

DIFICULTATS DE L'OPTIMISME (O SOBRE DUES VACIL·LACIONS DE LEIBNIZ)

Josep Olesti

Universitat de Girona

Abstract: The article analyzes the Leibnizian theory of optimism in order to assess the role played by two vacillations and their interaction: the first is concerned with what form the history of the best of the possible worlds must have; the second, with the question of apocatastasis. It concludes that both vacillations are related and the way one is solved determines how the other has to be solved.

Keywords: Leibniz, Optimism, Apocatastasis, Progress.

1.

EN el seu llibre sobre Leibniz,¹ Gilles Deleuze assenyala el parentiu existent en el pensament leibnizià entre dues tesis que a primera vista semblen independents: l'afirmació de la naturalesa progressiva de la sèrie que constitueix la història del món (és a dir, que la suma total de la quantitat de perfecció de l'univers augmenta amb el temps) i la negació de l'origenisme (o el que és el mateix, l'afirmació de l'existència d'homes que, perquè pecadors, són damnats per tota l'eternitat). En aquest article provaré d'explotar aquest parentiu a fi de pensar (i potser explicar) l'existència de dues vacil·lacions en la filosofia leibniziana: la primera, reconeguda per Leibniz mateix en la seva lletra a Louis Bourguet del 5 d'agost de 1715, és la que es refereix a la forma que ha de prendre la història del millor dels móns possibles;² la segona es troba implícitament en la manera com Leibniz estableix i resol en la *Théodicée* la qüestió de l'origenisme.³

2.

Les dues tesis formen part del teixit de conceptes que configuren l'anomenat optimisme leibnizià. La manera com aquesta doctrina acostuma a enunciar-se en el leibnizianisme, i per la qual aquest serà sobretot conegut, és la que diu que el món que realment existeix, el nostre món efectiu, és el millor (*optimum, meilleur*) dels móns

¹ *Le pli. Leibniz et le baroque*, Minuit, París, 1988, cap. 5.

² *Die philosophischen Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, Berlín, 1875-1890; reed. Olms, Hildesheim, 1965 (a partir d'ara, GP): III, 578-583.

³ *Essais de Théodicée*, §§ 18-19 (GP VI, 112-114).

possibles. És aquesta una tesi que travessa el pensament leibnizià de punta a punta, diacrònicament i sincrònica: tradueix en l'ordre pràctic de la moral una doctrina metafísica sobre la perfecció de les coses i del seu creador que és, a més a més, el resultat d'una gnoseologia racionalista que troba en el sistema de Leibniz la seva expressió més extrema. Per això, no és estrany que estigui present pertot arreu, des dels primers escrits (el més significatiu: la *Confessio philosophi*, la primera redacció de la qual es remunta a 1673) fins als darrers (els últims opuscles, de 1714: *Principes de la nature et de la grâce, Monadologie*; la correspondència amb Clarke de 1715-1716, truncada per la mort), passant, naturalment, pel que n'és l'exposició més exhaustiva: els *Essais de Théodicée* (1710).

En el diàleg llatí de 1673, la *Confessio philosophi*, la doctrina del millor dels móns possibles s'enuncia senzillament dient que el que existeix (la formulació explícita del concepte de "món possible" serà posterior) és el millor o el més harmònic: "*optimum vel ἄρμονικώτατον*".⁴ Cal subratllar especialment la identificació de "òptim" amb "més harmònic", perquè es tracta d'una coincidència que, si més no en una primera aproximació, no sembla òbvia, però que permetrà de precisar el sentit exacte de la doctrina, perquè ens posa en el camí del que esdevindrà en el leibnizianisme el criteri de l'existència: el millor (i, doncs, el que existeix) és allò que és màximament compossible, és a dir, allò que és compatible amb més possibles alhora. En efecte, "el més harmònic" vol dir "el que és harmònic amb més", atès que l'harmonia es defineix com la unitat en la varietat:⁵ el més harmònic i, doncs, el millor, serà allò que admeti més varietat sense perjudici de la unitat, la màxima diversitat compatible en un tot.

La *Confessio philosophi* no només ofereix una definició de la doctrina optimista que serà substancialment idèntica a la dels escrits posteriors, sinó que l'estableix també de la manera que serà pràcticament definitiva. A la tesi que sosté el caràcter òptim del món s'hi arriba, escriu Leibniz, *invicta demonstratione*, en virtut d'una demostració invencible:⁶ la causa primera de les coses és l'esperit perfectíssim, i la causa que el fa actuar (la finalitat de les coses) és l'harmonia suprema; és a dir, que l'harmonia és el principi que regeix l'acció divina, i és per això que el resultat d'aquesta acció només pot ser el més harmònic. El nervi de l'argumentació reposa, doncs, sobre l'essència divina: ¿com Déu, essent Déu, podria deixar de fer el més harmoniós? ¿com podria deixar d'actualitzar la major diversitat compatible amb la major unitat? La sap fer, atès que ho sap tot; i la pot fer, atès que ho pot tot: ¿com, doncs, no ho faria? ¿com la seva voluntat no ho escolliria, si també la seva voluntat, com la de l'home, es determina a partir del que és bo? (ja que, un cop judicada una cosa com a bona, és impossible no voler-la, o ni tan sols no podríem dir el que és voler, i ens veuríem condemnats a demanar sempre "per què volem voler?").⁷ La voluntat no és en poder de la voluntat, o el que és el mateix: hi ha sempre, fins i tot en Déu (o més ben dit: sobretot en Déu) una raó del voler. Si el real no hagués estat, doncs, el millor o més harmònic, hauria calgut concloure que Déu actua sense raó.

A l'altre extrem del decurs del leibnizianisme, la *Monadologie* mostra la mateixa estratègia argumentativa, depurada ara fins al límit: un cop establert que Déu existeix i que és perfecte, l'optimisme se'n segueix naturalment:

⁴ *Confessio philosophi (La profession de foi du philosophe)*, ed. Y. Belaval, Vrin, París, 1970, p. 102.

⁵ *Conf. phil.*, ed. cit., p. 44.

⁶ *Conf. phil.*, ed. cit., p. 102.

⁷ *Conf. phil.*, ed. cit., pp. 66-68. Els *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (II, 21, § 23: GP V, 167-168) recuperaran aquesta idea.

I aquesta és la causa de l'existència del millor: la saviesa fa que Déu el conegui, la seva bondat fa que l'esculli, i la seva potència fa que el produeixi.⁸

La *invicta demonstratio* procedeix, doncs, a priori. Determina, a partir només del concepte de Déu,⁹ que el resultat de la seva acció creadora ha de ser el millor (*optimum*, el més harmònic). No només que ho és, sinó que ho ha de ser. L'aprioritat s'ha de llegir en sentit fort: confereix necessitat; determina el que hi ha en un caràcter: ser el millor possible. El que no podem precisar a priori, en no disposar del coneixement adequat de totes les coses, és la forma concreta que ha de prendre aquest món millor, la manera particular que ha d'adoptar.¹⁰ Però sí que podem conèixer-la a posteriori, atès que es tracta de la forma que té el món efectivament real –precisament perquè és real (és a dir, perquè és el món que ha estat escollit).

Que la doctrina s'estableixi per mitjà d'una demostració i no pas a partir d'una eventual constatació empírica implica que és experimentalment irrefutable, perfectament impermeable a qualsevol experiència. El que mostri (o sembli mostrar) la dada empírica no té prou poder per capgirar el judici racional que ha determinat per endavant el caràcter òptim del real. Per llarga que pugui ser la llista de greuges que en aquest expedient es presenti al jutge, l'advocat de Déu la pot sempre acollir sense cap dificultat teòrica, fer-la seva, incorporar-la a la seva causa i, doncs, canviar-ne el sentit.¹¹ Si la demostració leibniziana de l'optimisme és correcta, cap descripció empírica del mal present en el món no la podrà refutar, i això sense que s'hagi de negar la validesa d'aquesta descripció; perquè allò que s'ha establert a priori, *invicta demonstratio*, és que, el que així es descriu, havia de formar part necessàriament del món millor.¹²

Per a una correcta comprensió de la doctrina, cal fer encara un parell d'observacions significatives, a fi d'evitar-ne una interpretació banal.

Primera. L'afirmació del caràcter òptim del món no és –diguem-ne– ingènua optimista, humanament consoladora. Sota el seu aspecte amable, amaga una posició extremament dura: dir que aquest món (perquè és el que Déu ha creat) és el millor de tots els possibles (i per això ha estat creat), equival a dir que ni tan sols Déu no podia fer-lo millor. Voltaire, que no és només l'autor del *Candide*, no s'hi enganya: “lluny, doncs, que l'opinió del millor dels móns possibles consoli, és desesperant per als filò-

⁸ *Monad.*, § 55 (GP VI, 616). Vegeu semblantment *Théod.*, § 8 (GP VI, 107).

⁹ Déu és l'ésser absolutament perfecte, i els seus atributs no tenen límits: la potència esdevé, doncs, omnipotència; la saviesa, omnisciència; la bondat, benevolència absoluta. En aquestes condicions, no es pot pensar que no hagi fet el millor (perquè el pot fer, el sap fer, i el vol fer). Vegeu *Discours de métaphysique*, §§ 1-3 (GP IV, 427-429).

¹⁰ *Textes inédits*, ed. G. Grua, P.U.F., París, 1948 (a partir d'ara, Grua): I, 366.

¹¹ Sovint és en aquests termes que el jurista Leibniz presenta l'anomenat problema del mal. A més de la *Théodicée*, vegeu el que n'és un “petit resum metòdic en llatí” (GP III, 321): la contemporània *Causa Dei asserta per justitiam eius*.

¹² Això permet explicitar el rerefons epistemològic que fa possible la doctrina; és que l'optimisme pressuposa, com a condició de possibilitat, una gnoseologia racionalista, que potser es podria definir com la disposició a acceptar que la dada empírica no té la darrera paraula. Això comporta que els retrets habituals contra la doctrina siguin al mateix temps els més innocus i els de major càrrega de profunditat. La ironia de Voltaire, les rebufades de Schopenhauer, o la posició de Hume, oscil·lant entre la ironia de l'un i la indignació de l'altre, coincideixen en una crida a l'experiència, la negació de la qual és alhora absurda i insultant. Aquesta mena de retrets són, des d'un punt de vista estrictament teòric, innocus, perquè la doctrina és el fruit d'una demostració, contra la qual no pot res cap presumpta constatació empírica. Però al mateix temps són demolidors, ja que posen al descobert, en la seva nuesa, el pressupòsit conceptual que fa la doctrina possible: perquè estar disposat a acceptar que la dada empírica no té la darrera paraula no és pas estar disposat a poc.

sofs que la sostenen”.¹³ Voltaire, crític, parla de desesper. Però no costaria gaire canviar el retret en elogi: la posició leibniziana convida a acceptar el real tal com és i a adherir-s’hi sense reserves, refusant de refugiar-se en disquisicions imaginàries sobre el que hauria de ser.

Segona. La doctrina no té un caràcter immediatament moralista. El millor (*optimum*, ἀρμονικώτατον) té un sentit eminentment ontològic: unitat en la diversitat. El millor món possible és el que permet d’actualitzar la màxima quantitat i la màxima varietat (qualitat) possible d’èsser.¹⁴ És a causa del valor axiològic de l’èsser que la doctrina pot adoptar també un cert to moralitzant: és perquè és *més*, que el món és el *millor*.

3.

Aquesta darrera observació ens permet avançar una altra idea important. És que l’exigència d’harmonia, l’imperatiu de dur a l’existència la màxima quantitat i qualitat possible d’essències, comporta la temporalitat del món. En efecte, el que és impossible al mateix temps pot ser compossible en instants diferents. El temps esdevé així principi d’optimització, de maximitació; en definitiva, d’harmonia.

Les dificultats que semblen néixer d’aquí (com pot millorar el que és òptim?) només ho són en aparença. El concepte leibnizià de “sèrie”¹⁵ permet afirmar que el món, la *series rerum*, sigui el millor en el seu conjunt sense que ho siguin totes les seves parts. Una sèrie pot ser la millor encara que contingui termes negatius; encara més: només serà la més rica o harmònica si comporta variacions i inversions de signes. Les variacions qualitatives (que valen analògicament per al mal, l’error, el pecat) no impedeixen de pensar la sèrie en el seu conjunt com quantitativament invariable: un màxim de perfecció.¹⁶ El món canvia segons una llei, que és la millor: els seus diferents estats, positius o negatius, en són moments, que no en modifiquen, sinó expressen, el caràcter, i la variació tradueix la seva perfecció mateixa.

En aquestes condicions, el millor pot canviar sense deixar de ser el millor. Ben segur, l’experiència per ella sola no ens autoritzaria a afirmar que, en efecte, la sèrie de les coses que és el món sigui l’òptima. Però és que l’experiència que en tenim es redueix a una fracció diminuta:

És injust judicar sense considerar tota la llei, com diuen els juriconsults. Coneixem una part exigua d’una eternitat que s’estén fins a la immensitat, tan poc com és el record dels milers d’anys que ens transmet la història! I tanmateix, a partir d’una experiència tan petita, judiquem temeràriament sobre la immensitat i l’eternitat, com farien homes que, nascuts i educats a la presó o, si es vol, en les salines subterrànies de Sarmàcia, pensessin que no hi ha en el món altra llum que aquella làmpada miserable que amb prou feines és suficient per orientar els seus passos.¹⁷

¹³ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, s. v. “bien (tout est)”, Garnier, París, 1967, p. 59.

¹⁴ Vegeu p. ex. *De rerum originatione radicali*, GP VII, 303-304.

¹⁵ Present ja en la *Confessio philosophi*: vegeu p. ex. ed. cit. p. 54, p. 64. I també *Théod.*, § 202 (GP VI, 237).

¹⁶ El millor comentari sobre aquest aspecte del leibnizianisme continua essent el de M. Serres: *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, P.U.F., París, 1968: vegeu esp. cap. 2.

¹⁷ *De rerum originatione radicali*, GP VII, 306. L’empremta leibniziana es deixarà sentir en l’apòleg de la rosa de Fontenelle, convertit pel no menys leibnizià Diderot en sofisma de l’efimer: “La rosa de Fontenelle, que deia que, de memòria de rosa, no s’havia vist mai morir un jardiner” (*Le rêve de D’Alembert*: en *Oeuvres philosophiques*, ed. P. Vernière, Garnier, París, 1964, p. 304).

Afortunadament, que la sèrie, en efecte, és l'òptima ho sabem a priori, *invicta demonstratione*. No hi ha res que impedeixi, doncs, de pensar el millor dels móns possibles com, també, la millor de les històries possibles.

Ara bé, aquesta història, quina forma té? De quina manera la història és la millor? Com ho és un rectangle? Com un triangle? O com una hipèrbola?

Es poden formar dues hipòtesis, l'una que la natura és sempre igualment perfecta, l'altra que creix sempre en perfecció. Si és sempre igualment perfecta, però de manera variable, és més versemblant que no hagi tingut començament. Però si creix sempre en perfecció (suposat que no sigui possible de donar-li d'un sol cop tota la perfecció), la cosa es podria explicar encara de dues maneres, a saber, per les ordenades de la hipèrbola B o per la del triangle C. Segons la hipòtesi de la hipèrbola, no hi hauria començament, i els instants o estats del món haurien crescut en perfecció des de tota l'eternitat; però segons la hipòtesi del triangle, hi hauria hagut un començament. No veig encara la manera de fer veure demostrativament el que s'ha d'escollir per la pura raó. Tanmateix, encara que segons la hipòtesi del creixement, l'estat del món, pres en qualsevol instant, no podria ser mai perfecte absolutament, això no obstant la sèrie actual no deixaria de ser la més perfecta de totes les sèries possibles, per la raó que Déu escull sempre el millor possible.¹⁸

Leibniz, habitualment segur, aquí vacil·la. Sembla que es pot excloure la tesi que la millor de les històries possibles tingui un sentit regressiu. Però no és tan fàcil de decidir, en canvi, si té un sentit progressiu. És possible pensar que la quantitat total de perfecció en l'univers no augmenti ni disminueixi, sinó que es mantingui constant al llarg del temps, de manera que els canvis quantitius en les parts no alterin la suma total, que romandria invariable (la màxima possible, atès que la història és la millor). I, de fet, trobem en el *corpus* de Leibniz passatges on aquest es declara partidari de la tesi d'un progrés a l'infinit al costat de moments on diu inclinar-se per la tesi de la conservació de la quantitat total de perfecció.¹⁹ Cal constatar, doncs, l'existència en el leibnizianisme d'una vacil·lació que no es resol i que esdevé definitiva.

4.

En el context teòric de l'optimisme, quin paper juguen els damnats? Es tracta d'una figura teològica no exempta de problemes a l'interior de la mateixa tradició cristiana. Al capdavall, i aquest serà un dels retrets més sovintejats contra la idea de la damnació eterna, és evident la desproporció de la pena. Sembla excessiu, i de mal maridar amb la bondat divina, castigar per un temps infinit un pecat que, finalment, és limitat.

¹⁸ GP III, 582-583. El context, ja es veu, és el debat sobre com cal entendre la creació; però introdueix les imatges geomètriques per simbolitzar la forma de la història (el text, una carta a L. Bourguet del 5 d'agost de 1715, va acompanyat de tres figures, A, B i C, que representen un rectangle, una hipèrbola i un triangle).

¹⁹ Conservació de la suma total de perfecció: Grua I, 95. Progrés infinit: Grua I, 127; GP VII, 308. Caldria recordar a més, per mostrar el grau de complexitat de l'assumpte, que la hipòtesi del progrés infinit es pot pensar, encara, de diferents maneres, si es té en compte que la sèrie en el seu conjunt és formada per diferents subconjunts: aleshores, la sèrie en el seu conjunt pot progressar tant si progressen tots els seus subconjunts, com si en progressa un i els altres es mantenen estables, com, fins i tot, si el progrés d'un subconjunt és més important, o més ràpid, que important o ràpid és el retrocés dels altres subconjunts... Vegeu el text cabdal on es plantegen les diferents hipòtesis: Grua I, 95. Per a una interpretació en clau econòmica (basta escriure "riquesa" on Leibniz escriu "perfecció"), el treball clàssic és el de J. Elster: *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, Aubier-Montaigne, Paris, 1975.

I la desproporció sembla posar en qüestió també la legitimitat mateixa del càstig, a risc d'un altre dels atributs divins: la justícia. Tant és així, que Orígenes arribà a pensar que, al final del temps, totes les criatures racionals esdevindrien benaurades, de manera que, d'acord amb la sentència paulina, Déu seria tot en tot.²⁰ Rebutjada, però, la solució origeniana en el segon concili de Constantinoble (553), els teòlegs cristians van haver d'aplicar el seu enginy a resoldre la dificultat, i explicar la justícia d'un càstig infinit per a una culpa finita.

En la *Théodicée*,²¹ Leibniz es fa ressò d'algunes de les solucions proposades en aquest sentit: mirar de convertir en infinit el pecat, atesa la naturalesa infinita de qui per ell és ofès; argumentar la irreversibilitat del càstig (i, doncs, la seva eternitat) a partir de la idea que en l'altra vida no hi ha ja mèrit ni demèrit, amb la qual cosa en el moment de la mort queda tancada la porta de la gràcia (Déu ha de jutjar, i la justícia l'obliga a condemnar el pecador, que, doncs, un cop condemnat, ho restarà per sempre); apel·lar a una mena de ciència mitjana en virtut de la qual Déu hauria previst que els damnats, si haguessin continuat vivint, haurien continuat pecant. Però cap d'aquestes solucions no és prou bona: la primera, perquè es pot ofendre l'infinit sense ofendre'l infinitament;²² les altres, perquè, d'una o altra manera, posen en qüestió la llibertat del damnat; que és precisament el contrari de l'estratègia seguida per Leibniz a l'hora d'abordar l'assumpte.

El primer moment per justificar la condemna del pecador consisteix a traslladar la responsabilitat, de Déu, a l'home. L'home és lliure, i lliurement decideix de pecar; sobre ell recau, doncs, la responsabilitat de la condemna. I pel que fa a la legitimitat d'una condemna eterna, resulta del fet que, en realitat, el condemnats mai no són condemnats, sinó sempre condemnables (“*nunquam damnatos, semper damnandos*”).²³ L'acte lliure pel qual el condemnat peca no és un acte que hauria estat realitzat en el passat, sinó que és un acte que es renova i, doncs, s'agreuja a cada instant. Hi ha en el condemnat un renovament a l'infinit de l'acte voluntari de pecar, que perpetua la condemna, en comptes de decidir-se per l'acte alternatiu de la regeneració, que està sempre, fins i tot un cop condemnat, a la seva disposició.²⁴

Però si d'aquesta manera s'aconsegueix potser explicar el procés en virtut del qual algú es condemna, no s'explica encara per què hi ha d'haver, en general, algú que es condemni. El sistema leibnizià, ben segur, pot justificar perfectament l'existència dels damnats, a partir del procediment general que ja coneixem. Una cop rebutjada la solució d'Orígenes, els teòlegs cristians han d'admetre, com una dada entre les dades, que hi ha homes que es condemnin eternament. Que la dada sigui revelada en comptes d'empírica no sembla que compliqui més les coses.

²⁰ Val a dir, de totes maneres, que la preocupació fonamental d'Orígenes per subratllar la llibertat de la criatura el dugué a no excloure completament la possibilitat d'una recaiguda en el pecat. Precisament per això s'explica que Leibniz tituli un seu opuscle dedicat a analitzar (i refutar) la teoria de l'etern retorn “ἀποκατάστασις πάντων” (editat per M. Fichant: *G. W. Leibniz. De l'horizon de la doctrine humaine*. Ἀποκατάστασις πάντων (*La restitution universelle*), Vrin, París, 1991). Vegeu sobre això: M. Fichant, “Ewige Wiederkehr oder unendlicher Fortschritt: Die Apokatastasisfrage bei Leibniz”, *Studia Leibnitiana*, XXIII/2, 1991, pp. 133-150.

²¹ Vegeu esp. §§ 266-272 (GP VI, 275-280).

²² Igual com es pot treure una part (finita) a una recta infinita (Grua I, 250).

²³ *Conf. phil.*, ed. cit., p. 94. Vegeu també *Théod.*, § 269 (GP VI, 277).

²⁴ N'és una il·lustració la faula de la *Confessio philosophi* entre l'ermità i Beelzebul, que gira a l'entorn d'un “malentès” entre Déu i el Diable respecte a qui és el que ha de demanar perdó a qui (ed. cit., pp. 94-100).

Déu, en haver-se trobat ja entre les coses possibles, abans dels seus decrets actuals, l'home que abusa de la seva llibertat i que es procura la seva desgràcia, no ha pogut dispensar-se d'admetre'l a l'existència, perquè el millor pla general ho demanava.²⁵

De damnats, n'hi ha. Per tant, és que n'hi ha d'haver. La seva existència (com la violació de Lucrecia, o la traïció de Judas) ha de ser inclosa en la sèrie que correspon al millor dels móns possibles, com a resultat combinat de la constatació (revelada) que, en efecte, de damnats n'hi ha, i de la demostració (a priori) que Déu ha creat el millor dels móns possibles. Si aquest món és el millor, i conté damnats, és que, en el millor, hi ha d'haver damnats. No sembla pas que això afegeixi a l'optimisme leibnizià dificultats suplementàries, per molt que se'ns escapi el detall de la manera concreta com els damnats (o el violador Sextus, o el traïdor Judas) contribueixen a fer millor el que en efecte sabem a priori que ho és:

Cal reconèixer que tot aquest detall és problemàtic, atès que Déu ens ha revelat el que cal per a témer la més gran de les desgràcies, i no pas el que cal per a entendre-la.²⁶

I tanmateix, hi ha indicis que conviden a pensar que aquesta solució, que en el context del sistema és inexpugnable, no ha acabat de fer el pes a Leibniz.

5.

És en aquest punt que es manifesta la segona vacil·lació del leibnizianisme a què feia referència al començament. S'endevina en la manera com, en la *Théodicée*, s'analitza i finalment es descarta la doctrina origenista de la restitució universal.²⁷ Després d'atribuir-la a un autor anònim ("*un homme d'esprit*"), que la crítica moderna no ha estat capaç d'identificar (i sota el qual el lector no pot deixar de sospitar la presència amagada del mateix Leibniz, a despit d'un tímid intent de mantenir-se'n a distància),²⁸ la teoria s'exposa en forma mítica; i al final de l'exposició, se li retreu precisament el caràcter mític, que és l'únic motiu a causa del qual se la rebutja!

La visió m'ha semblat agradable [*plaisante*], i digna d'un origenista; però nosaltres no tenim necessitat d'hipòtesis o ficcions així, on l'enginy [*esprit*] té un paper més gran que la revelació, i on ni la mateixa raó no hi acaba de trobar el seu compte.

El passatge continua explicant que a la raó no li acaben de sortir els comptes perquè no sembla que hi hagi d'haver un lloc privilegiat en l'univers que hagi de ser, preferiblement als altres, la seu de les ànimes salvades. Per tant, a causa d'un dels diversos components mítics i, al capdavall, secundaris de la descripció. Però és el que

²⁵ *Théod.*, § 265 (GP VI, 275). Pel que fa a la concepció de la creació divina com a decisió de dur a l'existència uns possibles o essències que no depenen de la voluntat de Déu, entre els quals l'home lliure que fa un mal ús de la seva llibertat, vegeu l'esplèndida imatge barroca (el somni de Teodor) amb què s'acaba la *Théodicée* (§§ 405-417, potser esp. § 416: GP VI, 357-365).

²⁶ *Théod.*, § 272 (GP VI, 279-280).

²⁷ *Théod.*, § 18 (GP VI, 112-113).

²⁸ Vegeu G. Grua, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, PUF, París, 1953, p. 394. Pel que fa al context general del problema en el segle XVII, el lector interessat llegirà amb profit el treball de D. P. Walker: *The Decline of Hell. Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1964.

permet a Leibniz de tancar el tema i, com per casualitat, atènyer-se “a la doctrina establerta”, acceptant l’existència de damnats.²⁹ En cap moment s’aborda el contingut filosòfico-teològic de la doctrina.

A la tebiesa del rebuig leibnizià de la teoria origenista en la *Théodicée*, cal afegir el comentari que Leibniz adreça a André Morell, deixeble de Jacob Boehme, que és un fervent partidari de la tesi ortodoxa de l’existència d’ànimes damnades eternament. Després que Morell li hagi esmentat una anglesa, Jeane Leade, que “parla de la restitució de totes les coses creades, no solament de tot l’arbre adàmic, sinó també dels dimonis, que és la que era l’opinió d’Orígenes”,³⁰ Leibniz li confessa:

Si jo pogués triar, estaria més aviat pel que dieu de Jane [*sic*] Leade, d’acord amb Orígenes i altres, que no pas pel que atribuïu a Boehme.³¹

La fórmula inicial “si jo pogués triar” (“*si j’avois le choix*”) no és gaire explícita, però sembla indicar prou clarament que el problema no es pot abordar en termes estrictament filosòfics o teològics, perquè hi ha una doctrina ferma establerta per l’Església, amb la qual Leibniz, que no afluixa mai en els seus esforços irenistes, no vol topar. De manera que, sembla, si no fos per això, i no calgués atènyer-se “à la doctrine établie”,³² el punt de vista d’Orígenes seria el que Leibniz veuria amb més bons ulls.

Entre els altres origenistes esmentats per Leibniz en la correspondència amb Morell, destaca Franciscus Mercurius van Helmont, a qui Leibniz coneix no només a partir dels seus escrits, sinó també arran d’un parell d’estades del primer a Hannover, l’any 1696. I també està familiaritzat amb les obres de dos altres defensors de la doctrina de la salvació de totes les ànimes: Johann Wilhelm Petersen i la seva muller, Johanna Eleonora Petersen, esmentats uns anys més tard en diverses cartes a Thomas Burnett.³³ En el lloc més explícit d’aquest epistolari no és tan netament favorable a l’origenisme com en la lletra a Morell; després de resumir el punt de vista de J. W. Petersen, escriu:

Vet aquí idees agradables [*plaisantes*], a les quals manca només la metempsicosi, o si més no la preexistència de les ànimes, per completar l’origenisme.³⁴

El terme “agradable” (*plaisant*) és el mateix que apareix en el fragment de la *Théodicée*. No permet afirmar res més que una certa simpatia envers allò que així es caracteritza.³⁵ Però, d’altra banda, atènyer-se a una “doctrina establerta” no significa necessàriament reconèixer-la com a vertadera. De manera que la confessió a Morell permet, com a mínim, certificar l’existència de la segona vacil·lació esmentada.

²⁹ *Théod.*, § 19 (GP VI, 113).

³⁰ Lletre de Morell a Leibniz, 22 de febrer de 1698 (Grua I, 124).

³¹ Lletre de Leibniz a Morell, 29 de setembre de 1698 (Grua I, 140).

³² *Théod.*, § 19 (GP VI, 113).

³³ Vegeu GP III, 274-275, 280, 283.

³⁴ GP III, 283.

³⁵ Vegeu també la *Réponse* de Leibniz a l’article “Rorarius” del *Dictionnaire* de Bayle: “si calgués escollir entre tots dos d’acord amb la raó, jo estaria abans per l’origenista, i mai pel maniqueu” (G IV, 567).

6.

En aquestes circumstàncies és quan l'observació deleuziana citada a l'inici esdevé significativa, i em permet de proposar, de manera general, una relació entre les dues vacil·lacions, de tal manera que no se'n pot resoldre una sense que l'operació impliqui al mateix temps una determinada resolució de l'altra. Perquè resulta que, d'acord amb la monadologia leibniziana, les doctrines relatives a la forma de la història i a l'eventual existència de damnats es troben lligades l'una a l'altra necessàriament.

La substància o mònada, de naturalesa representativa, expressa tot l'univers; però com que aquest és infinit i aquella finita, resulta que no l'expressa tot distintament, sinó només confusament, de manera que l'expressió distinta queda reduïda a una petita zona o regió, que és la que és racionalment coneguda o entesa.³⁶ D'aquí se'n deriva per a tota substància una exigència moral, que és la d'intentar estendre la pròpia regió d'expressió clara i distinta, esforçar-se per augmentar l'esfera del coneixement, la zona en què ella és activa i en conseqüència lliure, perquè la màxima llibertat coincideix amb el màxim coneixement. Aquesta activitat o expressió de la pròpia potència comporta plaer³⁷ i, quan se n'és conscient, felicitat,³⁸ mentre que la direcció contrària, que defineix la pèrdua de perfecció, implica dolor i infelicitat. El grau d'aproximació a aquesta expressió màximament distinta determina el grau de progrés moral, i a la inversa: el grau de pèrdua de distinció determina el grau de retrocés moral. Progrés moral que és per a les criatures, a més, condició mateixa de la felicitat:

la qual no consisteix mai en una possessió perfecta que les faria insensibles i, d'alguna manera, estúpides, sinó en un progrés continu i ininterromput cap a béns més grans, que no pot deixar d'anar acompanyat d'un desig o almenys d'una inquietud contínua, però tal com la que acabo d'explicar, que no arriba fins al punt d'incomodar.³⁹

Aquest progrés moral o moviment constant cap a la perfecció és condició de possibilitat de la felicitat no només en aquest món, sinó també en l'altre; per tant, és en termes de transició i no pas de permanència que s'ha de pensar la condició dels benaurats (i, de la mateixa manera però en sentit invers, la dels damnats): "*nisi beatitudo in progressu consisteret, stuperent beati*".⁴⁰

Ara bé, l'harmonia amb què Déu ha disposat les coses, i que fa el món el millor possible, obliga a la reciprocitat, de manera que l'acció d'una criatura es correspon per força a la passió d'una altra.⁴¹ Naturalment, si això és així, la conclusió s'imposa:

Si la perfecció del món es manté la mateixa, algunes substàncies no poden créixer perpètuament en perfecció sense que unes altres decreixin perpètuament en perfecció.⁴²

³⁶ *Principes de la nature et de la grâce*, §§ 13-14 (GP VI, 604-605).

³⁷ *Disc. mét.*, § 15 (GP IV, 440-441); *Monad.* §§ 49-50 (GP VI, 615).

³⁸ *Disc. mét.*, §§ 35-36 (GP IV, 460-462).

³⁹ *Nouveaux essais*, II, 21, § 36 (GP, V, 175).

⁴⁰ Lletre de Leibniz a Wolff, 9 de novembre de 1705 (C. I. Gerhardt, *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*, Halle, 1860; reed. Olms, Hildesheim, 1971, p. 43). Vegeu també *Conf. phil.*, ed. cit., p. 88.

⁴¹ *Monad.*, § 51-52 (GP VI, 615).

⁴² *Grua I*, 95.

Si la forma general de la història fos la d'un progrés a l'infinit, podria encara haver-hi damnats (perquè el resultat global fos progressiu, n'hi hauria prou que fossin en un nombre menor que els benaurats), i per això Leibniz podria atènyer-se a la doctrina rebuda, i rebutjar l'origenisme. Però no seria necessari que n'hi hagués, i la doctrina de la salvació final de totes les ànimes seria pensable. Ara bé, si la forma general de la història fos l'estabilitat, llavors de damnats n'hi hauria d'haver, atès el caràcter de progrés infinit que ha d'adoptar la benaurança dels benaurats. Si la quantitat total de perfecció del millor dels móns possibles ha de ser estable, algunes criatures poden progressar a l'infinit només si algunes altres retrocedeixen a l'infinit. El progrés de les ànimes salvades només és possible en detriment de les condemnades. En renunciar (lliurement) a la percepció clara i distinta del món, a reconèixer-lo en la seva perfecció suprema i a lloar la saviesa i bondat del seu autor, els damnats limiten la seva ànima al sol predicat de l'odi a Déu,⁴³ es condemnen a l'infinit, i alliberen així, per als altres, una quantitat infinita de progrés possible. Els damnats esdevenen la condició de possibilitat dels benaurats. I per això no només n'hi ha, sinó que n'hi ha d'haver.

Es fa evident així la vinculació entre les dues vacil·lacions identificades al llarg d'aquest treball: si la forma general de la història fos el progrés a l'infinit, podria no haver-hi damnats (*salva auctoritate*). Si la seva forma fos, en canvi, l'estabilitat, n'hi hauria d'haver. Tot passa en Leibniz com si la seva tendència a pensar la suma total de perfecció de l'univers en termes d'estabilitat⁴⁴ hagués topar amb les seves simpaties per l'origenisme. Com si, per una vegada, la consistència de la doctrina del millor dels móns possibles hagués estat a punt d'esberlar-se pels crits de dolor de Beelzebul.

⁴³ La *Conf. phil.* explica el procés de condemnaió pel fet que s'estigui odiant Déu en el moment de la mort: com que, abandonat el cos, l'ànima no és susceptible ja de noves sensacions externes, resta lligada al seu darrer pensament, que no canvia sinó que aprofundeix (ed. cit. p. 36).

⁴⁴ Grua I, 95 (encaixa millor amb el principi físico-metafísic de conservació de la força: *Disc. mét.*, §§ 17-18, GP IV, 442-444).