

Leibnizianisme crític, spinozisme encobert? Els *Philosophische Gespräche* (Diàlegs filosòfics, 1755) de Moses Mendelssohn

GUILLEM SALES VILALTA

UNIVERSITAT DE BARCELONA
guillem.sales@ub.edu

Article rebut el 4 de juny del 2021 i acceptat el 15 de juliol de 2021

Resum: Tot seguit, oferim una traducció anotada dels *Diàlegs filosòfics* (*Philosophische Gespräche*, 1755) de Moses Mendelssohn (1729-1786), precedida d'una Introducció. En el marc de la Introducció inicial, s'esbossa el context intel·lectual en què Mendelssohn gesta l'obra en qüestió. Pel que fa al context, s'emfasitzen especialment: (i) la influència que la filosofia de Christian Wolff (1679-1750) té sobre la generació de filòsofs alemanys a què Mendelssohn pertany; (ii) les peculiaritats socials i culturals de la Berlín de mitjans segle XVIII en què Mendelssohn viu i desplega la seva activitat. A continuació de la Introducció, s'ofereix la traducció dels *Diàlegs filosòfics*. Per tal de facilitar la comprensió del text, s'introdueixen notes al peu per aclarir les referències que puguin resultar més obscures i, també, per anotar els canvis que l'obra va experimentar amb motiu de la seva segona edició de 1761. A més a més, també s'indiquen entre claudàtors els termes alemanys més importants dels *Diàlegs*.

Paraules clau: Moses Mendelssohn, G.W. Leibniz, Baruch Spinoza, harmonia preestablerta, millor dels mons possibles, principi dels indiscernibles.

Critical leibnizianism, hidden spinozism? Moses Mendelssohn's Philosophische Gespräche

Abstract: The text that follows is an annotated translation of the *Philosophical Dialogues* (*Philosophische Gespräche*, 1755) by Moses Mendelssohn (1729-1786), preceded by an Introduction. The initial Introduction aims at outlining the intellectual context in which Mendelssohn wrote the *Dialogues*. Regarding the context, we emphasize in particular: (i) the influence that the Christian Wolff's philosophy (1679-1750) had on the generation of German philosophers to which Mendelssohn belonged; (ii) the social and cultural peculiarities of the mid-18th century Berlin in which Mendelssohn lived and worked. The Introduction is followed by the translation proper. In order to facilitate the comprehension of Mendelssohn's text, the translation includes footnotes both to clarify obscure references and to note the changes that the work underwent because of its second edition in 1761. In addition, the most important German terms within the *Dialogues* are indicated between brackets.

Key words: Moses Mendelssohn, G.W. Leibniz, Baruch Spinoza, Pre-established harmony, Best of the Possible Worlds, Principle of the Indiscernibles

1. La filosofia a l'Alemanya de mitjans segle XVIII

Christian Wolff (1679-1754) fou, bastant incontestablement, el filòsof alemany que exercí una major influència sobre els seus condeixebles (Merker, 1968, 131; Tonelli, 1977, 109-110; Gerlach 2001), tant en els que simpatitzaren amb les seves ensenyances com en els que les rebutjaren (alguns d'ells, amb prou d'ímpetu per forçar que el rei Frederic I l'expulsés de Prússia el 1723 sota pena de mort).¹ El «Discursus praeliminaris de philosophia in genere», que Wolff publica com a introducció a la *Lògica llatina (Philosophia rationalis sive Logica; Filosofia racional o Lògica, 1728)*, constitueix una eina inestimable per apamar amb precisió la filosofia wolffiana. En el marc d'aquesta introducció general al saber filosòfic, Wolff desgrana *in extenso* el seu concepte de *filosofia* (Wolff, 1987), els eixos del qual poden esquematitzar-se en els termes següents:

1. Per Wolff, els coneixements històric i filosòfic es complementen crucialment. Conèixer històricament significa constatar fets; conèixer filosòficament passa per esbrinar la raó per la qual aquests fets s'esdevenen. Un pas més enllà de la constatació històrica de fets, el coneixement filosòfic revela la raó per la qual tals fets s'esdevenen: després d'haver tingut notícia que els fets ocorren, gràcies a la filosofia es descobreix *com i per què* els fets constatats ocorren.
2. A efectes de desvelar les raons dels fets, la filosofia ha de desplegar un *modus operandi* demostratiu: ras i curt, el filòsof ha d'articular proves sil·logístiques. Perquè la descoberta d'aquestes raons adquireixi solidesa i certesa, és necessari que els principis demostratius o premisses dels sil·logismes siguin: (i) o definicions precises; (ii) o proposicions inferides amb certesa de proves anteriors; (iii) o experiències incontestables. En relació amb les experiències incontestables, Wolff subratlla que diverses disciplines filosòfiques requereixen un moment «experiencial o pre-demonstratiu», en què es recullen proposicions provinents de l'experiència que serveixen com a principis demostratius.
3. El criteri usat a l'hora d'ordenar les parts de la filosofia cimenta, precisament, en aquest *modus operandi* demostratiu: una part P1 ha de ser prèvia a una altra part P2 si, per mitjà de P1, s'obtenen principis demostratius indispensables per desenvolupar P2. Sobre la base d'aquest criteri, Wolff dona lloc a la següent jerarquia del saber filosòfic:

[0. Lògica com a instrument propedèutic]

1. *Metafísica*

1.1. *Ontologia*

1.2. *Cosmologia*

1. Quant a aquesta qüestió, vegeu la nota 14 de la present Introducció.

- 1.3. *Psicologia*
 - *Psicologia Empírica*
 - *Psicologia Racional*
- 1.4. *Teologia*
- 2. *Filosofia pràctica*
 - 2.1. *Filosofia pràctica universal*
 - 2.2. *Dret natural*
 - 2.3. *Ètica*
 - 2.4. *Economia*
 - 2.5. *Política*
- 3. *Física*
 - 3.1. *Física experimental*
 - 3.2. *Física dogmàtica*
 - 3.3. *Teleologia*
- 4. *Tecnologia o Filosofia de les Arts*

Wolff exercí com a professor universitari gairebé durant cinquanta anys: a Halle des de 1706 fins a 1723; a Marburg entre 1723 i 1740, abans de retornar a Halle fins la seva mort el 1754. Al llarg de tots aquests anys, va confegir dues sèries de tractats: una primera en alemany i una segona en llatí que conté ampliacions substantives respecte a la primera.² L'any 1713, la *Lògica alemanya* dona el tret de sortida a la versió alemanya dels tractats, constituïda també per la *Metafísica alemanya* (1719-1720), l'*Ètica alemanya* (1720), la *Política alemanya* (1721), la *Física alemanya* (1723, apareguda just després que, entre 1721 i 1723, es publiquin un compendi d'observacions i experiments equiparable a l'anomenada «Física experimental» en el «Discursus») i la *Teleologia alemanya* (1724). Havent publicat els tractats alemanys, l'aparició de la versió llatina s'inicia el 1728 amb la *Lògica llatina*. El *corpus* llatí, força més vast que l'alemany, consta de manuals sobre quasi totes les parts de la filosofia llistades en el «Discursus», publicats, de fet, segons l'ordre que s'ha esquematitzat. Després de la *Lògica llatina*; l'*Ontologia llatina* apareix el 1729; la *Cosmologia llatina*, el 1731; la *Psicologia Empírica*, el 1732; la *Psicologia Racional*, el 1734; la *Teologia llatina*, entre 1736 i 1737; la *Filosofia pràctica universal*, entre 1738 i 1739; el *Dret natural*, entre 1740 i 1748;

2. En aquest sentit, és important subratllar que algunes disciplines que en alemany disposaven d'un únic tractat que incloïa totes les parts de la disciplina esdevenen extensament ampliadades en llatí, ja que Wolff dedica un tractat particular a cadascuna de les parts que, en alemany, constituïen capítols d'un sol tractat general sobre la disciplina. Així, per exemple, els cinc capítols principals de la *Metafísica alemanya* donen lloc a cinc tractats llatins diferents: l'*Ontologia llatina*, la *Psicologia Empírica*, la *Cosmologia llatina*, la *Psicologia Racional* i la *Teologia llatina*.

l'*Ètica llatina*, entre 1750 i 1753; l'*Economia llatina*, en fi, el mateix 1754, poc després de la mort de Wolff³ (École, 1990, 22-49).

A resultes de la seva tasca diligent com a professor universitari, Wolff va aconseguir exercir una influència cabdal sobre les universitats alemanyes de la primera meitat del segle XVIII. Justament en acabar la primera sèrie dels seus tractats, algunes figures marcades per les ensenyances wolffianes comencen a establir vincles entre Wolff i G.W. Leibniz (1646-1716), tot donant peu a la categoria historiogràfica de «filosofia leibniziana-wolffiana». La categoria sorgí en vida de Wolff i a desgrat seu: el 1725, G.B. Bilfinger (1693-1750) l'emprà en l'obra *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana et mundo* (*Dilucidacions filosòfiques sobre Déu, l'ànima humana i el món*). Gràcies a la difusió que en feren wolffians com G.V. Hartmann, autor de l'*Anleitung zur Historie der Leibnitzsch-Wolffschen Philosophie* (*Indicacions per a una història de la filosofia leibniziana-wolffiana*, 1737) i C.G. Ludovici, autor de les *Neue Merckwürdigkeiten der Leibnitz-Wolffschen Philosophie* (*Noves peculiaritats de la filosofia leibniziana-wolffiana*, 1738), la categoria anà quallant. Progressivament, doncs, el pensament de Wolff passà a ser vist com a sistematització de les grans tesis que Leibniz hauria ideat dispersament⁴ (Carboncini, 1986, 110-112).

La racionalitat superlativa del *corpus wolffianum* contribueix que Leibniz, com a pretès predecessor i «pare» de la racionalitat en qüestió, sigui vist com un racionalista de magnitud semblant. Tal com Catherine Wilson (1995) observa, no és estrany que un tal Leibniz racionalista de soca-rel surti malparat de la polèmica que Wolff manté amb els teòlegs pietistes de Halle, descontents, no cal dir-ho, amb la intel·lectualització de les discussions teològiques duta a terme per Wolff. Joachim Lange (1670-1744), a tall d'exemple, recela de la *Theodicee* leibniziana i hi albira l'ombra monstruosa de Baruch Spinoza (1632-1677). Als recels pietistes, val a dir, cal afegir-hi a més a més l'antipatia vers Leibniz professada per P.L. Maupertius (1698-1759) i el grup antimetafísic de l'Acadèmia berlinesa que ell mateix dirigeix des de 1745. Tal i com es desprèn de la lectura dels *Diàlegs filosòfics*, Mendelssohn s'insereix palesament en aquestes coordenades discursives i emprèn una defensa fonamentada del pensament metafísic de Leibniz i Wolff injuriat pels acadèmics. En aquest sentit, Leibniz apareix als *Diàlegs* com a figura senyera de la filosofia alemanya moderna; Wolff és, ni més ni menys, el més avantatjat dels seus

3. Malauradament, la mort del filòsof va posar punt final a la sèrie llatina de tractats, i va deixar inconcluses la darrera part de la Filosofia pràctica (Política) i tota la Filosofia natural
4. Probablement, el factor que desacredita més la categoria de filosofia leibniziana-wolffiana és l'accés marcadament fragmentari i dispers que Wolff tingué a les obres de Leibniz: des d'aquest punt de vista, és palesament impossible que Wolff abrigués res que s'assemblés a una comprensió panoràmica de la vastíssima producció leibniziana i, per tant, procedís a oferir-ne una exposició sistemàtica. Malgrat tot, no pot negar-se en cap cas que Wolff fos influït rellevantment per Leibniz. Quant a aquesta qüestió, vegeu: Arndt, 1965, 55-74; Leduc, 2013.

deixebles, capaç de complementar enginyosament el mestre. L'inici del segon i la cloenda del quart dels *Diàlegs* són un testimoni eloqüent d'aquest fet.

Baldament la petja wolffiana sobre la intel·lectualitat coetània i subsegüent resulti incontrovertida, la Berlín de mitjans segle XVIII en què Mendelssohn desplega la seva activitat acusa singularitats rellevants respecte a l'atmosfera intel·lectual de Wolff. En la vasta majoria de petites capitals relatives a l'Imperi Germànic, com les viles de Halle i Marburg on Wolff s'estigué, la universitat constituïa el principal espai de generació i difusió del coneixement.⁵ A la Berlín en efervescència de mitjans segle XVIII, tanmateix, la primacia de la universitat no és operativa. Seu de la cort prussiana, amatenent a les influències provinents de l'Europa contemporània, la capital de Brandenburg veu com hi emergeixen amb vigoria les institucions científiques parauniversitàries (sobretot, la *Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften - Reial acadèmia prussiana de les ciències*),⁶ les publicacions culturals dirigides al públic burgès (així la *Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste - Biblioteca de les Belles Lletres i les Arts Lliures* capitanejada per Friedrich Nicolai entre 1757 i 1765) i les societats d'intel·lectuals com la *Gelehrtes Kaffeehaus* (1755-1759). Aquestes institucions i mitjans inusitats incentiven la consolidació de perfils intel·lectuals que, en comptes d'elaborar manuals universitaris conforme a un *modus operandi* estructurat i sistemàtic a la manera de Wolff, adopten un *ethos* més exotèric i menys sistemàtic. Aquest clima insòlit propicia que l'influx de Wolff quedi conjuminat amb l'entrada d'altres influències exògenes que eixamplen els horitzons de la praxi filosòfica: la trajectòria intel·lectual de Mendelssohn evidencia el fet de manera paradigmàtica.

2. L'evolució intel·lectual de Mendelssohn fins l'aparició dels *Diàlegs filosòfics*

Moses Mendelssohn (1729-1786) naix en el si d'una família jueva a Dessau, vila del principat d'Anhalt, relatiu als dominis septentrionals de l'Imperi Sacro-Germànic,⁷ actualment part del *Land* alemany de Saxònia-Anhalt.

5. Quant a la història de les universitats germàniques, cal destacar les investigacions pioneres que F. Paulsen dugué a terme a les darreries del segle XIX i primeries del segle XX: Paulsen, 1896-1897; Paulsen, 1906. La historiografia recent ha completat els esforços primigenis de Paulsen amb treballs d'exhaustivitat i detall remarcables. Així, per exemple: Hammerstein, 1978; Wollgast, 1988; Holzhey i Schmidt-Biggemann, 2001.
6. Per a una exposició esquemàtica de la història de l'Acadèmia, vegeu: Bourel, 2004, 156-163; Wilson 1995, 445-450.
7. La configuració política dels territoris germànics sota sobirania imperial acusa una singularitat marcada. Ben segur, l'element que més la caracteritza és la inexistència d'una unitat politicoadministrativa real: l'Imperi Sacro-Germànic es defineix com un mosaic, això és, com una xarxa complexíssima de territoris encapçalada per l'emperador, radicat a Viena, i integrada per més de 300 principats independents que veuen envigorides llur

Immers en un univers dominat pel cristianisme, el poble jueu es perfila com una minoria religiosa, afectada per restriccions i discriminacions jurídiques significatives, tals com l'exclusió del dret a la ciutadania o l'impediment de treballar en àmbits que no siguin la banca, la medicina o el comerç. Marcat pels estigmes que planen sobre el seu poble, el jove Moses es cria en un entorn familiar d'arrels genuïnament jueves. El pare, jueu de condició humil que treballa com a escriba i com a *Schulköpfer* de la sinagoga, l'encarregat d'avisar els fidels perquè acudeixin als serveis religiosos, s'ocupa d'educar el fill durant aquests primers anys d'infantesa oferint al jove Moses una sòlida formació dins les coordenades de la tradició jueva. Vers el 1734, l'infant accedeix a la *Beth Midrash* (casa d'estudi), institució educativa jueva regida per un rabí on els estudiants són instruïts en la lectura de la Torà i el Talmud (Altmann, 1973, 8-9; Bourel, 2004, 64-66).

Durant els anys de formació a la *Beth Midrash*, el jove Moses adquireix una formació fèrria sobretot mercès al rabí David Fränkel, que arriba a Dessau el 1735 precisament per fer-se càrrec de la institució. Gràcies a Fränkel, de fet, Mendelssohn tingué notícia per primer cop de la *Guia dels perplexos* (*More Nevukhim*), obra referencial del filòsof medieval Moisès Maimònides (1138-1204) que marcarà cabdalment el pensament mendelssohnià (Altmann, 1973, 6-13). Quan el rabí Fränkel es trasllada a Berlín el 1743, Mendelssohn decideix de seguir-lo. La ciutat amb què topa és una metròpoli en eferescència, que raneja els 100.000 habitants i acull una comunitat jueva consolidada; per tal de garantir-ne la subsistència i evitar-ne l'extradició, Fränkel emplea Mendelssohn com a copista i aconsegueix que l'opulent Hayyim Bamberg l'hostatgi durant els primers temps. Moses Ha-Levi Samocz (1700-1772) és el primer contacte intel·lectualment rellevant que el jove Moses estableix a la capital de Brandenburg. Profund coneixedor de la producció rabínico-filosòfica sorgida a la península Ibèrica medieval, Samocz li presta una orientació valuosa per aprofundir de manera sistemàtica i ordenada en l'estudi de Maimònides. D'entrada, així doncs, Mendelssohn perpetua la submersió en la tradició jueva a què pertany. No obstant això, l'arribada a un centre cultural com Berlín obre noves perspectives i desitjos intel·lectuals que complementen i enriqueixen el coneixement assolit

potestat i autonomia respecte a l'Emperador acabada la guerra dels Trenta anys (1618-1648). El *modus operandi* de la Dieta Imperial, cos legislatiu supraestatal per antonomàsia, n'és un testimoni ben clar: la cessió a cadascun dels territoris de competències clau com la fixació de la confessió oficial o la constitució d'exèrcits propis assenyalen, en fi, la puixança d'una atomització política progressiva. Dedins aquesta miríade de contradiccions, Anhalt apareix com a ducat independent situat a la part septentrional dels territoris imperials, àmbit geogràfic d'hegemonia prussiana que, en termes religiosos, sobresurt pel predomini de la confessió protestant sobre el catolicisme. Gagliardo, 1991, 1-16; 28-93; 94-122.

fins el moment. D'aquesta manera, el jove Moses es resol a perfeccionar el seu alemany i a aprendre francès, anglès i llatí: del 1746 ençà, Aaron Solomon Gumpertz (1723-1769) esdevé un mentor inestimable en la realització d'aquests objectius, alhora que també és l'artífex dels primers passos del seu nou amic en l'estudi de la filosofia alemanya coetània (Altmann, 1973, 21-26; Bourel, 2004, 106).

Segons el testimoni de Friedrich Nicolai, (1733-1811), el contacte de Mendelssohn amb la filosofia contemporània arriba amb la lectura de *Betrachtungen über die Augsburgerische Confession (Meditacions sobre la Confessió d'Augsburg, 1740)* de Johann Gustav Reinbeck (1683-1741). L'obra de Reinbeck és mobilitzada per l'afany de mostrar la total compatibilitat entre fe i raó: per Reinbeck, la tasca de la raó consisteix a esclarir i demostrar les veritats a què dona accés la fe. Mendelssohn, val a dir, denota un interès particular per les parts en què s'ataca la demostració de l'existència de Déu. Sigui com sigui, el tarannà racionalista de Reinbeck l'aproxima encara més a Leibniz i Wolff, figures de què ja havia servat esment gràcies a Gumpertz i que, en el decurs d'aquests anys, tindrà ocasió d'estudiar amb deteniment. Si atenem les paraules que el mateix Moses inclou a les *Briefe über die Empfindungen (Cartes sobre els sentiments, 1755)*, Leibniz i Wolff configuren, juntament amb John Locke (1632-1704), influències inestimables en el procés de formació desentranyat, que atien una inflexió en el seu curs:

Cruels dubtes sobre la Providència em torturaven com fúries infernals: recels àdhuc quant a l'existència de Déu i el valor de la virtut. [...] Talment l'embriac, estava en perill d'abocar-me a l'abisme en què els esclaus del vici es precipiten sense remissió. Vinga, estendards de la vertadera filosofia! [...] Són mereixedors dels meus agraïments aquells guies que em menaren de nou al camí del coneixement i la virtut. Gràcies, Wolff i Locke! Gràcies, immortal Leibniz! [...] Sense el vostre ajut, m'hauria ben extraviat... [...] Només els vostres escrits eternals m'han orientat en el camí de la vertadera filosofia, del coneixement de mi mateix i del meu origen⁸ (Mendelssohn, 1971, 74).

Així, Mendelssohn comença a fer efectiva la seva temptativa per incorporar-se a l'àmbit filosòfic alemany: la trajectòria ulterior posa de manifest

8. «Mich quälten, wie hellischen Furien, grausame Zweifel and der Vorsehung; ja, dir kann ich es ohne Scheu gestehen an der Dasein Gottes und an der Seeligkeit des Tugends [...] Jetzt stund ich in Gefahr, wie ein Betrunkener, in den unseeligen Abgrung zu taumeln, darinn die Sklaven des Lasters stündlich tieser gleiten. Heran, Verachter der wahr Weltweisheit! [...] Dank sei jenen Wegweisern, die mich zur wahren Erketnnis und zur Tugend zuruck geführet haben Euch Locke und Wolff! Dir unsterblicher Leibniz! [...] Ohne eure Hilfe wäre ich auf ewig verloren. [...] Allein eure unvergängliche Schriften [...] haben mich auf den sichern Weg zur wahren Weltweisheit, zur Erketnnis meiner Selbst und meines Ursprung geleitet».

la consolidació gradual en una posició que Mendelssohn arribarà a ocupar amb excel·lència i esdevenirà figura senyera de l'*Aufklärung* sense que, tanmateix, aquesta opció comporti l'arraconament de les seves arrels jueves.^{9,10} En aquesta atmosfera de formació i presa de referents diversos, Mendelssohn troba a Berlín una de les amistats més rellevants de la seva vida: a resultes d'una partida d'escacs de què Moses participa a començaments de 1754 per mediació de Gumpertz, l'autor dels *Diàlegs* coneix G.E. Lessing (1729-1783). D'ençà dels seus inicis, la relació és plaent i fructífera: arran de l'interès mutu per les idees de Spinoza, Lessing troba en el seu nou amic jueu una oportunitat magnífica per reprendre les investigacions en filosofia. Paral·lelament, Mendelssohn rep de Lessing ensenyaments i orientacions inestimables per a la millora de les seves dots literàries. Conjuntament amb Nicolai, Lessing desvetlla en Mendelssohn una nova faceta que germinarà amb vigoria: la dedicació a la metafísica, així, queda complementada amb l'emergència d'inquietuds literàries que, a banda de trobar-se plasmades explícitament en la labor de Moses com a filòsof de l'art i crític literari, també trasllueixen en la forma estilística de les seves obres filosòfiques^{11,12} (Altmann, 1973, 26-28; 35-38).

L'arribada a la metròpoli prussiana, així doncs, comporta una expansió palesa del bagatge cultural hebreu que Mendelssohn s'havia endut de Dessau. Amb aquest nou marc ampliat, Mendelssohn endega la seva carrera filosòfica l'any 1755 amb el conreu de la metafísica i sorprèn els seus condeixebles demostrant un domini prou insòlit de la filosofia alemanya coetània per part d'algú criat en un entorn jueu. D'entrada, i havent aplegat tota una sèrie de lectures crucials, Moses es mostra en els *Diàlegs filosòfics* com un hàbil coneixedor de la metafísica de Leibniz i Wolff, capaç d'esdevenir un interlocutor apte i dialogar amb dues grans figures senyeres de la filosofia europea coetània. Les *Briefe über die Empfindungen* (*Cartes sobre els sentiments*,

9. Quant a la conjuminació de les dues facetes més enllà dels primers anys de la producció mendelssohniana aquí tractats, recomanem Gottlieb 2011: 13-30. Així mateix, els escrits de joventut que Leo Strauss dedicà a la dialèctica mendelssohniana entre fe i raó tampoc no poden negligir-se; vegeu Yaffé, 2012.
10. Per a un aprofundiment en aquests anys de formació a Berlín, recomanem: Feiner, 2010, 17-34; 35-55.
11. En les dues primeres obres de 1755, Mendelssohn exhibeix una preocupació bastant marcada per l'aspecte formal o estilístic. Els *Diàlegs filosòfics* s'articulen en forma de diàleg; a les *Cartes sobre els sentiments*, s'hi representa una conversa epistolar. La influència britànica, deguda a traduccions com les de J.G. Sulzer, es mostra clau en aquest punt (Kuehn, 1996: 258-259). Quant a la forma dialogada de les obres mendelssohianes, recomanem Goetschel, 2011.
12. La complicitat que regirà el vincle d'amistat entre Mendelssohn i Lessing ja s'aprecia amb nitidesa en aquests temps més primerencs. Les relacions que ambdós gegants mantindran més enllà d'aquests contactes primerencs han estat estudiades en detall per Ingrid Strohschneider-Kohrs: Strohschneider-Kohrs, 1987; 1989.

1755), al seu torn, també ens situen davant d'un Mendelssohn particip de les discussions contemporànies amb aptituds remarcables. Marcat per l'obra *The Moralist, or a Philosophical Rhapsody* (1709) del tercer comte de Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper (1671-1713), Mendelssohn subscriu argumentadament la distinció entre representacions clares i obscures, la remissió del plaer a la generació de representacions obscures o indistintes, la sobreposició del fenomen cognoscitiu respecte al fenomen estètic o l'enaltiment de la metafísica especulativa sobre el coneixement de tipus pràctic (Altmann, 1971, 40-44).

En el decurs dels anys subsegüents, l'heterogeneïtat i riquesa de la producció mendelssohniana, així com la seva condició d'autoritat reputada i reconeguda per la intel·lectualitat berlinesa¹³, queden aïllades sòlidament. Durant la dècada de 1760, arribarà a escriure fins a 120 articles i ressenyes d'índole estètic-artística per a les *Briefe, die Neue Litteratur betreffend* (*Cartes sobre la nova literatura*) del gran amic Nicolai. Paral·lelament, emprèn i col·labora amb iniciatives editorials en llengua hebrea, sempre orientades a visibilitzar i liberalitzar la tradició cultural en què la seva vida s'incardina. Publica uns comentaris a les *Categories Lògiques* de Maimònides el 1765; participa molt activament en el projecte col·lectiu d'elaborar una nova traducció del Talmud amb comentari, el *Bi'ur*, publicada entre 1780 i 1783 com a part de l'obra exegetica col·lectiva *Sefer Netivot Hashalom* (*Llibre dels camins de la pau*). Amb tots aquests neguits estètic-artístics i religiosos sobre la taula, i lluny d'abandonar els interessos especulatius, Mendelssohn arrodonirà la seva fama de filòsof dedicat a àrdues qüestions metafísiques amb l'elaboració del *Phaedon, opus magna* i insòlit *best-seller* que, des que apareix el 1767, serà repetidament reeditat fins a les acaballes del segle. I, per si tot plegat fos poc, les disputes propiciades per alguns pensadors cristians de tarannà bel·licós (així l'afer Lavater o el debat amb Jacobi sobre el pretès spinozisme de Lessing) exerciran com a espurna atiadora de les dues grans últimes obres mendelssohnianes: el *Jerusalem* (1783), de caire més aviat polític, i les *Morgenstunden* (*Hores matinals*, 1786), de contingut teològic-metafísic.

3. Els *Diàlegs filosòfics*. El text i la nostra traducció

Els *Diàlegs filosòfics* foren la primera obra publicada de Mendelssohn. En aquest sentit, és de notar que llur publicació s'esdevingué sense que el seu autor en tingués notícia d'entrada: fou Lessing qui, tot realitzant un gest d'amistat encomiable, preparà i efectuà l'edició del text el febrer de 1755. La intercessió de Lessing en el procés de publicació no és casual en cap cas.

13. Quant a la posició de Mendelssohn en el si de la Il·lustració alemanya, recomanem: Albrecht, i Engel 2000; Hinske, 1981. Per bé que centrat més específicament en les postures religioses de Mendelssohn, l'obra d'Allan Arkush (1994) també pot resultar útil.

D'una banda, la presència significativa de Spinoza en els dos primers diàlegs de l'obra fa força plausible la hipòtesi que els debats que s'hi despleguen reproduïxin, amb més o menys fidelitat, discussions prèviament entaulades per Mendelssohn i Lessing; cal no oblidar que, d'ençà llur coneixença el 1754, ambdós amics s'immergiren enèrgicament en l'estudi del pensament spinozià. D'altra banda, també ha de tenir-se en compte que, vers el 1755, el domini de la llengua alemanya per part de Mendelssohn encara no és complet: no fora estrany, per consegüent, que Lessing n'hagués acabat de perfilar alguns aspectes estilístics abans de fer el manuscrit a mans de l'editor (Altmann, 1973, 31-50). Amb l'esperó inestimable de Lessing, així doncs, el públic alemany es topa l'hivern de 1755 amb un conjunt integrat per quatre diàlegs: els tres primers són protagonitzats per *Neophil* (director de la conversa i artífex de les reflexions més curoses) i *Philopon*; a l'últim, en canvi, els portadors del debat són *Kallisten* (amb un rol anàleg al de *Neophil*) i *Numesian*.

Pel que fa al contingut, els *Diàlegs* denoten una orientació metafísica molt clara: ras i curt, en tots quatre diàlegs s'aborden i discuteixen tesis metafísiques atribuïdes a Leibniz. Baldament entrelaçats per aquest nexu comú fonamental, dins el conjunt dels quatre diàlegs poden distingir-se dos grans blocs temàtics: els diàlegs primer i segon són dedicats a veremar la relació entre la filosofia de Leibniz i la de Spinoza; closa aquesta anàlisi, el tercer i el quart són consagrats a escodrinyar críticament alguns principis teòrics nuclears del pensament leibnizià. L'escrutini dels pretesos llaços entre Spinoza i Leibniz constitueix un gest tan coratjós com insòlit. Des que l'*Ethica* aparegué el 1677, Spinoza fou objecte d'una estigmatització pregona en el si dels territoris germànics. No en va, Wolff abandonà Halle sota pena de mort amb motiu de les acusacions d'ateisme d'inspiració spinoziana que se li arrogaren el 1723, i hagué de fer pública una refutació expressa de la filosofia spinoziana inserida al final de la *Teologia llatina* (1737).¹⁴ D'aquesta manera,

14. Les rigoroses investigacions de Sylvain Zac (1989) i Maria Jimena Solé (2011) han posat de manifest els complexíssims tombants que la recepció de Spinoza anà traçant a Alemanya i els perills subsegüents de declarar-se'n seguidor. Seguint Jimena Solé, la recepció de Spinoza ja havia quedat impregnada d'unes connotacions religioses considerables fins i tot abans de la mort del filòsof. Jakob Thomasius (1622-1684), professor de Leibniz a la universitat de Leipzig i pare de Christian Thomasius, fou el primer intel·lectual alemany que dedicà una obra (*Programma adversus anonymum de libertate philosophandi; Programa contra un anònim sobre la llibertat de filosofar*, 1672) a l'anàlisi i comentari del *Tractatus Theologico-Politicus* (1670). El judici de Thomasius és tan breu com lapidari: amb el naturalisme (això és, l'explicació dels processos immaterials per referència a processos materials, essent-ne la reducció de l'activitat mental a moviments corporals un exponent paradigmàtic) i la defensa del lliure pensament que el caracteritzen, Spinoza obre les portes al cisma religiós i, en última instància, a l'ateisme. Amb aquest gest, Thomasius inicia una tònica de reuig emmarcada en unes coordenades discursives ben definides:

quan Mendelssohn argüeix en el primer dels diàlegs que Spinoza anticipà l'essència de l'Harmonia preestablerta, està realitzant un gest sorprenent, avinentment camuflat en el segon diàleg amb la revisió dels errors de Spinoza que només Leibniz hauria sabut esmenar. Així i tot, no ha de pensar-se en cap cas que Leibniz sigui objecte d'una apologia acrítica: en el tercer diàleg es desvelen les llacunes de les tesis leibnizianes que el món fou creat en el temps i que Déu el creà per ésser el millor dels possibles; en el quart, se cerca i articula una prova del principi dels indiscernibles precisament perquè Leibniz no reeixí a oferir-ne cap demostració.

La «història editorial» del text mereix un breu esment, en el benentès que, *grosso modo*, poden distingir-se'n dues grans versions. La primera es correspon amb l'*editio princeps* de 1755; la segona, amb la nova versió modificada apareguda per primer cop el 1761, com a part dels *Philosophische Schriften* (*Escrips filosòfics*). Aquesta segona versió es reproduirà pràcticament sense cap variació amb motiu de la reedició dels *Escrips filosòfics* l'any 1771; en les noves edicions dels *Escrips* de 1777 i 1783, ja no s'hi introduirà cap altre canvi. En qualsevol cas, considerem que cal parlar de dues versions diferenciades perquè, entre l'una i l'altra, s'observen modulacions rellevants. El 1761 Mendelssohn canvia íntegrament la forma del tercer diàleg. Alhora que hi situa Numesian i Kallisten com a protagonistes (cosa que, en l'edició de 1755, no passava fins el darrer diàleg), insereix una extensa introducció sobre el *Candide* (1759) de Voltaire (1694-1776) i, després de culminar-la

s'assumeix que Spinoza és un pensador perillós per la subversió política i religiosa a què les seves tesis conduïxen.

Mort Spinoza, el procés de recepció del seu pensament passa per diferents fites que reafirmen la tònica presa des de l'inici. Christian Thomasius (1655-1728), fill de Jakob, insisteix en el problema de l'ateisme i el seu abast moral. Durant els seus anys d'adhesió més intensa al pietisme, argüeix contra Spinoza que la raó, cognoscitivament limitada, requereix l'assistència de la fe per executar actes morals: incapaços d'atènyer una virtut vertadera, els ateus poden reeixir, com a molt, a actuar com mers simis imitadors tot copiant les accions dels cristians virtuosos. En considerar que E.W. von Tschirnhaus (*Medicina mentis; Medicina de la ment*, 1687) recorre els mateixos viaransys d'ateisme, Thomasius li arroga l'etiqueta de «spinozista» i, d'aquesta manera, enceta la primera «polèmica sobre el spinozisme». Ja a les albrors del segle XVIII, la vigoria de les derives pietistes patent en Thomasius assoleix el seu apogeu. Advocat d'un *modus operandi* sòlidament racionalista, Wolff anirà covant enemistats entre els pietistes de Halle. La conferència inaugural que pronuncia el 1721 (*Oratio de Sinarum philosophia practica; Discurs sobre la filosofia pràctica dels xinesos*) reprèn de manera temerària un tema controvertit: Wolff addueix que els xinesos, exemple paradigmàtic de capteniment virtuós sense participació de la fe cristiana, han atès una superioritat moral palesa respecte als cristians europeus. Escandalitzat i agreujat, el líder protestant J. Lange s'hi abraona amb vehemència: l'any 1723, l'assistència d'altres veus pietistes serà cabdal per persuadir Frederic Guillem, rei de Prússia, que l'impíu Wolff ha d'ésser cessat com a professor i expulsat de Halle. No serà fins poc després de fer-se pública la seva refutació de l'spinozisme el 1737 que el nou rei, Frederic el Gran, permetrà a Wolff de tornar a Halle (Jimena Solé, 2011, 27-54; 55-88; 89-116).

amb unes reflexions inspirades en Shaftesbury, passa a sospesar els mateixos temes tractats en l'*editio princeps* de 1755, si bé inverteix la seqüència amb què els tematitza; de primer se sospesa en quina mesura el món creat és el millor dels possibles i, en acabat, s'analitzen els problemes vinculats a la seva creació en el temps.

Quant a la nostra traducció, hem decidit oferir aquí una versió de l'*editio princeps* tot anotant els canvis de contingut traçables en l'edició de 1771, mostra canònica i definitiva de la segona gran versió del text. D'aquesta manera, considerem que el lector podrà accedir sense obstacle a la primera versió del text i, al mateix temps, resseguir les modificacions que experimentarà a mesura que la trajectòria filosòfica de Mendelssohn avança: totes les variacions que el text de 1771 presenta s'indiquen mitjançant notes al peu. D'altra banda, hem decidit incloure entre claudàtors els termes alemanys originals amb què es designen els conceptes més rellevants per al desplegament del diàleg. Així mateix, el lector també trobarà indicada entre claudàtors la paginació de l'obra crítica de Mendelssohn en què ens hem basat per realitzar la traducció (Mendelssohn, 1971). Al final del text, s'inclouen les cinc notes originals de Mendelssohn als *Diàlegs*, designades amb lletres de l'A a l'E per diferenciar-les de les notes al peu numerades que introduïm nosaltres.

4. Bibliografia

Fonts:

- MENDELSSOHN, M. *Gesammelte Schriften. Jubiläumausgabe*. Bd.1. Berlín, Frommann-Holzboog, 1971. _____, *Philosophical Writings* (traducció anglesa de Daniel O. Dahlstrom). Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- WOLFF, C. *Gesammelte Werke. II Abteilung, Band 1.1 (Philosophia rationalis sive logica, pars I)*, Hildesheim: Olms, 1987 [*Lògica llatina*]

Bibliografia secundària:

- ALBRECHT, M. i ENGEL, E. J. (eds.), *Moses Mendelssohn im Spannungsfeld der Aufklärung*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2000.
- ALTMANN, A. *Moses Mendelssohn. A biographical study*. London, Routledge and Kegan Paul, 1973.
- ARNDT, H.W. Einführung. Dins: Wolff, C. *Gesammelte Werke. I Abteilung, Band 1. Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit*. Hildesheim, Olms, 1965, 1-102
- ARKUSH, A. *Moses Mendelssohn and the Enlightenment*, Albany, State University of New York Press, 1994.
- BOUREL, D. *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*. Paris, Gallimard, 2004.
- CARBONCINI, S. (1986). Christian August Crusius und der Leibniz-Wolffischen Philosophie. Dins: Heinekamp, A. (ed.). *Beiträge zur Wirkungsgeschichte von G. W. Leibniz. Studia Leibniana. Supp. XXVI*. Wiesbaden Steiner Verlag, 1986, 110-125.

- ÉCOLE, J. *La métaphysique de Christian Wolff*. Hildesheim: Olms, 1990.
- GAGLIARDO, J, *Germany under the Old Regime. 1600-1790*. New York, Longman, 1991.
- GERLACH, H-M. (ed), *Christian Wolff – seine Schule und seine Gegner*. Hamburg, Meiner, 2001.
- GOETSCHEL, W, «Writing, Dialogue, and Marginal Form: Mendelssohn's Style of Intervention», dins: Munk, R. (ed). *Moses Mendelssohn's Metaphysics and Aesthetics*. New York, Springer, 2011, 21-37.
- GOTTLIEB, M, *Faith and Freedom. Moses Mendelssohn's Theological-Political Thought*. Oxford, Oxford University Press, 2011.
- HAMMERSTEIN, N (ed.), *Beiträge zu Problemen deutscher Universitätsgründungen der frühen Neuzeit*. Nendeln, KTO Press, 1978.
- HINSKE, N. (ed.), *Ich handle mit Vernunft... Moses Mendelssohn und die europäische Aufklärung*, Hamburg, Meiner, 1981.
- HOLZHEY, H i W. SCHMIDT-BIGGEMANN, W (eds.), *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, Band 4: Das heilige Römische Reich deutscher Nation, Nord- und Ostmitteleuropa*. Basel, Schwabe, 2001.
- JIMENA SOLÉ, M. *Spinoza en Alemania. 1670-1789*. Buenos Aires, Brujas, 2011.
- KUEHN, M. «The German *Aufklärung* and British Philosophy», dins: Jolley, N. *The Routledge History of Philosophy. V.5. British Philosophy and the age of the Enlightenment*. Londond, Routledge, 1996, 253-272.
- LEDUC, C. (2013). Les «Meditationes» de Leibniz dans la tradition wolffienne, *Archives De Philosophie*, 76(2), 295-317.
- MERKER, N. *L'illuminismo tedesco*. Bari, Laerza, 1968.
- MUNK, R. (ed). *Moses Mendelssohn's Metaphysics and Aesthetics*. New York, Springer, 2011.
- PAULSEN, F, *Geschichte des gelehrten Unterrichts*, 2 vols, Leipzig, Veit, 1896-1897. _____, *The German Universities and University Study*. New York: Longmans Green, 1906.
- STROHSCHNEIDER-KOHR, I. «Lessing und Mendelssohn im Dialog des letzten Lebensjahrzehnts. 1770–1781,» *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 3, 1987, 419–40; _____, «Lessings letzter Brief an Moses Mendelssohn,» dins: *Disiecta Membra. Studien. Karlfried Grunder zum 60. Geburtstag*, Otto Marquard (ed.) Basel, Schwabe, 1989, 53–65.
- TONELLI, G , «La filosofia alemana de Leibniz hasta Kant», dins: Belaval, Y. (ed.). *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*. Madrid, Siglo Veintiuno, 1977, p. 98-165.
- WILSON, C. «The reception of Leibniz in the eighteenth century» en Jolley, N (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 442-476.
- WOLLGAST, S, *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung*. Verlag, 1988.
- YAFFE. M.D (ed.), *Leo Strauss on Moses Mendelssohn*. Chicago, University of Chicago Press, 2012.
- ZAC, S. *Spinoza en Allemagne: Mendelssohn, Lessing et Jacobi*. Paris, Meridiens Klincksieck, 1989.

DIÀLEGS FILOSÒFICS

Primer diàleg¹⁵ [3]

Philopon: Per tant, Leibniz no descobrí pas l'Harmonia preestablerta [*vorherbestimmte Harmonie*]?¹⁶

Neophil: Ignoro com has arribat a concloure això a partir de les meves paraules.

P: Oh! És que es conclou per si sol! Que potser no has dit que Leibniz prengué la Hipòtesi [*Hypotesis*] i la incorporà al seu sistema [*System*]?

N: Fas atenció massa minuciosament a les meves paraules... Dispensa'm si potser he resultat equívoc. No voldríem interrompre la conversa que mantíem tot just ara...

P: No, bon amic! No te m'escapoliràs pas! No seria la primera vegada que apreng alguna cosa de les teves intervencions apressades. Cal que et deturi amb decisió per poder copsar el pensament que, tal vegada, no haves planejat de desvelar.

N: Em sotges amb massa insistència. Ja veig prou que ha d'ésser-se extremament curós amb persones d'agudeses com la teva; un sol mot ha bastat per eixorir al complet el teu intel·lecte. Som-hi, doncs! No perdem més temps!¹⁷ Reconec que no considero Leibniz el descobridor de l'Harmonia preestablerta tot i que, pel que sé, ningú no l'hi ha disputat mai aquest mèrit; de fet, Bayle¹⁸ el congratulà per haver realitzat una troballa tan magna en nom de tots els erudits.

P: I en nom de tots els leibnizians et demano la prova [*Beweis*] del que adueixes.

N: La tinc preparada, tot i que no m'hauria pensat que la necessitaria avui. Fixa't-hi: només assevero que l'essència [*das Wesentliche*] de l'Opinió [*Meinung*]¹⁹ fou ideada primerament per un altre filòsof; alhora, assumeixo

15. Agraïm al professor Josep Olesti les observacions i esmenes fetes en el procés d'elaboració de la traducció.
16. En l'edició de 1771, la intervenció amb què s'enceta el diàleg es troba sensiblement modificada: «so halten Sie, wenn ich ihre Worte recht verstehe, Leibnitzen nicht für der erster Erfinder der Vorherbestimmte Harmonie» («així, si entenc bé les teves paraules, no consideres Leibniz el primer descobridor de l'Harmonia preestablerta»). (Mendelssohn, 1771, 199).
17. En l'edició de 1771, la frase «no perdem més temps!» ha estat suprimida (Mendelssohn, 1771, 200).
18. Pierre Bayle (1647-1706), occità hugonot conegut especialment pel seu *Dictionnaire historique et critique* (Diccionari històric i crític, 1696-1697), obra que gaudí d'una àmplia difusió durant tot el segle XVIII. Tal com tindrem ocasió de constatar, Bayle constitueix un interlocutor molt rellevant al llarg dels *Diàlegs*. Pel que respecta a la discussió que Bayle i Leibniz entaularen en relació amb la tesi de l'Harmonia preestablerta, vegeu la nota 27.
19. El terme *Opinió* s'usa de manera recurrent com a sinònim d'*Hipòtesi*; al llarg del text,

amb gust que Leibniz fou el primer de designar-la amb el nom d'Harmonia preestablerta.

P: Oh, és clar! No voldràs donar la cosa per resolta amb aquesta puntualització, oi? Penso que un nom no és cap troballa destacable. De fet, sempre m'ha sorprès que Leibniz fes l'esforç de rebatre Bayle, en voler Bayle atribuir a un tal P. Lamy la invenció de l'expressió.^{20.A}

N: És cert: pel que fa a aquesta fotesa, Leibniz podria haver estat bastant més concessiu. Que les persones que atresoren milions no deixin manllevar-se ni un sol cèntim és una mostra palesa de garreperia. Però cal disculpar Leibniz en aquest punt. Tingues present que, de fet, Leibniz adoptà aquesta actitud egoista, no pas enfront del «Bayle filòsof», ans del «Bayle crític», un Bayle crític que, prou sovint, va cometre greuges amb les seves petites imprecisions històriques.

Tornem, tanmateix, a la prova que em sol·licitaves en nom de tots els leibnizians. Procedim abans que res a comprovar si les nostres concepcions de l'Opinió coincideixen. Què entens per Harmonia preestablerta? [4]

P: El que entenc per Harmonia preestablerta no és sinó el que, segons el meu criteri, Leibniz mateix entengué sobre la qüestió.²¹ Parlem d'una Doctrina per la qual, tot allò que s'esdevé en l'ànima [*Seele*]²² sorgeix, sota estímul [*auf Veranlassung*] del cos [*Körper*], com a producte de la força constitutiva de l'ànima [*ursprüngliche Kraft*],²³ i mai per acció [*durch die Wirkung*] de cap

la tesi de l'Harmonia preestablerta serà designada amb les expressions «la Hipòtesi», «l'Opinió» i, també més incidentalment, «la Doctrina» [*Lehrmeinung*].

20. En la nota L de l'article «Rorarius», Bayle caracteritza la hipòtesi leibniziana per contrast amb la «hipòtesi escolàstica» [*hypothèse de l'école*] (ànima i cos poden influir causalment l'un sobre l'altre) i la «hipòtesi cartesiana» [*hypothèse cartésienne*] (caracteritzada, simplement, com a relació de causalitat ocasional). Leibniz hauria ideat una tercera hipòtesi més solvent que les anteriors: Bayle creu que, seguint François Lamy (1636-1711), teòleg francès que polemitzà amb grans figures filosòfiques i teològiques del seu temps (J. Bossuet, N. Malebranche, A. Arnaud...), pot designar-se la doctrina leibniziana amb el nom d'*Harmonia preestablerta* [*Harmonie préétablie*]. Lamy usà l'expressió en el segon dels cinc volums que integren l'obra *De la connaissance de soi-même* (*Del coneixement d'un mateix*, 1694-1698) (Bayle, 1982, 77-87).

Com a detall, és important no confondre el susdit François Lamy amb Bernard Lamy (1640-1715), matemàtic coetani que, a part d'elaborar tractats sobre mecànica i geometria, també confegí l'obra *La Rhétorique ou l'art de parler* (*La retòrica o l'art de parlar*, 1675). Subratllem aquest fet perquè, en la traducció anglesa de Dahlstrom, s'assenyala erròniament que el Lamy aduït per Bayle és Bernard Lamy.

21. En l'edició de 1771, la frase inicial de l'explicació de Neophil es troba sensiblement modificada: «Was aller Leibnitzianer darunter versteht» («el que tots els leibnizians entenen sobre la qüestió») (Mendelssohn, 1771, 202).

22. En l'edició de 1771 no es diu «tot allò que s'esdevé en l'ànima», sinó «tot allò que en la nostra ànima concorda amb els canvis del cos» («alles, was in unserer Seele mit der Veränderungen des Körpers übereinstimmt») (Mendelssohn, 1771, 202).

23. L'assignació d'una «força constitutiva» a l'ànima acusa uns ressons wolffians marcats. Per Wolff, tota cosa simple (així també les ànimes) es caracteritza per posseir una força única

altra substància; anàlogament, tot allò que s'esdevé en el cos²⁴ és produït, sota estímul de l'ànima, per les forces mecàniques [*mekanische Kräfte*] del [propi] cos. A tot això, hom podria demanar a un leibnizià: com han arribat l'ànima i el cos a romandre coordinats d'aquesta manera? I el leibnizià respondria: de l'inici dels temps ençà, Déu arranjà entre tots dos una Harmonia tal que, qualsevol de les representacions anímiques, sempre va acompanyada d'uns determinats moviments corporals i troba llur raó suficient [*zureichenend Grund*]²⁵ tant en el cos com en l'ànima; d'una banda, la raó a través de la qual emergeix [*Grund wodurch*] en les forces mecàniques del cos; d'altra banda, la raó per la qual o finalitat perquè emergeixen [*Grund warum oder zu welchem End*] en l'estat [*Zustand*] de l'ànima. Correlativament, els moviments del nostre cos sempre van acompanyats de determinades representacions anímiques en harmonia, i troben la raó a través de la qual emergeixen en la força constitutiva de l'ànima i els seus estats canviants; la raó per la qual emergeixen, en els moviments corporals. A tot això, la comparació leibniziana [de l'ànima i el cos] amb dos rellotges és ben coneguda...²⁶

N: Has descrit l'Opinió a la perfecció. Pel que veig, has passat per alt les rèpliques que Bayle li dirigí. Segons el meu parer, Bayle fou, d'entre tots els adversaris que s'alçaren contra l'Harmonia en el seu temps, qui més bé l'entengué i, segons Leibniz mateix confessà, qui la combaté més justament.²⁷

i intransferible que la singularitza, això és, que la constitueix en una entitat individual, separada i diferenciada de qualsevol altra entitat existent en el món (Wolff, 1983, §78-104).

24. En l'edició de 1771 tampoc no es diu «tot allò que s'esdevé en el cos», sinó «tot allò que en el nostre cos concorda amb els canvis de l'ànima» («alles, was in unserer Körper mit der Veränderungen der Seele übereinstimmt») (Mendelssohn, 1771, 202).
25. El rerefons wolffià torna a ésser accentuat en aquest punt. Segons s'ha puntualitzat a la introducció, la noció de *mó* [*Grund*] fa un paper cabdal dins el corpus filosòfic de Wolff. Ras i curt, la filosofia té per objectiu descobrir les raons dels fets que ocorren, això és, explicar de manera intel·ligible per què els fets observats ocorren. Conforme a l'Harmonia defensada per Leibniz, els moviments corporals i els processos anímics disposarien ensem de dues raons i, d'aquesta manera, podrien explicar-se de dues formes diferents.
26. Tal com Philopon indicarà seguidament, Leibniz formulà la tesi en joc per primera vegada a l'article intitulat *Système nouveau de la nature et de la communication de les substances* (*Nou sistema de la natura i de la comunicació de les substàncies*), publicat el 1695 al *Journal des Sçavants*. *Grosso modo*, pot considerar-se que l'obra consta de dues grans parts o moments. En la primera [paràgrafs 1-11], es clarifica àmpliament la noció de *força*, fonament últim i simple de la realitat necessari per entendre com es formen els cossos macroscòpics i com interactuen entre si. En la segona [paràgrafs 12-18], Leibniz aborda la relació entre l'ànima i el cos tot presentant els tres grans «sistemes» susceptibles de donar-ne compte i mostrant l'Harmonia Preestablerta com a única hipòtesi acceptable. Vegeu Leibniz, 1986, 201-227. Val a dir, la comparació d'ànima i cos amb dos rellotges perfectament compenetrats no apareix al *Système nouveau*, sinó al *Second éclaircissement du système de la communication des substances* (*Segon aclariment del sistema de la comunicació de les substàncies*, 1696). Vegeu Leibniz, 1986, 237-243.
27. Poc després que aparegui el *Système nouveau*, Leibniz i Bayle enceten una discussió més aviat intermitent. L'article «Rorarius» del *Dictionnaire* en constitueix la primera fita re-

P: Abans no continuem, m'agradaria que m'aclarissis una cosa... No tens la impressió que, pel que fa a la presentació de l'Opinió, Leibniz no fou del tot unívoc? A tall d'exemple, a la *Monadologie* la tematitzà de manera força diferent que al *Journal des Sçavants*, la revista en què donà a conèixer [5] l'Harmonia preestablerta per primera vegada. Penso que, si s'hagués cenyit tothora al seu sistema, hauria pogut enarborar raons més poderoses enfront les objeccions de Bayle²⁸.

N: Leibniz exposà l'Opinió tot donant-li formes diferents, depenent de la intenció que abrigava a cada moment. A la *Monadologie*, la presentà com una conseqüència del seu sistema monadològic [*System von dem Monaden*]. És en aquesta exposició que l'opinió brilla amb tota la seva llum; Hansch ho ha demostrat amb molt de fonament.^{29,30,B} Presentada des d'aquesta òptica,

marcable. Girolamo Rorario (llatinitzat, Hieronymus Rorarius, 1485-1556) defensà en el tractat *Quod animalia bruta sæpe ratione utantur melius homine* (1543-1544) la superioritat racional dels animals sobre els homes. Tot traçant la mena de recorregut àgil i fresc característic de les observacions del *Diccionari*, Bayle comença les notes a l'article sobre Rorarius observant que l'opinió de Rorarius és tan contrària a la dels escolàstics aristotèlics com a la dels cartesianes. És després de resseguir els problemes inherents a totes dues posicions (la tesi cartesiana que els animals són màquines sense ànima de primer, la tesi escolàstica que l'ànima de les bèsties abriga facultat sensible però no racional després) que, ja en la nota H, Bayle presenta l'Harmonia preestablerta leibniziana com a proposta que supera les hipòtesis anteriors i n'esmena les falles. El to general amb què es parla de Leibniz és més aviat elogiós. No obstant, l'escèptic Bayle detecta una sèrie de qüestions que el sistema leibnizià no acaba de resoldre adequadament: (i) com és possible que una substància, simple i unitària per definició, produeixi espontàniament canvis, essent el canvi quelcom que implica pluralitat i diversitat? (ii) moltes experiències sensibles (així típicament les sensacions de dolor) no semblen causades activament per l'ànima, ans experimentades arbitràriament i a desgrat; (iii) si la noció de l'ànima enclou tots els canvis que li pervindran, per què l'ànima no és conscient de tots i cadascun d'aquests canvis futurs? Leibniz dona resposta als neguits de Bayle amb una carta del juliol de 1698 (*Lettre de Mr. Leibniz à l'auteur, contenant un éclaircissement des difficultez que Monsieur Bayle a trouvées dans le système nouveau de l'union de l'ame et du corps; Carta del Sr. Leibniz a l'autor, amb un aclariment de les dificultats que el Senyor Bayle ha trobat en el nou sistema de la unió de l'ànima i el cos*). En la segona edició del *Diccionari* (1702), Bayle recull les puntualitzacions de Leibniz i reformula els seus dubtes mitjançant una nova nota a l'article (L).

28. Vegeu la nota anterior.

29. Michael Gottlieb Hansch (1683-1749), doctor en teologia, filòsof i matemàtic. Conseller de l'emperador des del 1718, Hansch es dedicà amb zel a l'estudi i difusió del pensament de Johannes Kepler i de Leibniz; pel que fa al primer, destacà per compilar i publicar part de la correspondència de Kepler (*Joannis Kepleri aliorumque epistolae mutuae; Les cartes mútues de Johannes Kepler i dels altres –correspondents–*, 1718). L'obra a què Neophil es refereix implícitament aquí és: *Godefridi Guilielmi Leibnitii Principia Philosophiæ More Geometrico Demonstrata (Principis de la filosofia de G. W. Leibniz demostrats segons l'ordre geomètric*, 1728).

30. En l'edició de 1771 s'afegeix aquí que, pel fet de fonamentar-se en el model monadològic, l'Harmonia preestablerta és, ja no una mera hipòtesi, ans una veritat provada [*erweisene Wahrheit*]. Mendelssohn pren la consideració de l'Harmonia com a veritat provada d'A. Baumgarten (Mendelssohn, 1771, 205).

quina fou la mena d'opositors amb què es topà? Doncs, sens dubte, només amb aquells que dirigiren la seva ofensiva contra el nucli de l'Harmonia, és a dir, contra les mònades. Tan aviat com s'accepta la noció de *mònada* segons Leibniz la concebé, els defensors de l'Harmonia guanyen la batalla.

Amb tot,³¹ és plausible pensar que el nostre filòsof tingué present el perjudici pel qual, tota veritat només assolible per mitjà d'un sol camí o resultant d'un únic raonament,³² és presa com a mitja veritat. Per tant, és natural que Leibniz mirés de mostrar que l'Harmonia també té validesa fins i tot si no s'accepta el sistema monadològic.³³ Això és el que mirà de fer al *Journal des Sçavants*. És palès que, en aquest cas, Leibniz només va poder usar contra Bayle les armes que la filosofia en general li posà a disposició.³⁴ Contra Bayle, així, no pogué recórrer a la força representativa [*Vorstellungskraft*]³⁵ que assignà a les mònades i de la qual resulta tant l'extensió [*Ausdehnung*] com la capacitat motriu [*Bewegungskraft*] pròpia dels cossos; pres el constructe teòric [*Lehrgebäude*]³⁶ en conjunt, la força representativa en qüestió enclou la raó a partir de la qual l'Harmonia preestablerta s'infereix correctament.

P: Trobo que la teva puntualització és molt fonamentada; de fet, ara m'adono que Wolff prengué l'Harmonia preestablerta tal com Leibniz la va desplegar en front de Bayle.^c En creure Wolff que no pot determinar-se en què consisteix la força inherent a les coses simples [*einfache Dinge*; 6], no pogué prendre per suposat ni que totes les coses simples abriguen representacions, ni que llur extensió i capacitat motriu poden explicar-se d'acord amb aquestes representacions.³⁷

31. En l'edició de 1771, Numesian precedeix l'observació que segueix amb la frase: «Allein unser Weltweise wollte das Schicksal der Harmonie nicht schleterdinges von den Schicksal der Monaden abhengen lassen» («Amb tot, el nostre filòsof no volgué que el destí de l'Harmonia depengués del destí de les mònades») (Mendelssohn, 1771, 205-206).
32. Literalment, «baula d'un sol encadenament».
33. Literament, «fora o més enllà del sistema monadològic».
34. En l'edició de 1771, la frase anterior es completa amb l'afegit següent: «Was er dort von alle Substanzen behauptete, musste er hier blos auf Leib und Seele einschränken, und so einschränken, dass ein Bayle zu zweifeln anfang, ob eine solche Maschine, wie der thierische Leib zur vorherbestimmte Harmonie seyn müsste, auch keine Unmöglichkeit wäre» («El que allí asseverà sobre totes les substàncies, aquí hagué de limitar-ho al cos i a l'ànima, i ho limità de manera que Bayle començà a dubtar si una màquina de la mena del cos animal havia d'encloure també una Harmonia preestablerta i si això no és impossible») (Mendelssohn, 1771, 206).
35. Wolff prengué i desenvolupà àmpliament aquesta noció leibniziana. Per Wolff, la força constitutiva de les ànimes és, sempre, una força representativa, que s'expressa tot produint diferents tipus de representacions sobre el món. Les sensacions s'alcen com a representacions d'objectes presents en contacte amb algun òrgan sensorial; les imatges, com a representacions en diferit d'objectes abans percebuts sensiblement... (Wolff, 1983, §75-131).
36. El terme *constructe teòric* s'usa freqüentment com a sinònim de *sistema*.
37. En efecte, Wolff es distanciarà subtilment de Leibniz en tant que, per Wolff, només pot dir-se amb exactitud que és representativa la força pròpia d'ànimes i esperits.

N: El que dius és ben veritat, i posa de manifest amb quanta agudesia s'ha de llegir un escriptor sistemàtic per poder adreçar-li objeccions o mirar de rebatre les seves raons.

P: Molt bé! Queda clar en tot cas que les nostres concepcions de l'Harmonia coincideixen. Ens ocellerà el mateix amb el que seguirà? Tinc una gran frisança perquè, a la fi, permetis que esbrini qui va ésser un «leibnizià abans que Leibniz» en relació amb aquest punt.

N: Per començar, citaré les paraules de l'autor sense destapar-ne encara el nom. L'obra de què extrec la cita va ésser publicada el 1677, 18 anys abans que Leibniz donés a conèixer la seva Hipòtesi al món erudit. Escolta, de fet, el següent fragment que vaig anotar-me amb cura, sabedor que no hauria estat possible traduir-lo de memòria.

Ni el cos pot determinar [*bestimmen*] l'ànima a pensar ni l'ànima, al seu torn, pot determinar en el cos moviment, repòs, o qualsevol altra opció (si n'hi ha cap de possible) que pugui pensar-se. –*I l'autor afegeix a continuació*–: com que la meua asserció no es troba corroborada per l'experiència [*Erfahrung*], penso que resultarà ben difícil poder trobar algú que consideri les meves opinions sense prejudici. Pel que és general, els homes estan molt convençuts que el cos pot ser posat en moviment i en repòs sota comandament i per acció de l'ànima. Però això no es correspon en cap cas amb el que el cos es mostra capaç de fer. És a dir: ningú, mitjançant un exercici d'introspecció, ha descobert mai com funciona el cos en qualitat d'entitat corporal subjecte a les lleis del moviment, ni com podria l'ànima [7] determinar-ne el funcionament. Ningú no coneix l'estructura interna dels cossos prou bé com per intel·ligir-ne totes les capacitats. Només que ens fixem en els animals, ja constatem coses incomprensibles per a cap enginy humà. I el somnàmbul, mentre dorm, fa moltes coses que li semblarien incomprensibles de fer mentre està despert: per la qual cosa és clar que el cos, a remolc de les lleis del moviment, pot fer moltes coses ignotes i sorprenents per l'ànima.³⁸

38. Curiosament, Mendelssohn no empra la recent traducció alemanya de l'*Ethica* a cura de Johann Lorenz Schmidt. Schmidt la publicà el 1744 amb el títol de *B. V. S. Sittenlehre widerlegt von dem berühmten Welweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolff (L'Ètica de B.V.S. refutada pel conegut filòsof del nostre temps, el Sr. Christian Wolff)*; tal com es desprèn del títol, la versió alemanya de Schmidt incorpora, a mode d'apèndix, la refutació del spinozisme que Wolff desplega en el marc de la seva *Teologia llatina* (1737).

Sigui com sigui, Mendelssohn cita aquí de manera lliure el següent fragment, que reproduïm segons la traducció catalana de Josep Olesti: «Encara que aquestes coses siguin de tal forma que no quedi cap raó per dubtar-ne, crec tanmateix que, tret que no les comprovi per mitjà de l'experiència, amb prou feines es podrà dur els homes a sospesar-les amb equanimitat, tant fermament persuadits estan que el sol gest imperatiu de la Ment i el Cos ara es mou, ara està en repòs, i que fa moltes coses que solament depenen de la voluntat i de l'art d'idear de la ment. I, de fet, ningú fins aquí no ha determinat què pot fer el Cos, és a dir, a ningú fins aquí li ha ensenyat l'experiència què pot fer el cos amb les soles lleis de la naturalesa considerades només en tant que corporal, i què no pot fer si no

P: Si mal no m'erro, crec reconèixer Spinoza rere aquestes paraules.

N: No t'erres pas, amic estimat! El que n'he llegit, es troba a la segona proposició del llibre tercer de l'*Ethica*. Spinoza hi afegeix tot seguit les paraules següents: «les accions de l'ànima sorgeixen de conceptes adequats (*ideis adaequatis*), i les passions [*Leidenschaftien*], de conceptes inadequats (*inadaequatis*)».

L'autor de l'*Ethica* demostra aquesta proposició tot recolzant en el fet que l'essència [*Wesen*] de l'ànima rau en els seus pensaments. Tots els pensaments han de trobar-se fonamentats en conceptes adequats o en conceptes inadequats. Així, tot allò que se segueix de l'ànima, és a dir, tot allò la causa immediata de la qual és l'ànima i que pugui explicar-se a partir de l'ànima, ha de seguir-se de conceptes adequats o inadequats. Com que en la tercera part de l'*Ethica* es prova que, dels conceptes inadequats, només poden emergir-ne passions, cal concloure que les accions de l'ànima sorgeixen sempre de conceptes adequats.

P: No veig pas en quina mesura s'enclou aquí l'essència de l'Harmonia leibniziana. Puix que Spinoza només estableix aquí que ànima i cos no poden actuar recíprocament l'un sobre l'altre, en veritat pot ser que hagués subscrit el sistema de les causes ocasionals [*System der veranlassenden Ursache*].

N: Impossible! No hi ha res de més contrari [8] a la filosofia spinoziana que el sistema de les causes ocasionals! Necessàriament, l'advocat d'aquesta opinió ha de concedir una voluntat lliure [*freyen Wille*] a l'ésser a través del qual es produeix la interactuació entre l'ànima i el cos;³⁹ i com podria Spinoza consentir aquest fet? Que no considera que enteniment i voluntat són una mateixa cosa?⁴⁰ Fixa't també que afirmà obertament que tots els canvis que s'esdevenen en el cos poden explicar-se mitjançant raons purament mecàniques o, cenyint-nos a les seves paraules, per referència a les lleis d'allò corpori; heus ací una opinió que difícilment satisfarà el defensor de les causes ocasionals. De fet, Spinoza fins recorre als mateixos subterfugis que els

està determinat per la Ment. Car ningú fins aquí no ha conegut l'estructura del Cos tan acuradament que n'hagi pogut explicar totes les funcions, per no dir ara del fet que en les bèsties s'observen nombroses coses que superen de bon tros la capacitat humana, i que els somnàmbuls fan, tot dormint, moltíssimes coses que no gosarien de fer desperts: la qual cosa mostra suficientment que el Cos mateix, per les soles lleis de la seva naturalesa, pot moltes coses que la seva Ment admira» (Spinoza, 2013, 148).

39. S'entén, a Déu, responsable últim que els moviments d'ànima i cos romanguin harmonitzats des de l'òptica ocasionalista.

40. Per Spinoza, enteniment i voluntat són, senzillament, modes, expressions diferents d'una mateixa cosa: l'atribut del pensament.

Implícitament, s'assumeix que eliminar la diferenciació entre enteniment i voluntat impossibilita la llibertat pel fet que inhabilita qualsevol acte de tria: no hi ha quelcom així com una voluntat separada capaç de sospesar diverses opcions conceptualitzades per l'enteniment, sinó una sola sèrie de pensaments que se segueix per necessitat. Vegeu Spinoza, 2013, 55-56.

leibnizians enarboren. Com ells, apel·la a la nostra ignorància de l'estructura interna dels cossos i, consegüentment, apel·la també al fet que ningú no ha pogut mostrar encara la impossibilitat que una màquina produeixi en termes mecànics [*mechanischer Weise*] totes les accions que es donen en qualsevol cos concret.

P: Així i tot, pogué Spinoza fer com Leibniz i escudar-se en la saviesa de Déu? Com bé saps, Leibniz se serveix sovint d'aquesta propietat divina de la qual Spinoza no pogué servir-se en cap cas.⁴¹

N: Ja t'ho he dit a l'inici: Leibniz prengué la Hipòtesi i la incorporà al seu sistema: d'aquest manera, pogué fer ús de tots els avantatges que el seu constructe teòric li oferí.⁴²

P: D'acord. Et concedeix que Spinoza no subscrigué el sistema de les causes ocasionals. En tal cas, val a dir, només hauria exposat una de les parts de l'Harmonia preestablerta, a saber, la que fa referència als canvis dels cossos i a la manera com se segueixen els uns dels altres. Quant a l'ànima i la seqüència dels seus pensaments, soc de l'opinió que servà el silenci més absolut.⁴³ Si hagués hagut de donar resposta a aquesta qüestió, qui sap quina mena d'explicació inconsistent hauria ideat tot recolzant en el seu sistema paradoxal [9].

N: A parer de tothom, les opinions de Spinoza són inconsistentes. En veritat, tanmateix, només resulten inconsistentes si hom vol aplicar-les al món extern visible [*ausser uns sichtbare Welt*]. Considerades en relació amb tot món possible [*mögliche Welt*], això és, per dir-ho com Leibniz, amb tota possible estructuració [*Zusammenhang*] d'una multiplicat de coses existent en la ment divina abans de promulgar la Creació (*antecedenter ad decretum*),

41. S'entén, en el sentit que el Déu spinozià no és en cap cas una divinitat personal i benivolent.

42. S'entén, que Spinoza no tingué a disposició.

43. En l'edició de 1771, la intervenció de Philocon es veu ampliada en aquest punt amb un afegit força adient per acabar de perfilar el dubte en joc: «Er sagt zwar, die Wirkungen und Leiden der Seele entspringen aus ihren ausführlichen und unausführlichen Begriffen: Wie lassen sich aber diejenigen Veränderungen der Seele erklären, die offenbar nicht den vorigen Zustand der Seele; sondern die Bewegungen des Körpers zum Grunde haben? Wenn die Sinnlichen Begriffe Leiden der Seele sind, wo zeigt uns Spinoza den Weg, wie wir diese (ohne Hilfe des Körpers und seiner Gliedmassen) aus unausführlichen Begriffen herleiten sollen? Hat er aber an diese Schwierigkeit gar nicht gedacht; so war diese Hypothes so ungeräumt, wie viele andere widersinnige Meinungen, die dieser seltsame Kopf in ein System zwingen wollte». («És cert que Spinoza diu que les accions i les passions de l'ànima sorgeixen de conceptes adequats i inadequats. Però com poden explicar-se els canvis de l'ànima que, aparentment, no troben llur raó en l'estat passat de l'ànima, sinó en els moviments del cos? Si els conceptes sensibles són passions de l'ànima, on ens mostra Spinoza la manera de generar-los a partir de conceptes inadequats, sense l'ajuda del cos i dels seus membres? Si no va contemplar de cap manera aquesta dificultat, aleshores aquesta hipòtesi esdevé tan inconsistent com moltes altres opinions paradoxals que aquesta ment peculiar volgué entaforar en un sistema») (Mendelssohn, 1771, 213-214).

moltes opinions de Spinoza s'acoblen a la vertadera filosofia i la religió. Però deixem aquesta qüestió per un altre moment.⁴⁴ Em limitaré ara a mostrar-te que assevera Spinoza pel que fa a la manera com els pensaments se segueixen els uns dels altres.⁴⁵ A la setena proposició del llibre segon de l'*Ethica*, diu Spinoza: «L'ordre i connexió dels conceptes i l'ordre i connexió dels pensaments és un i el mateix».⁴⁶

Fes memòria ara del que Leibniz tragué a col·lació per defensar-se de Bayle quan Bayle li formulà la següent rèplica: a saber, que sense recurs a l'acció d'una altra substància sobre l'ànima, no podria intel·ligir-se com, prou sovint, l'ànima passa del plaer al dolor o de la tristesa a la joia. No adduí Leibniz que els canvis de l'ànima poden explicar-se amb la raó amb què intel·ligim els canvis que pervenen al món visible? I què, en l'ànima, les coses se segueixen les unes a les altres conforme a l'estructura de les coses mundanals?⁴⁷ En què difereix això del que Spinoza diu mitjançant les paraules a què ens hem referit fa un moment: «L'ordre i connexió dels conceptes i l'ordre i connexió dels pensaments és un i el mateix»?⁴⁸

P: Què n'és de sorprenent, l'enteniment humà!⁴⁹ A través de principis [*Grundsätze*] erronis i descuidats, Spinoza arribà pràcticament a la mateixa opinió que Leibniz va atènyer recolzant en els conceptes més rectes i sensats quant a Déu i el món. Però digues-me: què cal pensar d'una Opinió que pot inferir-se igual de legítimament a partir de principis oposats entre si? [10]

N: Ja t'ho he dit abans: moltes de les opinions de Spinoza, més que no pas falses, són incompletes.⁵⁰ Spinoza s'equivocà i, per dir-ho així, s'acontentà

44. Per al segon diàleg, de fet: vegeu el passatge comprès entre [16] i [19].

45. En l'edició de 1771, aquesta frase es troba sensiblement modificada i ampliada en connexió amb el darrer afegit (vegeu la nota 43): «Ich begnüge mich vorjetzo, Ihnen zu zeigen, dass Spinoza gar wohl an die von Ihnen berührte Schwierigkeit gedacht haben muss. Die Erfahrung, dass die Folge unserer Gedanken von sinnlichen Empfindungen unterbrochen wird, ist zu gemein, als dass sie von einem Weltweisen könnte übersehen werden». («M'aconformaré ara a mostrar-te que Spinoza pensà sens falta la dificultat que acabes d'adduir. L'experiència que la sèrie dels nostres pensaments és interrompuda per sentiments sensibles és massa quotidiana com perquè un filòsof l'hagi pogut obviar») (Mendelssohn, 1771, 214).

46. Curiosament, el títol d'aquesta proposició (proposició setena de la segona part) sí que coincideix amb el de la traducció alemanya de Schmidt (Wolff, 1981, 98). Al capdavall, la frase és molt breu: tant podria ésser que Mendelssohn hagués consultat la traducció de Schmidt com que, per casualitat, hagués traduït l'oració exactament amb les mateixes paraules que Schmidt.

47. S'entén, de la mateixa manera que els fets ocorreguts en el món visible se segueixen els uns dels altres.

48. És de notar, Numesian ha tret a col·lació i ha resolt les objeccions de Bayle abans negligides per Kallisten.

49. En l'edició de 1771, aquesta expressió és precedida per la frase «em sembla que tens raó en veritat» («Sie scheinen in der That recht zu haben») (Mendelssohn, 1771, 215).

50. En l'edició de 1771, Neophil matisa força més aquesta afirmació: «Spinoza ist nicht

només amb «mitja meitat» de la Filosofia, insostenible sense l'altra meitat que manca. Així doncs, per què ha de sorprendre'ns que, tot fent ús dels principis correctes del seu sistema, abastés veritats que pogué inserir després en la seqüència dels seus raonaments? Qui revisi aquests principis s'adonarà que no comparteixen res amb allò d'inconsistent que el sistema spinozià enclou.

P: Sàpigues que, a tot això, em deixes perplex respecte a l'honestedat de Leibniz. Davant el món erudit que el congratulà per la troballa, podria haver admès que, com bé n'era conscient, les felicitacions no li esqueien només a ell.

N: Tot i que, en condicions normals, hauria de considerar-se immoral [*unanständig*] que un filòsof procedís com Leibniz, penso que cal disculpar-lo en aquest cas. Per aclarir-te bo i detalladament la qüestió, caldria més aviat que ens esperéssim fins avançada la nit per parlar-ne en secret. En qualsevol cas, basta que hi hagi gent que judiqui les veritats en funció de llur «arbre genealògic». Per reprovar una doctrina, només els fa falta que, sigui qui en sigui l'autor, la doctrina en qüestió mantingui un vincle nociu amb d'altres doctrines. Aquestes gents són incapaces d'afigurar-se que la doctrina injuriada pot prendre's per separat i, així, sanar de tot el verí contagiós que li infonen els errors que s'hi troben units. Digueu-me ara: si aquesta gent hagués sabut que Leibniz havia pres de Spinoza l'essència de l'Harmonia preestablerta, no haurien vist justificada llur refutació en el sol nom de Spinoza? Ben segur: i no s'haurien estat d'evocar la dita trivial per la qual és necessari evitar d'usar fins el més ínfim bé d'una llar que ha estat assolada per la pesta. [11]

I deixo ja de fer-te'm més pesat. Saps prou com d'imprescindible és que, de tant en tant, la nostra mónada pensant disminueixi una mica de grau per passar a l'estat de mónada dorment. En termes metafísics, doncs, no puc desitjar-te pas que tinguis bona nit.⁵¹ [12]

durch das Fallsche und Ungereimte seine Systems, sondern durch das Wahre, welches darinn enthalten ist, auf diese wichtige Lehrmeinung gekommen. Es hat noch nie ein System gegeben, das aus lauter falschen Grundsätzen bestanden hätte, und von dem Spinosischen insbesondere kann man sagen, dass die meisten irrigen Lehrsätze desselben nicht so wohl falsch, als unvollständig sind» («Spinoza no arribà a aquesta ensenyança a través d'allò fals i inconsistent que el seu sistema enclou, ans per mitjà d'allò de vertader. Mai s'ha donat cap sistema que hagi recolzat en principis palesament falsos; del sistema spinozià en particular, pot dir-se'n que la majoria de les proposicions errònies que conté, més que no pas falses, són incompletes») (Mendelssohn, 1771, 216).

51. S'entén, perquè, en el trànsit de la vetlla al somni, l'ànima passa a un estat ontològicament inferior al que té durant el dia.

Segon diàleg [13]

Philopon: Quin problema hi ha si les discussions metafísiques s'han convertit en discussions galants i de moda? N'hi ha prou que, per nosaltres, tinguin tant la rellevància com la gràcia que els escau.

Neophil: Només per nosaltres? Les veritats abstractes més fonamentals haurien de tenir aquesta rellevància i aquesta gràcia per a tots els éssers pensants [*denkende Wesen*]. Puix que, baldament llur influència directa sobre la vida humana sigui nul·la, constitueixen el més noble i elevat dels nostres coneixements, en ésser llurs objectes els més nobles i elevats.

P: A dia d'avui, ningú ja no considera la Metafísica des d'aquest punt de vista. Déu meu! La tothora reina de les ciències s'abaleix ara sotjada pel menyspreu! En quedo ben astorat, alhora que soc incapaç de descobrir la causa del menyspreu.⁵²

N: No pots descobrir-la? I deixaràs que romanguí ocult allò que cal esbrinar sens falta? I ara, bon amic! Sens dubte, se t'ha passat per alt una font de què, malauradament, també brollen altres mals. Em refereixo a la nostra imitació servil del poble que, diguéssim, sembla fet per corrompre'ns. Aquest poble, desproveït de cap figura metafísica d'ençà de Malebranche, veié de seguida que la fonamentació [*Gründlichkeit*] no era la seva escomesa; per comptes d'això, fixà exclusivament la seva atenció en l'elegància de les maneres [13], i esgrimí un enginy burleta contra els que s'embranquen en meditacions profundes i refusen de viure mundanament tot sumint-se en un refinament del gust excessiu. Els pocs filòsofs de què aquest poble disposa començaren a relaxar llurs fronts corrugats [*ziintzliche Stirn*]⁵³ i es tornaren elegants; finalment, fins acabaren per pensar de manera elegant. Escriuen obres *pour les Dames, a la portée de tout le monde*,⁵⁴ i es riuen sense miraments d'aquelles ments vetustes que aspiren a dotar llurs escrits de quelcom més que d'allò agradable per al «bell sexe». Els alemanys també s'afegeixen a llurs rialles. I com podria ésser altrament? Els alemanys, que no dubtarien a cedir la meitat de llur intel·lecte amb tal que els francesos els concedissin que saben viure.

P: Prendran mai consciència del valor que tenen, els alemanys? Preferiran bescanviar sempre llur or massís per l'or d'imitació dels seus veïns?

52. En l'edició de 1771, aquesta darrera frase es troba sensiblement modificada: «so erstaune ich, und kann die Ursache nicht finden, warum sie heutiges Tage so tief gesunken ist» («quedo astorat, alhora que no puc descobrir la causa per la qual, a dia d'avui, la Metafísica ha naufragat tan profundament»). (Mendelssohn, 1771, 220).

53. S'entén, el front corrugat és una metàfora del pensament seriós i profund.

54. «Per les dames, al gust de tothom». En francès en l'original. El comentari misogin de Mendelssohn, a banda d'assenotar una pretesa diferència essencial entre dones (sentimentals, donades a les arts) i els homes (racionals, donats al pensament profund), suggereix la impossibilitat que les dones facin filosofia *stricto sensu*. Quant a l'exclusió de les dones del cànon filosòfic de la Il·lustració ençà i en endavant, recomanem O'Neill, 1997; 2005.

Podrien donar-se més que per satisfets només sabent que, entre els alemanys, es compten filòsofs més magnes i entre els francesos, en canvi, filòsofs més elegants.

N: Certament! Leibniz, Wolff i els seus seguidors: a quin nivell de perfecció que dugueren la filosofia! I com d'orgullosa pot estar-ne Alemanya! És de rigor atribuir-los el mèrit que els correspon. En aquest sentit, i si m'ho permetes, cal reconèixer que hi hagué un filòsof no alemany o, diré més, un filòsof no cristià, que contribuïu de manera molt rellevant al millorament [*Verbesserung*] de la filosofia: Spinoza. Abans no es concretés el trànsit [*Uebergang*] del pensament cartesià al leibnizià, calgué algú mitjancer per salvar l'abisme ingent [*Abgrund*] que els separa. Heus ací el fat dissortat de Spinoza. Cal plànyer de valent el seu destí. Spinoza fou una víctima sacrificada en pro de l'enteniment humà; una víctima que mereix justament de rebre ofrenes florals. Sense ell, la filosofia no hauria pogut eixamplar els seus límits de cap manera.

P: La dissort d'aquest home sempre m'ha colpit en gran mesura. Dugué [14] una vida mesurada, honesta i irreprotxable; renuncià a tots els luxes d'aquest món per dedicar-se íntegrament a la reflexió, i mira! És cert que, de vegades, les seves meditacions laberíntiques el dugueren per viarany i que cometé errors; alguns poca-soltes desvergonyits aprofitaren aquests viarany i errors per satisfer impunement llurs plaers malèvols.⁵⁵ Com d'injust que és l'odi hostil d'aquests erudits vers algú de tan dissortat com Spinoza!

N: Tota aquesta gent no creu pas fer una promoció trivial de les bondats de llur religió, quan refuten el seu adversari mitjançant la ignomínia i li arroguen a sobre una pàtina de blasfèmia. Operant així, no obstant, la pena que fan és molt major que el servei que creuen prestar.⁵⁶ L'incrèdul acaba per aferrar-se amb més persistència a les seves opinions preconcebudes, convençut que la sola blasfèmia és l'arma més poderosa amb què se'l pot combatre; i els esperits imparcials, prenent-lo per la part agreujada en la disputa, es posicionen magnànimament a favor seu.⁵⁷

55. S'entén, per acarnissar-s'hi amb un ímpetu pueril i desproporcionat, tot desacreditant el pensament spinozià sobre la base d'aquests pocs errors.

56. S'entén, el servei que creuen prestar en defensa de la seva religió.

57. Tal com s'ha indicat a la Introducció (vegeu la nota 14), la recepció de Spinoza en el si dels territoris luterans fou bastant turbulenta de l'aparició del *Tractatus theologico-politicus* ençà. Durant les darreres dècades del segle XVII i primeres del XVIII, es publicaren diverses obres en què, lluny de desenvolupar-se una anàlisi curosa del pensament spinozià, es desacredità Spinoza pel sol fet de considerar-lo un ateu moralment perillós capaç, paradoxalment, de menar una existència d'aparença virtuosa. Més enllà dels primers grans atacs a càrrec de Thomasius pare i fill, trobem exemples d'aquesta tendència en el *Der Spinozismus im Judenthumb oder, die von dem heütigen Judenthumb und dessen Geheimen Kabbala Vergötterte Welt (El spinozisme en el judaisme, o el món divinitzat pel judaisme present i la seva Càbala secreta, 1699)* de Georg Wachter; el *De tribus impostoribus Magnus*

Entre tots els crítics de Spinoza, momés Wolff ha aconseguit defugir aquests viarany. Abans de refutar-lo [*wiederlegen*], aquest filòsof magne descriu l'espinozisme tal com li correspon. El reconstrueix amb tota la vigoria que li escau i, sobre la base d'aquest fet, destapà òptimament les seves febleses. Qui hagi llegit amb atenció la seva refutació, abandonarà de segur tota temptativa de donar la raó a Spinoza.⁵⁸

P: Però com és que obvie Bayle? O és que Bayle no desvelà també les febleses d'aquest constructe teòric erroni amb solvència?

N: Bayle va adreçar a Spinoza algunes rèpliques pertinents; tanmateix, va entremesclar-les amb tants sofismes i conseqüències fal·laces que, podríem dir, els treuen tota la força.⁵⁹ A tall d'exemple, combaté amb raons sòlides el

(*Sobre els tres grans impostors*, 1700) a cura de Sebastian Kortholt, que designa Spinoza amb l'apel·latiu «gratis malus Atheus»; el *Fatum fatuum* (*La fatalitat estúpida*, 1709) de J.C. Dippel... (Solé, 2011, 89-114). Juntament amb la biografia de Spinoza elaborada per Johannes Colerus el 1705, en què també s'acaben subratllant amb èmfasi els perills de l'ateisme spinozià, totes aquestes obres tingueren una àmplia difusió i contribuïren, de segur, a popularitzar la imatge d'un Spinoza descregut i pernicios. Molt probablement, Mendelssohn està referint-se aquí de manera implícita als autors participants d'aquestes corrents antispinozistes.

58. Tal com s'ha indicat a la Introducció (vegeu de nou la nota 14), Wolff elaborà una refutació expressa del spinozisme que inclogué al final de la *Teologia llatina* (1737), això és, dins la secció de la segona part dedicada a l'ateisme, en el capítol explicativament intitulat «De paganismo, manicheismo, spinozismo et epicureismo» («Sobre el paganisme, el maniqueisme, el spinozisme i l'epicureisme»). Segons Mendelssohn observa per mediació de Neophili en el paràgraf posterior, Wolff argüí la impossibilitat que una substància infinita resulti de la suma d'infinits modes finits; d'altra banda, i més enllà del que s'observa en els *Diàlegs*, Wolff també aprofità la seva refutació per problematitzar les nocions spinozianes de substància i extensió (Solé, 2011, 132-151).
59. Mendelssohn s'està referint implícitament a l'article «Spinoza» del *Dictionnaire* de Bayle, article que, dit sigui de passada, també tingué una àmplia difusió i, per tant, determinà de manera rellevant la imatge de Spinoza imperant al segle XVIII. Bayle hi critica la noció spinoziana de *substància* des d'una òptica lògica i ontològica. En termes lògics, l'atribut com a concepte general gestat per abstracció requereix la preexistència d'una diversitat de substàncies particulars, sobre la base de les quals s'efectua l'exercici d'abstracció amb què s'ateny l'atribut que els engloba: des d'aquesta perspectiva porfiriana, la consideració spinoziana que l'atribut defineix la substància i no a la inversa resulta errònia. En termes ontològics, Bayle creu que, si es pren la substància spinoziana com a substrat de totes les modificacions que li ocorren, la substància no enclou mai la unitat i la perfecció que li correspondrien per definició. Ras i curt, la substància/Déu persistiria en una mena de successió infinita de contradiccions: a tall d'exemple, Déu seria agent i pacient de tots els crims i misèries del món. A ulls de Bayle, de fet, la noció d'extensió també comporta dificultats: si tot allò extens és divisible en parts i l'extensió és un atribut de Déu, aleshores Déu hauria de ser divisible i no unitari.

Més enllà de les falles lògico-ontològiques atribuïdes a Spinoza, Bayle s'hi mostra molt més afí i proper quan, encara dins les Observacions de l'article, reflexiona sobre la creació d'un món moral per part de Déu. Per Bayle, Spinoza hauria liquidat agudament la pregunta per l'estatut moral del món: no hi ha ni bé ni mal en sentit absolut, ans efectes que se segueixen per necessitat de la natura de Déu (Mori, 1999, 155-188).

concepte d'*extensió* [*Ausdehnung*] formulat per Spinoza, mostrant concloentment la impossibilitat que l'extensió pugui ésser considerada una propietat infinita [*unendliche Eigenschaft*] de Déu. Quin sentit tenen, però, totes les conseqüències que imputa a Spinoza? De què serveix [15] la comparació per la qual, atenent el parer de Spinoza, Déu estaria enfrontant-se amb si mateix quan musulmans i cristians pugnen entre si?⁶⁰ O la consideració que tots els assassinats, robatoris, setges i carnisseries han d'imputar-se a l'ésser més perfecte [*vollkommenste Wesen*]? Per conferir validesa a totes aquestes objeccions no hauria d'haver demostrat de primer que, en contra de Spinoza, la providència de Déu enclou imperfeccions? És sabut que Spinoza assevera rotundament el contrari. Mentre no enderroqui aquesta muralla, rere la qual s'amaga el seu enemic veritable, totes les acusacions que li arroga serveixen, com a molt, per trastornar els cors de la gent comuna i posar-los en contra seu.⁶¹

P: Tens raó. I, de fet, acabo de recordar que Bayle mateix confessà haver resseguit l'obra de Spinoza sense parar-hi especial atenció. Ben segur que li hauria anat bé de fer-ho: en tal cas, cap prejudici hauria dirigit el seu atac⁶².

N: Així i tot, l'enginy l'hauria dut igualment per mals viarany; l'enginy, capaç de fer-se valdre tants enemics com l'ardor. Wolff es troba exempt de tots dos defectes. Liquidà totes les qüestions que Bayle negligí i que, potser fins parant tota l'atenció de què és capaç, hauria negligit igualment. Wolff demostrà que, seguint Spinoza, una perfecció infinita [*unendliche Vollkommenheit*] pot resultar d'una sèrie infinita de perfeccions finites. A continuació, mostrà amb tanta claredat la manca de fonament d'aquesta opinió que, n'estic convençut, fins Spinoza mateix hi hauria donat amb gust el seu vistiplau. Al capdavant, no hem d'inferir el temperament d'aquest filòsof a partir de la tenacitat dels anomenats «esperits lliures». El que el dugué per viarany no fou pas la maldat d'esperit, sinó els errors.

P: A tot això, ahir vas mostrar-me molt agudament que Spinoza sostingué l'Harmonia preestablerta. Si s'hagués esforçat de debò per persuadir-se

60. Segons Mori observa amb agudesia, Bayle manlleva aquesta observació de l'obra d'A. Arnauld *Défense [...] contre la réponse au livres des vraies et fausses idées* (*Defensa [...] contra la resposta als llibres sobre les idees falses i vertaderes*, 1684) (Mori, 1999, 155-188).

61. En l'edició de 1771, aquesta darrera frase apareix suavitzada: «alle die Beschuldigungen, die er ihm zur Last legt, [sind] so viel Streiche in die Lust» («totes les acusacions que li arroga no són més que cops propinats a l'aire») (Mendelssohn, 1771, 225).

62. En l'edició de 1771, aquesta última frase és substituïda per la seqüència següent: «Nichts als die Unachtsamkeit kann einen Weltweisen, wie Bayle, zum unbilligen Gegner machen; denn der Eifer wider die Irrgläubigen, der den Scharffichtigsten oft verblendet, hat Baylens Feder gewiss nicht geführt» («Res més que la manca de cura pogué fer de Bayle un contrincant injust: perquè és clar que l'ardor contra els descreguts, que sovint encega fins les persones més agudes, no dirigí pas la ploma de Bayle»). (Mendelssohn, 1771, 225).

d'aquesta veritat, [16] no hauria acabat inferint que l'ànima posseeix una força i que, per consegüent, és una substància concreta [*besondere Substanz*]?⁶³

N: No crec que això se segueixi directament de l'Harmonia preestablerta. Com que ara m'has fet pensar en el que discutíem ahir, permet-me que, en relació amb el teu apunt, tregui a col·lació el pensament que ahir se'm va acudir de passada. Té a veure amb la forma en què el constructe teòric spinozià pot compatibilitzar-se amb la raó i la religió. Com bé saps, els leibnizians atorguen, diguéssim, una doble forma d'existència al món [*zweifache Dasein*]. Per dir-ho amb les seves paraules, existia com a món possible dins l'enteniment diví, abans Déu no consumés la Creació. Pel fet d'ésser el millor, Déu li donà prioritat sobre la resta de mons possibles, tot permetent-li també d'ésser real fora de la seva ment [*wircklich ausser sich*]. A tot això, Spinoza quedà ancorat en el primer tipus d'existència [*Existenz*]: Spinoza creia que mai hi ha hagut quelcom així com un món real [*wircklich*] fora de Déu, i que totes les coses visibles sempre han subsistit exclusivament dins l'enteniment diví.

Tot allò que els leibnizians asseveraren pel que fa al món existent en l'enteniment diví *antecedenter ad decretum*, Spinoza cregué poder-ho aplicar al món visible. Alguns diuen que Déu es representà la possibilitat de les coses contingents [*zufällige*]⁶⁴ en poder pensar les seves pròpies perfeccions amb un cert grau de limitació [*gewisse Grade der Einschränkung*].⁶⁵ Ras i curt, Spinoza parlà en aquests mateixos termes: «Totes les coses individuals [*einzelne Dinge*] expressen les propietats divines segons un cert grau de limitació».⁶⁶ Pel leibnizià, la naturalesa de les coses contingents en la ment divina rau en el fet que, sense una sèrie infinita de causes, seria impossible representar-se-les. Quasi amb paraules idèntiques, diu Spinoza:^D

El concepte d'una cosa individual que es dona realment en el món [*das wirklich vorhanden ist*] té Déu com a causa; no pas en tant que és infinit, sinó en tant que, dins seu, hi ha el concepte d'una altra cosa igualment dotada d'existència. Anàlogament, Déu és la causa d'aquesta segona cosa en tant que, dins seu, també pot trobar-se el concepte d'una tercera cosa... I així fins a l'infinit.⁶⁷

63. Això és, una entitat individual, autosubsistent i separada d'altres entitats existents en el món.

64. Wolffianament, és contingent la cosa la negació de la qual no resulta contradictòria. Les coses no contingents són necessàries [*nöthige*] (Wolff, 1983, §10-28). El binomi serà especialment important en el darrer dels *Diàlegs*.

65. Sembla que Mendelssohn expressa una mica enrevessadament el següent: en el món que Déu concep dins la seva ment, poden haver-hi coses contingents, això és, expressions determinades i limitades de les perfeccions divines.

Justament en aquest punt, d'altra banda, el text de 1771 inclou una nota al peu no continguda en l'*editio princeps*, nota que remet el lector al paràgraf 92 de la segona part de la *Teologia latina* wolffiana.

66. La frase és extreta del corol·lari a la proposició 25 de la primera part (Spinoza, 2013, 54).

67. Novament, Mendelssohn tradueix de manera lliure el següent fragment extret de la pro-

Què pot objectar un filòsof rigorós [17] a aquesta doctrina si se l'aplica al món tal com existeix en l'enteniment diví?⁶⁸ Afigurem-nos ara que Leibniz hagués circumscrit el seu sistema al món pensat [*verständlichen Welt*]; al món existent en la ment divina abans no es consumés la Creació, li'n direm «món pensat» per a major brevetat. Al concepte que representa l'ànima humana en Déu, no podria assignar-li cap força específica; així i tot, continuaria mantenint una diferència crucial respecte al sistema de les causes ocasionals puix que, en el seu sistema, tota representació inherent al concepte que expressa la nostra ànima podria comprendre's comprensiblement per referència a les representacions anteriors que la precediren, cosa que no ocorre pas amb el sistema de les causes ocasionals. Aplica ara el que acabem de dir a Spinoza: inferiràs de seguida com de difícil hauria estat atènyer l'Harmonia d'acord amb els seus errors.

P: Comprenc molt bé tot el que dius, i m'adono ara especialment en quina mesura cal estar agraïts dels errors de Spinoza. Només restà allunyat unes poques passes de la veritat. Pel que és general, la gent creu que Spinoza no estableix cap diferència entre les coses necessàries i les contingents; no n'hi ha prou que Spinoza asseverés expressament que poden explicar-se, d'una banda, les coses necessàries en base amb les propietats de Déu, en tant que és infinit; d'altra banda, les coses contingents en tant que s'insereixen dins una sèrie d'altres coses contingents?⁶⁹ Per consegüent, és clar que els seus errors

posició novena de la segona part: «La idea d'una cosa singular existent en acte té per causa Déu, no en tant que és infinit, sinó en tant que se'l considera afectat d'una altra idea d'una cosa singular existent en acte, la causa de la qual es també déu en tant que ha estat afectat d'una altra tercera, i així fins l'infinit» (Spinoza, 2013, 84).

68. En l'edició de 1771, Mendelssohn modifica aquest punt del diàleg per equilibrar una mica l'intercanvi conversacional entre els personatges. A continuació de la pregunta de Neophil, Kallisten observa el següent: «Gut! Das wäre also die Seite, von welcher Spinosens System an der Wahrheit grenzet. Damit haben Sie aber meinem Einwurf noch nicht begegnet. Wie konnte er einen Begriff von der vorherbestimmten Harmonie haben, und läugnen, das die Seele eine Substanz sey» («Bé. Heus ací la part del sistema de Spinoza que es troba fonamentada en la veritat. Amb això, val a dir, no has resolt encara la meua objecció. Com pogué tenir un concepte de l'Harmonia preestablerta i negar que l'ànima és una substància?»). Fet el requeriment, Neophil explica amb bastant més de detall per què, segons Spinoza, l'ànima no pot ésser una substància. Leibniz hauria concebut la ment humana com a rèplica [*Nachbild*] de l'arquetip [*Urbild*] diví, és a dir, com a còpia de la ment divina que subsisteix de manera autònoma en l'Univers creat per l'Altíssim mateix «fora del» seu intel·lecte. Ara bé, en el món ideal [*idealische Welt*] a què ens aboca el pensament spinozià, la dissociació traçada per Leibniz no podria efectuar-se: la còpia de l'arquetip no pot subsistir fora de la ment divina de què és còpia perquè, *stricto sensu*, només existeix la ment divina que exerceix d'arquetip i, per tant, *no hi ha res* al seu defora. És per causa d'aquest detall, conclou Neophil, que subscriure l'harmonia preestablerta no exigeix pas prendre l'ànima com a entitat autònoma i autosubsistent i que, per tot plegat, Spinoza pogué anticipar l'Harmonia preestablerta rebutjant la substancialitat de l'ànima. (Mendelssohn, 1771, 229-231).

69. Dit sia de passada, és clar que Mendelssohn no usa el terme *contingent* en el sentit que

foren uns altres dels que, pel que sembla, tots els seus adversaris li atribuïren. En aquest sentit, què pogué dur-lo a negar la llibertat [*Freyheit*] de Déu?⁷⁰

N: Si hi ha cap error de què no pot excusar-se Spinoza, aquest és clarament la seva negació de la llibertat divina. Per ell, com per molts d'altres filòsofs rectes que incorregueren en aquest mateix error, la llibertat genuïna consisteix només en l'«*aequilibrium indifferentiae*». Com que, amb tot, [18] sí que tingué prou agudeses per intel·ligir que l'elecció d'un ésser racional sempre està determinada per una raó motriu [*Bewegungsgrunde*], negà la llibertat a tots els éssers racionals en considerar impossible un tal «*aequilibrium*».

Per sort, Leibniz liquidà aquest error tot mostrant incontestablement que la vertadera llibertat rau en la tria d'allò millor, i que la raó instigadora determina la tria i permet superar el mer accident sense comportar, tanmateix, necessitat estricta. Que n'és, d'admirar, la perseverança humana! Per haver gestat aquest concepte, Leibniz hauria d'haver estat considerat pràcticament un spinozista.

P: Em plau la semblança que ara constato entre la filosofia en general i alguns filòsofs en particular. En llur desplegament, l'una i els altres tracen un mateix itinerari: hom és sobretot supersticiós al principi, després descregut i, finalment, un creient recte⁷¹.

N: També em plau a mi⁷² la consideració que Déu fa en el món el que és millor. Els errors de Spinoza tingueren per objectiu anticipar la veritat. [19]

li imprimeix Spinoza. Per Spinoza, la noció de *contingència* és un producte fal·laç de la imaginació: no hi ha res de contingent, en el benentès que tot se segueix necessàriament de la substància divina. (Spinoza, 2013, 54).

70. Amb *llibertat*, tenim un nou exemple palès de terme no emprat en el sentit spinozià. Mendelssohn s'està referint tendenciosament al passatge «Déu no obra per la llibertat de la voluntat» (Spinoza, 2013, 57), sense tenir en compte la consideració spinoziana que Déu és l'única causa lliure (Spinoza, 2013, 42-43).

71. En l'edició de 1771, Mendelssohn reformula la intervenció de Philopon i li confereix, tal vegada, una seqüència més natural: «Genug fur heute! Lassen sie mir erst mit dieser neuer Aussicht bekannt werden, die Sie mir heute gezeigt, und morgen ein mehreres. Ich sehe wohl, die Anmerkung die Bako von den Weltweisen insbesondere gemacht, gilt auch von der Weltweisheit überhaupt. Beide haben in ihrem Fortgange einerley Schicksal. Anfangs abergläulich, alsdenn ungläubig, und endlich rechtgläubig» («Prou per avui!. Deixa'm de primer que em familiaritzi amb aquest nou punt de vista que avui m'has ensenyat i demà encara una mica més. Ara veig clarament que l'observació de Bacon sobre els filòsofs en particular s'aplica, també, a la filosofia en general. En llur desplegament, l'una i els altres tracen un mateix itinerari: supersticiós al principi, després descregut i, finalment, rectament piu»).

Segons Dahlstrom observa en la traducció anglesa, Mendelssohn sembla basar-se en la següent cita extreta de *The Essayes and Counsels, Civill and Morall*, (*Assaigs i consells, civils i morals*, 1625), de Francis Bacon: «It is true that a little philosophy inclineth man's mind to atheism; but depth in philosophy bringeth man's mind about to religion». (Mendelssohn, 1996, 111).

72. En l'edició de 1771, Neophil no diu «també em plau a mi», sinó «i no t'oblidis pas que» («vergessen Sie aber auch dieses nicht»).

Tercer diàleg⁷³ [20]

Philopon: Atenent les teves paraules, caldria pensar que les opinions de Leibniz han suscitat objeccions [*Einwendungen*] realment notòries.⁷⁴

73. Tal com s'ha indicat a la Introducció, Mendelssohn aprofita la reedició de 1761 per vehicular el tercer diàleg a través d'una discussió introductòria sobre el *Candide* de Voltaire. Cal tenir present que el *Candide*, gran escomesa contra el leibnizianisme, aparegué el 1759, quatre anys després de la primera edició dels *Philosophische Gespräche*.

En aquesta nova introducció afegida a l'edició de 1761 i preservada sense canvi el 1771, Numesian comença observant que Voltaire sembla haver formulat en el *Candide* algunes crítiques a tenir en compte. Davant aquesta observació, Kallisten opina que la novel·la és farcida d'humor i que, amb motiu d'aquest fet, cal judicar en quina mesura és factible expressar idees vertaderes en termes humorístics o risibles. Kallisten pren Shaftesbury com a punt de referència i, assumint que només és estrictament risible allò absurd i fals, mostra la plausibilitat que quelcom aparegui com a risible en l'àmbit subjectiu i que, ensems, no enlogui cap absurditat en termes objectius i pugui contenir veritats; res no impedeix, doncs, que Voltaire hagi fet aparèixer com a risible i absurda una doctrina, la tesi del millor dels mons, que és ben exempta d'absurditat i falsedat.

Sobre la base d'aquestes apreciacions preliminars, les mancances del *Candide* comencen a traslluir de seguida. D'entrada, Kallisten llista un seguit d'elements estructurals innegablement tendenciosos: així l'insòlit gruix de dissort i malastrugança que Voltaire congria en un espai i temps molt comprimits; la quasi nul·la referència als béns que haurien de mostrar-se en correlació amb tantíssims mals... Què cal inferir, es demana Kallisten, del tristíssim quadre que esbossa Voltaire? Si el que Voltaire aspira a fer és suggerir que pot imaginar-se un món millor que l'actual, el seu anhel és improcedent. Operant tament, l'autor del *Candide* intentaria refutar una tesi o principi metafísic, a saber, l'existència d'un pla ordenat o Providència que regeix la creació divina, mitjançant la referència a successos particulars: Voltaire confondria (i) la perspectiva de la saviesa o intel·lecte eterns, des de la qual no pot discutir-se que Déu, màximament savi, tria i crea sempre d'acord amb les intencions més perfectes, amb (ii) la perspectiva limitada i finita pròpia de l'experiència humana.

Arribats a aquest punt, Mendelssohn comença l'anàlisi de la tesi que Déu crea el millor dels mons possibles. L'escrutini desgranat en aquesta versió és bastant més detallat que el contingut en l'original de 1755, en tant que incorpora les nocions d'immensitat [*unermessliches*] i magnitud inextensa [*unausgedehnte Grosse*] desenvolupades per primer cop a les *Betrachtungen über das Erhabene und das Naive in den Schönen Wissenschaften (Meditacions sobre el sublim i el naif en les belles lletres, 1758)*. Kallistes indica que, si bé inaprehensible per a l'intel·lecte humà limitat, tot univers infinit i la sèrie inesgotable d'ens que el configura pot ser copsat per l'intel·lecte diví. Quan intel·ligeix un món o univers, Déu sí que visualitza una totalitat, ja no acotada, sinó immensa [*unermessliches*]: d'aquesta manera, és a l'abast de Déu de veure i de comparar diversos mons de manera anàloga a com els éssers humans comparen entre si múltiples substàncies particulars. En copsar-lo com a totalitat, cada univers que Déu visualitza li ha d'aparèixer dotat d'un grau determinat de perfecció: contra Spinoza, Leibniz hauria assenyalat amb encert que un nombre infinit de perfeccions finites dona lloc a un conjunt finit, això és, no pas a una magnitud inextensa o força, sinó a una magnitud extensa. En l'instant «previ» a la creació del món actual, doncs, a la divinitat se li presenten davant per davant una multiplicitat d'universos possibles, cadascun amb un grau de perfecció específic: capaç d'aprehendre'ls i de comparar-los tots alhora, Déu, omniscient i benivolent, ha d'acabar elegint aquell món que enlogui una major perfecció. Per bé que, sota la llum de la seqüència argumentativa trenada en aquesta nova versió del diàleg, queda argüït que el món actual és el més perfecte dels que Déu pensa *de facto*, Kallisten observa la impossibilitat de negar que Déu, infinitament perfecte, pugui pensar i crear un món encara més perfecte *de iure* (Mendelssohn, 1771, 234-250).

74. S'entén, crítiques pertinents i ben fonamentades.

Neophil: No. Jo no arribaria a concedir de grat que hagi suscitat objeccions d'aquesta mena. Però...

P: A fe que has sabut allargassar aquest *però* amb un bon deix de dubte! Aviam: el que vols dir és que allò que no ha passat pot acabar passant, oi?

N: Doncs potser sí. Però no et pensis ara que jo m'afiguri ser el «nou heroi» d'aquestes objeccions.⁷⁵

P: Heus ací una mostra de modèstia que, amb tot, no em privarà de continuar burxant-te. Com a mínim, el «nou heroi» de què parles hauria d'ésser una ment bastant especial. Hauria de sobrepassar en agudesia tots els adversaris que Leibniz ha tingut fins ara.

N: Em penso que no, que, en agudesia, no. Només li caldria tenir una mica més de sang freda i de flexibilitat. Puix que [20] la majoria –i fins et diria més: tots– semblen haver quedats colgats d'una enveja «gremial».⁷⁶ D'antuvi, s'abraonen sobre el nostre filòsof amb una fogositat impetuosa, i prenen el primer, el millor flanc que poden, però sense esbrinar si, en aquest flanc, Leibniz els és superior en força.

P: I per què ho haurien d'esbrinar? O és que una falsedat no pot refutar-se amb èxit des de qualsevol posició?

N: Només tindries raó si jo fos prou presumptuós per sentenciar que Leibniz no ensenyà sinó falsedats. En realitat, i posades al costat de les incomptables veritats amb què Leibniz menà l'enteniment humà més enllà dels camins transitats fins llavors, aquestes falsedats són poquíssimes. Que romanguin molt recòndites ja és un altra cosa. A un esperit irisat, li passarien per alt; i un d'inflexible no sabria resseguir-les.

P: Què entens per *esperit inflexible*?

N: Em refereixo a tots aquells que, massa orgullosos o ineptes, no són capaços d'adaptar-se a la forma de pensar del seu contrincant i, d'aquesta manera, d'usar les armes que li ofereix aquesta forma de pensar en la seva pròpia contra. Per entendre Leibniz reeixidament, cal esdevenir de primer un bon leibnizià. Hom ha d'estar familiaritzat amb les seves tesis bàsiques i definicions com l'estudiant diligent que no vol sinó cenyir-se fil per randa a les seves paraules. Arribats a aquest punt, les dificultats no s'hauran de buscar, sinó que sortiran per si soles. Hom hi haurà acabat topant: assolida la cima del camí, s'hi haurà acabat topant. Només farà falta no cloure els ulls al que es mostra davant per davant.

P: Estic frisós per sentir algun exemple [21] de la mena de dificultat que addueixes. En parlaràs amb tanta claredat per no esmentar-ne cap en acabat?

N: Sempre cal anar més enllà del previst, amb tu! N'hauré d'esgrimir alguna, doncs.

75. S'entén, el primer portador d'objeccions pertinents i fonamentades al pensament leibnizià.

76. S'entén, com la que els treballadors pertanyents a un determinat gremi poden sentir vers altres membres del seu mateix gremi.

Digues-me: què ensenyà Leibniz quant a l'eternitat del món [*Unendlichkeit der Welt*]?

P: Pel que fa a la creació en el temps [*Schöpfung in der Zeit*],⁷⁷ Leibniz creia que no pot provar-se ni refutar-se res de manera concloent mitjançant la raó. Així, cal dirimir el fet per referència a la Revelació que, pel que sembla, accepta la creació en el temps.

N: Com a mínim, però, Leibniz degué deslliurar la possibilitat de la creació en el temps de totes les dificultats?

P: N'hi ha prou que la creació en el temps no enclogui contradicció en si mateixa, ni contravingui cap altra veritat que hagi estat provada.

N: Amb tot, és compatible amb les propietats divines? I com va resoldre Leibniz la següent dificultat, tan antiga com la mateixa filosofia: a saber, per què Déu no va crear el món uns instants *abans*?⁷⁸

P: Tot fos com això! Amb el concepte leibnizià de temps, aquesta rèplica quedà liquidada temps ençà. Puix que no hi ha res de més inconsistent que pensar en un *abans* allí on no es dona cap sèrie de coses [*Reihe der Dinge*] ni, per tant, cap temps.⁷⁹

N: Ben trobat! Confio, bon amic leibnizià [22], que no em despatxaràs pas amb injúries mal que sigui incapaç d'entendre la teva llengua, oi?⁸⁰ Permet-ne doncs reformular-te de nou la pregunta d'abans: per què Déu no afegí més components *a parte ante* a la seqüència de coses [reals]?

P: Paciència! Leibniz també hi donà resposta, a això. Segons diu, si és cert que el món va ésser creat en el temps, aleshores totes aquelles coses que haurien d'haver estat afegides *a parte ante* no van ser incloses en el millor dels mons.

N: Bé! Has respost el que esperava de tu. Procura ara de donar-me només respostes categòriques, que encara tinc més preguntes. No té cada estat del món la seva raó suficient?

P: És clar!

N: I no pot explicar-se l'estat que constitueix el primer instant d'aquest món visible per referència a un altre possible estat anterior?

P: No entenc què vols dir, amb això.

N: Miraré d'expressar-me més clarament. Suposem que «b-c-d-e» representa la sèrie de coses reals [*die Reihe der wirkliche Dinge*]. Tal i com deies, *e* pot explicar-se comprensiblement a partir de *d*; *d*, de *c*; *c*, de *b*.

77. S'entén, la creació en el temps constitueix una dificultat per a la tesi que el món és etern (no seria etern perquè no hauria existit sempre, sinó que hauria començat a existir en un determinat moment).

78. S'entén, per què no el creà una mica abans en el temps a l'instant precís en què, en principi, va crear-lo.

79. Atenent la concepció relacional del temps que Leibniz i Wolff comparteixen, el temps és l'ordre existent entre diferents coses que se succeeixen les unes a les altres. (Wolff, 1983, §75-102).

80. S'entén, la forma de pensar pròpia del leibnizià estricte.

P: Això pot ser; però... [23].

N: Però, què? Em pregunto ara, no és possible un estat *a* a partir del qual, en cas que es donés, podria explicar-se l'estat *b*?

P: No veig del cert on vols arribar amb totes aquestes preguntes. Em temo que, a la darrera, només hi puc respondre amb un «sí».

N: Llàstima! Contra tot pronòstic, hem arribat al punt al qual volia arribar. Si aquest estat *a* va ser fet possible, aleshores hauria pogut ésser real al seu torn, i els estats *b-c-d-e* que representen la sèrie [constitutiva] del millor dels mons se n'haurien seguit naturalment. Per què, tanmateix, Déu no inicià la sèrie amb aquest estat?

Com veuràs, hom pot formular aquesta pregunta *ad infinitum*.⁸¹

P: Vertaderament, m'has ben desbancat de la posició que ocupava. Vigila, però, que ja n'ocupo una altra amb decisió. Exigeixo a tot defensor del sistema leibnizià que se circumscrigui específicament al camp de la filosofia, sense amoïnar-se a protegir també les ensenyances d'alguns teòlegs. L'eternitat del món segons les seves ensenyances és perfectament compatible amb les Sagrades Escripures, atès que, en les Escripures, no hi ha res de més clar que la distinció entre la infinitud de Déu i la duració infinita del món, per molt que els antics no reeixissin a copsar-la.

N: No era la meua intenció de dirigir aquesta rèplica al sistema del teu filòsof. Et diré més: no crec que, del meu raonament, s'acabi concloent la infinitud del món de manera indubtable. Només he volgut mostrar-te com ni fins un Leibniz pogué aplicar els ulls de la ment a totes les coses; ell que, aplegant veritats una rere l'altra, ascendí fins als cels talment els gegants que escalaren fins l'Ossa des del mont Pelió [24].

P: Però Leibniz ascendí fins als cels amb una intenció ben diferent a la dels gegants de l'Antiguitat, desitjosos, al capdavant, de destronar els déus. L'audàcia de Leibniz fou una audàcia pietosa, digna de tota la nostra reverència fins en el cas que hagués estat fallida. De fet, s'errà en alguns casos: les seves capacitats foren tan magnes com el seu ànim; i el que depassà la seva comprensió, depassa, de segur, tota comprensió humana.

N: Escolto amb fruïció el teu entusiasme panegíric. I és que qui gosaria privar Leibniz d'una glòria immortal? Prou enginyosament, Voltaire digué una vegada: «la Natura necessita segles per produir homes tan magnes». Realment, [la Natura] necessità segles per produir un Leibniz; per què, en tots

81. En l'edició de 1771, s'introdueix aquest mateix argument sense variacions quant al contingut, tot i que, en termes formals, Kallisten el presenta de manera monològica, sense que Numesian li faci cap pregunta ni puntualització. Clos l'argument, Kallisten tanca el diàleg (recordem que l'ordre en què s'aborden els temes s'ha invertit respecte a l'edició original de 1755) amb una extensa lloança de Leibniz i Newton en què reprèn la recomanació d'admirar els grans filòsofs sense, tanmateix, subscriure acríticament i irreflexiva tot allò que digueren (Mendelssohn, 1771, 251-255).

els segles que el precediren, on es troba el seu parió? La Natura resplendeix a través d'ell i d'altres esperits selectes que féu contemporanis de Leibniz per no deixar-lo sense els admiradors que mereix, de manera que, a dia d'avui, fa la impressió que la Natura s'hagi afeblit quasi fins al punt de caure en letargia, com si diguéssim.⁸² Però...

P: Ja m'ho pensava que el teu encomi, el tancaries amb un *però*.

N: Amb un *però* que, tanmateix, no pot suprimir-se en cap cas si se l'admira. I l'adimira qui gosi asseverar que ha trobat totes les objeccions que poden fer-se al seu constructe teòric.⁸³

P: No pretendràs pas que et cregui sense cap prova?

N: Res més lluny que pretendre dir-t'ho sense prova.

La doctrina del millor dels móns [*Lehre von der besten Welt*], aquesta doctrina tan natural i plausible que sembla desprendre's directament del concepte d'una saviesa infinita, tampoc no està exempta d'objeccions. [25] A la *Theodicée* plantejà un dubte molt important contra la doctrina; si tingués a mà aquesta obra egrègia, podria mostrar-te com d'ineficàçment i superficialment intentà resoldre'l.

P: Sabràs evocar com a mínim la idea de fons? O és absolutament necessari reproduir les paraules de Leibniz?

N: Aquí les tinc! Acabo de recordar que vaig apuntar-me el passatge senecer al quadern.

Algú podria objectar el següent, a saber, que és impossible produir el que és millor –el millor dels mons– perquè no hi ha cap criatura perfecta [*vollkommene Kreatur*] i perquè sempre se'n pot produir un de millor. Jo responc: el que es predica d'una substància, sempre susceptible d'ésser superada per una altra, no pot predicar-se del món; ja que, en haver de persistir per tota l'eternitat futura, és quelcom infinit [*etwas undendliches*].⁸⁴

Com interpretes aquestes paraules?

P: Suposo que el que Leibniz volia dir és que el món, en el seu gènere, pot ésser realment el més perfecte, atès que només un ésser finit [*endliches Wesen*] pot ser superat [en perfecció] per un altre. El món ha de ser vist consegüentment com a infinit, perquè conté un gruix infinit de criatures que han de perdurar eternament.

82. S'entén, que la Natura ja no mostra en el present la capacitat de produir esperits tan magnets com Leibniz.

83. S'entén: Neophil pot admirar-lo per què ha tingut la cura de buscar les objeccions plantejables a Leibniz.

84. És de notar que, tal com ocorria en les cites de Spinoza, Mendelssohn no usa aquí la versió alemanya de la *Theodicée*, traduïda anònimament el 1720; de nou, ofereix una traducció pròpia pretesament basada en l'original. Val a dir, el fragment referenciat correspon al paràgraf 195 de la segona part de la *Theodicée* (Leibniz, 1969, 233-234).

N: És impossible que Leibniz sostingués plenament aquest pensament; altrament, hauria incorregut en el mateix error que Spinoza i tots aquells pels quals una perfecció infinita pot ésser formada a partir d'una sèrie infinita de perfeccions finites. Un error que, per sort, Wolff combaté establint el contrari amb raons fèrries. Atenent la refutació de Wolff, ja no pot dubtar-se més que, preses conjuntament les perfeccions finites de totes les parts del món, no ha de resultar-ne pas una perfecció merament finita. És a dir: sempre podria donar-se'n una de més gran que no fos finita; [26] així, la solució leibniziana al dubte que ell mateix plantejà quedaria sense força.

P: Vas massa de pressa. Em sembla que Leibniz se sobreposà a les teves objeccions perquè, tal com jo recordo, s'expressà amb les paraules següents: el món no pot ésser considerat una substància particular perquè el formen infinites criatures, de la mateixa manera que, d'un nombre infinit, no pot dir-se si és parell o imparell. I, per tant, no diu pas que les perfeccions finites donin lloc a una infinitud; més ben aviat assevera que el món enclou una multiplicitat infinita de perfeccions, i que mai poden ésser preses conjuntament, raó per la qual diu justament el contrari que Spinoza.

N: Si hi ha cap lloc en què Leibniz va desmarcar-se del seu sistema, és clar que això es produí en aquest passatge. Un nombre infinit i una línia infinita no són res més que nombres i línies els límits dels quals no han estat determinats. Quan Euclides diu de traçar una línia a la qual no vol imprimir límits precisos, sempre diu «tracem una línia infinita». És en aquest sentit que el leibnizià diu que la matèria és infinitament divisible i que, per això mateix, no pot dir-se d'un nombre infinit si és parell o imparell.

Amb quina raó pot afirmar-se això del conjunt de substàncies realment existents [*wircklich existierendes Substanz*]? No hauria de ser impossible si tenim en compte que, conforme al pensament de Leibniz, [aquest conjunt] ha d'estar perfectament determinat? Com pot romandre indeterminat, el nombre de substàncies?

P: Em deixes sumit en el dubte. Acabaràs per destruir la doctrina que creia haver subscrit amb bones raons?

N: Ja t'ho he dit abans: la doctrina del millor dels mons se segueix directament de les propietats divines, i fins Bayle, [27] considerant-ho des d'aquesta perspectiva, hagué d'admetre-la.⁸⁵ A més, és l'única que pot donar-nos felicitat, raó per la qual cal que l'acatem per tenir pau d'esperit. Les objeccions en contra que acabo de presentar-te només serveixen perquè ens adonem que, pel que fa a aquesta doctrina, ens trobem lluny d'una certesa perfecta i que cal molta prudència per prendre resolucions fiables en les nostres especulacions filosòfiques sobre el món.

85. Recordem que el to general de les reflexions bayleanes sobre l'Harmonia preestablerta és més aviat deferent i positiu. Vegeu la nota 27.

Quart diàleg [29]

Numesian: Quin pintor, quin escultor ha produït dues peces completament semblants [*vollkommen ähnlich*] entre si? Fins i tot...

Kallisten: Atura't un moment, bon amic! Estàs marrant el tret. Que no volies discutir el principi dels indiscernibles [*Satz des nichts zu unterscheiden*]?

N: I bé?

K: Doncs que acabes d'esgrimir una experiència de la qual els defensors d'aquesta opinió poden servir-se òptimament.

N: De cap manera! Aquesta experiència només ens ensenya que produir dues coses semblants depassa tota capacitat humana. Podrà considerar-se així que una tal producció [*Hervorbringung*] no és sinó un privilegi de l'art diví?

K: De moment, puc donar per vàlid el que dius tot i que, de fet, podria aduir-hi moltes coses en contra. Però que se'n segueix, d'això, que vagi en perjudici dels leibnizians?

N: Ho sabràs ben aviat: només et demano que no discuteixis més el que m'acabes de concedir.⁸⁶ Què penses: dues coses indiscernibles [*zwey nicht zu unterscheiden Dinge*] són absolutament impossibles?

K: No pas si existissin en coordenades temporals i espacials [*Verbindungen der Zeit und des Raums*] diferents.

N: Primer obstacle superat! Per tant, l'omnipotència divina podria haver donat lloc a dues coses d'aquesta mena?

K: Indiscutiblement hauria estat així, si la saviesa divina no hagués trobat més gaudi [*Gefallen*] en [la producció de] coses diverses.

N: Ja puc celebrar el meu triomf amb força seguretat.⁸⁷ Perquè, si dues coses semblants demostren tenir més art que dues de diverses, si, dic, hom pot considerar-les una marca o expressió de la intel·ligència [*Einsicht*] divina, aleshores és necessari que la saviesa divina hi trobi un gaudi més gran.

K: Realment, seria una pena que Voltaire acabés triomfant sobre Leibniz.⁸⁸ Puix que cal que t'ho digui: Voltaire exposà la teva mateixa objecció en

86. S'entén, que Kallisten no li discuteixi l'afirmació que la creació de dues coses completament semblants és potestat exclusiva de Déu.

87. En l'edició de 1771, aquesta primera frase de Numesian és substituïda per: «Sie haben immer Ihr bedächtiges wenn in Berwitschaft, damit Sie sich ja nicht verfangen. Doch dieses mal wird Sie ihr wenn nicht schützen» («sempre tens aquest teu premeditat *si* a punt per sortir del pas. Aquesta vegada, però, el teu '*si*' no et protegirà pas») (Mendelssohn, 1771, 258).

88. En l'edició de 1771, aquesta primera frase preliminar és substituïda pel següent passatge: «Sie thun wohl, mein Freund! Dass sie die Lehren der Weltweisen nicht wie Orakelsprüche anhören; sondern Zweifel und Einwürfe dawider aussuchen, wo sie nur zu finden sind. Man kann niemals überzeugt sein, wenn man niemals mit Vernunft gezweifelt hat» («Fas molt bé, amic meu, de no escoltar-te les ensenyances dels filòsofs com si fossin sentències oraculars, sinó de cercar dubtes i objeccions allí on poden trobar-se'n. Hom mai pot estar convençut *si*, abans, no s'ha posat a dubtar mitjançant la raó»).

alguna banda dels seus opuscles filosòfics.⁸⁹ L'únic és que, quan els nostres enginyosos veïns⁹⁰ miren d'exercir com a jutges en qüestions metafísiques, solen fer-ho força malament. Són massa inquiets per llegir íntegrament un escrit sistemàtic amb l'esforç que pertoca. Tal com ells mateixos es vanten curullts de vanitat, s'accontenten a collir algunes flors esparses ara aquí, ara allà, i deixen, tanmateix, que les flors se'ls marceixin a les mans.⁹¹ Ben segur que Voltaire no degué reeixir a fer sinó una ullada panoràmica sobre la *Theodicée*; perquè, tot i ésser un alemany, Leibniz escrigué la seva *Theodicée* en francès. Així, degué veure de passada que, segons Leibniz diu, és inconcebible per a la saviesa divina de situar en el món dues coses indiscernibles, i segurament cregué [30] que, rere aquestes paraules, hauria de llegir-se que comportaria més habilitat crear coses diverses que no pas coses completament semblants.

Escolta ara què és el que Leibniz digué en veritat. Com bé saps, demostrà amb raons fèrries que la saviesa divina no pot triar sense raó suficient. Si dues coses indiscernibles haguessin de trobar-se en llocs o moments de temps diferents, aleshores és clar que, necessàriament, hauria de poder-se entendre per què l'una ha estat disposada en un lloc o un instant temporal concrets i l'altra, en uns altres. Com que les coses mateixes no abriguen cap diferència i l'espai i el temps com a tals tampoc determinen la tria,⁹² aleshores no hi ha cap raó [*Bewegungsgrunde*] que pugui haver determinat la tria divina i, per consegüent, no pot haver-se donat cap tria. Veus ara per què Leibniz digué que era inconcebible per a la saviesa divina?⁹³

89. Tal com Dahlstrohm detecta amb encert en la seva traducció anglesa, Voltaire ho hauria indicat als *Elements de la philosophie de Newton (Elements de la filosofia de Newton, 1738)*. Mendelssohn, 1996, 122.

90. En l'edició de 1771, la referència als francesos és eliminada: en lloc de dir que els francesos en particular no reeixen a llegir amb profunditat, Mendelssohn parla ara de les «ments vivaces» [*lebhaften Kopfen*] en general, qualsevulla en sigui la procedència. (Mendelssohn, 1771, 259).

91. En l'edició de 1771, la metàfora de les flors és substituïda per la següent frase, de carés menys poetitzant: «Sie sehen sich mit flüchtigen Blicken nur immer nach Gedanken um, die hervorstecken, die einem Einfalle ähnlich sind» («Simplement miren al seu voltant amb llambregades fugaces, tot buscant pensaments que sobresurtin i s'assemblin a alguna idea»). (Mendelssohn, 1771, 260).

92. S'entén, perquè són les coordenades, l'escenari en el què la tria es desplega (una condició prèvia a la tria mateixa).

93. En l'edició de 1771, Kallisten tanca la seva intervenció amb el següent apunt: «Nicht, dass mannigfaltige etwa mehr Geschichlichkeit erforderten; sondern weil die Weisheit alles der Zeit und dem Orte mäss einrichtet; so kann sie an verschiedenen Orten oder zu verschiedenen Zeiten nicht einerley hinsetzen» («No pas perquè una diversitat impliqui una mica més d'habilitat, sinó perquè, en arranjar la saviesa divina totes les coses en el temps i l'espai, no pot posar una mateixa cosa en indrets i instants de temps diferents»). (Mendelssohn, 1771, 261).

N: Absolutament. Aquesta vegada m'has tret la victòria de les mans en un tres i no res: totes les crítiques que has arrogat sobre Voltaire recauen amb el mateix vigor sobre mi.

K: Al capdavant, a Voltaire se'l dispensa amb gust de no haver assolit prou fonamentació en els seus escrits: de fet, ja són prou profunds per aquells que vulguin aprendre'n la filosofia.⁹⁴ El problema, més aviat, rau en certes gents d'elevada intel·ligència que s'han atrevit a judicar algunes afirmacions pròpies de la filosofia leibniziana sense haver estudiat el constructe leibnizià amb l'atenció pertinent.

N: Et refereixes potser al jove filòsof, autor d'un tractat recent en contra del principi leibnizià dels indiscernibles...⁹⁵

K: Per Déu, no pas! Aquest escriptor mancat d'enginy no mereix per a res que desenvolupem una refutació de les seves objeccions⁹⁶ [31]. Penso més aviat en l'autor dels *Pensées sur la liberté*,⁹⁷ un erudit que atresora prou enginy com per merèixer el nom de filòsof vertader. Només sembla haver-li faltat paciència, això és, paciència per estructurar bé els conceptes i descobrir les primeres raons del coneixement humà.

N: Bé, cal dir que, aquesta manca de paciència, la comparteix amb molts d'altres. Jo mateix no he aconseguit llegir l'Ontologia⁹⁸ en ordre i amb prou

94. En l'edició de 1771, aquesta frase de Kallisten és substituïda per la següent observació: «An diesem vortreflichen Dichter ist man den Mangel der Gründlichkeit schon längst gewohnt, und, ausser den Grossen, lassen sich weniger mehr das Mehrzeichen der Weltweisen verführen, das er aushängt» («Fa temps que hom està avesat a la falta de minuciositat d'aquest poeta excel·lent; fora de les masses, molt poca gent es deixarà seduir pels prodígs enginys de la seva filosofia»). (Mendelssohn, 1771, 261).

95. Molt probablement, Neophil es refereix a l'obra *Le principe des indiscernables* (1754) del suís Johann Bernhard Mérian (en francès, Jean-Bernard Mérian; 1723-1807), membre de l'Acadèmia berlinesa i afí a la facció anti-leibniziana i anti-wolffiana capitanejada per P.L. Maupertius. Quant al tarannà anti-metafísic de Mérian i la seva crítica de la metafísica wolffiana, vegeu Dumouchel, 2018.

96. En l'edició de 1771, Kallisten precedeix la referència als *Pensées sur la liberté* amb la següent observació: «Rathen Sie nicht, wen ich nenne. Es giebt dergleichen unbefugte Richter in der Anarchie der Weltweisheit zu viel, als dass wir beide zu gleichen Zeit auf einen treffen sollten» («No vulguis esbrinar en qui estic pensant. Dins l'anarquia de la filosofia, hi ha massa jutges sense autoritat com perquè tu i jo en tinguem present el mateix alhora»). (Mendelssohn, 1771, 261).

97. André Pierre Le Guay de Prémontval (1716–1764), matemàtic membre de l'Acadèmia berlinesa, també afí a la facció anti-leibniziana i anti-wolffiana que encapçala P.L. Maupertius: els *Pensées sur la liberté* (*Pensaments sobre la llibertat*) aquí referenciats foren publicats el 1754. El lector interessat en Prémontval trobarà un compendi àgil i panoràmic de la seva producció filosòfica en el recull recentment publicat sota el títol de *The Philosophical Writings of Prémontval* (Prémontval, 2018).

98. Que Numesian digui llegir l'Ontologia fa pensar que s'està referint a un tractat concret (probablement, a l'Ontologia llatina de Wolff). En l'edició de 1771, no es parla de cap obra en concret, ans de «les doctrines abstractes de l'ontologia, doctrines que, fonamentalment, no semblen dir res més que allò que ja fa temps que sabem» («die abstracten

atenció. Realment, es necessita una mena d'abnegació ascètica per tornar del camí costerut i sense paviment en què hom espera trobar la veritat i poder caminar de nou sobre terra ferma.

K: I, tanmateix, ningú que abans no hagi caminat sovint per la terra ferma podrà fer cap pas decidit pel turó costerut

De fet, puc mencionar-te alguns exemples de l'obreta de què parlàvem que testimonien com de fàcilment fins les ments més agudes poden errar per manca d'un coneixement ontològic suficient. Sabràs recordar sense problema el que l'autor presenta com a prova del principi dels indiscernibles en una nota del seu treball. En relació amb aquest punt, sosté que totes les coses individuals poden ser vistes alhora com a espècies [*Arten*] i com a gèneres [*Geschlechtern*]. Com a espècies en relació amb cadascun dels gèneres que les precedeix i que considerem com espècies més bàsiques. També com a gèneres en relació amb les diferents mutacions [*Abanderungen*] que els pervenen i que enclouen diferents subsespècies fins a l'infinit. Diu tot seguit l'autor, com que és del tot inconsistent dir que es donen dos gèneres o dues espècies completament iguals en la Natura, també seria inconsistent afirmar el mateix de dos individus.⁹⁹

N: I bé? Hi veus res de fallit en aquesta prova? [32]

K: Si és cert el que l'autor assegura, a saber, que ja havia arribat a aquesta prova del principi dels indiscernibles fins i tot abans de tenir cap notícia de la filosofia leibniziana; si això és cert, dic, aleshores tenim un altre exemple de com no pot concloure's la veritat de les proposicions del fet que la inferència sigui correcta. Perquè, d'entrada, és fals que una cosa individual hagi de ser vista com a gènere. Precisament, la individualitat [*Individuis*] pertany a una cosa quan tot allò que pot donar-se en la cosa es troba completament determinat. En la mesura que no s'ha resolt si quelcom li correspon o no, la cosa pertany, bé a un gènere, bé a una espècie que només es dona en la imaginació, en el benentès que el concepte d'espècie és quelcom d'universal que no es troba en cap cas en la Natura.¹⁰⁰ És sabut que tot allò relatiu a una cosa, incloses les seves modificacions [*Modificationen*], ha de trobar-se completament determinat per existir realment.¹⁰¹ Digue's-me ara: com ha pogut creure

Lehren der Ontologie, die im Grunde nichts mehr zu sagen scheinen, als was wir längst gewusst haben») (Mendelssohn, 1771, 262).

99. En l'edició de 1771, Kallisten matisa finalment «puix que, al seu parer, la sèrie d'espècies i de gènere s'estén *ad infinitum*» («denn die Reihe der Arten und Geschlechter gehet, seiner Meinung nach, bis ins unendliche fort»). (Mendelssohn, 1771, 264).

100. En l'edició de 1771, la cloenda de la frase es veu sensiblement suavitzada: «denn der Begriff einer Art ist etwas allgemeines, dergleichen in der Natur nirgends anders, als in den darunter begriffenen Individuis gefunden wird» («ja que el concepte d'espècie és quelcom d'universal que, en la Natura, només es troba en els individus que queden subsumits sota el concepte»). (Mendelssohn, 1771, 265).

101. En l'edició de 1771, aquesta frase conté alguns petits canvis i afegits. En lloc de *modificacions* [*Modifikationen*], es parla d'accidents [*Zufälligkeiten*] i mutacions [*Abanderungen*];

l'autor respecte a una cosa individual, una cosa completament determinada, que pugui encloure d'altres subespècies? O és que potser volia afirmar que no pot haver-hi mai cap cosa que es trobi completament determinada? Com és possible que una tal cosa es doni en el món?

N: Però, i si estàs imposant al nostre autor una definició de gènere i espècie que ell mateix no hauria accedit a subscriure pas. Tu et ceneixes a la definició wolffiana:¹⁰² tal vegada, Prémontval només pensava en una diversitat de coses semblants preses conjuntament, sense que sigui necessari assumir que aquestes coses individuals es troben completament determinades. Senzillament, podrien diferir en algun aspecte i, així i tot, ser preses conjuntament i constituir una espècie o un gènere.

K: Molt bé! Que usi les paraules com li abelleixi, que el fet serà igualment el mateix. Fins i tot conforme a aquesta última definició [33], totes les coses que comparteixin entre si les mateixes similituds [*dieselbe Ähnlichkeiten*]¹⁰³ han de pertànyer a una única espècie: llur diferència específica [*besondere Unterschied*] no entra pas en joc, aquí. Veus ara per què és inconsistent assumir que hi ha dues espècies completament semblants? Ara bé, com pot aplicar-se això a dues coses individuals? Per què no podrien tenir exactament les mateixes mutacions i existir en coordenades espacials i temporals diferents? No hi veig la més mínima connexió, entre les dues proposicions.¹⁰⁴ Dues espècies no poden distingir-se en cap cas en relació amb l'espai i el temps, atès que espai i temps no entren pas en consideració quan es determina un gènere o una espècie. Per què no pot dir-se el mateix de dues coses individuals? O, tanmateix, el nostre autor només ha volgut provar que dues coses completament semblants no poden trobar-se mai en un mateix indret i un mateix instant de temps? Si és així, té tota la raó: l'únic és que la seva ensenyança no conté sinó coses sabudes molts segles ençà de Leibniz, i es troba força lluny del que anomenem principi dels indiscernibles.

N: Em sap realment greu haver-te de donar la raó! Com que Leibniz no oferí cap prova del seu principi, era francament desitjable que la raó [*Grund*]¹⁰⁵ del nostre autor fos tan nova com correcta.

K: I que no tenim prou raons per demostrar el principi de manera conclouent? És veritat que Leibniz semblà quedar força satisfet amb la sola ex-

per comptes del verb 'existir' [*existieren*], s'usa donar-se' [*vorhanden*]. (Mendelssohn, 1771, 265).

102. En l'edició de 1771, es puntualitza «la definició wolffiana d'espècie». (Mendelssohn, 1771, 265).

103. S'entén, que comparteixin exactament els mateixos trets en comú entre si.

104. S'entén, entre (i) l'afirmació que no poden existir dues espècies idèntiques; (ii) l'afirmació que no poden existir dos individus idèntics.

105. Usat aquí com a sinònim de *prova*.

periència.¹⁰⁶ Però que potser no s'han esforçat per produir proves, els seus deixebles? Al meu parer, no hi ha prova més concloent que la que Wolff oferí. El principi se segueix tan naturalment de l'Harmonia universal de totes les coses [*der allgemeinen Harmonie aller Dinge*], que és impossible de discutir-lo llevat que no es negui l'Harmonia susdita. Com que totes les coses es troben mil·limètricament interconnectades entre si, dues coses completament semblants no poden trobar-se en coordenades espacials i temporals diferents sense que les sèries completes [*die gantze Reihe*] en tots dos casos [34] siguin completament semblants. I com pot donar-se això últim tenint en compte que, precisament, no volem situar aquestes coses [completament semblants] en dos mons [al seu torn completament] semblants?

N: D'acord! Si no hi ha res més a considerar, podem assumir que dos mons [completament] semblants poden donar-se. Qui assumeixi l'existència de dues coses indiscernibles,¹⁰⁷ és clar que no podrà dubtar que dues coses completament semblants també són possibles.

K: Ho farà de grat, per bé que els leibnizians el desbancaran ben segur d'aquesta posició: res no els resulta més fàcil que provar la impossibilitat de dos mons completament semblants entre si. Tals dos mons haurien d'estar interconnectats entre si o no. En cas d'estar-ho, no formen més que un sol món, perquè tot pertany a una única sèrie. En cas de no d'estar-ho, cal que hi hagi quelcom que els diferenciï; si no, serien mons completament semblants. En el primer cas, és impossible que pugui trobar-se quelcom de completament semblant en tots dos mons; en el segon, els dos mons no serien distingibles entre si. Vull dir: no es diferenciï ni a través de l'espai ni del temps, i llur diferència és un quimera buida.¹⁰⁸

N: Una quimera buida? I per què? Això no implica pressuposar el principi dels indiscernibles precisament abans de demostrar-lo?

K: Ja t'ho he dit: àdhuc segles abans de Leibniz, dues coses semblants que no poden distingir-se ni a través de l'espai ni del temps, no es consideraven «dues» coses separades.¹⁰⁹ Un concepte sempre pot ser aplicat [al món] tantes vegades com es vulgui: totes aquestes aplicacions només donen lloc a una

106. En l'edició de 1771, el terme *experiència* [*Erfahrung*] és substituït per *inducció* [*Induktion*]. (Mendelssohn, 1771, 268).

107. En l'edició de 1771, es matisa que aquesta postura hauria estat sostinguda (erròniament) per Demòcrit. (Mendelssohn, 1771, 269).

108. En l'edició de 1771, aquesta frase final es veu significativament ampliada: «Wenn sie aber durch keinen innern Unterschied, und auch nicht durch den Raum, oder durch die Zeit zu unterscheiden sind; so machen sie nicht mehrere, sonder in der That nur eine und eben dieselbe Welt aus, und die Vielheit, die wir uns dabei vorstellen, ist eine blosser Chimäre» («Però si no es poden distingir ni per cap diferència interna, ni per l'espai ni pel temps; aleshores, no constitueixen diversos, sinó un sol món, i la multiplicat que ens representem és una quimera buida») (Mendelssohn, 1771, 270).

109. Literalment, dues coses que no siguin dues.

diversitat en la mesura que l'una és situada, bé després de l'altra, bé al costat de l'altra. Què significa això, llevat que s'han assumit llurs existències en espais i temps diferents? Arraconada la diferència, d'aquests conceptes, en desplegar-los conjuntament, en resulta una única cosa [*ein einziges Ding*]. Quan Leibniz concedeix la possibilitat de dues coses semblants, està entenent només que Déu podria representar-se la mateixa cosa en coordenades espacials i temporals diferents, i que podria produir-les realment si, en la seva saviesa infinita, ho considerés bo.

N: Així, Déu no pot representar-se dues coses que no tinguin, bé una diferència interna, bé com a mínim una diferència externa?

K: Li és tan impossible com representar-se dues coses que no siguin dues [coses diferents].

N: Doncs bona nit, atzar! O és que potser no has llegit el que el nostre autor s'esforça per fer en un altre escrit (*Du Hazard sous l'empire...*),¹¹⁰ a saber, imposar als leibnizians una tessitura en què el seu Déu es veu obligat a actuar per necessitat [*genöthiget*]. Certament, les seves figures retòriques són esgrimides en va. Puix que les dues coses completament semblants que situa en l'enteniment diví abans de la creació i de les quals Déu hauria d'haver-ne elegit una a l'atzar poden, per dir-ho amb Leibniz, ésser un únic concepte que Déu s'ha representat en coordenades espacials o temporals diferents. Per tant, Déu només hagué de triar entre dues coordenades, tessitura en la qual és impossible que li manquessin raons [*Bewegungsgrunde*] per determinar la seva voluntat.

K: Encara no l'he llegida pas, aquesta obreta de Prémontval, si bé totes les objeccions d'aquest escriptor a la filosofia leibniziana acusen un patró molt semblant. Hom només ha de revisar una mica [36] l'Ontologia per copsar la buidor de les seves raons. L'objecció central en què es detura en desplegant els *Pensées*, dirigida contra la distinció leibniziana entre veritats necessàries [*nötige*] i contingents [*zufällige*] és, al meu parer, un subtil raonament fal·laç, la buidor del qual pot destapar-se sense gaire esforç.

N: Doncs no conec pas pocs leibnizians convençuts a qui aquesta objecció deixa perplexos. Els resulta impossible trobar una diferència entre la condició [*Bedingung*] que pressuposa una veritat matemàtica i la que pressuposen les anomenades veritats contingents.¹¹¹

K: Ja pot ser, ja... Els leibnizians convençuts no són sempre els que saben usar millor les seves raons. L'espirit partisà encega els ulls fins dels filòsofs més aguts...

110. *Le hasard sous l'empire de la Providence (L'atzar sota l'imperi de la Providència, 1754)*.

111. En l'edició de 1771, Numesian expressa més completament el seu dubte. Les veritats contingents són vertaderes sota una determinada condició: Prémontval hauria mostrat que les veritats matemàtiques poden expressar-se en forma de condicional; si les veritats matemàtiques també enclouen una determinada condició, com poden distingir-se de les contingents? (Mendelssohn, 1771, 273-274).

Avui ja no ens entretindrem gaire més. Però permet-me encara unes poques paraules. No necessitem sinó unes poques paraules per mostrar que aquesta dificultat que penses haver detectat en la doctrina recolza, merament, en un malentès. Tant per Prémontval com per tots aquells que han cregut ignorar com es refuten les seves raons, una veritat és condicionada [*bedingten*] quan se la pot formular mitjançant el terme *si* [*wenn*]. No et sorprendrà pas de veure que totes les veritats matemàtiques poden expressar-se amb un *si*; a Leibniz i a Wolff, aquest detall no els hauria sorprès gens. Ja saps de segur que, en Matemàtica, hom pot transformar una proposició categòrica [*kategorische*] en una de condicional tot convertint en una condició la determinació essencial [*wesentliche Bestimmung*] a la qual el subjecte s'acobla en la seva subespècie.^E Esdevé veritat contingent per aquest motiu? Vegem-ho. Usaré el mateix exemple que el senyor Prémontval ofereix. Els tres angles d'un triangle [37] equivalen a dos angles rectes: per dir-ho en termes condicionals, "si un espai es troba delimitat per tres costats, aleshores...". Què pressuposa, la proposició? Que els triangles es donen en el món? De cap manera! Només pressuposa que tres costats poden delimitar una porció d'espai sense contradicció. Aquesta veritat és necessària en la mesura que el concepte de triangle exclou necessàriament qualsevol contradicció. Dibuixa ara un triangle sobre la taula i digues: "Aquest triangle té tres angles, que equivalen a...". Què pressuposa, aquesta proposició? Sens dubte, que la figura que has dibuixat és un triangle. Era necessari, però, que dibuixessis un triangle? Ben cert que no! Raó per la qual la proposició "aquesta figura no és un triangle" no enclou cap contradicció i, per tant, la proposició és contingent i només vertadera en alguns casos. Pots aplicar això sense problema i sense cap diferència a qualsevol altra veritat, i arribaràs a la conclusió que tota proposició que pressuposa una possibilitat és incondicionada i necessària, perquè una cosa possible és necessàriament possible o, dit altrament, el que no enclou contradicció, no l'enclou necessàriament. I, en conseqüència, una proposició que pressuposi realitat només pot ser condicional. Heus ací els límits que separen l'agrimensor del filòsof natural. L'un només pressuposa la possibilitat de determinats conceptes, mentre que l'altre treballa amb els cossos tal qual existeixen.

N: Comprenc tot això molt bé. Només em resta una última dificultat que, si pots, agrairia que em resolguessis. De la definició que has donat, no se'n segueix que tota proposició que pressuposi una condició necessària és, de fet, [una veritat] necessària?

K: Sens dubte.

N: Aleshores, l'existència d'aquest món pressuposa una veritat necessària, l'existència de Déu [*Daseyn Gottes*] tot i que, alhora, els leibnizians consideren que aquesta veritat¹¹² és contingent [38].

112. Això és, l'existència del món.

K: Aquesta objecció estaria perfectament fonamentada si aquest món no pressuposés res més que l'existència de Déu: l'únic és que la voluntat de Déu resulta tan important com la seva existència, i la seva voluntat no n'és pas, de necessària.

Notes de Mendelssohn:

- ^A Vegeu l'article «Rorarius», nota L, del *Diccionari* de Bayle (edició alemanya).
^B En la seva obra *Principis philosoph. Leibnizianae* etc.
^C Vegeu la *Cosmologia llatina*, §206-213.
^D Proposició novena de la segona part de l'*Ethica*.
^E Vegeu la *Lògica llatina* de Wolff, §226 (Praepositiones categoricae aequivalent hypothecis et ad eas reduci possunt).

Bibliografia:

Fonts:

- BAYLE, P. *Oeuvres diverses. Volumes supplémentaires I, 2. Choix d'articles tirés du Dictionnaire historique et critique*. Hildesheim, Olms, 1982. _____, *Diccionario histórico-crítico (selección)*. Barcelona, Círculo de Lectores, 1996.
 LEIBNIZ, G.W. *Essais de Theodicée*. París, Garnier-Flammarion, 1969. _____, *Philosophische Schriften. Bd.1. Kleine Schriften zur Metaphysik*. Frankfurt, Verlag, 1986.
 MENDELSSOHN, M. *Philosophische Schriften*. Kahlruhe, 1771. _____, *Gesammelte Schriften. Jubiläumausgabe. Bd.1*. Berlín, Frommann-Holzboog, 1971. _____, *Philosophical Writings* (traducció de Daniel O. Dahlstrom). Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
 PRÉMONTVAL, A.P.G. *The Philosophical Writings of Prémontval*. Lanham, Lexington Books, 2018.
 SPINOZA, B. *Ética*. Barcelona, Marbot, 2013.
 WOLFF, C. *Gesammelte Werke. I Abteilung, Band 2 (Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*. Hildesheim: Olms, 1983 [*Metafísica alemana*] _____, *Gesammelte Werke. I Abteilung, Band 2 (Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*. Hildesheim: Olms, 1983 [*Metafísica alemana*].

Bibliografia secundària:

- BARBER, W.H. *Leibniz in France. The Philosophy of Leibniz, v.1*. Garland, New York, 1985.
 DUMOUCHEL, D. «Hommes de nulle secte». Éclectisme et refus des systèmes chez Jean Bernard Mérian. *Dialogue* 57 (4), 2018, 745-765.
 O'NEILL, E. Disappearing Ink: Early Modern Women Philosophers and their Fate in History, *dins*: Kourany, J.A. (dir.), *Philosophy in a Feminist Voice: Critiques and Reconstructions*, Princeton, Princeton University Press, 1997, 17-62

- _____, Early Modern Women Philosophers and the History of Philosophy, *Hypatia* vol. 20, no. 3, 2005, 185-197.
- MORI, G. *Bayle philosophe*. Paris, Honoré Champion, 1999.
- JIMENA SOLÉ, M. *Spinoza en Alemania. 1670-1789*. Buenos Aires, Brujas, 2011.