



LA HIPÒTESI DE LA CONCOMITÀNCIA O HARMONIA
PREESTABLERTA EN LA CORRESPONDÈNCIA ENTRE LEIBNIZ I
ARNAULD

Montserrat Timoneda Morera

Resum: L'harmonia preestablerta és la teoria per excel·lència de la metafísica leibniziana. Tant és així, que Leibniz la proposa com el seu *Système nouveau* a partir de 1695. Això no obstant, la primera formulació específica ja es troba en el *Discours de métaphysique* de 1686, amb el nom d'hipòtesi dels acords o de la concomitància. La teoria encara no havia vist la llum pública, que Leibniz n'enviava les proposicions essencials a Antoine Arnauld, en el marc d'un extracte del *Discours*. El 28 de setembre de 1686, Arnauld responia amb la primera escomesa contra la hipòtesi dels acords. A aquesta la van succeir dues tandes més d'objeccions. Leibniz, davant del nivell filosòfic i teològic del seu contrincant, va haver de fer un esforç d'exposició i clarificació molt rigorós. Com a conseqüència la hipòtesi dels acords assolí un nivell d'intel·ligibilitat i fermesa que la prepararen per a futures exposicions i crítiques.

El present article pretén fer un recorregut per la correspondència entre Leibniz i Arnauld, amb la finalitat d'observar el procés d'enriquiment que va sofrir la teoria des de l'exposició del *Discours de métaphysique* fins a la darrera carta d'Arnauld.

Paraules clau: *Leibniz, harmonia preestablerta, metafísica, substància, filosofia moderna.*

Abstract: *The pre-established harmony is the ultimate theory of Leibniz's Metaphysics, to such an extent that Leibniz propounds it, from 1695 onward, as his *Système nouveau*. However, the first specific formulation can already be found in the *Discours de métaphysique* in 1686, under the name of hypothesis of agreements and of concomitance. Although the theory still had not seen the light, Leibniz already sent the essential proposals to Antoine Arnauld within an abstract of the *Discours*. On 28 September 1686, Arnold replied with the first attack against the hypothesis of the agreements. To the former, two more series of*

objections followed. Leibniz, in front of the philosophical and theological level of his opponent, was forced to make a severe effort in terms of exposition as well as clarification. As a result, the hypothesis of the agreements reached such a level of intelligibility and solidity that it became ready for future lectures and reviews.

*This article aims to trace the correspondence between Leibniz and Arnauld, in order to observe the process of enrichment that the theory underwent from the exposition of the *Discours de métaphysique* to the last letter of Arnauld.*

Key Words: *Leibniz, preestablished harmony, metaphysics, substance modern philosophy.*

1. L'intercanvi epistolar entre Leibniz i Arnauld

Antoine Arnauld, *Grand Arnauld* com l'anomenaren els seus contemporanis, havia nascut a París el 1612 en el si d'una família nombrosa molt vinculada a l'abadia de Port-Royal des Champs¹ i al jansenisme. El seu pare, Antoine Arnauld, havia estat un home de lleis molt respectat en la magistratura de París, que esdevingué cèlebre per la defensa de la universitat d'aquesta ciutat contra els jesuïtes el 1594, fet que molt probablement abocà la família a la seva pertinença posterior al jansenisme. Antoine Arnauld fill va estudiar a la Sorbonne, on obtingué el títol de doctor en teologia el 1641, el mateix any en què fou ordenat sacerdot.

Ja de jove va conèixer a Duvergier de Hauranne, abat de Saint-Cyran, que l'influí de manera determinant en el seu agustinisme rigorós i l'introduí al moviment jansenista. Aquest moviment intel·lectual i religiós havia pres forma definitiva amb la publicació pòstuma, el 1640, de l'obra *Augustinus* de Corneli Jansen, bisbe d'Ypres i teòleg de Lovaina. Els jansenistes s'oposaven als pelagians, destacant el paper necessari de la gràcia divina en la salvació,

¹ Fundada l'any 1204, va esdevenir des del començament del s. XVII un reconegut centre de reforma catòlica sota l'impuls de la famosa Mare Angélica, germana d'Arnauld, que hi restablí l'observança estricta de la regla de sant Benet. Cap a 1635, l'abat de Saint-Cyran n'esdevingué el director espiritual i afavorí la constitució del grup dels "solitaires". Aquests inspiraren la fundació de petites escoles, que van fer de Port-Royal un dels centres de pedagogia moderna. Quan l'obra *Augustinus* de Corneli Jansen va ser condemnada per Roma el 1642, els "solitaires" de Port-Royal se'n van fer els portaveu. L'abadia, llavors, es convertí en el centre principal del pensament jansenista a França.

independent dels mèrits dels individus, i afirmaven una espècie de predeterminisme que desplegaven a partir de la filosofia de St. Agustí. L'obra *Agustinus*, tanmateix, va ser censurada i la seva reedició prohibida en diversos documents papals²; el jansenisme es va convertir en un front de lluita teològica important contra l'església de Roma, els jesuïtes i el protestantisme. Aquest pensament es va desplegar bàsicament al monestir de Port-Royal i els seus membres van constituir una espècie de comunitat religiosa de caràcter auster, rigorós i allunyat del món. Arnauld, juntament amb Nicole i Pascal, va ser un dels seus membres més destacats.

Per altra banda, a nivell filosòfic, Arnauld va intentar conciliar la interpretació jansenista de la filosofia de St. Agustí amb el cartesianisme. De jove va escriure *Objectiones Quartae* a les *Meditationes de prima philosophia* de Descartes, i finalment va acceptar les tesis més importants d'aquest filòsof. A la seva maduresa, va publicar *De vraies et de fausses idées* (1683), on critica a Malebranche, del qual havia estat un gran amic, rebutjant-ne sobre tot la manera d'entendre la intervenció divina al món (l'ocasionalisme) i la teoria del coneixement. Tanmateix, els seus interessos no es van limitar a la teologia i la filosofia, sinó que es dedicà també a la geometria, la gramàtica i la lògica. 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*.

1.1 Les relacions de Leibniz i Arnauld

El contacte entre ambdós pensadors comença amb força anterioritat a la redacció del *Discours de Métaphysique*, almenys uns quinze anys abans. Segons

² El primer va ser la bula *In eminenti* d'Urbà VIII (1642). Després la constitució *Cum occasione* d'Inocenci X (1653) y la darrera que va ser publicada por el Papa Alexandre VII, *Ad sacram beati Petri sedem* (1656)

assenyalen alguns estudiosos³ es remunta al 1671, data en la qual Leibniz va escriure una llarga carta⁴ a Arnauld i a la qual sembla que aquest no va respondre. Les raons que van conduir al filòsof, llavors un jove de 25 anys, a escriure a un dels teòlegs més importants dins els cercles catòlics i un dels representants més destacats del pensament francès de l'època, resten una mica confuses. Però si atenem al contingut de la carta, podríem suggerir motius religiosos, científics i filosòfics⁵; les raons semblen, en qualsevol cas, totes d'ordre intel·lectual. Probablement, volia donar-se a conèixer i obtenir una acollida favorable que permetés un intercanvi posterior d'idees en els dominis de la filosofia, la teologia i la ciència⁶.

El segon moment de contacte es va donar el 1672. Leibniz havia anat a París amb Boineburg per a una missió política. Gràcies a la mediació d'aquest últim, convertit feia poc al catolicisme, el filòsof va entrar en relació directa

³ Cf., per exemple: E.J. AITON: *Leibniz. Una biografia*. Alianza, Madrid, 1992, pàg. 65-66, 76-78, 186-192; G. LEWIS: *Letres de Leibniz a Arnauld d'après un manuscrit inédit*. PUF, Paris, 1952, Introducció, pàg. 3-16; G. LE ROY: *Discours de Métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Librairie Philosophique. J. Vrin, Paris, 1970, Introduction, pàg. 8-17.

⁴ Cf. À Arnauld, novembre de 1671; GP I, 68-82. Per tal de simplificar l'aparell de referències bibliogràfiques i cites se segueixen els següents criteris :

- Sempre que és factible, s'aporten les referències dels escrits filosòfics i la correspondència de l'edició de Gerhardt, amb l'abreviatura **GP** (G. GERHARDT. *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, 7v, Hildesheim, Olms, 1960-61). En cas de citació, se segueix el text literal d'aquestes edicions sense corregir el seu francès original. L'edició de l'Acadèmia (*Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie Verlag, Berlin, 1990) s'obreu amb una **A**. En altre cas se citen les fonts sense abreviatures.
- 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'assenyalen en el punt d.) o bé, en el cas que siguin cartes, el nom del corresposal a qui van dirigides. Ex: *DM, X*; GP IV, 434-435; *A Arnauld...*)
- Per a les citacions específiques del *Discours de Métaphysique* s'utilitza el text de l'edició de l'abat Lestienne (*Discours de Métaphysique*, Édition collationnée avec le texte autographe présenté et annoté par H. Lestienne, Paris, Vrin, 1970) 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 (abreujada amb **L**) separades per una barra. Ex: *DM, 10*; GP IV, 434-435 / L, 38-39.
- Les abreviatures utilitzades són les següents: **DM**: *Discours de Métaphysique*; **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**: *Essais de Theocicée*; Per a la resta d'obres s'utilitzarà el nom sencer.

⁵ En ella fa referència als treballs recents d'Arnauld relatius a la interpretació dels misteris de la fe que havien provocat debats entre catòlics i protestants. Assenyala la importància de la filosofia per establir uns principis sòlids de la veritat de la religió i resumeix algunes de les idees desenvolupades en la seva teoria del moviment. Recorda, també, que per ell la filosofia del lloc i del moviment condueix a la ciència de l'esperit. I hi comença a insinuar alguns dels aspectes de la seva teoria de la substància.

⁶ LE ROY. *Discours de Métaphysique et correspondance avec Arnauld*. J. Vrin, Paris, 1970, Introduction, pàg. 11

amb Arnauld. Algunes referències mútues denoten que la valoració que en aquest moment feia l'un de l'altre era molt considerada i positiva⁷. Sembla ser que la majoria de les converses entre ells van tractar de qüestions d'ordre científic, ja que en aquell moment Leibniz s'interessava molt pels treballs matemàtics de Pascal –jansenista com Arnauld–; tanmateix, les cartes al duc Juan Frederic⁸ revelen que la finalitat principal que perseguia el filòsof a l'entrar en contacte amb Arnauld era de caire religiós: es tractava d'una estratègia més per aconseguir la reunificació de les esglésies que tant interessava al duc, a Boineburg i a Leibniz mateix.

L'any 1683, el pensador de Leipzig, va enviar a Arnauld un petit escrit de matemàtiques titulat *Nova methodus pro maximis et minimis*, on es trobava enunciat el principi bàsic del càlcul infinitesimal, descobert ja el 1675. El text havia de sortir publicat un any més tard als *Acta eruditorum* i Leibniz, probablement, enviant-li amb antelació, perseguia renovar les seves relacions. Arnauld, però, no va respondre. Per una banda, segons explica ell mateix en una carta al Landgrave de Hessen-Rheinfelds⁹, perquè necessitaria molt temps i esforç per comprendre l'abstracció de les matemàtiques de Leibniz. Per altra banda, en podria ser causa la polèmica que havia encetat recentment amb Malebranche. Arnauld havia publicat el 1683 *Des vraies et des fausses idées* i Malebranche, per la seva banda, la *Réponse au livre de M. Arnauld* el 1684, a la qual va seguir el mateix any la *Défense de M. Arnauld*. L'intercanvi d'opinions entre ambdós pensadors va ser especialment virulenta i va trencar una amistat existent des de feia anys. Leibniz no va llegir aquestes obres de bon començament, però havia pogut seguir la controvèrsia per mitjà de les *Nouvelles de la République des lettres* i dels *Acta eruditorum*. En aquest context i per

⁷ Cf. *Lettre à A. de Pomponne*, 12 de setembre 1672; KLOPP, *Die Werke von Leibniz*, t. II, pàg. 139 i *Lettre à Jean Frédéric*, 26 de març 1673 o A, II, I, 231.

⁸ *Lettre à Jean Frédéric*, tardor de 1679 o A, II, I, 488.

⁹ Cf. Carta del 21 d'abril de 1680; A, I, III, 243.

prendre una posició personal, va escriure les *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, publicada el novembre de 1684 als *Acta Eruditorum*. El 29 de novembre del mateix any, es posà en contacte amb el Landgrave de Hessen-Rheinfelds per demanar-li que fes d'intermediari entre ell i Arnauld a fi que aquest valorés la seva perspectiva tocant a la qüestió de les idees. Però, una vegada més, no va obtenir resposta. És possible que el motiu del silenci del teòleg jansenista hagués estat la preocupació que li provocaven els conflictes amb Malebranche o la mateixa por a obrir-ne altres de nous.

La paciència i insistència de Leibniz, no obstant això, van donar els seus fruits el 1686 amb motiu del *Discours de métaphysique*. Novament, el filòsof es va servir del Landgrave de Hessen-Rheinfeld per fer d'intermediari; ja que, de fet, aquest mai va intervenir en la discussió i es limità a trametre les lletres. Entre Arnauld i Leibniz, s'iniciava en aquest moment una correspondència filosòfica que duraria fins al 1690.

En total, el pensador va escriure 10 cartes dirigides al seu interlocutor, del qual va obtenir 5 respostes platejant objeccions i comentaris. El punt de partida es troba en la carta al Landgrave de l'onze de febrer de 1686, Leibniz li demanava de trametre a Arnauld un resum d'un petit discurs sobre metafísica que havia preparat darrerament, i malgrat que encara no l'havia passat a net, volia posar-lo en consideració del teòleg jansenista. La resposta d'aquest no es va fer esperar; el 13 de març enviava una opinió corrosiva al Landgrave, que va ser transmesa al filòsof. Leibniz, no sense força però amb educació, va respondre centrant-se en les crítiques filosòfiques que s'hi insinuaven.

La polèmica estava encetada i donaria com a resultat una de les correspondències més il·luminadores del pensament leibnizià i, en concret, de la filosofia de la substància, cabdal en aquest per moltes raons. La darrera carta va ser enviada per Leibniz, amb renovat entusiasme, el 23 de març de

1690, després de dos anys de silenci provocat, probablement, per un viatge de caire professional que havia fet per Itàlia i Àustria. No obstant això, Arnauld ja era molt gran, estava delicat de salut i no va respondre. Morí el 1694.

1.2. Per què un intercanvi d'opinions sobre el *Discours de métaphysique* amb Arnauld?

“Car comme il excelle également dans la Théologie et dans la philosophie, dans la lecture et dans la méditation, je ne trouve personne qui soit plus prope que lui d'en juger. Et je souhaiterais fort d'avoir un censeur aussi exact, aussi éclairé et aussi raisonnable que l'est Monsieur Arnauld, étant moi-même l'homme du monde le plus disposé de céder à la raison. Peut-être que M. Arnauld trouvera ce peu de choses pas tout à fait indignes de sa considération, surtout puisqu'il a été assez occupé à examiner ces matières. S'il trouve quelque obscurité, je m'expliquerai sincèrement et ouvertement, et enfin s'il me trouve digne de son instruction, je ferai en sorte qu'il ait sujet d'en être point mal satisfait.” (*Al Landgrave*, 1/11 febrer 1686; GP II, 11)

Aquestes paraules amb les quals Leibniz es dirigia al Landgrave de Hessen-Rheinfelds, semblen respondre directament la qüestió. El pensador de Port-Royal va ser escollit com a corresponsal perquè, d'entrada, reunia totes les característiques que el filòsof cercava en la persona que fes una valoració de les seves idees: es tractava d'un home que excel·lia en filosofia i en teologia, que era reflexiu, exacte en el judici, raonable i que, a més, estava molt avesat a tractar les qüestions i els temes que proposava el *Discours*.

L'apreciació positiva d'Arnauld suposaria, en cas de produir-se, no només una afirmació de les seves idees filosòfiques, sinó una acceptació de les mateixes per part de l'església catòlica; en definitiva, una entrada a la complexitat del món intel·lectual de l'època per la porta gran. Tanmateix, la pretensió d'acceptació de Leibniz no era ni vanitosa ni egoista. Els motius eren nobles i anaven més enllà de la glòria personal. N'havia fet una manifestació expressa en les seves intervencions amb la seva persistència i

paciència, així com amb la seva moderació i amabilitat davant les reaccions adverses, sovint massa dures, d'Arnauld. Les cartes del filòsof de Leipzig revelen el desig filosòfic de no deixar res a l'ombra i d'eliminar totes les dificultats de manera racional; a tal fi, fa unes explicacions llargues i sistemàtiques, plenes d'argumentacions, de paral·lelismes i d'exemples.

Podríem, seguint una interpretació ja molt consolidada entre els estudiosos¹⁰, entreveure motius religiosos en les raons que condueixen a cercar l'opinió del teòleg de Port-Royal. El projecte de reunificació de les esglésies luterana i catòlica¹¹, iniciat ja feia molts anys i al qual Leibniz es va adherir a l'entrar a treballar per Boineburg, en podria ser un dels motors importants. Així ho creu Lestienne quan s'expressa amb aquestes paraules:

“Mais son ambition, vielle 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 propre 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 condamnation dans cette Eglise Catholique...” (O.C., “*Hortus conclusus*”, pàg. 10)

I si l'anterior no era l'objectiu principal, almenys es pot dir que a nivell teològic les idees del *Discours* s'acorden molt més amb l'agustinisme de

¹⁰ Cf. J. BARUZI. *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Alcan, Paris, 1907, c. I, pàg. 5-45. També H. LESTIENNE, *Discours de métaphisique*, “*Hortus conclusus*”, pàg 10 i R. LEWIS, *Lettres de Leibniz a Arnauld*, , Introd., pàg. 4-7.

¹¹ En temps de Leibniz, els conflictes teològics dominaven no només la vida interna de l'església sinó també la política, influint decisivament damunt d'ella. El 1648 la Pau de Westfalia va generar un *statu quo* religiós que ja contenia els pressupòsits de futures baralles. El 1685, Lluís XIV va derogar l'Edicte de Nantes que havia garantit la llibertat religiosa a França. El 1688 es va consolidar a Anglaterra el calvinisme, a l'excloure la successió dels pretendents catòlics a la corona. 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, que va condicionar la discussió ideològica durant molts anys: el socinianisme. Per totes bandes sorgien moviments sectaris de les grans 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 eren encara tema de polèmica. La discussió religiosa s'estenia a tot el continent i amenaçava de provocar una escissió més profunda. Leibniz va participar en tots aquests debats ideològics i va posar la seva energia en suavitzar els fronts massa rígids.

Port-Royal que amb el molinisme, l'ocasionalisme de Malebranche o el socinianisme i, en conseqüència, és possible que hi hagués en Leibniz una voluntat expressa de cridar l'atenció del pensador francès sobre elles. La qual cosa sembla posar-se de manifest en la carta de l'11 de febrer al Landgrave, citada anteriorment, quan per enunciar els conceptes que es despleguen en el *Discours*, posa de relleu només aquells amb els quals creu coincidir amb Arnauld: “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.”

Tanmateix, gairebé es podria afirmar que els motius religiosos i teològics no són els únics i que ni tan sols són els més importants, almenys si atenem a les respostes que el filòsof de Leipzig dona als embats ideològics d'Arnauld. Per què sinó respondria al primer atac¹² amb aquestes paraules dirigides al Landgrave?

“Cependant je tiens qu'il faut souffrir quelquefois la mauvais humeur d'une personne dont la mérite est extraordinaire, pourvu que son procédé ne tire point à conséquence, et qu'un retour d'équité dissipe les fantômes d'une prévention mal fondée. J'attends cette justice de M. Arnauld. Et cependant, quelque sujet que j'aie de me plaindre, je veux supprimer toutes les réflexions qui pourraient aigrir et qui no sont essentielles à la matière.

(...) C'est pourquoi ce que M. Arnauld dit de l'Église n'a rien de commun avec ces méditations, et je n'espère pas qu'il veuille ni qu'il puisse assurer qu'il y a quoi que ce soit là-dedans qui passerait pour hérétique en quelque Église que ce soit. Cependant, si celle où il est

¹² A la carta del 13 de març de 1686 Arnauld deia al Landgrave: “...je trouve dans ces pensées tant de choses qui m'effraient, et que presque tous les hommes, si je ne me trompe, trouveront si choquantes, que je ne vois pas de quelle utilité pourrait être un écrit qui apparemment sera rejeté de tout le monde. (...) Mais je ne puis m'empêcher de témoigner à V.A. ma douleur, de ce qu'il semble que c'est l'attache qu'il a à ces opinions-là, qu'il a bien cru qu'on aurait peine à souffrir dans l'Église Catholique, qui l'empêche d'y entrer, quoique si je m'en souviens bien, V.A. l'eût obligé de reconnaître, qu'on ne peut douter raisonnablement que ce ne soit la véritable Eglise. Ne vaudrait-il pas mieux qu'il laissât là ces spéculations métaphysiques qui ne peuvent être d'aucune utilité ni à lui ni aux autres, pour s'appliquer sérieusement à la plus grande affaire qu'il puisse jamais avoir qui est d'assurer son salut en rentrant dans l'Eglise, dont les nouvelles sectes n'ont pu sortir qu'en se rendant schismatiques?” (GP II,15-16)

était si prompte à censurer, un tel procédé devrait servir d'avertissement pour s'en donner de garde.” (12 d'abril. GP II, 16-21)

Si Leibniz hagués buscat per damunt de tot l'aprovació religiosa del seu interlocutor, la duresa de la seva primera missiva l'hauria vençut i hauria anorreat les seves expectatives. Però el contingut de la resposta desmenteix aquesta primera hipòtesi.

Per descobrir la motivació fonamental que mogué Leibniz a escriure Arnauld és important considerar les declaracions d'objectius del propi autor. Per aquest motiu, cal no passar per alt i prendre seriosament les paraules del filòsof en la mateixa carta citada: “Je n'avais mis ces *Médiations* par écrit que pour profiter en mon particulier des jugements des plus habiles et pour me confirmer ou corriger dans la recherche des plus importantes vérités”¹³. El desplegament de les cartes confirma aquesta recerca de la veritat per damunt de tot. I, des d'aquesta primera lletra fins a l'última, exposa amb amplitud i llibertat les seves idees i raonaments, tant els de caràcter més metafísic com els de tall més científic. Mai es fa endarrere a l'hora d'argumentar una tesi que creu raonable, tant si en coneix l'acceptació d'Arnauld com si en suposa la desaprovació, com és el cas, per exemple, de les crítiques a conceptes filosòfics i físics cartesians sabent que el seu interlocutor hi està posicionat favorablement. Les seves explicacions i demostracions se serveixen d'estratègies racionals de la més variada índole: tant aviat parteix d'una revisió històrica i filosòfica del concepte en qüestió conduint-la cap a la seva pròpia posició, com fa una reducció a l'absurd de la hipòtesi contrària o articula minuciosament els detalls d'una deducció a priori. Cap forma de raonament s'escapa a la intel·ligent dialèctica del pensador.

¹³ *Ibid.*, 17

La temptativa de l'última carta de recuperar el diàleg amb el filòsof i teòleg de Port-Royal mostra un Leibniz immers en dificultats pertanyents a camps intel·lectuals molt diversos: metafísica, ètica, física, astrofísica, matemàtiques, etc. Per ser justos amb ell, caldrà afirmar que no només no renunciava a cap forma d'argumentació i lògica, sinó tampoc cap àmbit de coneixement susceptible d'encuriosir la ment humana.

1.3. La importància de la correspondència amb Arnauld en la filosofia leibniziana

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

1. En relació al *Discours de métaphysique*, el 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 net¹⁴”. Per què hauria decidit Leibniz de posar-se en contacte amb Arnauld tant ràpidament si no hagués considerat molt importants les consideracions sobre la filosofia del *Discours* que podia fer-li el pensador francès? No seria que prèviament a la seva redacció ja tenia en ment l'intercanvi i que aquest era, de fet, el seu objectiu? Aquesta possibilitat podria justificar l'ordre expositiu del manuscrit original del *Discours*, cosa que significaria que la correspondència, abans mateix d'existir, ja hauria condicionat l'obra. Així, tenint en compte que anava dirigit a un teòleg de

¹⁴ *Al Landgrave*, 1/11 febrer 1686; GP II, 11

primer ordre, s'explicaria, per exemple, el fet que aquest petit tractat comenci 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 observa al Landgrave els beneficis que espera treure d'una persona que excel·leix 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 compromet a aclarir, amb la màxima sinceritat i obertura, les obscuritats que hi detectés el seu interlocutor. En efecte, es pot afirmar que la correspondència amb Arnauld fa aquest servei al *Discours de métaphysique*, de tal manera que gairebé es pot dir que n'és el complement necessari. Així, per exemple, s'hi pot trobar un desplegament exhaustiu de la noció de *possible*, molts matisos sobre la noció de *substància simple* i la seva relació amb el cos, aclariments sobre el concepte d'*expressió*, la *llibertat* de Déu i l'ànima humana, entre 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 *Éssais de Theodicée*, la *Monadologie* o els *Principes de la nature et de la grâce*.

A més a més, si atensem a les observacions que fa Lestienne¹⁵ en la seva introducció al *Discours* («Hortus conclusus», 11), quan explica perquè l'obra no

¹⁵ A Henri Lestienne es deu la versió més acurada del *Discours de métaphysique* de Leibniz. L'estudiós va trobar el manuscrit original de l'obra, desconegut de Grotenfend (primer en publicar-lo el 1846), de Foucher de Careil (que el publicà el 1857) i del mateix Gerhardt (que ho feia el 1879). Aquests darrers 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 n'havia fet. L'edició nova del text que va resultar, reproduceix amb algunes

va ser publicada en vida de Leibniz i justifica l'existència de les còpies que se'n conserven¹⁶, es pot afirmar, fins i tot, que la correspondència va modificar aspectes de la redacció original del *Discours* i en va determinar la versió definitiva: “Cette copie (B) avait été pourtant fort soigneusement exécuté et corrigé, peu de temps après leur premier échange de lettres¹⁷”.

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*.” (O. C. Introducció, p. 8)

2. En relació al conjunt del pensament Leibnizià, la rellevància d'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, citada anteriorment quan parlàvem del *Discours*: “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 sont touchées d'une manière qui semble

correccions el text definitiu que Grotefend 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, s'ha convertit en la versió de referència.

¹⁶ Es conserven el manuscrit original (trobat per Lestienne i que possibilita una versió més crítica), una còpia (B) revisada i corregida de la mà de Leibniz i dos reproduccions posteriors incompletes (A i C)

¹⁷ Aquestes variants són totes curiosament recollides en la versió de Lestienne del *Discours de métaphysique*.

donner de nouvelles ouvertures propres à éclaircir des difficultés très grandes.”

L'expressió “nouvelles ouvertures” té una importància cabdal. Les obertures només poden ser noves si n'hi ha unes d'anteriors que són les velles; però, quines serien aquestes, en aquest cas? Si el *Discours* és la primera exposició sistemàtica de les idees metafísiques del filòsof, només pot fer referència a les idees d'altres pensadors. Per tant, encara ens podem preguntar: de quins? Es dibuixa una solució molt probable si recordem que el 1683 Arnauld havia publicat *Des vraies et des fausses idées* i que l'obra havia provocat de part de Malebranche la *Réponse au livre de M. Arnauld* (1684), encetant una polèmica irresoluble entre ambdós, tocant als mateixos temes; ho corroboraria el fet que, una mica més avall de la mateixa carta, digui: “Peut-être que M. Arnauld trouvera ce peu de choses pas tout à fait indignes de sa consideration, surtout puisqu'il a été assez occupé à examiner ces matières”. Entrant en diàleg amb Antoine Arnauld, Leibniz, a més de fer un accés directe al món filosòfic i intel·lectual del moment, oferia noves llums a uns problemes ja àmpliament tractats pels filòsofs i els teòlegs. El filòsof tenia consciència d'aportar-hi una visió diferent.

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.”¹⁸

Argumentant una tesi similar, G. Lewis, en la introducció a la seva edició¹⁹, posa de 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 dóna referències de diferents moments en els quals Leibniz hauria volgut treure a la llum aquestes cartes. Així, posa com a exemples un primer intent de publicació, juntament amb lletres d'altres autors, en vistes al projecte de reunificació de les esglésies; una segona temptativa, abans²⁰ de la publicació del *Système nouveau*, a fi d'aclarir les seves idees al públic, i una tercera, en el qual les hauria volgut adjuntar als escrits contra Bayle. La diferència cronològica en la qual es donen aquests intents (en l'últim cas estem parlant de 1707), mostren que el filòsof, no només 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.

¹⁸ O.C., Introducció, 17.

¹⁹ O.C., 1-3.

²⁰ Segons es pot entendre en la correspondència que el filòsof mantingué amb Foucher, no és abans sinó al mateix temps que publicava el *Nou sistema*: “Et c'est ce qui fait que je vous écris celle-cy pour m'informer de votre santé, et pour vous dire que la mienne depuis quelque temps n'est pas des mieux affermies. C'est ce qui me fait penser à publier quelques pensées, et entre autres mon système sur la communication des substances et l'union de l'âme avec le corps, dont je vous ay mandé quelque chose autres fois. Je crois que c'est le seul qui puisse fournir une explication intelligible et sans recourir à la toute-puissance de Dieu. Je seray bien aise que des personnes judicieuses y fassent des réflexions, et j'en attends surtout de vous, qui pourront servir à donner des lumières. On pourra ajouter peutestre ce que M. Arnaud m'avoit objecté et ce que je luy ay répondu.” (GP I, 420).

2. Les objeccions d'Arnauld i les respostes

2.1 Els eixos d'objecció de la correspondència

Arnauld va escriure un total de cinc cartes proposant objeccions a l'obra de Leibniz. L'ordre cronològic d'aquestes permet observar-ne un altre de caràcter més conceptual, que contribueix a il·luminar els dos grans temes tractats en el *Discours de métaphysique: Déu i la substància*. L'anàlisi i la crítica d'aquests conceptes constitueixen els eixos principals de la controvèrsia.

Des d'aquesta perspectiva, seguint el fil del temps, es troben primer les cartes del 13 de març i del 13 de maig de 1686. En elles el teòleg jansenista, amb motiu de la noció individual de cada persona que proposa l'article 13 del *Discours de métaphysique*, planteja unes preguntes relatives a *la concepció leibniziana de la divinitat*. Segons Arnauld, el Déu de Leibniz no tindria llibertat, la noció de les substàncies en la ment divina (o possibles) seria molt discutible i, a més, pressuposaria un coneixement humà de la ciència divina que els homes estem molt lluny de poder comprendre. Les respostes del filòsof de Leipzig repliquen intel·ligentment i mostren, entre altres coses, la importància cabdal que té el concepte de *possible* per entendre el vincle entre Déu i les substàncies creades.

Les tres cartes següents, més espaciades temporalment entre elles i respecte a les dues primeres, se centren de ple en *la concepció leibniziana de la substància*. Els detalls de la crítica són molt complexos, però es podria sintetitzar al voltant de dos grans qüestions: en primer lloc, la paradoxa de *l'acord entre les substàncies*, concomitància o harmonia preestablerta (en la qual se centrarà aquest article) i, en segon lloc, *la necessitat de les formes substancials* per explicar la natura dels cossos. La primera desplega bàsicament la relació causal existent entre el cos i l'ànima i aclareix el concepte d'*expressió*, tan important per a la filosofia de l'autor. De la segona, se'n desprenen moltes dificultats

relatives a la caracterització leibniziana de la substància, com són, per exemple, la indivisibilitat i la indestructibilitat de les formes, la durada d'aquestes, els tipus d'ànima, la suposició que els animals també en tenen, etc.

Pel que fa als motius que van conduir Arnauld a plantejar les objeccions, sembla que el primer eix de crítica està mogut pel teòleg jansenista que hi ha ell i el segon, en canvi, respon més aviat a les idees d'un defensor de la metafísica cartesiana i que és, al mateix temps, detractor de l'ocasionalisme de Malebranche. Les tres darreres cartes del teòleg de Port-Royal posen en entredit fonamentalment aquelles posicions leibnizianes que semblen contradir la filosofia de la substància de Descartes i les acusa sovint de ser molt properes a l'ocasionalisme.

Amb tot, la resposta i defensa que fa Leibniz al segon bloc d'objeccions, constitueix una eina fonamental per situar el seu pensament respecte al de dos grans pensadors moderns: Descartes i Malebranche. Precisar bé els detalls de la resposta implica, doncs, fer una delimitació més clara de la filosofia leibniziana.

El conjunt sencer de les cartes, si es comptem també les dirigides al Landgrave per part dels dos corresponsals i els projectes preparatoris d'algunes d'elles, fan un total de 28 escrits. Tanmateix, si es redueixen a les que atenyen específicament al contingut filosòfic del *Discours de métaphysique*, es poden reduir a 14. El fil conductor queda traçat per l'ordre conceptual de les objeccions que contenen les 5 cartes d'Arnauld.

Per tal de simplificar-ne la complexitat, es pot esquematitzar l'ordre de la controvèrsia de la següent manera:

OBJECCIONS A LA NOCIÓ DE DÉU

1. La llibertat de Déu (1a objecció)

- 1a. part/ 1a. objecció d'Arnauld: *Carta del 13 de març de 1686*

- Resposta de Leibniz: *Carta del 12 abril de 1686*

- 2a. part/ 1a. objecció d'Arnauld: *Carta del 13 de maig de 1686*

- Resposta de Leibniz: *Remarques a la carta del 13 de maig i carta del 4/14 de juliol de 1686.*

2. Els possibles: la noció de la substància en Déu i la ciència divina (2ª objecció)

- 2ª objecció d'Arnauld: *Carta del 13 de maig 1696*

- Resposta de Leibniz: *Remarques a la carta del 13 de maig, carta del 4/14 de juliol de 1686 i una carta complementària de la mateixa data²¹*

OBJECCIONS AL CONCEPTE DE SUBSTÀNCIA

1. La concomitància o acord entre les substàncies (3ª objecció)

- 1ª part/ 3ª Objecció d'Arnauld: *Carta del 28 de setembre de 1686.*

- Resposta de Leibniz: *Projecte preparatori i Carta del 8 de desembre de 1686.*

- 2ª part/ 3ª Objecció d'Arnauld: *Carta del 4 de març 1687.*

- Resposta de Leibniz: *Carta del 30 abril 1687.*

- 3ª part/ 3ª Objecció d'Arnauld: *Carta del 28 d'agost de 1687.*

- Resposta de Leibniz: *Carta del 9 d'octubre del 1687.*

²¹ Datada per Leibniz a principis de juny.

2. La necessitat de les formes substancials i el concepte de substància (4a objecció)

- 1^a part/ 4^a objecció d'Arnauld: *Carta del 28 de setembre de 1686*.
- Resposta de Leibniz: *Projecte preparatori i Carta del 8 de desembre de 1686*.
- 2^a part/ 4^a objecció d'Arnauld: *Carta del 4 de març 1687*.
- Resposta de Leibniz: *Carta del 30 abril 1687*.
- 3^a part/4^a objecció d'Arnauld: *Carta del 28 d'agost de 1687*.
- Resposta de Leibniz: *Carta del 9 d'octubre del 1687*.

2.2. La tercera objecció: la concomitància o acord entre les substàncies²²

D'entre els quatre nuclis de discussió, aquest article té la intenció de centrar-se en el desenvolupament de la *3a objecció* que Arnauld formulà a Leibniz. L'objectiu fonamental és fer atenció, des d'una perspectiva crítica, a una de les propostes més polèmiques del sistema leibnizià: *la hipòtesi de la concomitància o acord entre les substàncies*, que després anomenarà *harmonia preestablerta*²³. L'autor la desplega en els § 14, 15 i 33 del *Discours* i el teòleg

²² La teoria de la concomitància o acord de les substàncies és un dels temes més inspiradors de la filosofia de Leibniz. La trobem desplegada en el § 14 i 33 del *Discours* i matisat al llarg de tota la seva obra. Vegeu per exemple: la carta a Foucher, juliol 1686, GP I, 382-83; *Specimen inventorum*, GP VII, 312-313; *Système Nouveau*, 12-18 i *Eclaircissements*, 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. I la correspondència que ara ens ocupa: cartes IX, X, XVI, XVII, XX, XXVI de Gerhardt.

²³ En les primeres exposicions de la seva metafísica, per referir-se a aquest hipòtesi, Leibniz utilitza sempre l'expressió concomitància o hipòtesi dels acords. És el cas del *Discours* (1686), la correspondència amb Arnauld i fins i tot del *Système Nouveau* (1695). A partir dels primers aclariments al *Système Nouveau*, dirigits a Foucher (1696), comença a utilitzar l'expressió harmonia peestablerta: "... et ce qui s'ensuit dans les autres, n'est qu'en vertu d'une Harmonie préétablie s'il m'est permis d'employer ce mot, et nullement par une influence réelle, ou par une transmission de quelque espece ou qualité." Més

jansenista és el primer contrincant d'alçada filosòfica i teològica que posa en entredit la flamant hipòtesi leibniziana. Leibniz, de manera proporcional al nivell intel·lectual de l'interlocutor, fa un esforç d'argumentació titànic per tal de fer-se entendre i justificar la seva perspectiva. El tema s'ho mereix i la nova proposta, també.

El problema de la relació entre *l'ànima* i *el cos* és un dels problemes més candents en la filosofia i la teologia del s. XVII. Els escolàstics havien caigut en l'error de considerar que ànima i cos (forma i matèria) eren dues dimensions d'una mateixa substància, que es podien afectar mútuament; Descartes, tot i havent observat la distància essencial entre l'un i l'altre, va caure en un error semblant en proposar una relació real entre ells. Malebranche, fent un pas més, va observar que en ser dues naturaleses radicalment diferents no hi podia haver relació real entre elles i l'únic que en podia explicar el lligam perceptible era que *en ocasió* de passar alguna cosa al cos, déu la posés també en l'ànima o a l'inrevés. Leibniz troba totes les explicacions insuficients i proposa un sistema que no recorri al miracle perpetu, com feia l'ocasionalisme.

Aparentment, si la proposta resol problemes conceptuals havia de ser fàcilment aollida, però la hipòtesi de l'harmonia preestablerta porta amb ella una nova visió de la naturalesa de la substància, que no és fàcil d'entendre si no s'entra en els laberints del pensament leibnizià. A més, allí on no dominava l'escolàstica havia triomfat el mecanicisme cartesiana i el nou concepte de substància de Leibniz posa en entredit aspectes importants de totes dues. El context no facilitava l'intercanvi real d'idees. Arnauld, des d'una posició

endavant ja es presentarà com l'autor del sistema de l'harmonia preestablerta; es veu, per exemple, en el títol de l'escrit de 1705 *Considerations sur les Principes de Vie, et sur les Natures Plastiques, par l'Auteur du Systeme de l'Harmonie préétablie*.

manifestament agustiniana i cartesiana, discuteix amb totes les armes teòriques que té a l'abast la hipòtesi de l'harmonia leibniziana.

La importància d'aquesta controvèrsia per al conjunt del pensament leibnizià, com ja s'ha comentat, és indiscutible i constitueix un referent permanent per al filòsof, que va voler-la publicar en diferents moments de la seva vida. Pel que fa a la qüestió concreta de la concomitància o harmonia preestablerta, els reptes que va haver de vèncer amb Arnauld només tenen un parangó, els dubtes que li foren plantejats arran de la publicació del *Système nouveau* el 1695; sobresortint-ne la figura de Pierre Bayle, que li formulà dues tandes de dificultats d'alt nivell²⁴.

De fet, es pot dir que l'intercanvi d'opinions de Leibniz amb Arnauld i Bayle constitueixen les dues fonts d'informació més exhaustives, crítiques i subtils de la teoria de l'harmonia preestablerta. Però, el primer polemista havia marcat la pauta de moltes de les argumentacions leibnizianes, que després tan sols va haver de repetir adaptant-les una mica al llenguatge del nou interlocutor. Així passà, sobretot, en els primers aclariments a Bayle. D'aquí la importància de tenir en compte la *3a objecció* de la correspondència que es tracta aquí.

2.3. La teoria de la concomitància o dels acords en el *Discours de métaphysique*

[*La paradoxa de la independència*]

²⁴ Autor del *Dictionnaire historiques et critique*, publicat per primer cop el 1697 i reeditat el 1702. En la primera versió del *Dictionnaire*, en la nota H de l'article titulat "Rorarius", BAYLE exposava la primera tanda de remarques al *Système nouveau*, a les quals Leibniz va respondre en un article que portava per títol *claircissement des difficultez que Monsieur Bayle a trouvées dans le Système Nouveau de l'union de l'ame et du corps* (GP IV, 517-524). Bayle, en la segona edició del *Dictionnaire*, el 1702, va posar una segona tanda de remarques en la nota L de l'article "Rorarius", que Leibniz va replicar en *Reponse aus Réflexions contenues dans la secnde Edition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le systeme de l'Harmonie préetablie* (GP IV, 554-571).

Després d'enunciar les característiques de la substància en el § 9 del *Discours*, en el § 14, Leibniz enceta una nova qüestió: “Après avoir connu, en quelque façon, en quoy consiste la nature des substances, il faut tacher d’expliquer la dépendance que les unes ont des autres, et leurs actions et passions”. La resposta de Leibniz és tan paradoxal com la resta de característiques que deriva de la noció de substància: les substàncies creades *només depenen de Déu* en tant que les crea i les produeix continuadament o conserva, per una mena d’emanació semblant a la dels pensaments en la nostra ment. Per aquest motiu, en rigor metafísic, és segur que una substància particular *no actua mai damunt d’una altra* ni tampoc pateix a causa d’una altra²⁵: cadascuna és com un món a part, independent de tota altra cosa que no sigui Déu mateix.

[*La substància com a expressió*]

La clau per entendre l’afirmació anterior és el concepte d’*expressió* (o, tal com l’anomena molt sovint, de *percepció*). *Tota substància expressa l’univers i a Déu a la seva manera*, diu l’autor. Cada una d’elles és una expressió de l’univers sencer, perquè no és res més que el resultat de la representació divina del món; a Déu no se li escapa, per la seva omnisciència, ni una sola relació possible entre els fenòmens. Per aquest motiu, s’entén que cada substància constitueixi una expressió diferent i única, atès que cada una d’elles és el resultat d’una d’aquestes mirades o perspectives de Déu. Leibniz afegeix que totes tenen una estreta relació amb el cos al qual estan vinculades i els és més proper i, per mitjà d’aquest expressen l’estat de l’univers d’una determinada manera, atès que el cos condiciona la relació amb la resta de cossos existents²⁶.

²⁵ També despertarà la crítica d’Arnauld. Cf. *A Leibniz*, 28 d’agost del 1687; GP II, 105-108.

²⁶ Cf. *DM*, § 33, GP IV, 458-59.

És com si Déu mirés, des de cada un d'ells i de tots els que són possibles, la resta de l'univers.

[*Espontaneïtat i conformitat*]

Del concepte d'expressió se'n deriva tant la independència d'una substància respecte de les altres, com l'estreta relació que es dona entre elles. Dit d'una altra manera, se'n segueixen tant *l'espontaneïtat* com la *conformitat* o bé, el que és el mateix, la veritable *acció i passió* existent entre elles. Leibniz ho puntualitza, en el mateix § 14, quan parla de l'espontaneïtat en aquests termes: “... il s'ensuit de ce que nous venons de dire, que chaque substance es comme un monde à part, indépendant de toute autre chose, hors de Dieu; ainsi tout ce qui nous peut jamais arriver, ne sont que des suites de nostre Estre.” (DM, § 14, GP IV, 439)

I afegeix més endavant:

“Cependant, il est vray que les perceptions ou expressions de toutes les substances *s'entreprépondent*, en sorte que chacune suivant avec soin certaines raisons ou loix qu'il a observés, se rencontre avec l'autre qui en fait autant, comme lorsque plusieurs s'étant accordés de se trouver ensemble...” (Idem, GP IV, 440)

Gràcies a aquest acord, les substàncies expressen els mateixos fenòmens, cosa que no significa que aquestes percepcions siguin perfectament iguals; de manera semblant a quan molts espectadors creuen veure la mateixa cosa i s'entenen, encara que cada un ho vegi i en parli en la mesura de la seva perspectiva. Amb tot, es pot entendre la dificultat inicial: no hi ha acció ni passió reals entre les substàncies: “Or il n'y a que Dieu... qui soit cause de cette correspondance de leurs phénomènes, et que fasse que ce qui est

particulier à l'un soit public a tous; autrement il n'y aurait point de liaison” (*ibid.*).

De fet, la mateixa paradoxa es pot derivar directament de la noció substància, per això manifesta:

“Une substance particulière n'agit jamais sur une autre substance particulière et n'en pâtit non plus, si on considère que ce qui arrive à chacune n'est qu'une suite de son idée ou notion complète, puisque cette idée enferme tous les prédicats ou évènements, et exprime tout l'univers” (*ibid.*).

I si la naturalesa de la substància és aquesta, també s'entén que només es puguin donar en nosaltres *pensaments i percepcions* i que aquests sempre siguin conseqüències i derivacions dels nostres pensaments i percepcions precedents²⁷.

[L'acció i la passió]

Però, com s'entén llavors que nosaltres observem, per dir-ho així, coses que actuen sobre nosaltres, l'acció de la nostra voluntat sobre el nostre cos o bé l'afecció d'aquest sobre la nostra ment²⁸? En el *Discours* Leibniz no deixa la pregunta sense resposta i, malgrat tot, més tard, Arnauld li posarà en qüestió de forma contundent²⁹. Perseguint l'objectiu de respondre la pregunta formulada, en el § 15, intenta conciliar el llenguatge metafísic amb el pràctic i distingir què hi ha de vertader en la idea que les coses actuen les unes sobre les

²⁷ Cf. *Monadologie*, 17; GP VI, 609; *Systeme Nouveau*, 14; GP IV 484, on diu: “ Et qu'ainsi nos sentiments intérieurs (c'est à dire, qui sont dans l'âme même, et non pas dans le cerveau, n'y dans les parties subtiles du corps) n'étant que des phenomenes suivis sur les externes, ou bien des apparences veritables, et comme des songes bien réglés, il faut que ces perceptions internes dans l'âme même lui arrivent par sa prope constitution originale, c'est à dire, par la nature representative (capable d'exprimer les estrés hors d'elle par rapport à ses organes) qui lui a esté donnée des de la création et qui fait son caractere individuel”.

²⁸ Cf. L, nota c del § 14, 49-50. És un fragment que Leibniz va eliminar de les còpies A i B abans de la seva transcripció, però que expressa la idea de manera transparent.

²⁹ Cartes dels dies 28 de setembre de 1686, 4 de març i 28 d'agost del 1687; GP II, 63 ss, 84 ss. i 105 ss.

altres. El filòsof estableix la següent relació: diem que una substància actua damunt d'una altra, en la mesura que expressa més perfectament determinats fenòmens. Cal, esbrinar, doncs, quina dimensió té per Leibniz *expressar amb més perfecció*.

D'entrada, es podria pensar, a partir de la noció mateixa de substància com a expressió de l'univers sencer, que aquesta té una extensió infinita, ja que diem que ho expressa tot, malgrat que ho faci des del seu punt de vista. Tanmateix, la comprensió de la dificultat rau en el fet que cada substància tingui la seva *pròpia perspectiva*. Els éssers es limiten entre ells i s'acomoden els uns als altres; una substància, per exemple, pot explicar un canvi millor que una altra i, llavors, diem que ha augmentat la seva expressió i, per tant, una altra n'haurà disminuït la seva.

Tot i amb això, segons el filòsof, no hem d'entendre l'acció d'una substància com una emissió o transmissió de ser. Cal no perdre mai de vista que per Leibniz la substància conté en la seva noció o idea tot el que li ha de succeir des de bon principi. I que les seves *accions* emanen d'ella com si es tractés d'una força immanent i continua³⁰.

En el *Discours de Métaphysique*, Leibniz puntualitza la diferència existent en les substàncies que expressen més perfectament el canvi, a partir de la *virtut* que té cada una d'elles d'expressar la glòria de Déu: “Or, la vertu d'une substance particulière est de bien exprimer la gloire de Dieu, et c'est par là qu'elle est moins limitée.” (f 15; GP VI, 441 / L,53).

Ara bé, en quan a l'expressió de la glòria de Déu hi ha una gradació que determina els diferents tipus d'ànima o de forma substancial existents: aquelles que l'expressen amb més coneixement, ho fan millor que les que no.

³⁰ Cf. *De ipsa natura*, 10; GP IV, 510.

[*Comunicació de l'ànima i el cos*]

En la mateixa direcció s'explica la misteriosa unió entre l'ànima i el cos. En el f 33 Leibniz hi fa atenció i en resol les dificultats. És obvi que les passions i les accions de l'una van acompanyades de les accions i passions (o fenòmens convenients) de l'altre. Tanmateix, segons Leibniz, és impossible concebre *una influència* real de l'una sobre l'altra, donada la diferència de naturalesa de l'ànima i el cos. Tampoc és gens raonable recórrer simplement a *l'operació extraordinària* de la Causa universal per explicar una cosa ordinària i particular. Leibniz, aquí, ja insinua clarament la crítica a la hipòtesi ocasionalista de la unió entre l'ànima i el cos, que discutirà àmpliament en l'intercanvi epistolar amb Arnauld i que es desplegarà al llarg de tota la seva vida i obra³¹. Segons el filòsof, suposar un concurs extraordinari de Déu en cada acció ordinària i particular seria com fer un miracle de cada esdeveniment de la natura.

La solució leibniziana al misteri del vincle entre l'ànima i el cos es desplega directament a partir de la noció de substància. Per entendre la unió cal tenir present que la idea o essència de qualsevol substància o ànima porta a què totes les seves percepcions o representacions hagin de *néixer espontàniament* de la seva mateixa naturalesa. Ara bé, aquestes percepcions no es presenten desordenadament a l'atzar, sinó que segueixen *un ordre* concretament determinat per la seva relació amb la resta de l'univers, en la qual cosa consisteix l'expressivitat de les substàncies. I és que elles han de donar raó, per elles mateixes, del que succeeix en tot l'univers (conformitat), però n'han de donar més perfectament d'allò que succeeix al cos que els pertany. Perquè, com diu el filòsof, és per mitjà del seu cos i segons la relació que té ell amb els

³¹ Cf. A ARNAULD, 8 de desembre, 30 d'avril i 9 d'octubre del 1697; GP II, 73-81, 90-102, 11-119. *Systeme Nouveau*, 12-13; GP IV, 483; *De ipsa natura*, 6,8; GP IV, 507-508; *Th*, 399-400; 61-62; GP VI, 353-54, 136-137; entre altres.

altres, que l'ànima expressa l'estat de l'univers d'una determinada manera i per un determinat temps³².

La conseqüència d'això és *un acord perfecte* entre totes les substàncies i entre l'ànima i el cos. Aquesta concordança produeix el mateix efecte que es notaria si es comunicessin entre si mitjançant la transmissió de qualitats o espècies, tal com s'imaginen alguns filòsofs. La massa organitzada o cos, en la qual es troba *el punt de vista* de l'ànima, està expressada amb més proximitat a aquesta (que la resta de l'univers) i es troba disposada a actuar per si mateixa segons les lleis de la màquina corporal, en el moment que l'ànima ho vol, i sense que l'una pertorbi les lleis de l'altra. Aquesta *relació mútua, sotmesa a regla* de bell antuvi en cada substància de l'univers, és el que produeix allò que anomenem *comunicació* i l'única cosa que constitueix la unió entre l'ànima i el cos. I de fet, també és el que distingeix les substàncies entre elles, ja que totes tendeixen a l'infinit, però queden limitades i es diferencien pels graus de percepcions distintes; en un altre cas, totes serien una divinitat.

A més, Leibniz puntualitza que si concebem d'aquesta manera la relació entre cos i ànima és fàcil entreveure la forma de pertinença que tenim del nostre cos. No hem de pensar que aquest forma part de nosaltres com si fos una dimensió de la nostra essència: “Ce qui fait connaitre ENCOR, comment notre corps nous appartient sans être néanmoins attaché à notre essence” (*f* 33; GP IV, 459 / L. 86).

Els efectes d'aquest tipus de vincle recauen també, segons el filòsof, sobre el coneixement sensible: per clar que aquest sigui, ha de contenir quelcom de confús. La causa és aquest lligam que té un cos i, per tant, els sentits amb tota la resta de cossos de l'univers. La seva relació amb el conjunt

³² Cf. *Monadologie*, 60-62; GP VI, 617-618 ; *Systeme Nouveau*, 14-15; GP IV, 484-85.

fa que l'ànima no pugui atendre a cada cosa en particular, ja que la multiplicitat de percepcions és absolutament infinita.

En el § 33, Leibniz se serveix d'una imatge força poètica per mostrar aquesta confusió de l'ànima: “C'est à peu près comme le murmure confus qu'entendent ceux qui approchent du rivage de la mer, vient de l'assemblage des répercussions des vagues innumérables”³³. El coneixement que pot tenir la ment en relació als sentits dependrà, per tant, del grau d'impressió que exerceixi en el cos que li és proper. Així, a no ser que moltes percepcions s'acordin en una o que alguna excel·leixi en força per damunt de les altres, l'ànima no se n'apercep sinó confusament. La qual cosa constitueix una altra raó que determina la gradació de les substàncies: les ànimes més simples només tenen percepció i estan en un espècie de perpetu atordiment. Les ànimes dels animals, en la mesura que el seu cos té òrgans, ja tenen percepcions més rellevants. I les ànimes humanes, a més de l'anterior tenen coneixement de les veritats necessàries i eternes, que no contenen res de confús. Aquesta distinció la retrobarem nombroses vegades al llarg de l'obra leibniziana.

2.4. Les objeccions d'Arnauld a la teoria de la concomitància o acord de les substàncies del *Discours*

[1a part/ 3a Objeció d'Arnauld: Carta del 28 de setembre de 1686³⁴]

Havien passat tres mesos des de la darrera carta de Leibniz, quan el 28 de setembre Arnauld reprèn la polèmica. Després d'excusar-se per la tardança de la resposta i d'agrair al contrincant la forma de rebre les seves excuses anteriors, entra en tema.

³³ Aquesta mateixa imatge la trobem en altres textos posteriors. Vegi's, per exemple: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, prefaci; GP V, 47.

³⁴ GP II, 63-62.

Al principi, afirma haver quedat impressionat per la *raó* que ha aportat Leibniz en la carta del 14 de juliol, segons la qual en tota proposició afirmativa veritable –necessària o contingent, universal o singular– la noció de l’atribut o predicat està compresa d’alguna manera en el subjecte. Sembla que gràcies a ella, el teòleg dóna per aclarides la majoria de dificultats plantejades en les cartes anteriors al voltant de la naturalesa divina. Tot i amb això, les paraules amb les que acaba la referència deixen entreveure que encara queda molt per resoldre: “Il ne me reste de difficulté que sur la possibilité des choses, et sur cette manière de concevoir Dieu comme ayant choisi l’univers qu’il a créé entre une infinité d’autres univers possibles qu’il a vus en même temps et qu’il n’a pas voulu créer³⁵”. (GP II, GP II, 64)

Puntualitza que les incerteses que li queden al respecte no comprometen la noció de substància i que, per aquest motiu, abandona la línia anterior d’anàlisi i la desvia cap a dificultats més vinculades a aquest concepte. És molt probable que el canvi de focus d’atenció estès provocat per una llarga consideració sobre la importància de la noció de substància que apareix al final de la carta anterior.

Arnauld ara li demana dos aclariments: un de relatiu a la hipòtesi de la concomitància o acord entre les substàncies –és la 3a. objecció i la que ens ocupa en aquest article– i el segon, relatiu a la necessitat de les formes substancials per explicar la naturalesa dels cossos –4a. gran objecció–³⁶.

Li recorda que creu que la hipòtesi de la concomitància no s’acorda ni amb la dels que creuen que el cos i l’ànima s’afecten mútuament, ni amb els que creuen que només Déu és la causa física d’aquests efectes i que, tant el cos

³⁵. Notis que l’afirmació és tan general, que deixa completament obert els dubtes que encara romanen.

³⁶ Ambdós parteixen d’una cita literal de les idees que Leibniz afirma al final de la carta del 14 de juliol.

com l'ànima, no en són sinó les causes ocasionals³⁷. Tot i així, en aquesta carta no li planteja cap dificultat al respecte.

El teòleg determina amb exactitud el problema. No concep que la hipòtesi de l'acord entre substàncies (harmonia preestablerta) expliqui el que pretén el seu autor: la unió de l'ànima amb el cos i l'acció i passió d'un esperit a l'esguard d'una altra criatura. Reproduint les paraules del filòsof al final de la carta del 14 de juliol³⁸, recorda que Leibniz afirma que Déu ha creat l'ànima de tal manera que allò que li succeeix neixi del seu propi fons, sense que s'hagi d'acordar amb el cos en les conseqüències, ni aquest amb ella; cadascun seguint les seves pròpies lleis: l'ànima actuant lliurement i el cos sense tria, retrobant-se l'una amb l'altre en els mateixos fenòmens.

Per fer palesa la incoherència que creu descobrir en la hipòtesi leibniziana, li posa dos exemples. El primer és un cas en el qual, des de la perspectiva ordinària de considerar les coses, el cos afectaria a l'ànima i, el segon, al revés.

1) L'exemple inicial suposa que té una ferida al braç que li fa mal. Està clar que, des del punt de vista del cos, és un moviment corporal; però, l'ànima també té un sentiment de dolor que no sentiria sense aquest ferida. La qüestió és, doncs: quina és la *causa* del dolor? Leibniz, no vol que sigui ni el cos qui actua damunt de l'ànima, ni Déu que hagi format en l'ànima aquest sentiment en motiu del que succeeix en el cos³⁹. De la qual cosa, el teòleg en deriva que és l'ànima mateixa qui l'hauria format.

Arnauld explica que St. Agustí és del mateix parer, quan opina que el dolor corporal no és res més que la tristesa de l'ànima davant la mala

³⁷ Aquesta objecció ens ajudarà a situar a Leibniz respecte de Malebranche, autor de la teoria de les causes ocasionals.

³⁸ GP II, 58.

³⁹ Serien les dues teories o formes d'explicació que Leibniz rebutja o que posa en entredit: la cartesiana i l'ocasionalista.

disposició del seu cos. La incoherència és manifesta: en tal supòsit, primer, seria necessari que l'ànima sabés que el seu cos està mal disposat i, després, s'hauria de posar trista. Però, tant per Leibniz com pel filòsof d'Hipona, és el dolor que l'adverteix que el cos està mal disposat.

2) El segon exemple, suposa una acció lliure: jo em vull treure el barret i aixeco el braç per a fer-ho. Està clar que el moviment del meu braç no és una conseqüència de les lleis ordinàries del moviment. Altre cop cal plantejar-se la mateixa qüestió: quina és *la causa*? Si fossin els esperits que han entrat en els nervis i els han inflat, faria falta que aquests s'autodeterminessin a entrar en els nervis o donar-se a si mateixos el moviment d'entrar-hi. Si fos Déu, que davant l'ocasió que jo vull aixecar el braç fes l'acció, Leibniz aniria contra la seva pròpia negació de l'ocasionalisme. Només queda la hipòtesi que sigui la nostra ànima la causant. Però, Leibniz rebutja aquesta idea, perquè seria com actuar físicament damunt del cos.

Tot plegat, podem concretar i simplificar les dificultats que planteja el teòleg en una de sola: la hipòtesi de la concomitància o acord no explica la causa de cap dels esdeveniments que es donen en una naturalesa humana i suposa, justament, el contrari d'allò que pretén explicar.

[Resposta de Leibniz a la 1a part/ 3a objecció : Projecte preparatori⁴⁰ i Carta del 8 de desembre de 1686⁴¹]

La resposta a les dificultats relatives a la concomitància o acord entre les substàncies, plantejades en la carta anterior del 28 de setembre, es desplega en dos documents diferents: en primer lloc, en un projecte preparatori (*Projet de lettre*), que segueix de manera ordenada i sistemàtica els arguments de la

⁴⁰ GP II, c. XII, 68-73.

⁴¹ GP II, c. XIII, 90-102.

polèmica carta d'Arnauld i, en segon lloc, en una carta que va ser enviada el 8 de desembre al teòleg jansenista i que conté bàsicament les mateixes idees del text anterior. El paper del projecte seria similar al que fan les *Remarques* a la carta del 14 de juliol.

Per tal de sintetitzar els detalls de la resposta, però, és millor seguir el fil textual de la lletra, ja que és l'argumentació que Leibniz va considerar definitiva i la mateixa que va conèixer Arnauld. El contingut d'ambdós documents és molt similar, però el *Projet* s'estén més en la resposta a la primera qüestió sobre la hipòtesi de la concomitància –3a objecció– i, en canvi, tracta més en general el segon ordre de preguntes relatives a les formes substancials –4a objecció–. És per aquest motiu que pel que fa als matisos de la resposta a la tercera objecció sobre l'harmonia preestablerta, es útil cercar les explicacions que apareixen en el *Projet* i no en la carta.

La lletra del dia 8 de desembre, després d'alguns agraïments introductoris, ataca directament el tema de l'acord de les substàncies, analitzant els dos exemples dels quals s'ha servit Arnauld. En el *Projet*, fa prèviament unes reflexions importants que cal tenir en compte.

D'entrada, posa de relleu, tal com havia fet en la carta del 4 de juliol, que aquesta teoria deriva directament del seu concepte de substància. Recorda que la noció individual conté tot allò que li ha de succeir, la qual cosa distingeix els éssers complets dels que no en són. I com que l'ànima⁴² és d'una substància individual, és necessari que la seva noció (idea, essència o natura) contingui tot el que li arribarà i que en sigui la causa. Déu, que en té una visió perfecta, observa en ella tot el que pensarà, sofrirà i farà. Per tant, en tant que els nostres pensaments són una conseqüència de la nostra ànima, és inútil demanar, en aquest cas, una interferència d'una altra substància particular. Ara

⁴² La noció de substància individual es trasllada a l'ànima, perquè Arnauld li planteja totes les dificultats en termes d'ànima i cos.

bé, és veritat que molts cops tenim pensaments davant de determinats moviments corporals, i a la inversa, i en aquest aspecte sí que ens podem plantejar el problema. La solució Leibniziana ja es coneix pel *Discours*⁴³: la causa d'aquesta "acció/connexió" no és altra que el fet que cada substància *expressa* l'univers sencer a la seva manera; així, és possible que el moviment d'un cos sigui en l'ànima un dolor. Nosaltres atribuïm sempre l'acció a la substància de la qual l'expressió és més distinta i l'anomenem causa. Si es concilia d'aquesta forma els llenguatges metafísic i pràctic, es pot resoldre la dificultat⁴⁴.

Per tal d'il·lustrar aquesta idea tant especial de causa, desplega un exemple, del qual se servirà en altres textos posteriors: imaginem-nos un vaixell que es mou en l'aigua, en la qual es dona també una infinitat de petits moviments de les seves parts, que fan possible que el lloc que deixa l'objecte sigui ocupat per una altra cosa, per la via més curta. Nosaltres atribuïm al cos el moviment, perquè és el que permet explicar millor el que succeeix. Però si examinem que hi ha de físic i de real en aquest moviment, ens trobem amb un dilema. Perquè podem considerar igualment que el vaixell està en repòs i que tota la resta es mou. I és que el moviment és, de fet, una cosa respectiva, un canvi de situació, que no sabem a qui atribuir amb precisió matemàtica. Tot i així, el suposem en el vaixell, perquè per mitjà d'aquest podem explicar més distintament tot el que succeeix.

La única hipòtesi que permet donar raó de tots els fenòmens, petits i grans, és la de l'acord de les substàncies. Des d'aquesta, es pot afirmar que, si bé el vaixell no és la *causa eficient* (física) dels moviments, al menys la seva *idea* n'és la *causa final* o *exemplar* en l'enteniment de Déu.

⁴³ Desplegat ja en els § XIV- XV i XXXIII del *Discours*.

⁴⁴ Com s'ha comentat, en el § 15 del *Discours* també intenta conciliar el llenguatge metafísic amb el pràctic i resol de la mateixa manera el problema. La relació de l'ànima i el cos, en concret, es tractada en el § 33. També es pot trobar en: *Système Nouveau*, 17; GP IV, 486; *Monadologie*, 49-50; GP VI, 615; *Principes de la nature et de la grâce fondées en raison*, 4,13; GP VI, 599-600.

Les altres dues teories –a) que la causa del moviment del vaixell i tota la resta dels que es donen en l'aigua i en l'univers és Déu, o b) que és el vaixell el que els produeix tots– no afegeixen res de real i, per tant, no constitueixen una explicació. Parlant amb precisió metafísica, hi ha la mateixa raó en pensar que és el vaixell qui empeny l'aigua, que dir que és l'aigua qui empeny el vaixell. I atribuir a Déu el voler fer aquest acte expressament és fer-lo entrar en el detall del món, quan tenim el recurs del vaixell. Tot i amb això, si portem l'anàlisi fins al final, hauríem de dir que l'acord dels fenòmens de les diferents substàncies vénen de la mateixa causa: Déu, que fa que cada substància individual expressi la decisió que ell ha pres a l'esguard de tot l'univers.

Després d'aquestes consideracions inicials, comença l'examen dels dos exemples que Arnauld ha fet servir en la seva crítica. Per aquest motiu, a partir d'aquí, se segueix altre cop el text de la carta.

1) La primera exemplificació del teòleg és un cas en el qual sembla que el cos produeix una acció sobre l'ànima: una ferida al braç que va acompanyada o que provoca –a la manera de pensar d'Arnauld- un sentiment de dolor en l'ànima. Leibniz, confirma la hipòtesi interpretativa del teòleg: quan l'ànima té un sentiment de dolor, al mateix temps que el braç està ferit, és l'ànima la que es forma ella mateixa aquest dolor, que és una derivació natural del seu estat o de la seva noció. Confirma, també, que està d'acord amb St. Agustí i aprofita per fer-ne una lloança.

Ara bé, com sap l'ànima aquesta mala disposició del cos? Leibniz assegura que no és per cap impressió del cos sobre l'ànima⁴⁵, sinó perquè tota substància porta *l'expressió general de tot l'univers* i, més particularment i

⁴⁵ Una influència mútua, tal com diu en el *Projecte* i en molts altres llocs, seria inexplicable: l'ànima només procura pensaments i fenòmens que només són pensaments; en canvi, el cos només moviments físics. Cf. § 33 del *Discours, Systeme Nouveau*, 12-13; GP IV, 483; *De ipsa natura*, 6,8; GP IV, 507-508; *Th*, 399-400; 61-62; GP VI, 353-54, 136-137; entre altres.

distintament, d'allò que li passa a l'esguard del seu cos. Per la qual cosa li és natural de notar i conèixer els accidents del seu cos pels sentits⁴⁶.

Tal com diu en el *Projet*, al final de l'anàlisi d'aquest exemple, tot allò que s'expressa en el cos per un moviment o canvi de situació, s'expressa en l'ànima per mitjà d'un pensament, que és la conseqüència d'una substància la naturalesa de la qual és pensar. I si constantment succeeix que es donen pensaments junt amb moviments, és perquè Déu ha creat de bon principi totes les substàncies de tal manera que en la successió tots els fenòmens s'entrecreuin i es corresponguin, sense ser necessària una influència física mútua, que, d'altra banda, no seria explicable.

2) El segon exemple d'Arnauld suposa un cas en el qual l'ànima fa un acte lliure per mitjà del cos: la voluntat de moure el braç per treure's el barret. Leibniz explica que, des del punt de vista del cos, passa el mateix quan aquest s'acomoda a l'ànima: es mou en virtut de les seves pròpies lleis. Tanmateix, per *l'acord admirable* i inevitable de les coses entre elles, quan prenen part les lleis del moviment, en el mateix moment, hi pren part la voluntat.

En el *Projet* recalca que les ànimes no canvien res en l'ordre dels cossos i aquests mai res en l'ànima. Ni mai una substància individual té influència física sobre una altra, perquè cada una és un ésser complet, que és suficient per determinar la seva naturalesa. Quan diem que la voluntat és *causa* del moviment del braç –i al revés–, s'entén perquè aquesta *expressa més distintament* el que l'altra expressa més confusament i hem d'atribuir l'acció a la substància que té l'expressió més distinta (per la qual cosa cal recórrer a l'experiència repetida o a l'ús dels sentits). I si l'ànima o voluntat no és la causa física del moviment del braç, sí que n'és la causa final o exemplar (la seva idea en

⁴⁶ La manera d'entendre el coneixement sensitiu està d'acord amb aquesta hipòtesi explicativa i no amb la hipòtesi ordinària de l'acció. Cf. § 33 del *Discours; Monadologie*, 60-62; GP VI, 617-618; *Systeme Nouveau*, 14-15; GP IV, 484-85.

l'enteniment diví ha contribuït a la resolució de Déu a l'esguard d'aquesta particularitat).

Així com en el *Projet* comença enllaçant tota la polèmica de la concomitància amb la noció de substància individual, en la carta ho fa al final de l'anàlisi dels dos exemples, a manera de conclusió i justificació:

“Tout cela ne sont que des conséquences de la notion d'une substance individuelle qui enveloppe tous ces phénomènes en sorte que rien ne saurait arriver à une substance que ne lui naisse de son propre fond, mais conformément à ce qui arrive à une autre quoique l'une agisse librement et l'autre sans choix. Et cet accord est une des plus belles preuves qu'on puisse donner de la nécessité d'une substance souveraine cause de toutes choses” (GP II, 75)

[2a part/ 3a Objeció d'Arnauld: Carta del 4 de març 1687⁴⁷]

Després de la resposta de Leibniz a la primera sèrie de qüestions plantejades a la hipòtesi de la concomitància, Arnauld encara no queda satisfet i en una carta del 4 de març de l'any següent, li planteja una segona sèrie de dificultats sobre aquest tema⁴⁸. En concret, manifesta tenir encara dos problemes:

1) En primer lloc, demana un aclariment de la següent afirmació leibniziana: “l'âme porte plus particulièrement une expression plus distincte de ce qui arrive maintenant à l'égard de son corps⁴⁹”. L'argumentació d'Arnauld s'articula sobre la base que, en aquest supòsit, l'ànima hauria de conèixer una infinitat de coses que també li succeeixen al cos i que, en canvi, li passen desapercebudes, tals com la digestió, la nutrició, etc.

⁴⁷ GP II, c. XV, 84-90.

⁴⁸ La temàtica de la carta abraça també la qüestió de les formes substancials, igual que en les cartes anteriors.

⁴⁹ Altre cop la crítica parteix d'una frase literal extreta de la darrera carta de Leibniz. Cf. GP II, 74.

2) La segona dificultat ataca la idea de l'acord admirable entre les lleis físiques i les lleis de l'ànima. Quan el filòsof de l'harmonia preestablerta afirma que no és l'ànima la causa del moviment del meu braç, sinó que tant ella com el cos es mouen en virtut de les seves pròpies lleis i que hi ha un acord entre ells establert per Déu, no està dient res de diferent del que diuen els ocasionalistes. La raó que aporta el teòleg és clara: Leibniz afirma que Déu no ha pogut fer res sense una *causa real*, però quan ha d'explicar aquesta causa, en veritat no n'aporta cap, perquè nega totes les causes possibles. Per una banda, no vol que la causa sigui la voluntat i, per l'altra, tampoc que el cos es mogui per ell mateix. Llavors, cau en allò que ha volgut negar, ja que d'aquesta manera només queda Déu per ser-ne la *causa eficient i real*; de fet, segons Arnauld, aquesta idea queda reafirmada si posem l'atenció en l'expressió que utilitza Leibniz per explicar els esdeveniments: *resolució de Déu*. Donat que una resolució no és altra cosa que una voluntat i, per tant, en aquest cas, estaria parlant d'una voluntat divina de la mateixa manera que ho fan els ocasionalistes.

La resta de la carta la dedica a plantejar qüestions als conceptes de forma substancial i de substància individual (4a objecció)

[*Resposta de Leibniz a la 2a part/ 3a objecció: Carta del 30 abril 1687*⁵⁰]

La primera part de la carta del 30 d'abril de 1687 constitueix un dels documents més importants per situar la teoria leibniziana de l'harmonia preestablerta respecte de les altres postulacions modernes, com són la teoria cartesiana de la interacció ànima-cos o bé l'ocasionalisme de Malebranche. L'àmplia argumentació que s'hi desplega il·lumina molt el contingut del *Discours*, massa breu, i ajuda a entendre'n l'entrellat conceptual.

⁵⁰ GP II, c. XVI, 90-102.

Després d'uns agraïments i d'excusar la tardança de la carta d'Arnauld, l'autor es disposa a resoldre les noves dificultats, a les quals respondrà per ordre:

1) Respecte a la primera qüestió, Leibniz creu que no hi ha cap dificultat a l'hora de comprendre que l'ànima té una expressió més distinta del que li succeeix a l'esguard del seu cos, si s'entén que aquesta expressa tot l'univers en *un determinat* sentit i particularment, segons la relació que tenen els altres cossos amb el seu⁵¹. La raó de fons és que l'ànima no pot expressar totes les coses de la mateixa manera, altrament no hi hauria distinció entre les formes substancials⁵².

No obstant això, clarifica i precisa el següent: que l'ànima expressi més distintament el que succeeix al seu cos, no significa que ella hagi de percebre perfectament el que passa en totes les parts d'aquest, cosa que es pot justificar per dues raons:

a) Hi ha diferents *graus de relació* entre l'ànima i les parts del seu propi cos i entre aquesta i les coses exteriors, ja que no són totes expressades de la mateixa manera. Les impressions més distintes de l'ànima responen a les percepcions més distintes del cos, per exemple, les impressions que depenen dels nervis i les membranes del nostre cos, que són parts més sensibles i per mitjà de les quals és molt provable que ens apercebem de la resta, atès que els seus moviments imiten millor les impressions i les confonen menys. Cosa que no vol dir que els nervis actuïn sobre l'ànima, parlant metafísicament, sinó que l'un imita l'estat de l'altre "spontanea relatione".

⁵¹ Cf. § XIV del *Discours; Systeme Nouveau*, 14-15; GP IV, 484; *Monadologie*, 13-14; GP VI, 608-609.

⁵² Aquest matis és importantíssim, perquè il·lumina el mateix contingut del *Discours*, a l'explicar el criteri bàsic de distinció entre els diferents tipus de formes substancials o ànimes.

b) Cal considerar, a més, que passen massa coses en el nostre propi cos per a poder apercebre-les totes. Per a il·lustrar aquesta idea, posa l'exemple del soroll del mar, nosaltres el captem com un tot, un resultat al qual ens acostumem, sense distingir en ell –a causa de la multitud– tots els sorolls que veritablement hi entren, com són per exemple, el so de cada una de les onades⁵³. Ara bé, quan arriba un canvi notable al nostre cos, la nostra ànima el remarca, i el percep millor que aquells que no van acompanyats d'un canvi notable en els òrgans.

Per acabar d'examinar aquesta primera dificultat, ataca directament la conseqüència que en deriva Arnauld, segons la qual l'ànima hauria de conèixer que té una picada al dit abans de sentir el dolor. Leibniz, explica com cal entendre-ho: l'ànima no coneix abans que ella tingui el sentiment de dolor, si no és perquè expressa o coneix *confusament* totes les coses. I aquesta expressió, confusa i obscura, és la *causa véritable* del que li succeirà i de la percepció més clara que tindrà. El fonament d'aquesta afirmació ja està establert clarament en cartes anteriors: l'estat futur és sempre una conseqüència de l'estat precedent⁵⁴.

2) En la segona dificultat, Arnauld no entén com el cos i l'ànima segueixen, cadascun, les seves pròpies lleis sense causar res l'un en l'altre i l'acusa de caure en l'ocasionalisme. Leibniz intenta resoldre el dubte del teòleg desplegant la seva teoria de l'acord entre les substàncies. Déu ha creat l'univers de tal manera que l'ànima i el cos, actuant cada un segons les seves lleis, s'acorden en els fenòmens. Allò que hi ha de real en l'estat que anomenem moviment procedeix de la substància corporal i el pensament i la voluntat procedeixen de l'esperit. I tot arriba a cada substància com una conseqüència del *primer estat* que Déu li ha donat creant-la: el concurs ordinari

⁵³ Aquest mateix exemple l'utilitzarà en els *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, per explicar les percepcions imperceptibles i l'innatisme del coneixement.

⁵⁴ Per la noció de veritat.

d'Aquest només consisteix en *la conservació*⁵⁵ de la substància mateixa, conforme al seu estat precedent i als canvis que aquest comporta.

No obstant això, clarifica, es diu amb força raó que un cos n'empeny un altre, perquè nosaltres observem en els fenòmens que un cos no comença mai sol a tenir una determinada tendència o moviment, sinó quan un altre que el toca en perd de manera proporcional, seguint unes lleis constants. I, en efecte, essent els moviments *fenòmens reals* més aviat que éssers, un moviment com a *fenomen* és en el meu esperit la conseqüència immediata d'un altre fenomen. Ara bé, això no justifica que puguem dir que l'estat d'una substància sigui conseqüència d'una altra substància particular⁵⁶.

A continuació, es *distancia de la posició ocasionalista* argumentant críticament contra les conseqüències teòriques que es desprenen d'ella. El punt de partida és la interpretació que fa Arnauld de la hipòtesi de l'ocasionalisme. Segons aquesta manera d'entendre-la, quan aquests filòsofs diuen que la voluntat és la causa ocasional i Déu la causa real del moviment del meu braç (cal recordar que l'exemple de partida és l'acte lliure d'aixecar el braç per treure'm el barret), no entenen que Déu ho faci, en el temps, per una nova voluntat, sinó per l'acte únic de la voluntat eterna per la qual ha previst tot el que seria necessari. Leibniz fa dues objeccions:

a) Si el que diu el teòleg és correcte, per la mateixa raó els ocasionalistes haurien de dir que els miracles no es fan per una nova voluntat, sinó pel desig general de Déu.

⁵⁵ Cf. *Discours*, § 14; GP IV, 439-440; Th, 382-385; GP VI, 342-344.

⁵⁶ Tant en l'edició de Gerhardt, com en la de Lewis i Le Roy ens trobem amb una aparent incoherència en el text: de sobte comença a parlar de la forma substancial de les plantes. Hem considerat que, per alguna raó, Leibniz ha copiat malament la carta, ja que ha dit al començament que respondria als problemes plantejats per Arnauld seguint l'ordre de la seva carta, i la dificultat de les formes substancials no es plantejada fins més tard. Per aquest motiu, ubiquem el fragment que teòricament hauria d'explicar aquí en la 2^a part de la resposta a la 4^a objecció.

b) A més, opina que, si els entén bé, fan dels actes comuns *un miracle* (que no ho deixa de ser pel fet que diguin que és continu). Aquests filòsofs, possiblement, li objectarien que no són miracles si Déu actua seguint una *lei general*. Tot i així, diu Leibniz, Déu pot fer lleis generals a l'esguard dels miracles⁵⁷, és a dir, lleis que continguin la possibilitat natural d'aquests. Encara que els ocasionalistes en donin una altra definició, ell pensa que un miracle difereix d'una acció comuna, *internament i per la substància* i no per l'accident de la repetició i la freqüència –com dirien ells–. Parlant pròpiament, Déu fa un miracle quan sobrepassa les forces que ha donat a les criatures. Ells pensen, en cert sentit, que la continuació del moviment del cos (en l'exemple del braç) sobrepassa les forces d'aquest últim, ja que diuen que Déu li dona la força en l'ocasió, perquè el cos no se la pot donar a si mateix. I, si és així, cal dir que la continuació del moviment és un veritable miracle, ja que no brolla de la mateixa naturalesa de les coses.

A mode d'aclariment, dona una solució al problema ocasionalista: les accions dels esperits no canvien res en la natura dels cossos, ni aquests en la dels esperits. I Déu tampoc canvia res, tret de quan fa un miracle. Perquè les coses estan *absolutament concertades*, de tal manera que un esperit no vol res de manera eficaç si el cos no està preparat també per a fer-ho, en virtut de les seves pròpies forces.

D'aquesta manera, no es cap problema explicar-se com l'ànima pot donar un moviment al cos -o alguna nova determinació als esperits animals–, perquè, de fet, ella no li'n dóna mai. Leibniz aporta un argument decisiu per a demostrar-ho: no hi ha cap proporció entre un esperit i un cos; no hi ha res que pugui determinar quin grau de velocitat un esperit donarà a un cos ni

⁵⁷ Cf. § VI-VII del *Discours*.

tampoc quin grau de velocitat Déu voldrà donar al cos en ocasió de la voluntat de l'esperit⁵⁸.

El filòsof de l'harmonia preestablerta també es *posiciona respecte a l'explicació cartesiana* de la relació entre l'ànima i el cos, que suposa una influència real entre ambdós. Descartes entén que l'ànima, o Déu en l'ocasió, només canvia la direcció o determinació del moviment i no la força que hi ha en el cos, perquè pensa que en aquest darrer cas Déu violaria, en ocasió de totes les voluntats dels esperits, la *lleï general* de la natura que determina que *ha de subsistir la mateixa força*. Leibniz aporta dues raons de crítica:

a) Des d'aquesta hipòtesi continua sent molt difícil explicar quina connexió hi hauria entre els pensaments de l'ànima i els costats o angles de la direcció dels cossos⁵⁹.

b) A més, encara hi ha una *altra lleï general*, de la qual Descartes no s'ha apercebut: en la natura sempre subsisteix la mateixa direcció o determinació⁶⁰. Si Déu canviés la direcció del moviment actuaria contra aquesta lleï i llavors també faria un miracle.

A partir d'aquí, addueix 4 avantatges de la seva hipòtesi:

1. En primer lloc, diu que és infinitament més raonable i més digne de Déu suposar que ha creat des del començament la màquina del món, sense violar en tot moment les dos grans lleis de la natura (la de la força i la de la direcció).

⁵⁸ En canvi, es pot determinar amb prou facilitat i precisió quina velocitat agafarà el cos, per les lleis mateixes del moviment i del cossos.

⁵⁹ Crítica en la mateixa línia que la que ha fet al final a la hipòtesi ocasionalista.

⁶⁰ Cf. GP II, 94. Leibniz aprofita l'ocasió per demostrar-ho: Si es condueix qualsevol línia recta, per exemple, d'orient a occident, per un punt donat i si es calcula totes les direccions de tots els cossos del món en tant que ells avancen o reculen en les línies rectes paral·leles a aquesta línia, la diferència entre les sumes de les quantitats de totes les direccions orientals i occidentals, sempre seria la mateixa, nul·la; tant entre certs cossos particulars com a l'esguard de tot l'univers. Perquè tot està perfectament equilibrat, i les direccions orientals i occidentals en l'univers són perfectament iguals.

2. A més, seguint aquestes regles, amb l'excepció del cas dels miracles, s'aconsegueix perfectament que els ressorts del cos estiguin preparats per moure's en el precís moment que l'ànima té un pensament o voluntat i, així, la unió de l'ànima i el cos i l'acció de l'un sobre l'altre només consisteix en aquesta *concomitància* que *mostra la saviesa* del creador més que cap altra hipòtesi.

3. Hom no pot dubtar que aquesta teoria és, al menys, possible i que Déu es prou hàbil per executar-la.

4. I es pot jutjar fàcilment, per tot l'anterior, que aquesta hipòtesi és: la més probable, la més simple, la més bella i la més intel·ligible, ja que elimina tot d'un cop les dificultats (Com la que ens trobaríem al considerar les accions criminals, en les quals no fora raonable fer-hi concórrer a Déu, a no ser per la conservació de les forces creades).

A fi de fer entendre millor la concomitància, Leibniz fa una elegant comparació entre l'harmonia de l'ànima i el cos i la que hi hauria entre diferents bandes de músics i cors que toquessin les seves partitures estant col·locats de forma que no es veiessin, però que s'acordessin perfectament, seguint cada una les seves pròpies notes diferents de l'altra banda. I de tal manera, que la persona que els escoltés a tots alhora, hi trobés una harmonia meravellosa i més sorprenent, que en el cas que hi hagués veritable connexió entre elles.

Per finalitzar, fent una clarificació de llenguatge, Leibniz matisa la seva crítica a les dues hipòtesis anteriors. Diu que no desaprova del tot que s'anomenin als esperits causes ocasionals o causes reals. Perquè:

a) Atenent a les resolucions divines, allò que Déu ha previst i preordenat a l'esguard dels esperits, ha estat *l'ocasió* per reglar així el cos al

començament, a fi que ells conspirin entre ells seguint les seves lleis i forces.

b) A més, es pot dir que hi ha connexió real en tant que l'estat del cos és una conseqüència inevitable, encara que sovint contingent i també lliure, de l'altra. Però cal tenir present, també, que aquesta connexió *no és immediata*, sinó que està fundada sobre el que Déu ha decidit.

[3a part/ 3a Objeció d'Arnauld: Carta del 28 d'agost de 1687⁶¹]

El 28 d'agost de 1687, quatre mesos després d'haver rebut els darrers aclariments de Leibniz, Arnauld respon al seu corresponsal, no tant per confirmar les seves argumentacions, com per a obrir nous interrogants i assenyalar noves fissures en la seva filosofia. Serà l'última carta que el teòleg dirigeix al filòsof de Leipzig.

Les línies d'objecció continuen sent les mateixes que en les seves dues cartes anteriors: la concomitància o acord entre les substàncies i la noció de substància leibniziana. Pel que fa a l'harmonia preestablerta que ens ocupa, planteja dos dificultats:

1) En primer lloc, no entén que significa per Leibniz “expressar”⁶²: a) si entén algun tipus de coneixement, llavors l'ànima hauria de tenir més coneixement dels vasos limfàtics que dels moviments de Saturn; b) i si no és ni pensament ni coneixement, no s'entén que és, i no serveix per resoldre la dificultat que ell mateix li havia proposat: com l'ànima es pot donar a ella mateixa el sentiment de dolor quan alguna cosa pica al cos, si no coneix prèviament que quelcom el pica.

⁶¹ GP II; c. XIX, 105-109.

⁶² En la carta anterior, Leibniz afirma que l'ànima expressa més distintament allò que pertany al seu cos, ja que ella expressa també l'univers sencer en un cert sentit.

2) De l'argumentació leibniziana contra l'ocasionalisme, dedueix que Leibniz pensa que segons aquells filòsofs un cos no es podria moure sol i, en canvi, ell creu que el moviment –o allò que hi ha de real en ell– procedeix de la substància corporal mateixa, tal com els pensaments i la voluntat procedeixen de l'esperit. A la qual cosa, Arnauld objecta: a) és molt difícil que un cos que no té moviment se'n pugui donar; i si admetem això, ja no necessitem un primer motor, i una de les proves de la demostració de l'existència de Déu s'arruïna; b) a més, que un cos es pugui donar moviment a ell mateix, no explica que jo pugui moure la mà quan vulgui, car si ella no té coneixement –donat que només en té l'ànima– com podria saber que jo la vull moure?

Aquestes són les últimes qüestions que Arnauld formula a la hipòtesi de l'acord entre les substàncies, tanmateix no seran les darreres que li seran plantejades a Leibniz al respecte, atès que la hipòtesi constitueix un dels temes més polèmics de la filosofia de l'autor.

[Resposta de Leibniz a la 3ª part/ 3ª objecció: Carta del 9 d'octubre del 1687⁶³]

El dia 9 d'octubre de 1697, Leibniz respon la carta d'Arnauld del 28 d'agost. Les vicissituds de la correspondència han modificat les pretensions del filòsof, que observa en el teòleg una manca de cura i desgana en l'anàlisi de les seves explicacions. Ja no es tracta tant de convèncer a Arnauld de la certesa de les seves afirmacions, com d'aconseguir que les trobi almenys sostenibles.

Tot i amb això, l'esforç d'argumentació i clarificació que fa Leibniz no disminueix en absolut. La seva llarga carta destoeix, amb un ordre minuciós, tots els detalls de les qüestions que li ha plantejat el teòleg.

⁶³ GP II, c. XXII, 111-129.

Pel que fa al tema de l'acord entre les substàncies, aquest document fa una aportació importantíssima: explica d'una vegada per totes, el concepte de *substància com a expressió*, que es desplega en el § 15 del *Discours*. A més, la voluntat d'aconseguir una valoració positiva per part d'Arnauld, provoca un esforç constant de situació respecte de la filosofia cartesiana, que ens ajuda a comparar i distingir ambdues posicions.

1) De les dues dificultats plantejades per Arnauld al tema de l'acord de les substàncies, la primera feia referència al concepte *d'expressió*. Per aquest motiu, Leibniz comença la seva resposta fent un resum de la seva hipòtesi: l'ànima expressa naturalment tot l'univers en un determinat sentit i expressa, més immediatament, allò que pertany a les parts del seu cos, en virtut de les *lleis de la relació*⁶⁴ que li son essencials.

A continuació, seguint l'ordre estricte, fa un resum de l'objecció que li ha fet el teòleg i anuncia els passos que seguirà: A) primer, explicarà el sentit del mot *expressar* i B) després, resoldrà les dificultats que li ha plantejat al seu respecte.

A) Leibniz explica que una cosa n'expressa una altra quan hi ha *una relació constant i regulada* entre allò que es pot dir de l'una i de l'altra. Aquesta expressió és comuna a totes les formes substancials, això no vol dir que sigui absolutament igual en totes elles. Precisament, observa, aquí, un criteri de distinció important, en afirmar que aquesta expressió és un gènere del qual la *percepció natural, el sentiment animal, i la coneixença intel·lectual* en són les espècies. Aquest detall no ens ha de passar desapercebut, ja que es difícil de trobar en el *Discours de métaphysique* un moment on hi hagi una distinció tan clara entre els tipus de substància. Normalment cal recórrer a textos més madurs com poden

⁶⁴ Aquesta nova manera d'anomenar les lleis de funcionament de l'ànima introdueix un detall important, ja que posa de manifest el paper de les formes substancials: expressar. I per Leibniz expressar no és altra cosa que guardar relació amb els altres éssers de l'univers. Cf. § XIV del *Discours* i també *Systeme Nouveau*, 14-15; GP IV, 484; *Monadologie*, 13-14; GP VI, 608-609.

ser els *Principes* o la *Monadologie*⁶⁵. La percepció natural i el sentiment només necessiten que allò que és divisible i material i es troba dispersat en múltiples éssers, sigui expressat en un sol ésser indivisible (que serà una substància dotada de veritable unitat). La representació de l'ànima racional està acompanyada de consciència i llavors s'anomena a l'expressió pensament i coneixement.

Puntualitza que totes les coses tenen expressió, perquè totes les substàncies simpatitzen entre elles i reben un *canvi proporcional* cada cop que es dóna la més mínima modificació en l'univers. Les nostres expressions són més o menys notables, en la mesura que les accions dels altres cossos tenen més o menys relació amb el nostre⁶⁶. D'aquesta manera, podem dir que el nostre cos està afectat per tots els altres i que a tots els moviments del nostre cos, responen certes percepcions o pensaments, més o menys confusos de la nostra ànima.

B) Leibniz respon per ordre les dues observacions que li ha fet el teòleg al voltant del concepte d'expressió:

a) Li acorda, en primer lloc, que no ens apercebem distintament de tots els moviments del nostre cos –com per exemple els dels vasos limfàtics—. Però, explica –servint-se d'un exemple ja utilitzat– que succeeix quelcom semblant a quan per apercebre'ns del moviment del mar o d'un riu, cal que ens apercebem de cada una de les onades, la unió de les quals provoca el brogit que percebem. De manera semblant, nosaltres sentim algun resultat confús de tots els moviments que passen en nosaltres. Però estem acostumats a aquest moviment intern i no ens n'apercebem distintament i amb la reflexió, a no ser que hi hagi una alteració

⁶⁵ Cf. *Principes*, § 4, GP VI, 599-600; *Monadologie*, §18-19, GP VI, 610.

⁶⁶ Aquí fa una referència important a Descartes: diu que li sembla que aquest estaria d'acord amb la seva posició, donat que afirma que a causa de la divisibilitat i continuïtat de la matèria, el més mínim moviment estén el seu efecte als cossos veïns.

considerable, com és el cas dels començaments de les malalties. Per altra banda, nosaltres no ens adonem dels altres cossos si no en la mesura que es relacionen amb el nostre i, per tant, hi ha raó de dir que l'ànima expressa millor allò que pertany al nostre cos. Així s'entén que captem els satèl·lits de Júpiter i Saturn –fent referència al l'exemple concret que ha utilitzat Arnauld– gràcies a un moviment que es dona en els nostres ulls.

Per finalitzar el comentari a la primera observació, se situa respecte dels cartesians. En aquest aspecte, manifesta estar-hi d'acord, menys en la idea que ell suposa que hi ha altres ànimes o formes substancials al nostre entorn, a les quals atribueix una percepció o expressió inferior a la nostra coneixença o pensament i, en canvi, els cartesians refusen el sentiment en les bèsties i no admeten més formes substancials que les ànimes dels homes⁶⁷.

b) Per tal de resoldre la segona qüestió, segons el filòsof cal explicar com l'ànima s'apercep dels moviments del seu cos, ja que no es veu per quins canals l'acció d'una massa extensa repercuteix sobre un ésser indivisible. Altre cop se situa respecte dels cartesians i aquesta vegada també dels ocasionalistes: els cartesians ordinaris manifesten no poder-ne donar raó i els autors de les causes ocasionals creuen que Déu “*ex machina*” intervé en cada acció. Segons Leibniz, és explicable, de manera natural, per la noció de substància o ésser complet en general. Aquesta noció condueix a què sempre el seu estat present sigui una conseqüència natural del seu estat precedent, ja que la natura de tota substància és expressar l'univers; ella ha estat creada al principi, de tal manera que, en virtut de les seves pròpies lleis, ha d'acordar-se amb allò que passa als cossos i particularment en el seu. Per tant – responent a l'exemple concret

⁶⁷ Cal notar que ja és la segona menció que fa als cartesians manifestant acord i només matisant algun aspecte. Sembla que hi hagi una voluntat expressa. Segurament, creu que és l'única manera d'aconseguir una acceptació per part del teòleg amb influències cartesianes.

de l'objecció—, no és difícil entendre que es representi la picada quan es dóna al seu cos.

Per acabar de discernir el problema, analitza detalladament el paral·lelisme entre l'ànima i el cos, a partir de l'exemple de la picada i el sentiment de dolor. Als moviments que se succeeixen en el cos, s'hi acomoden moviments o representacions en l'ànima; aquests estats de l'ànima no són, essencialment i naturalment, res més que les expressions dels estats respectius del món. D'aquesta manera, és necessari que l'ànima s'apercebi de la picada, ja que *les lleis de les relacions* demanen que ella expressi més distintament un canvi notable de les parts del seu cos. Quan l'ànima no s'adona de la picada és perquè no pot destriar-la de les altres percepcions que té. La nostra ànima només fa reflexió d'aquells fenòmens més singulars que es distingeixen dels altres. De la resta, no pensa distintament en cap, perquè pensa igualment en tots⁶⁸.

En aquest punt de la resposta, formula una objecció velada contra Arnauld i els ocasionalistes en afirmar que la seva hipòtesi és certa, a no ser que es vulgui negar que Déu pot crear substàncies que estiguin fetes des del principi, de tal manera que, en virtut de la seva pròpia natura, s'acordin —en la sèrie— amb els fenòmens de totes les altres.

Per finalitzar, afegeix 4 arguments que ajuden a provar la validesa de la seva teoria⁶⁹: a) És la hipòtesi més fàcil de concebre; b) i la més digna de Déu i de la bellesa de l'univers; c) és una teoria necessària perquè es compleixi el punt anterior, atès que totes les substàncies han de tenir una harmonia i lligam entre elles i han d'expressar totes el mateix univers i la Causa universal, així com els decrets o lleis que aquesta ha establert per fer que elles s'acomodin

⁶⁸ És el que més endavant, en els *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, en dirà percepcions imperceptibles.

⁶⁹ Vénen a ser les mateixes que havia donat en la carta del 30 d'abril de 1687.

entre elles de la millor manera possible; d) la correspondència mútua que pressuposa aquesta teoria constitueix una de les proves més fortes de l'existència de Déu o d'una causa comuna, perquè, d'altra manera, no es podria explicar l'íntim acord entre tots els éssers.

2) El segon gran problema que li formula Arnauld, en la carta del 28 d'agost, planteja com és possible que una substància corporal es doni moviment a ella mateixa i aporta dos arguments de crítica, als quals Leibniz respon, aquí, detalladament i per ordre:

a) En el primer, el teòleg constata que és molt difícil que un cos que no té moviment se'n pugui donar i que, si admetem això, ja no necessitem un primer motor i es destrueix una de les proves de l'existència de Déu. Leibniz comença dient a Arnauld que no ha entès bé l'afirmació que tota substància corporal es dóna moviment a ella mateixa. Per tal de fer-ho comprensible, el pensador introdueix uns matisos de llenguatge: no és que les substàncies es donin moviment –el qual no deixa de ser un fenomen–, sinó que contenen allò que hi ha de real en cada moment en el moviment, és a dir, *la força derivativa*⁷⁰ que el permet i fa possible; el moviment, que és un fenomen, demana altres fenòmens, perquè tot estat present d'una substància és la conseqüència del seu estat precedent.

Accepta d'Arnauld que un cos sense gens de moviment o, més aviat, sense gens *d'acció o tendència al moviment*⁷¹, no se'n pot donar a si mateix. Però, clarifica, que no existeix cap cos sense acció. En una nota afegida posteriorment al primer redactat de la carta i ressenyada per Gerhardt, explica aquesta afirmació: un cos, metafísicament parlant, no està empès per cap altre quan hi ha un xoc, a no ser pel seu propi moviment o pel seu

⁷⁰ Cf. § XVII-XVIII del *Discours; Systeme nouveau*, § 4, GP IV, 479 ; *De ipsa natura*, § 8-11, GP IV, 508-12.

⁷¹ Cal tenir present que aquesta tendència o principi actiu és allò que anomena *força*.

ressort –o mecanisme d'acció–, que no és altra cosa que el moviment de les seves parts. Tota massa corporal, sigui gran o petita, té ja en ella tota la força que pot adquirir, el retrobament amb els altres cossos només li dona la *determinació*.

Acaba desmentint l'últim retret que li fa el teòleg en el primer argument: la seva hipòtesi confirma, més aviat que nega, la prova del *primer motor*, perquè segons ella sempre és necessari donar raó del principi o començament del moviment, de les seves lleis i de l'acord dels moviments entre ells; els quals són impossibles sense Déu.

b) En el segon argument, Arnauld addueix que si un cos es donés moviment a ell mateix, donat que ell no té coneixement –només en té l'ànima–, no podria saber quan jo vull moure la mà, per exemple. Leibniz clarifica que la mà es mou no a causa que jo ho vulgui, car jo puc voler que una muntanya es mogui i això no passarà. La causa és que hi ha un *acord* entre el que jo vull i les meves passions i els ressorts de la meva mà. L'un acompanya sempre l'altre en virtut de la *correspondència preestablerta*, la qual cosa no treu que cada un tingui la seva *causa immediata* en ell.

Aquestes són les darreres explicacions sobre la concomitància o acord entre les substàncies que Leibniz fa a Arnauld. A continuació, la carta s'encamina a resoldre altres dificultats relatives a la quarta gran objecció del teòleg: la necessitat de les formes substancials i la noció de substància.

Com ja s'ha comentat, no serà la darrera vegada que el filòsof serà interpel·lat per la hipòtesi de la concomitància o harmonia preestablerta, però la claredat conceptual i la riquesa de matisos assolides en la correspondència amb Arnauld constituïran un referent permanent en la seva obra.