

## ESTUDI GENERAL 16

Revista de la Facultat de Lletres de la Universitat de Girona

# La unitat de lògica i metafísica en el sistema de Leibniz\*

HANS HEINZ HOLZ

### Abstract

*This paper is based on a lecture that Hans Heinz Holz gave at the University of Girona during the International Leibniz Year in 1996.*

Quan, ara fa cinquanta anys es va commemorar el tres-cents aniversari del naixement de Leibniz, Ortega y Gasset va pronunciar, amb motiu de l'obertura a San Sebastián del XIX *Congrés de l'Associació Espanyola per al Progrés de les Ciències*, una conferència inaugural que portava per títol "De l'optimisme en Leibniz". En aquell temps, Ortega y Gasset estava treballant en un extens llibre sobre Leibniz que mai no va acabar, i que només va poder veure la llum com a part del seu llegat pòstum, titulat *La idea de principi en Leibniz i la evolució de la teoria deductiva* –un llibre molt important que associa problemes fonamentals sobre la construcció filosòfica de sistemes amb el nom de Leibniz. Per això, avui, 350 anys després del naixement de Leibniz, i aquí a Espanya, em sembla adequat començar aquesta lliçó amb una cita procedent d'aquest llibre; i potser Ortega y Gasset també podrà ajudar-nos de tant en tant al llarg de la nostra exposició.

En el § 2 del seu llibre, Ortega y Gasset escriu:

"Però en l'ordre lineal finit hi haurà un element que no té precedent o principi. Tots els altres elements se segueixen d'aquest element. Serà, doncs, principi en sentit radical o absolut dins de l'ordre, serà primer principi... Cal que hi hagi un començament en el qual ja hi hagi contingut *tot el caràcter de «veritat»* (Wahrheitscharakter) que fluïrà i omplirà tota la sèrie, que «farà» vertaderes totes les altres proposicions"<sup>1</sup>.

Així doncs, Ortega entén que Leibniz és el filòsof que "ha fet servir un nombre més gran de principis *strictu senso*, és a dir, en el sentit de màxima universalitat" i que, al mateix temps, fou el filòsof "que va introduir en la teoria filosòfica un major nombre de nous principis"<sup>2</sup>. Ortega enumera deu d'aquests principis:

1. El principi dels principis
2. El principi d'identitat
3. El principi de contradicció
4. El principi de la raó suficient
5. El principi de la uniformitat o principi de l'Arlequí
6. El principi de la identitat d'allò indiscernible o principi de la diferenciació
7. El principi de continuïtat

\* Traducció realitzada per Jordi Sunyer i Joan Vergés.

1. José Ortega y Gasset, *Der Prinzipienbegriff bei Leibniz und die Entwicklung der Deduktionstheorie*, München 1966, pàg. 17 i seg.

2. *Ibid.*, § 1; pàg. 14.

3. *Ibid.*, § 1, pàg. 14 i seg.

8. El principi del millor o de la conveniència
9. El principi de l'equilibri o llei de la justícia (principi de simetria en la matemàtica actual)
10. El principi del mínim esforç o de les formes òptimes”<sup>3</sup>

A més a més, en relació amb les dues sèries de principis, tant lògics com metafísics, recollits en l'enumeració anterior, i utilitzats per Leibniz de manera separada o bé combinant-los en diferents llocs de la seva obra, Ortega considera que Leibniz “no es va preocupar mai seriosament per ordenar tot el munt de principis que té jerarquitzant-los, subordinant-los, coordinant-los”<sup>4</sup>.

Això no obstant, ara voldria oposar-me a aquesta interpretació i afirmar, contràriament, que en la sèrie d'aquests principis existeix un ordre jeràrquic, i que en els principis realment últims i fonamentals coincideixen el significat lògic i el significat metafísic que tenen en aquest o en un altre sentit.

\*\*\*

La classificació dels nostres continguts de coneixement en *vérités de raison* (veritats de raó) i *vérités de fait* (veritats de fet) forma part invariablement del sistema de Leibniz<sup>5</sup>. Les primeres veritats són recognoscibles *a priori* i poden ser reduïdes a proposicions idèntiques<sup>6</sup>; mentre que les segones s'obtenen *a posteriori*, i no poden ser derivades analíticament a partir d'un procés de deducció finit i conclouent, encara que –tant pel que fa a la seva existència com pel que fa a la cadena de les seves relacions– queden igualment subjectes al principi de raó suficient (*principium rationis sufficientis*)<sup>7</sup>. Tanmateix, el principi de raó suficient no és de cap de les maneres únicament el principi de les veritats de fet (tal com el principi d'identitat ho és de les veritats de raó), sinó més aviat (juntament amb el principi d'identitat), i abans de res, constitueix justament un dels principis del raonament<sup>8</sup> i, com a tal, és una condició constituent que cada procés demostrable davant la raó, és a dir, deductiu, ha de satisfer. Entre els dos principis hi ha, a més a més, una relació clara de subordinació.

El principi de raó suficient es presenta expressament com a el principi del *raisonnement* o de la *ratiocinatio*<sup>9</sup>. Es justifica com principi d'un procés en el qual la veritat queda garantida per mitjà de la reducció a enunciats idèntics<sup>10</sup> –tant si aquesta reducció és realitzable de forma manifesta (*manifeste*) com si no (*tecte*), el que compta és que, en principi, és realitzable. Leibniz explica aquestes dues formes de la *ratio veritatis*: o bé apareix la *ratio* de forma manifesta, com en les proposicions idèntiques del tipus “l'home és un home”, “l'home blanc és blanc”, o bé pot “mostrar-se analíticament la relació per mitjà de la resolució dels conceptes”<sup>11</sup>, com quan, per exemple, es presenta

4. *Ibid.*, §1, pàg. 15.

5. Cf. Ingetrud Pape, *Zugang und Deutung aus dem Wahrheitsproblem*, Stuttgart, 1949. Aquí s'hi pot trobar més literatura sobre el tema.

6. G. W. Leibniz, *Kleine Schriften zur Metaphysik*, editat i traduït per H.H. Holz, Darmstadt i Frankfurt a.M., 1965, pàg. 452/3f: *Monadologia*, articles 33-35.

7. *Ibid.*, article 37, pàg. 454-455.

8. *Ibid.*, pàg. article 32, pàg. 452-453.

9. Cf., p.e. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Opusculs et fragments inédits*, ed. L. Couturat, Paris, 19. 03, pàg. 11: “Principium ratiocinandi fundamentale est, nihil esse sine ratione”.

10. *Ibid.*: “Ratio autem veritatis consistit in nexu praedicati cum subiecto, seu ut praedicatum subiecto insit”.

11. *Ibid.*

el nou com a nombre quadrat. En tots dos casos la recerca de la raó (*ratio*) equival a la indicació d'una veritat de raó amb certesa apriorística.

Així doncs, el principi de raó suficient també ha de ser vàlid per a les veritats de fet<sup>12</sup>, per a les quals precisament *la reductio ad identicas* queda exclosa, o millor dit, *ha de* quedar exclosa, si la diversitat de l'ésser no ha de desaparèixer dins de la indeferenciabilitat d'una substància infinita (com en Spinoza). D'aquesta manera, sorgeix la pregunta de si el regne de l'experiència aracional *ab origine* pot ser subordinat a un ordre de la raó (sense la qual no s'experimentaria com a regne, és a dir, com a ordre, sinó tan sols com a caos)<sup>13</sup>. El sistema de Spinoza demostrava que és perfectament possible aconseguir un ordre d'aquesta mena a costa de la pluralitat real del món; només aleshores pot la diversitat dels éssers ser atribuïda a una substància, i transformar-se així en un simple fenomen en si mateixa, i d'aquesta manera pot ser interpretada, ontològicament, com a determinació de la substància, o bé teològicament, com a idea de Déu<sup>14</sup>.

No obstant això, si la deducció de la pluralitat tan sols pogués realitzar-se de manera concloent en tant que reducció a una única unitat veritablement real, aleshores això suposaria l'autosuperació del món en el pensament<sup>15</sup>. La certesa que correspondria al pensament en la identitat i a través d'ella estaria assegurada en virtut de la unitat sense

12. Cal tenir en compte el "també" de l'article 36 de la *Monadologia*, en el lloc citat, pàg. 454-455, ja que ens diu quelcom sobre l'estatus lògic de les veritats de fet, les quals són, doncs, i satisfent el principi de la raó suficient, una classe de veritats de raó, encara que clarament el seu contrari. D'aquesta manera, la relació entre veritats de raó i veritats de fet apareix com una relació de "l'universal que abraça", segons el qual, la veritat de raó consisteix en un gènere, que abraça dues (i només dues) espècies, a saber, les mateixes veritats de raó i el seu contrari, les veritats de fet. Segons Couturat (*La Logique de Leibniz*, París, 1901, pàg. 210), la relació entre veritats de raó i veritats de fet resta aporètica, perquè només amb els mitjans de la lògica formal Couturat no pot interpretar la seva relació dialèctica: "Leibniz maintient la distinction des vérités de raison et des vérités de fait, des vérités nécessaires et des vérités contingentes; néanmoins, il les considère toutes comme également analytiques". Couturat explica aquesta dificultat en el lloc citat, pàg. 216, de forma explícita, sense poder resoldre-la satisfactoriament. Aquí es confirma l'evidència obtinguda per Josef König (*Das System von Leibniz, Vorträge und Aufsätze*, Freiburg a.Br. i München, 1978, pàg. 27 i seg.), segons el qual, l'"universal que abraça" representa la figura fonamental lògica de la metafísica leibniziana, i d'aquesta manera, es troba dialècticament construïda. No obstant això, la construcció del sistema no es faria encara transparent amb la declaració que les veritats de fet són una classe (encara que contrària) de veritats de raó. L'única cosa que podria garantir la capacitat de convicció d'aquesta afirmació seria la comprensió de la construcció del sistema (i a partir d'aquí, la comprensió del procediment per mitjà del qual es constitueix el sistema de la metafísica leibniziana).

13. Kant contraposa els àmbits d'allò apriorístic i allò empíric de manera desigual. L'ordre exigut d'allò empíric pot construir-lo, aleshores, solament passant per un principi regulatiu de l'activitat de l'enteniment en tant que transcendental. La negativa empirista contra la legitimitat de qüestionaments metafísics força el retrocés al reducte de l'idealisme subjectiu establert d'una manera filosòfica i transcendental. Un indicati d'aquest retrocés és el desplaçament del principi logicoontològic de la raó suficient cap a la categoria epistemològica de causalitat.

14. En això es fonamenta una concepció arrelada en la teologia de l'Antic Testament, que entén el món com la paraula de Déu. La mitologia de la creació del Gènesis 1 permet —desmitologitzat sobre el terreny de la metafísica— la restitució de la unitat del món en la *cogitatio Dei*, la qual permet entendre la pluralitat segons la manera d'aparèixer de la representació. Així, Heinrich Ropohl (*Das Eine und die Welt*, Leipzig, 1936) intenta desenvolupar el concepte de substància leibniziana a partir de l'estructura de la mens i situar-lo dintre de les relacions de la metafísica tradicional, relacions que Leibniz precisament abandona en la seva elaboració d'una teoria dialèctica de la constitució del món. C. H. H. Holz, *Leibniz*, Stuttgart 1958 (traducció espanyola a Editorial Tecnos, Madrid, 1970)

15. La unitat del sistema sorgeix de la supressió de la *alteritas* dels objectes en la unitat del subjecte; o sigui, en aquest pla és idealista. L'última conseqüència d'una metafísica de les substàncies que desitjaria fonamentar la unitat de l'ésser en la realitat de quelcom ja existent, o bé és pan-teïsta (spinozista), o bé és teïsta (Déu=Ment Absoluta). Marx, en canvi, va pretendre fonamentar

distinció de subjecte i predicat; però restaria, tanmateix, tautològica i desvinculada del món. Aleshores l'experiència tan sols podria ser concebuda com a pròpia experiència de la substància pensant, com a inclusió de l'existència en el *cogito*, quedaria sense continuïtat de veritat en relació amb el buscat ser-en-si dels *continguts* de l'experiència com a *objectes* d'experiència. La certesa quotidiana d'allò empíric no es podria assegurar críticament. Com a resultat d'això, l'ontologia de la *substantia sive natura* de Spinoza tornaria un altre cop a la situació de sortida de la prova del dubte de Descartes. El procés de la constitució de la certesa del coneixement, introduït pel mateix Descartes, consolidat només en la renovació de la prova ontològica de Déu, acabaria aleshores en la reconstrucció perenne del món-objecte en el subjecte.

Leibniz intenta no caure en aquesta trampa acompanyant axiomàticament el tan indubtable com tautològicament buit *principium identitatis* amb un segon principi que situa originàriament l'experiència en el lloc que li correspon:

“Aquells dos primers principis —un dels quals, el de la raó: *allò que és idèntic, és vertader, i allò que inclou una contradicció, és fals*; l'altre, el de l'experiència: *allò que és divers és percebut per mi*— estan constituïts de tal manera que d'ells es pot demostrar: primer, que és impossible trobar una prova que els demostrï; segon, que totes les altres proposicions en depenen —és a dir, si aquests dos principis no són certs, aleshores no hi ha, en definitiva, cap veritat ni cap coneixement. Per això cal acceptar-los incondicionalment; si no, caldria renunciar a qualsevol investigació de la veritat”<sup>16</sup>.

La primera part de la proposició *identica sunt vera* també podria traduir-se així: “Les proposicions idèntiques són certes”. Totes dues formes d'interpretació són igualment vàlides. Intentaré mostrar que aquesta ambigüitat, que permet entendre una tesi ontològica com a lògica i viceversa, no és fortuïta, sinó que es basa en l'estructura de la teoria de principis de Leibniz. En aquest punt partiré de la interpretació ontològica, ja que els enunciats no es refereixen únicament a si mateixos, és a dir, a la seva estructura d'identitat, sinó a l'objecte al qual fan referència; per tant, al seu valor de veritat (lògic) li correspon una certesa de coneixement (gnoseològica); així doncs, al principi d'identitat li deu correspondre un caràcter no només merament heurístic. Solament una evidència *objectiva* directa pot conferir-li aquella jerarquia fonamental que Leibniz li assigna com a *primum principium*. Caldrà mostrar, per tant, que la proposició d'identitat, en tant que primer principi de l'activitat de la raó (*primum principium ratiocinandi*) és també alhora un principi del ser d'allò existent (*primum principium essendi*).

Quan Leibniz diu que es pot demostrar la indemostrabilitat *de tots dos principis* (del principi de la raó i del principi de l'experiència) simplement vol dir que constituei-

la unitat substancial del món en les “relacions materials”. Aquí es defensa la tesi que la dialèctica de substància-aspecte i estructura-aspecte que apareix en Leibniz prepara aquest nou inici.

16. Leibniz, *Opuscles et fragments inédits*, en el lloc citat, pàg. 183; “Duo illa prima principia: unum rationis: Identica sunt vera, et contradictionem implicantia sunt falsa, alterum experientiae: quod varia a me percipiuntur, talia sunt, ut de iis demonstrari possit, primo demonstratione eorum impossibile esse; secundo omnes alias propositiones ab ipsis pendere, sive si haec duo principia non sunt vera, nullam omnino veritatem et cognitionem locum habere. Itaque aut admitenda sunt sine difficultate, aut omni inquisitioni veritatis renuntiandum est. Accedit quod nulla contra haec Principia afferri potest ratio dubitandi, quae non locum habeat contra alias propositiones omnes”. La traducció de Franz Schmidt a Leibniz, *Fragmente zur Logik* (Berlín, 1960, pàg. 455 i seg.) passa per alt que la part de frase “unum rationis... a me percipiuntur” està definida opositiuament respecte a “duo illa prima principia... talia sunt”. Schmidt uneix (cosa gramaticalment impossible) “talìa sunt” com a predicat al suposat subjecte “alterum experientiae!”.

xen les primeres veritats i que, com a tals ofereixen el fonament per a tota prova i, per tant, tota la resta de principis en depenen. En relació amb la proposició d'identitat, aquesta tesi és conseqüència de la doctrina de proves que Leibniz havia desenvolupat en la seva correspondència amb Conring<sup>17</sup>. Les veritats de raó, s'hi diu, es demostren retrocedint a definicions i al principi d'identitat, amb la qual cosa les mateixes definicions es converteixen de nou en enunciats idèntics, "ja que, finalment, a partir dels conceptes admesos (és a dir, utilitzant la definició en lloc del que es defineix) es fa evident que aquests conceptes, o bé són necessaris, o bé inclouen una contradicció"<sup>18</sup>. En el primer cas són veritaders; en el segon, falsos. Ara bé, si el principi d'identitat és condició de qualsevol demostració, aleshores és clar que la precedeix, que se'n troba fora, i que és indemostrable.

Leibniz no es conforma, tanmateix, amb derivar formalment la indemostrabilitat del principi d'identitat de la naturalesa de la demostració. Amb això podria haver-n'hi prou, certament, per tal d'aportar nominalment la raó que justificqués qualsevol procediment deductiu –amb la qual cosa, la *deducció a partir d'una raó* hauria de realitzar-se metòdicament com a *reducció a proposicions idèntiques*. Ortega disposa clarament d'aquest concepte purament metodològic del principi de la fonamentació de la veritat; ens apunta la possibilitat "que els «primers principis» no siguin veritat. Això no implica, òbviament, que siguin falsos; tan sols diu que són indiferents respecte a la seva pròpia veritat... En aquest cas, el que és decisiu en un «principi» és que tingui conseqüències –no el que sigui *per se*; és a dir, que sigui *raó* d'una altra cosa, que amb aquest principi sigui possible provar una altra proposició. En aquest sentit, allò que constitueix un principi no és la seva veritat pròpia, sinó la veritat que produeix. Segons aquesta tesi, doncs, no cal que els primers principis siguin veritaders; n'hi ha prou que siguin simplement «admissions», supòsits lliures que s'adopten, no per cap interès en ells, sinó *per tal de* «treure'n» conseqüències, per tal que siguin *raó* del que segueix, per tal de provar tot un món de proposicions que es poden *deduir* o *derivar* d'aquest principis"<sup>19</sup>.

Leibniz no comparteix aquesta opinió, ja que el coneixement material de la veritat només podria garantir el principi d'identitat si aquest principi pogués considerar-se no tan sols logiconominal, sinó també ontologicomaterial. Leibniz es veu, per tant, obligat a introduir una altra legitimació del principi d'identitat que no consisteixi només en una mera suposició per mitjà de la qual la identitat es pugui veure determinada exclusivament com la *forma de la definició*. Si Leibniz en fes prou amb aquesta definició, aleshores podria continuar acceptant la teoria de Hobbes, de la qual havia partit inicialment en la seva correspondència amb Conring; tanmateix, aquesta mateixa correspondència mostra que no li basta l'enunciat nominalista per tal de desenvolupar la forma conclouent de la certesa del coneixement. En tant que principi heurístic sobre l'activitat de l'enteniment, sense la validesa del qual no es pot enunciar cap criteri de veritat, el principi d'identitat és immediatament intel·ligible com a necessari, si s'accepta que necessari és allò el contrari del qual és impossible; això es deu al fet que és impossible admetre la contradicció entre els termes d'un enunciat si, d'altra banda, ha de ser possible una conne-

17. G.W. Leibniz, *Die Philosophischen Schriften*, editat por C. J. Gerhardt, Berlin, 1875, vol. I, pàg. 153 i seg. (citat com a Gerh.Phil.).

18. Gerh. Phil., I, pàg. 194: "Axiomata autem omnia, quanquam plerumque ita clara et facilia sint ut demonstrationes non indigeant, sunt tamen demonstrabilia vel ideo quia demum terminis intellectis (id est substituendo definitionem in definiti locum) patet ea esse necessaria seu contrarium implicare in terminis".

19. Ortega y Gasset, *op.cit.*, §2; pàg. 20 i seg.

xió d'enunciats, de manera que els enunciats vertaders es diferencien dels falsos per la via de la prova, és a dir, per la via d'una *reductio terminorum*. Així, doncs, la recognoscibilitat immediata de la validesa lògica del principi d'identitat fa tan sols referència al caràcter de necessitat heurística que adopta en la mesura que s'argumenta: una demostració lògica és "una reducció d'unes proposicions a [unes altres proposicions] idèntiques mitjançant l'anàlisi dels termes" (*reductio propositionum ad identicas per analysin terminorum*). Per tant, a fi que pugui tenir lloc una demostració lògica, el principi d'identitat ha de ser vàlid. És en aquest sentit heurístic, que Leibniz introdueix el principi d'identitat en la seva correspondència amb Coring a fi de reforçar la idea de la doctrina com a cadena de definicions (*catena definitionum*) o com a resolució d'una veritat en unes altres ja conegudes (*resolutio veritatis in alias veritates iam notas*).

Davant els diferents ordres de relacions pensables, els principis que han de constituir l'ordre del món *real*, és a dir, del món generat per l'experiència, han d'ajustar-se a un altre criteri de veritat. Un principi que ha de ser fonament de la deducció de les veritats de fet i, amb això, fonament de la construcció del món en tant que conjunt de connexions d'ordre, no pot ser ell mateix merament una norma mental, sinó que ha de contenir una relació amb els continguts de l'experiència. Com que és indemostrable, el començament ha de poder ser realment reconegut. Això també és vàlid per al principi d'identitat:

"Anomenem "necessari" a allò el contrari del qual inclou una contradicció. De manera que la identitat formal és l'única classe de proposició el contrari de la qual inclou una contradicció que no pot ser provada. Aquesta identitat està enunciada expressament en ella, de manera que no necessita ser demostrada al seu interior; demostrar vol dir "fer comprensible i acceptable a partir de raons i conseqüències". Per tant, el que pot ser mostrat als ulls no requereix demostració. Els sentits ensenyen que "A és A" és una proposició el contrari de la qual, "A no és A", inclou una contradicció. Per tant, el que ens mostren els sentits és indemostrable. En conseqüència, els axiomes vertaders i indemostrables són les proposicions idèntiques."<sup>20</sup>

Aquesta recurrència als sentits a fi de fonamentar l'evidència intuitiva del principi d'identitat és sorprenent. La *reductio terminorum* a allò que en últim terme és simple i indisgregable porta a elements que són indemostrables perquè ja no poden continuar essent reduïts a proposicions idèntiques, sinó que mostren la seva pròpia identitat en si mateixos; únicament els sentits la fan evident –*les sens font voir*. La raó última de coneixement és la intuïció immediata d'allò simple i evident –i, per això, el terme "fer evident" equival a "fer veure" (*faire voir*) o a "mostrar", que és també el terme general que resumeix *tota* la demostració. Perquè tota prova és, al cap i a la fi, una remissió a allò que és immediatament evident.

Com que Leibniz ben poques vegades ens parla de l'origen dels primers principis, podria produir-se el malentès que aquí es desvia de la seva mateixa concepció. Aquest és precisament l'error que va cometre Couturat en la seva edició dels *Opuscles*

20. Leibniz, *Opuscles et fragments inédits, op cit.*, pàg. 186: "J'appelle axiome proposition nécessaire indémonstrable. Nécessaire c'est à dire dont le contraire implique contradiction. Or la seule proposition dont le contraire implique contradiction, sans qu'on la puisse démontrer, est l'identique formelle. Cela se dit expressement la dedans, donc cela ne s'y peut pas démontrer; démontrer, c'est à dire faire voir par la raison et par conséquences. Cela s'y peut montrer à l'oeil, donc cela ne s'y peut pas démontrer. Les sens font voir que A est A est une proposition dont l'opposé a n'est pas A implique contradiction formellement. Or ce que les sens font voir est indémonstrable. Donc les axiomes véritables et indémonstrables sont les propositions identiques".

en introduir expressament una nota al peu en què deia: "Aquesta apel·lació a l'evidència dels sentits està en desacord amb el racionalisme de Leibniz"<sup>21</sup>.

Couturat s'equivoca. Per a Leibniz el que és important és la fonamentació de les veritats de fet, és a dir, l'estatus ontològic de la pluralitat del món, la qual se'ns presenta d'una manera indiscutible com indemostrable –tal com expressa el segon dels principis que es troben en connexió. Si del que es tracta és de demostrar la unitat d'aquesta pluralitat en tant que una unitat real, aleshores és necessari obtenir d'ella mateixa el principi de la demostració. Per a l'ús del *pensament* n'hi ha prou amb retrocedir fins a la primera suposició del principi d'identitat; quant a la finalitat del *coneixement*, aquesta mateixa suposició demana encara una altra argumentació que cal anar a buscar fora de la cadena de proves.

Allò indemostrable però donat és allò que se'ns presenta a través dels sentits. El fet objectiu no és certament segur en la seva naturalesa –si més no, els enganys a través dels sentits i l'experiència dels errors ens ensenyen que la percepció a través dels sentits no pot ser acceptada així per les bones, sense una comprovació prèvia. L'argument de Leibniz no recolza en absolut en la "impressió", entesa en el sentit d'una *sensation* (Locke) o d'una *impression* (Hume). La relació d'identitat ha de trobar-se més aviat en el fet mateix del donar-se als sentits. Veig l'objecte A i, independentment de si tal com el veig, el veig "correctament" o no, experimento indiscutiblement el que veig –en tant que és un objecte que apareix així i no de cap altra manera; per exemple: el veig vermell i no violeta, encara que a continuació em pugui semblar violeta a causa d'un canvi en la incidència de la llum; però aleshores el veig violeta i no vermell, o, en tot cas, no veig mai les dues coses alhora. Dit d'una altra manera: la falsa imatge que apareix en la percepció sensorial és sempre igual a si mateixa, i la seva no-identitat inclouria una contradicció formal.

La identitat ja es mostra, per tant, prelògicament, predicativament, en la mena de dades que es presenten davant dels sentits. L'enunciat d'aquest tipus de dades és la formulació de la primera proposició idèntica: "tot és tan gran com gran és; o una cosa és igual a si mateixa. Igualment: tot està constituït tal com està constituït, o una cosa és de la mateixa manera que ella mateixa"<sup>22</sup>.

En el manuscrit al qual aquí fem referència aquestes dues versions d'enunciats generals d'identitat es deriven de les dades percebudes pels sentits. Els sentits ens permeten de veure-les, s'hi diu. Aquests dos enunciats d'identitat, tanmateix, també aparixen en altres cites com a parts integrants de l'axiomàtica lògica<sup>23</sup>, de manera que no pot haver-hi cap dubte sobre el fet que aquí Leibniz s'interessa per l'origen de les veritats de raó a partir de les veritats de fet: algunes determinades idees senzilles i originals, com ara la d'identitat, se'ns mostren immediatament com a *Modi* o formes de la nostra percepció sensorial, com a categories del fet que l'ésser es doni. No ens arriben pas *a través* de la percepció, sinó que són la determinació de la mateixa percepció o l'estructura de la relació entre el perceptor i allò percebut (en què consisteix precisament la percepció).

Aquesta inherència ontològica de determinacions formals de la nostra experiència és al que es refereix Leibniz quan defensa les idees innates. Pel que fa a aquestes

21. *Ibid.*

22. Leibniz, *Opuscules et fragments inédits, op cit.*, pàg. 187: "Unumquodque tantum est, sive quodlibet sibi aequale est. Item unumquodque tale est quale est, sive quodlibet sibi ipsi simile est".

23. P.e. *Ibid.*, pàg. 518: "Primae veritates sunt quae idem de se ipso enuntiant aut oppositum de ipso opposito negant...Item unumquodque est quale est. Unumquodque sibi ipsi simile aut aequale est".

idees, diu: "Aquelles idees que no tenen el seu origen en la sensació procedeixen de la reflexió. La reflexió no és, doncs, res més que l'atenció sobre allò que hi ha en nosaltres; i els sentits no ens ofereixen pas el que ja portem dins nostre. Si això és així, podem aleshores negar que en la nostra ment tenim moltes coses innates, perquè nosaltres, per dir-ho així, som innats en relació amb nosaltres mateixos, i també que en nosaltres hi ha l'ésser, la unitat, la substància, la duració, el canvi, l'activitat, la percepció, el desig i molts altres objectes de les nostres idees intel·lectuals?"<sup>24</sup>.

Les categories que són condició perquè el ser objectiu pugui ser determinat com a tal (*ens qua ens*) es consideren com a "innates", perquè venen donades en el nostre mateix ésser com a determinacions formals d'aquest ésser. En aquest passatge dels *Nouveaux Essais*, en el qual tan sols li interessa justificar, en oposició a Locke, l'evidència d'idees innates, Leibniz es limita a aquelles categories presents en la reflexió, és a dir, en la forma irrefutable de l'experiència de si mateix. Resta oberta la qüestió sobre com es comporten aquestes categories respecte a les "primeres veritats", en la mesura que procedeixen d'allò sensorial.

Ara bé, atès que, tal com hem vist, cada percepció sensorial com a tal (i en tant que contingut de la consciència) és idèntica, i que, per tant, la identitat, en tant que forma de les primeres percepcions, es dona al mateix temps que aquestes primeres percepcions, l'evidència immediata del principi d'identitat es fonamenta en allò sensorial: "les primeres veritats són les veritats que expressen el mateix sobre elles mateixes i que neguen allò oposat del seu contrari: «A és A», o bé «A no és no-A». Si és veritat que A és B, aleshores és fals que A no és B, o bé que A és no-B. Així, tot és tal com està format. Tot és una imatge de si mateix o és igual a si mateix"<sup>25</sup>. El principi d'identitat és inherent a la nostra relació amb el món; no es deriva dels sentits, sinó que està establert amb ells.

Això comporta, tanmateix, una dificultat. Ja que, atès que el nombre de possibles impressions dels sentits és infinit, també ho és el nombre de les proposicions idèntiques (i el nombre de proposicions axiomàticament vertaderes, en el sentit que usa Leibniz aquest terme) que li corresponen: "Els axiomes vertaders i indemostrables són les proposicions idèntiques. Però el seu nombre és infinit, de manera que si el nombre dels termes és infinit també ho serà el nombre d'aquestes proposicions, ja que en podem formar tantes com termes hi hagi. (...) Si els principis són infinits, encara més ho seran les conclusions"<sup>26</sup>.

La dificultat de qualsevol teoria deductiva radicarà, doncs, en el fet que haurà de reduir les proposicions compreses i associades a a aquesta teoria a principis que suposin un principi de la cadena de proves. Aquests principis s'introdueixen a l'interior de tota teoria limitada que es refereixi a un àmbit finit d'objectes com a no demostrats i s'accepten com a vàlids, encara que també es consideren perfectament demostrables; la seva demostració significaria, aleshores, l'ampliació de la teoria; significaria sortir de les seves pròpies fronteres i constituir-se a l'interior del marc d'una teoria més àmplia. La ciència és resultat de l'estructuració d'una seqüència de proposicions relatives a un objecte (o àmbit d'objecte) mitjançant aquest sistema de cadenes d'argumentacions que

24. G.W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, editat i traduït per Wolf von Engelhardt i Hans Heinz Holz, Darmstadt i Frankfurt a.M., 1959, vol. I, pàg. XVII.

25. Leibniz, *Opuscules et fragments inédits, op. cit.*, pàg. 518; vegeu nota 23.

26. *Ibid.*, pàg. 186, i seg. "Les Axiomes véritables et indémonstrables sont les propositions identiques. Or leur nombre est infini. Car le nombre des termes étant infini, les nombre de telles propositions est aussi, car il en peut avoir autant que des termes... Si les principes sont infinits, les conclusions le seront encore bien d'avantage".



demostrin i proven, és a dir, que es presenten en forma de derivacions. Leibniz anomena aquest procés d'obtenció de proposicions vertaderes (o sigui, demostrades) *ratiocinatio*. Ara bé, això també significa que tota ciència, en tant que *ratiocinatio*, topa amb el problema de la seva fonamentació i que el desenvolupament d'argumentacions ha de conduir, inevitablement, a un procés recurrent infinit. "Perquè en cap particular, i encara menys en cap agregat, o en la sèrie de fets objectius (*series rerum*) no pot trobar s'hi una raó suficient d'existència"<sup>27</sup>; tampoc no pot trobar-se en el *tot* complex perquè la composició del tot complex i la sèrie necessiten encara una altra raó justificativa per a la composició i per a l'ordenació de la sèrie.

Per això, en l'escrit acabat de citar, Leibniz anomena a la primera raó justificativa "extramundana", que vol dir que és impossible de trobar a l'interior de les *series rerum* (o *mundus*, món). L'expressió pot donar peu a equívocs, perquè suggereix que hi ha una raó d'existència situada a fora o enfront del món. No obstant això, aquesta expressió recupera un sentit més clar si és llegida a la llum de la frase precedent, que diu: "Fora del món o de l'agregat (de l'acumulació) de les coses finites hi ha un U dominant, no solament com ara l'ànima en mi, o com jo mateix sobre el meu cos, sinó com una raó molt més elevada"<sup>28</sup>.

La comparació amb l'ànima o amb el Jo ens indica que s'està fent al·lusió a la forma substancial o a la "unitat unificadora"<sup>29</sup> que Leibniz també anomena "mònada", la qual cosa cal interpretar com a títol a la unitat de l'aspecte substancial amb l'aspecte estructural de l'ésser, com a concepte de substància i estructura al mateix temps<sup>30</sup>. La raó de la unitat és la determinació formal de la totalitat de les seves connexions, no la linealitat d'una successió o sèrie; en aquest sentit, la raó de l'existència del món (en tant que totalitat de les connexions) no es troba *en* el món, sinó que el condiona *com a* món. Per tant, la idea que aquesta *ultima ratio rerum* "construeix i fa" el món (tal com es diu en la mateixa cita de text) ha d'entendre's en el sentit que ella és el principi que uneix els diferents fets.

Cal comprimir aquest principi a la proposició idèntica, de manera que tots els possibles predicats d'un subjecte hi estiguin continguts en aquest i que, per tant, si es pot representar com un predicat contingut en el subjecte Món, cada fet real particular aparegui aleshores suficientment fonamentat. Així doncs, una teoria del Món ha de poder ser formulada en forma d'una cadena de proposicions que, partint en forma ascendent de cada últim terme puguin ser reduïdes a proposicions idèntiques. Com a resultat d'això té lloc una estructuració lògica del món dels fets reals.

Per tant, el predicat o conseqüent és sempre immanent al subjecte o antecedent. I és justament en això que radica la naturalesa de la veritat fins arribar a la totalitat o a la connexió entre els conceptes de l'enunciat, tal com Aristòtil ja va observar. I en les proposicions idèntiques s'hi troba aquella unió o inclusió del predicat dins del subjecte d'una manera explícita; en totes les altres proposicions de manera implícita, i com una

27. Leibniz, Gerh. Phil. VII, pàg. 302 i seg. : De rerum originatione radicali. "Nam non tantum in nullo singulorum, sed nec in toto aggregate serieque rerum inveniri potest sufficiens ratio existendi".

28. *Ibid.*: "Præter Mundum seu Aggregatum rerum finitarum, datur Unum aliquod dominans, non tantum ut in me anima, vel potius ut in mei corpore ipsum ego, sed etiam ratione multo alteriore".

29. Cf. Ropohl, en op. cit., en diferents ocasions. En els primers escrits, Leibniz parla de "mens"; més tard parla de "forma substantialis" o "ame"; finalment, de "mònada".

30. En relació amb el doble aspecte de substància i estructura, cf. H.H. Holz, Leibniz, en op. cit. (vegeu nota 14).

unió o inclusió que ha de ser mostrada mitjançant l'anàlisi dels conceptes, que en això consisteix una demostració *a priori*<sup>31</sup>.

En aquest procés, doncs, la cadena de proves ha arribat al seu primer terme, que no necessita demostració, perquè es demostra a si mateix, ja que demostrar no és res més que reduir una proposició determinada a una altra proposició idèntica i simple. Les proposicions idèntiques no poden ser demostrades, ni tampoc no ho necessiten; són absolutament necessàries, ja que la identitat hi és explícitament evident. D'allò que és absolutament necessari, no se'n pot, ni tampoc no cal donar-ne, per tant, *cap ratio*<sup>32</sup>.

Així doncs, el coneixement filosòfic, a diferència de qualsevol altre coneixement científic particular, ha d'arribar a un principi que ja no pot ser provat en el procés de demostració i que, tanmateix, gaudeix d'un grau absolut de certesa. Aquesta certesa no recolza ni sobre el que és empíric –que, tot i no ser en últim terme demostrable exigeix la prova i, per tant, és incomplet–, ni sobre la lògica de la demostració o deducció, sinó que recolza sobre una reconoscibilitat apriorica *sui generis* que rep el nom d'"evidència".

En aquest sentit, doncs, podria fer l'efecte com si l'autodemostració o la legitimitat immanent de proposicions idèntiques fos una solució elegant al problema de les primeres evidències. Perquè, si s'entén que el procediment de les ciències, concebut com un procés de reducció d'una proposició a una altra d'idèntica per mitjà de l'anàlisi dels conceptes, és a dir, si es defineix la demostració com el fet de mostrar la inherència dels predicats en el subjecte, aleshores la proposició idèntica porta, en realitat, la seva demostració en si mateixa, i se salva el caràcter lògic del primer principi. Tanmateix, això és tan sols aparent. En aquest procediment fonamentatiu, doncs, la validesa de la proposició d'identitat (i del seu contrari: la contradicció prohibida) és acceptada com a valor de l'experiència –i per més indubtable que pugui ser aquesta condició, ja no és derivable, almenys, en si mateixa. Requereix evidència –i l'evidència no és *cap* categoria lògica. El caràcter lògic no arriba, per tant, fins a la raó primera.

Per tal de recollir la diversitat d'existències reals i traslladar-les a l'interior de l'"espai lògic" (Wittgenstein) i, d'aquesta manera, aportar a la raó, abans que res, la base del real, sobre la qual es pot constituir i comportar-se com a raó, cal partir d'un altre tipus de proposicions que no siguin de tipus obert o virtualment idèntic:

"Ja hem dit que existeixen altres proposicions, unes que fan referència a les essències, i unes altres que fan referència a la seva existència; els enunciats sobre l'ésser són aquells enunciats que poden ser demostrats a partir de la resolució dels conceptes, els quals són necessàriament o virtualment idèntics; per això, el seu contrari és impossible o virtualment contradictori. (...) Respecte a aquests enunciats, cal distingir-ne *toto genere* els contingents o existencials, la veritat dels quals tan sols pot ser reconeguda *a priori* per una ment infinita i la qual no pot ser demostrada mitjançant cap resolució de conceptes. (...) És per això que passa a formar part de totes les proposicions en les quals entren l'existència i el temps, així com tota la sèrie de coses; l'Ara i l'Aquí solament poden ser compresos en relació amb tota la resta. En conseqüència, aquestes

31. Leibniz, *Opusculæ et fragmenta inédita*, op. cit., pàg. 518, i seg.: "Semper igitur prædictum seu consequens inest subjecto seu antecedenti. Et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum seu connexio inter terminos enuntiationis, ut etiam Aristoteles observavit. Et in indenticis quidem connexio illa atque comprehensio prædicati in subiecto est expressa, in reliquis omnibus implicita, ac per analysin notionum ostendenda, in qua demonstrat io a priori sita est".

32. Leibniz, Gerh. Phil. VII, pàg. 302.

proposicions no permeten cap prova ni tampoc cap interpretació delimitable, en la qual es posi de manifest la seva veritat”<sup>33</sup>.

D’aquestes veritats contingents es diu que “la seva raó solament podria ser definida d’una forma completa a partir d’un coneixement absolut de totes les parts de l’univers”<sup>34</sup>. L’única manera de concloure una fonamentació tal iterada i empíricament infinita és mitjançant una extrapolació metafísica.

És justament d’aquesta diversitat que s’enuncia en un conjunt infinit de proposicions que en un procés de definició finit no poden ser reduïdes a idèntiques, que ens diu ara Leibniz que –davant de qualsevol demostrabilitat i com a fonament de tot coneixement de veritat– són percebudes per nosaltres. Aquesta afirmació és innegable en la mesura que defineix una experiència del Jo que *no* fa referència a l’adequació de la percepció, sinó solament al fet immediat del mateix percebre. Ara bé, és precisament en aquest acte de percepció que jo mateix m’experimento i la seva realitat fàctica se’m garanteix per mitjà de la vivència que jo percebo això o allò. Els actes d’experiència d’aquesta mena constitueixen el Jo, en els quals es troba establerta la seva identitat –pel fet que la identitat del Jo és diferència de la resta de coses, del que es dona a la percepció. Si la percepció fos percepció del que sempre és igual, aleshores aquesta percepció no podria ser observada com a tal: *ego - sum - cogito - cogitatum* serien indistintament el mateix. Solament els diferents continguts que entren en el *cogito* fan el *sum* diferenciable del *cogito*, com a substrat invariable i constant. La condició per experimentar la unitat del Jo és la diversitat de les dades. En l’acte de la percepció el que percep és diferenciable d’allò percebut gràcies a la varietat (pluralitat) d’allò percebut. El Jo, de qui dic que percep, implica *a priori* la diversitat d’allò percebut. És per això que la proposició *varia a me percipiuntur* no requereix demostració; ara bé, també és indemostrable, ja que és impossible retrocedir a cap altre principi anterior a aquesta proposició per tal de demostrar-la.

També és evident que tots dos principis són necessaris a fi de formar altres proposicions i constituir així veritat i coneixement. Perquè el principi d’identitat restaria merament formal i tautològic fins que no fossin reivindicats per a ell diversos continguts, respecte als quals es pogués mostrar com la seva forma conceptual.  $A = A$  no significa res més que  $A = A$ . Aplicat, però, a la diversitat de la percepció, la proposició d’identitat passa a ser constituent d’una relació essencial: una cosa es manté com a ella mateixa en contrast amb unes altres –i no només en contrast amb unes altres, sinó davant de la seva pròpia transformació, davant dels canvis en ella mateixa. La primera relació en la qual experimentem que hi ha alguna cosa que s’afirma a si mateixa, és la del Jo respecte als objectes i continguts canviants de la seva experiència. Tota proposició que trans-

33. Leibniz, *Opuscles et fragments inédits, op. cit.*, pàg. 18: “Hinc iam discimus alias esse propositiones quae pertinent ad Essentias, alias vero quae ad Existencias rerum; Essentiales nimirum sunt quae ex resolutione terminorum possunt demonstrari; quae scilicet sum necessariae, sive virtualiter identicae; quarumque adeo oppositum est impossibile sive virtualiter contradictorium. ...Ab his vero tote genere differunt Existenciales sive contingentes, quarum veritas a sola Mente infinita a priori intelligitur, nec ulla resolutione demonstrari potest. ...Hinc omnes propositiones quas ingreditur existentia et tempus, eas ingreditur eo ipso tota series rerum, neque enim tō nunc vel hic nisi relatione ad caetera intelligi potest. Unde tales propositiones demonstrationem sive resolutionem terminabilem qua appareat earum veritas non patiuntur”.

34. *Ibid.*: “...ratio, nec reddi plene posset nisi ex perfecta cognitione omnium partium universi...”

cedeix el principi merament formal d'identitat afegeix al que és idèntic alguna cosa diferent. Així doncs, s'entén que tota la resta de proposicions depenguin del que estableix tant el principi d'identitat com el principi de la diversitat. Sense aquests dos principis associats no hi hauria de cap manera la possibilitat que altres proposicions, en tant que predicacions, afirmessin identitats dintre de la diversitat.

Amb això podem dir que, en realitat, s'ha aconseguit arribar a alguna conclusió pel que fa a la veritat i al coneixement: la veritat apareix com una relació de l'enunciat, en la qual es determina la identitat de les diversitats; el coneixement apareix com la remissió d'allò divers a la seva connexió en una relació. La veritat no es troba, per tant, en la pròpia identitat del subjecte que es recull en la fórmula  $A = A$ , sinó en la remissió de la predicació a la identitat d'un determinat predicat amb un determinat subjecte que conté el que distingeix aquest subjecte dels altres subjectes amb uns altres predicats. Leibniz sovint parla, certament, de proposicions idèntiques del tipus  $A = A$  com a "primeres veritats"<sup>35</sup>; em sembla més encertat, però, quan parla de "proposicions primeres" per referir-se a les definicions i als axiomes: "així els axiomes veritaders i indemostrables són les proposicions idèntiques"<sup>36</sup>. La veritat d'una proposició significa, aleshores, que la proposició pot ser reduïda a aquestes proposicions primeres, és a dir, a definicions i a axiomes; i el coneixement sorgeix en descobrir la veritat (o sigui, la identitat d'allò divers, és a dir, de subjecte i predicat) en proposicions sintètiques de l'experiència. És justament en aquesta direcció cap on apunta el passatge següent del petit tractat titulat *Über die ersten Wahrheiten* (Sobre les veritats primeres): "Segons el nostre coneixement, les veritats primeres són les experiències. Tota veritat que no és absolutament primera pot ser demostrada a partir d'una que sí que ho és"<sup>37</sup>. Per això, però, d'acord amb el coneixement, l'experiència és una veritat primera, perquè en ella s'hi troben ja els objectes en tant que idèntics de manera prepredicativa. En la predicació es transformen aleshores en veritats a l'interior de l'"espai lògic". Ara queda clar el raonament de Leibniz. Leibniz intenta establir una relació justificada entre, d'una part, l'evidència de l'experiència prepredicativa, de les *vérités de fait*, que són infinitament diverses i que no poden ser reduïdes a una raó primera, ja que una ment finita no pot recórrer la infinita *series rationum*; i d'altra part, la necessitat lògica de les *vérités de raison*. És a dir, Leibniz intenta formular ni més ni menys que un principi de deducció del contingent. El sistema de les *vérités de raison*, que són necessàriament vàlides en aquest món únic realment existent –que no és més que un dels móns possibles– ha d'estar donat en la realitat fàctica del món; si no fos així aleshores seria simplement pensable.

El fet que hi hagi un nombre infinit de proposicions idèntiques, cadascuna de les quals representa una definició, planteja el problema sobre la relació de les definicions –i en el pla de la realitat del que és definit planteja la qüestió sobre la relació dels objectes. La cadena de definicions (*catena definitionum*) no fa més que portar constantment els fets i les veritats de fet a nous conceptes que, per la seva part, requereixen novament una definició. Res del que és singular és necessari; tot allò determinat que es percep és contingent. Tanmateix, no es pot pensar que res no és, ja que la proposició "El No-ser és" conté una contradicció evident. D'altra banda, aquesta proposició constitueix un contra-

35. *Ibid.*, pàg. 518.

36. *Ibid.*, pàg. 186. Vegeu nota 26.

37. Leibniz, *Kleine Schriften zur Metaphysik, op. cit.*, pàg. 178-179: "Veritates secum nos primae sunt experimenta. Omnis veritas quae non est absolute prima, demonstrari potest ex absolute prima".

sentit únicament en tant que universal. Perquè, certament, es pot dir que quelcom determinat no és. La negació s'accepta en tant que negació d'alguna cosa determinada; és irrealitzable, tanmateix, en tant que universal. El fet de falsejar la negació universal permet fer l'afirmació positiva i tautològica "El ser és". Al contrari de qualsevol afirmació tautològica determinada del tipus "La casa és la casa", que no consisteix en res més que en una definició d'un concepte o d'un ésser i que, per tant, no inclou l'existència, l'afirmació universal de l'ésser –però únicament aquesta afirmació– passa de ser una definició lògica a ser un axioma ontològic<sup>38</sup>. Com que aquesta transformació del lògic a l'ontològic té lloc aquí, i només aquí (en el discurs de l'ésser), tan sols pot haver-hi un cas necessari d'existència: el del mateix ésser en la seva universalitat. "Tan sols hi ha un únic ésser existent necessari", conclou Leibniz de la manera següent:

"Per a l'existència és necessari que concorrin totes les condicions. Una condició és allò sense el qual una cosa no pot ser; la concurrència de totes les condicions és la causa total de la cosa. (...) En els cossos no hi ha cap raó d'existència, tal com pot ser fàcilment demostrat, ja que encara que retrocedeixis fins a l'infinit no faràs res més que multiplicar els cossos sense entendre la raó de per què són més aviat així i no d'una altra manera. La concurrència de les condicions d'un cos i la concurrència de totes les condicions d'un altre cos solament es troben en ell mateix. Sigui quin sigui el particular en qüestió, aquesta és l'última raó de les coses"<sup>39</sup>.

La derivació de l'axioma "Tan sols un únic ésser és necessari" s'assembla a la prova ontològica de l'existència de Déu solament pel que fa a la seva forma exterior<sup>40</sup>. Objectivament, l'argument se'n diferencia, en la mesura que Déu sols pot ser pensat universalment com a quelcom determinat (si no, es dissoldria panteísticament en el món) – i com a allò determinat del qual es neguen totes les condicions limitatives particulars (i precisament sols així). Malgrat tot, l'axioma "L'ésser és" coincideix certament amb la proposició d'identitat que situa l'"és" com a constituent de la igualtat-amb-un-mateix en la disgregació de la proposició predicativa.

Les proposicions "L'ésser és" i "Tan sols un únic ésser és necessari" es troben en una relació de consecució singularment especial. La proposició "L'ésser és" és idèntica; és a dir, el seu contrari conté en si mateixa una contradicció. En ella, hi coincideixen la utilització existencial i la utilització copulativa de l'"és". La proposició "L'ésser és" també podria ser descomposada en la forma "L'ésser és existent", i aleshores veuríem que el predicat correspon necessàriament al subjecte, perquè és idèntic a ell. Conseqüentment, tot particular existent (per exemple: la pedra, l'arbre, l'home) queda com a contingent respecte al seu ésser –com que la proposició "la pedra és una pedra

38. L'aspecte lògic i l'ontològic coincideixen en la idea d'Ésser. Cf. Josef König, *Sein und Denken*, Halle, 1937.

39. Leibniz, *Kleine Schriften zur Metaphysik*, op. cit., pàg. 16-17: "Ens necessarium non nisi unicum est. ...Ad existentiam necesse est aggregatum omnium adesse requisitorum. Requisitum est id sine quo res esse non potest aggregatum omnium requisitorum est causa plena rei. ... Quia nihil est sine aggregato omnium requisitorum, in corporibus non est ratio existendi. Ut facile demonstrari potest, nimirum etiam si in infinitum regrediaris, multiplicabis tantum corpora, rationem cur sic sint potius quam aliter non intelliges. Aggregatum omnium requisitorum corporis cuiuslibet dati extra corpora est. Aggregatum requisitorum unius corporis et aggregatum omnium requisitorum alterius est in uno eodemque. Illud unicum quodcumque sit est ultima ratio rerum."

40. Cf. Dieter Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen, 1967. Jos Lensink, *Im Spiegel des Absoluten. Kritische Erwägungen zum ontologischen Gottesbeweis*, a: *Dialektik*, 1992/1, pàg. 75 i seq.

existent" no és idèntica, no hi ha cap raó perquè el concepte de pedra inclogui la seva existència real: podria ser simplement pensada. Per tant, únicament la percepció de la pedra ens pot convèncer de la seva existència. "Perquè, tant per als cossos com per a tota la resta de coses, és igualment vàlid el fet que no necessàriament existeixen, és a dir, que la seva raó d'existència no es troba en ells mateixos"<sup>41</sup>. Això val no només per als objectes particulars, sinó també per als universals –com ara l'espècie humanitat o l'universal real diners–, a excepció d'aquell universal superior que, en virtut del seu màxim grau d'universalitat, inclou tota la resta de coses en si mateix, o bé les subordina totes a si mateix i, gràcies a això, és únic. Per tant, allò que és en la seva totalitat equival al món. Com que és únic i, com a tal, és tot i u (*hen kai pan*), aquest universal superior ha de ser pensat fora de la *series rerum*, fora de la sèrie infinita dels fets. Perquè el món no forma part de la sèrie, sinó que és justament tota la sèrie, i no és res més que l'ésser de tot allò que existeix en el món; és a dir, és l'ésser com a tal (*on he on*, tal com Aristòtil l'anomena).

Únicament el tot, és a dir, l'univers o tot el conjunt de relacions de tot el que existeix (en el món) és la raó última a la qual porta la *reductio terminorum*, i en tant que Tot conté tots els seus elements i les seves associacions com a predicats. La proposició idèntica absolutament irreductible, en definitiva, el primer axioma diu: el món és tot allò que s'escau. Tanmateix, com que la relació de tots els cossos no constitueix pas per ella mateixa cap altre cos, sinó que consisteix en l'estructura de la totalitat de tots els cossos, no hem de concebre aquesta relació en sentit extensional (com a *res extensa* cartesiana) sinó merament en sentit intensional (com a *notio completa*, el concepte complet; Hegel parlarà més tard del concepte absolut).

El concepte complet conté, però, totes les condicions possibles i les raons determinants per a l'existència d'un determinat ésser i, per tant, és idèntic al concepte del món en la seva totalitat. En el concepte complet d'un objecte d'experiència, la veritat de fet passaria de la seva existència i del seu mode d'existència a una veritat de raó de la necessitat de la seva existència i del seu mode d'existència. Un enteniment infinit tan sols disposaria de veritats de raó; per a ell no tindria sentit la distinció entre els dos tipus de veritat.

D'aquí en resulta la sorprenent conclusió que Leibniz solament pot distingir raonablement dos tipus de veritat si per a ell la idea d'un enteniment infinit no és res més que un recurs metafísic a través del qual es fa edificable per a un enteniment finit la concepció d'una connexió completa d'un conjunt transempíric infinit d'objectes i de fets, de la mateixa manera que l'infinit matemàtic apareix com a concepte límit en el mètode de construcció infinitesimal. El món consta realment d'un conjunt infinit de particulars, cadascun dels quals és un possible portador d'un enteniment finit. Cada enteniment finit coneix tan sols un sector limitat de la sèrie infinita, però és gràcies a això que s'adona que hi ha un límit i, amb ell, un món que continua més enllà d'aquest límit; la traspasabilitat és una determinació apriorística dels "límits"<sup>42</sup>. Per a tot enteniment finit, el món només està present en forma de veritats de fet que, tanmateix, pressuposen veritats

41. Leibniz, *Kleine Schriften zur Metaphysik*, op. cit., pàg. 16-17: "Nam quod de corporibus idem de aliis quibuscumque verum est, quae non existunt necessario, seu in quibus ipsis non est ratio existendi".

42. Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Gesammelte Schriften Band IV, Frankfurt a.M., 1981, ha introduït el concepte de l'"a priori material" perquè el límit és un factor de determinació material de qualsevol ésser finit. Com pareu en relació amb això, Hans H. Holz, *Helmuth Plessner und das Problem einer Dialektik der Natur*, a B. Delfgaauw/H.H. Holz/ L. Nauta ed., *Philosophische Rede vom Menschen*, Frankfurt a.M./ Berna/ Nova York, 1986, pàg. 41 i seg.

de raó aprioriques sobre les quals recolzen. Un enteniment finit pot reconèixer aquestes veritats de raó sempre que es refereixin a estructures formals: la identitat de quelcom finit amb si mateix no es diferencia formalment de la identitat del tot infinit amb si mateix. Als continguts diversos, però, els podria correspondre veritat de raó apriorica solament en una *notio completa*, veritat que cap coneixement finit no podrà mai posseir.

Malgrat tot, si hi hagués un enteniment infinit que pogués reflexionar sobre el tot d'una manera simultània i clara i, amb això, pogués oferir-ne una representació adequada, aleshores aquest enteniment hauria de trobar-se fora del món respecte a aquesta representació; aleshores, però, el món ja no seria el tot, perquè en cas que fos veritablement *el tot* també hauria d'incloure l'enteniment infinit extramundà. *A priori* és cert que el tot no pot ser representat isotròpicament (és a dir, com un dibuix calcat, igual que l'original en totes les seves parts i proporcions). D'aquesta manera, el concepte límit de l'enteniment infinit queda com una ficció, una analogia heurística respecte a l'enteniment finit, que s'utilitza per determinar les característiques d'una *notio completa* que mai no es podrà atènyer, però que és imprescindible com a norma metafísica del concepte del món.

Això no obstant, queda clar que el caràcter fictici de la *notio completa* no pot significar que no existeixi la raó de totes les coses. El que passa és que aquesta raó ja no és reproducible mitjançant un concepte adequat, ja que el concepte adequat de la raó, en última instància suficient, el constitueix la *notio completa*. Tanmateix, la idea de recórrer en la seva totalitat la *series rerum* ens condueix a la idea que la raó no es pot buscar separatament de la *series rerum*, sinó que ve donada solament en aquesta mateixa sèrie, però no com a quelcom individual, sinó com a totalitat de la sèrie. Això vol dir que tot allò particular d'aquest món només està fonamentat d'una manera suficient i raonada en forma lògica i òntica per mitjà de la relació de tot i que si una cosa canvia en aquest món, aleshores, a causa d'aquest conjunt universal de relacions de fonamentació, també canvia tota la resta de coses. Des del punt de vista de les coses particulars (des del qual parteix l'enteniment finit), aquesta última raó universal de les coses (*ultima ratio rerum*) és necessària, perquè si no ho fos aleshores res no existiria, i necessàriament, a més, és una única raó, ja que no és res més que l'estructura del tot. Leibniz no necessita, per tant, sacrificar la pluralitat de les coses a fi d'arribar a un món u i únic. En comptes de la substància una de Spinoza, en Leibniz apareix la relació universal de lleis de la naturalesa de tots els éssers existents (la *harmonie universelle*).

El principi metafísic de l'*harmonie universelle*, segons el qual "cada cos no solament rep la influència d'aquells que estan en contacte amb ell i, en certa manera, no solament sent en si mateix tot el que passa al seu interior, sinó que a través d'aquests també sent a aquells que, per la seva part, també estan en contacte amb els primers, amb els quals el cos està directament en contacte" i, segons el qual, l'última unitat consisteix en el món en tant que totalitat –"aquesta substància més superior, que és única, universal i necessària"<sup>43</sup>– correspon així en la realitat al model lògic de la *catena definitio-num*, a la transició infinitesimal a l'absolut com a última raó suficient de cada particular, que comprèn la totalitat de les raons particulars: "Així doncs, l'última raó de les coses ha de

43. Leibniz, *Kleine Schriften zur Metaphysik*, *Monadologia*, article 61, *op. cit.*, pàg. 466-467: "de sorte que chaque corps est affecté non seulement par ceux qui le touchent, et se ressent en quelque façon de tout ce qui leur arrive. Mais aussi par leur moyen se ressent de ceux qui touchent les premiers dont il est touché immédiatement". – *Ibid.*, article 40, pàg. 456-467; "cette Substance Supreme qui est unique, universelle et nécessaire".

trobar-se en una substància necessària, en la qual allò particular dels canvis apareix en l'origen solament de manera eminent, i a la qual anomenem "Déu". –Atès que ara aquesta substància ja és una raó suficient de tota particularització, la qual, per la seva part, també està unida a tot, *solament hi ha un Déu, i aquest Déu és suficient*<sup>44</sup>. Que Déu i món coincideixen es fa palès quan Leibniz diu expressament: "a aquesta Substància l'anomenem Déu".

La identitat d'aquesta substància, a la qual, segons el *principi praedicatum inest subiecto*, són inherents tots els seus predicats és l'aspecte lògic de la seva necessitat ontològica. La resta de principis que Ortega y Gasset presenta –i que encara podrien ser completats amb uns quants principis més– procedeixen del principi d'identitat, en tant que és concebut no solament en relació seu aspecte logicoformal, sinó també en relació amb el seu aspecte ontologicoreal com a principi de la unitat entre unitat i pluralitat.

Ortega ha incorporat en el seu llibre sobre Leibniz el procés de desenvolupament filosòfic de problemes, que va provocar que la discussió virulenta sobre la manera d'ésser d'un món plural que ja arrencava des dels eleates pogués ser reproduïda en l'estructura lògica de la veritat d'afirmació. Així doncs, acabem amb una cita de l'últim paràgraf d'aquesta obra inacabada, en el qual ja es prepara la transició de Descartes a Leibniz:

"La imatge de la cadena apareix una vegada i una altra en Descartes. Expressa amb força imaginativa la relació de connexió evident entre dues veritats, la continuïtat de la sèrie total en la teoria deductiva, i el principi metòdic segons el qual la ciència consisteix en un ordenament de les nostres idees tal que permet passar de l'una a l'altra de manera evident"<sup>45</sup>.

44. *Ibid.*, articles 38 i 39, pàg. 454-455 i seg. : "Et c'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire, dans laquelle le détail des changements ne soit qu'éminemment, comme dans la source, et c'est ce qu'on nous appelons Dieu. – Or cette substance étant une raison suffisante de tout ce détail, lequel aussi est lié par tout, *il n'y a qu'un Dieu, et ce Dieu suffit*".

45. Ortega y Gasset, op. cit., § 33, pàg. 371.