



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

Montserrat Timoneda i Morera

Universitat Ramon Llull

1. La noció de substància en l'obra leibniziana

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

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

“Quanti autem ista sint momenti, imprimis apparebit ex notione substantiae, quam ego assigno, quae tam foecunda est, ut inde veritates primariae, etiam circa Deum et mentes, et naturam corporum, eaeque partim cognitae, sed paum demonstratae, partim hactenus ignotae, sed

maximi per caeteras scientias usus futurae consequantur.”¹ (GP IV, 469)

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

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

1. En primer lloc, destaca que de la noció de substància en depèn la comprensió metafísica² dels principis generals de totes les coses; així ho exposa Leibniz en el *Discours de métaphysique* de 1686:

“Je demeure d'accord que la consideration de ces formes³ ne sert de rien dans le detail de la physique, et ne doit point estre employée à l'explication des phenomenes en particulier. (...) Mais ce manquement et mauvais usage des formes ne doit pas nous faire rejeter une chose dont la connoissance est si necessaire en Metaphysique, que sans cela je tiens qu'on ne sçaurait bien conoistre les premiers principes n'y élever assez l'esprit à la connoissance des natures incorporelles et des merveilles de Dieu” (DM, X; GP IV, 434-435 / L, 38-39)

¹ “L'enorme importància de tot això es mostra, en primer lloc, a propòsit de la *noció de substància* que proposo, noció tan fecunda que en segueixen les veritats primeres, fins i tot, respecte de Déu i de les ànimes i la naturalesa dels cossos.”

² Cal situar bé el mateix concepte de metafísica. No es tracta, segons Leibniz, d'un coneixement que ratlla la concepció mítica i religiosa, ni d'un saber imaginatiu, sinó de l'únic saber fonamentador capaç de posar els principis de la ciència. El filòsof segueix en aquest aspecte la línia marcada per Plató en la seva concepció dels graus del coneixement; la dialèctica és el coneixement que va de les hipòtesis als principis i no se serveix d'imatges per pensar, també la línia aristotèlica i, amb molta més proximitat, la cartesiana, on les arrels del coneixement i el fonament de tota ciència es troben en els principis de la metafísica, que cerca i estableix a priori les bases del coneixement de Déu, de l'ànima humana i del món: “Or puisque ce qui perfectionne notre esprit (la lumière de la grace mise à part) est la connoissance demonstrative des plus grandes verités par leurs causes ou raisons, il faut avouer que la Metaphysique ou la Teologie naturelle, qui traite des substances immaterielles, et particulièrement de Dieu et de l'ame, est la plus importante de toutes.” (*Al Landgrave Ernst de Hessen-Rheinfelds*, 28 nov/8 des. de 1696; GP II, 83, c. XIV)

³ També anomenades substàncies simples o mònades.

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

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

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

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

Paral·lelament, no es poden resoldre les dificultats de la composició del continu si es considera l'extensió com la naturalesa essencial dels cossos⁴. L'extensió, per Leibniz, és d'ordre purament fenomènic. L'espai, el temps i la matèria nua, en la qual no es considera res més que l'extensió, són

⁴ Aquest és un dels aspectes més importants que Leibniz discuteix amb Arnauld i suposa una de les crítiques més explícites d'aquest filòsof a la metafísica i física cartesianes. Es pot trobar sintetitzada a *Leibniz critique de Descartes*. Ivon Belaval, p 489-97, Gallimard, 1960

completament indiferents a qualsevol magnitud, figura i moviment; així doncs, sent com són indeterminats, no s'hi pot trobar una raó d'allò determinat, és a dir, de per què el cossos existeixen així (amb una figura i una magnitud concreta, per exemple) i no d'una altra manera. Conseqüentment, es fa necessària una noció de substància diferent de la mera extensió per tal de donar-ne raó:

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

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

3. A l'anterior cal afegir que la substància serveix per entendre millor la naturalesa de l'ànima humana i la de Déu. Aquests conceptes, segons el filòsof, pertanyen també a la metafísica, altrament anomenada teologia natural. Les referències que es troben al llarg de la seva obra concreten la utilitat que té aquesta noció: el desplegament de la naturalesa de la substància permet, per una banda, entreveure alguna cosa del concurs diví respecte de les criatures, de la seva presciència i preordenació, i, per altra banda, permet conèixer millor la naturalesa dels homes, la unió de l'ànima i el cos, la llibertat, l'origen del mal, etc. Així ho manifesta al Landgrave de Hessen-Rheinfels,

quan fa de mitjancer entre ell i Arnauld en la correspondència que mantenen entre els anys 1686 i 1690:

“Or puisque ce qui perfectionne notre esprit (la lumière de la grâce mise à part) est la connoissance demonstrative des plus grandes verités par leurs causes ou raisons, il faut avouer que la Metaphysique ou la Teologie naturelle, qui traite des substances immaterielles, et particulièrement de Dieu et de l’ame, est la plus importante de toutes. Et on n’y sçauroit assez avancer sans conoistre la veritable Notion de la substance, que j’ay expliqué d’une telle manière dans ma precedente lettre à M. Arnauld, que luy même, qui est si exact, et qui avoit esté choqué au commencement, s’y est rendu. Enfin ces meditations nous fournissent des consequences surprenantes, mais d’une merveilleuse utilité pour se delivrer des grands scrupules touchant le concours de Dieu avec les criatures, sa prescience, et préordination, l’union de l’ame et du corps, l’origine du mal, et d’autres choses de cette nature. (Al Landgrave Ernst de Hessen-Rheinfelds, 28 nov/8 dec 1696; GP II, 83, c. XIV)⁵

Cal no passar per alt el fet que aquests temes metafísics vinculats al concepte de substància van ser també nuclis conceptuals de la filosofia del segle XVII i van generar una polèmica i diàleg constant entre els filòsofs moderns. Leibniz deixa clar en nombrosos escrits que la seva forma d’entendre la substància difereix en molts aspectes de les concepcions cartesiana, ocasionalista, spinozista i, fins i tot, de l’aristotèlica, amb la qual manifesta tenir més proximitat. D’aquesta manera, delimitant el concepte de substància, Leibniz entra de ple en el ventall de discussions dels filòsofs moderns. En aquesta línia destaquen, per exemple, debats tan importants com la distinció de l’enteniment i la voluntat de Déu i la qüestió de les veritats eternes⁶ o el de la comunicació de les substàncies o la relació entre l’ànima i el

⁵ Textos paral·lels a GP II, 68-73; GP II, 73-81 i GP II, 81-83.

⁶ Qüestió que discuteix a Descartes [“C’est pourquoy je trouve encor cette expression de quelques autres philosophes (posa en nota Mn Descartes) tout à fait estrange, qui disent que les verités eternelles de la méthaphysique et de la geometrie, et par consequent aussi les regles eternelles de la bonté, de la justice et de la perfection ne sont que des effects de la volonté de Dieu, au lieu qu’il me semble, que ce ne sont que des

cos⁷.

4. També cal afegir que, més enllà de la metafísica, el concepte de substància té un paper rellevant a nivell moral i religiós. La importància d'aquesta dimensió⁸ es fa més manifesta si atenem a l'excel·lència que Leibniz concedeix a la vida moral i religiosa de l'ésser humà. A tall d'exemple, només cal recordar el projecte de la reunificació de les esglésies⁹, al qual va dedicar bona part de la seva vida.

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

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

suites de son entendement...” (DM, II; GP,428 / L, 27-28)] i que esdevé una de les objeccions més importants que Arnauld li planteja en la seva correspondència. Cf. GP II, c. II - IV, 15 ss.

⁷ Aquest és un dels altres grans eixos de crítica que Leibniz construeix contra els ocasionalistes. Així, diu una mica més avall en aquesta mateixa carta: “Cependant l'hypothese des causes occasionnelles ne satisfait pas, ce me semble, à un philosophe. Car elle introduit une maniere de miracle continuel, comme si Dieu à tout moment changeoit les loix des corps à l'occasion des pensées des esprits, ou changeoit le cours regulier des pensées de l'ame y excitant d'autres pensées à l'occasion des mouvements des corps (...). Il n'y a donc que l'hypothese de la concomitance ou accord des substances entre elles, qui explique tout d'une maniere concevable et digne de Dieu, et qui mêmes est demonstrative et inevitable à mon avis selon *la proposition que nous venons d'établir.*”

⁸ Per Leibniz, la moral i la religió van íntimament unides. Són duess cares d'una mateixa moneda: una vida plenament moral no és concebible sense Déu i la religiositat de l'home sempre es tradueix en una manera de viure, en una moral.

⁹ Leibniz va passar gran part de la seva vida treballant en aquesta empresa. Moltes de les seves relacions intel·lectuals i dels seus corresponents tenen en ella la seva causa. (Landgrave de Hessen-Rheinfels, Pellison, Bossuet, Arnauld, etc). Henri Lestienne, en l'”*Hortus Conclusus*” del seu treball crític sobre el *Discours* (Vegeu nota 15) destaca la importància que té la correspondència amb Arnauld des d'aquest punt de vista, dient: “Mais son ambition vieille déjà de vingt ans de réconcilier les confessions chrétiennes par la philosophie, en leur offrant dans son système l'enveloppe la plus convenable de leurs dogmes et la plus 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 à condamnation dans cette Église Catholique (...)” (L, 10). En aquest sentit es pot consultar una de les cartes més clares i representatives en GP II, 131-132, c. XXIV, sense data.

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

“Au reste la proposition qui a esté l'occasion de toute cette discussion (la noció de substància) est très importante et merite d'estre bien etablie, car il s'ensuit que toute substance individuelle exprime l'univers tout entier à sa maniere et sous un certain rapport... et que son estat suivant est une suite (quoique livre ou bien contingente) de son estat precedent, comme s'il n'y avoit que Dieu et elle au monde: ainsi chaque substance ou estre complet est comme un monde à part, independent de tout autre chose que de Dieu. Il n'y a rien de si fort pour demonstrier non seulement la indestructibilité de nostre ame, mais même qu'elle garde toujours en sa nature les traces de tous ses estats precedans avec un souvenir virtuel qui peut toujours estre excité puisqu'elle a de la conscience... Ce qui la rend susceptible des qualités morales et de chastiment et recompense... Mais cette independance n'empêche pas le commerce des substances entre elles,... C'est pourquoy, quand il s'agit de l'union de l'ame et du corps et de l'action ou passion d'un esprit à l'égard d'une autre creature, plusieurs ont esté obligés de demeurer d'accord que leur commerce immediat est inconcevable. (A Arnauld, 14 Juillet 1686; GP II, 57, c. IX)¹⁰

Així doncs, sembla que és legítim afirmar que el concepte de substància és la noció dominant de l'obra filosòfica de Leibniz. El lector hi queda atrapat, comenci per on comenci. Ressona aquí la idea expressada Boehm en el seu conegut treball sobre el vincle substancial¹¹: la teoria de la substància és pel filòsof de Leipzig “la clef de toute métaphysique”. Qui estigui disposat a pensar la filosofia leibniziana estarà obligat, consegüentment, a intentar aclarir aquest concepte.

¹⁰ Text paral·lel a GP II,4.

¹¹ Boehm, A. *Le “vinculum substantiale” chez Leibniz. Ses origines historiques*. Vrin, 1938.

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

Emprendre l'estudi del concepte leibnzià de substància planteja un primer problema: per quina obra cal començar l'anàlisi d'aquesta noció? En aquestes pàgines es proposa que és decisiu encetar-la pel *Discours de métaphysique* i la Correspondència que va mantenir amb Arnauld sobre els continguts d'aquest breu tractat¹² (i que aquest article deixa de banda), en lloc

¹² L'intercanvi epistolar entre Leibniz i Arnauld té un valor filosòfic extraordinari, perquè no només afecta directament el *Discours de métaphysique*, sinó que és important per al conjunt sencer de la filosofia i pensament leibnizians.

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

En la mateixa carta de febrer citada més amunt, Leibniz observava al Landgrave de Hessen-Reinfelds els beneficis que esperava treure d'una persona que excel·lia tant en filosofia com en teologia: una censura exacta, una crítica clara i raonable i una instrucció sobre els temes que es despleguen en la seva obra i als quals el teòleg jansenista estava avesat. Per la seva banda, Leibniz es comprometia a aclarir, amb la màxima sinceritat i obertura, les obscuritats que hi detectés el seu interlocutor. En efecte, la correspondència fa aquest servei al *Discours de métaphysique*. I el fa de tal manera que quasi es pot dir que n'és el complement necessari. S'hi troba, per exemple, un desplegament exhaustiu de la noció de *possible*, molts matisos de la noció de *substància* i la seva relació amb el cos, del concepte d'*expressió* i de la *llibertat* de Déu i de l'ànima humana, entre d'altres. No es tracta d'idees noves que no apareguin ja en el *Discours*, però l'explicació que en fa a les cartes és més pedagògica, està més detallada, és molt ordenada i, sovint, s'orienta cap a altres formes d'exposició que utilitzarà en textos posteriors, com poden ser el *Système nouveau*, els *Éssais de Theodicée*, la *Monadologie* o els *Principes de la nature et de la grâce*. Tot plegat permet adherir-se al que manifesta Le Roy en la introducció a la seva edició del *Discours* i la correspondència amb Antoine Arnauld: "On ne peut comprendre le *Discours de métaphysique*, dans toute sa richesse et plénitude, qu'à la condition de ne pas le séparer de la *Correspondence* qui lui fait suite. C'est assurément le *Discours*, ou du moins le sommaire de celui-ci, qui a été l'occasion de la *Correspondence*; mais, en retour, la *Correspondence* est venue préciser et compléter sur un grand nombre de points le texte initial du *Discours*."

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

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

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

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

1. Una primera raó es podria considerar de caràcter metodològic i és relativa a les exposicions sistemàtiques¹³ de la noció de substància que es troben en el pensament leibnizià i de les quals el *Discours de métaphysique* seria el punt de partida. D'aquests desplegaments se'n coneix al menys tres exemples:

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

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

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

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

pensadors moderns i de la tradició; ens referim, per exemple, a Malebranche, Descartes o Aristòtil.

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

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

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

a) Acompanyant el *Discours*, la correspondència amb Arnauld¹⁴ (1686-1690) i els primers opuscles de teoria del coneixement com ara *Quid sit idea* (1677), *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis* (1683-57/6), les *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684), *De veritatibus primis* (1680); també altres de temàtica més física com l'*Antibarbarus*, o més estrictament metafísica com és el cas de *Quod ens perfectissimus existit* (1676), etc.

b) Vinculats al *Système nouveau*, es troben els diferents *Eclaircissements* que Leibniz elabora com a resposta a les dificultats plantejades per Bayle i altres pensadors; també petits opuscles de situació i temàtica paral·leles com poden ser *De Primae philosophiae Emendatione et de Notione Substantiae* (1695), o bé *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque Creaturarum, pro Dinamicis suis confirmandis illustrandisque* (1695) i altres de temàtica més metafísica com *De rerum originatione radicali* (1697).

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

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

¹⁴ Imprescindible en aquest cas. Vegeu nota 12.

els canvis o matisos posteriors, en el cas que n'hi hagi.

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

El dia 1/11(?) de febrer de 1686, Leibniz enviava al Landgrave de Hessen-Rheinfelds un resum dels articles “d'un petit discours de métaphysique” que havia escrit feia poc, però que encara no havia pogut “faire mettre au net”, perquè fos tramès a Arnauld. Tot i que no es coneix la data exacta de la seva composició, la referència anterior indica que no pot ser més tard d'aquest dia, ni tampoc gaire anterior. Lestienne¹⁵ va datar-la a finals de l'any 1685, al llegir que el manuscrit original portava “la trace d'un travail considerable et de revisions, qui ne purent vraisemblablement pas s'accomplir dans les limites du mois de janvier”. Més tard, després d'un acurat examen de la correspondència coetània al *Discours*, Robinet va proposar un ajustament de dates. Segons ell, l'obra de metafísica hauria estat escrita per Leibniz entre els dies 30 de gener i 11 de febrer de 1686. El filòsof havia anat per aquelles dates a supervisar la maquinària de les mines de Harz i fortes nevades l'havien retingut a Osterode, on, sense secretari ni altra ocupació precisa, hauria escrit el *Discours* en el marge d'una setmana.

Sigui quina sigui la data de composició, allò que interessa veritablement en el present estudi és el valor que Leibniz va concedir a aquest petit discurs. El filòsof va considerar aquesta obra suficientment important i ben acabada com per enviar-la a Arnauld, que era per aquells dies un dels intel·lectuals i

¹⁵ L'abat Lestienne va trobar entre els manuscrits leibnizians de Hannover la redacció original autògrafa del *Discours de métaphysique*, dissimulada sota un altre títol. D'aquesta manera va poder comparar el manuscrit original, amb les còpies ja conegudes de les quals havien partit Foucher de Careil, Grotefend i Gerhardt. El resultat va ser una *versió crítica*, que conté amb una rigorosa exactitud totes les variants, així com la indicació de l'origen i la natura d'aquestes.

teòlegs més reconeguts¹⁶. Hi ha motius per pensar que Leibniz creia haver arribat a una concepció filosòfica prou madura i definitiva.

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

“...J'approuve fort ce que vous dites, monsieur, de la Methode de Mns. Lock¹⁷ de penser et de repenser aux choses qu'il traite. C'est aussi fort dans ma methode; et j'ay pris parti enfin sur des matières importantes qu'après y avoir pensé et repensé plus de dix fois, et apres avoir encor examiné les raisons des autres. C'est ce qui fait que je suis extremement préparé sur les matières qui ne dependent que de la meditation. La plupart de mes sentiments on esté enfin arrestés après une deliberation de 20 ans: car j'ay commencé bien jeune à mediter, et ja n'avais encor 15 ans quand je me promenois des journées entieres dans un bois pour prendre parti entre Aristote et Democrite. Cependant j'ay changé et rechangé sur des nouvelles lumières; et ce n'est que depuis environ 12 ans que je me trouve satisfait, et que je suis arrivé à des demonstrations sur ces matieres qui n'en paroissent point capables.(A Burnett, 8/18 May 1697; GP III, 205, c. X)

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

“Outre que j'ay soin de tout diriger à l'edification (dans mes pensées), j'ay taché de deterrer et de reunir la verité ensevelie et dissipée sous les opinions des differents Sectes des Philosophes, et je crois y avoir ajouter quelque chose du mien pour faire quelques pas en avant. Les occasions de mes etudes, dès ma premiere jeunesse, m'y ont donné la facilité. Étant enfant j'appris Aristote, et même des Scholastiques ne me rebutèrent point; et je n'en suis point fâché presentment. Mais Platon

¹⁶ Arnauld era un dels representants més importants del jansenisme, un moviment intel·lectual i religiós que havia sorgit a París amb l'obra *Agustinus* (1640) de C. Janseni, bisbe i professor de Lovaina. Aquest pensament es va desplegar bàsicament a Port-Royal i els seus membres van constituir una espècie de comunitat religiosa de caràcter auster, rigorós i allunyat del món. Entre els seus protagonistes més destacats hi ha Arnauld, Nicole i Pascal. Els jansenistes es van oposar als pelagians, destacant el paper necessari de la gràcia divina independent dels mèrits dels individus, i afirmaven una espècie de predeterminisme que desplegaven a partir de la filosofia de St. Agustí. Per la seva banda, Arnauld va intentar conciliar filosòficament la interpretació jansenista de St. Agustí amb el cartesianisme. De jove havia desenvolupat una crítica a Descartes (*Quartes objections* a les *Meditacions Metafísiques*) i en la seva maduresa una crítica a Malebranche, del qual rebutja sobretot l'ocasionalisme o la manera d'entendre la intervenció divina en el món (*De vraies et de fausses idées*, 1683). La seva obra més coneguda i influent va ser *La Logique, ou l'Art de penser* de 1662, que va escriure juntament amb el pare Nicole i que es coneix amb el nom de *Lògica de Port-Royal*.

¹⁷ Locke

aussi dès lors, avec Plotin me donnèrent quelque contentement, sans parler d'autres anciens que je consultay par après. Etant emancipé des Ecoles Triviales, je tombay sur les modernes, et je me souviens que je me promenay seul dans un bocage aupres de Leipzig, appelé le Rosendal, à l'age de 15 ans, pour deliberer si je garderai les Formes Substantialles. Enfin le Mechanisme prevalut et me porta à m'appliquer aux Mathematiques. Il est vray que je n'entrai dans les plus profondes qu'aupres avoir conversé avec Mons. Huigens à Paris¹⁸. Mais quand je cherchay les dernieres raisons du Mechanisme et les lois mêmes du mouvement, je fus tout surpris de voir qu'il etait imposible de les trouver dans les Mathematiques, et qu'il falloit retourner à la Metaphysique. Ce qui me remena aux Entelechies, et du material au formel, et me fit enfin comprendre, apres plusieurs corrections et avancements de mes notions, que les Monades ou substances simples, sont les seules veritables substances, et que les choses materielles ne sont que des phenomenes, mais bien fondés et bien liés (...)

Je me flatte d'avoir penetré l'Harmonie des differents regnes, et d'avoir vu que les deux parties ont raison, pourveu qu'ils ne se choquent point; que tout se fait mechaniquement et metaphysiquement en même temps dans les phenomenes de la nature, mais que la source de la Mecanique est dans la Metaphysique. Il n'estoit pais aisé de decouvrir ce Mystere, parce qu'il y a peu de gens qui se donnent la peine de joindre ces deux sortes d'études. Monsieur des Cartes l'avoit fait, mais pas assés. (...) J'ay marqué dans mon livre que si M des Cartes, s'estoit aperçu que la Nature ne conserve pas seulement la même force, mais encor la même direction totale dans les lois du mouvement, il n'auroit point crû que l'ame peut changer plus aisement la direction que la force des corps, et il saroit allé tout droit au systeme de l'Harmonie preétablie, qui est une suite necessaire de la conservation de la force et de la direction tout ensemble. » (A Rémond, 10 Janvier 1714; GP III, 605-607, c. II)

Una lectura superficial d'aquests textos podria fer concloure que no hi ha indicis suficients per identificar la troballa definitiva del concepte de substància amb l'exposició que Leibniz en fa en el *Discours de métaphysique* i que podria tractar-se d'una concepció més tardana com la del *Système nouveau*. Amb tot, una lectura més profunda del text del *Discours*, i de la Correspondència

¹⁸ Leibniz va ser a Paris entre els anys 1672 i 1676

amb Arnauld que l'acompanya, pot fer endevinar clarament totes les vicissituds i conquestes filosòfiques a les quals fan referència aquestes cartes. Així, per exemple, la menció que fa a les substàncies simples o mònades com a úniques veritables substàncies i a les coses materials com a només purs fenòmens¹⁹. O bé la manifestació que la font de la mecànica rau en la metafísica i que en la natura tot es fa metafísicament i mecànicament²⁰. Igualment, el recordatori de l'error de Descartes en no adonar-se que allò que es conserva en la naturalesa no és la mateixa quantitat de moviment, sinó la quantitat de força i de direcció total²¹.

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

Aquestes reflexions permeten entreveure una conclusió possible: un cop elaborada la metafísica del *Discours* ja no hi ha canvis essencials en la filosofia leibniziana de la substància²². Tanmateix, caldria demostrar aquesta hipòtesi a partir de la contrastació detallada i precisa dels textos, però, fins i

¹⁹ Ho trobem en el f XII de *Discours de métaphysique*. També en les cartes XII, XIII i XVI a Arnauld ; GP II, 68-73, 73-81, 90-102, respectivament.

²⁰ Explícit en DM, X, XVIII, XIX , XXI, XXII; GP IV, 434-35, 444-45, 445-46, 447, 447-48 / L, 38-40, 57-59, 59-61, 64-65, 65-67, respectivament.

²¹ Cf. DM, XVII; GP IV, 442-444 / L, 54-57 i, també detalladament, en la carta a Arnauld del 28 de nov./8 de des. del 1686; GP II, 57-60, c. XIII.

²² Conclusió que discutiria algunes línies d'investigació de la filosofia leibniziana de la substància ja molt consolidades, com són, per exemple, els estudis de Blondel (*De vinculo substantiale et de Substantia composita apud Leibnitium*. Akan; *Un énigme historique. Le "vinculum substantiale" d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*. Beauchesne, Paris, 1930), de Boehm (*Le "vinculum substantiale" chez Leibniz. Ses origines historiques*, Vrin, Paris, 1938) o de Frémont (o.c en la nota 13), entre altres.

tot en aquest cas, seria inevitable començar per una anàlisi seriosa de la primera obra sistemàtica d'exposició metafísica del concepte de substància.

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

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

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

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

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

S'ha apuntat que hi ha indicis que assenyalen que aquesta no és una qüestió anecdòtica ni simple. De fet, es pot entreveure almenys tres tipus de raons que permeten justificar aquesta originalitat en l'ordre del *Discours*: per una banda, raons d'ordre religiós i polític; per una altra, de caire més acadèmic

i formal, i finalment, i per damunt de tot, raons més estrictament conceptuals, però que, segons la hipòtesi d'aquestes pàgines, són determinants per a les tesis filosòfiques del *Discours*.

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

racional del missatge bíblic.

És possible que en vistes a aquest objectiu, el filòsof, abans de fer públic el *Discours de métaphysique* volgués assegurar-ne l'acceptació per part de l'Església catòlica. Per aquest motiu, n'hauria enviat un resum a Arnauld preguntant-li el seu parer²³. Es podria endevinar que, per la mateixa raó, hauria començat aquesta obra pel tema de Déu, ja que ¿quina filosofia podria ser més ben acceptada per un cristià, sigui catòlic o protestant, que una de fonamentada en l'Ésser perfecte?

Les raons de caire acadèmic i formal que podien haver determinat l'ordre expositiu del *Discours de métaphysique* són més subtils i menys manifestes. Derivarien de l'interès que tenia Leibniz per la polèmica que havien encetat aquells anys Malebranche i Arnauld i que, des de feia un temps, seguia atentament. Sabem que Leibniz per tal de contribuir a la polèmica havia escrit el 1684 *De cognitione, veritate et ideis*. Perseguint aquest mateix objectiu, no seria estrany que Leibniz, que havia llegit recentment el *Traité de la nature et de la grâce* de Malebranche, hagués retingut l'ordre i l'estructura d'aquesta obra i l'hagués imitat²⁴ en el seu petit tractat de metafísica. El *Traité*, paral·lelament a l'ordre del *Discours*, segueix una llei ontològica que va de Déu a les criatures, després desplega el concurs de la natura i la gràcia i acaba parlant de la vida i el destí humans²⁵.

Segons la hipòtesi d'aquest article, encara hi ha uns motius filosòfics i metafísics més determinants que les dues raons anteriors que haurien

²³ Així ho manifesta Henri Lestienne en la introducció (*Hortus conclusus*, pàg.10) de la seva versió acurada del *Discours de métaphysique*. Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 1970. També ho destaquen J. Baruzi en el seu conegut estudi sobre el treball d'organització religiosa que va desenvolupar Leibniz (*Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Alcan, Paris, 1907, c. I, p. 5-45), i Geneviève Lewis en la introducció de la seva edició de la correspondència amb Antoine Arnauld (*Lettres de Leibniz à Arnauld*. Presses Universitaires de France, Paris, 1952, p. 4-7).

²⁴ Se segueix en aquesta idea l'opinió de Georges Le Roy en la seva versió del *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Introduction; p. 9-13. Librairie Philosophique J. Vrin.

²⁵ Segons Le Roy, el pla de l'obra evocaria possiblement les Summes medievals i els sistemes neoplatònics, on Leibniz trobaria una forma tradicional d'exposició *Op.cit.* Introduction, p. 18.

condicionat Leibniz a començar el *Discours* pel concepte de Déu i no directament pel de substància.

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

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

És així que, començant per Déu, es poden captar més plenament les característiques ontològiques que determinen l'univers i totes les substàncies que l'integren. Déu seria, consegüentment, el fonament ontològic o metafísic de la substància²⁶. Es pot llegir en la carta a Arnauld del 4/14 de juliol de 1686:

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

²⁶ Idea que apunta Boehm en la 1a part de la seva obra: *Le “vinculum substantiale” chez Leibniz. Ses origines historiques* (Vrin, 1938), encara que més tard se centri en les modificacions que sofreix el concepte de substància en l'obra leibniziana després de l'intercanvi epistolar amb Des Bosses.

No obstant això, la raó última de començar per la noció de Déu i per les característiques generals de la seva activitat aniria més enllà de la fonamentació ontològica de la substància i prendria, a més, dimensions de caràcter religiós i moral²⁷. Així ho podem observar al final del primer fragment del *Discours*:

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

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

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

D'aquesta manera, no tan sols quedaria plenament justificat l'ordre del

²⁷ Sempre que s'entengui la moral com l'activitat que permet a l'ésser humà perfeccionar-se i aconseguir la felicitat. Per Leibniz, la felicitat consisteix en la contemplació de les obres divines i la consegüent satisfacció. Per aquest motiu diu en *Über die Glücklichkeit*: “La saviesa no és altra cosa que la ciència de la felicitat, que ens ensenya a aconseguir la felicitat... La bellesa de la naturalesa és tan gran i la seva contemplació posseeix una dolçor tal, i també la llum i el bon desig que d'elles neixen aporten tan magnífica utilitat ja en aquesta vida que aquell que l'ha provat redueix el valor a les altres dolçors...” (GP VII, 86)

Discours de Métaphysique, sinó que s'entendria el paper rellevant que hi juga la mateixa noció de substància. Leibniz diu a continuació del fragment citat anteriorment:

“Or puisque ce qui perfectionne notre esprit (la lumière de la grâce mise à part) est la connaissance demonstrative des plus grandes vérités par les causes ou raisons, il faut avouer que la Métaphysique ou Theologie naturelle²⁸ (...) est la plus importante de toutes. Et on n’y sçauroit assez avancer sans conoistre la veritable Notion de la substance, que j’ay expliquée d’une telle manière dans ma precedente lettre à M. Arnaud...”.

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

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

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

No obstant això, aquesta objecció només té sentit en el marc d’una

²⁸ Noteu que en Leibniz metafísica i teologia natural són una i la mateixa cosa. No és d’estranyar, per tant, que es trobi en el seu pensament un vincle entre la fonamentació ontològica de la realitat i del coneixement amb les seves conseqüències morals i religioses.

lectura estructural o formal d'aquestes obres. En contra seva, s'observa que al costat d'aquests escrits se'n troben d'altres de coetanis que despleguen explícitament la noció de Déu entès com a causa, els quals podrien ser considerats el complement metafísic de les exposicions de la substància. En aquesta línia es pot citar, per exemple: *De rerum Originatione radicali* (del 1697; GP VII, 302 ss), *Résumé de métaphysique* (del 1703; C, 533-535), *Causa Dei asserta per justitiam ejus, cum caeteris ejus perfectionibus, cunctisque conciliatam* (del 1710; GP VI, 439-460). A més, cal recordar que el filòsof, ja al final de la seva obra filosòfica, va ampliar i fonamentar de manera semblant la *Monadologie* fent referències o crides explícites a la *Théodicée*.

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

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

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

4.1. El punt de partida: la idea de Déu

Gràcies a l'edició acurada que va fer Henri Lestienne del *Discours de*

*métaphysique*²⁹, avui es poden conèixer les variants entre el manuscrit original del text i la còpia B corregida per Leibniz. Aquesta circumstància ha fet possible que s'adverteixi un matis que el filòsof va introduir en copiar la primera línia del text del *Discours* i que crida notablement l'atenció. El text original³⁰ començava amb aquestes paraules: “Dieu est un estre absolument parfait en sorte qu’il possède toutes les perfections ensemble et au plus souverain degré”. La versió de la còpia B, en canvi, diu:

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

Aquesta puntualització, que de cap manera es pot considerar accidental, condueix a plantejar-se què perseguia Leibniz introduint aquesta variant. La hipòtesi d'aquest estudi suggereix que el filòsof, amb aquesta correcció, estableix la relació existent entre els set primers capítols del *Discours*, que parlen de Déu (Dieu est ...), i la resta de capítols de l'obra, que parlen de les substàncies creades (...les suites). Paral·lelament, posa en relleu la importància que té el fet de començar el *Discours de métaphysique* per la noció de Déu. Precisament, i com ja s'ha apuntat en l'apartat anterior, el fi que persegueix Leibniz és ajudar a sospesar bé els efectes que es deriven d'una causa tan alta com la divina, és a dir, entendre bé la naturalesa de la creació a partir del coneixement de la grandesa del seu creador. Per dir-ho d'una altra manera, creu que és possible millorar el coneixement del món i de la naturalesa de les

²⁹ Cal recordar que Henri Lestienne va trobar el manuscrit original del *Discours*, desconegut de Grotenfend (primer en publicar-lo el 1846), de Foucher de Careil (el publica el 1857) i del mateix Gerhardt (el 1879). Aquests últims van partir d'una còpia corregida de la mà del mateix Leibniz coneguda com a còpia B. Lestienne va reeixir en la tasca de desxifrar les correccions ratllades per Leibniz i va destriar la redacció primitiva dels detalls de la revisió que el filòsof en va fer. L'edició nova del text que va resultar reproduceix amb algunes correccions el text definitiu que Grotenfend i Gerhardt ja havien donat a conèixer, però indica al mateix temps, a partir d'una composició tipogràfica complexa, l'origen dels diversos elements que van formar el *Discours*. Per aquest motiu, es pot dir amb força seguretat que es tracta de la versió més acurada de l'obra.

³⁰ Vegeu la nota (a) de la versió del *Discours* de Lestienne (pàg. 25).

substàncies que el componen, si prèviament hom es fa capaç de la dimensió de la seva causa, perquè és necessari “que les ouvrages portent en eux son caractère³¹”

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

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

En l'obra de 1676 *Quod ens perfectissimus existit*³², el filòsof defineix la naturalesa de la perfecció com una qualitat simple, positiva i absoluta; és a dir, una qualitat que expressa alguna cosa i que ho fa sense límits. A més, explica que, per raó de la seva simplicitat i de la impossibilitat de descompondre's, és també indefinible. Si no fos simple, seria un agregat de qualitats, estaria circumscrita per límits i s'entendria per la negació de tot progrés ulterior – com en el cas del nombre i la figura—. En aquesta mateixa obra, proposa que

³¹ “Ce qui est d'autant plus vray, que c'est par la consideration des ouvrages qu'on peut decouvrir l'ouvrier. Il faut donc que les ouvrages portent en eux son caractère” (DM, II; GP IV, 428 / L 27)

³² GP VII, 261 ss

si les perfeccions tenen aquesta naturalesa no composta, és fàcil d'entendre que siguin totes compatibles entre si. Només es podria demostrar la seva incompatibilitat si es pogués observar que els termes que les defineixen són contradictoris, cosa que no és factible si no són descomponibles. Per tant, afirma, les perfeccions són susceptibles de donar-se en un mateix ésser i es pot parlar d'un subjecte de totes les perfeccions o Ser perfectíssim.

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

Tanmateix, en el plantejament del *Discours de métaphysique* crida l'atenció una elisió: per què, en el punt de partida de la fonamentació metafísica de la realitat, Leibniz no considera la necessitat de demostrar l'existència de Déu o font de totes les altres coses?³³ En altres escrits anteriors³⁴ ho havia fet i el recurs de repetir el mateix argument resultaria fàcil. És possible que la figura d'Arnauld fos determinant en aquest sentit. L'interlocutor de les seves meditacions metafísiques –com anomena ell mateix el *Discours*– era un teòleg

³³ Georges Le Roy posa en relleu aquesta observació en la nota 1/art. 1, de la seva versió de l'obra: *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, Vrin, 1970, pàg. 207.

³⁴ Cf. *Quod ens perfectissimus existit* (1676; GP VII, 261); *Dialogue entre Theophile et Polidore* (1679; G I, 285-287); *Notes sur les possibles* (1676; C, 529), etc.

de primera fila i demostrar-li l'existència de Déu era del tot innecessari³⁵.

Així i tot, en el f. XXIII³⁶ de la mateixa obra, parlant de la naturalesa de les idees i en un clar moment de crítica a l'argument ontològic de Descartes, Leibniz planteja la qüestió de la demostració de l'existència de Déu. Concretament, matisa l'argument ontològic del filòsof francès: Déu existeix si, i només si, la seva idea és possible (o vera, que per ell és el mateix). A la qual cosa afegeix que, de fet, aquest és un privilegi exclusiu de la naturalesa divina: Déu no té necessitat de res més que de la possibilitat o essència per existir actualment (que és el que la tradició anomena *Ens a se*).

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

¿Es podria dir, doncs que, metafísicament parlant, els raonaments del *Discours* queden infundats? Aquesta és una objecció que es podria plantejar seriosament a Leibniz. Però, si es deixen al marge les raons que va tenir el filòsof per fer aquesta omisió³⁷, és possible servir-se d'altres obres properes en el temps i fins i tot anteriors al mateix *Discours*, on el pensador intenta demostrar explícitament aquesta “possibilitat” de la idea de Déu que complementaria l'argument ontològic cartesià. En són exemples, les *Notes sur les possibles*, de 1676, el *Dialogue entre Theophile et Polidore* de 1679 i, més en concret, l'obra ja citada anteriorment *Quod ens perfectissimus existit*, en què demostra que la idea d'un *Ens perfectissim* és possible a partir de la

³⁵ Le Roy observa en la mateixa nota citada: “...il est bien clair que, pour Arnauld comme pour le Landgrave à qui Leibniz à dû penser en l'écrivant, l'existence de Dieu est une vérité dont la demonstration peut être établie rationnellement”.

³⁶ GP IV, 449-50 / L, 68-69.

³⁷ Veure nota 12.

compatibilitat de totes les seves perfeccions³⁸.

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

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

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

Tanmateix, el filòsof té la necessitat de fer un nou aclariment: ¿podem pensar, a partir d’aquí, que la bellesa i la bondat de l’univers es deuen només a la raó formal que Déu les ha creades? ¿O bé, hem de pensar, com diu Spinoza, que la bellesa i la bondat són només il·lusions dels humans que conceben Déu a llur manera?³⁹ La resposta de Leibniz es negativa per a ambdues qüestions. Si la bellesa i la voluntat del món només depenguessin del fet que Déu les ha volgut crear, les lleis divines estarien supeditades a la seva voluntat, però no hi hauria cap raó que en justificués la bondat o el fet que Déu hagués fet una bona tria. Segons Leibniz, cal distingir entre l’enteniment i la voluntat divines, car on seria la saviesa de Déu si actuant d’una altra manera també podria ser considerat savi i just?: “Car pourquoy le louer de ce qu’il a fait, s’il seroit également louable en faisant tout le contraire? Ou sera donc sa justice i sa sagesse, s’il ne reste qu’un certain pouvoir despotique, si la volonté tient lieu de raison...?” (DM, II; GP, 429 / L, 27)

Leibniz conclou que si tota voluntat suposa una raó de voler, aquesta

³⁸ “...ideo compatibles sunt omnes perfectiones. Datur ergo sive intelligi potest subjectum omnium perfectionum, sive Ens perfectissimum. Unde ipsum quoque existere patet, cum in numero perfectionum existentia contineatur” (GP VII, 262).

³⁹ Cf. DM, II, GP IV, 428 / L, 27.

darrera ha de ser naturalment anterior a aquella. Déu veu primer les coses en el seu enteniment i després la seva voluntat en fa una tria⁴⁰. D'aquesta manera, les veritats eternes de la metafísica i, per consegüent, les regles de bondat, de justícia i de perfecció no són efectes de la seva voluntat sinó del seu enteniment.

Com a conseqüència, no quedaria negada la llibertat de Déu?⁴¹ La resposta del filòsof torna a ser negativa. No, si entenem bé que llibertat significa escollir amb la voluntat allò que la raó troba bo. La diferència essencial és que en Déu es dóna la més alta llibertat, perquè Ell actua amb perfecció seguint la sobirana raó⁴². “Car il ne fait rien par hazard”, i no s'assembla als éssers humans que una vegada actuen bé i una altra malament.

En altre cas, continua el filòsof, Déu a l'hora d'actuar no es proposaria cap fi ni cap bé. Per dir-ho d'una altra manera, el Bé no seria llavors l'objecte de la seva voluntat. Contràriament, aquest és el principi fonamental de les existències: “Et pour moy je tiens au contraire que c'est là où il faut chercher le principe de toutes les existences et loix, parce que Dieu se propose toujours le meilleur et le plus parfait” (DM, XIX; GP, 445/ L, 59-60).

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

Leibniz observa repetidament que un esperit finit no pot conèixer les raons particulars que mouen Déu a escollir aquest ordre de l'univers més aviat que un altre, però sí que pot observar, de manera general, la conducta de

⁴⁰ També en aquesta qüestió està discutint amb Descartes: “C'est pourquoy je trouve encor cette expression de quelques autres philisophes (posa en nota Mn Descartes) tout à fait estrange, qui disent que les verités eternelles de la méthaphysique et de la geometrie, et par consequent aussi les regles eternelles de la bonté, de la justice et de la perfection ne sont que des effects de la volonté de Dieu, au lieu qu'il me semble, que ce ne sont que des suites de son entendement...” (DM, II; GP, 428 / L, 27-28)

⁴¹ Aquesta qüestió serà una de les primeres objeccions importants que Arnauld li plantejarà en la seva correspondència. Cf. GP II, c. II - IV, 15 ss.

⁴² Cf. DM, III; GP IV, 429 / L, 27

l'Ésser suprem⁴³. En aquest sentit, es pot afirmar que totes les voluntats i accions divines segueixen un ordre general que es proposa i s'encamina a produir el món millor i més perfecte. I, si atenem al significat leibnizià de perfecció, l'asseveració anterior vol dir que l'acció divina s'orienta a obtenir la màxima quantitat d'essència o de realitat.

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

Consegüentment, l'ordre general de l'univers segueix un principi d'economia⁴⁴, també anomenat principi de contingència o d'existència⁴⁵: “...celuy qui est en même temps le plus simple en hypotheses, et le plus riche en phenomenes” (DM, XXI; GP IV, 431 / L, 33). Hi ha un equilibri o proporcionalitat inversa entre la simplicitat de les vies –que té lloc a l'esguard dels mitjans- i la diversitat, riquesa i abundància dels efectes o fins, perquè això és, segons Leibniz, el que més s'escau a un ésser intel·ligent i d'una saviesa infinita⁴⁶. El resultat d'aquesta saviesa és un món que conté la màxima

⁴³ “Mais je ne pretends point expliquer par là ce gran mystere dont depend tout l'univers” (DM, VI; GP, 431 / L, 33)

⁴⁴ DM, XXI; GP IV, 446 / L, 64-64

⁴⁵ DM, V; GP IV, 431 / L, 32

⁴⁶ “Si cette Nature ou Ame du Monde –Déu- ou enfin ce moteur dont vous parlés est capable de raison, je voy bien qu'il agira par les voyes les plus simples (...) de toutes les façons -possibles de faire le monde- celle doit estre preferé à toutes les autres qui fait réussir le plus de choses, et qui pour ainsi dire renferme beaucoup d'essence en peu de volumen”. (*Dialogue entre Theophile et Polidore*; GP, 285)

quantitat de realitat possible, és a dir, on tot està connectat amb tot, totes les realitats s'acomoden a la resta i cada substància és com un món que expressa l'univers sencer: és l'univers de l'harmonia preestablerta (DM, VIII-IX; GP432-434 / L, 35-38)⁴⁷.

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

L'ésser humà, en tant que és un esperit creat i limitat, no pot comprendre distintament l'ordre general de l'univers que el depassa i, per aquesta mateixa raó, tampoc no entén els miracles ni els pot preveure. No obstant això, sí que pot entendre i fer previsió de totes les coses que anomenem naturals i que depenen de les màximes menys generals –lleis naturals– que són com els costums o hàbits de Déu⁴⁸.

Ara bé, si Déu ordena l'univers a la seva manera i tot segueix aquest paràmetre general, ¿se'n podria derivar que Déu mateix és qui fa totes les accions? O, més aviat, hauríem de dir que Ell només conserva la força que ha

⁴⁷ La teoria de l'harmonia preestablerta és un dels temes més inspiradors de la filosofia de Leibniz i es troba desplegat i matisat al llarg de tota la seva obra. Vegeu per exemple: les cartes a *Arnauld* IX, X, XVI, XVII, XX, XXVI; a *Foucher*, juliol 1686; GP I, 382-83; *Specimen inventorum*, GP VII, 312-313; *Système Nouveau*, 12-18 i *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.

⁴⁸ Cf. DM, XVI; GP IV, 441-42 / L, 53

donat a les criatures? Leibniz respon que, en certa manera, es poden entendre les dues opcions. Tot i això, cal tenir sempre present que les accions i les passions pertanyen pròpiament a les substàncies individuals.

És amb la finalitat de posar de manifest aquesta afirmació anterior que, a partir del *f* VIII, intenta aclarir la noció de substància. Es tracta de poder distingir, sobretot, l'acció de Déu de la de les criatures. En vistes a aquest objectiu, puntualitza la definició de substància. Si partim de la idea que una substància individual és un subjecte al qual s'atribueixen molts predicats sense atribuir-se ell a cap altre i si tenim en compte que la naturalesa d'una predicació veritable ha de tenir un fonament en la naturalesa de les coses, llavors la naturalesa d'un ésser complet o substància ha de tenir una noció tan completa que sigui suficient per comprendre i fer-ne deduir tots els seus predicats⁴⁹. D'aquí se'n deriva que la noció de cada ens ha de contenir tot el que li succeirà i que el subjecte que la conegui, que en aquest cas només pot ser Déu, ha de poder observar en ella tot el que se'n pot enunciar veritablement. Es tractaria de quelcom similar a la deducció que es pot fer de les propietats d'un cercle a partir de l'anàlisi de la seva idea.

L'afirmació leibniziana no és simple ni habitual en l'àmbit de la filosofia, i constituirà el centre de la controvèrsia amb Arnauld⁵⁰. Leibniz, això no obstant, s'avança a futures objeccions: la noció de substància, afirma, no condueix a la fatalitat absoluta dels estoics, ja que tant la llibertat humana com la divina queden protegides.

Tanmateix, sorgeix la qüestió inevitable de com és possible la llibertat si els esdeveniments que han d'arribar a una persona estan ja compresos virtualment en la seva noció. Si una conclusió es pot deduir infal·liblement d'una definició, sembla que podem dir d'aquella que és necessària. Leibniz

⁴⁹ Cf. DM, VIII; GP IV, 433 / L, 29-30

⁵⁰ Cf. GP II, c. II-V, IX-X, 15-25, 47-63

s'aplica a resoldre aquesta dificultat en el *f* VIII i en el *f* XXX⁵¹ en el cas concret de les substàncies intel·ligents. La clau de la solució leibniziana es troba en la distinció entre certesa i necessitat, dos tipus diferents de connexió entre conceptes que mostren la possibilitat de la contingència.

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

Ara bé, les veritats contingents o futurs contingents –les substàncies que existiran i les seves accions– són necessàries només *ex hypothesi*⁵² o com si fossin per accident, diu Leibniz. Com en tota veritat⁵³, en una proposició contingent el predicat està inclòs en el subjecte, però pensar el contrari en aquest cas no implica contradicció. La seva connexió no està fonamentada en les pures idees de l'enteniment diví, sinó en els decrets que Ell ha escollit i en la sèrie que constitueix l'univers actual⁵⁴. Aquestes veritats contingents tenen raons per ser així més aviat que d'una altra manera o, el que és el mateix, tenen proves a priori de la seva veritat, però no tenen demostració de necessitat. Aquelles raons estan sostingudes en el primer decret lliure de Déu o principi

⁵¹ GP IV, 432-433; 454-56

⁵² Veritats que depenen d'unes lleis establertes per Déu en la natura, és a dir, la seva consecució es deriva dels decrets lliures de Déu i de la sèrie de l'univers que Ell ha triat (Vegeu pàg 46-47 del treball).

⁵³ Leibniz té nombrosos escrits on especifica la naturalesa de la veritat. En aquest cas valguin com a exemples els textos següents: *Verités nécessaires et contingents* (C, 18-19) i *De prima veritate*, (C, 519-20).

⁵⁴ En aquestes precisions es pot observar que la fonamentació lògica del concepte de substància en la naturalesa de la veritat que apareix en el *f* VIII i en el qual posen l'atenció Couturat i Ortega y Gasset, se sosté, en darrer terme, en aquesta fonamentació metafísica. Perquè tota predicació veritable de les substàncies depèn en definitiva d'una elecció divina.

de contingència –d’existència o d’economia–, és a dir, damunt del criteri que resol fer allò que és millor entre totes les coses possibles. I en el cas de l’ésser humà i de les seves accions futures, en el decret que aquest farà sempre allò que jutjarà o li semblarà millor.

Segons l’autor, ha de quedar clar que aquests decrets no canvien la possibilitat de les coses, perquè allò que és menys perfecte continua sent possible en la ment de Déu. No és la impossibilitat la que atura la seva existència, sinó la imperfecció⁵⁵. En aquest marc, el concepte de possible juga un paper capital. No és anecdòtic que Arnauld li plantegi dubtes i objeccions al respecte en les seves cartes⁵⁶, ni tampoc que les respostes de Leibniz constitueixin un veritable tractat⁵⁷ sobre la qüestió. Tampoc serà d’estranyar que es trobi en obres posteriors la noció de possible i que esdevingui un dels temes cabdals dels seus *Essais de Théodicée*, ja al final de la seva vida. I és que el concepte de possible explica i fonamenta la concepció de la substància individual de Leibniz. D’acord amb això, en les seves cartes a Arnauld manifesta clarament que, si hom volgués eliminar els purs possibles, destruiria també la contingència⁵⁸. Conseqüentment, encara que Déu esculli sempre la possibilitat millor, això no impedeix que allò menys perfecte sigui i resti possible en la seva ment (DM, XIII; GP IV, 438 / L, 45).

- [La creació i conservació continuada del món]

L’acció de Déu, explica Leibniz, no consisteix en un acte de producció inicial, sinó en un acte de conservació o producció continuada⁵⁹ que es pot entendre com una espècie d’emanació. En el *Discours*, el filòsof no demostra ni aclareix la raó per la qual la creació ha de ser així i no d’una altra manera.

⁵⁵ Tal i com havia exposat en tractats anteriors com ara *Dialogue entre Theophile et Polidore* (GP I, 285-287); *Notes sur les possibles* (C, 529); Sense títol (GP VII, 194).

⁵⁶ Cf. GP II, c.VI, 25-34.

⁵⁷ Cf. GP II, *Remarques sur...*, 37-47; c. IX, 47-59; c. X, 59-63.

⁵⁸ Cf. GP II, c. IX, 47-59

⁵⁹ Cf. DM, XIV; GP IV, 439-440 / L, 46-49

En aquest cas, sembla tenir més posada l'atenció en les conseqüències que es deriven d'aquesta concepció i que permeten explicar la dependència de les substàncies entre elles i llurs accions i passions. Ara bé, per tal de mostrar succintament aquesta idea de producció continuada, es pot recórrer al desplegament que en fa en els *Essais de Théodicée*⁶⁰. En aquesta obra, explica que Déu produeix les substàncies com si les conservés, creant-les continuadament, perquè no continuarien existint -tal com existeixen, per exemple, les propietats del cercle- si l'Ésser suprem no continués actuant. La causa fonamental és que les substàncies depenen de l'acció lliure de Déu i no se segueixen directament del seu enteniment.

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

Els efectes d'aquest acte creador continu es manifesten en les

⁶⁰ Cf. Th, 382-385; GP VI, 342-344

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

- [El finalisme en l'univers]

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

Tanmateix, constata, molts cops es reconeix una admirable estructura en les parts dels animals o en algun altre lloc de la naturalesa i aquest fet condueix a pensar en una intel·ligència ordenadora o en la saviesa del seu autor. I una vegada admesa aquesta intel·ligència sobirana ordenadora de les coses seria ridícul no utilitzar la seva saviesa per donar raó dels fenòmens⁶¹, “car l'effect doit répondre a sa cause”.

Per explicar la naturalesa, doncs, cal conciliar l'explicació per les causes eficients, que descriu tota la mecànica de les parts, amb la de les causes finals, que vol saber-ne la causa o raó. La primera explicació és més profunda, però

⁶¹ Cf. DM, XIX; GP IV, 445-46 / L,60. També *Tentamen Anagogicum*, GP VII, 271-79; *Il y a deux sectes de naturalistas...*, GP VII, 333-339

més difícil d'assolir a mesura que entrem en els detalls; en canvi, la segona és més fàcil i moltes vegades permet trobar veritats útils que costaria molt d'observar per la via física⁶². Per tal de fer-ho més clarament manifest, Leibniz se serveix d'un exemple amb el qual demostra la llei física de la constància de la quantitat de força⁶³ i aprofita l'ocasió per criticar “un memorable error de Descartes”⁶⁴. També afegeix un exemple concret extret de l'òptica de Snellius⁶⁵, el qual, segons el filòsof, hauria trobat per la via de les causes finals un principi que Descartes hauria provat, més tard, per les causes eficients⁶⁶.

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

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

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

⁶² Cf. DM, XXII; GP IV, 448 / L, 66

⁶³ Cf. DM, XVII; GP IV, 442 / L, 54-56; També, anteriorment, en *Theoria motus abstracti*; GP IV, 221-240

⁶⁴ El memorable error de Descartes consistiria en el fet de suposar que Déu conserva la mateixa quantitat de moviment i no de força. Cf. *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii*; GM VI, 117-119; de 1686

⁶⁵ Snellius (1591-1626), professor a la Universitat de Leyde, va deixar a la seva mort diversos manuscrits, enmig dels quals es va trobar un treball sobre la refracció; aquet estudi, enuncitava per primer cop la llei dels sinus.

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

coneixement i, en segon lloc, com Déu determina llur voluntat i els permet la llibertat i la moralitat.

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

- [La il·luminació dels esperits]

Si Déu produeix continuadament les substàncies de tal manera que res actua damunt d'elles, sinó que tots els esdeveniments són només derivacions de la seva pròpia noció completa, llavors cal constatar, en rigor metafísic, que “Dieu seul, et luy seul, se communique à nous immédiatement en vertu de nostre dependence continuelle” (DM, XXVIII; GP IV, 453 / L, 75)⁶⁷.

Com cal entendre aquesta comunicació entre Déu i els éssers humans? Leibniz posa l'atenció en dues idees, a saber: l'Ésser Suprem és l'únic objecte que afecta l'ànima humana i que excita immediatament la seva percepció; i, en segon lloc, que, en virtut de la seva dependència continuada, els éssers humans tenen totes les idees en l'ànima. Per dir-ho d'una altra manera, en la mesura que tot efecte expresa la seva causa, l'essència de l'ànima humana és una determinada expressió, imitació o imatge de l'essència, pensament i voluntat divines i de totes les idees que hi són compreses⁶⁸. Leibniz subratlla que, com a conseqüència, cal corregir l'error d'aquells que pensen que la idea és una forma o diferència dels pensaments, que sorgeix en l'esperit cada cop que s'hi pensa i és, per tant, nova en cada nou acte de pensament, encara que sigui semblant a l'anterior. El filòsof reclama la posició platònica i s'hi adhereix en

⁶⁷ De manera semblant ho trobem en *De prima veritatis*; C. 520-522; *Systeme Nouveaux*, 13-14; GP IV, 484-485; *Monadologie*, 47-48; GP VI, 614-615; *Principes de la nature et la grâce*; IX; GP VI, 602-602; *Th*, 385-391, GP VI, 344-347.

⁶⁸ DM, XXVIII; GP IV; 453 / L, 76 ; *Monadologie*, 83 (GP VI, 623)

aquest punt⁶⁹.

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

- [La determinació de la voluntat]

De la mateixa manera que Déu determina el coneixement, condiona també la voluntat humana. El decret que fa al respecte estableix que la voluntat ha de tendir sempre al bé aparent, expressant o imitant la seva voluntat des de la seva particular perspectiva⁷⁰. Leibniz matisa que Déu ho decreta de tal manera que mou la voluntat vers la tria “de ce qui paroist le meilleur sans la necessiter” (DM, XXX; GP IV, 454 / L. 78). Per Leibniz, consegüentment, determinar no vol dir obligar. Déu no constreny, perquè, absolutament parlant, la voluntat humana resta en la indiferència (en tant que aquesta s'oposa a la necessitat), ja que té el poder de fer una altra cosa o de suspendre la seva acció totalment. A ella li pertoca de captenir-se contra l'aparença, a partir d'una ferma voluntat i no actuar ni jutjar sense deliberació madura.

No obstant això, continua el filòsof, està assegurat des de tota

⁶⁹ DM, XXVI; GP IV, 451 / L, 73-74

⁷⁰ DM, XIII; GP IV, 438 / L; 45

L'eternitat que alguna ànima no se servirà d'aquest poder i que pecarà, perquè Déu conté aquesta acció futura en la idea o noció que té d'aquesta ànima. Però, si és així, ¿no es pot pensar que no hi ha pròpiament llibertat i que Déu és la causa del mal? Leibniz respon amb fermesa la qüestió i s'avança a una altra de les grans objeccions que li plantejarà Arnauld⁷¹: Déu no determina l'ésser humà a pecar; si es pot assegurar que un ésser farà amb seguretat un pecat, és perquè "autrement ce ne seroit pas cet home" (DM XXX; GP IV, 454-55 / L, 79). Déu veu que hi haurà un tal ésser que pecarà, perquè la idea que en té conté aquesta acció futura i lliure, amb la qual cosa, la dificultat és transportada a la qüestió dels possibles, un altre motiu d'enfrontament amb Arnauld⁷²: per què la idea d'un tal ésser pecador, que només existeix com a pur possible en l'enteniment de Déu, es converteix en actual i existent? O, el que és el mateix, per què Déu, veient d'antuvi el pecat, el permet? La resposta de Leibniz és intuïble donades les explicacions anteriors: les raons últimes passen el coneixement humà, però podem entendre que "en general on doit dire, que puisque Dieu a trouvé bon qu'il existait (...) et qu'il trouve, en somme, que cette suite des choses dans laquelle l'existence de ce pecheur est comprise, est la plus parfaite parmi toutes les autres façons possibles." (Idem, 455 /L, 80)⁷³. Així, doncs, el principi general de l'acció divina en dóna la raó.

La causa del mal és deu a la limitació o imperfecció original i connatural a les criatures, que les fa susceptibles de pecar⁷⁴. De totes maneres, afegeix Leibniz, Déu posa remei a la limitació atorgant la gràcia. Altre cop s'avança a possibles objeccions solucionant una nova dificultat: per què Déu dóna la gràcia de la fe i de les bones obres a uns més que als altres? En el f XXXI del

⁷¹ Cf. A *Leibniz*; GP II, c. II, 15-16.

⁷² Cf. A *Arnauld*; GP II, c. VI, 25-34

⁷³ Cf. T.h., f 146; GP VI, 196; f 134; GP VI, 187; *Monadologie*, 90 (GP VI, 622)

⁷⁴ Leibniz diu que, d'aquesta manera, soluciona la qüestió tant dels supralapsaires com dels lapsaires, que discutien si Adam estava determinat a pecar abans del pecat original o després. Cf. *Tb*, f 20-23, f 27-31, f 82, f 390-392; GP VI, 114-155; 118-121; 146; 346-47 respectiv.; *Pricipes de la nature et de la grâce*, 9 (GP VI, 603); *Monadologie*, f 42, f 48 (GP VI, 613, 615)

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

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

- [Déu monarca absolut de la República dels esperits]

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

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

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

Leibniz explica en el *f* IX⁷⁵ que de la noció de substància i del fet que contingui tots els esdeveniments amb totes llurs circumstàncies se'n segueix, entre moltes altres paradoxes, que les substàncies només poden començar per creació i acabar per anihilació i que el seu nombre no augmenta ni disminueix naturalment, encara que sovint es transformin⁷⁶. Més endavant, en els últims capítols del *Discours*, l'atenció se centra en la immortalitat especial dels esperits: Déu també conserva la persona d'un ésser humà, és a dir, no el manté només metafísicament com a la resta de substàncies, sinó moralment⁷⁷. En el *f* XXXV⁷⁸ desplega l'argumentació d'aquesta idea.

Déu, precisa Leibniz, té màxima cura dels esperits i dóna a cada un en particular la més gran perfecció que l'harmonia universal pot permetre. D'aquesta manera, es podria dir que la qualitat que té Déu de ser ell mateix esperit va davant de totes les altres consideracions que pot tenir a l'esguard de les criatures: “Les seuls esperits sont faits a son image”, a més, “les autres substances expriment plustost le monde que Dieu, mais que les esprits expriment plustost Dieu que le monde⁷⁹.” (DM, XXXVI; GP IV, 461 / L, 91).

Aquesta qualitat moral de Déu que el fa el Monarca dels esperits,

⁷⁵ GP IV, 433-434 / L, 37-38

⁷⁶ Cf. *Monadologie*, 5, 72-74; GP IV, 607, 619; *Systeme Nouveaux*, 7; GP IV, 480-81; *Principes de la Nature et de la grâce*, 6; GP VI, 601; *Tb.*, 396; GP VI, 351-52)

⁷⁷ Cf. *Systeme Nouveau*, 8; GP IV, 481; *Monadologie*, 82-82; GP IV, 621

⁷⁸ GP IV, 459 / L, 89

⁷⁹ Cf. *Monadologie*, 86; GP IV, 622.

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

Leibniz observa que no és legítim dubtar que Déu hagi ordenat l'univers de tal manera que els esperits visquin sempre i, a més, conservin llurs qualitats morals (en darrer terme les que els fan membres de la seva Ciutat). Com sempre al llarg del *Discours*, la raó última és d'ordre metafísic i arrela en la manera de ser i de fer de Déu: tot està disposat “afin que sa cité ne perde aucune personne comme le monde ne perd aucune substance⁸⁰.”

5. Consideracions finals

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

En la majoria d'obres on Leibniz desplega la noció de substància de manera sistemàtica, tals com el *Système nouveau*, la *Monadologie* o els *Principes de la nature et de la Grâce*, s'hi descobreix explícitament una fonamentació “lògica” d'aquesta idea. Aquest mateix tipus de desenvolupament es troba en el fragment VIII del *Discours de métaphysique*, quan el filòsof comença a definir la

⁸⁰ Cf. *Monadologie*, 85-87 (GP VI, 621-622) *Tb*, 62,74, 130,146, 247; GP VI...; *Principes de la nature et de la grâce*, 15 (GP VI, 605))

naturalesa de la substància. Couturat, Russell, Ortega y Gasset⁸¹ i altres posen l'accent en aquest aspecte, fins al punt d'interpretar, especialment Couturat, que la metafísica leibniziana se sosté en una lògica de dimensions metafísiques. Cal afegir que altres lectures de caire més específicament metafísic, com per exemple la de Jalabert⁸², coincideixen a centrar la fonamentació del concepte de substància en la naturalesa de la veritat i en els principis de no contradicció i de raó suficient.

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

Des de la perspectiva d'aquesta hipòtesi, la justificació metafísica constitueix la fonamentació més profunda de la substància leibniziana. La clau de volta es troba en el fet que els mateixos principis dels quals Leibniz se serveix per justificar la definició de substància en la veritat (no contradicció i raó suficient) depenen en darrer terme de la naturalesa de Déu i del seu mode d'acció. Aquesta constatació permet derivar una conseqüència important en la línia de les interpretacions: la fonamentació lògica de la substància se sosté al seu torn en una fonamentació metafísica molt més àmplia i més profunda. Textos posteriors podrien confirmar aquesta hipòtesi, sobretot els *Éssais de Théodicée* i la *Monadologie*. Segons aquest prisma, quan Leibniz escriu la *Monadologie* i fa les crides a la *Théodicée* per tal d'ampliar l'explicació de la naturalesa de la substància o mònada, estaria desplegant també la seva fonamentació.

⁸¹ Couturat: *La logique de leibniz d'après les documents inédits*, Olms, Hildesheim, reimp.1961; Russell: *Exposición crítica d'ela filosofía de Leibniz*, Siglo veinte, Buenos Aires, 1977; Ortega y Gasset: *La idea de principio en Leibniz*, Revista de Occidente, Alianza Editorial, Madrid, 1979.

⁸² Jalabert: *La doctrine leibnizienne de la substance*, PUF, 1947.

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

CRITERIS I ABREVIATURES DE LES REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

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

1. Sempre que és factible, s'aporten les referències dels escrits filosòfics, matemàtics i de la correspondència de l'edició de Gerhardt. En cas contrari, s'utilitza una altra edició que ja hagi esdevingut clàssica com a complement de l'edició anterior, per exemple els textos inèdits publicats per Couturat o l'edició de l'obra leibniziana de Grua (Vegeu l'apartat de les abreviatures). En cas de citació, se segueix el text literal d'aquestes edicions sense corregir el seu francès original.
2. Abans de la referència de l'edició de Gerhardt, s'anota en cursiva l'obra concreta de Leibniz de la qual es tracta (seguint les abreviatures que s'exposen a continuació) o bé, en el cas que siguin cartes, el nom del corresponent a qui va dirigit l'escrit. Ex: DM, X; GP IV, 434-435; A Arnauld....).
3. Per a les citacions específiques del *Discours de Métaphysique* s'utilitza el text de l'edició de Lestienne⁸³ en el seu francès original,

⁸³ Henri Lestienne va trobar el manuscrit original del *Discours*, desconegut de Grotenfend (primer en publicar-lo el 1846), de Foucher de Careil (el publica el 1857) i del mateix Gerhardt (el 1879). Aquests últims havien partit d'una còpia corregida de la mà del mateix Leibniz, coneguda com a còpia B. Lestienne va reeixir en la tasca de desxifrar les correccions ratllades i va destriar la redacció primitiva dels detalls de la revisió que Leibniz en va fer. L'edició nova del text que en va resultar reproduceix amb algunes correccions el text definitiu que Grotenfend i Gerhardt ja havien donat a conèixer, però indica al mateix temps, a partir d'una

sense correccions. Tanmateix, per donar-ne la referència bibliogràfica es posa primer la ubicació dins l'edició de Gerhardt i després la de Lestienne, separades per una barra. Ex: DM,10; GP IV, 434-435 / L, 38-39.

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

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

Abreviatures de les obres de Leibniz utilitzades:

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

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

composició tipogràfica complexa, l'origen dels diversos elements que van formar el *Discours*. Per aquest motiu, podem dir amb molta seguretat que es tracta de la versió més acurada de l'obra.