

LLETRES
DE
FILOSOFIA I HUMANITATS
III (2011)

ISSN: 2013-5122



 **Facultat de
Filosofia**
Universitat Ramon Llull

Consell de Redacció

Armando Pego
Joan Albert Vicens
Silvia Coll-Vinent
Joan Cabó
Antonio Fornés

Diputació, 231
08007. Barcelona
Tel. 934534338

[**facultat@filosofia.url.edu**](mailto:facultat@filosofia.url.edu)

SUMARI

ARMANDO PEGO PUIGBÓ, *Textualidad y tiempo en Don Quijote* (pp. 4-21)

MONTSERRAT TIMONEDA I MORERA, *La fonamentació de la substància en el "Discours de Métaphysique" de Leibniz* (pp. 22-66)

LUIZ CARLOS DA ROCHA DEUS, *A filosofia da natureza a partir da tradição do idealismo objetivo* (pp. 67-96)

JOAN ALBERT VICENS, *Una lectura de la "Meditación de la técnica" de Ortega y Gasset des de la metàfora del naufragi* (pp. 97-104)

ABSTRACTS i NOTES SOBRE ELS AUTORS (p.105)

TEXTUALIDAD Y TIEMPO EN DON QUIJOTE¹

Armando Pego Puigbó

Facultat de Filosofia. Universitat Ramon Llull

El enfoque que quiero proponer se apoya en un itinerario que tiene como marco de referencia el espacio físico de la Biblioteca Pública Episcopal de Barcelona. Asomándonos a algunos de los fondos cervantinos que se conservan en ella, intentaré esbozar las consecuencias de un recorrido por los comentarios y las glosas que lectores de diferentes épocas han realizado sobre el factor temporal dentro del Quijote. Así podremos percibir brevemente cómo uno de los estratos fundamentales de esta obra literaria, convertida en monumento cultural, sigue generando al cabo de los siglos preguntas fundamentales para cuya respuesta ella misma parece contener nuevas claves.

1. El tiempo en el texto: historia y composición.

En Don Quijote se ha resaltado la ironía no sólo como una categoría

¹ Este artículo se basa en una conferencia leída durante la *Jornada Cervantina* celebrada en la Biblioteca Pública Episcopal de Barcelona el 23 de abril de 2005. Fue publicado en su momento en VV. AA., *Quixot IV Centenari (1605-2005)*, Barcelona, Publicacions de la Facultat de Filosofia de Catalunya (Col·lecció Humanitats), 2005, pp. 27-42.

compositiva fundamental de toda su estructura sino que incluso, como la define Bajtin, con esta obra adquiere sus rasgos modernos de categoría arquitectónica. Es decir, la ironía utilizada al servicio de una comprensión de la realidad puesta en una perspectiva que afecta a todo el universo cultural –y no sólo físico– en que Cervantes se hallaba inmerso. No obstante, me interesa detenerme en el modo que tal ironía afecta también al nivel temporal de la obra en sus más variados estratos, comenzando por el de la misma fecha de publicación.

He aquí la primera de las perplejidades que nos iremos encontrando en este apartado: deberíamos haber celebrado el IV Centenario de la publicación del Quijote el año pasado. Se ha considerado la primera edición la que apareció en el taller de Juan de la Cuesta a cargo de Francisco de Robles en marzo de 1605. Pero no es ésta la edición príncipes sino la que salió de las prensas, interviniendo los mismos protagonistas, en diciembre del año anterior. Ahora bien, como expone Francisco Rico en su monumental edición de la obra cervantina, “el Quijote de veras de 1605 no es una mera reimpresión, sino, diríamos hoy, una edición corregida y aumentada”¹.

La más importante de esas correcciones –al margen de la subsanación de la enorme cantidad de erratas que afeaban la edición de 1604– tiene que ver con el episodio del robo del rucio de Sancho, cuyas inconsecuencias cronológicas en el interior del relato habían advertido ya los primeros lectores. Cervantes escribió un par de pasajes en 1605 para resolver tales incongruencias, atribuyendo a Ginés de Pasamonte el delito del hurto, pero se equivocó de lugar al interpolarlos. Dio pie esto a que en

¹ Francisco Rico, “Historia del texto”, en Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, Edición del Instituto Cervantes (1605-2005), dirigida por Francisco Rico, vol. I, p. CCXVI.

la segunda parte publicada en 1615 se tratase de justificar estas confusiones en varias ocasiones².

En todo caso, los avatares de redacción de este episodio, que han intrigado y estimulado las hipótesis de generaciones de críticos, ponen sobre el tapete la segunda de las perplejidades temporales planteadas por el texto de Cervantes. Si la primera afecta a la historia editorial del libro, esta segunda conecta con lo que podríamos denominar “cronología extradiegética” de la obra; es decir, las fechas de composición del texto. Como el de las ediciones es un tiempo físico, pero se diferencia de aquél en que, aunque exterior al tiempo de la narración, deja aquí sus huellas.

Esta condición dual, a caballo entre el tiempo real y su inmersión estilizada en el tiempo imaginario del acto de narrar, fascinó a los románticos. De Juan Eugenio de Hartzenbusch, autor de *Los amantes de Teruel*, procede la identificación de la cárcel a la que alude Cervantes en el prólogo de la Primera Parte con Argamasilla de Alba, población a la que hizo trasladar material de imprenta para componer en la que él creía haber sido la cárcel cervantina una edición del Quijote. Otros críticos del siglo XIX creyeron más factible la localización de Castro del Río (Córdoba) en donde estuvo preso unos meses en 1592 como el lugar en que comenzó a escribir los primeros capítulos de su obra.

² La Biblioteca Pública Episcopal del Seminario de Barcelona conserva en dos volúmenes los facsímiles de la primera edición de ambas Partes del *Quijote* (1605, 1615) realizadas por Francisco López Fabra (Sign. 860 CER. Regs.: 201628-9). La edición original, auspiciada por J.E. Hartzenbusch, constaba de cuatro volúmenes (Barcelona, 1871-1879). Los dos primeros eran los facsímiles de ambas primeras ediciones y el último, titulado *Iconografía del Quijote*, reunía 101 láminas de las principales ediciones mundiales de la obra. Estos tres volúmenes aparecen encuadernados en dos en la BPEB. De la *Iconografía del Quijote*, algunas de cuyas imágenes se reproducen en la Exposición que ha dado origen a esta conferencia, están incorporadas al final de la Segunda Parte. No se encuentra el volumen tercero que son las notas de Hartzenbusch a la obra de Cervantes (*Las 1633 notas puestas por... D. J. E. Hartzenbusch a la primera edición de «El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha»*, Barcelona, Narciso Ramírez, 1874).

Jean Canavaggio, el biógrafo más riguroso de Cervantes, considera esta hipótesis sugerente en la medida que los libros de la biblioteca expurgada (cap. VI de la Primera Parte) fueron publicados antes de 1592, pero –son sus palabras– “eso es olvidar que su detención fue demasiado breve para permitírsele, y, sobre todo, que sus incesantes peleas con campesinos y canónigos apenas le dejaron tiempo para ello”³. Por estas razones, considera más probable, como origen de la obra, la estancia en la cárcel sevillana en 1597. Además, cabe tener en cuenta que el sintagma de marras “como quien se engendró en una cárcel” no explicita si fue escrito o concebido, distinción que sí realiza en el prólogo de las Novelas ejemplares (1613).

Los problemas de fechar la composición no dejan de multiplicarse. Como ha estudiado en profundidad Luis Andrés Murillo, la historia del capitán cautivo (caps. XXXIX-XLII de la Primera Parte) no sólo tiene componentes autobiográficos sino una cronología interna que sitúa su redacción hacia 1589-1590. No se trataría sólo de una primeriza novela ejemplar, sino que en ella estarían contenidas en germen algunas de las claves temáticas y estructurales que servirán de caracterización a la relación entre Don Quijote y Dulcinea⁴.

De este modo, Murillo adelantaba en un par de años no sólo el origen de la obra, sino que profundizaba en otra de las cuestiones en que la crítica se ha dejado las cejas desde que Heinrich Morf en 1905 plantease la posibilidad de que Cervantes hubiese escrito una primera narración corta, calificada de Ur-*Quijote*, que vendría a coincidir con la primera salida. Al ir escribiendo se habría dando cuenta de las posibilidades narrativas que

³ J. Canavaggio, *Cervantes. En busca del perfil perdido*, Madrid, Espasa-Calpe, 1992 (2ª ed. corregida y aumentada), p. 199.

⁴ L. A. Murillo, “El *Ur-Quijote*: nueva hipótesis”, *Cervantes* 1 (1981): 43-50.

encerraba el material utilizado, decidiéndose en ese instante a construir la novela que conocemos ahora.

Fue Ramón Menéndez Pidal quien entre los hispanistas dio carta de naturaleza a esta interpretación, probando que la idea y la acción de la locura de Don Quijote estaba inspirada en una obra anónima titulada *Entremés de los romances*⁵. No obstante, la hipótesis del *Ur-Quijote* ha sido muy discutida en función del proceso mismo de composición de la obra que afecta a decisiones tales como la división en capítulos o la búsqueda de una equilibrada disposición entre episodios y aventuras (comenzando por la incorporación del episodio de la pastora Marcela, a partir del actual cap. XI, pero redactada probablemente como parte de las aventuras de Sierra Morena que acaban en el capítulo XXV)⁶. Estas cuestiones han sido ampliamente analizadas en relación con las dos partes de la obra. De ellas contamos con una excelente síntesis y bibliografía en la edición citada de *Don Quijote*⁷.

Resumamos, pues, las conclusiones generales. Para la Primera Parte del Quijote se han fijado como marco de composición los años 1589 o 1591-1604. La discusión se centra en saber si lo que se escribió en el periodo ante quem (probable en el caso del capitán cautivo; problemático pero no descartable en el de la primera narración o primera versión del Quijote) formaba parte o no de la concepción de Cervantes respecto de su obra como un todo.

⁵ R. Menéndez Pidal, "Un aspecto en la elaboración del *Quijote*", *De Cervantes y Lope de Vega*, Madrid, Espasa-Calpe, 1940, pp. 9-60.

⁶ Geoffrey Stagg, "Cervantes revisa su novela (*Don Quijote*, I Parte)"; *Anales de la Universidad de Chile* CXXIV (1966): 5-33, en especial pp. 17-23. Stagg no rechaza de plano la hipótesis del *Ur-Quijote* que le sirve para sostener el origen de la obra en 1592, pero sí la replantea en nuevos términos en función de la estructuración de los capítulos. En cambio, Erwin Koppen la rechaza después de examinarla detenidamente ("¿Hubo una primera versión del «Quijote»?"; en *Thomas Mann y Don Quijote. Ensayos de literatura comparada*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 159-181).

⁷ Ellen M. Anderson y Gonzalo Pontón, "La composición del «Quijote»", en M. de Cervantes, *op. cit.*, pp. CXCII-CCXX.

Así, se ha llegado a distinguir entre composición y concepción. Para Geoffrey Stagg, “la composición –no la concepción– de la novela parece haber sido apresurada”⁸. De este modo, quedaría a salvo la imagen del autor Cervantes en cuanto creador, reconociendo, a cambio, sus fallos como artesano, asediado por circunstancias que no le permitieron tanto revisar escrupulosamente el texto dado a la imprenta como meditar cuidadosamente la distribución de su obra. Paradójicamente, podría extraerse la consecuencia de que Cervantes se vio preso de una pulsión moderna, exuberante, por escribir cuya forma de vida, errante, le impediría ejecutar con perfección. En esto, muy parecido, aunque con la semejanza de la diferencia, a Shakespeare.

También L. A. Murillo ha aprovechado esta distinción composición / concepción para establecer entre ellas una continuidad cronológica. La Primera Parte habría sido concebida entre 1592 y 1598 y redactada en varias fases entre 1599 y 1604⁹. Pero el problema subsiste al abordar la Segunda Parte. Sin duda, sin la misma complejidad que en la Primera Parte. Aun así, es muy difícil resolver tanto las incongruencias cronológicas (fundamentalmente, la carta fechada por Sancho Panza el 14 de julio de 1614, previa a la llegada a Barcelona el 24 de junio) como las espaciales (el cambio de rumbo de Zaragoza a la misma ciudad condal, con las implicaciones temporales que acarrear) acudiendo no más que al expediente de una composición apresurada, en estos momentos provocada por la aparición del Quijote apócrifo de Avellaneda en julio de aquel año.

Martí de Riquer es especialmente incisivo en este punto. En lugar de obviar el descuido de la carta, que rompe la cronología interna, aprovecha

⁸ G. Stagg, *art. cit.*: 33.

⁹ L. A. Murillo, *The Golden Dial. Temporal Configuration in Don Quijote*, Oxford, The Dolphin Book, 1975, pp. 77-102.

para hacer coincidir el tiempo histórico con el tiempo de la narración, aportando datos documentales que le prestan solidez a la hipótesis. Así, la acción transcurre durante el verano de 1614¹⁰. Algún crítico ha llegado, sin embargo, a sostener que la fecha de escritura puede coincidir con la fecha del relato en función del conocimiento de la obra de Avellaneda. Pero, como han señalado algunos autores, la dificultad de esta interpretación radica en que, habiendo aparecido la alusión en el capítulo XXXVI, Cervantes, que acaba la obra a finales de 1614, habría rematado más de la mitad en menos de cinco meses.

Esta “cronología laberíntica”, en términos de Félix Martínez Bonati, a la que volveremos enseguida, “no contribuye a una organización unitaria de la arquitectura de la obra”¹¹. Martínez Bonati advierte, sin embargo, que esta desarticulación es “resistida con formas de orden y regularidad temporales” en la estructura narrativa de la obra¹². Interesa remarcar que, desde esta perspectiva, se puede sostener que el binomio concepción / composición está sin duda rasgado pero que, simultáneamente, se encuentra suturado. En él puede advertirse la huella de una diferencia que, sin embargo, no difiere su mutua copertenencia. La composición no consiste sólo en la ejecución material de lo concebido en la mente del creador, considerada libre y soberana, sino que, en sus propias limitaciones (ya sean en forma de descuido, de errores de imprenta, de prisas, etc.), determina el diseño de la obra al ser incorporada al esquema creativo.

Me refiero, así, al hecho de que una torpeza involuntaria, como es la colocación del episodio de la pérdida y la recuperación del asno de Sancho Panza, es capaz de activar la inteligencia narrativa de Cervantes hasta el

¹⁰ M. de Riquer, *Cervantes en Barcelona*, Barcelona, Acantilado, 2005, pp. 41-45.

¹¹ F. Martínez Bonati, *El Quijote y la poética de la novela*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 1995, p. 87.

¹² *Ibid.*, p. 102.

punto de transformar las circunstancias del proceso creativo en materia de ficción. Puede vislumbrarse, por tanto, que también alcanza al uso de los niveles temporales el tema básico que se ha señalado a propósito de la obra, como es el de las relaciones entre ficción y realidad, absorbidas, fundidas y desgajadas en el universo narrativo. Como concluye con gran sagacidad R. M. Flores, con Don Quijote “el nacimiento y crecimiento de la novela moderna quizás puede que no haya sido tanto un proceso evolutivo darwiniano de eslabón en eslabón, sino un desarrollo interno dentro de la obra misma”¹³.

2. El texto en el tiempo: narración y lectura.

Aunque procuraré retomar al final la huella decisiva de este tiempo “externo” en las interpretaciones que nos guían en la lectura de cualquier libro, pero muy especialmente en una obra maestra como el Quijote, prefiero ahora dar un paso más y adentrarme en el tiempo “interno”, que puede denominarse diegético o tiempo del relato.

Como Gérard Genette ha distinguido, es preciso distinguir entre la historia o contenido narrativo, el relato o texto narrativo y la narración o acto narrativo productor¹⁴. Para el teórico francés, el relato es “el único que se ofrece directamente al análisis textual”. Por tanto, es desde una perspectiva estructuralista, que, como hemos visto, Martínez Bonati proponía completar con una visión fenomenológica al enfrentarse con la obra de Cervantes. Ahora bien, conviene no olvidar que en este caso los análisis han provenido principalmente de historiadores. Decía Picasso que el tiempo también pinta; para nuestro propósito, el tiempo también escribe,

¹³ R. M. Flores, “Cervantes at Work: the Writing of Don Quixot, Part I”, *Journal of Hispanic Philology* III (1979): 159.

¹⁴ G. Genette, *Figuras III*, Barcelona, Lumen, 1989, p. 83.

convirtiéndose casi en una viciosa redundancia hermenéutica.

Así, a la hora de estudiar el tiempo del Quijote, ha sido muy frecuente cruzar entre sí los tres conceptos antes señalados. Y ello se debe a la percepción paradigmática del tiempo lineal –y mecanicista– que introdujo la Ilustración. Es a partir del siglo XVIII cuando comienza la preocupación por las incongruencias cronológicas del Quijote¹⁵. Fue Gregorio Mayans el primero que en su biografía de Cervantes las advirtió, pero es, sobre todo, a raíz del “Plan cronológico” que Vicente de los Ríos pergeña para la edición de la Real Academia de 1780 cuando entra con fuerza esta preocupación, a favor o en contra, en la crítica cervantina¹⁶. En su edición de 1797 –que se encuentra entre los fondos de la BPEB– el bibliotecario real Juan A. Pellicer atribuye estas incoherencias a una parodia –también en este aspecto– de los libros de caballería. Diego Clemencín (1833-1839) desechó que Cervantes hubiera ideado ningún plan cronológico. De todos modos, quien más taxativo se había mostrado fue Antonio Eximeno y Pujades, el cual, en su Apología de Miguel de Cervantes sobre los yerros que se le han notado en el Quijote (Madrid, 1806), defendió que no ha de confundirse el tiempo imaginario de la acción novelística con el tiempo histórico.

Sin embargo, Hartzenbusch, en su edición de 1863, recuperaba la idea del “calendario” quijotesco, introduciendo correcciones y precisando los cálculos de Vicente de los Ríos. Para éste las tres salidas de Don Quijote abarcaban cinco meses y doce días, desde el 28 de julio de 1604

¹⁵ Un resumen sintético de todas estas posturas en M. de Cervantes, *ed. cit.*, volumen complementario, pp. 270-271.

¹⁶ Entre los fondos de la BPEB se conserva la segunda edición corregida de *El ingenioso hidalgo D. Quixote de la Mancha*, 4 tomos, Madrid, Joachin Ibarra, 1782. El tomo IV está duplicado (Signaturas 81895 y 95637). Para Francisco Rico, esta edición de la Academia “ofrecía un Quijote incomparablemente mejor que cualquiera de los que corrían entonces (*príncipes* incluidas) y, como fuera, indicaba las pautas correctas para editarlo en adelante” (F. Rico, “Historia del texto”, *ed. cit.*, p. CCXLVI).

hasta el 8 de enero de 1605. Para el editor romántico la acción de la Primera parte transcurría desde el 28 de julio de 1589 y la Segunda Parte en el verano de 1614.

¿Podrán ustedes preguntarse, como lo hizo Eximeno, qué interés puede tener saber con exactitud estas fechas, máxime si se considera que tanto una como otra hipótesis pueden ser desmontadas fácilmente compulsando, como hacen ellas mismas, datos internos a la obra con sucesos históricos? Además, supondrían ustedes bien que el reconocimiento de la autonomía temporal de la obra permitiría mejor un análisis del tiempo real del relato, que es puramente imaginario.

Nos encontramos, pues, nuevamente perplejos, por tercera vez. Para atenuar tal sorpresa sería posible acudir al expediente de una interpretación aristotélica del concepto de unidad de tiempo que va alejándose de la deslavazada temporalidad épica –sucesión de episodios débilmente conectados- para acercarse a un sentido de verosimilitud naturalista. En esta clave puede leerse la rigurosa y seriada cronología espacio-temporal redactada por José María Casasayas para la reciente edición de *Don Quijote*, que se limita a señalar las unidades microtemporales ajustándose al orden de los capítulos¹⁷.

Sin embargo, una reductora comprensión de esta postura clasificaría la obra de Cervantes en un momento intermedio de la evolución de las formas épicas hacia las ficcionales, cuya máxima manifestación vendría a ser la novela; y no cualquier fórmula, sino su versión realista. Quizás sea más apropiado invertir la dirección y advertir en los planos cronológicos de Ríos y de Hartzbusch un intento por reconstruir y, en este sentido, por releer con los parámetros de la propia evolución de las formas novelísticas

¹⁷ J. M. Casasayas, “Lugares y tiempos en el «Quijote»”, M. de Cervantes, *ed. cit.*, volumen complementario, pp. 950-970.

—que no son una sola, sino varias y plurales— la percepción de la categoría de tiempo en la imaginación cervantina.

De no ser así, difícil habría sido que su obra hubiera tenido virtualidad alguna más allá de su consideración como monumento artístico de una época pretérita. En un aspecto en apariencia tan nimio, en comparación con la visión apoteósica de los románticos alemanes, la trayectoria lineal que fijaba Ríos —y que hay que incluirla como parte de su Análisis del «Quijote» que aparece también en la edición de 1780— introdujo aspectos fundamentales en la discusión sobre la actualidad del Quijote, a diferencia de lo que ha ocurrido, pese a algunos intentos, con el Persiles y Segismunda, obra en la que tantas esperanzas había depositado Cervantes.

En primer lugar, al margen de sus desaciertos, Ríos planteaba la cuestión del control sobre la propia obra, insinuada por Mayans. ¿Inadvertencias, descuidos intencionales, despreocupación? En todo caso, cada una de las respuestas remite a una esquiva pero insoslayable imagen de Cervantes ante sí mismo como creador. Es en su capacidad imaginaria de transformar y abrir la experiencia humana sobre el espacio y el tiempo la que es capaz de superar la ruptura entre un universo cultural ptolomeico-aristotélico como el suyo y uno kantiano como el inaugurado a fines del siglo XVIII.

Por tanto, si no se admite la posibilidad de error en la poderosa mente de un artista de la talla de Cervantes, es preciso buscar en el análisis textual inmanente las razones de sus aparentes incongruencias, para llegar a percibir mejor y con más claridad el diseño creativo que alienta en su obra. Por el contrario, si se acepta esta posibilidad, hay que buscar también razones que nos permitan comprender mejor el proceso de producción de la

obra.

En cualquier caso, y en lo que respecta al tiempo, afrontar la cronología quijotesca conlleva, en primer lugar, distinguir entre fecha de composición y fecha de relato. Cada uno a su modo, Ríos y Hartzzenbusch se equivocaron porque habían intentado hacerlas compatibles. En la actualidad, como hemos visto, para la Primera Parte se considera la fecha interna los años entre 1592 y 1598, y para fecha de composición el lustro 1599-1604. En cambio, en la Segunda Parte se entrecruzarían –no se identifican– los años de 1609-1614, aunque también se ha planteado la posibilidad de que Cervantes comenzase a redactar la Segunda Parte poco después de ver impresa la Primera.

En el nivel diegético, exige superar una visión lineal, dando cabida a una perspectiva cíclica, de corte elíptico en lugar de circular. Recuérdese que la Primera Parte del Quijote transcurría en algo más de un mes, en pleno verano. La Segunda Parte se sitúa un mes después, por unas fechas próximas a san Jorge (23 de abril). Durante ésta, los protagonistas viven gran parte de sus aventuras en los dominios de los Duques, en un ambiente veraniego, reforzada por la citada fecha del 22 de julio y la de otra carta posterior a 16 de agosto, para acabar en Barcelona en las fiestas de san Juan (24 de junio).

José María Casasayas procuró dar una respuesta muy ingeniosa a la ruptura cronológica de la Segunda Parte, respetando al mismo tiempo su exactitud. De este modo, continuaba la postura de Ríos y Hartzzenbusch, asumiendo la continuidad entre tiempo narrativo y tiempo histórico. La Segunda Parte, por tanto, sucede en 1614; y la discontinuidad se resuelve haciendo que el tiempo corra para atrás, pues, como dice Casasayas, “de la misma manera que a partir de la noticia del falso Quijote el auténtico se

aleja geográficamente de Zaragoza, también a partir del mismo momento se aleja cronológicamente del posible día de las justas zaragozanas. Así pues, marcha atrás en el espacio al que le corresponde una marcha atrás en la cronología”¹⁸. Y como ocurre en estos casos, las fechas coinciden, previa eliminación de datos no unívocos, como las justas de san Jorge que se celebraban tres veces al año.

Dejando a un lado si convence o no esta supuesta estrategia cervantina retrospectiva, es indudable que pervive en ella, por un lado, la aspiración que hemos visto en Ríos de trazar con exactitud histórica el desarrollo de la acción quijotesca (para Casasayas, la Primera Parte sucede en 1600 o 1602); y, por otra parte, se afirma en la convicción de que Cervantes tenía una sólida concepción de su obra. He aquí de nuevo el binomio composición / concepción perfectamente ensamblados, pero con un argumento de peso por vía negativa que lo separa de quienes atribuían los descuidos a una diferencia entre tiempo del relato y tiempo de la historia. Para Casasayas, Cervantes era plenamente consciente de ambos niveles, como cualquier otro escritor de ficción.

Por todo ello, quizás convenga indagar partiendo de una cuarta perplejidad: ¿cómo es posible que el tiempo histórico quede integrado en el tiempo del discurso literario? Porque es preciso advertir ya que las tres salidas de Don Quijote, un hidalgo cincuentón, por más que se pueda discutir sobre el momento histórico en que suceden (si en un año, como quería Ríos; o en veinte, como se atrevía a sostener incoherentemente Hartzbusch), abarcan, si no la vida real, al menos toda una vida imaginaria: la de Alonso Quijano convertido en Don Quijote de la Mancha. Como señala Félix Martínez Bonati, “esta incomensurabilidad del proceso

¹⁸ J. M. Casasayas, “Itinerario y cronología en la Segunda Parte del Quijote”, *Anales Cervantinos XXXV* (1999): 97.

externo de las andanzas de don Quijote y del proceso espiritual de su visión del mundo, constituye la más honda paradoja temporal de la obra”¹⁹.

La crítica cervantina ha señalado que las relaciones entre la ficción y la realidad constituyen el eje estructurante de una obra que inauguró la novela moderna. De hecho, para Lázaro Carreter, la novedad radical del personaje de Don Quijote en el panorama literario de su época consistía en que era “un enfermo por la mala calidad del idioma consumido”²⁰. Es el lenguaje mismo, desde su materialidad física, el medio y el fin de la composición cervantina.

En gran medida, recuperando la distinción de Lessing entre artes del espacio y artes del tiempo, podríamos decir que el Quijote es a la representación literaria lo que Las Meninas de Velázquez a la pictórica: una revisión a fondo del objeto de percepción –y de producción– de la realidad.

No sorprende, por tanto, como expondrá el Dr. Grau, que Ortega encontrase, más que en el Quijote, en el propio Cervantes el interlocutor ideal para levantar su pensamiento perspectivista, como mucho después retomaría a Velázquez en su obsesión –sí, la obsesión de una mente racional– por indagar en las causas del poder de la imaginación para iluminar y no sólo percibir el misterio de lo real. Como tampoco ha de sorprender que con la crisis de los fundamentos teóricos de la modernidad y su correlato en la quiebra del modelo realista de la novela decimonónica, los creadores –y los filósofos– vuelven los ojos no tanto a Defoe o a Fielding cuanto a la lucidez alucinada del Quijote cervantino.

Para ir terminando quiero insistir en la contribución del tiempo narrativo quiijotesco al intento de suturar una vez más esa inevitable brecha

¹⁹ F. Martínez Bonati, *op. cit.*, p. 112.

²⁰ F. Lázaro Carreter, “Las «voces» del Quijote”, en M. de Cervantes, *ed. cit.*, p. XXVI.

en la ilusión de realidad que cualquier tipo de mimesis intenta recomponer. Sobre todo en un caso, como el de Cervantes, que hace de la propia mimesis el punto de fuga de su imaginación desbordante.

Creo a este respecto muy productiva la tesis de Luis Andrés Murillo, que distingue dos niveles en el tratamiento del tiempo, que corresponden a la visión que proporcionan los dos narradores de la acción (uno, anónimo; el otro, Cide Hamete). El lector se encuentra, por tanto, con una ficción encajada dentro de otra, de modo que “el desenvolvimiento temporal de la fábula será un proceso en el que los requerimientos espaciales de un relato de caballerías –cuyas distancias son cubiertas por el libre movimiento del protagonista– están delimitadas por los requerimientos temporales de una historia ejemplar”²¹.

De este modo, en el Quijote no opera sólo una secuencia cronológica sino también, y de modo más decisivo, una organización mítica del tiempo. Las incongruencias temporales de veranos y primavera sin invierno se convierten en la proyección de un tiempo pleno que sublima la psicosis del personaje en el marco de la aventura. Esta contraposición no tiene una finalidad sólo cómica, sino que revierte la percepción de la personalidad como imagen de lo idéntico, pues, al comenzar la Segunda Parte, a Don Quijote le llega la noticia de que sus aventuras corren ya impresas en un libro.

Por todo ello, mencionaba antes la posibilidad de considerar un tiempo elíptico en el tratamiento cervantino. La tercera salida de Don Quijote, un mes después, sólo puede tener lugar en el espacio mítico de un resurgir primaveral que se precipita en el verano de unas aventuras “dilatadas”, que pretenden retrasar la fragilidad de aquel tiempo pleno que

²¹ L. A. Murillo, *The Golden Dial*, *op. cit.*, p. 37.

estalla en pleno solsticio de verano. Como afirma Murillo, “el desarrollo del personaje actúa sobre una estructura temporal enteramente propia e independiente de la preocupación por el orden cronológico de la forma”²².

Por todo ello, esta reversibilidad del tiempo no obedece a un esquema lineal, como el que proponía Casasayas. Más bien se trata de que las tres salidas tienen una forma circular cuyos contenidos temporales quedan incluidos. Es la lectura la que posibilita el efecto global de tiempo que contiene la obra. Es el lector el que activa, finalmente, los dispositivos metadieгéticos que hacen de los diversos niveles temporales de la obra un tiempo tematizado en su fragmentaria unidad.

3. Relecturas para el siglo XXI.

Me parece evidente que esta última hipótesis puede estar sometida igualmente a crítica, como todas las que hemos visto anteriormente. Es obvio que los descuidos y las incongruencias temporales permanecen, resistiendo a la vez que estimulando las interpretaciones que pretenden resolverlos. Y, sin embargo, estas interpretaciones ayudan a aclarar el texto en la que medida que reflejan la metodología hermenéutica de cada una de sus épocas.

Del “Plan cronológico” de Ríos se ha comentado que responde al mundo de la Ilustración. Del mismo modo, puede decirse que todos los críticos y editores modernos del Quijote, desde Juan A. Pellicer a Francisco Rodríguez Marín –todos los cuales se han esforzado por iluminar los pasajes oscuros– han continuado el modelo del reverendo anglicano John Bowles que en 1781 acompañaba su edición del Quijote con un copioso volumen de Anotaciones; un modelo, sin embargo, que arraiga en el

²² *Ibid.*, p. 142.

comentario gramatical y retórico del Humanismo renacentista.

Quizás porque aún vivimos en el paradigma humanista, por más antihumanismos que en la segunda mitad del siglo XX quisieron enterrarlo, la crítica literaria continúa basando su tarea en un saber acumulativo en que pervive los ecos de la victoria de la querrela de antiguos y modernos. Esta situación es especialmente llamativa en la edición crítica de Francisco Rico que tiene, por un lado, una aspiración enciclopédica y que aplica, por otro, criterios historicistas basados en una sociología literaria para explicar cómo las condiciones materiales de producción del libro como objeto de mercado es capaz de influir en el resultado de una creación literaria.

Por último, una interpretación mítico-ejemplar de la temporalidad del Quijote es imposible al margen de los avances de una escuela crítica mitopoética atendida al rigor formal de grandes edificios teóricos como la Anatomía de la crítica de Northop Frye.

Los cervantistas no podrán demostrar irrecusablemente qué diseño temporal tenía Cervantes en la cabeza cuando concibió el Quijote y cómo lo modificó, si lo hizo, mientras lo ejecutaba. Como en toda creación, las respuestas son variadas, algunas incluso contradictorias entre sí. Es posible determinar las razones del error al introducir el episodio del asno robado, pero aún en éstas son posibles las matizaciones que, como hemos dicho, van desde las prisas en la corrección de pruebas hasta las dudas e incluso las limitaciones de Cervantes al componer su obra.

A lo largo de estas páginas he pretendido poner de relieve que la categoría de tiempo, en sus diversos niveles, determina la comprensión de la novela. Así, se hace necesario advertir que ella se configura textualmente también como una tematización de la temporalidad. Su actualidad procede precisamente de que sigue afectando nuestra percepción de la relación entre

realidad y ficción.

En el cruce simultáneo de ambos estratos el personaje de Don Quijote adquiere tanto la trágica ridiculez de su derrota como la escéptica grandeza de su muerte. Reales por imaginarias o imaginarias por reales. Para acabar citaré dos intervenciones suyas a este respecto. En la primera, descabalgado en las playa de Barcelona por el Caballero de la Blanca Luna,

“Don Quijote, molido y aturdido, sin alzarse la visera, como si hablara dentro de una tumba, con voz debilitada y enferma, dijo:

–Dulcinea del Toboso es la más hermosa mujer del mundo y yo el más desdichado caballero de la tierra, y no es bien que mi flaqueza defraude esta verdad. Aprieta, caballero, la lanza y quítame la vida, pues me has quitado la honra.²³

En la segunda, en el lecho de muerte, Sancho suplica a su señor que luce por vivir proponiéndole un retiro pastoril, a lo que responde:

– Señores –dijo Don Quijote–, vámonos poco a poco, pues ya en los nidos de antaño no hay pájaros hogaño. Yo fui loco y ya soy cuerdo; fui Don Quijote de la Mancha y soy agora, como he dicho, Alonso Quijano el Bueno.²⁴

Al cabo de cuatro siglos, el caballero manchego y su escudero permanecen en la memoria de una escritura viva gracias a innumerables generaciones de lectores. Una victoria sobre el tiempo –precaria, como todas las humanas– que bien puede permitir parafrasear el refrán de Alonso Quijano referido a la más célebre de las obras cervantinas: “en los nidos de antaño sigue habiendo pájaros hogaño”.

²³ M. de Cervantes, *ed. cit.*, p. 1267.

²⁴ *Ibid.*, p. 1333.

LA FONAMENTACIÓ DEL CONCEPTE DE SUBSTÀNCIA EN EL *DISCOURS DE MÉTAPHISIQUE DE LEIBNIZ*

Montserrat Timoneda i Morera

Universitat Ramon Llull

1. La noció de substància en l'obra leibniziana

El pensament de Leibniz impressiona per la seva amplitud i complexitat: escrits filosòfics, polítics, històrics, matemàtics, físics... Sembla que cap dimensió de la realitat s'escapi a la mirada curiosa i analítica del filòsof i que no s'esgotin mai les seves perspectives d'aproximació a les coses.

Si es fa atenció només a l'obra filosòfica, la situació canvia. La sensació de vastitud i d'immensitat continua present, la quantitat d'assajos, tractats, articles i cartes és del tot inesgotable. Ara bé, submergir-se en la lectura curiosa i pacient d'aquesta filosofia condueix sovint a uns eixos fonamentals. Entre aquests destaca la noció de substància. Moltes de les obres importants i conegudes d'aquest autor expressen la rellevància d'aquesta idea. Així diu, per exemple, en *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae* de 1694:

“Quanti autem ista sint momenti, imprimis apparebit ex notione substantiae, quam ego assigno, quae tam foecunda est, ut inde veritates primariae, etiam circa Deum et mentes, et naturam corporum, eaeque partim cognitae, sed paucum demonstratae, partim hactenus ignotae, sed maximi per caeteras scientias usus futurae consequantur.”²⁵ (GP IV, 469)

Des dels primers escrits fins als darrers, així com en nombroses cartes dirigides als més grans intel·lectuals de l'època, posa de manifest la necessitat d'aclarir el concepte de substància. A mesura que hom s'endinsa en aquesta filosofia, més es manifesta l'extensió i profunditat d'aquesta noció, que s'escapa dels possibles esquemes simplificadors.

Tanmateix, encara que només sigui a manera d'exemple, val la pena assenyalar els aspectes de la idea de substància que semblen més rellevants i que permeten entreveure la seva amplitud:

1. En primer lloc, destaca que de la noció de substància en depèn la comprensió metafísica²⁶ dels principis generals de totes les coses; així ho exposa Leibniz en el *Discours de métaphysique* de 1686:

“Je demeure d'accord que la consideration de ces formes²⁷ ne sert de rien dans le detail de la physique, et ne doit point estre employée à l'explication des phenomenes en particulier. (...) Mais ce

²⁵ “L'enorme importància de tot això es mostra, en primer lloc, a propòsit de la *noció de substància* que proposo, noció tan fecunda que en segueixen les veritats primeres, fins i tot, respecte de Déu i de les ànimes i la naturalesa dels cossos.”

²⁶ Cal situar bé el mateix concepte de metafísica. No es tracta, segons Leibniz, d'un coneixement que ratlla la concepció mítica i religiosa, ni d'un saber imaginatiu, sinó de l'únic saber fonamentador capaç de posar els principis de la ciència. El filòsof segueix en aquest aspecte la línia marcada per Plató en la seva concepció dels graus del coneixement; la dialèctica és el coneixement que va de les hipòtesis als principis i no se serveix d'imatges per pensar, també la línia aristotèlica i, amb molta més proximitat, la cartesiana, on les arrels del coneixement i el fonament de tota ciència es troben en els principis de la metafísica, que cerca i estableix a priori les bases del coneixement de Déu, de l'ànima humana i del món: “Or puisque ce qui perfectionne notre esprit (la lumière de la grace mise à part) est la connoissance demonstrative des plus grandes verités par leurs causes ou raisons, il faut avouer que la Metaphysique ou la Teologie naturelle, qui traite des substances immateriales, et particulièrement de Dieu et de l'ame, est la plus importante de toutes.”(*Al Landgrave Ernst de Hessen-Rheinfelds*, 28 nov/8 des. de 1696; GP II, 83, c. XIV)

²⁷ També anomenades substàncies simples o mònades.

manquement et mauvais usage des formes ne doit pas nous faire rejeter une chose dont la connoissance est si necessaire en Metaphysique, que sans cela je tiens qu'on ne sçaurait bien conoistre les premiers principes n'y élever assez l'esprit à la connoissance des natures incorporelles et des merveilles de Dieu" (DM, X; GP IV, 434-435 / L, 38-39)

De manera semblant en el *Systeme nouveau*, una altra de les exposicions sistemàtiques de la naturalesa de la substància, afirma:

“Mais comme l'ame ne doit pas estre employée pour rendre raison du détail de l'economie du corps de l'animal, je jugeay de même qu'il ne falloit pas employer ces formes pour expliquer les problemes particuliers de la nature, quoiqu'elles soyent necessaires pour établir des vrais principes generaux...” (GP IV, 479)

2. Per altra banda, tot i que considera la substància una noció eminentment metafísica, Leibniz atorga a aquesta un paper cabdal per a la fonamentació de la física. Una lectura atenta dels fragments anteriors mostra que el filòsof intenta separar el paper de la física del de la metafísica. La primera ciència serveix per donar raó dels fenòmens particulars i del detall de la natura corporal. La segona, per donar raó dels principis més generals de la natura.

En la correspondència que manté amb Arnauld, així com en el f X del *Discours de métaphysique*, Leibniz manifesta obertament que es pot prescindir del concepte metafísic si es vol explicar mecànicament les particularitats de la natura, però que cal fer-ho després d'haver reconegut o suposat els principis de la mecànica mateixa, els quals no es poden establir a priori sense raonaments metafísics.

Paral·lelament, no es poden resoldre les dificultats de la composició

del continu si es considera l'extensió com la naturalesa essencial dels cossos²⁸. L'extensió, per Leibniz, és d'ordre purament fenomènic. L'espai, el temps i la matèria nua, en la qual no es considera res més que l'extensió, són completament indiferents a qualsevol magnitud, figura i moviment; així doncs, sent com són indeterminats, no s'hi pot trobar una raó d'allò determinat, és a dir, de per què el cossos existeixen així (amb una figura i una magnitud concreta, per exemple) i no d'una altra manera. Conseqüentment, es fa necessària una noció de substància diferent de la mera extensió per tal de donar-ne raó:

“J'avoue qu'on n'a pas besoin de faire mention de ces substances et qualités pour expliquer les phenomenes particuliers, mais on n'y a pas besoin non plus d'examiner le concours de Dieu, la composition du continu, le plein et mille autres choses. On peut expliquer machinalement les particularités de la nature, mais c'est après avoir reconnu ou supposé les principes de la mécanique même, qu'on ne saurait établir a priori que par des raisonnements de Metaphysique, et mêmes les difficultés de compositioni continui ne se resoudron jamais, tant qu'on considerera l'étendue comme faisant la substance des corps, et nous nous embarrassons de nos propes chimeres” (A Arnauld, 30 d'abril de 1687; GP II, 94, c. XVI).

Així es pot concloure que, per Leibniz, encara que la substància no sigui un concepte físic, sí que és la noció metafísica clau per donar raó última de la física, perquè estableix els principis generals de la naturalesa i, per tant, els principis de la dinàmica.

3. A l'anterior cal afegir que la substància serveix per entendre millor la naturalesa de l'ànima humana i la de Déu. Aquests conceptes, segons el filòsof, pertanyen també a la metafísica, altrament anomenada teologia natural. Les referències que es troben al llarg de la seva obra concreten la

²⁸ Aquest és un dels aspectes més importants que Leibniz discuteix amb Arnauld i suposa una de les crítiques més explícites d'aquest filòsof a la metafísica i física cartesianes. Es pot trobar sintetitzada a *Leibniz critique de Descartes*. Ivon Belaval, p 489-97, Gallimard, 1960

utilitat que té aquesta noció: el desplegament de la naturalesa de la substància permet, per una banda, entreveure alguna cosa del concurs diví respecte de les criatures, de la seva presciència i preordenació, i, per altra banda, permet conèixer millor la naturalesa dels homes, la unió de l'ànima i el cos, la llibertat, l'origen del mal, etc. Així ho manifesta al Landgrave de Hessen-Rheinfels, quan fa de mitjancer entre ell i Arnauld en la correspondència que mantenen entre els anys 1686 i 1690:

“Or puisque ce qui perfectionne notre esprit (la lumière de la grâce mise à part) est la connoissance demonstrative des plus grandes verités par leurs causes ou raisons, il faut avouer que la Metaphysique ou la Teologie naturelle, qui traite des substances immaterielles, et particulièrement de Dieu et de l'ame, est la plus importante de toutes. Et on n'y sçauroit assez avancer sans conoistre la veritable Notion de la substance, que j'ay expliqué d'une telle manière dans ma precedente lettre à M. Arnauld, que luy même, qui est si exact, et qui avoit esté choqué au commencement, s'y est rendu. Enfin ces meditations nous fournissent des consequences surprenantes, mais d'une merveilleuse utilité pour se delivrer des grands scrupules touchant le concours de Dieu avec les criatures, sa prescience, et préordination, l'union de l'ame et du corps, l'origine du mal, et d'autres choses de cette nature. (Al Landgrave Ernst de Hessen-Rheinfelds, 28 nov/8 dec 1696; GP II, 83, c. XIV)²⁹

Cal no passar per alt el fet que aquests temes metafísics vinculats al concepte de substància van ser també nuclis conceptuals de la filosofia del segle XVII i van generar una polèmica i diàleg constant entre els filòsofs moderns. Leibniz deixa clar en nombrosos escrits que la seva forma d'entendre la substància difereix en molts aspectes de les concepcions cartesiana, ocasionalista, spinozista i, fins i tot, de l'aristotèlica, amb la qual manifesta tenir més proximitat. D'aquesta manera, delimitant el concepte de substància, Leibniz entra de ple en el ventall de discussions

²⁹ Textos paral·lels a GP II, 68-73; GP II, 73-81 i GP II, 81-83.

dels filòsofs moderns. En aquesta línia destaquen, per exemple, debats tan importants com la distinció de l'enteniment i la voluntat de Déu i la qüestió de les veritats eternes³⁰ o el de la comunicació de les substàncies o la relació entre l'ànima i el cos³¹.

4. També cal afegir que, més enllà de la metafísica, el concepte de substància té un paper rellevant a nivell moral i religiós. La importància d'aquesta dimensió³² es fa més manifesta si atenem a l'excel·lència que Leibniz concedeix a la vida moral i religiosa de l'ésser humà. A tall d'exemple, només cal recordar el projecte de la reunificació de les esglésies³³, al qual va dedicar bona part de la seva vida.

Per entendre la rellevància de la noció de substància en aquest àmbit, es pot fer atenció a les paraules que dirigeix al Landgrave Ernst de Hessen-Reinfelds el novembre de 1686:

³⁰ Qüestió que discuteix a Descartes ["C'est pourquoy je trouve encor cette expression de quelques autres philosophes (posa en nota Mn Descartes) tout à fait estrange, qui disent que les verités éternelles de la méthaphysique et de la geometrie, et par consequent aussi les regles éternelles de la bonté, de la justice et de la perfection ne sont que des effects de la volonté de Dieu, au lieu qu'il me semble, que ce ne sont que des suites de son entendement..." (DM, II; GP,428 / L, 27-28)] i que esdevé una de les objeccions més importants que Arnauld li planteja en la seva correspondència. Cf. GP II, c. II - IV, 15 ss.

³¹ Aquest és un dels altres grans eixos de crítica que Leibniz construeix contra els ocasionalistes. Així, diu una mica més avall en aquesta mateixa carta: "Cependant l'hypothese des causes occasionnelles ne satisfait pas, ce me semble, à un philosophe. Car elle introduit une maniere de miracle continuel, comme si Dieu à tout moment changeoit les loix des corps à l'occasion des pensées des esprits, ou changeoit le cours regulier des pensées de l'ame y excitant d'autres pensées à l'occasion des mouvements des corps (...). Il n'y a donc que l'hipothese de la concomitance ou accord des substances entre elles, qui explique tout d'une maniere concevable et digne de Dieu, et qui mêmes est demonstrative et inevitable à mon avis selon la proposition que nous venons d'établir."

³² Per Leibniz, la moral i la religió van íntimament unides. Són duess cares d'una mateixa moneda: una vida plenament moral no és concebible sense Déu i la religiositat de l'home sempre es tradueix en una manera de viure, en una moral.

³³ Leibniz va passar gran part de la seva vida treballant en aquesta empresa. Moltes de les seves relacions intel·lectuals i dels seus corresponents tenen en ella la seva causa. (Landgrave de Hessen-Rheinfels, Pellison, Bossuet, Arnauld, etc). Henri Lestienne, en l'"*Hortus Conclusus*" del seu treball crític sobre el *Discours* (Vegeu nota 15) destaca la importància que té la correspondència amb Arnauld des d'aquest punt de vista, dient: "Mais son ambition vieille déjà de vingt ans de réconcilier les confessions chrétiennes par la philosophie, en leur offrant dans son système l'enveloppe la plus convenable de leurs dogmes et la plus prope aussi à en effacer les différences, cette ambition de toute sa vie le retenait. Il Fallait s'assurer, avant toute publication de l'ensemble, que des points peut-être secondaires de son exposition, ne seraient point sujets à contradiction ni à condamnation dans cette Église Catholique (...)" (L, 10). En aquest sentit es pot consultar una de les cartes més clares i representatives en GP II, 131-132, c. XXIV, sense data.

“...il semble que les pensées que nous venons d’expliquer et particulièrement le grand principe de la perfection des opérations de Dieu et celui de la notion de substance....bien loin de nuire, servent à confirmer la religion, à dissiper les difficultés très grandes, à inflammer les âmes d’un amour divin et à élever les esprits à la connaissance des substances incorporelles bien plus que les hypothèses qu’on a vues jusqu’icy.” (GP IV, 457 / L, 84)

A més, la noció de substància, en posar les bases per entendre millor la immortalitat de l'ànima, contribueix a projectar l'home cap a la vida després de la mort o, el que és el mateix, a la perdurabilitat de la seva consciència en el més enllà. Aquesta idea configura un dels grans temes metafísics i religiosos del filòsof, encetat ja per sant Agustí en termes molt semblants, la Ciutat de Déu o la República perfecta dels esperits:

“Au reste la proposition qui a esté l’occasion de toute cette discussion (la noció de substància) est très importante et merite d’estre bien établie, car il s’ensuit que toute substance individuelle exprime l’univers tout entier à sa maniere et sous un certain rapport... et que son estat suivant est une suite (quoique livre ou bien contingente) de son estat precedent, comme s’il n’y avoit que Dieu et elle au monde: ainsi chaque substance ou estre complet est comme un monde à part, independent de tout autre chose que de Dieu. Il n’y a rien de si fort pour demonstrier non seulement la indestructibilité de nostre ame, mais même qu’elle garde toujours en sa nature les traces de tous ses estats precedans avec un souvenir virtuel qui peut toujours estre excité puisqu’elle a de la conscience... Ce qui la rend susceptible des qualités morales et de chastiment et recompense... Mais cette independance n’empêche pas le commerce des substances entre elles,... C’est pourquoy, quand il s’agit de l’union de l’ame et du corps et de l’action ou passion d’un esprit à l’égard d’une autre creature, plusieurs ont esté obligés de demeurer d’accord que leur commerce immediat est inconcevable. (A Arnauld, 14 Juillet 1686; GP II, 57, c. IX)³⁴

³⁴ Text paral·lel a GP II,4.

Així doncs, sembla que és legítim afirmar que el concepte de substància és la noció dominant de l'obra filosòfica de Leibniz. El lector hi queda atrapat, comenci per on comenci. Ressona aquí la idea expressada Boehm en el seu conegut treball sobre el vincle substancial³⁵: la teoria de la substància és pel filòsof de Leipzig “la clef de toute métaphysique”. Qui estigui disposat a pensar la filosofia leibniziana estarà obligat, consegüentment, a intentar aclarir aquest concepte.

2. El *Discours de métaphysique* i la filosofia de la substància

Emprendre l'estudi del concepte leibnizià de substància planteja un primer problema: per quina obra cal començar l'anàlisi d'aquesta noció? En aquestes pàgines es proposa que és decisiu encetar-la pel *Discours de métaphysique* i la Correspondència que va mantenir amb Arnauld sobre els continguts d'aquest breu tractat³⁶ (i que aquest article deixa de banda), en

³⁵ Boehm, A. *Le “vinculum substantiale” chez Leibniz. Ses origines historiques*. Vrin, 1938.

³⁶ L'intercanvi epistolar entre Leibniz i Arnauld té un valor filosòfic extraordinari, perquè no només afecta directament el *Discours de métaphysique*, sinó que és important per al conjunt sencer de la filosofia i pensament leibnizians.

En relació al Discours de métaphysique, al febrer de 1686, Leibniz escrivia al Landgrave de Hessen-Rheinfelds: “J'ai fait dernièrement (étant à un endroit où quelques jours durant ja n'avais rien à faire) un petit discours de métaphysique, dont je serais bien aise d'avoir le sentiment de M. Arnauld. (...) J'ai joint ici le sommaire des articles qu'il contient, car je ne l'ai pas encore pu faire mettre au net”. Leibniz no hauria decidit posar-se en contacte amb Arnauld tan ràpidament si no hagués considerat molt importants les consideracions sobre la filosofia del *Discours* que podia fer-li el pensador francès. És possible que prèviament a la seva redacció ja tingués en ment aquest intercanvi i que, de fet, aquest fos el seu objectiu, cosa que podria justificar el mateix ordre expositiu del manuscrit original del *Discours* i que significaria que la correspondència, abans ja d'existir, hauria condicionat l'obra. Així, tenint en compte que anava dirigit a un teòleg de primer ordre, s'explicaria, per exemple, que aquest petit tractat comencés per la noció de Déu i no pel de substància, quan, en canvi, aquest darrer és el concepte central que es pretén desplegar i fonamentar; o que, de manera semblant, derivi conseqüències de la idea d'Ésser perfecte, sense considerar necessari fer una demostració prèvia de la seva existència.

En la mateixa carta de febrer citada més amunt, Leibniz observava al Landgrave de Hessen-Reinfelds els beneficis que esperava treure d'una persona que excel·lia tant en filosofia com en teologia: una censura exacta, una crítica clara i raonable i una instrucció sobre els temes que es despleguen en la seva obra i als quals el teòleg jansenista estava avesat. Per la seva banda, Leibniz es comprometia a aclarir, amb la màxima sinceritat i obertura, les obscuritats que hi detectés el seu interlocutor. En efecte, la correspondència fa aquest servei al *Discours de métaphysique*. I el fa de tal manera que quasi es pot dir que n'és el complement necessari. S'hi troba, per exemple, un desplegament exhaustiu de la noció de *possible*, molts matisos de la noció de *substància* i la seva relació amb el cos, del concepte d'*expressió* i de la *llibertat* de Déu i de l'ànima humana, entre d'altres. No es tracta d'idees noves que no apareguin ja en el *Discours*, però l'explicació que en fa a les cartes és més pedagògica, està més detallada, és molt ordenada i, sovint, s'orienta cap a altres formes d'exposició que utilitzarà en textos posteriors, com poden ser el *Système nouveau*, els *Essais de Theodicée*, la *Monadologie* o els *Principes de la nature et de la*

lloc d'optar per obres més tardanes i suposadament més definitives com poden ser la *Monadologie* o els *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*. La resposta no és gratuïta ni precipitada. Els tres motius que es despleguen a continuació, en ordre d'importància, condueixen a fer-la:

1. Una primera raó es podria considerar de caràcter metodològic i és relativa a les exposicions sistemàtiques³⁷ de la noció de substància que es troben en el pensament leibnizià i de les quals el *Discours de métaphysique* seria el punt de partida. D'aquests desplaçaments se'n coneix al menys tres

grâce. Tot plegat permet adherir-se al que manifesta Le Roy en la introducció a la seva edició del *Discours* i la correspondència amb Antoine Arnauld: “ On ne peut comprendre le *Discours de métaphysique*, dans toute sa richesse et plénitude, qu'à la condition de ne pas le séparer de la *Correspondence* qui lui fait suite. C'est assurément le *Discours*, ou du moins le sommaire de celui-ci, qui a été l'occasion de la *Correspondence*; mais, en retour, la *Correspondence* est venue préciser et compléter sur un grand nombre de points le texte initial du *Discours*.”

En relació al conjunt del pensament Leibnizià, la rellevància que té aquest intercanvi epistolar es fa patent en dos aspectes fonamentals:

a) Per una banda, una lectura profunda del contingut de la correspondència evidencia que aquesta ajuda a definir, matisar i ampliar unes idees filosòfiques i teològiques que l'autor creu cabdals per situar la seva filosofia dins el marc intel·lectual de l'època. Així ho manifestava en la carta al Landgrave del febrer de 1686: “Car les questions de la grâce, du concours de Dieu avec les créatures, de la nature des miracles, de la cause du péché et de l'origine du mal, de l'immortalité de l'âme, des idées etc. y son touchées d'une manière qui semble donner de *nouvelles ouvertures* propes à éclaircir des difficultés très grandes.”

b) Per altra banda, es pot observar que aquest esforç de situació respecte a les idees dels altres pensadors, així com el desenvolupament curós de les respostes a les objeccions que li planteja Arnauld des de la seva pròpia filosofia, fan d'aquesta correspondència, juntament al *Discours*, una *primera formulació del pensament leibnizià* molt precisa i força contrastada, tant respecte a la seva pròpia articulació com a la posició d'altres pensadors moderns i de la tradició; ens referim, per exemple, a Malebranche, Descartes o Aristòtil.

El resultat d'aquesta primera formulació ofereix a Leibniz un referent per a la resta de la seva vida i de la seva obra. Qui estudiï els textos de maduresa, tals com els *Nouveaux Essais*, els *Essais de Theodicée*, la *Monadologie* o els *Principes de la nature et de la grâce*, hi trobarà nombrosos paral·lelismes, així com arguments i exemples reutilitzats i, en canvi, difícilment hi descobrirà canvis de perspectiva o contradiccions respecte d'aquella concepció inicial. Per aquest motiu diu també Le Roy: “La correspondance avec Arnauld a donné à Leibniz l'occasion de préciser, en des termes qui peuvent paraître définitifs, la plupart des thèses de sa métaphysique”.

Argumentant una tesi similar, Rodis Lewis, en la introducció a la seva edició, posa en relleu el valor que té la correspondència pel mateix filòsof atenent a les seves perspectives de publicació: “la correspondance qui s'ensuivit pendant deux ans lui semblait si importante que le philosophe lui-même l'avait rassemblée et revue pour la publier...” Lewis, dona referències de diferents moments en els quals Leibniz hauria volgut treure a la llum aquestes cartes. La diferència cronològica que presenten aquests intents (en l'últim cas estem parlant de 1707), mostren que el filòsof, no tan sols no va renunciar mai a les idees exposades en les cartes dirigides al teòleg jansenista, sinó que sempre les va trobar prou importants i útils per poder aclarir i especificar la seva pròpia filosofia.

³⁷ S'entén per exposició sistemàtica el que Frémont anomena *Abrégés* (en el capítol 1 de *L'être et la relation. Lettres de leibniz à Des Bosses*. Vrin, Paris, 1999.), quan descriu els tipus d'escrit que es troben en l'obra de Leibniz. Segons aquest estudiós, el filòsof recorre sovint a la necessitat de fer breus tractats que són resums d'una totalitat demostrativa, és a dir, que donen breument una imatge o esquema global de la totalitat: el conjunt reduït a les seves lleis.

exemples:

a) El *Discours de métaphysique*, escrit el 1686.

b) El *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps*, publicat el 1695.

c) I el darrer, en dues obres molt lligades entre si: la *Monadologie* i els *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, ambdós de 1714.

Al voltant de cada una d'aquestes exposicions orgàniques del concepte, giren tot un conjunt d'obres, opuscles i cartes que, sense centrar-se estrictament en la noció, ajuden a il·luminar-ne el sentit. Així, per exemple, per citar-ne alguns casos significatius podem considerar:

a) Acompanyant el *Discours*, la correspondència amb Arnauld³⁸ (1686-1690) i els primers opuscles de teoria del coneixement com ara *Quid sit idea* (1677), *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis* (1683-57/6), les *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684), *De veritatibus primis* (1680); també altres de temàtica més física com l'*Antibarbarus*, o més estrictament metafísica com és el cas de *Quod ens perfectissimus existit* (1676), etc.

b) Vinculats al *Système nouveau*, es troben els diferents *Eclaircissements* que Leibniz elabora com a resposta a les dificultats plantejades per Bayle i altres pensadors; també petits opuscles de situació i temàtica paral·leles com poden ser *De Primae philosophiae Emendatione et de Notione Substantiae* (1695), o bé *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque Creaturarum, pro Dinamicis suis confirmandis*

³⁸ Imprescindible en aquest cas. Vegeu nota 12.

illustrandisque (1695) i altres de temàtica més metafísica com *De rerum originatione radicali* (1697).

c) En darrer lloc, lligada a la *Monadologie* i als *Principes de la Nature et de la Grâce* fondés en raison tenim la *Théodicée*. Leibniz mateix estableix els vincles, quan fa les crides a la *Théodicée* per ampliar i exemplificar molts fragments de la *Monadologie*. Igualment, es consideren importants per aclarir conceptes vinculats al tema de la substància el *De rerum originatione radicali*, els *Nouveaux essais sur l'entendement humain* i la correspondència amb Des Bosses, Rémond i Clarke, entre altres.

Seguint aquest eix estructurador de l'obra leibniziana a partir de l'exposició exhaustiva i sistemàtica del concepte de substància i tenint en compte que el *Discours de métaphysique* n'és el primer exemple, s'entén per què sembla essencial començar l'estudi per aquesta obra: només així es pot comprendre el concepte de forma generativa. Posar de manifest què diu el filòsof en les primeres concrecions és una condició per poder interpretar bé els canvis o matisos posteriors, en el cas que n'hi hagi.

2. La segona raó que porta a considerar fonamental la filosofia del *Discours* i a començar per ella l'estudi de la noció de substància, és la valoració que el mateix Leibniz fa d'aquesta obra.

El dia 1/11(?) de febrer de 1686, Leibniz enviava al Landgrave de Hessen-Rheinfelds un resum dels articles “d'un petit discours de métaphysique” que havia escrit feia poc, però que encara no havia pogut “faire mettre au net”, perquè fos tramès a Arnauld. Tot i que no es coneix la data exacta de la seva composició, la referència anterior indica que no pot ser més tard d'aquest dia, ni tampoc gaire anterior. Lestienne³⁹ va datar-la a

³⁹ L'abat Lestienne va trobar entre els manuscrits leibnizians de Hannover la redacció original autògrafa del *Discours de métaphysique*, dissimulada sota un altre títol. D'aquesta manera va poder comparar el manuscrit original, amb les còpies ja conegudes de les quals havien partit Foucher de Careil, Grotendorf i

finals de l'any 1685, al·legant que el manuscrit original portava “la trace d'un travail considerable et de revisions, qui ne purent vraisemblablement pas s'accomplir dans les limites du mois de janvier”. Més tard, després d'un acurat examen de la correspondència coetània al *Discours*, Robinet va proposar un ajustament de dates. Segons ell, l'obreta de metafísica hauria estat escrita per Leibniz entre els dies 30 de gener i 11 de febrer de 1686. El filòsof havia anat per aquelles dates a supervisar la maquinària de les mines de Harz i fortes nevades l'havien retingut a Osterode, on, sense secretari ni altra ocupació precisa, hauria escrit el *Discours* en el marge d'una setmana.

Sigui quina sigui la data de composició, allò que interessa veritablement en el present estudi és el valor que Leibniz va concedir a aquest petit discurs. El filòsof va considerar aquesta obra suficientment important i ben acabada com per enviar-la a Arnauld, que era per aquells dies un dels intel·lectuals i teòlegs més reconeguts⁴⁰. Hi ha motius per pensar que Leibniz creia haver arribat a una concepció filosòfica prou madura i definitiva.

Ho confirma, també, el fet que, trenta-un anys més tard en una carta dirigida a Burnett, s'expressés d'aquesta manera:

“...J'approuve fort ce que vous dites, monsieur, de la Methode de

Gerhardt. El resultat va ser una *versió crítica*, que conté amb una rigorosa exactitud totes les variants, així com la indicació de l'origen i la natura d'aquestes.

⁴⁰ Arnauld era un dels representants més importants del jansenisme, un moviment intel·lectual i religiós que havia sorgit a París amb l'obra *Agustinus* (1640) de C. Janseni, bisbe i professor de Lovaina. Aquest pensament es va desplegar bàsicament a Port-Royal i els seus membres van constituir una espècie de comunitat religiosa de caràcter auster, rigorós i allunyat del món. Entre els seus protagonistes més destacats hi ha Arnauld, Nicole i Pascal. Els jansenistes es van oposar als pelagians, destacant el paper necessari de la gràcia divina independent dels mèrits dels individus, i afirmaven una espècie de predeterminisme que desplegaven a partir de la filosofia de St. Agustí. Per la seva banda, Arnauld va intentar conciliar filosòficament la interpretació jansenista de St. Agustí amb el cartesianisme. De jove havia desenvolupat una crítica a Descartes (*Quartres objeccions* a les *Meditacions Metafísiques*) i en la seva maduresa una crítica a Malebranche, del qual rebutja sobre-tot l'ocasionalisme o la manera d'entendre la intervenció divina en el món (*De vraies et de fausses idées*, 1683). La seva obra més coneguda i influent va ser *La Logique, ou l'Art de penser* de 1662, que va escriure juntament amb el pare Nicole i que es coneix amb el nom de *Lògica de Port-Royal*.

Mns. Lock⁴¹ de penser et de repenser aux choses qu'il traite. C'est aussi fort dans ma methode; et j'ay pris parti enfin sur des matieres importantes qu'après y avoir pensé et repensé plus de dix fois, et apres avoir encor examiné les raisons des autres. C'est ce qui fait que je suis extremement preparé sur les matieres qui ne dependent que de la meditation. La plupart de mes sentiments on esté enfin arrestés après une deliberation de 20 ans: car j'ay commencé bien jeune à mediter, et ja n'avais encor 15 ans quand je me promenois des journées entieres dans un bois pour prendre parti entre Aristote et Democrite. Cependant j'ay changé et rechangé sur des nouvelles lumieres; et ce n'est que depuis environ 12 ans que je me trouve satisfait, et que je suis arrivé à des demonstrations sur ces matieres qui n'en paroissent point capables.(A Burnett, 8/18 May 1697; GP III, 205, c. X)

O bé, força anys més tard, dirigint-se a Rémond:

“Outre que j'ay soin de tout diriger à l'edification (dans mes pensées), j'ay taché de deterrer et de reunir la verité ensevelie et dissipée sous les opinions des differents Sectes des Philosophes, et je crois y avoir ajouter quelque chose du mien pour faire quelques pas en avant. Les occasions de mes etudes, dès ma premiere jeunesse, m'y ont donné la facilité. Étant enfant j'appris Aristote, et même des Scholastiques ne me rebutèrent point; et je n'en suis point fâché presentment. Mais Platon aussi dès lors, avec Plotin me donnèrent quellque contentement, sans parler d'autres anciens que je consultay par après. Etant emancipé des Ecoles Triviales, je tombay sur les modernes, et je me souviens que je me promenay seul dans un bocage aupres de Leipzig, appelé le Rosendal, à l'age de 15 ans, pour deliberer si je garderai les Formes Substantialles. Enfin le Mechanisme prevalut et me porta à m'appliquer aux Mathematiques. Il est vray que je n'entrai dans les plus profondes qu'aupres avoir conversé avec Mons. Huigens à Paris⁴². Mais quand je cherchay les dernieres raisons du Mechanisme et les lois mêmes du mouvement, je fus tout surpris de voir qu'il était imposible de les trouver dans les Mathematiques, et qu'il falloit retourner à la Metaphysique. Ce qui me remena aux Entelechies, et du material au formel, et me fit enfin comprendre, apres plusieurs corrections et avancements de mes notions, que les Monades ou substances simples, sont les seules veritables substances, et que les choses materielles ne sont que des

⁴¹ Locke

⁴² Leibniz va ser a Paris entre els anys 1672 i 1676

phenomenes, mais bien fondés et bien liés (...)

Je me flatte d'avoir pénétré l'Harmonie des différents règnes, et d'avoir vu que les deux parties ont raison, pourvu qu'ils ne se choquent point; que tout se fait mécaniquement et métaphysiquement en même temps dans les phénomènes de la nature, mais que la source de la Mécanique est dans la Métaphysique. Il n'étoit pas aisé de découvrir ce Mystère, parce qu'il y a peu de gens qui se donnent la peine de joindre ces deux sortes d'études. Monsieur des Cartes l'avoit fait, mais pas assés. (...) J'ay marqué dans mon livre que si M des Cartes, s'étoit aperçu que la Nature ne conserve pas seulement la même force, mais encor la même direction totale dans les lois du mouvement, il n'auroit point crû que l'ame peut changer plus aisément la direction que la force des corps, et il seroit allé tout droit au système de l'Harmonie préétablie, qui est une suite nécessaire de la conservation de la force et de la direction tout ensemble.» (A Rémond, 10 Janvier 1714; GP III, 605-607, c. II)

Una lectura superficial d'aquests textos podria fer concloure que no hi ha indicis suficients per identificar la troballa definitiva del concepte de substància amb l'exposició que Leibniz en fa en el *Discours de métaphysique* i que podria tractar-se d'una concepció més tardana com la del *Système nouveau*. Amb tot, una lectura més profunda del text del *Discours*, i de la Correspondència amb Arnauld que l'acompanya, pot fer endevinar clarament totes les vicissituds i conquestes filosòfiques a les quals fan referència aquestes cartes. Així, per exemple, la menció que fa a les substàncies simples o mònades com a úniques veritables substàncies i a les coses materials com a només purs fenòmens⁴³. O bé la manifestació que la font de la mecànica rau en la metafísica i que en la natura tot es fa metafísicament i mecànicament⁴⁴. Igualment, el recordatori de l'error de Descartes en no adonar-se que allò que es conserva en la naturalesa no és la

⁴³ Ho trobem en el f XII de *Discours de métaphysique*. També en les cartes XII, XIII i XVI a Arnauld ; GP II, 68-73, 73-81, 90-102, respectivament.

⁴⁴ Explícit en DM, X, XVIII, XIX, XXI, XXII; GP IV, 434-35, 444-45, 445-46, 447, 447-48 / L, 38-40, 57-59, 59-61, 64-65, 65-67, respectivament.

mateixa quantitat de moviment, sinó la quantitat de força i de direcció total⁴⁵.

A més, és de suposar que, donat el cas que Leibniz hagués modificat significativament la seva concepció de la substància després del *Discours* (i que, per tant, aquesta carta no fes referència a la noció de substància que es desenvolupa en el seu contingut), ho hauria indicat clarament en alguna d'aquestes cartes, tal i com havia fet amb tots els canvis conceptuals anteriors i que hi podem llegir. Cal observar que la carta a Rémond citada és del 1714 i que per aquesta data el filòsof ja havia escrit totes les seves obres i no es pot parlar de canvis posteriors.

Aquestes reflexions permeten entreveure una conclusió possible: un cop elaborada la metafísica del *Discours* ja no hi ha canvis essencials en la filosofia leibniziana de la substància⁴⁶. Tanmateix, caldria demostrar aquesta hipòtesi a partir de la contrastació detallada i precisa dels textos, però, fins i tot en aquest cas, seria inevitable començar per una anàlisi seriosa de la primera obra sistemàtica d'exposició metafísica del concepte de substància.

3. Finalment, la tercera raó que condueix a considerar el *Discours de métaphysique* com el primer pas imprescindible de l'anàlisi del concepte de substància guarda relació amb la forma expositiva d'aquesta obra.

Si es comparen els diferents escrits on Leibniz desplega de forma sistemàtica la noció substància (citats a l'inici d'aquest apartat), es pot

⁴⁵ Cf. DM, XVII; GP IV, 442-444 / L, 54-57 i, també detalladament, en la carta a Arnauld del 28 de nov./8 de des. del 1686; GP II, 57-60, c. XIII.

⁴⁶ Conclusió que discutiria algunes línies d'investigació de la filosofia leibniziana de la substància ja molt consolidades, com són, per exemple, els estudis de Blondel (*De vinculo substantiale et de Substantia composita apud Leibnitium*. Akan; *Un énigme historique. Le "vinculum substantiale" d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*. Beauchesne, Paris, 1930), de Boehm (*Le "vinculum substantiale" chez Leibniz. Ses origines historiques*, Vrin, Paris, 1938) o de Frémont (o.c en la nota 13), entre altres.

observar que el *Discours* presenta una originalitat important: és l'única que comença per la noció de Déu per parlar després de la substància. La hipòtesi que es desplega en aquest article pretén demostrar que aquest ordre respon a una intenció premeditada i essencial: fonamentar metafísicament el concepte de substància. Una fonamentació semblant no es torna a trobar, en aquests petits tractats sistemàtics, fins al final de l'obra leibniziana quan, per tal de justificar o explicitar alguns continguts de la *Monadologie*, el filòsof afegeix les crides a la *Théodicée*.

Justificar la importància d'aquest ordre és una tasca llarga i complexa que mereix l'atenció expressa del següent apartat.

3. L'ordre expositiu del *Discours de métaphysique*

Si el concepte de substància és capital en la filosofia leibniziana, per què el *Discours de métaphysique*, que és la primera exposició acabada de la seva filosofia, comença per la noció de Déu i no per la de substància?

S'ha apuntat que hi ha indicis que assenyalen que aquesta no és una qüestió anecdòtica ni simple. De fet, es pot entreveure almenys tres tipus de raons que permeten justificar aquesta originalitat en l'ordre del *Discours*: per una banda, raons d'ordre religiós i polític; per una altra, de caire més acadèmic i formal, i finalment, i per damunt de tot, raons més estrictament conceptuals, però que, segons la hipòtesi d'aquestes pàgines, són determinants per a les tesis filosòfiques del *Discours*.

Quins motius d'ordre religiós i polític hauria pogut tenir Leibniz, que fossin tan importants per poder determinar l'ordre d'una de les seves obres més significatives? Des de feia ja uns vint anys, el filòsof tenia l'ambició de reconciliar les esglésies catòlica i protestant. En aquell temps, els

conflictes teològics dominaven no solament la vida interna de l'església sinó també la política, en la qual influïen decisivament. La Pau de Westfàlia, el 1648, havia generat un statu quo religiós que contenia els pressupòsits de futures baralles. El 1685, Lluís XIV va derogar l'Edicte de Nantes que havia garantit la llibertat religiosa a França. A Anglaterra, després del període de revolució puritana d'Oliver Cromwell, l'anglicanisme oficial va prohibir el calvinisme; però el 1688, com a efecte de la Revolució gloriosa, hi va ser restituïda la llibertat de culte. Des de 1660 es va estendre pels Països Baixos i per Europa central un moviment que era revolucionari en l'aspecte social, però herètic de concepció teològica, el qual va condicionar la discussió ideològica durant molts anys: el socinianisme. Per totes bandes sorgien moviments sectaris de les esglésies principals. A Alemanya la relació entre luterans i calvinistes era tibant. L'esperit contrareformista del catolicisme va adoptar, en la majoria de casos, un caràcter ofensiu. Les resolucions del Concili de Trento encara eren objecte de polèmica. La discussió religiosa s'estenia per tot el continent i amenaçava de provocar una escissió més profunda. Leibniz va participar en tots aquests debats ideològics i va invertir la seva energia a suavitzar els fronts massa rígids. Va utilitzar tot el seu talent en la reunificació de les confessions cristianes, intentant crear una plataforma teòrica en la qual es poguessin trobar totes i eliminant els dogmes que podien constituir un obstacle. Per ell, la garantia d'una superació de les tensions passava per posar de manifest el nucli racional del missatge bíblic.

És possible que en vistes a aquest objectiu, el filòsof, abans de fer públic el *Discours de métaphysique* volgués assegurar-ne l'acceptació per part de l'Església catòlica. Per aquest motiu, n'hauria enviat un resum a

Arnauld preguntant-li el seu parer⁴⁷. Es podria endevinar que, per la mateixa raó, hauria començat aquesta obra pel tema de Déu, ja que ¿quina filosofia podria ser més ben acceptada per un cristià, sigui catòlic o protestant, que una de fonamentada en l'Ésser perfecte?

Les raons de caire acadèmic i formal que podien haver determinat l'ordre expositiu del *Discours de métaphysique* són més subtils i menys manifestes. Derivarien de l'interès que tenia Leibniz per la polèmica que havien encetat aquells anys Malebranche i Arnauld i que, des de feia un temps, seguia atentament. Sabem que Leibniz per tal de contribuir a la polèmica havia escrit el 1684 *De cognitione, veritate et ideis*. Perseguint aquest mateix objectiu, no seria estrany que Leibniz, que havia llegit recentment el *Traité de la nature et de la grâce* de Malebranche, hagués retingut l'ordre i l'estructura d'aquesta obra i l'hagués imitat⁴⁸ en el seu petit tractat de metafísica. El *Traité*, paral·lelament a l'ordre del *Discours*, segueix una llei ontològica que va de Déu a les criatures, després desplega el concurs de la natura i la gràcia i acaba parlant de la vida i el destí humans⁴⁹.

Segons la hipòtesi d'aquest article, encara hi ha uns motius filosòfics i metafísics més determinants que les dues raons anteriors que haurien condicionat Leibniz a començar el *Discours* pel concepte de Déu i no directament pel de substància.

⁴⁷ Així ho manifesta Henri Lestienne en la introducció (*Hortus conclusus*, pàg.10) de la seva versió acurada del *Discours de métaphysique*. Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 1970. També ho destaquen J. Baruzi en el seu conegut estudi sobre el treball d'organització religiosa que va desenvolupar Leibniz (*Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Alcan, Paris, 1907, c. I, p. 5-45), i Geneviève Lewis en la introducció de la seva edició de la correspondència amb Antoine Arnauld (*Lettres de Leibniz à Arnauld*. Presses Universitaires de France, Paris, 1952, p. 4-7).

⁴⁸ Se segueix en aquesta idea l'opinió de Georges Le Roy en la seva versió del *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Introduction; p. 9-13. Librairie Philosophique J. Vrin.

⁴⁹ Segons Le Roy, el pla de l'obra evocaria possiblement les Summes medievals i els sistemes neoplatònics, on Leibniz trobaria una forma tradicional d'exposició *Op.cit. Introduction*, p. 18.

En aquest sentit és revelador el primer fragment d'aquest petit tractat de metafísica (GP IV, 427-28 / L, 25), ja que pot ser entès com una declaració ferma de principis. Leibniz parteix de la noció de Déu com la d'un Ésser absolutament perfecte i destaca que aquesta és la definició més significativa que en tenim i, tanmateix, els homes no en considerem suficientment les conseqüències. L'ordre del *Discours* voldria corregir precisament aquest error que fem els humans: entendre bé el món i, per tant, la naturalesa de les substàncies creades suposa conèixer prèviament la naturalesa de la seva causa:

“... et pour y entrer plus avant, il est à propos de remarquer qu'il y a dans la nature plusieurs perfections, toutes différentes, que Dieu les possède toutes ensemble, et que chacune lui appartient au plus souverain degré.” (GP IV, 427 / L, 25)

És així que, començant per Déu, es poden captar més plenament les característiques ontològiques que determinen l'univers i totes les substàncies que l'integren. Déu seria, consegüentment, el fonament ontològic o metafísic de la substància⁵⁰. Es pot llegir en la carta a Arnauld del 4/14 de juliol de 1686:

“... j'ajouterai que je conçois qu'il y avait une infinité de manières possibles de créer le monde selon les différents desseins que Dieu pouvait former, et que chaque monde possible dépend de quelques desseins principaux ou fins de Dieu qui lui sont propres, c'est-à-dire de quelques décrets livres primitifs (conçus sub ratione possibilitatis) ou lois de l'ordre general de celui des univers possibles, auquel elles conviennent et dont elles determinen la notion, aussi bien que les notions de toutes les substances individuelles qui doivent entrer dans ce même univers.” (GP II, c. IX, 51)

⁵⁰ Idea que apunta Boehm en la 1a part de la seva obra: *Le “vinculum substantiale” chez Leibniz. Ses origines historiques* (Vrin, 1938), encara que més tard se centri en les modificacions que sofreix el concepte de substància en l'obra leibniziana després de l'intercanvi epistolar amb Des Bosses.

No obstant això, la raó última de començar per la noció de Déu i per les característiques generals de la seva activitat aniria més enllà de la fonamentació ontològica de la substància i prendria, a més, dimensions de caràcter religiós i moral⁵¹. Així ho podem observar al final del primer fragment del *Discours*:

“... plus on sera éclairé et informé des ouvrages de Dieu, plus on sera disposé à les trouver excellents et entièrement satisfaisants à tout ce qu'on aurait pû souhaiter” (GP IV, 427 / L, 25)

O bé, de forma encara més expressa, en la carta del 28 de novembre de 1686 al Landgrave Ernst de Hessen-Reinfelds, quan fa una justificació de la investigació metafísica entenent-la com l'expressió de la voluntat de perfeccionament de l'esperit humà, que es fa més real en la mesura que la raó humana té un coneixement més distint de les causes i raons últimes de les coses:

“ Je mets en fait que la pensée est la fonction principale et perpetuelle de notre ame. (...) C'est pourquoy ce qui nous rend plus capables de penser aux plus parfaits objets et d'une manière plus parfaite, c'est ce qui nous perfectionne naturellement. (...); mais les connaissances qui éclairent notre esprit, ce sont celles qui son distinctes, c'est à dire, qui contiennent les causes et raisons (...) et, en un mot, c'est la connaissance des raisons en elles mêmes ou des vérités nécessaires et éternelles, sur tout de celles qui sont les plus comprehensives et qui ont le plus de rapport au souverain estre, qui nous peuvent perfectionner.” (GP II, c. XIV, 81-83)

⁵¹ Sempre que s'entengui la moral com l'activitat que permet a l'ésser humà perfeccionar-se i aconseguir la felicitat. Per Leibniz, la felicitat consisteix en la contemplació de les obres divines i la consegüent satisfacció. Per aquest motiu diu en *Über die Glücklichkeit*: “La saviesa no és altra cosa que la ciència de la felicitat, que ens ensenya a aconseguir la felicitat... La bellesa de la naturalesa és tan gran i la seva contemplació posseeix una dolçor tal, i també la llum i el bon desig que d'elles neixen aporten tan magnífica utilitat ja en aquesta vida que aquell que l'ha provat redueix el valor a les altres dolçors...” (GP VII, 86)

D'aquesta manera, no tan sols quedaria plenament justificat l'ordre del *Discours de Métaphysique*, sinó que s'entendria el paper rellevant que hi juga la mateixa noció de substància. Leibniz diu a continuació del fragment citat anteriorment:

“Or puisque ce qui perfectionne notre esprit (la lumière de la grâce mise à part) est la connaissance demonstrative des plus grandes vérités par les causes ou raisons, il faut avouer que la Métaphysique ou Theologie naturelle⁵² (...) est la plus importante de toutes. Et on n’y sçauroit assez avancer sans conoistre la veritable Notion de la substance, que j’ay expliquée d’une telle manière dans ma precedente lettre à M. Arnaud...”.

O també, en el f XXII del mateix *Discours*:

“...il semble que les pensées que nous venons d’expliquer et particulièrement le gran principe de la perfection des operations de Dieu et celui de la notion de substance...bien loin de nuire, servent à confirmer la religion, à dissiper les difficultés très grandes, à inflammer les ames d’un amour divin et à elever les esprits à la connoissance des substances incorporelles bien plus que les hypotheses qu’on a veues jusqu’icy.” (GP IV, 457 / L, 84)

Pel que fa a l'opinió que sosté la importància de la noció de Déu en vistes a una fonamentació i aclariment del concepte de substància, algú podria objectar que totes les exposicions importants posteriors, tals com el *Système Nouveaux*, la *Monadologie* o els *Principes de la nature et la grâce*, parteixen d'un esquema molt diferent: en lloc de la noció de Déu, s'hi troba la definició de substància simple o mónada i una fonamentació basada en la naturalesa de la veritat o més concretament en els principis de no contradicció i de raó suficient.

⁵² Noteu que en Leibniz metafísica i teologia natural són una i la mateixa cosa. No és d'estranyar, per tant, que es trobi en el seu pensament un vincle entre la fonamentació ontològica de la realitat i del coneixement amb les seves conseqüències morals i religioses.

No obstant això, aquesta objecció només té sentit en el marc d'una lectura estructural o formal d'aquestes obres. En contra seva, s'observa que al costat d'aquests escrits se'n troben d'altres de coetanis que despleguen explícitament la noció de Déu entès com a causa, els quals podrien ser considerats el complement metafísic de les exposicions de la substància. En aquesta línia es pot citar, per exemple: *De rerum Originatione radicali* (del 1697; GP VII, 302 ss), *Résumé de métaphysique* (del 1703; C, 533-535), *Causa Dei asserta per justitiam ejus, cum caeteris ejus perfectionibus, cunctisque conciliatam* (del 1710; GP VI, 439-460). A més, cal recordar que el filòsof, ja al final de la seva obra filosòfica, va ampliar i fonamentar de manera semblant la *Monadologie* fent referències o crides explícites a la *Théodicée*.

El fet que de les quatre exposicions sistemàtiques de la naturalesa de la substància, el *Discours* sigui l'única que comença per Déu, converteix aquesta obra en un instrument especial i, segons la tesi d'aquest article, essencial per a l'anàlisi de la filosofia leibniziana de la substància.

A fi de demostrar aquesta tesi, en les pàgines següents, s'analitza el contingut dels vuit primers fragments del *Discours de métaphysique*, on el filòsof parla de Déu i de la seva activitat. Leibniz hi posa de relleu la fonamentació metafísica de la natura de la substància i alhora fa explícita la importància que té l'ordre conceptual del *Discours*. En definitiva, es tracta de fer palès que les característiques de la substància o de les substàncies –i la de l'home més específicament– depenen de la manera de ser de Déu.

4 . La fonamentació de concepte de substància en el *Discours de métaphysique*.

4.1. El punt de partida: la idea de Déu

Gràcies a l'edició acurada que va fer Henri Lestienne del *Discours de métaphysique*⁵³, avui es poden conèixer les variants entre el manuscrit original del text i la còpia B corregida per Leibniz. Aquesta circumstància ha fet possible que s'adverteixi un matís que el filòsof va introduir en copiar la primera línia del text del *Discours* i que crida notablement l'atenció. El text original⁵⁴ començava amb aquestes paraules: “Dieu est un estre absolument parfait en sorte qu’il possède toutes les perfections ensemble et au plus souverain degré”. La versió de la còpia B, en canvi, diu:

“Dieu est un estre absolument parfait mais on n’en considere les suites; et pour y entrer plus avant, il est à propos de remarquer qu’il y a dans la nature plusieurs perfections toutes différentes, que Dieu les possède toutes ensemble, et que chacune lui appartient au plus souverain degré.”

Aquesta puntualització, que de cap manera es pot considerar accidental, condueix a plantejar-se què perseguia Leibniz introduint aquesta variant. La hipòtesi d'aquest estudi suggereix que el filòsof, amb aquesta correcció, estableix la relació existent entre els set primers capítols del *Discours*, que parlen de Déu (Dieu est ...), i la resta de capítols de l'obra, que parlen de les substàncies creades (...les suites). Paral·lelament, posa en relleu la importància que té el fet de començar el *Discours de métaphysique* per la noció de Déu. Precisament, i com ja s'ha apuntat en

⁵³ Cal recordar que Henri Lestienne va trobar el manuscrit original del *Discours*, desconegut de Grotenfend (primer en publicar-lo el 1846), de Foucher de Careil (el publica el 1857) i del mateix Gerhardt (el 1879). Aquests últims van partir d'una còpia corregida de la mà del mateix Leibniz coneguda com a còpia B. Lestienne va reeixir en la tasca de desxifrar les correccions ratllades per Leibniz i va destriar la redacció primitiva dels detalls de la revisió que el filòsof en va fer. L'edició nova del text que va resultar reproduceix amb algunes correccions el text definitiu que Grotenfend i Gerhardt ja havien donat a conèixer, però indica al mateix temps, a partir d'una composició tipogràfica complexa, l'origen dels diversos elements que van formar el *Discours*. Per aquest motiu, es pot dir amb força seguretat que es tracta de la versió més acurada de l'obra.

⁵⁴ Vegeu la nota (a) de la versió del *Discours* de Lestienne (pàg. 25).

l'apartat anterior, el fi que persegueix Leibniz és ajudar a sospesar bé els efectes que es deriven d'una causa tan alta com la divina, és a dir, entendre bé la naturalesa de la creació a partir del coneixement de la grandesa del seu creador. Per dir-ho d'una altra manera, creu que és possible millorar el coneixement del món i de la naturalesa de les substàncies que el componen, si prèviament hom es fa capaç de la dimensió de la seva causa, perquè és necessari “que les ouvrages portent en eux son caractère⁵⁵”

El punt de partida sembla derivar-se inevitablement d'aquesta idea anterior: de l'absoluta perfecció del Creador només se'n pot seguir la creació més perfecta possible. Tota la naturalesa de la substància, segons Leibniz, respondrà a aquest principi.

Una primera qüestió sembla ineludible: què és una perfecció? El filòsof la respon amb finalitat de comprendre, en la mesura que és possible, la naturalesa d'un ens que les posseeix totes i de manera absoluta. En aquesta direcció, puntualitza que una perfecció és una natura o forma susceptible de tenir “darrer grau”, és a dir, una forma de la qual podem pensar que existeix un ésser que la conté de manera completa. Un cas diferent serien, per exemple, el nombre i la figura, que no són susceptibles d'aquesta particularitat; un nombre, per gran que sigui, es defineix en la mesura que un altre de més gran el limita, el qual, al mateix temps, ha d'estar limitat o definit per un altre de més gran i així fins a l'infinit; per tant, el nombre i de manera semblant la figura no són susceptibles de darrer grau o de perfecció.

En l'obra de 1676 *Quod ens perfectissimus existit*⁵⁶, el filòsof defineix la naturalesa de la perfecció com una qualitat simple, positiva i

⁵⁵ “Ce qui est d'autant plus vray, que c'est par la consideration des ouvrages qu'on peut decouvrir l'ouvrier. Il faut donc que les ouvrages portent en eux son caractère” (DM, II; GP IV, 428 / L 27)

⁵⁶ GP VII, 261 ss

absoluta; és a dir, una qualitat que expressa alguna cosa i que ho fa sense límits. A més, explica que, per raó de la seva simplicitat i de la impossibilitat de descompondre's, és també indefinible. Si no fos simple, seria un agregat de qualitats, estaria circumscrita per límits i s'entendria per la negació de tot progrés ulterior –com en el cas del nombre i la figura–. En aquesta mateixa obra, proposa que si les perfeccions tenen aquesta naturalesa no composta, és fàcil d'entendre que siguin totes compatibles entre si. Només es podria demostrar la seva incompatibilitat si es pogués observar que els termes que les defineixen són contradictoris, cosa que no és factible si no són descomponibles. Per tant, afirma, les perfeccions són susceptibles de donar-se en un mateix ésser i es pot parlar d'un subjecte de totes les perfeccions o Ser perfectíssim.

En el *Discours*, tot i que Leibniz parteix de la noció de Déu com a Ésser que conté totes les perfeccions, en destaca immediatament dues: la ciència i la potència (segons el que ha explicat en el *Quod ens perfectissimus existit*, són perfeccions perquè pensar-les en el seu grau màxim no implica contradicció ni impossibilitat). Davant d'aquesta dada sorgeix una nova qüestió: per què relleva entre les infinites perfeccions aquestes dues en concret? Pensem que la solució rau en el fet que d'aquesta manera pot posar en evidència que d'una saviesa i poder infinits i absoluts només se'n pot derivar l'actuació més perfecta en tots els àmbits, tant en el metafísic com en el moral: Déu no solament és la causa de tots els éssers i de l'harmonia universal que existeix entre ells, sinó que també és el Monarca de la més perfecta de les repúbliques, composta de tots els esperits o éssers que tenen qualitat moral.

Tanmateix, en el plantejament del *Discours de métaphysique* crida l'atenció una elisió: per què, en el punt de partida de la fonamentació

metafísica de la realitat, Leibniz no considera la necessitat de demostrar l'existència de Déu o font de totes les altres coses?⁵⁷ En altres escrits anteriors⁵⁸ ho havia fet i el recurs de repetir el mateix argument resultaria fàcil. És possible que la figura d'Arnauld fos determinant en aquest sentit. L'interlocutor de les seves meditacions metafísiques –com anomena ell mateix el *Discours*– era un teòleg de primera fila i demostrar-li l'existència de Déu era del tot innecessari⁵⁹.

Així i tot, en el f XXIII⁶⁰ de la mateixa obra, parlant de la naturalesa de les idees i en un clar moment de crítica a l'argument ontològic de Descartes, Leibniz planteja la qüestió de la demostració de l'existència de Déu. Concretament, matisa l'argument ontològic del filòsof francès: Déu existeix si, i només si, la seva idea és possible (o vera, que per ell és el mateix). A la qual cosa afegeix que, de fet, aquest és un privilegi exclusiu de la naturalesa divina: Déu no té necessitat de res més que de la possibilitat o essència per existir actualment (que és el que la tradició anomena *Ens a se*).

No obstant això, en l'obra en qüestió, Leibniz no prova la possibilitat de la idea de Déu i, per tant, en sentit estricte no conté una demostració de l'existència divina que fonamenti rigorosament la resta de les conseqüències que es deriven de la seva noció.

¿Es podria dir, doncs que, metafísicament parlant, els raonaments del *Discours* queden infundats? Aquesta és una objecció que es podria plantejar seriosament a Leibniz. Però, si es deixen al marge les raons que

⁵⁷ Georges Le Roy posa en relleu aquesta observació en la nota 1/art. 1, de la seva versió de l'obra: *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, Vrin, 1970, pàg. 207.

⁵⁸ Cf. *Quod ens perfectissimus existit* (1676; GP VII, 261); *Dialogue entre Theophile et Polidore* (1679; G I, 285-287); *Notes sur les possibles* (1676; C, 529), etc.

⁵⁹ Le Roy observa en la mateixa nota citada: "...il est bien clair que, pour Arnauld comme pour le Landgrave à qui Leibniz à dû penser en l'écrivant, l'existence de Dieu est une vérité dont la demonstration peut être établie rationnellement".

⁶⁰ GP IV, 449-50 / L, 68-69.

va tenir el filòsof per fer aquesta omisió⁶¹, és possible servir-se d'altres obres properes en el temps i fins i tot anteriors al mateix *Discours*, on el pensador intenta demostrar explícitament aquesta “possibilitat” de la idea de Déu que complementaria l'argument ontològic cartesà. En són exemples, les *Notes sur les possibles*, de 1676, el *Dialogue entre Theophile et Polidore* de 1679 i, més en concret, l'obra ja citada anteriorment *Quod ens perfectissimus existit*, en què demostra que la idea d'un *Ens perfectissim* és possible a partir de la compatibilitat de totes les seves perfeccions⁶².

4.2. L'acció de Déu i la determinació de les substàncies

- [La raó i la voluntat divines. Relació entre ciència i poder]

“D’ou il s’ensuit que Dieu possédant la sagesse supreme et infinie agit de la manière la plus parfaite, non seulement au sens méthaphysique, mais encore moralement parlant...”(DM, I ; GP IV, 427 / L, 26). Amb aquesta afirmació, Leibniz fa una declaració de principis per la qual se’l coneix arreu: el món fet per Déu és el millor dels mons possibles.

Tanmateix, el filòsof té la necessitat de fer un nou aclariment: ¿podem pensar, a partir d’aquí, que la bellesa i la bondat de l’univers es deuen només a la raó formal que Déu les ha creades? ¿O bé, hem de pensar, com diu Spinoza, que la bellesa i la bondat són només il·lusions dels humans que conceben Déu a llur manera?⁶³ La resposta de Leibniz es negativa per a ambdues qüestions. Si la bellesa i la voluntat del món només depenguessin del fet que Déu les ha volgut crear, les lleis divines estarien

⁶¹ Veure nota 12.

⁶² “...ideo compatibles sunt omnes perfectiones. Datur ergo sive intelligi potest subjectum omnium perfectionum, sive Ens perfectissimum. Unde ipsum quoque existere patet, cum in numero perfectionum existentia contineatur” (GP VII, 262).

⁶³ Cf. DM, II, GP IV, 428 / L, 27.

supeditades a la seva voluntat, però no hi hauria cap raó que en justificués la bondat o el fet que Déu hagués fet una bona tria. Segons Leibniz, cal distingir entre l'enteniment i la voluntat divines, car on seria la saviesa de Déu si actuant d'una altra manera també podria ser considerat savi i just?: “Car pourquoy le louer de ce qu’il a fait, s’il seroit également louable en faisant tout le contraire? Ou sera donc sa justice i sa sagesse, s’il ne reste qu’un certain pouvoir despotique, si la volonté tient lieu de raison...?” (DM, II; GP, 429 / L, 27)

Leibniz conclou que si tota voluntat suposa una raó de voler, aquesta darrera ha de ser naturalment anterior a aquella. Déu veu primer les coses en el seu enteniment i després la seva voluntat en fa una tria⁶⁴. D'aquesta manera, les veritats eternes de la metafísica i, per consegüent, les regles de bondat, de justícia i de perfecció no són efectes de la seva voluntat sinó del seu enteniment.

Com a conseqüència, no quedaria negada la llibertat de Déu?⁶⁵ La resposta del filòsof torna a ser negativa. No, si entenem bé que llibertat significa escollir amb la voluntat allò que la raó troba bo. La diferència essencial és que en Déu es dona la més alta llibertat, perquè Ell actua amb perfecció seguint la sobirana raó⁶⁶. “Car il ne fait rien par hazard”, i no s'assembla als éssers humans que una vegada actuen bé i una altra malament.

En altre cas, continua el filòsof, Déu a l'hora d'actuar no es proposaria cap fi ni cap bé. Per dir-ho d'una altra manera, el Bé no seria

⁶⁴ També en aquesta qüestió està discutint amb Descartes: “C'est pourquoy je trouve encor cette expression de quelques autres philisophes (posa en nota Mn Descartes) tout à fait estrange, qui disent que les verités eternelles de la méthaphysique et de la geometrie, et par consequent aussi les regles eternelles de la bonté, de la justice et de la perfection ne sont que des effects de la volonté de Dieu, au lieu qu'il me semble, que ce ne sont que des suites de son entendement...” (DM, II; GP,428 / L, 27-28)

⁶⁵ Aquesta qüestió serà una de les primeres objeccions importants que Arnauld li plantejarà en la seva correspondència. Cf. GP II, c. II - IV, 15 ss.

⁶⁶ Cf. DM, III; GP IV, 429 / L, 27

llavors l'objecte de la seva voluntat. Contràriament, aquest és el principi fonamental de les existències: “Et pour moy je tiens au contraire que c'est là où il faut chercher le principe de toutes les existences et loix, parce que Dieu se propose tousjours le meilleur et le plus parfait” (DM, XIX; GP, 445/ L, 59-60).

- [El principi general de l'acció de Déu]

Leibniz observa repetidament que un esperit finit no pot conèixer les raons particulars que mouen Déu a escollir aquest ordre de l'univers més aviat que un altre, però sí que pot observar, de manera general, la conducta de l'Ésser suprem⁶⁷. En aquest sentit, es pot afirmar que totes les voluntats i accions divines segueixen un ordre general que es proposa i s'encamina a produir el món millor i més perfecte. I, si atenem al significat leibnizià de perfecció, l'asseveració anterior vol dir que l'acció divina s'orienta a obtenir la màxima quantitat d'essència o de realitat.

Ara bé, en tant que Déu és màximament intel·ligent, de totes les possibilitats de fer el món que té, ha escollit la més simple, és a dir, la que obté la màxima quantitat d'efecte, de realitat, amb el mínim consum de decrets. Perquè, tot i que a Déu només li cal fer decrets per a fer néixer un món real i res li és costós, en matèria de saviesa els decrets independents equivalen a despeses, ja que la independència suposa diferència. Com més decrets diferents creés Déu més lleis estaria establint, en canvi: “la raison veut qu'on evite la multiplicité dans les hypotheses ou principes, a peu près comme le systeme le plus simple est toujours preferé en astronomie” (DM; V; GP IV, 431 / L, 32).

Consegüentment, l'ordre general de l'univers segueix un principi

⁶⁷ “Mais je ne pretends point expliquer par là ce gran mystere dont depend tout l'univers” (DM, VI; GP, 431 / L, 33)

d'economia⁶⁸, també anomenat principi de contingència o d'existència⁶⁹: “...celuy qui est en même temps le plus simple en hypotheses, et le plus riche en phenomenes” (DM, XXI; GP IV, 431 / L, 33). Hi ha un equilibri o proporcionalitat inversa entre la simplicitat de les vies –que té lloc a l'esguard dels mitjans- i la diversitat, riquesa i abundància dels efectes o fins, perquè això és, segons Leibniz, el que més s'escau a un ésser intel·ligent i d'una saviesa infinita⁷⁰. El resultat d'aquesta saviesa és un món que conté la màxima quantitat de realitat possible, és a dir, on tot està connectat amb tot, totes les realitats s'acomoden a la resta i cada substància és com un món que expressa l'univers sencer: és l'univers de l'harmonia preestablerta (DM, VIII-IX; GP432-434 / L, 35-38)⁷¹.

Amb tot, trobem que “no seulement rien n'arrive dans le monde qui soit absolument irregulier, mais on ne sauroit mêmes rien feindre de tel” (DM, VI; GP IV, 431 / L, 22-33). Déu ho fa tot segons la seva voluntat més general que segueix el més perfecte ordre. Aquesta constitueix la llei general de l'univers i a ella s'acomoden la resta de lleis de la natura –màximes subalternes– que determinen les operacions naturals i també els miracles, que són voluntats particulars de Déu i excepcions de les lleis naturals. Leibniz puntualitza que aquests darrers no poden ser considerats de cap manera irregulars, perquè totes les voluntats divines segueixen

⁶⁸ DM, XXI.; GP IV, 446 / L, 64-64

⁶⁹ DM, V; GP IV, 431 / L, 32

⁷⁰ “Si cette Nature ou Ame du Monde –Déu- ou enfin ce moteur dont vous parlés est capable de raison, je voy bien qu'il agira par les voyes les plus simples (...) de toutes les façons -possibles de faire le monde- celle doit estre preferé à toutes les autres qui fait réussir le plus de choses, et qui pour ainsi dire renferme beaucoup d'essence en peu de volumen”. (*Dialogue entre Theophile et Polidore*; GP, 285)

⁷¹ La teoria de l'harmonia preestablerta és un dels temes més inspiradors de la filosofia de Leibniz i es troba desplegat i matisat al llarg de tota la seva obra. Vegeu per exemple: les cartes a *Arnauld* IX, X, XVI, XVII, XX, XXVI; a *Foucher*, juliol 1686; GP I, 382-83; *Specimen inventorum*, GP VII, 312-313; *Système Nouveau*, 12-18 i *Eclaircements*; GP IV, 483-87 i 493-500; *Extrait d'une lettre de M. Leibniz sur son Hypothèse de philosophie*; GP IV, 500-503; *De ipsa natura*, 10; GP IV, 509-510; *Eclaircissement des difficultés de Bayle*, GP IV, 517-524; *Response aux réflexions de Bayle*; GP IV, 554-571; *Nouveaux Essais*, LL II, c XXI, f 72; GP V, 195-196 *Considerations sur les principes de vie*; GP VI, 539-546; *Th.*, 59-66, 188; GP VI, 135-39 i 228-229; *Monadologie*, 49-62; GP VI, 615-617; *Principes*, 12-13; GP VI, 603-604.

l'ordre general que condueix a fer allò que és millor.

L'ésser humà, en tant que és un esperit creat i limitat, no pot comprendre distintament l'ordre general de l'univers que el depassa i, per aquesta mateixa raó, tampoc no entén els miracles ni els pot preveure. No obstant això, sí que pot entendre i fer previsió de totes les coses que anomenem naturals i que depenen de les màximes menys generals –lleis naturals– que són com els costums o hàbits de Déu⁷².

Ara bé, si Déu ordena l'univers a la seva manera i tot segueix aquest paràmetre general, ¿se'n podria derivar que Déu mateix és qui fa totes les accions? O, més aviat, hauríem de dir que Ell només conserva la força que ha donat a les criatures? Leibniz respon que, en certa manera, es poden entendre les dues opcions. Tot i això, cal tenir sempre present que les accions i les passions pertanyen pròpiament a les substàncies individuals.

És amb la finalitat de posar de manifest aquesta afirmació anterior que, a partir del *f* VIII, intenta aclarir la noció de substància. Es tracta de poder distingir, sobretot, l'acció de Déu de la de les criatures. En vistes a aquest objectiu, puntualitza la definició de substància. Si partim de la idea que una substància individual és un subjecte al qual s'atribueixen molts predicats sense atribuir-se ell a cap altre i si tenim en compte que la naturalesa d'una predicació veritable ha de tenir un fonament en la naturalesa de les coses, llavors la naturalesa d'un ésser complet o substància ha de tenir una noció tan completa que sigui suficient per comprendre i fer-ne deduir tots els seus predicats⁷³. D'aquí se'n deriva que la noció de cada ens ha de contenir tot el que li succeirà i que el subjecte que la conegui, que en aquest cas només pot ser Déu, ha de poder observar en ella tot el que se'n pot enunciar veritablement. Es tractaria de quelcom

⁷² Cf. DM, XVI; GP IV, 441-42 / L, 53

⁷³ Cf. DM, VIII; GP IV, 433 / L, 29-30

similar a la deducció que es pot fer de les propietats d'un cercle a partir de l'anàlisi de la seva idea.

L'afirmació leibniziana no és simple ni habitual en l'àmbit de la filosofia, i constituirà el centre de la controvèrsia amb Arnauld⁷⁴. Leibniz, això no obstant, s'avança a futures objeccions: la noció de substància, afirma, no condueix a la fatalitat absoluta dels estoics, ja que tant la llibertat humana com la divina queden protegides.

Tanmateix, sorgeix la qüestió inevitable de com és possible la llibertat si els esdeveniments que han d'arribar a una persona estan ja compresos virtualment en la seva noció. Si una conclusió es pot deduir infal·liblement d'una definició, sembla que podem dir d'aquella que és necessària. Leibniz s'aplica a resoldre aquesta dificultat en el *f* VIII i en el *f* XXX⁷⁵ en el cas concret de les substàncies intel·ligents. La clau de la solució leibniziana es troba en la distinció entre certesa i necessitat, dos tipus diferents de connexió entre conceptes que mostren la possibilitat de la contingència.

Hi ha veritats necessàries i veritats contingents. Les primeres es poden resoldre en proposicions idèntiques, el contrari de les quals implica contradicció. La seva deducció, diu Leibniz, té lloc en les mateixes veritats eternes. Així, per exemple, deduïm en geometria les propietats contingudes en el cercle; aquestes veritats no valen tan sols mentre el món existeixi, sinó que valdrien si Déu hagués creat el món segons una altra norma o un altre ordre. La seva veritat està fundada només en les idees pures o en el simple enteniment de Déu, és a dir, en el principi de no contradicció i sobre la possibilitat o impossibilitat de les essències mateixes.

⁷⁴ Cf. GP II, c. II-V, IX-X, 15-25, 47-63

⁷⁵ GP IV, 432-433; 454-56

Ara bé, les veritats contingents o futurs contingents –les substàncies que existiran i les seves accions– són necessàries només *ex hypothesi*⁷⁶ o com si fossin per accident, diu Leibniz. Com en tota veritat⁷⁷, en una proposició contingent el predicat està inclòs en el subjecte, però pensar el contrari en aquest cas no implica contradicció. La seva connexió no està fonamentada en les pures idees de l'enteniment diví, sinó en els decrets que Ell ha escollit i en la sèrie que constitueix l'univers actual⁷⁸. Aquestes veritats contingents tenen raons per ser així més aviat que d'una altra manera o, el que és el mateix, tenen proves a priori de la seva veritat, però no tenen demostració de necessitat. Aquelles raons estan sostingudes en el primer decret lliure de Déu o principi de contingència –d'existència o d'economia–, és a dir, damunt del criteri que resol fer allò que és millor entre totes les coses possibles. I en el cas de l'ésser humà i de les seves accions futures, en el decret que aquest farà sempre allò que jutjarà o li semblarà millor.

Segons l'autor, ha de quedar clar que aquests decrets no canvien la possibilitat de les coses, perquè allò que és menys perfecte continua sent possible en la ment de Déu. No és la impossibilitat la que atura la seva existència, sinó la imperfecció⁷⁹. En aquest marc, el concepte de possible juga un paper capital. No és anecdòtic que Arnauld li plantegi dubtes i objeccions al respecte en les seves cartes⁸⁰, ni tampoc que les respostes de

⁷⁶ Veritats que depenen d'unes lleis establertes per Déu en la natura, és a dir, la seva consecució es deriva dels decrets lliures de Déu i de la sèrie de l'univers que Ell ha triat (Vegeu pàg 46-47 del treball).

⁷⁷ Leibniz té nombrosos escrits on especifica la naturalesa de la veritat. En aquest cas valguin com a exemples els textos següents: *Verités nécessaires et contingents* (C, 18-19) i *De prima veritatis*, (C, 519-20).

⁷⁸ En aquestes precisions es pot observar que la fonamentació lògica del concepte de substància en la naturalesa de la veritat que apareix en el f VIII i en el qual posen l'atenció Couturat i Ortega y Gasset, se sosté, en darrer terme, en aquesta fonamentació metafísica. Perquè tota predicació veritable de les substàncies depèn en definitiva d'una elecció divina.

⁷⁹ Tal i com havia exposat en tractats anteriors com ara *Dialogue entre Theophile et Polidore* (GP I, 285-287); *Notes sur les possibles* (C, 529); Sense títol (GP VII, 194).

⁸⁰ Cf. GP II, c.VI, 25-34.

Leibniz constitueixin un veritable tractat⁸¹ sobre la qüestió. Tampoc serà d'estranyar que es trobi en obres posteriors la noció de possible i que esdevingui un dels temes cabdals dels seus *Essais de Théodicée*, ja al final de la seva vida. I és que el concepte de possible explica i fonamenta la concepció de la substància individual de Leibniz. D'acord amb això, en les seves cartes a Arnauld manifesta clarament que, si hom volgués eliminar els purs possibles, destruiria també la contingència⁸². Conseqüentment, encara que Déu esculli sempre la possibilitat millor, això no impedeix que allò menys perfecte sigui i resti possible en la seva ment (DM, XIII; GP IV, 438 / L, 45).

- [La creació i conservació continuada del món]

L'acció de Déu, explica Leibniz, no consisteix en un acte de producció inicial, sinó en un acte de conservació o producció continuada⁸³ que es pot entendre com una espècie d'emanació. En el *Discours*, el filòsof no demostra ni aclareix la raó per la qual la creació ha de ser així i no d'una altra manera. En aquest cas, sembla tenir més posada l'atenció en les conseqüències que es deriven d'aquesta concepció i que permeten explicar la dependència de les substàncies entre elles i llurs accions i passions. Ara bé, per tal de mostrar succintament aquesta idea de producció continuada, es pot recórrer al desplegament que en fa en els *Essais de Théodicée*⁸⁴. En aquesta obra, explica que Déu produeix les substàncies com si les conservés, creant-les continuadament, perquè no continuarien existint -tal com existeixen, per exemple, les propietats del cercle- si l'Ésser suprem no continués actuant. La causa fonamental és que les substàncies depenen de

⁸¹ Cf. GP II, *Remarques sur...*, 37-47; c. IX, 47-59; c. X, 59-63.

⁸² Cf. GP II, c. IX, 47-59

⁸³ Cf. DM, XIV; GP IV, 439-440 / L, 46-49

⁸⁴ Cf. Th, 382-385; GP VI, 342-344

l'acció lliure de Déu i no se segueixen directament del seu enteniment.

En el *Discours* ja suggereix de forma incipient aquesta idea d'emanació que després desplega en la *Theodicée*: l'Ésser perfecte produeix el món de forma continuada per “une manière d’emanation comme nous produisons nos pensées” (DM XIV; GP IV, 439 / L, 47). Amb aquesta analogia, es pot entendre que l'activitat de creació divina és semblant a la nostra activitat de pensar. Els nostres pensaments se succeeixen els uns als altres sense interrupció. Les nostres idees, percepcions i representacions estan vinculades les unes a les altres, ja que les primeres introdueixen les segones de tal manera que sempre es pot trobar un lligam entre elles i una explicació de la seva aparició. De forma similar, la creació es una espècie d'acte de pensar diví. Leibniz matisa que aquest acte és continuat, perquè Déu produeix les coses que troba bones mentre veu des de totes les perspectives possibles el sistema sencer dels fenòmens, observant totes les cares del món i de totes les maneres possibles. Ja que no hi ha cap relació que es pugui escapar de la seva omnisciència.

Els efectes d'aquest acte creador continu es manifesten en les substàncies creades: aquestes no actuen mai les unes sobre les altres ni tampoc en pateixen l'acció; cadascuna és una conseqüència i una derivació de la seva noció completa i expressa l'univers sencer des d'una perspectiva. Cal afegir que totes elles estan relacionades per una correspondència o harmonia universal, que queda justificada pel fet que les substàncies emanen totes de Déu, que veu tot l'univers de manera completa i de forma totalment diferent de les coses creades.

- [El finalisme en l'univers]

Si la naturalesa porta el segell diví, segons el filòsof, a l'hora

d'explicar el seu funcionament serà de gran utilitat l'estudi de les causes finals. Si s'intenta descriure la naturalesa només per les causes eficients i s'observa tan sols la seva mecànica, podem caure en qualsevol d'aquests dos errors: a) o bé donem caràcter de necessitat a la matèria i llavors pensem que totes les coses i esdeveniments es deuen a les lleis del seu funcionament, sense entendre que reclamen un fonament, és a dir, una justificació de per què es donen aquests esdeveniments i no uns altres; b) o bé creiem que tot es deu i s'explica per un atzar determinat.

Tanmateix, constata, molts cops es reconeix una admirable estructura en les parts dels animals o en algun altre lloc de la naturalesa i aquest fet condueix a pensar en una intel·ligència ordenadora o en la saviesa del seu autor. I una vegada admesa aquesta intel·ligència sobirana ordenadora de les coses seria ridícul no utilitzar la seva saviesa per donar raó dels fenòmens⁸⁵, “car l'effect doit répondre a sa cause”.

Per explicar la naturalesa, doncs, cal conciliar l'explicació per les causes eficients, que descriu tota la mecànica de les parts, amb la de les causes finals, que vol saber-ne la causa o raó. La primera explicació és més profunda, però més difícil d'assolir a mesura que entrem en els detalls; en canvi, la segona és més fàcil i moltes vegades permet trobar veritats útils que costaria molt d'observar per la via física⁸⁶. Per tal de fer-ho més clarament manifest, Leibniz se serveix d'un exemple amb el qual demostra la llei física de la constància de la quantitat de força⁸⁷ i aprofita l'ocasió per criticar “un memorable error de Descartes”⁸⁸. També afegeix un exemple

⁸⁵ Cf. DM, XIX; GP IV, 445-46 / L, 60. També *Tentamen Anagoticum*; GP VII, 271-79; *Il y a deux sectes de naturalistas...*; GP VII, 333-339

⁸⁶ Cf. DM, XXII; GP IV, 448 / L, 66

⁸⁷ Cf. DM, XVII; GP IV, 442 / L, 54-56; També, anteriorment, en *Theoria motus abstracti*; GP IV, 221-240

⁸⁸ El memorable error de Descartes consistiria en el fet de suposar que Déu conserva la mateixa quantitat de moviment i no de força. Cf. *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii*; GM VI, 117-119; de 1686

concret extret de l'òptica de Snellius⁸⁹, el qual, segons el filòsof, hauria trobat per la via de les causes finals un principi que Descartes hauria provat, més tard, per les causes eficients⁹⁰.

4.3. L'acció de Déu i la determinació les substàncies racionals

D'entre les substàncies, “les ames et les formes substancièlles des autres corps sont bien differentes des ames intelligentes, qui seules connoissent leurs actions, et que non seulement ne perissent point naturellement, mais mêmes garden toujours le fondement de la connaissance de ce qu'elles sont; ce qui les rend susceptibles de chatiment et de recompense, et les fait citoyens de la republique de l'univers...” (DM, XII; GP IV, 436 / L, 42).

Per Leibniz, aquestes diferències que caracteritzen els esperits, com en la resta de casos, tenen llur fonament en l'Ésser suprem. El *Discours* posa l'atenció en el coneixement i la voluntat humanes i es planteja dues qüestions relatives a la causa de la seva especificitat: en primer lloc, de quina manera Déu il·lumina els esperits i actua damunt d'ells per concedir-los el coneixement i, en segon lloc, com Déu determina llur voluntat i els permet la llibertat i la moralitat.

La resolució precisa d'aquestes qüestions pressuposaria el coneixement de la naturalesa de les substàncies intel·ligents que Leibniz aborda en capítols de l'obra posteriors i sobrepassa, per tant, els límits d'aquest article. No obstant això, es poden indicar les línies generals de la intervenció divina sobre aquestes substàncies especials que descriu el

⁸⁹ Snellius (1591-1626), professor a la Universitat de Leyde, va deixar a la seva mort diversos manuscrits, enmig dels quals es va trobar un treball sobre la refracció; aquest estudi, enunciat per primer cop la llei dels sinus.

⁹⁰ Cf. DM, XXII; GP IV, 448 / L, 66-67; *Tentamen Anagogicum*; GP VII, 274

filòsof.

- [La il·luminació dels esperits]

Si Déu produeix continuadament les substàncies de tal manera que res actua damunt d'elles, sinó que tots els esdeveniments són només derivacions de la seva pròpia noció completa, llavors cal constatar, en rigor metafísic, que “Dieu seul, et luy seul, se communique à nous immédiatement en vertu de nostre dependence continuelle” (DM, XXVIII; GP IV, 453 / L, 75)⁹¹.

Com cal entendre aquesta comunicació entre Déu i els éssers humans? Leibniz posa l'atenció en dues idees, a saber: l'Ésser Suprem és l'únic objecte que afecta l'ànima humana i que excita immediatament la seva percepció; i, en segon lloc, que, en virtut de la seva dependència continuada, els éssers humans tenen totes les idees en l'ànima. Per dir-ho d'una altra manera, en la mesura que tot efecte expresa la seva causa, l'essència de l'ànima humana és una determinada expressió, imitació o imatge de l'essència, pensament i voluntat divines i de totes les idees que hi són compreses⁹². Leibniz subratlla que, com a conseqüència, cal corregir l'error d'aquells que pensen que la idea és una forma o diferència dels pensaments, que sorgeix en l'esperit cada cop que s'hi pensa i és, per tant, nova en cada nou acte de pensament, encara que sigui semblant a l'anterior. El filòsof reclama la posició platònica i s'hi adhereix en aquest punt⁹³.

Davant d'aquestes consideracions, sorgeix una altra dificultat que el filòsof mateix posa en relleu en el capítol XXIX del *Discours*: si Déu és l'únic objecte dels nostres pensaments, hem de pensar que les nostres idees

⁹¹ De manera semblant ho trobem en *De prima veritatis*; C. 520-522; *Systeme Nouveaux*, 13-14; GP IV, 484-485; *Monadologie*, 47-48; GP VI, 614-615; *Pricipes de la nature et la grâce*; IX; GP VI, 602-602; *Th*, 385-391, GP VI, 344-347.

⁹² DM, XXVIII; GP IV; 453 / L, 76 ; *Monadologie*, 83 (GP VI, 623)

⁹³ DM, XXVI; GP IV, 451 / L, 73-74

estan en Ell? Aquí l'autor manifesta la importància d'entendre bé com els éssers humans veuen les coses en Déu, perquè, si bé és veritat que l'ànima d'una persona conté tot el que li passarà, així mateix és inconcebible que pensi per mitjà de les idees d'una altra. Tanmateix, el paper de l'Ésser Suprem resta clar: Déu conserva i produeix continuadament el nostre ésser “en sorte que les pensées nous arrivent spontanément ou librement dans l'ordre que la notion de nostre substance individuelle porte, dans laquelle on pouvoit les prévoir de toute l'éternité” (DM, XXX; GP IV, 454 / L, 78).

- [La determinació de la voluntat]

De la mateixa manera que Déu determina el coneixement, condiona també la voluntat humana. El decret que fa al respecte estableix que la voluntat ha de tendir sempre al bé aparent, expressant o imitant la seva voluntat des de la seva particular perspectiva⁹⁴. Leibniz matisa que Déu ho decreta de tal manera que mou la voluntat vers la tria “de ce qui paroist le meilleur sans la necessiter” (DM, XXX; GP IV, 454 / L. 78). Per Leibniz, consegüentment, determinar no vol dir obligar. Déu no constreny, perquè, absolutament parlant, la voluntat humana resta en la indiferència (en tant que aquesta s'oposa a la necessitat), ja que té el poder de fer una altra cosa o de suspendre la seva acció totalment. A ella li pertoca de captenir-se contra l'aparença, a partir d'una ferma voluntat i no actuar ni jutjar sense deliberació madura.

No obstant això, continua el filòsof, està assegurat des de tota l'eternitat que alguna ànima no se servirà d'aquest poder i que pecarà, perquè Déu conté aquesta acció futura en la idea o noció que té d'aquesta ànima. Però, si és així, ¿no es pot pensar que no hi ha pròpiament llibertat i que Déu és la causa del mal? Leibniz respon amb fermesa la qüestió i

⁹⁴ DM, XIII; GPIV, 438 / L; 45

s'avança a una altra de les grans objeccions que li plantejarà Arnauld⁹⁵: Déu no determina l'ésser humà a pecar; si es pot assegurar que un ésser farà amb seguretat un pecat, és perquè “autrement ce ne seroit pas cet home” (DM XXX; GP IV, 454-55 / L, 79). Déu veu que hi haurà un tal ésser que pecarà, perquè la idea que en té conté aquesta acció futura i lliure, amb la qual cosa, la dificultat és transportada a la qüestió dels possibles, un altre motiu d'enfrontament amb Arnauld⁹⁶: per què la idea d'un tal ésser pecador, que només existeix com a pur possible en l'enteniment de Déu, es converteix en actual i existent? O, el que és el mateix, per què Déu, veient d'antuvi el pecat, el permet? La resposta de Leibniz és intuïble donades les explicacions anteriors: les raons últimes depassen el coneixement humà, però podem entendre que “en general on doit dire, que puisque Dieu a trouvé bon qu'il existait (...) et qu'il trouve, en somme, que cette suite des choses dans laquelle l'existence de ce pecheur est comprise, est la plus parfaite parmi toutes les autres façons possibles.” (Idem, 455 /L, 80)⁹⁷. Així, doncs, el principi general de l'acció divina en dóna la raó.

La causa del mal és deu a la limitació o imperfecció original i connatural a les criatures, que les fa susceptibles de pecar⁹⁸. De totes maneres, afegeix Leibniz, Déu posa remei a la limitació atorgant la gràcia. Altre cop s'avança a possibles objeccions solucionant una nova dificultat: per què Déu dóna la gràcia de la fe i de les bones obres a uns més que als altres? En el *f* XXXI del *Discours* respon que si Déu donés la gràcia, en raó de la seva previsió, només a aquells que tenen les millors disposicions

⁹⁵ Cf. A *Leibniz*; GP II, c. II, 15-16.

⁹⁶ Cf. A *Arnauld*; GP II, c. VI, 25-34

⁹⁷ Cf. T.h., *f* 146; GP VI, 196; *f* 134; GP VI, 187; *Monadologie*, 90 (GP VI, 622)

⁹⁸ Leibniz diu que, d'aquesta manera, soluciona la qüestió tant dels supralapsaires com dels lapsaires, que discutien si Adam estava determinat a pecar abans del pecat original o després. Cf. *Th*, *f* 20-23, *f* 27-31, *f* 82, *f* 390-392; GP VI, 114-155; 118-121; 146; 346-47 respectiv.; *Pricipes de la nature et de la grâce*, 9 (GP VI, 603); *Monadologie*, *f* 42, *f* 48 (GP VI, 613, 615)

naturals cap al bé -tal com diuen alguns- llavors es podria dir, que aquestes mateixes disposicions serien efecte de la gràcia, encara que fos ordinària. Ara bé, Déu d'aquesta manera hauria donat més avantatges a uns que als altres i, per consegüent, tots els actes humans es reduirien a la seva misericòrdia i causa.

Tanmateix, matisa que per donar raó de la tria divina no es pot recórrer a la previsió absoluta o condicional de les accions futures dels homes, ni tampoc es poden imaginar decrets absoluts que no tinguin motius raonables. La solució leibniziana rau en la línia general que ha seguit fins aquí: els éssers humans no saben ni quan ni com Déu té en compte les disposicions generals, però el que és segur és que Ell ha escollit entre una infinitat de persones possibles aquelles que existeixen actualment; cal tenir en compte, no obstant això, que en la noció de cada un d'aquests éssers ja estava continguda tota la sèrie de gràcies ordinàries –disposicions naturals– o extraordinàries –pròpiament gràcies– juntament amb tots els esdeveniments i circumstàncies que viuran. Si Déu les ha volgut escollir, entre una infinitat, és que hi ha raons de saviesa i congruència, desconegudes pels mortals i fonamentades en l'ordre general de la màxima perfecció, a les quals es deu la manifestació de la misericòrdia i justícia divines.

- [Déu monarca absolut de la República dels esperits]

Leibniz observa que cal afegir la moral a la metafísica, és a dir, “qu’il ne faut pas seulement considerer Dieu comme le principe et la cause de toutes les substances et de tous les estres, mais encor comme Chef de toutes les personnes ou substances intelligentes, et comme le monarque absolu de la plus parfaite cité ou Republique, telle qu’est celle de l’univers composée de tous les esperits ensemble” (DM, XXXV; GP IV, 459 /L, 89).

I és que la naturalesa dels esperits o ànimes és tant diferent de la resta que les fa susceptibles d'una conservació especial :

“Mais l'ame intelligente connoissant ce qu'elle est, et pouvant dire ce MOY, qui dit beaucoup, ne demeure pas seulement et subsiste metaphysiquement, bien plus que les autres, mais elle demeure encor la même moralement et fait le même personnage. Car c'est le souvenir ou la connoissance de ce moy, qui la rend capable de chastiment ou de recompense.” (DM, XXXIV; GP IV, 459 / L, 88).

Leibniz explica en el *f* IX⁹⁹ que de la noció de substància i del fet que contingui tots els esdeveniments amb totes llurs circumstàncies se'n segueix, entre moltes altres paradoxes, que les substàncies només poden començar per creació i acabar per anihilació i que el seu nombre no augmenta ni disminueix naturalment, encara que sovint es transformin¹⁰⁰. Més endavant, en els últims capítols del *Discours*, l'atenció se centra en la immortalitat especial dels esperits: Déu també conserva la persona d'un ésser humà, és a dir, no el manté només metafísicament com a la resta de substàncies, sinó moralment¹⁰¹. En el *f* XXXV¹⁰² desplega l'argumentació d'aquesta idea.

Déu, precisa Leibniz, té màxima cura dels esperits i dóna a cada un en particular la més gran perfecció que l'harmonia universal pot permetre. D'aquesta manera, es podria dir que la qualitat que té Déu de ser ell mateix esperit va davant de totes les altres consideracions que pot tenir a l'esguard de les criatures: “Les seuls esperits sont faits a son image”, a més, “les autres substances expriment plustost le monde que Dieu, mais que les esprits expriment plustost Dieu que le monde¹⁰³.” (DM, XXXVI; GP IV,

⁹⁹ GP IV, 433-434 / L, 37-38

¹⁰⁰ Cf. *Monadologie*, 5, 72-74; GP IV, 607, 619; *Systeme Nouveaux*, 7; GP IV, 480-81; *Principes de la Nature et de la grâce*, 6; GP VI, 601; *Th.*, 396; GP VI, 351-52)

¹⁰¹ Cf. *Systeme Nouveau*, 8; GP IV, 481; *Monadologie*, 82-82; GP IV, 621

¹⁰² GP IV, 459 / L, 89

¹⁰³ Cf. *Monadologie*, 86; GP IV, 622.

461 / L, 91).

Aquesta qualitat moral de Déu que el fa el Monarca dels esperits, segons el pensador, el concerneix personalment d'una manera singular. És així que Ell s'humanitza, “sofreix antropologies”, segons expressió del mateix filòsof, i entra en relació i societat amb els homes, com un príncep amb els seus súbdits. Per aquesta raó, la llei suprema d'aquest “imperi” consisteix en la màxima felicitat possible dels seus habitants. I és que “la felicité est aux personnes ce que la perfection est aux estres” (DM, XXXVI; GP IV, 466 / L, 92), de tal manera que hi ha un paral·lelisme entre el primer principi de l'existència del món físic –donar la màxima perfecció possible– i el principi del món moral o de la Ciutat de Déu –donar la màxima felicitat possible.

Leibniz observa que no és legítim dubtar que Déu hagi ordenat l'univers de tal manera que els esperits visquin sempre i, a més, conservin llurs qualitats morals (en darrer terme les que els fan membres de la seva Ciutat). Com sempre al llarg del *Discours*, la raó última és d'ordre metafísic i arrela en la manera de ser i de fer de Déu: tot està disposat “afin que sa cité ne perde aucune personne comme le monde ne perd aucune substance¹⁰⁴.”

5. Consideracions finals

A mode de conclusió, es voldria fer atenció a la importància que té la fonamentació del concepte de substància que s'ha perseguit en el *Discours de métaphysique*.

¹⁰⁴ Cf. *Monadologie*, 85-87 (GP VI, 621-622) *Th*, 62,74, 130,146, 247; GP VI...; *Principes de la nature et de la grâce*, 15 (GP VI, 605)

En la majoria d'obres on Leibniz desplega la noció de substància de manera sistemàtica, tals com el *Système nouveau*, la *Monadologie* o els *Principes de la nature et de la Grâce*, s'hi descobreix explícitament una fonamentació "lògica" d'aquesta idea. Aquest mateix tipus de desenvolupament es troba en el fragment VIII del *Discours de métaphysique*, quan el filòsof comença a definir la naturalesa de la substància. Couturat, Russell, Ortega y Gasset¹⁰⁵ i altres posen l'accent en aquest aspecte, fins al punt d'interpretar, especialment Couturat, que la metafísica leibniziana se sosté en una lògica de dimensions metafísiques. Cal afegir que altres lectures de caire més específicament metafísic, com per exemple la de Jalabert¹⁰⁶, coincideixen a centrar la fonamentació del concepte de substància en la naturalesa de la veritat i en els principis de no contradicció i de raó suficient.

No obstant això, aquest article ha accentuat una altra via de fonamentació: la justificació metafísica de la naturalesa de la substància. La hipòtesi desplegada posa en relleu que l'essència de la substància depèn enterament de l'essència o perfecció divina. Leibniz desenvolupa aquesta idea en els vuit primers capítols del *Discours*.

Des de la perspectiva d'aquesta hipòtesi, la justificació metafísica constitueix la fonamentació més profunda de la substància leibniziana. La clau de volta es troba en el fet que els mateixos principis dels quals Leibniz se serveix per justificar la definició de substància en la veritat (no contradicció i raó suficient) depenen en darrer terme de la naturalesa de Déu i del seu mode d'acció. Aquesta constatació permet derivar una

¹⁰⁵ Couturat: *La logique de leibniz d'après les documents inédits*, Olms, Hildesheim, reimp.1961; Russell: *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, Siglo veinte, Buenos Aires, 1977; Ortega y Gasset: *La idea de principio en Leibniz*, Revista de Occidente, Alianza Editorial, Madrid, 1979.

¹⁰⁶ Jalabert: *La doctrine leibnizienne de la substance*, PUF, 1947.

conseqüència important en la línia de les interpretacions: la fonamentació lògica de la substància se sosté al seu torn en una fonamentació metafísica molt més àmplia i més profunda. Textos posteriors podrien confirmar aquesta hipòtesi, sobretot els *Éssais de Théodicée* i la *Monadologie*. Segons aquest prisma, quan Leibniz escriu la *Monadologie* i fa les crides a la *Théodicée* per tal d'ampliar l'explicació de la naturalesa de la substància o mònada, estaria desplegant també la seva fonamentació.

Tot plegat ajuda a reafirmar la idea, ja desenvolupada en el segon apartat d'aquest article, que el *Discours de métaphysique* és una obra essencial per a la filosofia leibniziana de la substància. I és essencial, no solament perquè en aquest escrit s'inicia el seu desplegament, sinó perquè en conté la fonamentació més plena.

CRITERIS I ABREVIATURES DE LES REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

Per tal de simplificar l'aparell de referències bibliogràfiques i cites se segueixen els següents criteris :

1. Sempre que és factible, s'aporten les referències dels escrits filosòfics, matemàtics i de la correspondència de l'edició de Gerhardt. En cas contrari, s'utilitza una altra edició que ja hagi esdevingut clàssica com a complement de l'edició anterior, per exemple els textos inèdits publicats per Couturat o l'edició de l'obra leibniziana de Grua (Vegeu l'apartat de les abreviatures). En cas de citació, se segueix el text literal d'aquestes edicions sense corregir el seu francès original.

2. Abans de la referència de l'edició de Gerhardt, s'anota en cursiva l'obra concreta de Leibniz de la qual es tracta (seguint les abreviatures que s'exposen a continuació) o bé, en el cas que siguin cartes,

el nom del corresponal a qui va dirigit l'escrit. Ex: DM, X; GP IV, 434-435; A Arnauld....).

3. Per a les citacions específiques del *Discours de Métaphysique* s'utilitza el text de l'edició de Lestienne¹⁰⁷ en el seu francès original, sense correccions. Tanmateix, per donar-ne la referència bibliogràfica es posa primer la ubicació dins l'edició de Gerhardt i després la de Lestienne, separades per una barra. Ex: DM,10; GP IV, 434-435 / L, 38-39.

Abreviatures de les principals edicions de l'obra de Leibniz que s'utilitzen:

- GP: *Die philosophischen Schriften von G:W: Leibniz*, C.I. Gerhardt, 7v, Hildesheim, Olms, 1960-61).
- GM: *Leibnizens mathematischen Schriften*, C.I. Gehardt , Hildesheim, Olms, 1962.
- C: *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*, Couturat, Olms, Hildesheim, 1966.
- G: *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque de Hannover*, Gaston Grua, PUF, Paris, 1948.
- FC: *Nouvelles lettres et opuscles inédits*, Foucher le Careil, Paris, 1857.
- L: *Discours de Métaphysique*, Édition collationnée avec le texte autographe présenté et annotée par H. Lestienne, Paris, Vrin,1970.

Abreviatures de les obres de Leibniz utilitzades:

- DM: *Discours de Métaphysique*.

¹⁰⁷ Henri Lestienne va trobar el manuscrit original del *Discours*, desconegut de Grotenfend (primer en publicar-lo el 1846), de Foucher de Careil (el publica el 1857) i del mateix Gerhardt (el 1879). Aquests últims havien partit d'una còpia corregida de la mà del mateix Leibniz, coneguda com a còpia B. Lestienne va reeixir en la tasca de desxifrar les correccions ratllades i va destriar la redacció primitiva dels detalls de la revisió que Leibniz en va fer. L'edició nova del text que en va resultar reproduceix amb algunes correccions el text definitiu que Grotenfend i Gerhardt ja havien donat a conèixer, però indica al mateix temps, a partir d'una composició tipogràfica complexa, l'origen dels diversos elements que van formar el *Discours*. Per aquest motiu, podem dir amb molta seguretat que es tracta de la versió més acurada de l'obra.

- Système nouveau: *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps.*
- Th: *Éssais de Theocicée.*

Per a la resta d'obres s'utilitza el nom sencer.

A FILOSOFIA DA NATUREZA A PARTIR DA TRADIÇÃO DO IDEALISMO OBJETIVO¹⁰⁸

Luiz Carlos Rocha de Deus
Universitat Ramon Llull

1. Introdução.

É, a natureza, em si mesma, *objeto* da filosofia? Essa pergunta não poderia ser formulada, com rigor e precisão, antes da tradição criticista, mais concretamente, antes de Immanuel Kant. Ao definir, dividindo

¹⁰⁸ O estudo em questão faz parte de um trabalho mais extenso, apresentado à Facultat de Filosofia da Universitat Ramon Llull de Barcelona, para obtenção do título de Mestre em Filosofia e Estudos Humanísticos, sob a orientação do Prof. Dr. Ignasi Boada, com o seguinte título: "Realidade e Transcendentalidade. Estudo sobre o conceito de *Naturphilosophie* em F.W.J. Schelling." Sua estrutura está baseada em dois blocos, denominados de Parte α e β , respectivamente. Na primeira parte nos preocupamos em mostrar, desde a perspectiva histórica, a relevância e os distintos momentos da filosofia da natureza dentro do panorama clássico. A partir dessas duas perspectivas diferentes e unidas ao mesmo tempo, buscamos detectar os traços mais elementares em torno da filosofia da natureza, expressados na idéia clássica de φύσις, onde a contribuição de Aristóteles emerge como uma necessidade. Em seguida, buscamos detectar a idéia de *átomo* (ἄτομον) ao modo clássico, conferindo-lhe, pois, o gérmen da secularização da natureza. Já na Parte β , nosso interesse consistiu em centrar-nos em Fridrich Wilhelm Joseph Schelling, especialmente em sua época de juventude, quando dedica alguns escritos importantes sobre esse tema. Esse ensaio que apresentamos aos senhores e senhoras leitores, é apenas um momento da Parte β , escrito com certa autonomia conceitual, no intuito de oferecer, ainda que de modo mui elementar, uma noção sobre o tema da filosofia da natureza em Schelling.

portanto, os dois campos básicos da natureza, a saber, sua *materialidade* e sua *formalidade*, Kant reduz a natureza a uma mera conexão sistemática de fenômenos físicos e psíquicos sob leis unitárias, presentes nos *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*: «Natur also, *materialiter* betrachtet, ist der *Inbegriff aller Gegenstand der Erfahrung* [...] Das *Formale* der Natur in dieser engern Bedeutung ist also die Gesetzmäßigkeit aller Gegenstand der Erfahrung und, sofern sie *a priori* erkannt wird, die *mothwendig* Gesetzmäßigkeit derselben.» (KANT *GS*, 295-196).¹ Porém, considerando tal apresentação, ainda que positivamente, limitar-se-ia a natureza a tal estrutura? A pergunta parece estimulante e, sem dúvida, motivadora.

Retomando a questão inicial, ou seja, sobre o fato da natureza ser *objeto* da filosofia, a mesma não somente é viável, senão necessária, pois ela, a natureza, é tão *original* como a própria filosofia. Numa palavra, o assombro da tradição grega partiu exatamente da idéia de φύσις, elemento crucial para o surgimento da filosofia.

Tendo presente as diversas formas ou tentativas de pensar filosoficamente a natureza, duas posturas ganharam expressão e notoriedade no decurso da história. Por um lado, a compreensão da natureza como *realidade* fundamentalmente *divina* e, exatamente por isso, entendida como um organismo vivo e de magnitude complexa e, por outro lado, como um *antagonismo*, traduzindo-se como mero fenômeno mecanicista, passível de intervenção humana e sujeita ao afã de transformação do ser humano.

¹ «A natureza, pois, considerada *materialiter*, é o conjunto de todos os objetos da experiência [...] O *formal* da natureza neste significado mais restrito é, então, a conformidade de todos os objetos da experiência a leis, e, na medida em que é conhecida *a priori*, a conformidade *necessária* dos mesmos às leis.»

Hoje, mais que nunca, falam-se insistentemente sobre a crise ecológica, as mudanças climáticas, cujas tragédias naturais já se fazem presentes nos cinco continentes. Essa crise, sobre a qual muitos falam e cujos critérios são meramente políticos e econômicos, aponta para uma crise mais radical, mais profunda, diferentemente da compreensão banal que somos testemunhos: mostra, no fundo, uma crise de sentido da vida humana, onde a identidade originária *homem-natureza*, cedeu lugar à dicotomia *sujeito-objeto*. Dessa crise –, e para manter-se o caráter aparentemente civilizado, sobretudo do homem moderno ocidental –, poucos ou quase ninguém ousam falar, visto que essa atitude, ou seja, falar dessa crise do sentido-fundamento seria reconhecer as feridas da racionalidade moderna que logramos conseguir nesses últimos séculos. Portanto, essa dicotomia representa, em última instância, uma crise da própria metafísica, ou seja, uma crise da filosofia primeira.

Em nosso momento cultural, parece-nos inoportuno investigar sobre a filosofia primeira da modernidade, a *filosofia transcendental*, como uma realidade também ofensiva no âmbito relacional entre homem-natureza. Tudo nos leva a crer que a efervescência do *cogito cartesiano* e do *sujeito kantiano* são as máximas por excelência da cultura moderno-contemporânea. Poucos parecem ousar – a partir do núcleo duro dessas filosofias, e mantendo o mesmo rigor metodológico –, apresentar suas facetas mais dissimuladas, com as quais, o homem passou a assumir o comando do cosmos, expurgando deste, o mais íntimo e mais extraordinário: a idéia de uma natureza autoconsciente. O mais extraordinariamente interessante é saber que um filho dessa tradição subjetivista – dentro do que se convencionou chamar-se de *deutsche Idealismus*, repensou tal dicotomia no intuito de devolver à natureza, sua

identidade própria. Schelling com Aristóteles formam, sem dúvida, os pilares da *Naturphilosophie*.

Num primeiro momento, dedicaremos-nos ao tema da natureza vista a partir e tão somente da perspectiva mecanicista. Em seguida, entraremos no complexo mundo da representação versus realidade, abrindo espaço ao espírito como via necessária de distinção, ainda que conceitual, entre a realidade e sua representação. Ainda dentro do panorama da *dynamische Physik*, abordaremos a temática da necessidade e contingência dos corpos organizados, esclarecendo, sobretudo, a real conjunção entre finalidade e existencialidade dos corpos materiais. E como consequência da física dinâmica, mostraremos a superação schellinguiana do princípio de *não-identidade* de Fichte e, por último, a reviravolta construída por Schelling do mecanicismo à física dinâmica, conferindo à natureza dois elementos importantes: a alma do mundo (*Weltseele*) e a construção do mundo (*Welbau*), ambos constitutivos e identificadores da natureza como princípios vivificantes.

2. Sobre a fragilidade do mecanicismo.

A busca de razões que expliquem determinados efeitos na natureza é o típico do dogmatismo filosófico. Essa pretensa conexão entre causa e efeito, desaparece no domínio da natureza orgânica. O mecanicismo doutrinal e vigente encontra em Schelling uma fronteira intransponível, pois emerge, agora, a idéia que a *Natur* é um organismo. Tal organismo possui vida própria e, portanto, não necessita encontrar nenhuma causa exterior a ela, que explique sua complexidade funcional.²

² «Nun ist aber Mechanismus allein bei weitem nicht das, was die Natur ausmacht. Denn sobald wir ins Gebiet der organischen Natur übertreten, hört für uns alle mechanische Verknüpfung von Ursache und Wirkung auf.» (Mas o mecanicismo não é, nem de longe, somente aquilo que constitui a natureza. Pois, mal nos transportamos para o domínio da natureza orgânica, cessa, para nós, toda a conexão mecânica

Existe, pois, uma clara aproximação de Schelling com as teses de Kant e isso podemos notar num escrito posterior às *Ideen*, editado em 1795, com o título *Von Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, sendo o mesmo reeditado em 1809. Nessa obra encontramos uma exaltação a Kant, na medida em que este retoma a problemática da distinção entre o possível e o real que, segundo Schelling, são distinções válidas na medida em que se limitam as condições subjetivas do conhecimento humano finito.³

A nova física dinâmica da natureza tem como razão de ser no esforço simultâneo para se afirmar absolutamente a si mesma em seus produtos e para suprimir, pela atividade produtiva, a limitação que cada um deles constitui. Desse modo, esse dinamismo interno da natureza, filosoficamente proposto por Schelling supera, desmedidamente, a visão cartesiana da *res extensa*.⁴

Para Schelling, a natureza não é mais a *res extensa* de Descartes, ou seja, como resultado de uma atividade criadora e que é conservado no seu ser pela vontade do ser em que reside essa mesma atividade que a criou. Ao contrário, a natureza é *algo* que se cria e se conserva a si mesmo. Em última instância, a natureza, no uso de sua unidade originária de forças opostas de atuação e repulsão, impõe sua forma de produzir, i.é., se objetiva em cada produto por ela produzido e, exatamente por isso, ela entre causa e efeito.) Cf. AA I/5, 93 | SW I/2, 40.

³ A alusão a Kant feita por Schelling no *Von Ich* é altamente desproporcional quantitativamente, pois se trata de poucas palavras e, proporcional qualitativamente, visto que na *Kritik der reinen Vernunft*, Kant elabora o conteúdo sobre a Analítica do Juízo Teleológico, porém, como critica Schelling, a partir de uma razão finita, ou seja, a partir de sua condição ontológica.

⁴ Nos Apêndices de Carlos Morujão, referente ao item “D”, encontramos um longo e sistemático estudo sobre a visibilidade da natureza em seus produtos como o passo decisivo da *Naturphilosophie* de Schelling. Ademais, no referido apêndice, Morujão não deixa de demarcar que nosso autor supera, nesse âmbito, a Kant, porém retoma algumas de suas teses, concretamente da Crítica do Juízo (*Der Kritik der Urtheilskraft*), no tocante as formas, os conteúdos e suas determinações. Cf. MORUJÃO 2001, 166-167.

pode ser, conceitualmente, objetiva.⁵

Deparamo-nos aqui com um problema de fundo, a partir do princípio que ela, a natureza, visualiza-se através de seus produtos. A questão é se tais produtos não são a forma visível da natureza em sua individualidade ou em seu conjunto, ou seja, em sua espécie determinada e, ademais, se todos eles, individual ou coletivamente, expressam a natureza no mesmo grau de dignidade. Essa produção e reprodução – garante Schelling –, no individual de cada espécie e, por sua vez, cada organização isolada produz e reproduz infinitamente, apenas sua espécie (*Ihre Gattung*). Assim, não há progressão em nenhuma organização, visto que sua produção é, no fundo, um regresso, *ad infinitum*, a si mesma.⁶

Essas organizações, uma vez que estão em relação necessária com a totalidade do organismo e, ademais em totalidade orgânica com cada parte organizacional, subjaz, em cada uma delas, um conceito (*ein Begriff*). Agora, para manter coeso o sistema da nova física – a física dinâmica –, Schelling necessita garantir que esse conceito, assim como o fundamento, reside na própria natureza (*ihr selbst*), do contrário cairia por terra todo seu edifício filosófico.⁷

⁵ «Jedes organische Produkt besteht *für sich selbst*, sein Daseyn ist von keinem andern Daseyn abhängig.» (Cada produto orgânico subsiste *por si mesmo*, a sua existência não depende de nenhuma outra existência). AA I/5, 93 | SW I/2, 40.

⁶ A solução proposta por Schelling contra a idéia de causa e efeito é justamente essa, i.é., que uma organização não é, nem causa, nem efeito de uma ação anterior a si: «Eine Organisation als solche demnach ist weder *Ursache* noch *Wirkung* eines Dinges außer ihr, also nichts, was in den Zusammenhang des Mechanismus eingreift.» (Por isso, uma organização enquanto tal, não é, portanto, nem *causa*, nem *efeito* de uma coisa exterior a si, não é, portanto, nada que se assemelhe à conexão de um mecanismo). AA I/5, 94 | SW I/2, 40.

⁷ Ainda que a *Naturphilosophie* mantenha uma estreita relação com a *Kunstphilosophie* há, sem dúvida, uma diferenciação entre esses dois terrenos propostos por Schelling. Tal diferença consiste exatamente em que a obra de arte, de alguma maneira, não detém o universo conceitual nela mesma, portanto está fora de si, ou seja, no entendimento, sobretudo, do artista. O *Kunstwerk* – término utilizado por Schelling –, concentra a finalidade da obra de arte de forma prévia em seu entendimento, na condição de autor. Em contrapartida, o aspecto teleológico nos produtos da natureza são operados de forma inconscientes, e essa inconsciência faz-se presente em todas as fases em que o produto visualiza a natureza em sua auto-constituição. Todo esse trabalho mantém-se independente de qualquer agente exterior. Numa palavra,

Agora, de alguma maneira, os dois conceitos básicos da física mecanicista, i.é., *Ursache und Wirkung* (causa e efeito) não desaparecem completamente na nova física. No entanto, ambas as realidades conceituais são provisórias ou, como propõe Schelling são, em seu sentido vulgar, *bloÙe Erscheinung* (mero fenômeno).⁸

3. Sobre a representabilidade da organização e o problema da forma material.

Conceito e objeto, forma e matéria, realidade e representação estão, originalmente, inseparáveis. No entanto, essa união original se deve ao próprio objeto enquanto tal. Isso implica dizer que há, por sua vez, um terceiro termo que, de antemão, não participa dessa originalidade, a saber, o espírito (*der Geist*), o qual e somente ele, é capaz de reflexão. Surge, desse modo, um impasse fundamental no núcleo mesmo da nova física dinâmica schellinguiana que poderia ser formulado da seguinte maneira: qual seria, pois, a relação íntima entre essa unidade conceitual com o ser espiritual pensante, capaz de intuir e refletir? Tudo leva a crer, a partir desse impasse evidente, que a unidade originária somente é admissível – portanto não estamos afirmando sua impossibilidade –, na medida em que admitimos sua realidade (no nível da representação), em relação a um espírito: «daÙ Organisation überhaupt nur in Bezug auf einen *Geist* vorstellbar ist.» (A organização em geral só é representável em relação a um *espírito*).⁹ Assim

essas organizações particulares se auto-organizam nos produtos porque, de antemão, a natureza está organizada: «Sie konnte sich nicht und dauert fort durch Assimilation äußerer Stoffe, aber sie kann sich nichts assimilieren, ohne schon organisirt zu seyn.» (Não se pode organizar a si mesma sem antes estar já organizada). AA I/5, 94 | SW I/2, 41.

⁸ «Jede Organisation ist also ein *Ganzes*; ihre *Einheit* liegt *in ihr selbst*, es hängt nicht von unsrer Willkür ab, sie als Eines oder als Vieles zu denken.» (Portanto, cada organização é um *todo*; a sua *unidade* reside em si mesma, não depende do arbítrio pensá-la como uma ou como variada). Cf. AA I/5, 94 | SW I/2, 41.

⁹ Cf. AA I/5, 95 | SW I/2, 42.

como o conceito é inseparável do objeto, do mesmo modo a forma (*die Form*) é, absolutamente, inseparável da matéria.¹⁰

Tal unidade originária (matéria-forma, objeto-representação), não resolve, em última instância, o problema da origem em seu centro fundamental. Essa realidade, em cuja origem se mantém inseparável da idéia, portanto, da representação, seria mais uma dimensão *a posteriori*, denominada de *Zweckmäßige*, i.é., unidade originária *finalizada*. A superação dessa fratura no edifício schellingiano de sua *Naturphilosophie* pode ser solucionada, uma vez mais, comparando tal unidade com a obra de arte (*der Kunstwerk*), sendo esta o resultado de uma determinada *forma* e, por sua vez, também de uma *forma* visivelmente *determinada* e real. Já a unidade originária em sua formalidade e materialidade, ademais de ser, determinantemente real é, através de seus produtos, uma realidade existencialmente finalizada.¹¹

¹⁰ Segundo o mecanicismo, a forma constitui um verdadeiro problema em relação aos corpos materiais, pois, no fundo, elas seriam atribuições dadas pelo sujeito, ou seja, pelo entendimento. Em contra disso, Schelling afirma que essa maneira de pensar permite um verdadeiro paradoxo, visto que se atribuirmos as formas nos corpos materiais, estaríamos pressupondo que as coisas (a natureza material) existiriam de modo disforme, i.é., sem nenhuma forma e, do mesmo modo, as formas seriam meros predicados cujo sujeito (a matéria) seria, simplesmente, inexistente: «Für beides könnt ihr keinen Grund angeben, als den, daß jene zweckmäßige Form ursprünglich und ohne Zuthun eurer Willkür gewissen *Dingen* außer euch schlechthin zukomme.» (Para ambas as coisas não podeis dar nenhuma outra razão senão que, originalmente, aquela forma finalizada pertence, absolutamente e sem contribuição do vosso arbítrio, a certas *coisas* fora de vós). Cf. AA I/5, 97 | SW I/2, 44.

¹¹ O background dessa concepção da *Naturphilosophie* no âmbito da matéria auto-organizada é, de forma mui direta, sua confissão – nesse primeiro estágio de sua filosofia –, de seu ateísmo, contra as concepções ortodoxas de Deus como um ser pessoal e criador. Essa postura seguirá, pelo menos até 1804. Dizemos pelo menos porque em sua filosofia tardia reconhece essa abertura do homem ao Ser Original e Originário, como retorno à unidade fundamental. Esse *ateísmo inicial* poder ser conferido, por exemplo, em sua correspondência a Hegel, datada aos 4 de fevereiro de 1795, da qual transcreveremos o último parágrafo sobre esse combate contra a ortodoxia:

“Noch eine Antwort auf Deine Frage: ob ich glaube, wir reichen mit dem moralischen Beweis nicht zu einem persönlichen Wesen? Ich gestehe, die Frage hat mich überrascht, ich hätte sie von einem Vertrauten Lessings nicht erwartet – doch Du hast sie wohl nur gethan, um zu erfahren, ob sie bei mir ganz entschieden sei; für Dich ist sie gewiß schon längst entschieden. Auch für uns sind die orthodoxen Begriffe von Gott nicht mehr. – Meine Antwort ist: wir reichen weiter noch als zum persönlichen Wesen. Ich bin indessen Spinozist geworren! – Staune nicht. Du wirst bald hören, wie? Spinoza war die Welt (das Objekt schlechthin im Gegensatz gegen das Subjekt) – *Alles*, mir ist es das *Ich*. Der eigentliche Unterschied der kritischen und dogmatischen Philosophie scheint mir darin zu liegen, daß jene vom absoluten (noch durch kein Objekt bedingten) Ich, diese vom absoluten Objekt oder Nicht-Ich ausgeht. Die letztere in ihrer höchsten Konsequenz führt auf Spinoza’s System, die letztere aufs Kantische. Vom Unbedingten muß die Philosophie ausgehen. Nun fragt sich’s nur, worin dies Unbedingte liegt, im Ich oder im Nicht-Ich. Ist diese

4. Sobre a necessidade e a contingência dos corpos organizados

A necessidade e a contingência (*Nothwendigkeit und Zufälligkeit*) presentes e intimamente unidas nos corpos organizados constituem, desde o prisma da unidade original, um verdadeiro fascínio. A primeira, ou seja, a *necessidade*, segundo Schelling, seria a conjunção de sua finalidade com a

Frage entschieden, so ist Alles entschieden. Mir ist das höchste Princip aller Philosophie das reine, absolute Ich, d.h. das Ich, inwiefern es bloßes Ich, noch gar nicht durch Objekte bedingt, sondern durch Freiheit gesetzt ist. Das A und O aller Philosophie ist Freiheit. – Das absolute Ich befaßt eine absolute Sphäre des absoluten Seins, in dieser bilden sich endliche Sphären, die durch Einschränkung der absoluten Sphäre durch ein Objekt entstehen (– Sphären des Daseins, theoretische Philosophie). In diesen ist lauter Bedingtheit, und das Unbedingte führt auf Widersprüche. – Aber wir sollen diese Schranken durchbrechen, d.h. wir sollen aus der endlichen Sphäre hinaus in die unendliche kommen – praktische Philosophie. Diese fordert also Zerstörung der Endlichkeit, und führt uns dadurch in die übersinnliche Welt. (Was der theoretischen Vernunft unmöglich war, sintemal sie durch das Objekt geschwächt war, das thut die praktische Vernunft.) Allein in dieser können wir nichts finden als unser absolutes Ich, denn nur dies hat die unendliche Sphäre beschrieben. Es giebt keine übersinnliche Welt für uns als die des absoluten Ichs. – Gott ist nichts als das absolute Ich, das Ich, insofern es Alles theoretisch zernichtet hat: in der *theoretischen* Philosophie also =0 ist. Persönlichkeit entsteht durch Einheit des Bewußtseins. Bewußtsein aber ist nicht ohne Objekt möglich, für Gott aber, d.h. für das absolute Ich giebt es gar *kein* Objekt, denn dadurch hörte es auf absolut zu sein. – Mithin giebt es keinen persönlichen Gott, und unser höchstes Bestreben ist die Zerstörung unserer Persönlichkeit, Uebergang in die absolute Sphäre des Seins, der aber in Ewigkeit nicht möglich ist – daher nur praktische Annäherung zum Absoluten, und daher – *Unsterblichkeit*“.. (SW BrP I, 74-77).

Ainda em resposta a tua pergunta: se acaso creio que com a prova moral não chegaríamos a um ser pessoal. Admito que estou surpreendido; não esperava essa pergunta de alguém familiarizado com Lessing, porém estou convicto que fizestes essa pergunta somente para saber si *para mim* já está *totalmente* solucionada, pois não há dúvida que para ti já está há muito tempo. Para nós tampouco existem já os conceitos ortodoxos de Deus. Minha resposta é: nós ainda não chegamos *além* do ser pessoal. Entretanto, mi converti em espinozista! No ti assustes. Logo saberás em que sentido: Para Spinoza o mundo (o objeto simplesmente em oposição frente ao sujeito) era *tudo*, para mim é o *Eu*. A diferença verdadeira entre a filosofia crítica e a dogmática parece residir em que àquela toma o Eu absoluto (ainda não condicionado por nenhum objeto) como ponto de partida, e esta ao objeto absoluto ou Não-Eu. A última, em sua máxima conseqüência, conduz ao sistema de Spinoza, e a primeira ao sistema kantiano. A filosofia tem que partir do *incondicionado*. Porém, então, surge a pergunta, onde radica este incondicionado, no Eu ou no Não-Eu. Uma vez resolvida esta pergunta, *tudo* fica solucionado. Para mim, o princípio supremo da filosofia é o Eu puro e absoluto, ou seja, o Eu na medida em que não é mais que Eu, que ainda não está condicionado de modo algum pelos objetos, senão que é colocado pela *liberdade*. O alfa e o ômega de toda filosofia é a liberdade. O Eu absoluto compreende uma esfera infinita do Ser absoluto por um objeto (esferas do existir – filosofia teórica). Nestas esferas há pura condicionalidade, e o incondicionado sofre contradições. Porém, nós *devemos* derrubar essas barreiras, ou seja, devemos aceder desde a esfera finita à *infinita* (filosofia prática). Esta exige, portanto, a destruição da finitude, e dessa maneira nos conduzirá ao mundo supra-sensível. O que era impossível para razão teórica em vista de sua delimitação *pelo objeto*, o faz a razão prática. Só que neste mundo não podemos encontrar mais que nosso Eu absoluto, visto que só ele descreveu a esfera infinita. Para nós não há outro mundo supra-sensível mais que o Eu absoluto. Deus não é mais que o Eu absoluto, o Eu enquanto aniquilador da *totalidade* do teórico, e que na filosofia *teórica* é = 0. A personalidade surge com a unidade da consciência. Mas a consciência não é possível sem o sujeito; entretanto, para Deus, ou seja, para o Eu absoluto, não há, definitivamente *nenhum* objeto, pois então deixaria de ser absoluto. Por conseguinte, não há um Deus pessoal, e nossa máxima aspiração é a destruição de nossa personalidade, é o passo à esfera do Ser que, por tanto, nunca, jamais será possível; – daí que somente é possível uma aproximação

sua existencialidade. Numa palavra, não somente a forma, senão também a existência, seria conforme seus fins inerentes, o que a distingue, como vimos anteriormente, de uma obra de arte. No segundo caso, tratando-se da *contingência*, em sua dimensão teleológica – e aqui está a diferença com a anterior –, não está inerente a sua forma contingencial (em pequena ou grande escala), mas depende de um ser capaz de intuição e reflexão.¹²

A linguagem científicista da física especulativa, ou ainda, esse modo filosófico de ser, não poderia reconhecer essa unidade original porque, seu ponto de partida já negava a existência de todo simbolismo, i.é., de toda representação necessária, com seu sentido e significado (*Sinn und Bedeutung*). No fundo, essa forma filosófica não encontrava nenhuma identificação entre o eu e a natureza, esta vista desde essa perspectiva, ou seja, como organismo auto-organizável. Essa não identificação entre o *Ich* e a *Natur* provoca, necessariamente, um não reconhecimento que ela, a natureza, é um ser vivo, e tal vitalidade só é captável na medida em que entendo a própria vitalidade do *eu* dentro desse macro organismo, cuja vida se revela e desvela em distintas e contingenciais formas.

Entender essa sucessão vital da natureza em sua unidade originária e suas múltiplas manifestações sucessivas é, em última instância, entender que tal unidade e contingencialidade dos corpos celestes existem em vista da liberdade, já que esse movimento profundo tem uma direção única, a

prática ao Absoluto, e daí – a imortalidade.» (cf. SW BrP II, 74-77). Esse rechaço para com a ortodoxia pode ser situado a partir do próprio objetivo do idealismo, i.é., reconstruir os parâmetros da história de um espírito que existe *inconsciente* na natureza e que, por sua vez, no homem, atinge sua forma consciente.

¹² Essa natureza como unidade auto-organizada se revela ao espírito humano, visto que somente a ele, ao *Geist*, a matéria se representa em sua singular auto-organização, o que implica dizer que, originalmente, essa unidade entre espírito e matéria já era uma realidade. Justamente nesse ponto, Schelling ataca a filosofia da mera reflexão (*die bloß spekulative Philosophie*), visto que esta tem como ponto de partida não a unidade originária, senão a cisão (*die Trennung*). Essa filosofia, não é capaz de emitir alguma proposição minimamente original sobre a estrutura da natureza, visto que renega todo tipo de linguagem simbólica (*die symbolische Sprache*). Cf. AA I/5, 100 | SW I/2, 47. Recordamos que entre os textos da AA e SW, existem variantes no tocante ao emprego dos seguintes conceitos: *spekulative Philosophie* (AA) e *Reflexionsphilosophie* (SW).

saber, a direção em vista da liberdade. A *Trennung* entre o *Ich* e a *Natur* impede perceber esse movimento à liberdade exatamente porque provoca no eu a idéia de um objeto morto.¹³

Ainda que a natureza vista como uma unidade original auto-organizável e, portanto, viva, não parece tão simples assim, porque necessitaríamos compreender se a vida da natureza mantém as mesmas características com a vida do *Eu* enquanto tal. Schelling oferece-nos uma distinção singular a essa problemática, ao matizar o sentido de possuir vida e ter movimentos. Essa distinção é singular porque, do ponto de vista ideal, uma conexão elétrica, formada por inúmeras fibras, apresenta um determinado movimento, porém não lhe atribuímos uma vida existencial. Ou ainda, um corpo orgânico pode sofrer um estímulo elétrico superior a sua capacidade de resistência e, de alguma maneira, manter algumas de suas conexões em movimento, porém sem vida existencial.¹⁴

A defesa de uma concordância geral e todos esses movimentos, remete a um princípio mais elevado (*ein höheres Princip*), o qual supera a composição dos corpos materiais em sua necessidade e contingencialidade. Tal princípio, ademais de não pertencer a matéria e, tampouco, conter uma forma material é, em última instância, a conexão absoluta entre natureza e

¹³ «So bald ich aber mich und mit mir alles Ideale von der Natur trenne, bleibt mir nichts übrig als ein todttes Objekt und ich höre auf, zu begreifen, wie ein *Leben außer mir* möglich sey.» (Mas, mal me separo – e, comigo, a todo o ideal – da natureza, não me sobra nada senão um objeto morto e deixo de compreender como é possível uma *vida fora de mim*). Cf. AA I/5, 100 | SW, I/2, 47-48.

¹⁴ Esse exemplo eletromagnético é típico em Schelling quando tenta explicar determinados temas de fundo. Sabemos que tais exemplos não copulam, em sua totalidade, com a idéia que deseja expor. No entanto, não deixa de ser iluminador, pois nos leva a pensar, por outro lado, a compreensão do senso comum (*gemeinen Verstand*) sobre as condições básicas de um corpo determinado. Tudo leva a crer que a idéia de *Bewegung* está inerente à idéia de *Leben*. Com isso, Schelling explora dois outros conceitos básicos dentro desse marco dos corpos materiais – necessidade e contingência –, a saber: *sensibilidade* e *irritabilidade* (*Sensibilität und Irritabilität*), como condições necessárias dos órgãos animais, por exemplo. A idéia fundamental que está por trás disso é, sem dúvida, a influência do biólogo alemão Carl Friedrich von Kiemeyer (1763-1844), com sua *Reizunglehre*. Essa doutrina da excitação explicava a relação íntima entre sensibilidade e a irritabilidade, porém, para Schelling, a mesma era insuficiente como acabamos de demonstrar com o exemplo eletromagnético.

liberdade.¹⁵

Gostaríamos, a partir daqui, anunciar o fim dessa apresentação, no tocante a esse ponto, evidentemente, reforçando e, se possível, problematizando a nova física dinâmica como proposta de superação da filosofia da natureza, vigente na modernidade. E, para isso, nada melhor que retomar esse último conceito acima mencionado, i.é., a idéia de um princípio vital, também denominado de força vital. Dizíamos que se trata de uma idéia fundamental porque, com ela, Schelling adverte o fim da *Einleitung* e, por outro, problematizador porque, com ele, gera-se uma série de possíveis conflitos que, de algum modo, Schelling não solucionaria nas *Ideen*, senão em escritos posteriores, como por exemplo, em *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, de 1809. Iniciamos, pois, pelo segundo elemento – força vital – e, uma vez que tratemos deste, cremos haver, *ipsum factum*, tratado do primeiro, ou seja, este mesmo princípio não mais como problema, senão como elemento importante e constitutivo da nova física. Porém, por questões meramente didáticas, trataremos desse ponto no próximo capítulo, no qual faremos o transpasso do mecanicismo moderno à física dinâmica. Assim, deixemos anunciado o problema e sua retomada no momento oportuno. Agora, dedicaremos, como uma questão pendente, o esforço de Schelling em tentar superar o princípio de não-identidade de Fichte.

¹⁵ Na verdade, a natureza e a liberdade (*Natur und Freiheit*) seriam dois princípios fundamentais dentro da *neue dynamische Physik* de Schelling. Agora, uma vez que ambos estão em conexão na medida em que se tornam visíveis nos produtos da natureza, i.é., na unidade originária auto-organizável, remete-se, pois, a um terceiro princípio, atribuído ao espírito ordenador e centralizador. E nele, nesse *ordnender und zusammenfassender Geist*, se dá a íntima união, não havendo, pois, possibilidade de *cisão* por parte da intuição e, da mesma forma, não há determinação temporal entre eles, pois a unidade original pressupõe, necessariamente, uma absoluta *Gleichzeitigkeit und Wechselwirkung*, i.é., *simultaneidade* e *ação recíproca*. Cf. AA I/5, 101 | SW I/2, 48.

5. A superação schellinguiana do princípio de não-identidade de Fichte.

«Ihr Brief vom 24. May, mein innigst geliebter Freund, hat mir eine Freudigkeit, und Hofnung für die Wissenschaft wiedergegeben, die ich seit einiger Zeit ziemlich aufgegeben hatte. Der erste Erfolg ist, daß er mich in die Möglichkeit setzt, durchaus offen mit Ihnen zu sprechen, ohne daß ich befürchten müste, früher herbeizuführen, was für das Beste der Wissenschaft lieber gar nicht geschehen sollte.»¹⁶

Seria pura ingenuidade construir a oposição de Schelling sobre Fichte no tocante ao princípio de não-identidade sem antes, evidentemente, tratarmos de entender esse princípio que compõe o sistema de Fichte propriamente dito ou, como disse Hegel, esse princípio «é o fundamento do *sistema de Fichte*», i.é., «a intuição intelectual, pensar para si mesmo, autoconsciência pura, eu=eu, eu sou; o absoluto é sujeito, e o eu é esta

¹⁶ «Sua carta de 24 de maio, meu mui querido amigo, mim causou uma grande alegria e mim devolveu as esperanças que tinha para a ciência e que há algum tempo quase havia perdido. Antes de qualquer coisa, mim outorga a possibilidade de falar contigo com toda franqueza, sem temer ser o primeiro em provocar algo que, em interesse da ciência, seria preferível que não chegara a suceder.» Cf. SW BrF II, 322-329. Original: *Stiftung Preuß. Kulturbesitz, Staatsbibliothek Berlin. Veröffentlichung*: 1856, 81, Schulz II, 322. Sobre a data correta dessa carta há uma pequena variação, pois ainda que a mesma faça referência ao dia 31 de maio de 1801, o próprio Schelling menciona uma pequena observação onde afirma tê-la recebido aos 7 de agosto do ano em questão, conforme nos faz observar Fuhrmans, um dos editores das *Briefe II*, nas *Sämtliche Werke von Schelling*. Nessa considerável carta de Fichte à Schelling, logo nos parágrafos subsequentes, vemos que Fichte não mede palavras para confessar sua ira em relação à Schelling, pois está convicto que este não havia compreendido seu escrito, ou seja, a *Wissenschaftslehre*. Vejamos: «Ihre einsmalige Aeusserung im Philosophischen Journale von zwei Philosophien, einer idealistischen, und realistischen, welche – beide wahr, neben einander bestehn könnten, der ich auch sogleich sanft widersprach, weil ich sie für unrichtig einsahe, erregte freilich in mir die Vermuthung, daß Sie die Wissenschaftslehre nicht durchdrungen hätten; aber sie äusserten darauf so unendlich viel klares, tiefes, richtiges, daß ich hofte: Sie würden Zeit genug das fehlende ersetzen.» (Sua singular opinião publicada no *Philosophisches Journal* segundo a qual duas filosofias, uma idealista e outra realista, poderiam ser ambas verdadeiras e existir uma ao lado da outra, opinião que imediatamente refutei por considerá-la incorreta, despertou em mim, devo admitir, a suspeita de que você não havia aprofundado na *Wissenschaftslehre*. No entanto, expressastes em seguida tantas idéias infinitamente claras, profundas e acertadas, que tive a confiança em que você teria tempo suficiente para completar o que faltava). Cf. *Ibid.*, 322.

identidade do sujeito e objeto».¹⁷

Como motivação, não está mal começarmos essa exposição citando a Hegel, o que não resolveria o problema da ingenuidade. Para superá-la, nada mais digno que seguir o próprio autor, Fichte e, com ele, poderemos recorrer aos comentadores, tão nobres e oportunos como o é Hegel. Para isso, faremos um breve recorrido – evidentemente selecionando as partes que tratam desse princípio em sua especificidade –, na *Wissenschaftslehre*, em sua primeira edição (Lepzig, 1794, cujos paralelos poderão encontrar-se nas duas edições de 1802 – Jena e Lepzig –, respectivamente e ambas corrigidas, visto que a publicação intermediária, também de 1802, em Tübingen, trata-se somente de uma reimpressão). Destarte, nos concentraremos nas primeiras conferências (*Vorslesungen*) e não nas explicações pré-estabelecidas, salvo alguns dados do prólogo pelo seu caráter sistêmico e delineador.

Ao introduzir sua *Wissenschaftslehre*, Fichte anuncia seu objetivo, a saber, que «a filosofia tem que elevar-e ao nível de uma ciência evidente»,¹⁸ ainda que, conforme reconhece o próprio autor, a exposição de seu sistema não está ausente de imperfeições e defeitos.¹⁹ Como introduzimos com

¹⁷ «Die Grundlage des *Fichteschen Systems* ist intellektuelle Anschauung, reines Denken seiner selbst, reines Selbstbewußtsein Ich = Ich, Ich bin; das Absolute ist Subjekt-Objekt, und Ich ist diese Identität des Subjekts und Objekts.» Cf. GW II, 52.

¹⁸ «Die Philosophie, selbst durch die neuesten Bemühungen der scharfsinnigsten Männer, noch nicht zum Range einer evidenten Wissenschaft erhoben sey.» Cf. FICHTE, J.G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, v. I, LAUTH, Reinhard – JACOB, Hans – GLIWITZKY, Hans – ZAHN, Manfred – SCHOTTKY, Richard – SCHNEIDER, Peter (Hrsg.), Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1964, 29.

¹⁹ «Die Darstellung erkläre ich selbst nur höchst unvollkommen und mangelhaft, theils weil sie für meine Zuhörer, wo ich durch den mündlichen Vortrag nachhelfen konnte, in einzelnen Bogen, so wie ich für meine Vorlesungen eines bedurfte, erscheinen musste; theils weil ich eine feste Terminologie – das bequemste Mittel für Buchstäbler, jedes System seines Geistes zu berauben, und es in ein trockenes Geripp zu verwandeln – so viel möglich zu vermeiden suchte. Ich werde dieser Maxime auch bei künftigen Bearbeitungen des Systems, bis zur endlichen vollendeten Darstellung desselben, treu bleiben.» (Eu mesmo declaro que a exposição é extremamente imperfeita e defeituosa; em parte porque tive que aparecer por folhas separadas, destinadas aos meus ouvintes – ali onde podia ajudar através da exposição oral –, conforme ia necessitando, um a um, em minhas lições; em parte porque na medida do possível tentava evitar uma terminologia fixa – o meio mais cômodo para que os leitores atentos a mera letra

Hegel, a tarefa de Fichte consiste em «buscar um princípio absolutamente primeiro, completamente incondicionado de todo ser humano.»²⁰

A formulação desse princípio absolutamente incondicionado apresenta-se da seguinte maneira:

«Durch den Satz $A=A$ wird *geurtheilt*. Alles Urtheilen aber ist laut des empirischen Bewusstseyns ein Handeln des menschlichen Geistes; denn es hat alle Bedingungen der Handlung im empirischen Selbstbewusstseyn, welche zum Behuf der Reflexion, als bekannt und ausgemacht, vorausgesetzt werden müssen.»²¹

A exposição do princípio de identidade $A=A$ constitui a base com a qual os dois princípios seguintes se fundamentam. Desse modo, evidencia-se que o princípio fundamental absoluto é o primeiro em seu valor absolutamente incondicional. Dito dessa forma parece muito simples, porém, essa obra concreta de Fichte (*Wissenschaftslehre*), exatamente pela

roubem a cada sistema seu espírito e o transforme em um seco esqueleto –. Permanecerei fiel a esta máxima, inclusive nas futuras elaborações do sistema, até que chegue a uma perfeita exposição final do mesmo). Cf. *Ibid.*, 87.

²⁰ «Wir haben den absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens aufzusuchen. *Beweisen* oder *bestimmen* lässt er sich nicht, wenn er absolut-erster Grundsatz seyn soll.» (Devemos buscar o princípio fundamental absolutamente primeiro, completamente incondicionado de todo saber humano. Se este princípio fundamental deve ser o primeiro absolutamente, não pode ser nem *demonstrado*, nem *determinado*). Cf. *Ibid.*, 91. Admite-nos o professor Juan Cruz Cruz (cuja tradução, em parte, fazemos servir) que esse *Grundsatz* tem como significado ou direção um “princípio fundamental”, portanto superior à mera forma gramatical da *Deutsche Sprache*, onde *Satz* seria, pois, uma *pro-posição*. Cf. FICHTE, J.G., *Doctrina de la Ciencia* (Biblioteca Filosófica), trad. Juan Cruz Cruz, Buenos Aires: Aguilar 1975, 13, n. “*”. Também vale ressaltar que sua forma derivada – *Satzung* –, indica algo como *regulamento*, i.é., o estatuto mesmo de algo ou alguma coisa, em seu ato mais originário, cuja explicação nos oferece o próprio Fichte na *XIII Vortrag*, quando trabalha o conceito de *Thathandlung*, ou seja, o ato originário. Cf. SW II/10, 194.

²¹ «Pelo princípio “ $A=A$ ” se efetua um *juízo*. Segundo o testemunho da consciência empírica, todo juízo é uma ação do espírito humano; é necessário, pois, colocar todas as condições da ação na autoconsciência empírica, as quais devem ser, à reflexão, pressupostas como conhecidas e certas.» Cf. SW I/1, 95. Essa proposição onde o Eu (Ich) se põe a si mesmo é, nessa exposição sistêmica, tão somente o primeiro nível, denominado de primeiro princípio fundamental absolutamente incondicionado. Fichte apresenta dois outros princípios, ambos absolutamente desde o conteúdo e desde a forma, respectivamente. Cremos que, como introdução, já é suficiente centrarmos-nos nesse primeiro, pois, do contrário, poderíamos desviar desmedidamente do nosso tema, embora cremos importante mencioná-los a seguir, pelo menos como enunciação. Trata-se, agora, de tentar, a partir desse princípio enunciado, extrair o núcleo da intenção fichtiana para o nosso diálogo com Schelling. O segundo princípio resume-se na seguinte proposição “– A não é $= A$ ” e, por sua vez, o princípio absoluto quanto à sua forma lógica é expresso assim: Ich = nicht nicht-Ich, ou seja, Ich=Ich, este «como princípio supremo da filosofia», nas palavras de Oswaldo Market. Cf. MARKET, Oswaldo, «Fichte y el Modelo de Ser» em *El inicio del Idealismo alemán* 1996, 14.

sua falta de sistematicidade, aponta para sérios problemas, sobre os quais somos conscientes de nossa incapacidade de tratá-los nesse momento. No entanto, cremos poder sintetizar melhor os princípios anteriormente mencionados.²²

Já vimos que o primeiro princípio da Doutrina da Ciência, ou seja, a *tese*, corresponde a auto-posição do Ich ($A=A$), sendo esse *Eu*, a primeira realidade absolutamente incondicionada, i.é., sem necessidade de nenhuma condição fora de si mesma; porém, para que esse *Ich* se interponha a si mesmo, é necessário a apresentação de um *nicht-Ich*, porque o *Ich=Subjekt*, desde o ponto de vista lógico, não admitiria um sujeito desprovido de objeto. Assim que, o segundo princípio faz-se mister, para justificar, pelo crivo da negação, o princípio da identidade. É esse segundo momento, chamado de *Antithese*, onde a posição se apresenta absolutamente: *nicht-Ich*. Sendo este um princípio dedutivo a partir do princípio de identidade absoluta logo, este é, por derivação, condicionado. Ora, por ser condicionado, desde a consciência do Eu ele, a partir de agora, assume a condição objetual (*Objekt*). Se mantivéssemos somente a posição (*These*) e a contraposição entre princípios (*Antithese*), não haveria dúvida que o exercício da filosofia enquanto discurso reflexivo não seria possível. Para superar essa dicotomia, Fichte eleva essa indiferença ao plano transcendental e é, nesse sentido – esse caráter reflexivo do Eu –, que distingue da filosofia transcendental kantiana.²³ É aqui que Hegel vai

²² Quando mencionamos esses três princípios básicos de Fichte, estamos falando daquilo que Hegel vai chamar de tese, antítese e síntese (*These, Antithese und Synthese*), discriminando, dessa maneira, os três momentos dialéticos sucessivos, a saber: a posição do eu, sua negação e, por último, a síntese entre a posição e a negação. “Por último” é uma forma de dizer, pois como estamos presos a estrutura de nossa linguagem, não há outra maneira, porém, essa *Synthese* já está, de alguma maneira, presente nos dois momentos anteriores, ou seja, a *These* e a *Antithese*.

²³ Sobre essa dicotomia radical entre o *Ich* e o *nicht-Ich*, comenta Eusebi Colomer: «Después de la tesis y de la antítesis queda como tercer momento la síntesis. Pero, ¿por qué la síntesis? Porque sin ella la oposición absoluta del no-yo destruiría al yo. En su oposición yo y no-yo se niegan mutuamente». Cf. COLOMER, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, v. II: *El idealismo: Fichte, Schelling y*

sentenciar o pensamento transcendental de Fichte como uma filosofia idealista de caráter subjetivo.

A *síntese* não tem como pretensão original negar ambos os princípios – absolutamente incondicionado (*Ich*) e contundentemente condicionado (*nicht-Ich*), mas mantê-los, porém limitando-os na medida em que cada um deles suprime parte de sua realidade.²⁴

Esse processo dialético para a obtenção da *síntese* é possível graças a um mesmo fator determinante, i.é., o *Ich* e o *nicht-Ich*. Assim, ambos os “eus”, i.é., o *eu* e o *não-eu*, partem de um único ato originário. Ora, sendo assim, parece não está solucionada, em sua totalidade, a contraposição entre o *nicht-Ich* e o *Ich*. De algum modo, há um eu finito, o qual não apresenta as mesmas características do *Ich* como princípio absolutamente Incondicionado. Determinaremos, agora, uma vez que matizamos as diferenças entre os dois princípios, sua síntese estabelecida e, sobretudo, os problemas mantidos nessa relação conflituosa entre o Eu e o não-Eu para, a partir daí, estabelecermos a posição contrária do jovem Schelling. Numa palavra, qual é a identidade radical desse *endiliches Ich*?

A *Wissenschaftslehre* de Fichte evidencia, nessa relação conflituosa que consideramos acima, uma divisão clara como conseqüência dessa oposição. A primeira delas é considerar que há um eu puro (*reine Ich*), que não se confunde com o eu empírico (*empirische Ich*), ou seja, o homem em sua individualidade. A segunda divisão não poderia ser outra que a identificação do mundo – *die Natur* –, com o *nicht-Ich*, cuja oposição não se mantém com relação ao *reine Ich*, senão com o *empirische Ich*.

Hegel, 1986, 37-38.

²⁴ Segundo Hegel, «o terceiro princípio (*Synthesis*) é a absoluta unificação dos dois primeiros mediante a absoluta partição do eu e do não-eu e uma distribuição da esfera infinita em um eu e em um não-eu divisíveis». (Der dritte ist die absolute Vereinigung der beiden ersten durch absolutes Teilen des Ich und des Nicht-Ich, und ein Verteilen der unendlichen Sphäre an ein teilbares Ich und an ein teilbares Nicht-Ich). Cf. GW II, 56-57.

Hegel, falando sobre essa síntese suprema e a afetação do *nicht-Ich* em relação ao *Ich*, reconhece que «a natureza, tanto no aspecto teórico como no prático, seja algo essencialmente determinado e morto.» (*Die Natur* ist hiermit sowohl in theoretischer als in praktischer Rücksicht ein wesentlich Bestimmtes und Totes. Cf. GW II, 76). É com esse matiz que passaremos a analisar, criticamente, a contraproposta schellinguiana.

A proposta fichtiana de uma metaciência tem como ponto débil seu próprio princípio sistêmico, de acordo a questão colocada cima, ou seja, sobre a radicalidade fundamental do eu finito (*endliches Ich*).

Ademais, nas palavras de Hegel, «esse sujeito=objeto se converte, por ele mesmo, em sujeito=objeto subjetivo e não consegue superar essa atividade e auto-colocar-se objetivamente.» (Das Subjekt=Objekt macht sich daher zu einem subjektiven, und es gelingt ihm nicht, diese Subjektivität aufzuheben und sich objektiv zu setzen).²⁵ Essa tensão interna entre o *Ich* e o *nicht-Ich* carece de um passo decisivo para assegurar o caráter sistêmico de sua filosofia. Esse plus proporciona Schelling, na medida em que o absoluto mantenha-se, presencialmente e totalmente, em cada um deles, i.é., tanto no *Eu* como no *não-Eu*, o que formaria uma nova categoria, a saber: um sujeito=objeto objetivo.²⁶

²⁵ Cf. SW II, 94.

²⁶ Sobre essa nova categoria, descreve Hegel: «Daß absolute Identität das Prinzip eines ganzen Systems sei, dazu ist notwendig, daß das Subjekt und Objekt *beide* als Subjekt-Objekt gesetzt werden. Die Identität hat sich im Fichteschen System nur zu einem subjektiven Subjekt-Objekt konstituiert. Dies bedarf zu seiner Ergänzung eines objektiven Subjekt-Objekts, so daß das Absolute sich in jedem der beiden darstellt, vollständig sich nur in beiden zusammen findet, als höchste Synthese in der Vernichtung beider, insofern sie entgegengesetzt sind, als ihr absoluter Indifferenzpunkt beide in sich schließt, beide gebiert und sich aus beiden gebiert.» (Para que a identidade absoluta seja o princípio de todo um sistema, é necessário que o sujeito e o objeto sejam postos *ambos* como sujeito=objeto. A identidade se constituiu, no sistema de Fichte, tão somente como sujeito=objeto subjetivo; este necessita para completar-se de um sujeito=objeto objetivo, de maneira que o absoluto se exponha em cada um deles, se encontre por completo somente em ambos conjuntamente, como síntese suprema na aniquilação de ambos, na medida em que são contrapostos, como seu ponto de indiferença, contenha-os dentro de si, gere-os e si gere a si mesmo a partir de ambos.). Cf. GW II, 94.

Essa presença total e absoluta em ambos os princípios (*Ich und nicht-Ich*) é a maneira pela qual Schelling vai manter a unidade originária da natureza. A superação do princípio de não-identidade fichtiano está mais detalhado no *Zusatz sur Einleitung*, onde aí busca expor a idéia universal de filosofia em geral e de filosofia em particular. Isso implica dizer – e assim começa o Aditamento –, que somente o idealismo empírico teria força suficiente para superar o realismo empírico, como o sistema universal do pensar:

Gegen den empirischen Realismus, welcher vor Kant zum allgemeinen Denksystem geworden und selbst in der Philosophie herrschend war, konnte, der Nothwendigkeit zufolge, daß jedes Einseitige unmittelbar ein andres ihm entgegengesetztes Einseitiges hervorruft, zunächst nur ein eben so empirischer Idealismus aufstehen und geltend gemacht werden.²⁷

Vejamos, agora, os passos dados por Schelling para enfrentar o *empirischen Realismus*, ou seja, enfrentar a proposta de Kant e Fichte.

Para Schelling há um princípio fundante sem o qual não é possível a tarefa filosófica, a saber, que o absolutamente ideal é também o absolutamente real e que, fora daquele, i.é., do princípio ideal, existe somente uma *Realität* sensível e condicionada, onde forma e essência se mantêm absolutamente unidas. No entanto, o absoluto (*das Absolut*), não se confunde com essas duas unidades, visto que tanto a essência como a

²⁷ «Contra o realismo empírico, que, antes de Kant, se tornara um sistema universal do pensar e mesmo predominante em filosofia, só poderia de imediato surgir e vigorar um idealismo igualmente empírico, em consequência da necessidade segundo a qual algo de unilateral suscita, imediatamente, outra coisa unilateral que se lhe oponha.» Cf. SW I/2, 57. A *Historisch-Kritische Ausgabe*, infelizmente não conserva esse texto da *Zusatz zur Einleitung*, onde Schelling acredita ser importante expor a idéia que acabamos de mencionar, ou seja, a idéia de uma filosofia universal e particular: *Darstellung der allgemeinen Idee der Philosophie überhaupt und der Naturphilosophie insbesondere als nothwendigen und integranten Theils der ersteren*. Dito isto, fica claro que aqui recorreremos às primeiras obras completas (*Sämtliche Werke*).

forma dos corpos materiais são distinguíveis, fato que não passa com o absoluto.²⁸

Não possuindo qualquer determinação, o Absoluto é, em sua totalidade, a unidade em eterno agir e, nesse movimento dinâmico e permanente, três unidades se distinguem: a essência se configura absolutamente em forma, a forma se configura absolutamente em essência; e, por sua vez, ambas (*die Form und das Wesen*) absolutamente são, novamente, uma absolutidade:

Es ist also nur das Absolute ohne weitere Bestimmung; es ist in dieser Absolutheit und dem ewigen Handeln schlechthin Eines, und dennoch in dieser Einheit unmittelbar wieder eine Allheit, der drei Einheiten nämlich, derjenigen, in welcher das Wesen absolut in die Form, derjenigen, in welcher die Form absolut in das Wesen gestaltet wird, und derjenigen, worin diese beiden Absolutheiten wieder Eine Absolutheit sind.²⁹

Com essas palavras de Schelling, acreditamos haver explicitado a superação da concepção fichteana que a *Natur=nicht-Ich*, traduzindo-se, pois, em puro objeto. Acabamos de ver que, o dinamismo físico da auto-organização, a coisa singular (*das einzelne Ding*), i.é., àquilo que o idealismo subjetivo de Fichte concebia como *algo determinado e morto*, aparece, agora, como um momento daquele ato eterno de transformação da essência na forma, do infinito ao finito, mantendo sua unidade absoluta. Para concluir esse tema, acreditamos ser oportuno seguir a expressão do

²⁸ Nesse Aditamento, o conceito de Absoluto aparece freqüentemente (*Absolute, absoluten Realität, absolute Idealität, absolut-Ideale, absolut-Realen, absolutes Wissen, absolute Identität, Absolute seyn, Absolutheit, etc.*), não deixando claro, quase sempre, a referência exata que o autor deseja expressar. Por isso, ao usarmos esse conceito, teremos presente essa dificuldade (*ein Absolutheit*).

²⁹ «Ele é, portanto, apenas o *absoluto*, sem qualquer outra determinação; nesta absolutidade e neste eterno agir ele é simplesmente uno e, todavia, nesta unidade, é imediatamente, de novo uma totalidade, nomeadamente, de três unidades: daquela na qual a essência se configura absolutamente em forma, daquela na qual a forma se configura absolutamente em essência, e daquela na qual, ambas estas absolutidades são, novamente, uma absolutidade.» Cf. SW I/2, 64.

autor dessa *neue dynamische Physik*, exposta na nota seguinte.³⁰

6. Do mecanicismo moderno à física dinâmica.

6.1. A Weltseele chellinguiana como princípio vivificante da natureza.

Este capítulo não terá outra função que a de recapitular. Porém, toda recapitulação (*die Wiederholung*) é sempre uma possibilidade para, retomar a anterior e digeri-lo de outra maneira, podendo ser uma oportunidade impar na aclaração de determinados conceitos da *neue dynamische Physik* de Schelling que, como vimos anteriormente, são obscuros e, não poucas vezes, praticamente incompreensíveis.

Em nenhum momento fizemos alguma referência explícita sobre a relação que há entre *Naturphilosophie* e *Geschichtphilosophie* em Schelling. Esse silêncio oportuno tem uma justificação, a saber, que poderíamos entrar em sendas tortuosas e, seguramente, perderíamos o rumo do nosso objetivo. Porém, somos conscientes que, para qualquer leitor do *deutsche Idealismus*, a História é uma máxima constante no curso da razão e, neste caso específico, não poderia ser diferente.

Como insistimos várias vezes, e por vezes várias, essa unidade originária entre a *natureza* e a *representação* visualiza-se, oportunamente,

³⁰ «Die Dinge an sich sind also die Ideen in dem ewigen Erkenntnißakt, und da die Ideen in dem Absoluten selbst wieder Eine Idee sind, so sind auch alle Dinge wahrhaft und innerlich Ein Wesen, nämlich das der reinen Absolutheit in der Form der Subjekt-Objektivierung, und selbst in der Erscheinung, wo die absolute Einheit nur durch die besondere Form, z.B. durch einzelne wirkliche Dinge, objektiv wird, ist alle Verschiedenheit zwischen diesen doch keine wesentliche oder qualitative, sondern bloß unwesentliche und quantitative, die auf dem Grad der Einbildung des Unendlichen in das Endliche beruht.» (As coisas-em-si são, portanto, as idéias no ato eterno do conhecimento, e na medida em que as idéias, no próprio absoluto, são, de novo, uma única idéia, todas as coisas são também verdadeira e interiormente uma essência, a saber, a da pura absolutidade na forma da subjetividade-objetividade; e no próprio fenômeno, onde a unidade absoluta só se torna objetiva através da forma particular, por exemplo, através de coisas particulares efetivas, toda a diversidade entre estas não é, ainda, uma diversidade essencial ou qualitativa, mas meramente inessencial e quantitativa, que depende do grau de in-formação do infinito no finito.). Cf. SW I/2, 65.

em seus produtos, numa perfeita e harmoniosa auto-organização. Pois, nesse desenvolvimento eterno, a dinâmica da história é um momento de eterna presença. Numa palavra, é exatamente a *História* que nos revela a *Natureza* enquanto *ursprüngliche Einheit* (*unidade originária*). O estado anterior dessa visibilidade da natureza seria, pois, o momento incondicionado da própria natureza. Esse despertar da unidade formal-essencial dos corpos materiais constituiria, fundamentalmente, o despertar da matéria mesma, e isso graças ao impulso da liberdade (*ein Trieb der Freiheit*). É por isso que começamos esse capítulo afirmando que a presença da filosofia da história estava de modo não-explicito na filosofia da natureza. Nesse sentido, também, a *Vorstellung*, denominada aqui de *Ideen*, assume o caráter reflexivo da *Freiheit* em sua forma absoluta.¹

Dito isto, parece-nos oportuno o tema que nos cabe tratar agora, ou seja, a *Weltseele* como princípio vivificante da natureza. Essa *Weltseele* não é um tema originário de Schelling, pois sobre esse princípio, encontramos referências diretas já em Platão (tema tratado na Parte α que, infelizmente, não mencionamos nesse ensaio), especialmente em *Timeu*, diálogo valioso para Schelling, do qual transcreveremos o referido princípio:

Quan tota l'ànima va quedar constituïda segons la ment del seu constructor, aquest va disposar dins ella tot el que té forma corporal, ajustant el centre de l'ànima i el del cos de manera que coincidissin. L'anima, havent estat entreteixida pertot arreu des del centre fins a l'extrem de l'univers tot embolcallant-lo per la part de fora, girava sobre ella mateixa i començava a actuar com a principi diví d'una vida inextingible i intel·ligent que ha de durar per sempre.

¹ Esse caráter reflexivo da idéia ou da representação tem haver com o chamado *Abbildungsbegriff*, mencionado por Schelling na metade do *Zusatz zur Einleitung*, ao destacar, contra Fichte, que a coisa em si (*das Ding*) é apenas um momento daquele ato eterno de transformação da essência em forma e esta, a forma, constituiria a in-formação do infinito no finito.

El cos de l'univers va néixer visible, però l'ànima és invisible, dotada de raonament i d'harmonia, engendrada pel millor deis artífexs com la millor de totes les criatures intel·ligibles. Essent composta dels tres elements –la natura de l'Idèntic, la del Diferent i la de l'Ésser–, el déu la va dividir proporcionalment i la va relligar, fent que girés sobre ella mateixa. Quan entra en contacte amb allò que és de natura dispersable, o amb allò que és indivisible, tota ella entra en moviment en si mateixa i declara en quin respecte exacte, en quin sentit, quan i de quina manera quelcom és idèntic o és divers, tant pel que fa a les relacions entre els objectes i llurs interaccions en l'àmbit de l'esdevenir, com pel que fa a les realitats sempre idèntiques a elles mateixes.

Ara bé, quan es dóna un raonament immutable i veritable sobre la diferència o sobre la identitat, que es desenvolupa sense veu ni so en allò que es mou per si mateix, si fa referència a la realitat sensible i el cercle de la diferència movent-se en la recta direcció ho comunica a tota l'ànima, aleshores sorgeixen les opinions i les creences sòlides i veritables. En canvi, quan el raonament és sobre allò que és intel·ligible i és el cercle de la Identitat el que amb un moviment adequat indica aquestes coses, s'obté necessàriament el coneixement intel·lectual i la ciència. Si algú s'atreveix mai a dir que aquestes dues coses s'originen en algun altre lloc fora de l'ànima, dirà qualsevol cosa menys la veritat.²

Essa aparente crença natural, em cujo espírito humano habita desde os tempos mais remotos e largamente averiguada nas cosmogonias antigas, encontra em Schelling uma reformulação total na relação entre λόγος e φισις, e isto graças a concepção dos corpos materiais em sua unidade originária auto-organizável. Essa auto-organização dos produtos da natureza, ainda que seja em sua forma contingencial, a existência (*Dasein*) desses produtos estaria em conformidade a fins (*zweckmäßig*).³

Esses produtos da natureza, em sua forma contingencial, são revelados em sua totalidade somente para um ser capaz de intuição, i.é.,

² Cf. PLATÓ, *Tim.*, 36^d – 37^e.

³ Cf. GONÇALVES, Márcia, *Filosofia da Natureza*, 2006, 38.

para o *menschlichen Geistes*. Este, o *espírito humano*, somente apreende essa forma absoluta, o princípio da unidade original, através das formas contingenciais, pois, como havíamos dito antes, são elas, ainda em sua condição finita, a visibilidade do infinito:

[...] und selbst in der Erscheinung, wo die absolute Einheit nur durch die besondere Form, z.B. durch einzelne wirkliche Dinge, objektiv wird, ist alle Verschiedenheit zwischen diesen doch keine wesentliche oder qualitative, sondern bloß unwesentliche und quantitative, die auf dem Grad der Einbildung des Unendlichen in das Endliche beruht.⁴

Daí que, essa concepção pode ser considerada como uma concepção genética da natureza (*genetischen Konzeption*), traduzindo-se, pois, não somente como a superação do dogmatismo da física especulativa, como também a própria inversão de seu princípio sistêmico. É nesse sentido que Schelling defendera que a filosofia não é uma mera *Wissenschaftslehre*, senão uma *Naturlehre von unseres Geistes* (*uma doutrina da natureza do nosso espírito*). Agora, acreditamos haver esclarecido que, a tarefa da filosofia, quer seja em seu panorama geral, quer seja em sua forma contingencial (*Natur*), identifica-se com a ação experiencial do espírito humano, onde ela, a natureza, também é um *Ich* em sua unidade originária.

6.2. A teoria das potências. A *Weltbau* como princípio de desenvolvimento da natureza

A concepção atomista constitui, ao nosso ver, o ponto de partida crucial no processo de secularização da natureza, concepção esta

⁴ «[...] e no próprio fenômeno, onde a unidade absoluta só se torna objetiva através da forma particular, por exemplo, através de coisas particulares efetivas, toda a diversidade entre estas não é, ainda, uma diversidade essencial ou qualitativa, mas meramente inessencial e quantitativa, que depende do grau de informação do infinito no finito.» Cf. SW I/2, 65.

divergente da física dinâmica de Schelling dentro do projeto de sua *Naturphilosophie*. Então, se podemos distinguir um dos elementos básicos dessas duas propostas físicas, a primeira de caráter mecanicista e a segunda de caráter dinâmico, é justamente a discrepância em torno do conceito de átomo como uma realidade indivisível, pelo menos na época de sua descoberta.

Schelling não vai rechaçar esse conceito de átomo como uma descrição de uma partícula material, senão como uma *Bild* do pensamento, cuja representação é, por sua vez, também dinâmica.⁵

O problema central de Schelling com o conceito mecanicista de átomo é que este não possui, em si mesmo, as forças específicas da matéria, ou seja, sua capacidade de integração e desintegração. Para o filósofo moderno da natureza, o átomo conteria, em si mesmo, essas duas forças e, como consequência dessa sua ambivalência, ele não seria uma partícula indivisível, senão uma figura ideal (*Idealfigur*).⁶

Consideramos, até aqui, uma introdução ao tema, pois esse salto teórico de Schelling, cujo resultado foi exatamente essa idéia de auto-organização da natureza, se expressa, pois, com a teoria potencial e suas diferentes dimensões.⁷

⁵ Esse conceito alemão – *das Bild* –, geralmente traduzido por *figura* em línguas latinas guarda certa dificuldade e, por isso, não é tão fácil de expressar-lhe com total clareza. Trata-se da mesma partícula que forma um dos conceitos básicos da *Identitätsphilosophie* de Schelling, a saber, a „*Ein-bild-ung*” (imaginação, ilusão, fantasia, presunção, pretensão ou simplesmente vaidade). É justamente essa gama de significados e sentidos diferentes que torna o conceito em questão extremamente difícil ao empregá-lo à filosofia. Talvez, Schelling o tenha usado para traçar a relação existente na unidade originária entre o infinito e o finito, em que o anterior deixe de ser ele mesmo no seu outro ou, nesse caso, em *seiner Bild*, i.é., em sua imagem.

⁶ Esse constitui um dos temas de grande envergadura, sobretudo nos dois últimos capítulos do primeiro livro das *Ideen*, quando trata da eletricidade e do magnético respectivamente (*Von der Elektrizität und Magnet*). Mas esse é um tema de extrema complexidade, tanta que a AA o considera como um tema à parte, separado. Indicamos aqui o estudo sistemático e altamente denso de Francesco Moiso, *Magnetismus, Elektrizität, Galvanismus*, especialmente os dois primeiros tópicos, i.é., *Theorien des Magnetismus und Theorien der Elektrizität*. Cf. AA I/EB, 165-319.

⁷ Essa teoria das potências ou simplesmente teoria potencial da natureza, não faz parte das *Ideen* e sim do

Como indica o próprio conceito alemão, trata-se de um processo de desenvolvimento da natureza que teve como primeiro momento a construção (*bau*) do universo (*Welt*). Nesse momento inicial, o mundo não apresentava a unidade original como tratamos antes, pois estava situado em dois planos distintos, porém paralelos, i.é., o momento (= plano) da falta de realidade, denominado por Schelling A^0 e o momento de trânsito, denominado de A^1 . O primeiro plano dessa divisão permite-nos denominá-lo de *plano ideal*, visto que em seu princípio, se fazia presente a realidade em sua totalidade ou, a unidade original e, o segundo, *por ende*, seria o plano do real.⁸

Há pouco dizíamos que esses dois planos mantinham-se em paralelo, isso porque o primeiro deles constitui o plano universal, denominado de *macrocosmo* e, por sua vez, o segundo, plano singular, seria o *microcosmo*. Esse plano singular, segundo Schelling, se manifesta na formação ou constituição de todos os corpos materiais (*Körperreihe*) em busca da formação da unidade original e, aqui, mais uma vez, se entrecruza, reciprocamente, o infinito no finito no crivo da *Einbildung*. Desse modo, a manifestação real de um corpo material não seria uma manifestação isolada, senão a manifestação macrocós mica em forma microcós mica e é nesse momento que a natureza, uma vez se auto-desenvolvendo, corresponder-se-ia à primeira potência (A^0). A segunda potência pode ser compreendida como o movimento de retorno à potência inicial, em sua forma altamente dialética, ou seja, o retorno da condição formal à condição

segundo trabalho de Schelling dentro do conjunto dos *Schriften zur Naturphilosophie*, cujo título ressoa curioso, para não dizer atrativo: *Von der Weltseele. Eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus (Sobre a alma do mundo. Uma hipótese física para explicar os organismos superiores em geral)*. Cf. SW I/2, 345-583.

⁸ Lembremos aqui que essa *divisão* é necessária porque Schelling confessa na *Einleitung* das *Ideen* que tal divisão tece seu ponto crucial com o despertar do *Geist* e seu desejo de compreender a si mesmo e a totalidade do real.

essencial, chamado por ele de *Zurückbildung*, i.é., formação em retrocesso.

A teoria das potências atinge seu ponto mais elevado na medida em que é possível esse movimento dialético entre a *Einbildung* e a *Zurückbildung*, cujo resultado é exatamente a concepção da natureza orgânica ou, o que seria o mesmo, a natureza como organismo macrocósmico em forma microcósmica. No entanto, esse resultado não deve ser interpretado como um efeito de algo inorgânico, pois assim se retornaria à tese do mecanicismo moderno, no eterno jogo de causa e efeito, visto que na *neue dynamische Physik* a natureza em sua auto-organização é o fundamento em sua totalidade. Sobre isso escreveria Schelling dois anos após as *Ideen*, na última parte da *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, intitulada de *Innere Organisation des Systems der speculativen Physik (Organização interna do sistema da física especulativa)*:

Wir sind jetzt der Auflösung unsrer Aufgabe, die Konstruktion der organischen und anorganischen Natur auf einen gemeinschaftlichen Ausdruck zu bringen, näher gerückt.

Die anorgische Natur ist das Produkt der *ersten*, die organische das Produkt der *zweiten* Potenz – (so wurde oben festgesetzt; es wird sich bald zeigen, daß sie Produkt einer noch höheren Potenz ist); – darum erscheint diese in Bezug auf jene zufällig, jene in Bezug auf diese nothwendig. Die anorgische Natur kann ihren Anfang nehmen aus *einfachen* Faktoren, die organische nur aus *Produkten*, die wieder zu Faktoren werden. Darum wird eine anorgische Natur überhaupt erscheinen als von jeher gewesen, die organische als *entstanden*.

In der organischen Natur kann es zur Indifferenz auf dem Wege nicht kommen, auf welchem es in der anorganischen dazu kommt, weil das Leben eben in dem beständigen *Verhindern*, daß es zur Indifferenz komme [im Verhindern des absoluten Uebergangs der Produktivität ins Produkt] besteht, wodurch freilich nur ein Zustand herauskommen kann, der der Natur gleichsam abgezwungen ist.

Durch die Organisation wird die Materie, die durch den

chemischen Proceß schon zum zweitemal zusammengesetzt ist, noch einmal zurückversetzt in den Anfangspunkt der Bildung (der oben beschriebene Kreis noch einmal geöffnet); es ist kein Wunder, daß die immer wieder in die Bildung zurückgeworfene Materie endlich als das vollkommenste Produkt wiederkehre.⁹

Assim, podemos entender melhor o esforço de Schelling na estruturação de seu conceito fundamental da física dinâmica, a idéia de organismo. Porém, não podemos inferir que esse núcleo de sua física dinâmica tenha haver somente com um uso específico de linguagem, próprio do idealismo alemão. Ao contrário, todo esforço do filósofo moderno da natureza está centrado numa única e mesma direção, i.é., que o conceito de organismo expressa mais que uma idéia. Ao contrário, é ele mesmo um símbolo, onde sua manifestação dar-se através das imagens naturais – e não formas naturais –, portanto não representativas, que são os produtos específicos desse macrocosmo: «Und dieß ist denn auch das Resultat, auf welches jede ächte Naturwissenschaft führen muß, daß nämlich der Unterschied zwischen organischer und anorgischer Natur nur in der Natur als Objekt sey, und daß die Natur als ursprünglich-*produktiv* über beiden schwebe.»¹⁰

⁹ «Agora já nos encontramos mais perto da solução de nossa tarefa: levar a construção da natureza orgânica e inorgânica a uma expressão comum.

A natureza inorgânica é o produto da *primeira* potência e a orgânica da *segunda* potência [...]; por isso, a segunda parece contingente em relação à primeira e a primeira necessária em relação à segunda. A natureza inorgânica pode começar a partir de fatores *simples*, a orgânica somente a partir de *produtos* que voltam a transformar-se novamente em fatores. Por isso, a natureza inorgânica aparecerá em geral como algo que existiu desde sempre, enquanto a orgânica aparecerá como algo que *surgiu* num momento determinado.

Na natureza orgânica não pode chegar-se à diferença pelo caminho que chega a natureza inorgânica; porque a vida consiste precisamente em *impedir* permanentemente *que* se chegue à indiferença (em impedir o caminho absoluto da produtividade ao produto), com o qual somente pode se chegar a um estado que praticamente a natureza lhe impõe (um estado que a natureza se vê quase obrigada a gerar).

Através da organização, a matéria, que devido ao processo químico se viu composta pela segunda vez, volta a ser reconduzida ao ponto inicial da formação (volta a abrir-se o circo antes descrito); não é de se estranhar que essa matéria que se vê uma e outra vez lançada à formação, finalmente retorne como o produto mais perfeito.» Cf. SW I/3, 322.

¹⁰ «E este é também o resultado ao que tem que conduzir qualquer autêntica ciência da natureza: que a

7. Conclusões.

A *Naturphilosophie* é possível porque o homem, este ser descontente, inquieto e filosofante, está nela inserido. Dela, da natureza, não somente participa, senão que é, também, natureza. Daí que sua relação com a natureza constitui não só uma necessidade, senão uma realidade. Uma realidade aberta à transcendentalidade porque ela mesma, a natureza real, é transcendental, isso graças o espírito subjacente nela, em sua esfera macrocós mica e microcós mica, também presente no ser filosofante.

Essa situação real da natureza e do ser humano em sua dimensão relacional possibilita e permite ao idealismo objetivo uma compreensão da questão posta: porque o idealismo objetivo pressupõe uma filosofia da natureza, oferecendo um novo estilo de pensar, com o qual e a partir do qual, emerge uma nova forma de enfrentar a natureza, diferentemente das soluções dicotômicas próprias e hegemônicas da modernidade? Essa novidade filosófica, própria da filosofia da natureza de Schelling oferece-nos um campo hermenêutico completamente original e radicalmente diferente da física mecanicista moderna, podendo ser explicitado, grosso modo, da seguinte maneira: na *Naturphilosophie* de Schelling, os campos do ser (*das Sein*), da natureza (*die Natur*) e do Espírito (*der Geist*) – aparentemente distintos na identidade constitutiva –, são portadores de uma afinidade no nível estrutural, tendo como razão de ser o fato de que a *razão*

diferença entre a natureza orgânica e inorgânica só se encontra na natureza como objeto e que a natureza, enquanto originalmente *produtiva*, está suspensa acima de ambas.» Cf. SW I/3, 326. Em nota, Schelling reconhece que, no fundo ambas as forças, a inorgânica e a orgânica, são as mesmas, responsáveis pela produção dos fenômenos. A diferença estaria em que, essas mesmas forças se encontram num estado exacerbado na natureza orgânica: «Daß es also auch dieselbe Natur ist, welche durch dieselben Kräfte die organischen und die allgemeinen Naturerscheinungen hervorbringt, nur daß diese Kräfte in der organischen Natur in einem gesteigerten Zustand sind.»

lógico-ideal é, também, princípio da natureza.

Nosso esforço presente e continuado neste ensaio foi, a cada capítulo, tentar –ainda que não tenha sido uma tarefa fácil, e disso temos consciência-, mostrar que a natureza na perspectiva do idealismo objetivo, portanto da filosofia schellinguiana é, numa palavra, real e cuja realidade se impõe como fundamento de toda subjetividade finita e, também, da intersubjetividade. É nesse sentido que, a natureza em Schelling, ademais de ser real é, também, transcendental.

Portanto, sendo a natureza portadora de *realidade-transcendentalidade* ela mesma é, de algum modo, a única possibilidade de demonstrar ao ser humano a pergunta e a radicalidade mesma do Incondicionado, ou seja, do Eu Absoluto. Daí que, tratar a *Spätphilosophie* de Schelling exige, necessariamente, tratar sua *Jugendphilosophie*.

A *dynamische Physik* schellinguiana nos possibilita enxergar uma unidade profunda e originária da natureza, capaz de desvelar-se em seus produtos e em sua produtividade, num *momento* de abertura espiritual captada somente pelo sujeito cognoscente. No entanto, a grande lacuna que a *Naturphilosophie* de Schelling aparenta é não ter se enfrentado com a realidade da técnica que, em sua época, já havia dado grandes passos como concretização do projeto das ciências aplicadas. Essa lacuna constitui, sem dúvida, um verdadeiro dilema de seu próprio objetivo e, portanto, do seu sistema filosófico, mas isso já seria a tarefa daqueles que, por pura paixão e liberdade, dedicam-se ao ofício da filosofia em nosso momento cultural, ofício este tão nobre e, sobre alguns aspectos, tão vulgar.

Referência bibliográfica

A *Obras Completas de Schelling*

SCHELLING, Fridrich Wilhelm Joseph, *Historisch-Kritische Ausgabe*, em Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, BAUMGARTNER, Hans Michael – JACOBS, Wilhelm G. – KRIGS, Hermann (eds.), Stuttgart: Frommann-Holzboog 1975.

—, *Sämtliche Werke*, Stuttgart: J. G. Cotta 1856-1861.

—, *Schelling im Kontext II* (Literatur im Kontext auf CD-ROM), vol. 32: *Werke, Vorlesungen, Nachgelassenes und Briefwechsel*, Berlin: Karsten Worm – InfoSoftWare 2009.

B *Bibliografia geral*

COLOMER, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* (Biblioteca Herder 175), vol. II: *El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*, Barcelona: Herder 1986.

FICHTE, J.G., *Doctrina de la Ciência* (Biblioteca Filosófica), trad. Juan Cruz Cruz, Buenos Aires: Aguilar 1975.

—, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, v. I, LAUTH, Reinhard – JACOB, Hans – GLIWITZKY, Hans – ZAHN, Manfred – SCHOTTKY, Richard – SCHNEIDER, Peter (Hrsg.), Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1964.

GONÇALVES, Márcia Cristina Ferreira, *Filosofia da natureza* (Filosofia Paso-a-Paso 67), Rio de Janeiro: Zahar 2006.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Hegels Werk im Kontext* (Literatur im Kontext auf CD-ROM), vol. 26, Berlin: Karsten Worm – InfoSoftWare⁴2008 (2006).

KANT, Immanuel, *Kant im Kontext II* (Literatur im Kontext auf CD-ROM), vol. 11: *Werke, Briefwechsel und Nachlaß*, Berlin: Karsten Worm – InfoSoftWare³2007.

MARKET, Oswald – ROSALES, Jacinto Rivera de (Coord.), *El inicio del Idealismo alemán* (Philosophica Complutensia 8), Madrid: Complutense 1996.

PLATÓ, *Diàlegs* (Bernat Metge: Escriptors Grecs), vol. XVIII: *Timeu i Crítias*, trad. Josep Vives, Barcelona: Altaya 2009.

SCHELLING, Fridrich Wilhelm Joseph, *Ergänzungsband zu Werke Band 5 bis 9. Wissenschaftshistorischer Bericht zu Schellings naturphilosophischen Schriften 1797-1800*, Stuttgart: Frommann-Holzboog 1994.

—, *Ideias para uma filosofia da Natureza* (Clássicos de Filosofia), trad. Carlos Morujão, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda 2001 (= *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, 1797).

UNA LECTURA DE *MEDITACIÓN DE LA TÉCNICA* DE ORTEGA I GASSET DES DE LA METÀFORA DEL NAUFRAGI

Facultat de Filosofia. Universitat Ramon Llull

Joan Albert Vicens¹

El llibre d'Ortega y Gasset *Meditación de la técnica* (1930) (en endavant, MT) vol mostrar el caràcter radical que té la tècnica en la vida humana. Ortega sosté que l'ésser humà és forçosament un ésser tècnic: “No hay hombre sin técnica” (565)². Això no ho dedueix d'una anàlisi de la naturalesa humana que el porti a concloure que la tècnica és una de les nostres propietats essencials, sinó que ho mostra practicant la seva metodologia més genuïna: el mètode de la raó vital, que posa de manifest que la tècnica és un moment de la *vida* afirmada com a realitat elemental, veritat primera i, per tant, punt de partida legítim de la reflexió filosòfica. No vol Ortega presentar simplement la tècnica com una activitat específica de l'home, sinó com una exigència de la vida, que ell situa en el centre de la seva metafísica.

De quina manera la vida inclou la tècnica? Si deixem de banda per

¹ Joan Albert Vicens és investigador dels grups *Filosofia i cultura*, Universitat Ramon Llull i *EIDOS (Hermenèutica, platonisme i modernitat)*, Universitat de Barcelona.

² Entre parèntesi refereixo el núm. de pàgina de la citació de la *Meditación sobre la técnica* d'acord amb J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, V, Madrid, Ed. Taurus-Fundación Ortega y Gasset, 2006.

un moment la MT trobarem en altres textos orteguians una metàfora que ens situarà en la direcció correcta: es tracta de la metàfora del naufragi. Aquesta metàfora no s'explica a MT tot i que hi apareix implícita en l'ús freqüent que fa Ortega del verb “submergir” per a referir-se a l'estat del vivent en la seva circumstància.

La vida és naufragi, viure és sentir-se nàufrag. Ho podem llegir en molts textos orteguians: “La vida es en sí misma y siempre un naufragio. El pobre humano, sintiendo que se sumerge en el abismo, agita los brazos para mantenerse a flote. Esa agitación de los brazos con que reacciona ante su propia perdición es la cultura –un movimiento natatorio–” (*Goethe desde dentro* OC-IV, 397); “La vida es darme cuenta, enterarme, de que estoy sumergido, náufrago en un elemento extraño a mí, donde no tengo más remedio que hacer algo para sostenerme en él, para mantenerme a flote”, (*Principios de metafísica según la razón vital*, OC-VIII, 584); “Vivir es encontrarse náufrago entre las cosas. No hay más remedio que agarrarse a ellas” (*¿Qué es conocimiento?* OC-IV, 591)...

Si ens hi fixem bé –en això consisteix la proposta principal d'aquest treball–, la imatge del naufragi uneix molts elements que conflueixen també en la MT:

1) El nàufrag ho és perquè ha estat llançat al mar. No ha estat ell qui s'hi ha llançat. El nàufrag es troba, a més, en un element estrany a ell: l'aigua del mar. Enmig de l'aigua ha de fer la seva vida, ha de salvar-se.

2) El nàufrag no troba dins l'aigua cap lloc segur on afermar-s'hi. Mou les cames, els peus, els braços i mira de nedar per tal de sostenir-se. L'aigua marina no és un mitjà on pugui descansar, però tampoc no és un lloc on s'enfonsi irremeiablement: d'una banda, li posa les coses difícils, d'una altra, el permet flotar, el sosté...; no s'hi enfonsa definitivament. Cal

remarcar aquesta ambigüitat decisiva.

3) El naufrag no en té prou amb nedar. Nadar li resulta esgotador perquè l'ésser humà no està fet per nedar indefinidament en un medi aquàtic que no és el seu medi vital genúí. Per això el naufrag cerca al voltant alguna fusta salvadora on agafar-se. Si pot –podem estar-ne segurs– intentarà construir un rai unint diverses fustes.

4) Allò que l'interessa al naufrag, tanmateix, no és el mateix rai que li ha facilitat la supervivència. El naufrag, enfilat damunt del rai, guaitarà l'horitzó a la recerca un vaixell que el rescati o d'un lloc on dirigir-se, una llum salvadora més enllà del rai i de la mar on, tot i el rai, navega dificultosament.

A l'hora de descriure el fet de la vida i l'origen de la tècnica, la metàfora del naufrag és molt més rica que la de l'estranger, que Ortega usa en algunes ocasions, segurament seguint Heidegger. En el marc de la filosofia orteguiana resulta més productiu pensar que la vida és naufragi, que l'home és un naufrag en la seva circumstància, que no pas, simplement, que se sent estrany en el món, perquè la imatge del naufragi, cosa que no passa amb la de l'estranger, suggereix la idea d'algú que lluita per sobreviure i que cerca els elements que li facilitin la salvació, que és allò que realment l'interessa. La noció d'estranyesa evoca passivitat, distància i manca de compromís; la imatge del naufrag suggereix activitat i compromís transformador. Per això es tracta d'una imatge que ens permet copsar molt bé l'*orto* i la funció de la tècnica en la vida humana.

Es pot establir un paral·lelisme fecund entre els elements de la metàfora del naufrag, destacats més amunt, i els diferents aspectes de la situació humana en què sorgeix l'activitat tècnica tal i com els presenta Ortega a MT. L'expliquem a continuació:

1) L'home es troba llançat al món i aquest li resulta estrany, és “ajeno y distinto de su circunstancia (...). El hombre no es su circunstancia, sino que está sólo sumergido en ella...” (557); “el ser del hombre y el ser de la naturaleza no coinciden plenamente” (569). Li correspon a l'home la difícil tasca de “insertar su ser extramundano en el otro, que es precisamente el mundo”(575). L'alteritat de l'oceà en què es troba el naufrag es correspon amb l'alteritat del món respecte del jo.

Aquest món on es troba, l'ésser humà no l'ha triat. Ens trobem un paisatge, un clima, amb un cos i una ànima (facultats, etc), en un temps, que no hem elegit: “No se nos permite elegir de antemano el mundo o circunstancia en que tenemos que vivir, sino que nos encontramos, sin nuestra anuencia previa, sumergidos en un contorno, en un mundo que es el de aquí y ahora” (571). En aquest món que no ha triat, el jo humà està obligat a actuar i a fer-ho esforçadament: “el hombre tiene que hacerse su existencia... De ahí que nuestra vida sea pura tarea e inexorable quehacer... El hombre, quiera o no, tiene que hacerse a sí mismo, autofabricarse” (573). Haver naufragat no és el mateix que ofegar-se: amb l'aigua al coll, l'home mira de salvar la vida en un món que no ha triat.

2) Així com l'aigua és per al naufrag un medi inconsistent i, alhora, allò que el sosté, la circumstància és per al vivent allò que li facilita i li dificulta la vida, el món es “un complejo de facilidades y dificultades”, “eso que primitivamente hallamos no tiene un ser aparte e independiente de nosotros, sino que agota su consistencia en ser facilidad o dificultad”(571). Aquest caràter de “facilitat” o “dificultat” defineix la presència executiva de les coses en la vida. Les realitats amb què tractem no són primàriament objecte de coneixement sinó allò amb què el jo ha d'heure-se-les, que està ja present facilitant-nos o complicant-nos la vida

abans de ser objectivat i conegut. Abans de conèixer les coses, el jo topa amb elles, s'entrebanca amb elles... L'activitat cognoscitiva emana de la vida entesa com a fabricació de si mateixa (573), com a combat incessant contra les dificultats. El coneixement deriva de la més originària dimensió tècnica de l'home i no es pot dir, segons Ortega, que aquesta sigui, com sovint s'ha pensat, la simple aplicació del nostre saber.

3) Forçat a actuar per viure, a fer-ho en un medi hostil, el jo humà cerca els mitjans que li assegurin la vida, perquè no en té prou amb els seus propis recursos corporals. El rai que pot construir amb les restes del naufragi el permet surar a l'aigua del mar i alliberar-se del cansament que li causaria nedar sense parar. El món esdevé un mitjà de vida; l'home hi ha trobat la “màquina”: “el hombre se resuelve a buscar en el mundo la máquina oculta que encierra para servir al hombre” (574). Aquest és l'orto de la tècnica: com que està en un món que no el mata però tampoc no el deixa viure, l'home es disposa a transformar-lo per tal d'adaptar-lo a les seves necessitats. La tècnica “disminuye, a veces casi elimina, el esfuerzo impuesto por la circunstancia” y “lo consigue reformando ésta, reobrando contra ella y obligándola a adoptar formas nuevas que favorecen al hombre” (566, cf. també 557-8). L'ésser humà no es limita, com l'animal, a cercar allò que necessita, sinó que crea el que li cal per tal de satisfer després les seves necessitats. D'aquí que el temps de la tècnica sigui un temps especial en què el jo humà, lluny de lliurar-se irreflexivament a la recerca del que necessita, es concentra en si mateix i en les coses per a crear un món d'instruments i de màquines que després el conduiran a allò que vol: “en estos momentos extranaturales o sobrenaturales de ensimismamiento y retracción en sí, cultiva el campo y arma el automovil” (556-557).

4) La transformació del món que realitza el jo està en funció del seu projecte vital, que no és encaixar en el món sinó transcendir-lo. “La tècnica permetrà que el hombre no tenga que trabajar más que una o dos horas al día. Pues bien: ¿qué va a hacer el resto de las veinticuatro?” (567). El destí del naufrag no és nedar, ni romandre per sempre en el rai, sinó que el rai és un mitjà per al seu destí, allò on aferma els peus i s'enfila per guaitar en l'horitzó la salvació definitiva, una terra ferma on adreçar-se, la justificació del seu esforç de supervivent d'un naufragi. Per això Ortega diu repetidament a MT que la tècnica allibera l'home de les tasques més feixugues perquè pugui dedicar la major part del seu temps al seu projecte vital, que resulta ser una “tarea extranatural”. “La misión inicial de la técnica es esa: dar franquía al hombre para poder vacar a ser sí mismo” (574). Segons Ortega, la tècnica no ha ofert mai al jo humà el seu programa de vida, sinó els mitjans per a realitzar-lo; l'home no pretén simplement estar en el món, sinó estar-hi bé: lluita pel seu “bienestar” (561). L'activitat tècnica ha estat sempre al llarg de la història motivada i supeditada a aquest programa vital que apunta a un satisfactori benestar: “ella por sí no define el programa; quiero decir que a la técnica le es prefijada la finalidad que debe conseguir. El programa vital es pre-técnico” (575), “la técnica es función del variable programa humano” (579). Aquesta supeditació explica que els invents humans hagin estat quasi sempre postulats abans que realitzats, postulats en funció de les necessitats vitals humanes i del projecte vital que en molts casos les justifica. Per mostrar-ho Ortega contrasta l'actitud davant la vida i les necessitats tècniques del *gentleman* anglès i del *bodhisatva* hindú.

En el marc que acabem de dibuixar, la MT anticipa alguns trets de l'actual situació humana en relació a la tècnica. En aquest punt, Ortega ens

ofereix una sèrie d'idees que també trobem, per exemple, a *La rebelión de las masas*, el seu llibre de 1930 consagrat a la descripció del "hombre masa" o de l'home-mitjà contemporani, l'existència del qual veu radicalment condicionada pel substancial desenvolupament de la tècnica al llarg del segle XIX i les primeres dècades del segle XX. A la MT destaca Ortega les següents característiques de l'home de l'era de la tecnologia:

1) Ben entrat el segle XX ja no es tracta simplement que l'home sigui tècnic o que usi tècniques, sinó que viu des de fa dècades en l'era de la tècnica (588), un temps caracteritzat per l'hegemonia de la tècnica en tots els àmbits de la vida humana: econòmic, polític, cultural, etc. L'home de la nostra època viu de ple en aquesta situació. Els mitjans tècnics de què disposem superen amb escreix els nostres recursos naturals, de manera que “el hombre no puede vivir sin la técnica a que ha llegado” (597). La tècnica té avui un caràcter invasiu de tots els àmbits de la nostra vida.

2) El fet que la tècnica domini completament l'existència humana crea la sensació que es tracta de quelcom “natural”, elimina la consciència de la seva artificiositat; tenim la sensació, per exemple, que tenim telèfon de la mateixa manera que tenim orelles. L'home “puede llegar a perder la conciencia de la técnica y de las condiciones, por ejemplo, morales en que ésta se produce” (598). Aquesta falta de consciència ens ha portat a creure que les tècniques són quelcom natural, artefactes que veiem com a perllongaments del nostre cos, coses presents en la nostra vida en les quals quasi ja no pensem, de tan bé que ens van. I encara més: tot aquest munt de màquines que ens acompanyen des que naixem és percebut com quelcom “neutral”, és a dir: no ens adonem que, per bé o per mal, les tècniques ja han modificat elles soles la nostra realitat personal i han canviat també el perfil de la societat humana, ens han canviat la vida.... I a

tot això cal afegir, a més, els problemes morals que es plantegen al voltant de l'ús que fem de les tècniques, que podem utilitzar d'una manera moralment acceptable o d'una forma moralment reprovable.

2) La superabundància de mitjans tècnics de l'home contemporani va lligada, paradoxalment, a la pobresa del seu projecte vital: l'ésser humà té mitjans, però no sap en què gastar-los: “toda la fabulosa potencialidad de nuestra técnica parece como si no nos sirviera para nada” (576). Ens envolten una multitud de recursos tècnics, amb unes enormes potencialitats, que no sabem fer servir per a res que valgui gaire la pena.

3) Aquesta exagerada quantitat de recursos tècnics de què disposa l'home de l'era de la tecnologia no comporta tan sols desconcert en l'ordre de les actuacions sinó, ben lligat a aquest, en l'ordre del ser: “el hombre actual no sabe qué ser” (576). L'home no sap què ser i no sap qui és: “El hombre de hoy está, en su fondo, azorado precisamente por la conciencia de su principal ilimitación. Y acaso ello contribuye a que no sepa ya quién es porque al hallarse, en principio, capaz de ser todo lo imaginable, ya no sabe que es lo que efectivamente es” (596).

4) Disposem de recursos tècnics però ens falta un projecte vitalment satisfactori a què dedicar-los, la qual cosa sembla contradir la idea orteguiana que, al llarg de la història humana, el projecte vital ha guiat la producció tècnica. Ortega intenta superar aquesta contradicció assenyalant la causa última del desconcert de l'home contemporani: el fet que no ha posat la tècnica al servei de la vida sinó que ha acabat posant la vida al servei de la tècnica. L'home viu de la seva fe en la tècnica i només creu en ella (596); la tècnica mateixa com a “poder” s'ha convertit en la finalitat sense finalitat de la vida humana. El nou projecte vital és disposar del major nombre de mitjans tècnics... per a res: “por eso estos años en que

vivimos, los más intensamente técnicos que ha habido en la historia humana, son de los más vacíos” (596). Viure entre aparells, dedicar-se als aparells, invertir en la seva renovació constant, desitjar els millors recursos per tal d'emprar-los en tasques absolutament banals, construir una economia de l'obsolescència, del “fes-ho servir i llança-ho...”, del *leasing*, invertir quantitats enormes de recursos mèdics en perllongar la vida de les pesones i desentendre'ns després de la gent gran, omplir les aules escolars d'ordinadors sense que es doni una importància major a la Cultura (amb majúscules) que l'escola hauria de transmetre, etc. Ortega albirava en el seu temps la buidor i el sense sentit a què s'aboca la societat tecnològica de la nostra època, una època que va saber besllumar.

Sabadell, gener de 2010

***ABSTRACTS* i NOTES SOBRE ELS AUTORS**

- **Armando Pego Puigbó, *Textualidad y tiempo en el Quijote*.**

-En aquest article s'analitza el procés temporal en el Quixot de Cervantes mitjançant tres nivells complementaris que s'organitzen en estrats interrelacionats: l'històric, el narratiu i el pragmàtic. El punt de vista és, per tant, hermenèutic. Es pretén així posar en relleu que la categoria de temps determina la comprensió de la novel·la. La seva configuració textual és producte de la tematització de la temporalitat. L'actualitat de la creació cervantina procedeix precisament del fet que segueix influint en la nostra percepció de la relació entre la realitat i la ficció.

-En este artículo se analiza el proceso temporal en el Quijote de Cervantes a través de tres niveles complementarios que se organizan en estratos interrelacionados: el histórico, el narrativo y el pragmático. El punto de vista es, por tanto, hermenéutico. Se pretende poner así de relieve que la categoría de tiempo determina la comprensión de la novela. Su configuración textual es producto de una tematización de la temporalidad. La actualidad de la creación cervantina procede precisamente de que sigue influyendo en nuestra percepción de la relación entre realidad y ficción.

Armando Pego és professor titular de la Facultat de Filosofia (URL) i co-director de la revista Lletres de Filosofia i Humanitats.

- **Luiz Carlos Rocha de Deus, *A filosofia da natureza a partir da tradição do idealismo objetivo*.**

-La proposta de Immanuel Kant (certament reduccionista) de concebre la filosofia com a reflexió transcendental i, per tant, l'emergència de les anomenades ciències de la naturalesa i els seus camps d'investigació propis va motivar el descrèdit de la filosofia de la naturalesa tal com havia estat pensada originalment, aconseguint el seu punt més alt en la tradició de l'idealisme alemany. Encara que el seu esforç sigui aparentment teòric, Schelling ofereix una proposta que ens col·loca enfront d'una qüestió

crucial: ¿Per què l'idealisme objectiu implica, necessàriament, una filosofia de la naturalesa pensada a l'estil de la tradició i què la diferenciaria de la filosofia transcendental kantiana i de les teories analítiques o, simplement, de les ciències de la naturalesa típiques de la modernitat?

-La proposta de Immanuel Kant (ciertamente reduccionista) de concebir la filosofía como reflexión transcendental y, por consiguiente, la emergencia de las llamadas ciencias de la naturaleza y sus campos de investigación propios motivó el descrédito de la filosofía de la naturaleza tal y como había sido pensada originalmente, alcanzando su punto más alto en la tradición del idealismo alemán. Aunque su esfuerzo sea aparentemente teórico, Schelling ofrece una propuesta que nos situá frente a una cuestión crucial: ¿Por qué el idealismo objetivo implica, necesariamente, una filosofía de la naturaleza pensada al estilo de la tradición y qué la diferenciaría de la filosofía transcendental kantiana y de las teorías analíticas o, simplemente, de las ciencias de la naturaleza típicas de la modernidad?

Luis Carlos da Rocha Deus és llicenciat Filosofia per la Universitat Ramon Llull, actualment està preparant una tesi doctoral sobre la filosofia de la naturaliza en Schelling.

- **Montserrat Timoneda i Morera, La fonamentació del concepte de substància en el *Discours de Métaphysique* de Leibniz**

-Leibniz va desplegar al llarg de la seva trajectòria filosòfica una singular teoria de la substància individual. Pel filòsof, aquesta noció constitueix no solament la clau de la metafísica, sinó la fonamentació última de la física, l'antropologia i la moral.

El present article fa especial atenció a la filosofia del *Discours de métaphysique*. S'hi articulen les raons per les quals es pot afirmar que aquesta obra és una eina imprescindible per a l'estudi de la teoria de la substància i, paral·lelament, s'hi accentua la seva fonamentació metafísica, poc destacada pels comentaristes.

La hipòtesi que es defensa posa en relleu que l'especificitat de la naturalesa de la substància depèn enterament de l'essència o perfecció divina, tal com

Leibniz ho desenvolupa en els vuit primers capítols del *Discours*.

-Leibniz desplegó a lo largo de su trayectoria filosófica una singular teoría de la substancia individual. Para el filosofo, esta noción constituye no sólo la clave de la metafísica, sino la fundamentación de la física, la antropología y la moral.

El presente artículo pone su atención en la filosofía del *Discours de métaphysique*. Se articulan en él las razones por las cuales se puede afirmar que esta obra es imprescindible para el estudio de la teoría de la substancia y, al mismo tiempo, se hace énfasis en su fundamentación metafísica, poco destacada por los comentaristas.

La hipótesis pone de relieve que la especificidad de la naturaleza de la substancia depende enteramente de la esencia o perfección divina, tal y como lo expone Leibniz en los ocho primeros capítulos del *Discours*.

Montserrat Timoneda és catedràtica de Filosofia de l'Institut Manuel de Pedrol de Tàrraga. Està treballant en una tesi doctoral sobre la substància leibniziana.

- **Joan Albert Vicens, *Una lectura de la “Meditación sobre la técnica”, de Ortega y Gasset, des de la metàfora del naufrag.***

-En aquest article s'ofereix una breu explicació de la metàfora del naufrag, molt habitual en les obres d'Ortega y Gasset, vinculada a la reflexió sobre la tècnica que trobem al seu llibre *Meditación de la tècnica*.

-En este artículo se ofrece una breve explicación de la metáfora del naufrag, muy habitual en las obras de Ortega y Gasset, vinculada a la reflexión sobre la técnica que hallamos en su libro *Meditación de la técnica*.

Joan Albert Vicens és doctor en Filosofia per la Universitat de Barcelona y professor titular de la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull.

