decisió de França va significar per als esforços irenistes que, amb intervenció de Spínola, s'anaven portant a terme.<sup>3</sup> La reacció va ser fulminant a tot Europa. Claude va poder oposar que amb els catòlics no es podia argumentar amb raons: Bossuet era el defensor de l'autoritarisme. La polèmica començada anys enrera va canviar de signe. Més tard, la revolució anglesa de 1688 no sols tindria un significat polític, sinó també religiós: era el triomf de la Reforma, de la religió. Lluís XIV apareixia aleshores com l'enemic per excel·lència de la fe lliurement consentida. Els hugonots expulsats adobaren la causa protestant. I tot plegat decantava la balança cap al moviment, en busca d'una nova estabilitat.

---

<sup>1</sup> Bossuet també era teòric de l'absolutisme francès.

<sup>2</sup> "Pocs fets van ser més decisius per a l'orientació de l'avenir. En la mesura que hom pot parar-se en una data per fixar els moviments del pensament, és cert dir que el 1685 marca el resultat dels efectes victoriosos de la contrareforma; després és el reflux." P. HAZARD, op. cit. pàg. 74.

<sup>3</sup> A Alemanya, els esforços irenistes de 1684 tenien possibilitat d'arribar a bon port. Cf. JACQUES LE BRUN (1968, pàg. 83).

Un altre esdeveniment important fou el sínode calvinista de Dordrecht l'abril de 1686, que va intentar evitar el fraccionament protestant expulsant de l'església reformada tots aquells que no firmessin les doctrines allà aprovades. Aquest sínode va tenir efectes contraris als esperats: les sectes en lloc d'unir-se van aprofundir les seves diferències, amb la qual cosa arribem a un moment en què les divisions, controvèrsies i conflictes religiosos no eren privatis de cap religió, sinó de totes.

### 1.2.2 Leibniz

A final de març de 1672, Leibniz va arribar a París: una de les missions que li havia encomanat Boineburg era presentar a Lluís XIV el projecte egipci i intentar fer desistir el rei francès del seu proper atac a Holanda. Va ser un intent inútil, ja que el 6 de maig es va declarar la guerra. Leibniz va romandre a París durant quatre anys, a excepció del primer trimestre de 1673, que va viatjar a Anglaterra. Els seus dos protectors van morir en un breu interval de temps: el baró de Boineburg a final de 1672 i el príncep elector de Magúncia, el febrer de 1673. Aquestes dues morts van significar pel filòsof una sort, en el sentit que es va veure lliure per instruir-se, enriquir-se amb nous descobriments i fer avançar el seu sistema. De la seva estada a la capital gal·la data la seva invenció del càlcul infinitesimal. París era en aquells temps la ciutat més brillant d'Europa, on hi havia els esperits més eminents tant en el camp científic com filosòfic i literari. S'ha de destacar entre tots ells, per la influència que va tenir en la formació de Leibniz, el matemàtic Christian Huygens (1629-1695).

Aparentment, Leibniz havia deixat de banda tot allò que no fossin els seus estudis matemàtics, però qui així ho creia anava equivocat, ja que les seves preocupacions principals eren sobre la teologia. El text següent és revelador: "No he estudiat les ciències matemàtiques per elles mateixes, sinó a fi de fer-ne un dia un bon ús per donar-me crèdit, avançant en la pietat."<sup>1</sup> I així, Leibniz escriu la *Confessio Philosophi* al voltant de 1673, dirigida a Arnauld, que en aquella època era considerat com el cap moral de l'església de França.

Leibniz tampoc va deixar d'ocupar-se d'adquirir aquells coneixements sobre economia que podien ser útils a Alemanya: va procurar posar-se en contacte amb gent de Colbert; va fer informes sobre els mals econòmics de França, anotant els tipus d'interès a què es pagava a províncies el diner, l'escassetesa de demanda de terres davant un excés d'oferta, el baix preu de les mercaderies...<sup>2</sup>

Així mateix, la faceta d'historiador no va ser oblidada: Leibniz va abordar problemes d'història contemporània i de política administrativa, va transcriure memòries, instruccions

---

<sup>1</sup> Citat per Y. BELAVAL (1975, pàg. 80).

<sup>2</sup> Ib. pàg. 74-75.

i relacions del temps de Francesc I fins a Lluís XIII.<sup>1</sup> Abans que res, s'interessava en les institucions modernes de l'organització administrativa francesa, que en aquells moments creia que havien de ser adoptats per totes les nacions europees, en particular per Alemanya.

En relació a la seva pròpia economia, la mort dels seus dos protectors havia deixat sense feina el filòsof, el qual va intentar obtenir una pensió com a investigador al servei de França, però no ho va aconseguir<sup>2</sup>, per la qual cosa es va haver de guanyar la vida. El duc Joan-Frederic --amb qui Leibniz mantenia correspondència des d'anys enrera-- li va concedir certa suma per allargar la seva estada a París, però Leibniz va preferir acceptar la plaça de bibliotecari que el duc li va oferir a la cort de Hannover, cap on va partir l'octubre de 1676; abans, però, va passar per Londres i Holanda, on es va entrevistar nombroses vegades amb Spinoza.

Leibniz va arribar a Hannover a últims de desembre de 1676. El 1686 va escriure *Discurs de metafísica*, que marca el moment en què el sistema leibnizià assoleix la seva maduresa. Són deu anys, al meu entendre, claus per comprendre l'evolució del filòsof i del seu pensament. En aquesta època podríem sintetitzar l'activitat de Leibniz en tres fronts: a) el perfeccionament del sistema; b) la reunió de les esglésies; c) l'estada a les mines de Harz. En relació al primer apartat, cal anotar que el desenvolupament de la dinàmica fou considerable en aquest període. A més va formular la teoria de l'expressió i va posar a punt completament la teoria analítica del *praedicatum inest subjecto*, amb la seva aplicació al contingent; va distingir les veritats de raó i les de fet fonamentant-se en el càlcul infinitesimal i, per fi, va definir la noció de substància individual, com englobant tots els seus predicats. Tanmateix, per a les nostres finalitats ens interessa més no detenir-nos en el sistema i passar als altres apartats.

Havíem dit que el príncep Joan-Frederic s'havia proposat restaurar el catolicisme en els seus estats. També projectava la reunificació de les esglésies. Es deia que Leibniz va ser cridat a Hannover l'octubre de 1676 per servir d'intermediari entre Hannover i Roma.<sup>3</sup> Sigui com sigui, el cert és que fins a final de 1678 no es va encarregar aquesta missió al filòsof d'una manera oficial. Abans, el 1677 havia publicat *Caesarini Furstenerii* on --reprentent les idees exposades el 1670-- sostenia la sobirania dels prínceps alemanys i la conciliava amb el primat de l'emperador, en un sistema federalista: la sobirania podia reconèixer la majestat d'un cap, sostinguda lliurement per la fraternitat i fidelitat que ha d'unir els sobirans. És important destacar que existeix un paral·lelisme sorprenent entre la concepció política i la filosòfica de Leibniz en aquells moments: els estats, com els individus, posseeixen una autonomia interna que no pot ser forçada des de fora, però a la vegada ambdós estan inserits en l'harmonia del tot. Aquest paral·lelisme es faria més accentuat a partir que Leibniz perfilés completament el seu concepte de mónada, dotant-la d'una força pròpia.

---

<sup>1</sup> Cf. GÜNTER SCHEEL (1968, pàg. 52).

<sup>2</sup> Y. BELAVAL (1968, pàg. 38).

<sup>3</sup> Cf. Y. BELAVAL (1975, pàg. 123).

El *Caesarini* va tenir com a resultat pràctic que Leibniz fos nomenat el 1678 conseller àulic. Com a tal va exposar els seus projectes al príncep, que tractaven de: geografia, mapes exactes, descobriments físics, curs dels preus, manufactures, mines, boscos, manual de l'Imperi, història, arxius, màquines, organització d'una gran biblioteca ducal, direcció dels estudis dels joves,... El príncep escoltava tots aquests projectes, però va consagrar Leibniz a les temptatives empreses per a la reunió de les esglésies. Ja hem vist com des de 1660 el bisbe de Tina, Spínola, es dedicava a multiplicar els seus contactes a Alemanya amb la finalitat d'aconseguir un acord entre els prínceps d'aquest país; el 1676 va arribar a Hannover portador de noves proposicions. Per la banda protestant, Molanus --que representava la tendència sincretista-- acabava de ser nomenat president del consistori de Hannover. El moment era propici per tirar endavant els esforços en pro de l'irenisme. A França, la *Caisse des Conversions* i la política de progressiu tancament empresa per Lluís XIV feien esperar la fi de l'heretgia.<sup>1</sup> A Roma, el papa Innocenci IX alimentava projectes de creuada.<sup>2</sup> I Leibniz no va perdre l'ocasió d'intervenir en les converses amb tot l'aparat conceptual i metòdic que li van proporcionar els seus amplis coneixements. A França, Anna de Gonzaga i Lluïsa-Holandina, abadessa de Maubisson, van posar Leibniz en relació amb Pellison, director de la *Caisse des Conversions* i van intentar que intervingués Bossuet en les conversacions. Recordem que Bossuet mantenia conferències amb Claude cap al 1678. El gener de 1679 es va aprovar per una bula papal el *Tractat de l'Exposició de la Fe*, que Bossuet --l'autor-- va enviar a Leibniz; aquest va respondre amb agraïment, estimulant el zel que demostrava el catòlic i invitant-lo a llegir les obres de Calixt.<sup>3</sup> Leibniz acabava de respondre a Bossuet quan va morir Joan-Frederic el 7 de gener de 1680, i el va succeir el seu germà Ernest-August que, al contrari que el seu germà, era antifrancès. Tanmateix, els projectes no es van enfonsar, de moment: s'havia d'esperar a 1685 per tirar per terra tots els esforços que fins aleshores s'havien fet.

En un estat que adoptava el model mercantilista francès, les mines de metalls preciosos eren d'una importància rellevant. A uns cent quilòmetres al sud-est de Hannover hi ha les muntanyes de Harz, que des del 968 van tenir una explotació minera considerable de plom, plata, coure, zenc i, més tard, ferro. Entre els nombrosos projectes que Leibniz va presentar a Joan-Frederic després que fou nomenat conseller àulic, un d'ells era l'explotació racional de les mines --on s'assegurava que era possible fins i tot trobar or--, per la qual cosa va aportar uns invents concernents a la utilització dels molins de vent per treure aigua de l'interior de les mines, problema que ocupava un nombre important de savis de l'època.<sup>4</sup> El 1679 Leibniz, que desitjava portar a la pràctica les seves idees, va firmar un contracte amb el príncep pel qual s'estipulava que el filòsof hauria de suportar del seu compte les despeses d'instal·lació dels seus invents durant un any; si el resultat era satisfactori, obtindria una renda vitalícia de 1.200 tàlers. En morir Joan-Frederic, va caldre renegociar

---

<sup>1</sup> JACQUES LE BRUN (1968, pàg. 81).

<sup>2</sup> Ib.

<sup>3</sup> Ib. pàg. 82.

<sup>4</sup> Cf. J. ELSTER (1975, pàg. 87).



el contracte amb Ernest-August i es va convenir finalment de repartir les costes d'instal·lació entre el duc, l'oficina de mines i el mateix Leibniz, i la recompensa d'aquest quedava --en cas d'èxit-- a discreció del nou príncep.

Aquestes dades ens situen Leibniz en una dimensió totalment nova pel que fa a la seva personalitat: la d'enginyer-empresari. I això en un període fonamental per a la formació del seu sistema. De 1680 a 1686, Leibniz va passar gairebé la meitat del seu temps a les mines de Harz. De quina manera va poder influir aquesta funció empresarial en el seu pensament? Aquesta pregunta és contestada en gran part per J. Elster a la seva interessant obra, i a aquesta em remeto: hi va influir considerablement.

Un empresari capitalista ha de racionalitzar l'empresa: tot ha d'estar previst, de manera que el funcionament es faci sense gairebé intervenció del programador. Leibniz va racionalitzar les mines de Harz; el seu ideal hauria estat que un cop posat en marxa el procés productiu segons les seves instruccions, la seva presència com a enginyer no s'hagués fet imprescindible, millor que s'hagués pogut prescindir gairebé totalment d'ell. Tanmateix sorgien problemes imprevistos, --amb els treballadors, amb els subministres,...-- que l'impediè centrar-se en les seves investigacions geològiques, en els preparatius de la fundació de les *Acta Eruditorum*, en els seus estudis sobre diòptica, o en qualsevol altra de les seves activitats. Qui fos Déu per preveure-ho tot de tal manera que la seva presència fos totalment innecessària! Avançant-me a les conclusions, al meu entendre la idea del Déu-programador-perfecte adquireix la seva forma definitiva en aquest període. A Déu, un cop creat el món, ja no li cal intervenir-hi, sinó no seria infinitament savi. Hem de veure en l'expressió "*Déu és *Intelligentia Supramundana**" una relació molt estreta amb la idea del perfecte programador, ordenador, empresari, que el filòsof devia formar-se en el seu període de les mines.

Amb els beneficis que Leibniz preveia obtenir dels molins de vent pensava fundar una acadèmia.<sup>1</sup> Però el judici negatiu de l'oficina de mines sobre els resultats de la màquina construïda per Leibniz instà el duc Ernest-August a ordenar la interrupció de les experiències. Com que el príncep desitjava tenir el filòsof a la cort, li va haver de trobar una nova ocupació: la d'historiògraf de la casa de Brunswick. No s'ha de considerar aquesta funció com a secundària: l'estudi de la genealogia no era un mer caprici aristocràtic, com pot semblar avui en dia, sinó que en el segle XVII els estats i els pobles estaven personificats pels seus prínceps: seguir una filiació, exhumar un contracte de matrimoni o d'herència, aquests eren els mitjans amb què podien avalar les pretensions sobre un país. Apareix, doncs, la faceta política del càrrec d'historiador.<sup>2</sup> A més la genealogia havia de demostrar també que la casa de Brunswick era la més digna per accedir al novè electorat, que com vam veure, havia de contrarestar la majoria catòlica dels

---

<sup>1</sup> Cf. G. SCHEEL (1968, pàg. 53).

<sup>2</sup> D'aquí la precipitació del judici de B. RUSSELL (1900, cap. 1) quan diu que Leibniz es va considerar àmpliament recompensat per les seves laborioses investigacions genealògiques amb les oportunitats que aquestes tasques li oferien de relacionar-se socialment amb els grans, sacrificant indègudament el seu geni. Aquest judici no té en compte la dimensió política i patriòtica de Leibniz.

electors, amb la qual cosa apareix també la faceta irenista del càrrec d'historiador.

Leibniz confiava acabar aviat aquesta història per tornar de nou a les seves investigacions científiques; però es va equivocar: les seves aspiracions per fundar un mètode històric que es pogués distingir pel seu estil, per la seva exactitud en les relacions que establís i pels descobriments que portés a terme, van sobrepasar la capacitat d'un sol home. En canvi, la seva activitat en pro de la reunificació no cessaria. Els viatges es van succeir per Àustria, Alemanya i Itàlia a la recerca de documents que poguessin servir a la genealogia. A Roma se li va oferir un lloc en el Vaticà que l'hauria portat a ser cardenal, encara que prèviament havia de convertir-se, a la qual cosa no va accedir. Els seus viatges es van perllongar des de la tardor de 1687 fins al juny de 1690; en aquest temps, a més de les seves activitats polítiques i de recerca de dades, anava assegurant la difusió de la seva filosofia amb la correspondència que mantenia amb Arnauld, Bayle, etc. A més, va estudiar el pensament xinès, va defensar la seva dinàmica contra els cartesians i va continuar --a escala molt reduïda-- amb les seves investigacions físiques i matemàtiques.

El juny de 1690, Leibniz va tornar a Hannover. La guerra amb França continuava i, malgrat que el país gal s'anava quedant sol, no per això decreixia la seva potència: els atacs a l'Imperi se succeïen. El novembre de 1692, el filòsof exterioritzava l'ansietat del patriota: "La pàtria comuna es troba en un estat tal que ja no s'han de pretendre avantatges: es tracta només de salvar-se amb ella (...) Les cartes que arriben a Souabe poden fer llàstima i fer córrer les llàgrimes dels ulls dels més indiferents. Si no es fan grans esforços, la caiguda i el menyscapte de la nostra nació serà irreparable durant molt temps."<sup>1</sup> La preocupació per la pàtria: constant de la vida de Leibniz.

Des de la seva tornada de Viena, el filòsof es va dedicar a mitigar les asprors que hi havia entre diferents prínceps que s'oposaven al nomenament del duc Ernest-August com a novè elector; en aquesta tasca la diplomàcia del filòsof es va posar de manifest, i va arribar a guanyar la confiança dels ducs de Wolfenbüttel, que formaven part de l'oposició al príncep de Hannover. Totes les dificultats es van anar superant i l'octubre de 1692, Ernest-August fou investit amb l'electorat. Ja he assenyalat més amunt la importància indirecta que aquest afer tenia en pro de la reunificació de les esglésies. Ara serien quatre els prínceps protestants a l'hora d'elegir emperador, i els oficis de Leibniz permetien assegurar futurs acords entre ells.

I els catòlics? S'havia de posar en contacte amb ells i prosseguir la missió irenista que s'havia autoencomanat. Aquesta tasca era especialment difícil en aquests moments: d'una part, la guerra amb França; de l'altra, el record viu de la revocació de l'Edicte de Nantes. Potser l'únic que podia portar a terme l'intent era Leibniz. Quan es judica el caràcter moral de Leibniz, afirmant que no creia en res i volia estat bé amb tothom pel seu propi profit, s'obliden sovint els projectes que des de jove s'havia forjat i per la realització dels quals calia un tarannà conciliador, que es fixés més en el que uneix que en el que separa; però això no significa tenir dues cares: Leibniz en tenia prou amb una, atesa la seva amplitud de mires. A principi de la dècada dels noranta, el filòsof era ben vist per catòlics i protestants. Una personalitat camaleònica hauria estat refusada per ambdós.

---

<sup>1</sup> Cf. Y. BELAVAL (1975, pàg. 171).

De 1691 a 1694, Leibniz i Bossuet van reanudar els contactes interromputs amb anterioritat. A França s'observava Hannover com el lloc on podien brotar els gèrmens d'una futura reunificació. Pellisson i Leibniz van intercanviar cartes amb aquesta finalitat, però va ser Bossuet qui a la fi va intervenir en l'empresa. Ja tenim el catòlic i el protestant embolicats en la polèmica sobre els problemes que separaven les seves respectives religions. Bossuet, com abans a Roma i més abans encara Arnauld<sup>1</sup>, va proposar a Leibniz que es convertís al catolicisme. És que l'alemany no es mostrava pròxim a aquesta religió? Però Leibniz no era catòlic. Per què s'havia de convertir? Així de senzill es planteja un argument contrari a la creença en la duplicitat del filòsof, sobretot si tenim en compte que la conversió no hauria fet més que aportar-li avantatges. Leibniz no va creuar la frontera que separava les dues religions. Per la seva part, Bossuet també tenia la seva frontera, tant o més insalvable que aquella: el Concili de Trent. L'església no podia revocar les decisions --dogmes-- allí preses. Leibniz va intentar trobar arguments que permetessin superar aquesta dificultat: França no havia considerat que el Concili fos ecumènic, ¿no es podien revisar alguns dels punts allà establerts? A més, hi havia un precedent clar, segons Leibniz: l'església romana va trencar les decisions d'un concili, el de Constança. Bossuet no va acceptar aquests arguments com a prova suficient; cap al 1694 el debat va finalitzar i no es va reanudar fins el 1699.

Per la seva activitat política, Leibniz va ser recompensat el 1696 amb el títol de *geheimer Justizrat*, el més alt després de canceller. El 1697 es va signar la Pau de Ryswijk, que fou qualificada per Leibniz de "vergonyosa per l'imperi i els seus aliats, i perillosa per als protestants."<sup>2</sup> D'altra part, des del punt de vista d'aquests últims, el benefici del novè electorat va quedar anul·lat per la conversió al catolicisme de l'elector de Saxònia, que va accedir al tron de Polònia el juny de 1697. Després del fracàs amb Bossuet, Leibniz es va dedicar a unir luterans i calvinistes. Amb aquesta finalitat es van iniciar els contactes entre les corts de Hannover --luterana-- i la de Brandenburg --calvinista--, sobre els tres punts fonamentals de controvèrsia: la predestinació, la participació de la persona humana de Crist en els atributs divins i la transsubstanciació. La doctrina de la llibertat leibniziana podia ser un factor important per resoldre el primer d'aquests tres punts. ¿Es pot considerar aquesta doctrina accessòria en el corpus de l'obra de Leibniz, vistos els fins als quals podia servir? Tanmateix, el filòsof va començar ja a ser presa del desànim amb l'afer de la reunificació --de les esglésies i de les confessions. En el mateix 1697, Leibniz va introduir la noció de tolerància, ja implicada en la Pau de Westfàlia, i va concloure l'any següent matisant: "He treballat sobretot per la tolerància civil: ja que, per l'eclesiàstica no s'obtindrà mai més que els doctors dels dos partits es condemnin mútuament."<sup>3</sup> En aquest paràgraf es trasllueixen els debats mantinguts amb Arnauld i Bossuet.

---

<sup>1</sup> Cf. Carta d'Arnauld al landgrave, 13 de març de 1686, a LR, pàg. 83.

<sup>2</sup> Y. BELAVAL (1975, pàg. 174).

<sup>3</sup> Ib. pàg. 175.

Les crítiques al cartesianisme se succeïen. El 1694 Leibniz va escriure *Sur la réforme de la philosophie première et sur la notion de substance*. Un any més tard, el *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, i el 1697, *De rerum originatione radicali*. Un any després va publicar *De Ipsa Natura*, on volia mostrar com la restauració de les idees de naturalesa i finalitat poden coexistir avantatjosament amb les adquisicions del mecanicisme modern.

No podem fer més extensa aquesta exposició. Anotem per finalitzar que el 1698 va morir el duc Ernest-August, i que en aquests últims anys, Leibniz va ampliar els contactes amb la Xina i amb el tsar Pere el Gran, el qual va arribar a entusiasmar el filòsof, i aquest a la vegada hi va tenir gran influència. A partir d'aquests anys, Leibniz introdueix definitivament la *vis* en la substància, amb la qual cosa la noció de mònada podrà comptar amb el suport tant de la lògica com de la física.

### 1.2.3 Conclusió

Són diferents els trets a destacar del període 1672-1698 en relació amb el nostre objectiu. D'una part, en la pugna estabilitat-moviment, a partir de 1685 la balança es decanta cada vegada més cap al cantó d'aquest últim. Hem vist com França dóna pas a Anglaterra en la consideració de model d'estat a imitar. S'enfronten dues concepcions diferents de la vida; implicades, hi ha tot tipus de motivacions: religioses, polítiques, econòmiques,... que s'entrellacen formant una espessa xarxa en la qual és difícil veure quins són els racons més profunds; malgrat això, és possible desllindar els dos camps si observem el curs de la història: en un cantó tenim a Colbert, Bossuet, Lluís XIV,... en l'altre, Locke, Guillem d'Orange,... I Leibniz, on l'hem de situar? L'estudi d'aquest període ens pot apuntar una resposta: en cap dels dos, o en els dos a la vegada, o sigui en la intersecció d'ambdós, patint la tensió pròpia del remolí que es crea en topar dues forces oposades. Hem seguit Leibniz des que arriba a París amb el seu projecte d'Egipte, il·lusionat, amb 26 anys, admirador de Lluís XIV i del mercantilisme colbertista, ple d'esperances en un futur que, no gaire llunyà, veurà la reunificació de les esglésies com una realitat, pròxim a l'església catòlica,... fins a la mort d'Ernest-August, en què ens trobem amb un Leibniz que deixa entreveure la seva desil·lusió, amb 52 anys, admirador de Guillem d'Orange --i també del tsar--, aconsellant l'obertura del comerç, sense esperances davant la idea de la reunificació, i protestant luterà --no calvinista. En aquest lapsus de temps, la dinàmica, el càlcul infinitesimal, les mines de Harz, la història, la política, l'acadèmia, l'Imperi, els invents, els prínceps i princeses, Roma, Viena, París, Londres... On era Leibniz? de quina banda? La resposta, al meu entendre, és *partout*, amb la idea d'harmonia que es projecta pertot, buscant el lloc on la varietat es veu compensada per la identitat: per això no comprèn com Bossuet no pren en consideració les seves proves entorn el Concili de Trent. Bossuet és en una banda i Leibniz en cap dogmàticament: tot es pot discutir i solucionar. És innegable que Leibniz s'esforça per trobar solucions, ho hem pogut constatar en aquest període, i també que la trajectòria del filòsof és coherent en totes les seves facetes amb la del període anterior. Als 52 anys Leibniz continua preocupat per Alemanya, roman en la Confessió d'Augsburg malgrat ser "bell i festejat". Els problemes que el van ocupar durant la joventut són els mateixos que el preocupen quan aquest període finalitza. Entre ells, els que

constitueixen motiu de separació: la predestinació i el lliure albir, per exemple. Què ha fet Leibniz en aquests 26 anys en relació amb aquest tema? Agafem la *Confessio Philosophi*. Només hem de seguir l'evolució dels seus coneixements científics, aplicar-la a les idees de la *Confessio* i tindrem quin és el pensament del filòsof sobre el problema de la llibertat i del mal en el decurs d'aquests anys; és més, tindrem la *Teodicea* de 1710, encara que amb les ambigüitats pròpies de l'evolució de l'època en què el sistema es desenvolupa.

### 1.3 Tercer període: 1698-1716

#### 1.3.1 Època

##### 1.3.1.1 Perspectiva política

Tota l'època gira al voltant de la Guerra de Successió, en morir el novembre de 1700 l'últim rei de la dinastia dels Habsburg a Espanya, Carles II. La seva herència feia témer l'aparició d'una nova potència mundial que trenqués el fràgil equilibri assolit a Ryswijk; aquesta potència podia ser o França o Àustria, per la qual cosa Guillem III d'Anglaterra ja havia acordat el 1698 el primer pla de repartiment de l'herència amb Lluís XIV. La mort del príncep elector de Baviera, Ferran Josep --reconegut com a successor al tron d'Espanya-- va donar lloc al segon pla de repartiment el 1700, segons el qual era designat successor de Carles II l'arxiduc Carles d'Àustria, fill de l'emperador Leopold. En ambdós plans l'imperi espanyol quedava trencat, i passava part d'aquest a França i a Àustria. Però Carles II, poc abans de morir va anul·lar l'anterior i va designar com a hereu universal de la Corona espanyola Felip de Borbó, duc d'Anjou. Aquesta decisió fou considerada inacceptable per Anglaterra, d'acord amb la idea de l'equilibri europeu, i es va desencadenar la Guerra de Successió (1701-1714).

Aquests anys van ser el marc de la primera guerra europea, en tota l'extensió del concepte. Tot Europa es va aixecar en armes. El 1701 es van unir Anglaterra, Holanda, Àustria, Brandenburg, Hannover i l'Imperi, contra França i Espanya; dos anys després Portugal i Savoia passarien a engrandir les files dels adversaris dels Borbons, formant així la Gran Aliança. D'altra part, Suècia es va enfrontar primer a Dinamarca, Saxònia, Polònia i Rússia, i més tard a Hannover i Brandenburg, en l'anomenada Guerra del Nord (1700-1721). El panorama, com es veu, no pot ser més "encoratjador". Els avatars d'aquestes confrontacions no fan al cas; destaquem-ne la crueltat d'algunes, de la qual cosa Leibniz se'n faria ressó.

Des de 1701, la casa de Hannover era candidata al tron anglès. El 1714 van morir successivament la princesa Sofia i la reina Anna d'Anglaterra, cosa que va portar al tron d'aquest país el duc de Hannover Jordi-Lluís. Com veurem aquests fets van repercutir en la vida de Leibniz.

### 1.3.1.2 Perspectiva econòmica i social

D'una banda, tenim França i Espanya amb una greu crisi que va portar a la fam de 1709, a la qual van seguir epidèmies de tot tipus.<sup>1</sup> La misèria afectava els camperols i propietaris rurals per igual; les ciutats s'omplien de captaires i de peonatge de les més baixes feines; el camp es despoblava. A França, la situació econòmica era tan penosa que van emigrar nombrosos obrers cap a països menys afectats per la crisi: els Països Baixos, Anglaterra i Suïssa. Ja ens hem adonat cap a quin costat s'havia inclinat la balança del mercantilisme - liberalisme. A partir de 1700, el Consell de Comerç francès va mostrar la seva hostilitat als principis colbertistes. Els intendents reclamaven llibertat de comerç. Naixien les idees del liberalisme econòmic a França. El liberalisme industrial hauria d'esperar més temps perquè triomfessin els seus principis (1751), però ja al 1700 el Consell de Comerç va emetre la idea que les manufactures havien de mantenir-se per si soles, sense el suport de l'estat ni protecció contra l'estranger.<sup>2</sup>

Pel que fa a Alemanya, les crisis també la van afectar, encara que de manera diferent. Als estats de Brandenburg, Hannover i Àustria va ser comú el canvi gradual que s'anava produint a França amb els seus models econòmics. A Hannover el canvi era més accelerat, a causa segurament de la unió dinàstica amb Anglaterra.

### 1.3.1.3 Perspectiva cultural

França deixava de ser el model a imitar a Europa. Les idees angleses eren aleshores reflex de llibertat. A partir de 1700 la filosofia amb Locke i Berkeley, la moral amb Addison, Shaftesbury, la poesia amb Pope, Gay i el geni de Swift --per citar només alguns d'entre els grans-- feia d'Anglaterra un focus de cultura que s'irradiava per tot el continent. La dificultat per transmetre cultura que significava la diferència de llengua --la francesa era la de comunicació a gairebé totes les nacions europees--<sup>3</sup> s'anava superant per la quantitat d'erudits que van arribar a l'illa com a conseqüència de l'expulsió de 1685. L'aversion al papisme i a l'absolutisme era una constant en tots els escrits, i també el cant a la llibertat, de la qual Anglaterra era la guardiana: "que d'altres estimin els palaus, els quadres, les estàtues; la cura d'Anglaterra és vetllar sobre el destí d'Europa, d'amenaçar els reis presumptuosos, d'escoltar els precs dels seus veïns afligits..." escrivia Addison en una carta des d'Itàlia.<sup>4</sup>

L'esperit liberal no era, com sabem, únicament a Anglaterra. En general, es donava en aquells països en què el calvinisme era la religió oficial, com Holanda, per exemple. I així

---

<sup>1</sup> Cf. J. IMBERT (1975, pàg. 339) i J. VICENS VIVES (1969, pàg. 461).

<sup>2</sup> Cf. J. IMBERT (1975, pàg. 257).

<sup>3</sup> Em refereixo als intercanvis econòmics, culturals i generals. El llatí no havia deixat de ser encara la llengua culta.

<sup>4</sup> Citat per P. HAZARD, op. cit. pàg. 71.

tenim Pierre Bayle a Rotterdam publicant el 1697 el seu cèlebre *Dictionnaire historique et critique*, dissolvent, que tant influiria en el futur decurs de les idees: Voltaire, anys més tard, es va inspirar en aquesta obra. Fins i tot França era influïda per les concepcions liberals.

Respecte a Alemanya, la influència del pensament anglès en particular, i liberal en general, sobre l'alemany, va contribuir que aquest es deslligués dels models francesos que abans havia intentat adoptar, i que eren massa diferents de la seva essència profunda.

#### 1.3.1.4 Perspectiva religiosa

Si alguna cosa caracteritza aquest període des del punt de vista religiós és el fracàs dels intents irenistes i, per tant, la consolidació dels àmbits d'influència de les diferents religions. En el costat protestant, els esforços encaminats a aconseguir una unió internacional que agrupés luterans i calvinistes tampoc va assolir el seu objectiu, i el 1706 es van trencar les negociacions que en aquest sentit es portaven a terme entre Brandenburg i Hannover.

A França, fins el 1702 el jansenisme, ja combatut sense cap vigor, semblava guanyar terreny.<sup>1</sup> El pare Quesnel va arribar a vulgaritzar la doctrina en les seves *Reflexions morales sobre el nou testament*, que va rebre l'aprovació del cardenal de Noailles, arquebisbe de París, el juny de 1695. La persecució va recomençar quan el 1702 els jansenistes van plantejar el seu "cas de consciència": ¿podien admetre per més temps i sense creure-ho, només per submissió als decrets de l'església, que les cinc proposicions sobre la gràcia -- condemnades des de feia quaranta anys-- eren efectivament les mateixes de Janseni? La bula *Vineam Domini* va prescriure l'adhesió sense reserves al formulari. Les religioses de Port-Royal es van negar a firmar-la i van ser expulsades del monestir, que fou destruït cap al 1709-1710. El 1713, Climent XI va promulgar la bula *Unigénitus*, que condemnava les 101 proposicions del pare Quesnel, que es va veure obligat a fugir a Holanda. La Universitat, el Parlament i fins i tot el clergat van romandre dividits respecte a això. L'agost de 1714, 112 bisbes van acceptar la bula *Unigénitus* i 16 la van refusar, entre els quals hi havia el cardenal de Noailles. El 1715 va morir Lluís XIV. El seu successor, Felip d'Orleans era en principi favorable al jansenisme; més tard hi va anar en contra. En resum, les controvèrsies de tipus religiós no deixaven d'estar a l'ordre del dia.

En un context més ampli, hauríem de citar el deisme de John Toland, el quietisme... però això només faria que insistir en la idea central que guia aquesta exposició, i amb el que hem dit n'hi ha prou, al meu entendre, per ressaltar-la: la conflictivitat existent en el terreny religiós.

No ens ha de passar per alt un tema importantíssim, no sols pel que fa al punt de vista religiós, sinó també a tots els altres: les missions d'Àsia. És sabut l'auge experimentat en les expedicions a Àsia i Austràlia després dels grans descobriments geogràfics del segle

---

<sup>1</sup> Veg. L. COGNET, *Le Jansenisme*, PUF (Que sais-je, 960).

XVI. Les causes també són conegudes: necessitat de nous mercats i fonts de subministrament de metalls preciosos i espècies, ampliació de coneixements científics sobre la geografia terrestre i de civilitzacions remotes i, finalment, un indubtable esperit missioner, no diré de tota l'església, però sí de part d'aquesta. Potser del país del qual es va parlar més i més polèmica va crear va ser la Xina, i m'hi referiré, atesa la relació que té amb Leibniz.<sup>1</sup>

El problema de la Xina s'inscriu perfectament en el quadre que hem dibuixat de la tensió entre l'estabilitat i el moviment propi del segle XVII i principi del XVIII. Dues maneres de concebre la conversió --o colonització si es mira des d'un angle econòmic-- s'enfrontaven: una, la dels dominics i franciscans, autoritària, intransigent en els dogmes i en els costums: la dominació política i la predicació anirien agafades de la mà; una altra, la dels jesuïtes, menys intransigent, menys moral fins i tot, buscant la convergència en la diversitat, en una paraula, l'harmonia.

El dualisme estabilitat-moviment en el cas de la Xina té com a conseqüència l'anomenada "querella dels ritus". El fet que no m'hagi referit abans al tema, té la seva explicació: fins al 1700 aquesta querella no adquiria veritable importància a Europa. Abans d'aquesta data, la polèmica quedava circumscrita a la Xina i a les altes esferes polítiques i clericals europees, i tenia com a objectiu la permissió o condemna dels ritus xinesos: els jesuïtes eren partidaris de la permissió, mentre que els dominicans i els franciscans no ho eren. El transcurs del segle XVII va conèixer períodes en què les alternatives s'anaven succeint; les vacil·lacions dels diferents papes, es podrien correspondre amb la tensió pròpia de l'època, en què les influències variaven d'un any per l'altre. Només s'ha d'assenyalar qui donava suport als dos bàndols en qüestió: a favor del ritus hi havia la majoria dels jesuïtes, ajudats per alguns "savis" com Leibniz, i per la seva pròpia diplomàcia, que feia veure als estats els avantatges econòmics que es derivarien de la seva política, i també dels desavantatges de l'oposada. Contra els ritus, s'hi trobaven barrejats els jansenistes, els gallicans --Bossuet, Noailles, Le Tellier--, els ultramontans --Madame de Maintenon, Melabranche--, les missions estrangeres i la majoria de protestants, i també una minoria de jesuïtes, com Longobardi. Un dels motius que unia gent de credos tan diferents era el refús de la moral dels jesuïtes: ja el 1656 Pascal havia criticat asprement el comportament ètic dels jesuïtes en general, i de la seva actuació a la Xina en particular.<sup>2</sup> Tanmateix la conducta dels jesuïtes *obligeante et accommodante* era la que podia donar resultats de cara a una penetració europea a la Xina, i això ho sabien molt bé les ments econòmiques més preclares de l'època.

---

<sup>1</sup> A partir d'ara em basaré principalment en O. ROY (1972).

<sup>2</sup> "(...) Quand ils se trouvent en des pays où un Dieu crucifié passe pour folie, ils suppriment le scandale de la Croix et ne prêchent que Jésus-Christ glorieux, et non pas Jessus-Christ souffrant; comme ils on fait dans les Indes et dans la Chine, où ils ont permis aux Chretiens l'idolâtrie même... de leur faire cacher sous leurs habits une image de Jésus-Christ, à laquelle ils leur enseignent de rapporter mentalment les adorations publiques qu'ils rendent à l'idole Chacimchoan et à leur Keum-fucum..." B. PASCAL (1656-1657, pàg. 388).



El problema va sorgir quan el 20 d'abril de 1700 es va revocar l'aprovació del llibre del jesuïta Le Tellier, *Défense des Nouveaux Chrétiens et des Missions de la Chine*, la qual cosa va motivar l'aparició de nombroses obres polèmiques a Europa sobre el tema del ritus. Per què? La resposta ens portaria massa lluny, però sí que podem apuntar alguns dels trets essencials de la qüestió. El "descobriment" de la Xina, tal com la descrivien els jesuïtes, per part de gent instruïda europea, va tenir un paper fonamental en l'evolució de les idees del període que estem considerant, a causa dels problemes filosòfics i religiosos que plantejava, a saber: a) tirava a terra la concepció judeo-centrista del món, la qual cosa donava la raó als llibertins, els quals propugnaven una lectura no literal de la Bíblia; b) apareixia la qüestió de la salvació dels infidels: els jesuïtes semblava que volien salvar tothom, en remuntar-se a la font del mal, i això "és establir un sistema que condueix al deisme i al socianisme (...) No és possible la salvació sense creure en Jesucrist."<sup>1</sup> A més, "és impossible sense la gràcia i molt difícil amb la gràcia ser perseverant i invariable en el bé, com ho han estat els xinesos durant 2.000 anys."<sup>2</sup> c) Segons els jesuïtes, els xinesos practicaven una moral molt pura: quina era la relació entre la moral i la religió? Si s'acudia a una religió natural, hi havia el perill de justificar el deisme. La teoria de la predicació dels patriarques, per la qual els néts de Noé haurien arribat a la Xina i haurien transmès les ensenyances bíbliques fou ràpidament refusada per la crítica històrica. ¿Una moralitat no fonamentada sobre la religió i la possibilitat de salvació dels pagans? ¡quin argument a favor dels contraris a l'estabilitat! d) es qüestionava la prova del consentiment universal, que era esgrimida a Europa a favor de la demostració moral de l'existència de Déu.

Fins aquí les conseqüències de la descripció jesuïta de la Xina. L'altra descripció, que es presentava com a alternativa, era la de les missions estrangeres, i consistia a dir que els xinesos eren ateu, i que la seva filosofia era com l'espinozista. Així, els jesuïtes eren acusats d'afavorir l'entrada a Europa del deisme, i ells a la vegada, acusaven els seus oponents d'afavorir l'entrada a Europa de l'ateisme. Quin era pitjor? Si s'admetia l'ateisme dels xinesos s'enfonsava l'argument del consentiment universal i s'havia d'admetre la separació entre religió i moral; en cas contrari, si s'acceptava la religiositat dels xinesos, la seva salvació feia inútil la revelació i s'afavoria el deisme, mentre que la condemna posava en dubte la bondat divina. Dues sortides possibles: a) els xinesos eren ateu i immorals; b) els xinesos van rebre la revelació dels patriarques. Cap de les dues tesis era acceptable. En el dilema que hi havia plantejat, la Sorbona es va decidir per la primera de les tesis, mentre que els jesuïtes per la segona, més o menys explícitament. Aquestes decisions, tanmateix, l'únic que solucionaven era que qui les prenia continuava dintre de l'ortodòxia. Naturalment, no constituïen cap alternativa per aquells deixebles més o menys llunyans de l'esperit cartesià. L'església, per la seva part, no estava preparada en aquells moments --donades les querelles entre jansenistes i jesuïtes, i també la situació general de l'època-- per a una innovació que donés una resposta adequada a aquests problemes. És per això que es va requerir el concurs de Leibniz, el qual es va preparar a intervenir en la querella, que com veurem no era insignificant.

---

<sup>1</sup> "Lettre d'un Docteur dominicain", citada per O. ROY, op. cit., pàg. 31

<sup>2</sup> "Lettre des Missions", citada per O. ROY, ib. Com diu aquest autor, "Un pagà virtuós pot ser salvat? Si no, què es pot dir de la bondat de Déu? El millor és afirmar que un pagà no pot ser virtuós."

### 1.3.2 Leibniz

Mort Ernest-August, la relació entre Leibniz i el seu nou protector ja no seria la mateixa que havia estat amb els anteriors. Jordi-Lluís era l'antítesi de l'ideal que havia forjat el filòsof del que havia de ser un príncep. Com a conseqüència d'això, Leibniz va reforçar els llaços d'amistat que l'unien a les electrius Sofia-Carlota i Sofia, especialment amb aquesta última.

L'agost de 1698, Leibniz va redactar un nou *Projecte per facilitar la reunificació dels protestants amb els catòlics romans*. L'any següent va reanudar per última vegada la discussió amb Bossuet, i va aportar, com anys enrera, nous arguments. Bossuet, convençut que una petita escletxa en el dogma de la infalibilitat de l'Església arruïnaria el cristianisme, ja no refusava la lògica dels raonaments leibnizians. El bisbe suplicava: "Permeteu-me pregar-vos una vegada més, en acabar aquesta carta, que examinem amb seriositat davant Déu si teniu algun mitjà d'impedir que l'estat de l'església es torni eternament variable, suposant que es pot equivocar i canviar els seus decrets sobre la fe."<sup>1</sup> Però Leibniz només comprenia que Bossuet no raonava amb rigor. L'abril de 1701 va marcar el final de l'intercanvi epistolar. Tant Bossuet com Leibniz desitjaven la reunificació. Potser no és lluny el dia que això es produeixi i les circumstàncies permetin que uns i altres abordin la qüestió des de barreres més fàcils d'aplanar; en l'època que estem examinant no era possible: el Concili de Trent era un abisme infranquejable per a catòlics i protestants.

No tindria millor sort la pretesa unió entre els protestants. A partir de 1698 Leibniz va fer freqüents viatges a Brandenburg, on l'elector promovia una unió internacional de protestants. També va viatjar a Anglaterra per conversar amb Burnett, un dels caps de l'anglicanisme. Tanmateix, malgrat tots els intents, el 1706 es va produir la ruptura de les negociacions entre Hannover i Brandenburg, que seria ja definitiva.

Eren anys de guerra. La successió al tron d'Espanya va donar lloc al fet que Leibniz augmentés els seus atacs a França. El 1701 va publicar *La justice encouragée contre les chicanes et les menaces d'un partisan des borbons*, que és una col·lecció de cartes sobre el testament de Carles II. El 1703 va redactar un *Manifeste contenant les droits de Charles III*, nombroses vegades reeditat. En aquest manifest<sup>2</sup>, Leibniz advertia que no s'havien de subestimar les forces de França; havien de ser realitzades grans lleves; no s'havia d'escatimar esforços. "En ser extrems el perill per la llibertat pública, per la pàtria, per la religió, no s'han de tenir miraments." El tsar de Rússia podria proporcionar tropes, "és de l'interès d'aquest príncep tenir-les disciplinades a la seva tornada, les quals servirien de model a les altres." S'haurien d'organitzar bancs, sorprendre l'enemic, perquè els Borbons no respecten ningú; els soldats haurien de ser ben tractats, per la qual cosa calien bons cirurgians, queviures,... I el manifest anava dirigit tant a protestants com a catòlics: "No

---

<sup>1</sup> Citat per J. LE BRUN (1968, pàg. 96).

<sup>2</sup> Cf. Y. BELAVAL (1975, pàg. 182-183).

dic res de la religió protestant, que es perdrà si Déu no la salva com per miracle", mentre que el Papa "aviat serà reduït a l'estat de primer capellà dels Borbons."

Mentrestant, Leibniz tenia temps d'emprendre la redacció de les seves dues obres més voluminoses: els *Nous Assaigs* i la *Teodicea*, que són diàlegs amb Locke i Bayle, respectivament. És curiós constatar com el filòsof de les mònades sense portes ni finestres hagi produït tota la seva obra amb el més viu desig de comunicar alguna cosa a algú concret. Respecte als *Nous Assaigs*, Leibniz va enviar a Burnett ja el 1695 un esquema dels temes principals tractats en l'obra, amb objecte d'iniciar una correspondència amb Locke, el qual no hi va demostrar cap interès. Dos anys més tard Leibniz hi va insistir i el filòsof anglès va emetre la seva opinió sobre l'alemany en una carta a Molyneux: "He de confessar que el gran nom de M. Leibniz havia fet néixer en mi una espera a la qual el seu escrit no ha correspost. Diré el mateix de la dissertació de les *Acta Eruditorum* que em va remetre --es refereix a les *Meditationes* de 1684. La vaig llegir i en penso el que veig que vós penseu. D'aquí extrec només aquesta conclusió, que fins i tot els grans homes no poden arribar a ser mestres d'algunes matèries sense molta reflexió, i que els esperits més amplis no tenen més que estretes gorges."<sup>1</sup> Leibniz no es va assabentar d'aquesta opinió fins que es van publicar les cartes entre Locke i Molyneux el 1708, després que, després de la mort de Locke el 1704, decidís no fer editar l'obra escrita "a hores perdudes, quan era de viatge, o a Herrenhausen, a Hannover, on no podia vacar en investigacions que requerien més cura."<sup>2</sup>

Ja coneixem la seva activitat política i irenista d'aquests anys; Leibniz, a més, va prosseguir la seva política cultural, el més gran èxit de la qual fou la fundació de la Societat de les Ciències --futura Acadèmia de les Ciències-- de Berlín, de la qual fou nomenat primer president. Per instigació seva, August II, elector de Saxònia i rei de Polònia, es mostrà inclinat a fundar una Acadèmia a Dresde, projecte que va fracassar a causa de la invasió sueca de 1704. El tsar Pere el Gran, amb el qual es va entrevistar Leibniz moltes vegades, també veia amb grat els projectes del filòsof que tenien com a fi promoure la vida intel·lectual de Rússia, per la qual cosa va proposar la creació d'una Acadèmia de Ciències a Sant Petesburg, que es va fundar el 1725. La influència de Leibniz sobre el tsar va ser tanta que fins i tot volia confiar-li la codificació del dret rus.<sup>3</sup> Fruits pòstums dels esforços realitzats per Leibniz en pro d'un saber universal van ser la creació posterior de les acadèmies de Dresde i de Viena.<sup>4</sup>

En Leibniz *tout est lié*, com en el seu món. Recordem com volia fer intervenir les tropes del tsar en la lluita contra França. El tsar era també l'"heroi" que podia combatre els turcs i permetre el pas dels missioners cap a la Xina. Cultura, política, religió, economia,... són

---

<sup>1</sup> Citat a la Introducció als *Nouveaux essais sur l'entendement humain* per J. BRUNSCHWIG (1966, pàg. 14).

<sup>2</sup> Ibid. pàg. 15.

<sup>3</sup> Cf. J. VENNEBUSCH (1966, pàg. 41).

<sup>4</sup> Ib.

aspectes inseparables en cada una de les activitats del filòsof. Quines altres tasques van ocupar Leibniz en aquests anys? Preparava la *Teodicea*. Amb quin objectiu?

*Nihil est sine ratione*. D'una banda, Bayle, després del famós *Dictionnaire* va publicar *Réponse aux questions d'un Provincial* el 1704, on plantejava els problemes de la llibertat i el mal, i també el del consentiment universal. Bayle volia mostrar com entre la religió i la filosofia no es pot establir una mesura comuna: la fe és una cosa, la raó una altra, i no s'ha de buscar cap conformitat entre ambdues. D'altra banda, recordem la importància del tema de cara a la querella dels ritus. Eren els principis de la moral establerta el que estava en joc. Per això Bayle era atacat per catòlics i protestants.<sup>1</sup> Una dada, al meu entendre, significativa: quan Leibniz va publicar la *Teodicea* el 1710 --el preàmbul de la qual és precisament el *Discurs de la conformitat de la fe i de la raó* redactat el 1705-- Bayle havia mort quatre anys abans; tanmateix, Leibniz no va tenir la deferència que va tenir amb Locke en deixar inèdits els *Nous Assaigs*. El motiu s'ha de buscar en el fet que el problema tractat a la *Teodicea* era un tema viu: calia combatre tot allò que pogués conduir a un escepticisme absolut, i hi havia molta gent que pensava que els escrits de Bayle podien fer-ho.<sup>2</sup> Leibniz no es posava a escriure en va. Avui en dia ens pot semblar secundari el tema de la conformitat de la fe amb la raó; ja estem de tornada --o creiem estar-hi-- de gairebé tot. En aquella època no era així. Isaac Jaquelot també havia escrit la seva *Conformitat de la fe amb la raó; o defensa de la religió contra les principals dificultats escampades pel Diccionari del Sr. Bayle* el 1705 a Amsterdam. I molts d'altres hi van intervenir: era la societat sencera la que sentia commoure els fonaments sobre els quals es basaven les seves més íntimes conviccions, la qual cosa era més de témer que fins i tot les guerres. Com! s'exclamarà. Si se'm permet l'expressió, diria que una societat es pot acostumar a les guerres sense que l'esperit individual es vegi envaït per una esfereïdora inseguretat com la que pot produir comprovar que tots els principis en els quals s'ha cregut tota la vida són falsos, sobretot quan aquestes guerres no ens afecten gaire directament: la història ens va donant exemples clars de tot això que dic. I Leibniz escriu la *Teodicea* a la societat de principi del segle XVIII. Després del fracàs en els seus intents irenistes, Leibniz sortia a defensar allò que era comú a tots els cristians, buscant la unitat essencial. Fins i tot volia anar més lluny: la *Teodicea* intentava demostrar que no sols es podien salvar els principis comuns dels cristians, sinó que aquests principis eren vàlids també per altres religions, en particular la xinesa.<sup>3</sup>

És de sobres coneguda la polèmica sostinguda entre els partidaris de Newton i els de Leibniz sobre la prioritat en el descobriment del càlcul infinitesimal. Això explica el to, a vegades agre, amb què es desenvolupa la correspondència amb Clarke: a Anglaterra, Leibniz apareixia com un estrany per a molts. Aquesta correspondència, on Leibniz

---

<sup>1</sup> Cf. P. HAZARD (1961, pàg. 90-109).

<sup>2</sup> "És de notorietat pública que les obres de M. Bayle han omplert de dubtes un gran nombre de lectors i han escampat el dubte sobre els principis de la moral i de la religió que eren els més universalment rebuts..." a la *Biblioteca germànica*, tom XVIII. Citat per P. HAZARD, op. cit. pàg. 105.

<sup>3</sup> Cf. O. ROY, op. cit. pàg. 74-93. Leibniz es refereix a molts articles de la *Teodicea* a la Xina.

desenvolupa la seva teoria de la relativitat de l'espai i del temps enfront de la concepció absolutista newtoniana defensada per Clarke, va tenir lloc a partir de novembre de 1715 i s'allargaria fins a l'octubre de l'any següent, en què la cinquena carta de l'anglès va quedar sense contestar a causa de la mort del filòsof alemany.

I ja arribats al final dels seus dies, tornem a corroborar tot el que hem dit sobre la unitat tant de l'obra com de la personalitat de Leibniz. El 1714 havia escrit la *Monadologia* i els *Principis de la naturalesa i la gràcia fundats en raó*. Doncs bé, tant aquestes dues obres com la *Teodicea* i la correspondència amb Clarke ens mostra la culminació d'un pensament que va començar a gestar-se a la biblioteca paterna: la noció d'harmonia, tan cara a Leibniz, la trobarem en l'última carta que va escriure a Clarke, tres mesos abans de la seva mort. La llibertat entesa com a determinada per l'elecció deliberada, excloent la indiferència indeterminista, ja hem vist més amunt que és una idea constant en el filòsof. En fi: el principi de continuïtat es pot aplicar a Leibniz, igual que el de raó suficient.

Els últims mesos de la seva vida, Leibniz es va anar trobant cada vegada més sol. Els jesuïtes, en veure que no podien convertir-lo al catolicisme, se li van tornar hostils.<sup>1</sup> La princesa Sofia va morir el 8 de juny de 1714; el 12 d'agost va morir la reina Anna d'Anglaterra i va deixar el tron a Jordi-Lluís, que va ser proclamat rei sota el nom de Jordi I; el 8 d'octubre, Leibniz va escriure al nou rei i li va manifestar el desig d'anar a Londres: la resposta fou que romangués a Hannover. El novembre de 1716, sol, malalt, l'autor de la Teodicea va morir d'un atac de gota sense rebre els sagraments, i va ser enterrat sense cap mena d'ostentació, sense seguici, amb l'única companyia del seu secretari Eckhart...

### 1.3.3 Conclusió

Els primers anys del segle XVIII van inclinar la balança cap al moviment. Havien emergit a la llum les contradiccions pròpies d'un món que és complex. S'hauria de buscar un nou punt d'equilibri: la Guerra de Successió va ser un intent encaminat a aconseguir-ho en el terreny polític. Aleshores era Anglaterra la que buscava l'estabilitat, una nova estabilitat, la que li convenia i aconseguiria el 1714 a Utrecht. L'equilibri moral no s'assoleix, però, ni amb una guerra ni amb una firma: els escrits de Spinoza, Bayle i d'altres, la influència dels nous descobriments i cultures, les crítiques a l'exègesi bíblica,... van introduir en la consciència de l'època un dubte col·lectiu radical del qual encara no ens n'hem desembarassat. Descartes podia portar el seu dubte fins on volgués: a nivell individual un pot "firmar" un nou equilibri, salvant --encara que sigui artificiosament-- tot allò de què s'ha dubtat; per a la col·lectivitat ja no és tan fàcil. Tampoc és fàcil aconseguir l'equilibri social; mentre l'econòmic es pot reduir --momentàniament-- a un repartiment d'influències, el social només es pot aconseguir en segons quines societats per mitjà de la repressió. Durant el regnat del rei Sol, les vagues i els tancaments patronals se succeïen amb freqüència. I el fenomen no era privatiu de França. El que sí sembla per fi estabilitzat és el nou equilibri religiós, que consagra la divisió entre catòlics i protestants, i entre aquests últims, la de calvinistes i luterans. Vistos els fracassos irenistes, cada religió es replega als

---

<sup>1</sup> Cf. Y. BELAVAL (1975, pàg. 191).

seus propis dominis. D'aquí endavant, el problema es plantejarà en termes completament diferents: ja no serà entre una religió i l'altra, sinó entre una religió i cap altra.

Leibniz viu com ningú aquesta situació. Es va adonar de la transcendència que suposaven alguns esdeveniments i es va esforçar per trobar-hi una explicació que fos acceptable per tots i que entrés dintre dels límits de la raó. Va dedicar a aquesta tasca, com en d'altres vegades, els seus escrits d'aquest últim període. Els últims anys de la vida del filòsof ens ofereixen una obra determinada per dos trets principals: en primer lloc, a partir de 1700 Leibniz ja estava en possessió del sistema complet de la seva filosofia. La pedra de toc la constituïrien els *Nous Assaigs*, on Leibniz, més que enfrontar-s'hi, intentava integrar l'empirisme de Locke com a cas particular del seu pensament<sup>1</sup> i buscava el punt de perspectiva des del qual les tesis empiristes i racionalistes poden ser convergents. En segon lloc, es manté la constant leibniziana d'escriure "per" i "per a". És difícil comprendre la dimensió exacta de l'obra leibniziana si no es té en compte el mitjà on sorgeix. En el nostre temps, pocs --excepció feta dels teòlegs-- s'apuntarien a un seminari que tractés de la justícia de Déu<sup>2</sup>, o de la conformitat de la fe i la raó, perquè consideren que hi ha temes molt més actuals i més importants per debatre i sobre què pensar --i actuar. He intentat mostrar com, en l'època de Leibniz, el problema que aborda la *Teodicea* --i que tracta de solucionar-- té una importància "pràctica" semblant a la que fins fa poc ha pogut tenir el problema de la conformitat entre el cristianisme i el marxisme, per posar un exemple.

Quines conseqüències en podem treure d'aquestes dues característiques dels últims escrits de Leibniz? Un text de B. Russell ens permetrà centrar el comentari: "La filosofia popular de Leibniz es pot trobar a la *Monadologia* i en els *Principis de la naturalesa i la gràcia*, un dels llibres del qual (és incert quin) va escriure per al príncep Eugeni de Savoia (...) La base del seu optimisme teològic és exposada a la *Teodicea*, que va escriure per a la reina Carlota de Prússia. Començaré amb la filosofia exposada en aquests escrits, i passaré després a la seva obra més sòlida, que va deixar sense publicar."<sup>3</sup> Els tres escrits que cita Russell pertanyen al període que estem considerant. Un parell d'observacions relacionades amb l'exposat: d'una banda, el fet que aquests escrits siguin populars no implica que no siguin sòlids, o que ho siguin menys que d'altres, com sembla deduir-se del text rusel·lià: tant la *Monadologia* com els *Principis* són obres d'una puresa formal extraordinària i d'una solidesa --el mateix Russell ho reconeix en un altre lloc--<sup>4</sup> no superada per les obres precedents. Quant a la *Teodicea*, quan Leibniz la va redactar ja estava lliure dels seus compromisos irenistes amb catòlics i protestants que van impedir que ho fes ja el 1693, per la qual cosa va poder fer una redacció objectiva, de total acord amb els seus principis, sense por de lesionar negociacions de cap tipus; aquesta obra, popular en opinió de Leibniz, escrita per al gran públic, no és menys sòlida que les anteriors: l'estil fàcil de

---

<sup>1</sup> Cf. M. SERRES (1968, pàg. 119 nota 1).

<sup>2</sup> El neologisme *Teodicea* --format per dues paraules gregues, l'una significa Déu, l'altra just-- fou introduït per Leibniz el 1696.

<sup>3</sup> B. RUSSELL (1947, cap. XI, pàg. 511).

<sup>4</sup> B. RUSSELL (1900, cap. 1, pàg. 173).

l'exposició, les constants digressions, encobreixen una lògica rigorosa que després es va poder fer explícita en el *Resum de la controvèrsia, reduïda a arguments en forma* que acompanya la *Teodicea*; i si bé és veritat que és possible trobar-hi ambigüitats, vacil·lacions, aquestes són inherents al seu sistema, com per exemple, el que fa referència a la teoria del progrés. Hi ha raonaments a la *Teodicea* d'una gran consistència, basats en els models matemàtics o de qualsevol altra classe, l'assimilació i perfecta comprensió dels quals no és possible per mitjà d'una lectura "popular"; els exemples abunden i són perfectament comprensibles, però acompanyen el sistema que ja no ho és tant. La fàcil comprensió de la part no implica la del tot. A més, Leibniz, a diferència de Kant en la seva *Crítica a la Raó Pura*, es dirigeix a la plebs; els seus propòsits són populars. La *Teodicea* no està escrita per a la reina Sofia-Carlota, ni de bon tros: és a tota una societat a qui va dirigida; a la reina, en tot cas, hi va dedicada.

## 2. L'època i la personalitat leibnizianes com a factors explicatius

### 2.1 Conseqüències secundàries

En el capítol 2 hem examinat quines eren les conseqüències immediates que es derivaven de la no superació de les dificultats que es plantejaven entorn del laberint del lliure i el necessari: de la supressió de la llibertat, el sofisma peresós --amb la seqüela del destí a la turca-- i la negació de la responsabilitat moral de l'individu; de la llibertat entesa com a indiferència en l'elecció, la irracionalitat dels actes humans amb la consegüent "ingovernabilitat" de l'individu; de la no conciliació del mal amb els atributs divins, la negació d'alguns d'aquests; de la supressió de la llibertat divina o una indiferència en els actes de Déu, la supressió de la llibertat humana o la idea d'un Déu tirànic, despòtic, arbitrari. Deprés de tot l'exposat sobre l'època i la personalitat leibnizianes, ja ens podem fer una idea bastant aproximada dels motius pels quals Leibniz havia d'intentar evitar aquestes conseqüències: els efectes desastrosos pel que fa a l'ordre social a què aquestes conduïen. L'ordre establert, no cal dir-ho. Arguments de tipus polític, econòmic, social i religiós hi intervenen en el moment de justificar la necessitat de Leibniz de trobar una explicació al problema de la llibertat i el mal. Des del punt de vista polític, hem assistit a una successió de guerres, i a les proclames de Leibniz en pro de lleves per afrontar Lluís XIV; el filòsof al·ludeix també a la disciplina: si el tsar presta tropes, aquestes podran tornar a Rússia disciplinades i donar exemple a les altres; però, ¿com es podien imbuir d'aquest esperit les tropes si els homes estiguessin convençuts que tot havia de passar d'una manera inel·ludible, fatal? El *fatum mahumetanum*, en una època plagada de guerres i en què encara no hi havia les bombes atòmiques ni els projectils teledirigits, i que es lluitava cos a cos, i que els soldats vivien llargues hores d'espera, inacabables, depriments,... el *fatum mahumetanum*, dic, ¿no constituïria un càncer per a l'exèrcit? Hem de pensar que el francès era un exèrcit molt més disciplinat que el de l'Imperi, a causa de la fragmentació d'aquest. Les desercions eren a l'ordre del dia. No es lluitava a nivell de tropa, generalment, per un ideal, sinó pel que es podia obtenir en el saqueig i el pillatge. ¿I què s'ha de dir del perill que podia suposar que "gent de bé", que pel seu llinatge eren cridades a capitanejar les tropes, també creguessin en el *fatum mahumetanum*? D'altra banda, faríem una reflexió semblant en referir-nos a la llibertat entesa com un pur atzar. Un rei, un príncep, fos qui fos, podria obrar sense que existís cap raó per això: el caos! Sobretot si pensem en Alemanya dividida, on cada príncep era sobirà del seu estat. La unitat, l'harmonia que propugnava Leibniz exigia que tots poguessin comprendre les mateixes raons, que tots actuessin de la manera més perfecta possible, i com més intel·ligentment s'actués més quedaria compensada la diversitat per la identitat. Havia de ser possible que tots, d'acord amb les seves facultats, intentessin situar-se en el punt des del qual tot es torna harmoniós, i això requeria que la voluntat humana --i la divina-- se sotmetessin a l'enteniment. La llibertat d'indiferència d'elecció trencava aquest esquema, aquesta harmonia, i constituïa un veritable hiatus en el món leibnizià.

Des del punt de vista econòmic era també imprescindible evitar els desordres als quals conduïa una concepció de la realitat totalment sotmesa a una necessitat fatal, i també la irracionalitat en els actes humans. Ens estem referim a una època en què les vagues se



succeïen. Leibniz, en els seus anys d'enginyer-empresari, degué viure aquests problemes d'una manera directa. Si alguna cosa es programava s'havien de seguir les instruccions. Els obrers es queixaven que l'auge de les màquines els restaria llocs de treball. A Holanda se n'havia prohibit l'ús d'algunes, a Londres hi va haver conflictes respecte a això, a Saxònia, el predicador de la Cort havia fet del tema "un cas de consciència". Calia convèncer, raonar, i no donar lloc ni a la peresa --el naixent esperit capitalista no ho permetia-- ni a l'actuació arbitrària que podia tirar per terra tot un procés de planificació. ¿I, què es pot dir de les conseqüències que, des del punt de vista religiós es derivaven de fer de Déu un ésser sense alguns dels atributs que, segons dogma, li pertanyien? Era, per dir-ho en poques paraules, com matar Déu, ja que ¿per a què ens serveix, o per a què volem un Déu que no sigui infinitament bo, o savi, o poderós? Déu, si existeix, ha de ser digne de ser estimat. I Leibniz sabia molt bé que "si Déu no existeix, tot és permès", la qual cosa, en una època de desordres havia de fer tremolar a més d'un. Tot estava en joc: la pau i seguretat de l'Estat, --de cada estat--, la pau i la seguretat d'una determinada classe social --l'aristocràcia en uns països, la ja puixant burgesia en d'altres--, la pau i la seguretat de l'Església --la catòlica o la protestant. A més, hem vist la influència que tenien en les divisions religioses les diferents creences sobre temes com el lliure albir, la predestinació, etc. "He observat que aquests sentiments capaços d'equivocar estaven recolzats particularment sobre les nocions embarassoses que s'havien format respecte a la llibertat, la necessitat i el destí; i he agafat la ploma més d'una vegada, per fer aclariments sobre aquestes matèries importants." (*Teod.*, prefaci). Aquests sentiments capaços de *faire tort*, i que podien conduir fins i tot a una guerra eren els que s'havien d'eliminar. S'havia de salvar la moral fonamentada en la pietat, en la creença en un Déu transcendent, en el Déu cristià.

L'ordre, veritable obsessió de Leibniz. Calia explicar, aclarir, sistematitzar, raonar, per salvar aquest ordre. En cas contrari, el filòsof veia com s'acostava la revolució, germinada per les idees cartesianes i espinozistes. Leibniz aprofita qualsevol ocasió per expressar la seva preocupació. Per exemple, en els *Nous Assaigs* (NE, IV, 16, 4), en un passatge on Filaletes defensa la llibertat d'opinió contra aquells que desitgen que els altres es rendeixin als seus propis sentiments, Teòfil acull aquesta opinió com a molt encertada, però afegeix de seguida<sup>1</sup>,

"És veritat que hi ha dret a prendre precaucions contra les doctrines dolentes, que tenen influència en els costums i en la pràctica de la pietat; però no les hem d'atribuir a la gent, en perjudici seu sense proves bones. Si l'equitat exigeix que es deixi a un costat les persones, la pietat ordena que es faci veure en què consisteix el mal efecte dels seus dogmes, quan són nocius, com succeeix en els que van contra la providència d'un Déu perfectament savi, bo i just, i contra aquesta immortalitat de les ànimes que les fa susceptibles dels efectes de la seva justícia, sense parlar d'altres opinions perilloses contra la moral i els costums (*police*)."

A continuació, Leibniz sembla disculpar aquells que són autors de les teories amb tants mals efectes, entre els quals cita Spinoza i Epicur, que "observaren una vida exemplar".

---

<sup>1</sup> El subratllat és meu.

"Però aquestes raons cessen generalment en els seus deixebles i imitadors, que, en creure's descarregats de l'importú temor d'una providència vigilant i d'un avenir amenaçador, deixen anar la brida a les seves passions brutals i dirigeixen el seu esperit a seduir i a corrompre els altres; i si són ambiciosos i d'un natural una mica dur, seran capaços, pel seu interès o el seu plaer, de calar foc a la terra pels quatre costats; i jo he conegut alguns d'aquest tremp que la mort ha arrabassat."

És patent la por de Leibniz. No endevino a qui es pot referir en el paràgraf final. Però continuem amb el mateix text.

"Trobo fins i tot que algunes opinions d'aquest gènere insinuant-se de mica en mica en l'esperit dels homes del gran món que dirigeixen els altres, i dels quals en depenen els afers, i lliscant en els llibres de moda, disposen totes les coses a la revolució general de la qual Europa és amenaçada, i acaben de destruir allò que encara queda en el món dels sentiments generosos dels antics grecs i romans, que preferien l'amor a la pàtria i al bé públic, i la cura de la posteritat, a la fortuna i fins i tot a la vida."

Leibniz es queixa que gairebé no queda ningú amb els ideals que ell comparteix,

"Aquests *public spirits*, com els anomenen els anglesos, disminueixen considerablement i ja no estan de moda, i desapareixeran completament quan deixin d'estar sostinguts per la bona moral i per la veritable religió, que la raó natural mateixa ens ensenya. Els millors del caràcter oposat que comença a regnar no tenen altre principi que allò que ells anomenen honor. (...) Es burlen desenfadadament d'allò que anomenen amor a la pàtria; ridiculitzen els que tenen cura del bé públic; i quan un home ben intencionat els parla del que serà la posteritat, responen: "tan llarg m'ho fieu!" Si encara es corregissin els símptomes d'aquesta malaltia epidèmica d'esperit, els mals efectes de la qual comencen a ser visibles, aquests mals encara es podrien prevenir; però si van creixent, la providència corregirà els homes per la pròpia revolució que sobrevindrà aquí; ja que passi el que passi, tot tornarà al final a les millors vies, encara que no sense el càstig dels que han contribuït al bé amb les mateixes males accions."

Si no es té present aquesta preocupació de Leibniz, resulta difícil comprendre gran part del seu pensament. Abans que el filòsof, que el savi, s'ha de veure en Leibniz l'home profundament compromès amb la seva època, i s'ha de prescindir des de quin cantó assumeixi el compromís. Tinguem present que quan escriu aquestes línies és a principi del segle XVIII, poc després que comencés la Guerra de Successió i quan la seva correspondència amb Bossuet sobre la unió de les esglésies havia finalitzat definitivament amb un rotund fracàs. És per això que el filòsof s'estén en allò que més l'ocupa:

"Però deixo aquesta digressió a què m'ha portat la consideració de les opinions nocives i del dret a censurar-les."

Digressió? Respecte al text de Locke sí, però no quant al seu esperit.

En fi, que si Leibniz busca sortir del laberint del lliure i del necessari --qualificat de més important per la pràctica que el del continu-- no és a causa de l'ociositat d'un filòsof "especulatiu". El comentari sobre l'obra i el pensament leibnizians ha d'assumir aquest fet, principalment pel que fa a l'Ètica. D'aquesta manera evitaríem, al meu entendre, un judici com el de Russell: "L'ètica de Leibniz és un garbuix d'incoherències, degudes en part a la indiferència, i en part a l'excessiva deferència cap als moralistes cristians. Encara que estudiaré el tema breument, li dedicaré un espai tan llarg, proporcionalment, com sembla haver ocupat en les meditacions de Leibniz." (B. RUSSELL, 1900, art. 118, pàg. 298).

¿Una prova més de la gran preocupació del filòsof per la marxa dels esdeveniments? El 1713, un any abans que se signés la Pau d'Utrecht, i quan Leibniz ja tenia motius per començar a dubtar del seu optimisme, escrivia:<sup>1</sup>

"Il semble encore possible d'empêcher une malheureuse paix dont on est menacé et de trouver les moyens de faire une bonne guerre."

## 2.2 Sobre les objeccions a la coherència de l'explicació leibniziana

En el capítol VII hem fet tres objeccions: les dues primeres es relacionen amb la llibertat divina, i qüestionen respectivament si Déu va ser o no lliure en crear aquest món, o en crear un món; la tercera feia referència al mal i la seva relació amb l'individu i el món. Respecte a la primera objecció, hi ha tres possibilitats: a) és infundada, i el raonament realitzat és incorrecte; b) Leibniz no va advertir la contradicció; c) Leibniz va advertir la contradicció, però no va voler admetre-la per les conseqüències que se'n derivaven. Amb tota sinceritat, les dues últimes possibilitats em costa molt de creure-les; més aviat m'inclinaria a pensar que l'equivocat sóc jo. Tanmateix, com sigui que el raonament efectuat en aquesta primera objecció ja ha estat discutit, he de suposar o que Leibniz va passar per alt la conseqüència, o que no va voler veure-la. Si l'oblit va ser involuntari, no tinc res a dir. Si no ho va ser, aleshores el que s'ha dit fins ara en aquest capítol explicaria que Leibniz no volgués incórrer en allò que precisament s'esforçava a combatre. Mala fe? Doncs, no sé què dir. De totes maneres, per a Leibniz, el seu sistema estava al servei de la societat, de la realitat, de la seva realitat; no al revés. Leibniz, a diferència de Spinoza, no buscava la veritable filosofia, sinó la millor. ¿I quin sentit hem de trobar en aquesta comparació sinó que Leibniz, allò que buscava era la filosofia millor per a aquella societat que ell veia abocada a la revolució? Si hagués estat un filòsof de laboratori, sí, no dubtaria a qualificar --si la possibilitat que estem considerant és la vàlida-- de mala fe l'actitud de Leibniz; tractant-se d'ell, i després d'assistir a l'exposició anterior,...

Pel que fa a la segona objecció, a la meua manera de veure és clar que el període de les mines de Harz, entre 1680 i 1686, té una importància fonamental per explicar el pas de la identitat

---

<sup>1</sup> Citat per J. B. NEVEUX (1968, pàg. 77).

Déu = Harmonia Universal = Raó última

a la identitat

Déu = Raó última

o allò que és el mateix, el pas de situar Déu inequívocament fora del món, quan la seva identificació amb l'Harmonia podia fer sospitar una immanència. A Harz, el Déu de Leibniz es va convertir, amb el mateix filòsof, en un empresari: una diferència, el filòsof s'equivocava, no ho programava tot fins a l'últim detall, mentre que Déu sí. Se sap que en els nostres temps, en l'empresa capitalista, el millor empresari és aquell que menys ha d'intervenir a rectificar les directrius prèvies que ha donat a l'empresa, com pel que fa a l'estat, el millor poder és aquell que no es deixa veure. El Déu de Leibniz és un Déu-empresari-contemporani, capitalista. No té per què intervenir en el curs de les coses,<sup>1</sup> i la mentalitat que el va imaginar havia de ser la de Leibniz, que també en això es va avançar a la seva època, en predir la nostra, que es caracteritza pel regnat de l'ordinador.<sup>2</sup> ¿Què podem dir, no obstant això, sobre l'objecció plantejada sobre que la raó de la sèrie és dintre d'ella? Novament hi caben les tres mateixes possibilitats que anteriorment, i també el comentari corresponent.

Finalment, on no hi ha cap dubte de les vacil·lacions de Leibniz és en el que fa referència a la relació individu món en el problema del mal. Aquí no m'hi puc estendre. Apuntaré tanmateix que aquestes vacil·lacions s'inscriuen en les que Leibniz sempre va tenir sobre la teoria del progrés en general. I a això hi contribueix de manera evident la tensió entre el moviment i l'estabilitat, que hem vist com aflora en l'època leibniziana. El tema --en el qual no entro-- està perfectament delimitat a l'obra de M. Serres, mentre que J. Elster aporta textos en els quals es comprova la correspondència entre les ambigüitats del pensament leibnizià respecte al mal en l'individu i el món amb les ambigüitats pròpies del desenvolupament de l'època, pel que fa al dualisme al qual hem fet referència. En el capítol següent exposaré les línies generals d'una possible explicació al problema.

---

<sup>1</sup> Sobre la diferència del Déu de Leibniz, amb el de Clarke, Arnauld i Malebranche, veg. J. ELSTER (1975, c. 5).

<sup>2</sup> En el Prefaci de la *Teodicea*, referint-se a l'opinió de Bayle sobre la hipòtesi de l'harmonia preestablerta, Leibniz diu: "Il déclara (Bayle) qu'il ne lui paraissait pas que Dieu pût donner à la matière ou à quelque autre cause la faculté d'organiser, sans lui communiquer l'idée et la connaissance de l'organisation; et qu'il n'était pas encore disposé à croire que Dieu (...) eût pu disposer les choses, en sorte que, par les seules lois de la mécanique, un vaisseau (par exemple) allât au port où il est destiné, sans être pendant sa route gouverné par quelque directeur intelligent (...) un esprit fini (mais fort au dessus du nôtre) pourrait même exécuter ce que M. Bayle croit impossible à Dieu..." Veg. també, p. e. *Teod.*, I, 66.

### 3. Sobre algunes de les premisses leibnizianes

L'exposició de l'època i personalitat de Leibniz ens permet explicar algunes de les causes que van induir el filòsof a establir principis i definicions de la forma que en el seu moment ho van ser. Com a teló de fons trobem sempre la preocupació per no incórrer en allò que es pogués considerar l'heretgia. Per exemple, sobre el concepte de necessitat i la seva distinció en absoluta i hipotètica, respecte a aquesta última Leibniz en el cinquè escrit, art. 5, diu a Clarke

"S'ha d'admetre a menys que amb els socinians es negui a Déu la presciència dels contingents futurs i la providència que regula i governa les coses en detall."

S'ha d'admetre si un no vol que li imputin el qualificatiu de socinià, que com hem vist més amunt era gairebé com un insult, igual que el d'espinozista. Aquesta fou una arma que Leibniz va utilitzar sovint; per exemple, l'any 1686, després de l'eixuta contesta del teòleg francès Arnauld a l'escrit en què Leibniz remetia un resum del Discurs de Metafísica, -- Arnauld deia que havia trobat en aquests pensaments moltes coses que l'espantaven, i que semblaven conduir a una necessitat més que fatal--, el filòsof s'hi tornava:

"No sóc tan poc equitatiu per imitar-lo i per imputar-li el dogma perillós d'aquests socinians, que destrueix la sobirana perfecció de Déu, encara que ell sembla que s'inclina en la calor de la disputa." (Al Landgrave, 2/12 d'abril de 1686).

Els uns i els altres s'acusaven mútuament amb l'objectiu de neutralitzar les acusacions. El fet és que Arnauld va respondre en un altre to a la carta següent.

La intuïció originària fonamental del sistema de Leibniz és la idea d'harmonia, que ja es manifesta en els seus primers escrits. Leibniz n'extreu com a conseqüències el *praedicatum inest subjecto* i el principi de raó suficient, en la seva joventut.<sup>1</sup> D'on sorgeix aquesta idea fonamental? No es tracta de fer d'endevinaires; però no crec aventurat intentar portar a terme una comprensió dels motius que van formar la idea en el jove Leibniz. Les seves lectures d'història --sagrada i profana--, de controvèrsies religioses, el plaer pels cants religiosos, sens dubte experimentat en la seva infància<sup>2</sup>, els somnis d'unitat --política i religiosa--, d'ordre --després d'una guerra, la dels Trenta Anys, que va devastar Alemanya, la seva Alemanya--, i sobretot, la tradició filosòfica que s'ensenyava a les escoles, que sembla que era el platonisme i, encara més, l'estoïcisme.<sup>3</sup> En definitiva, Leibniz tenia motius per cercar l'harmonia, entre els quals també hauríem d'interrogar la seva pròpia personalitat, naturalesa diplomàtica, conciliadora, harmoniosa. Formada aquesta idea originària, la resta es dedueix amb facilitat. El tot ha de ser harmoniós. Els dogmes revelats

---

<sup>1</sup> Cf. G. FRIEDMAN (1962, cap. 1).

<sup>2</sup> Cf. Y. BELAVAL (1976, pàg. 86).

<sup>3</sup> *Ibidem*, pàg. 87 "On sait l'importance de Juste Lipse dans le renouveau du stoïcisme. Deux des maîtres de Leibniz, Jacob Thomasius et J. A. Bose, sont des disciples de Lipse."

ens ensenyen l'existència d'un Déu omnipotent, omniscient i bo, per consegüent, just. ¿Potser aquest Déu, el cristià, el seu, no havia d'haver creat un món en què tot estigués sotmès a les lleis de l'harmonia? El problema del mal s'explicava a partir d'una doble consideració: en primer lloc, la de les ombres i dissonàncies, en un quadre i en una melodia respectivament, exemples que van acompanyar els seus escrits tota la vida de Leibniz; en segon lloc, la distància des de la qual es contempla una obra: segons des de quin punt ens situem, una pintura pot resultar bella o informe igual que una partitura. Posats aquests fonaments, la resta vindria en un procés evolutiu, d'estudi, de creixement. Leibniz estudiaria la perspectiva, que ocupava matemàtics i pintors des del segle anterior. I la idea del tot harmoniós guiaria tot el seu sistema. Però, hi havia el problema de la llibertat. Leibniz sabia molt bé que en un quadre, les ombres hi són perquè hi han de ser, igual que en una melodia, les dissonàncies han d'aparèixer en el moment oportú, ni abans ni després; i cadascú, cada un dels músics ha d'interpretar el seu paper tal com ho han de fer. Les ombres i les dissonàncies han d'estar compensades en el tot. No hi té lloc una nota imprevista, ni una ombra on no correspongui. A nosaltres, observant el món ens pot semblar que no és harmoniós, simple conseqüència del nostre punt de vista finit. Tanmateix, el món ha de ser harmoniós. I això què significa? Doncs que, com en el quadre i en la melodia, ha de ser possible trobar el punt des del qual ens ho sembli, si fóssim esperits infinits. I si aquest punt existeix, no hi té lloc una dissonància, una ombra, un acte humà que, contemplats des del punt adequat, no contribueixin a l'harmonia, a la perfecció del tot, del món. És per això que la llibertat no es pot prendre com un pur atzar, com una facultat que permeti a l'home --o a Déu-- actuar irracionalment, sense una raó determinant. "Tout est lié", dirà primer. "Tout est plein" afirmarà més tard, quan posseeixi el càlcul infinitesimal i el principi de continuïtat. Tot està enllaçat, entrellaçat. Déu havia de crear el món d'aquesta manera. És que Arnauld ho pot negar? De cap manera, el teòleg se sent incòmode davant els arguments de Leibniz, perquè aquest juga la basa dels atributs divins, i com un Déu omniscient podia deixar res a l'atzar? Seria atemptar contra la saviesa divina. Però quedava el problema de la llibertat. Costa admetre una llibertat *determinada*; però el que Leibniz no pot fer és acceptar una llibertat que pugui rompre, trencar en qualsevol instant l'harmonia. En el "tout est plein", aquesta llibertat significaria un hiatus lògicometafísic que no es pot donar en el sistema leibnizià. D'aquí ve la doble lluita de Leibniz: d'una banda, combat la llibertat d'indiferència d'elecció; d'altra banda, ha de combatre els que l'acusen de fatalista. Portant el problema del lliure albir a un pla en què únicament pugui ser afectat per la necessitat absoluta, lògica: Leibniz distingeix perfectament dos nivells, el de la contingència i el de la necessietat lògica, el de les veritats contingents i el de les veritats eternes. Per això increpa Descartes que faci aquestes últimes com un resultat d'un decret arbitrari diví: perquè, en aquest cas, les veritats eternes també serien contingents --en el sistema de Leibniz-- i els dos nivells passarien a ser-ne un de sol, amb la qual cosa Leibniz no podria respondre a l'acusació de fatalisme.

En aquest context, el Déu de Leibniz no podria ser un altre que el que és. La seva definició respon a una doble influència: la dels dogmes revelats i la del mateix pensament leibnizià. I, quin és el resultat? Al meu entendre, un Déu empresari, que instrumentalitza l'individu per a la consecució d'unes finalitats planificades d'antuvi. Un Déu planificador, programador, calculant amb màxims i mínims en el moment de la creació, i posant en pràctica aquell pla òptim, en què el benefici és més gran. El Déu de Leibniz no és una

mare ni un pare, no és un tutor de cada un de nosaltres; Déu té cura de l'univers, del tot, no es deixa res, mentre que l'individu entra a formar part d'aquest pla d'una manera que m'evoca representacions no gaire llunyanes, fins i tot actuals.

"Es pot dir que els homes són elegits i col·locats (*rangés*) no tant segons la seva excel·lència com segons la conveniència que ells tenen amb el pla de Déu; com pot ser que s'utilitzi una pedra menys bona en un edifici o en un conjunt, perquè es troba que és ella la que omple un cert buit." (*Teod.*, I, 105).

L'home comparat amb una pedra! I és clar,

"Si algú és malvat i desgraciat amb això, li pertany de ser-ho." (*Teod.*, II, 122).

## CAPÍTOL VIII

### FACTORS EXPLICATIUS FRONTERERS (ESBÓS)

L'objectiu d'aquest capítol és esbossar les línies d'un futur treball<sup>1</sup> sobre la filosofia leibniziana. Les principals qüestions a tractar són dues. En primer lloc, si les objeccions plantejades en el capítol 6 estan fonamentades i realment ens indiquen contradiccions en què va incórrer Leibniz; s'hauria de poder explicar --a part del que s'ha dit en el capítol 7 sobre les causes externes al sistema que van poder influir que el filòsof no ho portés fins a les últimes conseqüències-- com el sistema filosòfic leibnizià no es va ressentir amb aquestes contradiccions, fins al punt de trencar-se, atès que aquí, quan parlem de sistema ho fem en el sentit més estricte de la paraula, estructura d'estructures, relació de relacions entre elements, i que té per model de sistematicitat la matemàtica. En segon lloc, quedaria el fet de la polaritat que representen les interpretacions materialista i religiosa. Com una mateixa filosofia, que a més presumeix de sistemàtica, rigorosa, pot admetre dues interpretacions tan oposades, aparentment? Respondre aquestes qüestions requereix una seriosa reflexió i un estudi profund. Aquí em limitaré a apuntar algunes d'aquestes reflexions: les que tenen lloc considerant l'explicació efectuada al tercer nivell al qual fem referència en el capítol 6, és a dir, el situat a la frontera del sistema.

Quan vam desenvolupar l'explicació leibniziana de la llibertat, vam veure que el problema es plantejava tant en l'individu com en Déu. Després, en tractar sobre com conciliar l'existència del mal amb la d'un Déu com el cristià, van tornar a sorgir dos plans: l'individu i el món. Déu, món, i individu. Quines eren les objeccions que fèiem a la solució de Leibniz als problemes plantejats? En primer lloc --deixant a part la que concerneix a la creació d'aquest món com a necessària-- observàvem una evolució que portava a situar definitivament Déu fora del món, mitjançant el pas de la identitat Déu = Harmonia a la idea d'un Déu harmonitzador; tanmateix, quedava la dificultat que la raó de la sèrie de les coses no és fora, sinó dins de la sèrie, com el mateix Leibniz reconeix quan es tracta de la mónada. En segon lloc, advertíem una vacil·lació pel que fa a admetre que en l'individu, per ser una representació del món, el bé ha de superar el mal. Què succeiria si deixéssim la identitat Déu = Harmonia? Que Déu podria confondre's amb l'ànima del món. I aleshores? El món es podria considerar com un enorme organisme, en el qual les cèl·lules individuals autònomes són al mateix temps membres dependents d'un tot. Hi ha textos que, realment, semblen avalar aquesta interpretació del món, per exemple

"S'ha de saber que tot està "lié" en cada un dels mons possibles: l'univers, qualsevol que sigui, és tot d'una peça, com un oceà; el més petit moviment hi estén el seu efecte a qualsevol distància, sigui quina sigui, encara que aquest efecte es

---

<sup>1</sup> El treball al·ludit és la tesi doctoral *El laberinto leibniziano*, encara inèdita.



torni menys sensible en proporció a la distància; (...) No es pot canviar res en l'univers... excepte la seva essència, o si ho voleu, excepte la seva individualitat numèrica." (*Teod.* I, 9).

D'aquesta concepció del món, en què "tout est lié" a la de la mónada només hi ha el pas d'animar el món: fem-ho. Déu és l'harmonia de les coses, és l'ànima del món. En què es ressenteix el sistema leibnizià? Perd o adquireix més coherència? Aquestes són preguntes problemàtiques, però seguint el fil de la nostra exposició, resultaria que, d'una banda, si Déu fos immanent al món, la contradicció observada respecte a l'exterioritat de la raó de la sèrie desapareixeria; d'altra banda, si el món fos un organisme i les substàncies simples representacions seves, el tractament del problema del mal seria el mateix en l'individu que en el món, amb la qual cosa conclouríem que les vacil·lacions de Leibniz respecte a això eren a causa de no admetre les conseqüències que del seu pensament es derivaven, però les contradiccions desapareixerien: el món és el millor dels possibles i cada individu viu la millor de les existències possibles també, fins i tot particularment. I en relació al problema de la llibertat? es podria parlar de la llibertat divina? En aquest cas, potser del que s'hauria de parlar és de la llibertat del món, concebut com a organisme. Els problemes serien els mateixos en l'individu que en el món, i el sistema leibnizià és totalment adequat per al seu tractament: és més, peces de trencaclosques semblen posar-se al seu lloc. El món i l'individu sols serien dos nivells d'una mateixa realitat viva. Tot el que es postula de la mónada sobre la seva llibertat es podria postular del món, i tot el que es postula del món respecte a la teoria del progrés, o de la seva perfecció, es podria dir també de l'individu. Els models matemàtics i de tot tipus podrien ser aplicats a ambdós nivells, els mateixos models per als mateixos problemes. Només canviarien els estadis. Que aleshores sorgirien altres problemes? Segur. S'ha d'estudiar; no obstant això considero que la filosofia leibniziana dóna peu a formular aquestes hipòtesis.

Situem ara Déu fora del món. Déu no és harmonia, és harmonitzador, programador. El món està programat d'una manera tan perfecta --al més perfecta possible-- que atemptaria contra la seva saviesa que es veiés obligat a intervenir per canviar el curs de les coses. Un programa perfecte és aquell que no necessita cap ajustament. El món --organisme o no-- no necessita cap mena de supervisió. Ja és tot previst. Déu va crear el món millor, el més perfecte, i ja està. A partir d'aquí, tot està determinat, tant pel que fa a la substància individual com al món --i això Leibniz no ho pot negar. La determinació es refereix a l'individu i a Déu, però també al món concebut com un tot, ja que el progrés ja està previst, planejat, programat, encara que no sigui absolutament necessari. El món no necessita de Déu un cop ha estat creat. Que fàcil ho va posar Leibniz perquè es pogués trencar el cordó umbilical que uneix allò creat amb el seu creador! Un materialista dirà: que hi fa si el món ha estat creat o no, si existeix un creador o no, si en puc prescindir. ¿Potser fa estrany que la filosofia leibniziana pugui ser catalogada de materialisme i ateisme camuflats? ¿I no concorda el determinisme leibnizià amb el marxista, l'optimisme d'uns amb el d'altres? Alguna cosa devien veure Feuerbach, Marx i Lenin en el pensament

leibnizià<sup>1</sup>, per sentir admiració pel filòsof i dedicar-se a estudiar-lo.

A pesar de tot el que hem dit, Leibniz donava respostes als problemes de la seva època, i aquestes respostes no haurien estat acceptades per molts si hi haguessin vist el germen d'un materialisme. Leibniz combatia Spinoza i afirmava la llibertat, sostenia com a pressupòsit bàsic el Déu dels dogmes revelats --tal com ell ho entenia-- i negava que el món fos animat. Els jesuïtes li demanaven que fes de mitjancer en les controvèrsies sobre la querella dels ritus, i a Roma es volia que Leibniz passés al catolicisme. Però també Leibniz es defensava de l'acusació de fatalisme, simpatitzava, en el fons, amb Spinoza... quina complexitat la d'aquest esperit i la de la filosofia universal!

Doncs bé, al meu entendre tot està en funció dels factors explicatius fronterers, com per exemple, Déu. El sistema leibnizià és tal que es pot prescindir d'alguns dels conceptes que a manera de premisses hi intervenen, sense que per això se'n ressenteixi la sistematicitat. D'aquí la diversitat d'interpretacions --la materialista i l'espiritualista. En altres paraules, el sistema de Leibniz és tan vàlid per deduir-ne el que el filòsof en va deduir --encara que amb les contradiccions i ambigüitats a què hem fet referència-- com per deduir tesis a vegades diametralment oposades. No es pot dir que Leibniz era materialista, o ateu; al meu entendre era sincer en afirmar el contrari. Tanmateix, podria haver ocorregut que si Leibniz hagués nascut en el segle XVIII o XIX hauria deduït del seu sistema conseqüències molt diferents en variar l'entorn social que l'acollís: aleshores no hauria hagut de mantenir potser, imperiosament certs pressupòsits.<sup>2</sup> En fi, tot giraria en funció de l'ús que fem d'aquestes premisses que ni són essencials en el sistema, però que tampoc hi són externes. Però, com he dit més amunt, tot això no passa, de moment, de ser meres hipòtesis i, per tant, només són conjectures.

---

<sup>1</sup> "Se sap que Engels no va poder trobar un regal d'aniversari que causés una alegria més gran a Marx que un gravat, insignificant per ell mateix, però que antigament havia pertangut a Leibniz personalment, i Marx va col·locar aquesta relíquia filosòfica sobre la seva taula de treball." D. NEDELKOVITCH (1968, pàg. 131-132).

<sup>2</sup> Per exemple, Leibniz no hauria trobat incompatibilitat entre Déu i la necessitat, com succeeix a Grua, I, pàg. 271, que diu que la sèrie de les coses no és necessària d'una necessitat absoluta, "quod it sit incompatible cum praesupposita Dei existentia, cuius perfectio (ex qua iustitia sequitur) tale quid pati non potest." *Conversatio cum Domino Stenonio de Libertate*, nov. 1677. El subratllat és meu.

## EPÍLEG

Arribats a la fi d'aquest estudi, hi hauria la possibilitat de preguntar-nos si ara podríem passar endavant en l'estudi històric dels antecedents de la distinció entre proposicions analítiques i proposicions sintètiques. De tot l'exposat en podem treure les conclusions següents. Si per proposicions analítiques entenem només aquelles el predicat de les quals està inclòs en el subjecte --expressament o virtualment-- i per proposicions sintètiques, aquelles en què el predicat no està inclòs de cap manera en el subjecte, aleshores l'equiparació

proposicions analítiques - veritats de raó  
proposicions sintètiques - veritats de fet

no és correcta, ja que per a Leibniz en tota proposició veritable, "praedicatum inest subjecto". En aquest sentit, totes les proposicions serien analítiques per a Leibniz. Tanmateix, a l'analiticitat se li afegeix una altra característica: que l'oposat d'una proposició analítica és una contradicció. Seria aleshores correcta l'equiparació? Tampoc. En aquest cas, les proposicions analítiques i les veritats de raó coincidirien, però subsistiria el fet que en Leibniz, les veritats de fet segueixen verificant la inclusió del predicat en el subjecte. D'altra banda, si consideréssim la distinció de les proposicions a partir de la seva possibilitat de ser conegudes a priori, tampoc l'equiparació seria correcta, ja que en el pensament leibnizià totes les veritats són susceptibles de ser provades de forma apriorística, unes per ments finites, d'altres per Déu. I aquí sorgeix la pregunta que va originar tot el garbuix del laberint leibnizià: ¿en Déu, totes les proposicions són analítiques? Si l'analiticitat la referim exclusivament a l'apriorisme del coneixement, aleshores la resposta és afirmativa. Tanmateix, la qüestió essencial no rau aquí. El problema de fons és: ¿en Déu, desapareix tota diferència entre les proposicions o veritats?, ¿la diferència, si n'hi ha, l'hem de referir únicament a nosaltres, esperits finits? Aleshores, la resposta és negativa: en Déu, no és veritat que totes les proposicions siguin analítiques, o de raó, o necessàries; existeix una diferència intrínseca a les proposicions que subsisteix fins i tot per a una ment infinita, la mateixa diferència que existeix entre els nombres commensurables i els incommensurables, o entre les línies que s'ajunten o les asimptòtiques. En una paraula: les proposicions analítiques podrien ser reduïdes a idèntiques; les de fet, no.

Com veiem, la referència a Leibniz pel que fa a aquesta distinció no és simple. A tot el que s'ha dit s'hi hauria d'afegir la relació que existeix entre els judicis sintètics *a priori* i *a posteriori* i el pensament de Leibniz respecte a això. Ja ho hem dit: és difícil tancar aquest filòsof en qualsevol simplificació, per adequada i necessària que sigui.

## ABREUJAMENTS

### D'edicions

AR: ROBINET, A. (1954) *G.W. Leibniz. Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison. Principes de la Philosophie ou Monadologie*. París: P.U.F.

Conf. Phil.: BELAVAL, Y. (1970) *Confessio Philosophi. La profession de foi du philosophe*. París: Vrin.

Cor. Clarke: ROBINET, A. (1957) *Correspondència Leibniz-Clarke*. París: PUF.

Cout.: COUTURAT, L. (1966) *Opuscles et fragments inédits*. Hildesheim: Olms.

G: GERHARDT, C I. (1962) *Die Philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*. (Vols. I-VII). New York: Hildesheim. (Reed.)

Grua: GRUA, G. (1948) *Textes inédits*. 2 vol. París: PUF.

JB: BRUNSCHWIG, J. (1966) *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. París: Garnier-Flamarion, (Cronologia, introducció i notes).

LP: (1966) *Leibniz. Logical Papers. A Selection*. Oxford: Clarendon.

LR: LE ROY, G. (1970) *Leibniz. Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld*. París: Vrin.

Teod.: BRUNSCHWIG, J. (1969) *Essais de Théodicée*. París: Garnier-Flamarion.

### D'obres

DM: *Discurs de Metafísica*.

*Monad.*: *Monadologia*.

NE: *Nous assaigs sobre l'entendiment humà*.

PNG: *Principis de la Natura i la Gràcia*.

*Teod.*: *Assaigs de Teodicea*.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Obres de Leibniz

- AZCARATE, P. (1877) *Leibniz. Obras*. 5 vol. Madrid: Medina. (Traducció al castellà, pròleg i notes).
- BELAVAL, Y. (1970) *Confessio Philosophi. La profession de foi du philosophe*. París: Vrin. (Text, traducció al francès i notes).
- BRUNSCHWIG, J. (1966) *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. París: Garnier-Flammarion. (Cronologia, introducció i notes).
- . (1969) *Essais de Théodicée*. París: Garnier-Flammarion. (Cronologia, introducció i notes).
- COUTURAT, L. (1966) *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*. Hildesheim: Olms.
- CHAUVE, A. (1973) *Leibniz. Les deux labyrinthes*. París: PUF. (Textos escollits i traduïts al francès).
- GERHARDT, C.I. (1962) *Die Philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*. (Vols. I-III). Hildesheim: Olms.
- GRUA, G. (1948) *Textes inédits*. 2 vol. París: PUF.
- LE ROY, G. (1970) *Leibniz. Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld*. París: Vrin. (Introducció, text i notes).
- OVEJERO, E. (1971) *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*. 4 toms. Buenos Aires: Aguilar. (Pròleg i traducció al castellà).
- PAREJA, E. (1969) *Sistema nuevo de la Naturaleza*. Buenos Aires: Aguilar. (Pròleg i traducció al castellà).
- PARKINSON, G. H. R. (1966) *Leibniz. Logical papers. A selection*. Oxford: Clarendon press. (Introducció i traducció a l'anglès).
- PRENANT, L. (1972) *Leibniz. Oeuvres*. París: Aubier-Montaigne. (Introducció, textos i comentaris).
- ROBINET, A. (1957) *Correspondence Leibniz-Clarke*. París: PUF. (Textos originals i introducció).
- . (1954) *G. W. Leibniz. Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison. Principes de la Philosophie ou Monadologie*. París: PUF. (Text, presentació i notes).

SAMARANCH, F. (1973) *La profesión de fe del filósofo*. Buenos Aires: Aguilar. (Traducció al castellà, pròleg i notes).

SCHRECKER, P. (1966) *Opuscula Philosophica Selecta*. París: Vrin. (Text llatí revisat).

----. (1969) *Opuscles philosophiques choisis*. París: Vrin. (Traducció al francès i notes).

## 2. Obres sobre Leibniz

BARUZI, J. (1907) *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre d'après de documents inédits*, París.

BELAVAL, Y. (1975) *Leibniz. Initiation a sa philosophie*. París: Vrin.

----. (1960) *Leibniz critique de Descartes*. París: Gallimard.

----. (1976) *Etudes leibniziennes*. París: Gallimard.

----. (1968) "Leibniz à París". A: *Leibniz. Aspects de l'homme et de l'oeuvre*. París: Aubier-Montaigne.

----. (1970) *Confessio Philosophi*. (Veg. *Obras de Leibniz*).

BROAD, C. D. (1975) *Leibniz, an Introduction*. Cambridge University Press.

CASSIRER, E. (1902) *Leibniz System in seinem wissenschaftlichen Grundlagen*. Marburg.

COUTURAT, L. (1901) *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*. París: Alcan.

----. Cf. *Obras de Leibniz*.

ELSTER, J. (1975) *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*. París: Aubier-Montaigne.

FISCHER, K. (1920) *G. W. Leibniz*. Heidelberg.

FRIEDMANN, G. (1962) *Leibniz et Spinoza*. París: Gallimard.

GRUA, G. (1953) *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*. París: P.U.F.

GUEROULT, M. (1967) *Dynamique et métaphysique leibniziennes*. (2a edició). París: Aubier-Montaigne. [1<sup>a</sup> ed.1934].

HEINZ HOLZ, H. (1970) *Leibniz*. Madrid: Tecnos.

- LE BRUN, J. (1968) "Bossuet devant Leibniz". A: *Leibniz. Aspects de l'homme et de l'oeuvre*. París: Aubier-Montaigne.
- MARTIN, G. (1966) *Leibniz. Logique et Métaphysique*. París: Beauchesne et Fils.
- MEUVRET, J. (1968) "L'époque de Leibniz". A: *Leibniz Aspects de l'homme et de l'oeuvre*. París: Aubier-Montaigne.
- NEDELKOVITCH, D. (1968) "Leibniz, Madame du Châtelet, R. J. Boscovich et le problème de la continuité". A: *Leibniz. Aspects de l'homme et de l'oeuvre*. París: Aubier-Montaigne.
- NEVEUX, J. B. (1968) "L'Irénisme au temps de Leibniz et ses implications politiques." A: *Leibniz. Aspects de l'homme et de l'oeuvre*. París: Aubier-Montaigne.
- OLGIATI, F. (1929) *Il significato storico di Leibniz*. Milà.
- RAMÍREZ, D. (1982) *El laberinto leibniziano*. Tesi doctoral, Universitat de Barcelona.
- REICHENBACH, H. (1965) "La teoría del movimiento según Newton, Leibniz y Huyghens". A: *Moderna filosofía de la Ciencia*. Madrid: Tecnos.
- ROY, O. (1972) *Leibniz et la Chine*. París: Vrin.
- RUSSELL, B. (1973) *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*. A: *Obra completa de ciencia y filosofía*. Madrid: Aguilar.(Tom 2).
- . (1973) *Historia de la filosofía occidental*. A: *Obra completa de ciencia y filosofía*. Madrid: Aguilar.(Tom 1).
- SCHEEL, G. (1968) "Leibniz historien". A: *Leibniz. Aspects de l'homme et de l'oeuvre*. París: Aubier-Montaigne.
- SERRES, M. (1968) *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. 2 vol. París: P.U.F.
- VENNEBUSCH, J. (1966) *Leibniz. Filósofo y político al servicio de la cultura universal*. Bad Godesberg.
- VOLTAIRE. (1867) *Exposition du livre des Institutions Physiques, dans laquelle on examine les idées de Leibnitz*. París: Voisvenel. (Tom 5 de les *Oeuvres de*).

### 3. Bibliografía general

- ALEKSANDROV, A. D. (1973) *La matemática: su contenido, métodos y significado*. 3 vol. Madrid: Alianza.
- ARISTÓTIL. (1973) *Obras*. Madrid: Aguilar.
- BOURBAKI, N. (1976) *Elementos de historia de las matemáticas*. Madrid: Alianza Universidad.
- BRUNSCHWICG, L. (1947) *Les étapes de la philosophie mathématique*, (pp.197-249). París: P.U.F.
- CHAGNIOT, J. (1974) *Los tiempos modernos de 1661 a 1789*. Madrid: Edaf.
- COGNET, L. *Le Jansenisme*. París: PUF. (Que sais-je, 960).
- DESCARTES, R. *Discurso del Método*. Madrid: Ediciones Ibéricas.
- ELLIOT, J. H. (1969) *La España Imperial*. Barcelona: Vicens-Vives.
- FERRATER MORA, J. (1975).
- HAZARD, P. (1961) *La Crise de la Conscience Européenne (1680-1715)*. París: Fayard.
- HOSPERS, J. (1976) *Introducción al análisis filosófico*. 2 vol. Madrid: Alianza.
- IMBERT, J. (1975) *Historia Económica (de los orígenes a 1789)*. Barcelona: Vicens-Vives.
- KLINE, M. (1969) "Geometría proyectiva". A: *El mundo de las matemáticas*. Barcelona: Grijalbo. (Tom IV).
- MARIE, M. M. (1884) *Histoire des Sciences mathématiques et Physiques*. París: Gauthier-Villars. (Tom VI).
- NORDMANN, C. (1975) *La ascensión del poderío europeo (1492-1661)*. Madrid: Edaf.
- OLDENQUIST, A. (1975) "La libertad en la filosofía occidental tradicional". A: *Marxismo y Democracia, Filosofía*. Madrid: Rioduero. Tom IV.
- PASCAL, B. (1963) *Lettes écrites à un provincial*. A: *Pascal. Oeuvres complètes*, ed. Senil, París. [1656-1657].
- QUINE, W. V. O. (1962) "Dos dogmas del empirismo". A: *Desde un punto de vista lógico*. Barcelona: Ariel.



----- (1970) "Two Dogmas of Empiricism". A: *Analyticity. Selected readings*. Chicago: Quadrangle Books.

SANT AGUSTÍ. (1968) *De Trinitate*. Madrid: BAC.

SPINOZA, B. (1954) *L'Ethique*. París: Gallimard.

TOMLIN, E. W. F. (1965) *Grandes filósofos de occidente*. Madrid: Taurus.

VICENS VIVES, J. (1969) *Historia económica de España*. Barcelona: Vicens-Vives.

WEINBERG, J. R. (1959) *Examen del positivismo lógico*. Madrid: Aguilar.

WITTGENSTEIN, L. (1973) *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza.

## TAULA DE MATÈRIES

PRÒLEG DE L'AUTOR .....	1
INTRODUCCIÓ .....	4

L'obra de Leibniz troba resistència a ser acceptada en el seu conjunt (4). Això es pot explicar, en part per les dificultats que en presenta la lectura: Relatives a l'accés a l'obra (5): extensió i inconvenients per a la consulta. Relatives a les característiques de l'obra (5): amplitud enciclopèdica, formalisme, pluralitat de models i prioritat del model matemàtic i pluralitat de perspectives. Relatives als comentaris sobre l'obra i la personalitat de Leibniz (7). Aquestes dificultats fan veure la conveniència d'un mètode per a l'estudi del pensament leibnizià (11). Característiques d'aquest segons les dificultats (11). Doble objectiu d'aquest estudi: metodològic i temàtic (14) de manera que el podem contemplar des d'un doble punt de vista. Metodològic (15), interpretació segons els factors explicatius interns, externs i fronterers; temàtic (16). Pla de treball (17).

PRIMERA PART: EL LABERINT .....	18
CAPÍTOL I: LES DIFICULTATS .....	19

El problema de la llibertat i el mal planteja una sèrie de dificultats que ens introdueixen en el laberint (19). Dificultats respecte a la llibertat humana: neguen el lliure albir: de tipus lògic, causal i teològic (20); no neguen el lliure albir però l'entenen com a indiferència total en l'elecció (23). Dificultats respecte a l'origen del mal i de la conducta divina (23).

CAPÍTOL II: LES CONSEQÜÈNCIES .....	25
-------------------------------------	----

De les dificultats anteriors es deriven unes conseqüències que cal evitar (25): de la negació de la llibertat humana, el sofisma peresós (26), i la negació de la responsabilitat moral de l'individu (28). De la confusió entre lliure arbitri i pur indeterminisme (29). Del problema de la conciliació del mal amb els atributs divins (30).

SEGONA PART: SOLUCIÓ LEIBNIZIANA .....	32
--	----

CAPÍTOL III: INTRODUCCIÓ CONCEPTUAL .....	33
---	----

Límits en què s'ha d'emmarcar l'explicació de Leibniz (33). Introducció conceptual prèvia. La naturalesa de la llibertat (34). La noció de substància individual (45). Els principis (49). La necessitat: Contingència i determinació (50). Les veritats: classificació (52). Sobre el Déu leibnizià (56). L'harmonia (58).

CAPÍTOL IV: EXPLICACIÓ .....	60
------------------------------	----

Llibertat. El text bàsic explicatiu és l'article 13 del *Discurs de metafísica* (60), que podem dividir en tres parts: primera, exposició general de l'explicació (61); segona, l'exemple de Cèsar (67); tercera, resum i explicació de les dificultats de tipus lògic, causal i teològic (71). Conciliació del mal amb els atributs divins (73). Superació de les conseqüències: El sofisma peresós, amb la seqüela del *fatum mahumetanum* (78); la responsabilitat moral de l'individu (78); la irracionalitat humana (79); els atributs divins (79).

CAPÍTOL V: FACTORS EXPLICATIUS INTERNS AL SISTEMA .....	81
---	----

Els models utilitzats per Leibniz tenen una doble funció: explicativa i fonamentadora (81). Sobre la diferència entre les veritats contingents i les necessàries: model, aritmètica i geometria (infinitesimals): els nombres incommensurables (81); model, càlcul infinitesimal, les línies asimptòtiques (85). Sobre la llei de determinació (88), s'aplica tant a la teoria del coneixement com a la teoria de la creació divina, com a la doctrina de la decisió voluntària. Sobre l'origen del mal i la permissió divina (91): sobre com la imperfecció pertany a la mateixa naturalesa ideal de les coses, models, aritmètica (91); sobre com el mal pot ser compatible amb el bé i ser-ne una condició, models, música i pintura (92), aritmètica i geometria (92), perspectiva (95), sèries (97). Sobre com si el tot és el més perfecte possible, la part no té perquè ser-ho (98).

TERCERA PART: CAP A UNA INTERPRETACIÓ: CONNEXIÓ ENTRE SISTEMA I HISTÒRIA .....	100
--	-----

CAPÍTOL VI: CRÍTICA .....	101
---------------------------	-----

Una crítica del pensament leibnizià s'ha de fer a un triple nivell, d'acord amb els principis metodològics establerts a la introducció (101). Objecions internes al sistema (102), sobre la llibertat de Déu en crear el món (103). Sobre el mal i la seva relació amb l'individu i el món (106). Sobre algunes de les premisses leibnizianes (108).

CAPÍTOL VII: FACTORS EXPLICATIUS EXTERNES AL SISTEMA ..... 111

Exposició del marc de l'època i la personalitat leibniziana, dividida en tres períodes: el primer, 1646-1672 (112); el segon, 1672-1698 (121); el tercer, 1698-1716 (132). L'època i la personalitat leibniziana com a factors explicatius: de les conseqüències que es derivaven de les conseqüències de les dificultats examinades a la primera part (143); de les objeccions a la coherència de l'explicació leibniziana establerta en el capítol VI (146); d'algunes de les premisses leibnizanes (148).

CAPÍTOL VIII: FACTORS EXPLICATIUS FRONTERERS (ESBÓS) ..... 151

Assaig d'interpretació del pensament leibnizià segons els conceptes situats a la frontera entre el sistema i la realitat social.

EPÍLEG..... 154

ABREVIACIONS..... 155

BIBLIOGRAFIA ..... 156

TAULADEMATÈRIES..... 161