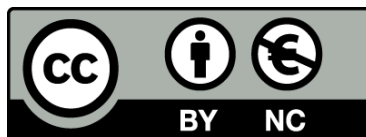




UNIVERSITAT DE
BARCELONA

L'estudi de l'ànima humana a l'Alemanya del segle XVIII. Christian Wolff, Moses Mendelssohn i Immanuel Kant

Guillem Sales Vilalta



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència [Reconeixement- NoComercial 4.0. Espanya de Creative Commons](#).

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia [Reconocimiento - NoComercial 4.0. España de Creative Commons](#).

This doctoral thesis is licensed under the [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0. Spain License](#).



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Tesi doctoral

L'estudi de l'ànima humana a
l'Alemanya del segle XVIII.

Christian Wolff, Moses Mendelssohn
i Immanuel Kant

Autor: Guillem Sales Vilalta

Director: Salvi Turró Tomàs

Tutor: Salvi Turró Tomàs

Programa de Doctorat: Filosofia Contemporània i

Estudis Clàssics

Facultat de Filosofia

27 de setembre de 2022

ÍNDEX

Agraïments	3
Resum	5
Introducció	7
Llistat d'abreviacions	17
1. La Psicologia de Christian Wolff	19
1.1. El lloc de la Psicologia dins el conjunt de la filosofia wolffiana. Psicologia Empírica i Psicologia Racional	19
1.1.1. Les tres classes de coneixement: coneixement històric, filosòfic i matemàtic	19
1.1.2. Naturalesa i mètode de la filosofia	21
1.1.3. Les parts de la filosofia	25
1.1.4. Psicologia Empírica i Psicologia Racional	30
1.2. La primera exposició de la Psicologia wolffiana. La <i>Metafísica alemanya</i> (1720)	41
1.2.1. <i>Von der Seele überhaupt, was wir nehmlich von ihr wahrnehmen</i>	45
1.2.2. <i>Von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt</i>	63
1.3. La segona exposició de la Psicologia wolffiana. La <i>Psychologia Empirica</i> (1732) i la <i>Psychologia Rationalis</i> (1734)	83
1.3.1. <i>Psychologia Empirica</i>	83
1.3.2. <i>Psychologia Rationalis</i>	94
2. La Psicologia de Moses Mendelssohn	113
2.1. Moses Mendelssohn i la filosofia a la Berlín il·lustrada. Continuitats i trencaments respecte a la manera wolffiana de fer filosofia	113
2.1.1. La consolidació de nous espais de generació de coneixement a la Berlín del segle XVIII	113
2.1.2. L'encaix de Mendelssohn dins l'univers intel·lectual berlinès	118
2.2. De la divisió wolffiana entre Psicologia Empírica i Psicologia Racional a la “barreja asistemàtica” d'ambdós moments.	127
2.2.1. Els <i>Philosophische Gespräche</i> (1755) i l'interès per la tesi de l'harmonia preestablerta	127

2.2.2. Les <i>Briefe über die Empfindungen</i> (1755): anàlisi i explicació dels sentiments de plaer	142
2.2.3. Entre l'Experiència [<i>Erfahrung</i>] i la Teoria [<i>Theorie</i>]: l'estudi de la bellesa i el sublim entre 1757 i 1761	158
2.2.4. <i>Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend</i> (1764): el camí de la perfecció i la felicitat eterna	172
2.3. Psicologia Racional? El <i>Phaedon</i> (1767) i la recerca dels atributs de l'ànima	185
2.3.1. Primer diàleg: la incorruptibilitat de l'ànima	186
2.3.2. Segon diàleg: la substancialitat i la simplicitat de l'ànima	194
2.3.3. Tercer diàleg: la immortalitat i la identitat de l'ànima més enllà de la vida terrenal	200
2.3.4. Apèndix a la segona edició de 1768	207
3. La crítica de Kant a la Psicologia Racional	217
3.1. La gestació dels conceptes kantians de Psicologia Empírica i Psicologia Racional: les <i>Vorlesungen über die Metaphysik (Metafísica L1, ca. 1775)</i>	217
3.1.1. Alexander Baumgarten (1714-1762) com a model: la <i>Metaphysica</i> (1738) de Baumgarten en context	218
3.1.2. El coneixement empírico-introspectiu de les facultats anímiques: la Psicologia Empírica	225
3.1.3. Què pot saber-se racionalment sobre l'ànima? La Psicologia Racional	237
3.2. Del moment "crítico-negatiu" al moment "cognoscitivo-positiu": la complementarietat entre Paral·logismes de la raó i Deducció transcendental en la crítica kantiana a la Psicologia Racional	249
3.2.1. Els Paral·logismes de la raó en l'edició A	257
3.2.2. Els Paral·logismes de la raó en l'edició B	268
3.2.3. La Deducció transcendental en l'edició A	274
3.2.4. La Deducció transcendental en l'edició B	279
3.3. Wolff i Mendelssohn davant la crítica kantiana	288
3.3.1. La Psicologia de Wolff davant els Paral·logismes de la raó	288
3.3.2. La Psicologia de Mendelssohn davant el Paral·logismes de la raó	293
Conclusions	301
Bibliografia	313

AGRAÏMENTS

Voldria palesar el meu agraïment més sincer: al professor Salvi Turró, per la seva supervisió exemplarment atenta i per les orientacions afuades i correccions constructives que m'ha fet, absolutament inestimables per al desenvolupament d'aquest treball; a tots els membres del *Grup d'Estudis en Filosofia Clàssica Alemanya* que el professor Turró dirigeix a l'*Institut d'Estudis Catalans*, per les discussions estimulants que s'han generat durant les sessions del grup i que també han enriquit valuosament aquesta investigació; al professor Heiner Klemme i als membres del seu seminari d'investigació, per tot el que vaig poder aprendre'n durant la meva estada de recerca a la *Martin Luther Universität Halle-Wittenberg* entre el novembre de 2021 i el febrer de 2022; a les meves companyes de despatx, especialment l'Andrea, la Bruna (i l'Èric), la Iria, la Rocío i la Tere, per la seva amistat dolça i pels diàlegs filosòfics, tant els distesos com els seriosos, que hem mantingut aquests anys; a en Pablo Montosa, tant per la seva amistat també dolça com pel gruix d'ensenyances i bones estones que m'ha aportat treballar plegats en articles, jornades i monogràfics; a l'Alfonso Calderón i en Pablo Genazzano, per la seva cordialitat i la seva conversa sempre estimulants; a en Txema Sánchez de León, per les seves observacions amables i precises durant les darreres revisions del treball; a en Martí Bridgewater, pel seu ajut immens en la redacció final de les conclusions i la seva amistat senzillament meravellosa i infinita; al meu pare, la meva mare i el meu germà, per tot el seu suport i amor irremplaçables; a tots els meus amics, en especial en Pol, l'Adrià, l'Edgar i el Martí, pel gaudi que ha estat viure al seu costat durant els anys d'elaboració del treball.

RESUM

Català: El present treball d'investigació pretén respondre les dues preguntes següents:

1. Quina relació hi ha entre la Psicologia de Christian Wolff i la Psicologia de Moses Mendelssohn?
2. S'aplica la crítica kantiana de la Psicologia Racional a les Psicologies de Wolff i Mendelssohn?

Per tal de donar-hi resposta, he dividit el treball en tres capítols, un per a cadascun dels tres autors en joc. El primer és dedicat a oferir una exposició sistemàtica de la Psicologia wolffiana base inestimable per entendre la relació entre la seva Psicologia i la de Mendelssohn. És clar, copsar aquesta relació exigeix de realitzar tot seguit una reconstrucció de la Psicologia de Mendelssohn, reconstrucció que s'articula en el segon capítol i que permet de contestar la primera de les dues preguntes adduïdes a l'inici. Amb el darrer capítol sobre la crítica de Kant a la Psicologia Racional es vol dirimir l'aplicabilitat de la crítica kantiana a Wolff i Mendelssohn. Les dues respostes resultants del recorregut traçat en el treball poden esquematitzar-se en els termes següents:

1. *Stricto sensu*, la Psicologia de Mendelssohn no és wolffiana. En clar contrast amb Wolff, Mendelssohn difumina la distinció entre Psicologia Empírica i Psicologia Racional. Tot i seguir Wolff en considerar que totes dues parts són necessàries, Mendelssohn tendeix, o a barrejar-les, o a negligir específicament la Psicologia Empírica. A més a més, la Psicologia de Mendelssohn ja no es limita a precedir i dotar la Filosofia Moral amb premisses com en el cas de Wolff, sinó que es veu motivada precisament per la significació moral que enclou.
2. La crítica kantiana s'aplica de manera molt diferent a Wolff i a Mendelssohn. Els Paral·logismes no desmunten la Psicologia Racional wolffiana perquè, per contrast amb la definició kantiana de Psicologia Racional, la Psicologia Racional de Wolff té un fonament, no pas especulatiu, sinó netament empíric. Com a explicació dels processos psíquics prèviament coneguts per experiència, la disciplina continua sent plenament legítima. En canvi, els Paral·logismes si s'apliquen més restringidament al *Phaedon*, encara que, al mateix temps, contingui alguns arguments que Kant modula i ressitua dins la seva filosofia.

English: This dissertation aims to answer the following research questions:

1. What is the relationship between the Psychologies of Christian Wolff and Moses Mendelssohn?
2. Does the Kantian critique apply to Wolff's and Mendelssohn's Psychologies?

In order to answer these questions, I have divided the work into three chapters, one for each of the three authors in question. The first is devoted to offering a systematic exposition of Wolffian Psychology, which is indispensable to understand the relationship between his Psychology and that of Mendelssohn. Of course, grasping this relationship requires a reconstruction of Mendelssohn's Psychology as well, which is addressed in the second chapter, thereby answering the first question. The third chapter aims to determine the applicability of Kant's critique to Wolff and Mendelssohn by reconstructing and examining his critique of Rational Psychology. The two answers given in the dissertation can be summarised in the following terms:

1. Strictly speaking, Mendelssohn's Psychology is not Wolffian. In clear contrast to Wolff, Mendelssohn blurs the distinction between Empirical and Rational Psychology. Even though he partakes of Wolff's assumption of both parts as necessary, Mendelssohn tends to either intersperse them or even largely neglect the Empirical part altogether. Furthermore, for Mendelssohn, Psychology is no longer restricted like Wolff's to preceding and providing premises for Moral Philosophy, being precisely motivated by its moral significance instead.
2. The Kantian critique applies very differently to Wolff and Mendelssohn. Paralogisms do not discredit Wolffian Rational Psychology because, in contrast to the Kantian definition of it, Wolff's Rational Psychology has a non-speculative, clearly empirical foundation. As an explanation of the psychic processes previously known by experience, the discipline continues to be legitimate. In contrast, the Paralogisms do apply more restrictively to the *Phaedon*, even though, at the same time, some of its arguments are repurposed for Kant's own philosophy.

INTRODUCCIÓ

Objectius, estructura i mètode de la tesi

El present treball d'investigació pretén respondre les dues preguntes següents:

1. Quina relació hi ha entre la Psicologia de Christian Wolff i la Psicologia de Moses Mendelssohn?
2. S'aplica la crítica kantiana de la Psicologia Racional a les Psicologies de Wolff i Mendelssohn?

L'objectiu de respondre aquests interrogants sorgeix d'una equivocitat no gens baladí, que travessa els Paral·logismes de la raó pura dins la KrV de Kant. En el marc d'aquesta secció pertanyent a la Dialèctica transcendental, Kant argüeix la impossibilitat de conrear la Psicologia Racional, entesa com a ciència que estudia l'ànima humana mitjançant únicament conceptes racionals, sense recórrer a l'experiència (A342 / B400). Si atenem la definició de Psicologia Racional adduïda, l'objecte i fi de la crítica kantiana semblen clars, en cap cas equívocs. Però el problema no és intrínsec, sinó extrínsec a la pròpia definició: Kant forja una noció clara de Psicologia Racional que, tanmateix, no té en compte tot el substrat històric de l'expressió i la disciplina que designa. En el context de l'Alemanya il·lustrada en què Kant s'insereix, la popularització de la locució 'Psicologia Racional' per designar una disciplina filosòfica concreta és un mèrit de Wolff (École, 1990, p.263-265; Dyck, 2014, p.3-4; Carboncini, 2021, p.197-198). A resultes de la seva tasca diligent com a professor universitari, Wolff fixà una estructuració del saber filosòfic que gaudí d'una àmplia difusió a les universitats germàniques durant la segona meitat del segle XVIII (Merker, 1968, p.131; Tonelli, 1977, p.109-110; Gerlach, 2001). Dins el conjunt de la filosofia wolffiana, la Psicologia, ocupada d'estudiar l'ànima i els seus pensaments, és una branca de la Metafísica i es troba integrada per dos grans moments complementaris, a saber, la Psicologia Empírica i la Psicologia Racional. La Psicologia Empírica és primera, i s'encarrega de gestar per experiència conceptes i proposicions sobre allò que ocorre a l'ànima (GW II.5, 1-2 | PE §1-3). Assentada aquesta base empírica, escau a la Psicologia Racional cercar una explicació de tot allò que s'ha constatat mitjançant l'experiència (GW II.6, 1-4 | PR §1-5).

D'ençà que Wolff encunyà els termes per denotar aquestes disciplines, els autors que prengueren el marc teòric wolffià foren molts (Carboncini, 2021). Alguns d'ells, com Alexander Baumgarten, modularen els conceptes wolffians de Psicologia Empírica i

Psicologia Racional, tot donant lloc a definicions que divergeixen crucialment de les que Wolff formulà (Baumgarten, 2013, p.198). D'altres, com Mendelssohn, assumiren més lliurement l'herència wolffiana tal i com mirarà de mostrar-se en el decurs de la investigació. Arribats a aquest punt, l'equívoc denunciat comença a prendre cos. En anunciar la seva crítica a la Psicologia Racional, Kant s'adreça a una disciplina amb un recorregut històric no negligible, que pateix canvis rellevants des del "moment fundacional" wolffià fins la publicació de la KrV. Amb tot, i heus aquí el problema, Kant no especifica quins filòsofs en concret es veuen afectats pel seu atac a la Psicologia Racional. És cert que, en els Paral·logismes de la raó dins la segona edició de la KrV, Kant inclou una refutació expressa d'un argument del *Phaedon* mendelssohnià en acabada l'exposició global dels arguments paral·logístics (B412-415). Amb tot, la generalitat amb què Kant s'expressa en definir i criticar la Psicologia Racional en general continua sent equívoca: no és clar si, en el seu conjunt, els Paral·logismes de la raó aspiren a desmuntar la Psicologia Racional de Wolff, la dels grans divulgadors universitaris del pensament wolffià, la de filòsofs posteriors com Baumgarten i Mendelssohn. És sota la llum d'aquest equívoc que cal entendre la motivació i el sentit historiogràfic de les dues preguntes esgrimides a l'inici.

1. En primer lloc, la variabilitat de la Psicologia Racional al llarg del temps motiva la pregunta inicial per la relació entre les Psicologies de Wolff i Mendelssohn. La tria específica d'aquests dos autors no és en cap cas arbitrària. Wolff és qui popularitza l'expressió 'Psicologia Racional' en el context de la Il·lustració alemanya. Mendelssohn és autor del *Phaedon*, l'única obra referenciada per Kant com a exemple de Psicologia Racional il·legítima. Diferenciar sengles concepcions de Psicologia Racional, així, és pertinent atesa la significació de tots dos en el període històric objecte del treball. Fer-ho, val a dir, requereix d'entendre globalment les nocions de Psicologia que un i altre abriguen. Per Wolff, i segons ja s'ha suggerit abans a l'inici de la Introducció, la Psicologia Racional és inconcebible sense la Psicologia Empírica, disciplina observacional que fixa tots i cadascun dels fenòmens de què es dona raó en la Psicologia Racional. Copsar el sentit de la Psicologia Racional wolffiana, doncs, requereix d'entendre més globalment que entén Wolff per Psicologia i quin és el rol que la Psicologia Racional hi té com a part integrant. Ben mirat, l'abast general d'aquest escrutini permet que la comparativa amb Mendelssohn sigui molt més matisada. Veure com

Mendelssohn modifica la complementarietat wolffiana entre Psicologia Empírica i Psicologia Racional és imprescindible per descobrir més concretament quins canvis experimenta la Psicologia Racional des de la seva fundació wolffiana fins l'aparició del *Phaedon*. D'aquí, en fi, que la primera pregunta abordada vers sobre la relació de les Psicologies de Wolff i Mendelssohn en general.

2. En segon lloc, la resposta a la primera pregunta permet d'atacar tot seguit la pregunta que sorgeix de l'equívoc kantianà, és a saber, "s'aplica la crítica kantiana de la Psicologia Racional a les Psicologies de Wolff i Mendelssohn?". És sobre la base d'una reconstrucció completa de les Psicologies de Wolff i Mendelssohn i, per tant, del lloc precís que l'un i l'altre atorguen a la Psicologia Racional, que la pregunta per l'aplicabilitat de la crítica kantiana pot resoldre's amb propietat. Tal i com miraré d'argüir en les pàgines que segueixen, les Psicologies de Wolff i Mendelssohn acusen diferències significatives a l'hora de respondre a la segona pregunta, fet pel qual la crítica kantiana s'aplica de manera molt diferent a l'un i a l'altre.

Per tal de desenvolupar les respostes a les dues preguntes esbossades, he estructurat el treball en tres capítols, un per a cadascun dels tres autors en joc. El primer és dedicat a oferir una exposició sistemàtica de la Psicologia wolffiana. L'objectiu fonamental d'aquesta exposició passa per mostrar el nexse indefectible entre Psicologia Empírica i Racional dins el corpus filosòfic de Wolff. A aquest efecte, he dividit el capítol en tres epígrafs. En el primer, es radiografia el concepte wolffià de filosofia per entendre quins són el procediment i les parts de la filosofia i, més concretament, quin és el lloc que la Psicologia ocupa dins el conjunt del saber filosòfic. Per fer-ho, em centro en el *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728), text propedèutic en què Wolff clarifica amb molt de detall el seu concepte de filosofia, justament després d'haver acabat la sèrie alemanya dels seus tractats i abans de començar la segona sèrie de manuals en llatí. A continuació, el segon i tercer epígrafs són dedicats a analitzar les dues grans presentacions que Wolff féu de la seva Psicologia: l'una, continguda en els capítols tercer i cinquè de la *Metafísica alemanya* (1720); l'altra, en els tractats llatins intitolats *Psychologia Empirica* (1732) i *Psychologia Rationalis* (1734). Tal i com tindrem ocasió de veure, la continguda en la *Metafísica alemanya* constitueix una primera versió esquemàtica de la Psicologia wolffiana. En el marc d'aquesta obra, tot sigui dit, Wolff desplega les diferents branques de la Metafísica sense designar-les encara amb els noms tècnics que els dona a

l'*Ausführliche Nachricht* (1726) i el *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, textos posteriors de caràcter essencialment programàtic. La segona versió en llengua llatina, força més extensa, enriqueix ostensiblement la *Metafísica alemanya* sense, tanmateix, alterar-ne l'estructura general ni les tesis bàsiques.

L'exposició completa de la Psicologia wolffiana ofereix una base inestimable per entendre la relació entre la seva Psicologia i la mendelssohniana. Val a dir, copsar aquesta relació exigeix de realitzar tot seguit una reconstrucció de la Psicologia de Mendelssohn; heus aquí l'objecte del segon capítol. En el cas de Mendelssohn, de fet, el terme 'reconstrucció' resulta especialment pertinent. L'autor del *Phaedon* no realitza cap tractat sobre la disciplina a la manera wolffiana, sinó que aborda qüestions psicològiques particulars, relatives a una o altra part de la Psicologia de Wolff, en funció dels interessos abrigats a cada moment. Per consegüent, el capítol sobre Mendelssohn s'ocupa de resseguir les obres en què Mendelssohn aborda temes propis de la Psicologia wolffiana des de l'inici de la seva trajectòria el 1755 fins la publicació del *Phaedon* el 1767. Talment el primer, el segon capítol consta de tres epígrafs. El primer epígraf aconsegueix una funció semblant al primer epígraf del capítol anterior, en tant que aspira a contextualitzar la concepció mendelssohiana de la filosofia i, en aquest sentit, a mostrar les diferències entre la seva forma de fer filosofia i la de Wolff. En el segon, s'analitzen les principals obres que Mendelssohn publicà entre 1755 i 1764 i en què tracta temes propis de la Psicologia en sentit wolffià. Els treballs escodrinyats són: els *Philosophische Gespräche* (1755), les *Briefe über die Empfindungen* (1755), les *Betrachtungen über die Quellen und die Verbindungen der schönen Künste und Wissenschaften* (1757), les *Betrachtungen über das Erhabene und Naive* (1758), la *Rhapsodie, oder Suzätze zu den Briefe über die Empfindungen* (1761) i *Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend* (1764). L'heterogeni mosaic que totes elles dibuixen resulta clau per entendre en quina mesura Mendelssohn esqueixa la sistematicitat de la Psicologia wolffiana per donar lloc a un estudi de l'ànima molt més dispers. Il·lustrat aquest fet, l'últim epígraf, sobre el *Phaedon* i la seva relació amb la Psicologia wolffiana, pretén posar de manifest la peculiaritat del *Phaedon* com a exponent de la Psicologia Racional.

Després de cloure els dos primers capítols i d'haver donat resposta a la pregunta per la relació entre les Psicologies de Wolff i Mendelssohn, amb el tercer capítol es vol donar resposta a la pregunta per l'aplicabilitat de la crítica kantiana a Wolff i Mendelssohn. Per fer-ho, l'he dividit en tres epígrafs. En el primer, escodrinyo la modulació que Kant fa

dels conceptes wolffians de Psicologia Empírica i Psicologia Racional sota la influència de Baumgarten. A aquest efecte, i tot recollint els esforços que alguns acadèmics han fet recentment per reivindicar el valor de les *Vorlesungen* de Kant a l'hora d'investigar el desenvolupament del seu pensament (Clewis, 2015; Dörfinger, 2015; Fugate, 2019), ofereixo una anàlisi del manuscrit L₁ de les *Vorlesungen über die Metaphysik*. El fet que els investigadors contemporanis coincideixin a datar aquest manuscrit de mitjans de la dècada de 1770 (Castillo, 1993; Klemme, 1996; Ameriks i Naregon, 1997) el converteix en una font històrica molt interessant, que enclou diversos elements després rellevants per a la KrV. En acabat, procedeixo a desentranyar la crítica a la Psicologia Racional continguda en els Paral·logismes de la raó per, finalment, reflexionar sobre en quina mesura els Paral·logismes s'apliquen a les Psicologies Wolff i Mendelssohn.

El present treball, doncs, s'inscriu palesament en el camp de la història de la filosofia. El marc teòric que assumeixo com a historiador és el contextualista, exposat de manera programàtica per Quentin Skinner en el seu article "Meaning and Understanding in the History of Ideas" (1969). Inspirat per Skinner, articulo el treball per mitjà de dos procediments complementaris. D'una banda, treballa les fonts i paro esment a les paraules i nocions que s'hi esgrimeixen per intel·ligir els temes i problemes de què el text en joc s'ocupa; és clar, aquesta tasca d'exegesi és completada amb la referència i discussió de la bibliografia secundària rellevant en cada cas. D'altra banda, també atenc els factors externs a la discussió intel·lectual que en condicionen la vertebració. Quant a això, i seguint el model de Schaffer i Schapin (1985), he posat l'accent especialment en els factors sociològics i institucionals que determinen la tasca de la filosofia en el període analitzat. Tal i com miro d'argüir en el segon capítol, la diferència entre els espais en què es genera i difon el coneixement en el context de Wolff i en el de Mendelssohn és cabdal per entendre la diferència entre sengles filosofies. En qualsevol cas, l'exercici de reconstrucció fet talment permet elaborar un relat més ric i beneficiós dels processos intel·lectuals. L'atenció a la variabilitat d'aquests processos al llarg del temps i als múltiples actors que en prenen part obre les portes a l'apreciació de molts matisos altrament ignots, inestimables per ajudar-nos a espigolar els diferents ingredients que han anat conformant la nostra herència cultural fins el present. La incorporació d'aquesta sensibilitat històrica reverteix en la redescoberta de moltes veus abans relegades al silenci i eixampla, en fi, l'abast dels horitzons de comprensió sobre el present abans indicats.

Estat de la qüestió i aportacions de la tesi

Seguir el recorregut històric traçat és pertinent pels següents motius.

1. D'entrada, i pel que respecta a Wolff, no existeix cap reconstrucció sistemàtica de la seva Psicologia. Els estudis sobre diferents aspectes de la Psicologia wolffiana començaren a emergir amb força de la mà dels investigadors que n'encapçalaren l'edició de les *Gesammelte Werke*, del 1960 ençà i durant tota la segona meitat del segle XX. Richard Blackwell (1961) oferí la primera anàlisi del concepte wolffià d'ànima. Jean École (1966; 1968; 1969; 1987; 1990) escodrinyà les peculiaritats epistemològiques i procedimentals de la Psicologia Empírica i la Psicologia Racional, amb èmfasi en la complementarietat entre experiència i raó. La diferenciació entre Psicologia Empírica i Psicologia Racional rebé tractaments rellevants per part d'altres grans estudiosos com Anna Maria Vittadello (1973), centrada en les peculiaritats procedimentals de la Psicologia Empírica, Charles Corr (1975a) i Robert J. Richards (1980). Al seu torn, Pietro Pimpinella (1988) i Olivier-Pierre Rudolph (2003) confegiren anàlisis molt curoses sobre les facultats anímiques llistades per Wolff. Durant les dues primeres dècades del segle XXI, l'estudi de la Psicologia wolffiana visqué una dinamització marcada de la mà dels primers grans compendis sobre la qüestió (Rudolph i Goubet, 2004; Marcolungo, 2007; Rudolph i Stolzenberg 2007, p.321-414; Araujo, Pereira i Sturm, 2021). Tots ells contenen articles valuosíssims i exemplars. Tanmateix, i pel fet d'ésser compilacions d'articles, cap d'ells aspira a oferir una panoràmica històrica i sistemàtica completa. D'aquí, en suma, el valor historiogràfic del primer capítol.
2. L'interès historiogràfic del capítol sobre Mendelssohn és doble. En primer lloc, i com en el cas de Wolff, no existeix cap reconstrucció completa de la Psicologia de Mendelssohn. En un nivell més general, se n'han abordat aspectes particulars dins els compendis globals sobre la filosofia de Mendelssohn (Albrecht, Engel & Hinske, 1994; Albrecht i Engel, 2000; Dyck i Klemme, 2018). La centralitat dels interessos estètics en Mendelssohn ha propiciat que alguns aspectes relatius a la noció mendelssohniana d'ànima i el seu funcionament hagin estat abordats en articles, monografies i compendis sobre la seva estètica. D'entre aquests treballs, cal destacar les contribucions de Christian Allesch (1987), Daniel Dumouchel (1997), Anselm Gerhard (1999), Adam Blincoe (2012) i Anne Pollok (2018a), així com els articles de Luigi Cataldi Madona (2011), Ursula Goldenbaum (2011)

i Paul Guyer (2011) dins l'imprescindible recull editat per Reiner Munk (2011). Estètica a banda, altres estudis també han desvelat aspectes clau quant a la dimensió més antropològic-moral del concepte mendelssohnià d'ànima. Així els treballs de Johanna Maria Geyer-Kordesch (1977) i Doris Bachmann (1989), focalitzats en els vincles entre Psicologia, Estètica i Filosofia Moral, i la titànica reconstrucció de l'antropologia mendelssohniana duta a terme per Anne Pollok (2010). En últim terme, Gerhard Sauder (1982), Hans Adler (1988) i Paul Guyer (2020) també mereixen esment per tot allò relatiu al funcionament de l'ànima elucidat en els seus treballs sobre aspectes concrets de l'epistemologia de Mendelssohn.

Per tot plegat, oferir una reconstrucció de la Psicologia de Mendelssohn des dels seus inicis fins la publicació del *Phaedon* constitueix una aportació historiogràfica rellevant. En segon lloc, però, la comparació d'aquesta reconstrucció amb l'exposició de la Psicologia wolffiana constitueix una segona aportació destacable, potser encara més important. Puix que no existeixen reconstruccions panoràmiques de la Psicologia de l'un i de l'altre, és clar que tampoc s'han confegit comparacions d'ambdues. D'aquí la utilitat de dirimir la relació entre sengles Psicologies: el desplegament dels dos primers capítols permet donar resposta a una dimensió de la relació entre els pensaments de Wolff i Mendelssohn mai abans abordada, cabdal a l'hora de dirimir més generalment quina relació es dona entre les seves filosofies.

3. En últim terme, l'interès del capítol sobre Kant entronca directament amb l'interès inherent a comparar les Psicologies de Wolff i Mendelssohn. D'ençà les darreres dècades del segle XX, els estudis sobre el context genètic i dialògic de la crítica kantiana a la Psicologia Racional han estat diversos. D'antuvi, cal destacar-ne especialment les monografies de Karl Americks (1982), pioner a reflexionar sobre la noció kantiana de Psicologia Racional en el marc d'un estudi sobre la teoria kantiana de la ment centrat en la Deducció transcendental i els Paral·logismes de la raó; Manfred Kuehn (1987), artífex d'un dels primers grans estudis sobre el rerefons històric del projecte crític de Kant; Heiner Klemme (1996), autor d'un estudi detallat sobre l'evolució dels conceptes de jo i autoconsciència en Kant; i Corey Dyck (2014), que, en la línia d'Americks, féu un escrutini molt minuciós dels diferents Paral·logismes constitutius de la crítica kantiana. A aquestes investigacions, cal afegir-hi els rigorosos compendis sobre el context històric i

filosòfic del pensament kantian publicats durant els darrers anys (Dyck i Wunderlich, 2018; Boer i Prunea-Bretonnet, 2021). Sigui com sigui, el valor científic del tercer capítol rau a oferir anàlisi de l'aplicabilitat de la crítica kantiana a Wolff i Mendelssohn en particular, basat en una reconstrucció i comparativa de llurs Psicologia no realitzada abans.

Últimes consideracions sobre la gènesi del treball

Una vegada aclarits el tema, l'estructura i les aportacions que pretenc fer amb aquest treball, m'agradaria posar punt i final a la Introducció amb alguns apunts sobre el camí que m'ha dut a emprendre la present investigació. L'afecció per la història de la filosofia va sorgir-me més aviat a les acaballes dels estudis de grau. La lectura de l'article de Richard Rorty "The historiography of philosophy: four genres" (1984) va resultar un estímul amable i inspirador. Va ser a resultes de la seva distinció entre reconstruccions racionals i història contextual que l'especificitat de la història de la filosofia va començar a interessar-me genuïnament. La diferenciació va semblar-me, i continua semblant-me, tant intuïtiva com encertada. Una cosa és dialogar amb els filòsofs del passat sota la llum de temes i problemes actuals; una altra de ben diferent és reconstruir el context i el significat de les idees que els filòsofs del passat van gestar. En el primer cas, l'abordatge del passat és constitutivament anacrònic: es parteix d'una problemàtica contemporània, amb tot el seu aparell conceptual i lingüístic, i s'indaga que van o poden aportar-hi les grans figures del passat. En el segon cas, l'anacronisme és l'enemic a batre. L'historiador contextual que caracteritza Rorty malda per situar els problemes filosòfics en el seu temps, partint d'un present que sempre determina les eines i els interessos amb què es mira el passat però, alhora, intentant atenuar els biaixos d'aquest present per entendre el passat tant com es pugui. Rorty clou el seu article emfasitzant la importància de conrear aquesta història conceptual amb una lucidesa suggestiva:

Les noves exposicions de la història intel·lectual interactuen amb els desenvolupaments contemporanis per rectificar de manera contínua la llista de "filòsofs" i, eventualment, aquestes rectificacions originen nous cànons de grans filòsofs del passat. Igual que la història de qualsevol altra cosa, la història de la filosofia és escrita pels vencedors. Els vencedors aconsegueixen triar els seus avantpassats -en el sentit que decideixen quins dels seus massa nombrosos avantpassats cal esmentar-, escriuen les seves biografies i les transmeten als seus descendents (Rorty, 1990, p.93. Text adaptat).

Sorgit l'interès, la meva immersió en el món de la història de la filosofia fou força progressiu. El treball final de grau fou la primera fita d'aquest itinerari. Vaig dedicar el treball a analitzar les categories historiogràfiques de mite i logos, típicament esgrimides a l'hora historiar els inicis de la filosofia occidental. El treball va ser tutoritzat pel professor Josep Montserrat, a qui agraeixo l'esforç tenaç per demostrar que fer filosofia i història de la filosofia en català és tan digne com bell. Després d'elaborar aquest primer i concís treball sobre historiografia de la filosofia, vaig decidir dedicar el treball final de màster, ja no a reflexionar sobre com fer història de la filosofia, sinó a fer-ne. A aquest efecte, el mestratge i les orientacions del professor Turró foren cabdals. Les seves lliçons durant els anys de grau fan fer quallar amb fermesa la meva inclinació per la filosofia moderna. Aquest fet va propiciar que, després d'haver confegit el treball de grau i d'acabar els estudis de grau, comencéssim a discutir possibles temes per al treball final de màster i el doctorat. D'aquesta manera, vam acotar l'espectre històric i temàtic al domini de la Il·lustració alemanya, que havia suscitat especialment la meva curiositat mentre seguia els cursos impartits pel professor Turró. Les intuïcions capturades per Rorty en la cita anterior van incentivar que el focus d'atenció fos fixat en figures que, sense haver estat tanmateix oblidades, havien quedat eclipsades per Kant. Totes aquestes consideracions van donar a peu a la gestació del treball de màster i la tesi doctoral com un projecte unitari en què el treball de màster, dedicat al *Phaedon* de Moses Mendelssohn, havia de reportar coneixements rellevants per al projecte ulterior de tesi doctoral.

La realització del treball sobre el *Phaedon* va ser una experiència tan grata com enriquidora, una primera incursió en el camp de la història de la filosofia plena d'aprenentatges. Amb la supervisió atenta del professor Turró, artífex de consells i orientacions valuosíssims, el treball va plasmar les idees historiogràfiques i procedimentals que havia anat atresorant a la fi del grau i durant el màster. D'entre totes les influències rebudes, voldria fer un èmfasi especial en la tradició contextualista esmentada adés; els sociòlegs del coneixement científic també referenciats, que em dugueren a valorar el context social i institucional en què el coneixement es genera; els clàssics de la historiografia de la ciència, especialment Alexandre Koyré (1957), Thomas Kuhn (1962) i Paolo Rossi (1997); i, molt rellevantment, els treballs del mateix professor Turró (1986, 2011) i del professor Miguel Ángel Granada (2000), tots dos models exemplars de qui, a més de poder llegir-ne els treballs, vaig tenir l'oportunitat de rebre'n lliçons de primera mà. És amb tot aquest bagatge formatiu sobre la taula que el present

treball d'investigació ha estat realitzat. Les pàgines que segueixen, doncs, són el resultat d'aquest recorregut. Tot aquest grapat d'anys i ensenyances, plens de gaudis i de bons moments, m'han ajudat a eixamplar a poc a poc els meus horitzons com a filòsof i historiador de la filosofia encara en formació. Espero, en fi, que el treball en doni humilment testimoni.

Abans d'acabar la present Introducció, però, voldria fer uns darrers aclariments quant a qüestions de format. Totes les cites i referències tenen el format estipulat per *APA 7a edició*; quant a l'ús d'aquest mètode de citació, agraeixo les orientacions i consells brindats pel CRAI de la Universitat de Barcelona. Les referències a l'edició crítica de les obres de Wolff presenten l'estructura 'GW I.2, 22 | MA §15', en què 'I' designa la divisió, '2' el volum, '22' la pàgina dins el volum i 'MA §15', el nom de l'obra abreujat i el paràgraf en què es troba la cita; totes les abreviacions es troben indicades en el llistat d'abreviacions afegit a continuació de la present Introducció. Les referències a l'edició crítica de les obres de Mendelssohn presenten l'estructura 'JubA 1, 54', en què '1' designa el volum i '54', la pàgina en què es troba la cita. Les referències a la KrV són fetes segons el procediment habitual, això és, conforme a l'estructura 'A122/B134' en què A designa la primera edició i B, la segona. La resta de cites a obres kantianes presenta la forma 'Ak 28.1, 225', en què '28.1' designa el volum i '225', la pàgina de la cita. A excepció dels extractes de KrV presents en el treball, totes les traduccions que ofereixo són basades en les edicions originals i contrastades amb les traduccions existents en cada cas. Les cites de KrV, val a dir, són adaptacions al català de la traducció castellana de Pedro Ribas (Kant 2013). Traduccions a banda, he decidit separar mitjançant el símbol '***' les parts de la investigació centrades a treballar directament les fonts de les parts de comentari i reflexió que segueixen a l'anàlisi de cada font. Tot i que, en termes textuais, les parts d'anàlisi i les de reflexió es troben entrelaçades, penso que indicar amb el símbol '***' quan comença una i acaba l'altra pot ajudar a fer més clara l'estructura i el desenvolupament del treball.

LLISTAT D'ABREVIACIONS

AW: Mendelssohn. *Ausgewählte Werke*.

DP: Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (*Gesammelte Werke.. II Abteilung, Band 1.1*).

FA: Wolff, *Física alemana* (*Gesammelte Werke. I Abteilung, Band 6*).

KrV A/B: Kant, *Crítica de la raó pura* (1781/1789)

LA: Wolff, *Lògica alemana* (*Gesammelte Werke. I Abteilung, Band 1*).

LL: Wolff, *Lògica llatina* (*Gesammelte Werke.. II Abteilung, Band 1.2*).

MA: Wolff, *Metafísica alemana* (*Gesammelte Werke. I Abteilung, Band 2*).

OL: Wolff, *Ontologia llatina* (*Gesammelte Werke. II Abteilung, Band 3*).

PA: Wolff, *Política alemana* (*Gesammelte Werke. I Abteilung, Band 5*).

PE: Wolff, *Psychologia Empirica* (*Gesammelte Werke. II Abteilung, Band 5*).

PR: Wolff: *Psychologia Rationalis* (*Gesammelte Werke. II Abteilung, Band 6*).

VW: Wolff, *Vorbericht von der Welt-Weisheit* (*Gesammelte Werke. I Abteilung, Band 1, p.115-120*).

1. LA PSICOLOGIA DE CHRISTIAN WOLFF

1.1 El lloc de la Psicologia dins el conjunt de la filosofia wolffiana. Psicologia Empírica i Psicologia Racional¹

1.1.1. Les tres classes de coneixement: coneixement històric, filosòfic i matemàtic

Wolff enceta el *Discursus praeliminaris* tot aduint que el coneixement [*cognitio*²] històric és la primera classe de cognició a què els éssers humans tenen accés³. Per un costat, els sentits [*sensuum*⁴] permeten constatar els canvis que es produeixen en el món. Tot fent ús dels sentits, pot observar-se, a tall d'exemple, que el Sol surt i es pon diàriament o que el món és ple d'animals i plantes diversos. Per un altre costat, l'ànima [*anima*⁵] pot esdevenir conscient de si [*sibi conscia*] i constatar al seu torn els canvis que experimenta⁶. En examinar els propis pensaments, l'ànima s'adona que, a través de les sensacions, es representa objectes en contacte amb els òrgans corporals o que només pot abrigar records de coses que s'ha representat en el passat. Quan els sentits o l'ànima operen talment, s'obté coneixement històric de la realitat: “el coneixement d'allò que és o es produeix en el món material, o d'allò que ocorre a les substàncies immaterials, l'anomenem històric⁷” (GW II.1.1, 2 | DP §3). D'aquesta manera, se sap històricament que el Sol surt i es pon cada dia, que les gemmes dels arbres broten en arribar la primavera o que els records sempre versen sobre coses que ens hem representat en el passat (GW II.1.1, 1-2 | DP §1-3).

Un cop esclarida la naturalesa del coneixement històric, Wolff procedeix a definir el coneixement filosòfic sobre la base de l'històric. En adquirir coneixement històric, hom s'adona d'allò que s'esdevé en el món. Tota allò que s'esdevé en el món, val a dir, enclou

¹ He analitzat el concepte wolffià de filosofia en la primera part de l'article “Entre *Schulphilosophie* y Ciencia Moderna. La filosofia de Christian Wolff” (Sales Vilalta, 2022a). En les tres primeres seccions del present epígraf, he reelaborat els continguts de la primera part de l'article atenent l'objectiu fonamental de l'epígraf, a saber, aclarir la relació entre Psicologia Empírica i Psicologia Racional.

² El terme alemany equivalent és ‘Erkenntnis’. (GW I.1, 116-117 | VW §1-5).

³ Quant al context filosòfic del *Discursus* i el seu lloc dins la trajectòria wolffiana, vegeu Gawlick i Kreimendhal, 1996.

⁴ El terme alemany equivalent és ‘Sinne’. (GW I.2, 122 | MA §220).

⁵ El terme alemany equivalent és ‘Seele’ (GW I.1, 119 | VW §13).

⁶ Tal i com veurem amb una mica més de detall en els dos epígrafs subsegüents, l'ànima es defineix per tenir consciència [*sich bewusst sein; sibi conscia esse*] tant de coses externes com internes a través dels pensaments [*Gedanke, cogitationes*], essent els pensaments els canvis propis de l'ànima amb què l'ànima es representa [*vorstellen, repraesentat*] objectes.

⁷ “Cognitio eorum, quae sunt atque fiunt, sive in mundo materiali, sive in substantiis immaterialibus accidant, historica a nobis appellatur”.

una raó [*ratio*⁸] que permet entendre per què ocorre: “el coneixement de la raó d’allò que és o es produeix rep el nom de filosòfic⁹” (GW II.1.1, 3 | DP §6). La diferència entre els nivells històric i filosòfic és força clara. Conèixer històricament consisteix a constatar un fet A determinat; constatat el fet A, conèixer filosòficament exigeix d’esbrinar la raó en virtut de la qual A s’esdevé. Qui mira per la finestra i s’adona que està plovent adquireix un coneixement merament històric, recolzat en l’observació directa. Per contra, entendre per què plou requereix que, a banda de tenir notícia que el fet passa, es compregui també com i per què passa fent atenció als factors que el propicien (la humitat de l’ambient, la pressió atmosfèrica, els vents predominants...) i a la manera com interactuen per causar-lo. Tot sigui dit, només assoleix el nivell de la cognició filosòfica qui, donat un fet A, és capaç de demostrar i explicar-ne *per se* la raó. Si algú sap que algú altre ha establert la raó d’A sense ser capaç ell mateix de demostrar i explicar la raó en joc, aleshores té coneixement històric del coneixement filosòfic d’algú altre, això és, té notícia del fet que algú altre coneix la raó d’A (GW II.1.1, 2-4 | DP §4-10).

Pel que s’ha vist, conèixer filosòficament no és factible sense la prèvia adquisició de coneixements històrics: és en la mesura que s’han reparat certs fets que pot passar-se seguidament a cercar-ne la raó. Ras i curt, el coneixement històric constitueix el fonament [*fundamentum*] del filosòfic, forjat ulteriorment sobre la seva base. La seva utilitat, tanmateix, no acaba pas aquí. A part de ser-ne base, el coneixement històric també confirma o corrobora el filosòfic. Després d’haver conclòs que B és la raó del fet A, els casos concrets en què s’evidencia que B és la raó d’A no poden sinó enfortir la conclusió en joc (GW II.1.1, 5-8 | DP §11-12, 17). Suposem que he observat repetidament que la pell es crema en estar exposada de manera perllongada als rajos solars i concloc que la raó explicativa que la pell es cremi és l’exposició directa massa perllongada a la llum solar. Si observo com una persona es crema després de prendre el sol durant molta estona, aleshores la constatació històrica (observo com una persona es crema després de prendre el sol durant molta estona) està corroborant allò establert filosòficament (la raó explicativa que la pell es cremi és l’exposició directa massa perllongada a la llum solar).

Cognicions històrica i filosòfica a banda, la tercera tipologia de cognició es correspon amb el coneixement matemàtic: més enllà de l’existència de les coses i les raons explicatives d’aquestes coses, la matemàtica n’investiga les quantitats. La quantitat,

⁸ El terme alemany equivalent és ‘Grund’ (GW I.1, 115 | VW §4).

⁹ “Cognitio rationis eorum, quae sunt, vel fiunt, philosophica dicitur”.

addueix Wolff, és un tret relatiu a tota cosa finita. Pel fet d'ésser finit, un ens ha de posseir límits que el delimitin i el facin finit; les quantitats són l'instrument emprat per mesurar els augments i disminucions dels límits inherents a la cosa finita. Així doncs, “el coneixement de les quantitats de les coses és el que anomenem matemàtic¹⁰” (GW II.1.1, 6 | DP §14). D'aquesta manera, i per prendre un dels exemples que Wolff esgrimeix, té coneixement matemàtic de la velocitat de l'aigua d'un riu qui, sabedor que la velocitat depèn de la pendent del curs i la profunditat de la llera, estableix la velocitat en base amb les quantitats atribuïdes a la pendent i la profunditat. Per analogia amb el cas del coneixement filosòfic, només obté coneixement matemàtic *stricto sensu* l'individu capaç de determinar *per se* una quantitat. Si algú sap que algú altre ha calculat una quantitat concreta però és incapaç d'efectuar ell mateix el càlcul en qüestió, aleshores només sap històricament que algú altre té cert coneixement matemàtic (GW II.1.1, 6-8 | DP §14-18).

1.1.2. *Naturalesa i mètode de la filosofia*¹¹

La diferenciació entre tipologies de cognició tot just desgranada ha posat de manifest la singularitat del coneixement filosòfic respecte a l'històric i el matemàtic. Feta la distinció, Wolff passa a escodrinyar la praxi amb què s'assoleix aquest coneixement, és a saber, la filosofia. D'antuvi, la definició de filosofia que obre el segon capítol del *Discursus* pot resultar una mica sorprenent: “la filosofia és ciència d'allò possible en la mesura que és possible¹²” (GW II.1.1, 13 | DP §29). Els conceptes de ciència i possibilitat que vertebrèn la definició exigeixen aclariment; atenguem de primer la noció de possibilitat. Tant en la *Metafísica alemanya* com en l'*Ontologia llatina*, Wolff desplega el concepte de cosa en connexió amb els de possibilitat [*Möglichkeit, possibilitats*] i existència [*Wircklichkeit, existentia*]. Possible és allò que conté diverses notes no contradictòries entre si. Pròpiament, doncs, es diu que és una cosa [*Ding, res*] d'allò possible que no implica contradicció; allò impossible, contradictori, no pot arribar a ser, ja que seria i no seria ensems. L'existència es perfila com a complement de la possibilitat, com afegit que, quan es dóna, completa o plenifica la cosa possible en la qual es dóna fent-la present en el món. En qualsevol cas, i com que tota cosa és una cosa possible per definició, sempre es dóna

¹⁰ “Cognitio quantitatis rerum est ea, quam mathematicam appellamus”.

¹¹ Entre els treballs dedicats a tematitzar el mètode propi de la filosofia wolffiana, cal destacar les contribucions clàssiques de Christian Corr (1966) i Hans-Werner Arndt (1971, p.125-147) i, més recentment, l'exemplar monografia de Juan Ignacio Gómez-Tutor (2004).

¹² “Philosophia est scientia possibilium, quatenus esse possunt”.

raó d'una cosa en la mesura que és possible: des d'aquesta òptica, elucidar la seva raó no és sinó elucidar la raó de la seva possibilitat (GW I.2, 6-16 | MA §10-29; GW II.3, 113-148 | OL §132-178). Fixem-nos en l'exemple que s'ha adduït abans per justificar que el coneixement històric pot corroborar el filosòfic. Ben mirat, entendre la raó del fet no és sinó entendre què és allò que fa possible el fet: s'entén la raó quan s'esbrinen quines condicions han de posar-se en joc (una persona ha de (i) exposar-se al sol; (ii) directament, sense protegir-se'n; (iii) durant una estona llarga i sostinguda) perquè, un pas més enllà, el fet *pugui* donar-se efectivament en el món.

Possibilitat a banda, que la filosofia sigui “ciència” exigeix que la recerca de raons s'acompleixi seguint un *modus operandi* molt específic: “per *ciència* entenc aquí l'hàbit de demostrar afirmacions, això és, [l'hàbit] d'inferir conseqüències legítimes a partir de principis certs i immutables¹³” (GW II.1.1, 14 | DP §30). Ras i curt, fer filosofia exigeix de realitzar actes d'inferència, això és, sil·logismes [*sillogismi*¹⁴]. En termes estructurals, els sil·logismes consten d'unes premisses o principis demostratius [*principia demonstrandi*¹⁵] a partir dels quals s'extrauen unes conclusions. Perquè, tal i com estipula la definició de ciència, els principis siguin “certs i immutables”, és imprescindible que aquestes premisses siguin proposicions [*propositiones*¹⁶] determinades, construïdes amb conceptes que disposin d'una definició [*definitio*¹⁷] precisa. Aclarim breument les nocions de definició precisa i proposició determinada per referència a la *Lògica alemanya*. Tota definició *stricto sensu* dona lloc a un concepte distint [*deutlich*¹⁸] i adequat [*ausführlich*¹⁹], això és, un concepte que conté tots els trets [*Merckmale*²⁰] necessaris per determinar amb precisió quines coses queden subsumides sota el concepte i quines no. Perquè això passi, els termes que conformen la definició han d'ésser, o intel·ligibles *per se*, o objectes d'una definició anterior que n'hagi clarificat el sentit. Per consegüent, és precisa la definició que només enclou termes clars i dona lloc a un concepte distint i adequat. Les proposicions, per la seva banda, posen en relació la noció

¹³ “Per *scientiam* hic intelligo habitum asserta demonstrandi, hoc est, ex principiis certis et immotis per legitimam consequentiam inferendi”.

¹⁴ El terme alemany equivalent és ‘Schlüssel’. (GW I.1, 162-180 | LA c.4, §1-29). Val a dir, Wolff anomena demostració o prova [*Beweis, demonstratio*] a l'acte d'encadenar diversos sil·logismes per tal d'atènyer una determinada conclusió.

¹⁵ El terme alemany equivalent és ‘Förder-Sätze’ (GW I.1, 165 | LA c.4, §6).

¹⁶ El terme alemany equivalent és ‘Satz’ (GW I.1, 156-161 | LA c.3).

¹⁷ El terme alemany equivalent és ‘Erklärung’ (GW I.1, 141-151 | LA c.1, §36-57).

¹⁸ El terme llatí equivalent és ‘distinctus’ (GW II.1.1, 158-159 | LL §88).

¹⁹ El terme llatí equivalent és ‘adaequatus’ (GW II.1.1, 161-162 | LL §95).

²⁰ El terme llatí equivalent és ‘notae’ (GW II.1.1, 159 | LL §79).

d'una cosa amb la noció d'una altra cosa o tret que, bé li pertany, bé li és aliè: prediquen una o unes propietats d'un subjecte, Per Wolff, una proposició és determinada quan la raó en virtut de la qual quelcom convé o no al subjecte rau constitutivament en el mateix subjecte. Així, posem per cas, en la proposició 'Les pedres són pesades', en què de la noció de pedra *qua* matèria mineral sòlida es desprèn que totes les pedres tenen un pes determinat²¹.

Retornant al *Discursus*, Wolff especifica que els sil·logismes amb que el filòsof emprèn les demostracions només poden incloure com a premisses tres menes de proposicions determinades: (i) o definicions precises; (ii) o conclusions d'una altra demostració realitzada anteriorment; (iii) o experiències indubtables. La darrera referència a "experiències indubtables" posa sobre la taula un matís importantíssim per acabar de perfilar el concepte wolffià de filosofia. Pel que s'ha vist fins aquí, la filosofia pren les coses ja copsades històricament i en descobreix les raons mitjançant proves sil·logístiques. Per consegüent, tota disciplina filosòfica inclou una successió encadenada de proves, en què les demostracions ja efectuades proveeixen proposicions per poder generar-ne de noves. En molts casos, tanmateix, teixir aquestes proves requereix un pas preliminar i ineludible. Moltes disciplines filosòfiques han de recórrer a l'experiència

²¹ El tractament que Wolff fa de les definicions a la *Lògica alemanya* acusa algunes mancances bàsiques respecte al tractament ofert a la *Lògica llatina*. A tall d'exemple, i per contrast amb el primer paràgraf del capítol de la *Lògica llatina* dedicat a les definicions (§152-192), Wolff no hi especifica en cap moment que les definicions siguin discursives, això és, que, per donar lloc a un concepte distint i adequat, han de posar en relació diversos conceptes a través de les paraules que els signifiquen. Probablement, Wolff és permet aquesta llicència emparant-se en el fet que el tractament de la noció de paraula [*Wort*], a que es consagra el segon capítol de l'obra, és posterior a l'anàlisi de les definicions, que ocupa els darrers paràgrafs del capítol anterior. (GW I.1, 141-151 | LA c.1, §36-57).

En qualsevol cas, i pel seu caràcter sintètic i esquemàtic, la *Lògica alemanya* permet entendre diversos aspectes clau de la noció wolffiana de definició, com ara (i) la diferència entre definicions i descripcions [*Beschreibungen*] i (ii) la diferència entre definicions nominals [*wortliche*] i reals [*wirckliche*]. Les descripcions tenen un valor essencialment pragmàtic, en el benentès que permeten d'identificar una cosa en unes circumstàncies determinades: així, per exemple, quan es demana a algú que no sap què és una llimona que agafi la fruita groga de pell rugosa que hi ha sobre la taula. Per contrast, les definicions [*Erklärungen*] es corresponen amb un concepte distint i adequat que aplega tots els individus d'un mateix gènere: d'aquesta manera, i en connexió amb l'exemple anterior, qui disposa d'una definició precisa de llimona pot identificar sistemàticament tots els exemplars de llimona que trobi. Quant a les definicions, Wolff distingeix entre definicions nominals i reals tot seguint el solc de les *Meditationes de cognitione, veritate, et ideis* (1684) leibnizianes i, alhora, corregint la versió del binomi que E.W. von Tschirnhaus (1651-1708) ofereix en l'obra *Medicina mentis* (1687) (Arndt, 1965, p.16-21; 55-67). Les definicions nominals enumeren totes les propietats que una cosa ha de tenir per quedar subsumida sota cert concepte universal. Un pas més enllà, les definicions reals diluciden la manera [*Art und Weise*] com la cosa subsumida sota l'universal esdevé possible. L'exemple que Wolff esgrimeix per clarificar la diferència és força il·lustratiu. D'entrada, hom adquireix una definició nominal de rellotge quan se'n llisten totes les parts essencials (les agulles per denotar hores, minuts i quarts; els nombres que designen cadascuna de les hores...) i l'objectiu del rellotge (marcar l'hora correctament). Qui, a més a més, exposa de quina manera interactuen les diferents parts del rellotge i, per consegüent, comprèn com és possible que el rellotge marqui l'hora, n'obté finalment una definició real (GW I.1, 141-148 | LA c.1, §36-47).

[*experientia*²²] com a font de les premisses que n'integren les demostracions: han de constar d'un "moment" o part anterior a la demostració, consistent a realitzar observacions i a enunciar proposicions que les encapsulin amb claredat. Aquestes parts o branques de la filosofia s'anomenen "empíriques" o "experimentals" i, tot oferint definicions i proposicions clares derivades de l'experiència, constitueixen un nexe clau entre el coneixement històric i el filosòfic (GW II.1.1, 25-29 | DP §51-55).

Les darreres consideracions quant a l'experiència i quant al fet que les disciplines empíriques fan de nexe entre el coneixement històric i el filosòfic requereixen aclariment. Coneixement històric i experiència estan estretament lligats: el terme 'experiència' fa referència al procés o activitat per mitjà del qual un individu adquireix coneixement històric. Fixem-nos en la definició d'experiència oferta en la *Lògica alemanya*. Segons Wolff, es té experiència d'allò conegut en fer atenció a les pròpies sensacions [*Empfindungen*]. En altres paraules: té experiència l'individu que experimenta una sensació i fixa la seva atenció en la cosa representada en la sensació (GW I.1, 181 | LA c.5, §1); en la *Psychologia empirica*, val a dir, l'acte de fer atenció a allò representat actualment rep el nom de percepció [*perceptio*] (GW II.5, 16-17 | PE §23-25). D'aquesta manera, l'experiència sempre versa sobre coses particulars [*einzelne Dinge*], això és, objectes o fets concrets que hom es representa en un indret i moments determinats. En el marc de la *Lògica alemanya*, Wolff distingeix classes d'experiència en funció de la cosa particular sobre què l'experiència versa. Així, pot tenir-se experiència: (i) d'un objecte [*Sache*] i les seves propietats [*Eigenschaften*]; (ii) del canvi [*Veränderung*] que pateix un objecte; (iii) de l'efecte [*Wirkung*] que un objecte té sobre un altre. Molt rellevantment, totes aquestes experiències poden donar lloc a conceptes i proposicions. De la primera classe se n'extrauen conceptes dels objectes representats i proposicions sobre llurs propietats; de la segona, proposicions sobre llurs canvis; de la tercera, proposicions sobre els seus poders [*Vermogen*] (GW I.1, 181-183 | LA c.5, §1-5). La tasca de les disciplines empíriques o experimentals consisteix precisament a generar conceptes i proposicions en els termes descrits. És perquè poden derivar conceptes i proposicions que engloben diversos particulars que, en suma, aquestes disciplines fan de nexe entre el coneixement històric i el filosòfic: partint de casos particulars, forneixen conceptes i proposicions

²² El terme alemany equivalent és 'Erfahrung' (GW I.1, 181 | LA c.5, §1).

universals, indispensables perquè les demostracions filosòfiques reverteixin en un coneixement d'abast universal.

1.1.3. Les parts de la filosofia²³

Com a ciència d'allò possible, dedicada a donar raó de les coses per mitjà de demostracions sil·logístiques, la filosofia enclou diverses disciplines o parts [*partes*], tantes, de fet, com classes d'objectes de què dona raó. La descripció wolffiana del conjunt de parts i llur estructura presenta dos grans moments. En primer lloc, Wolff enumera les diferents disciplines existents i sengles matèries sense ordenar-les; en acabat aquest llistat, explicita com han d'ordenar-se aquestes parts i, per tant, quina és la seqüència que cal seguir a l'hora de cultivar-les. Les primeres tres parts de la filosofia que Wolff esmenta són la Filosofia natural o Física [*Physica*²⁴], dedicada a estudiar els cossos [*corpora*²⁵]; la Psicologia [*Psychologia*²⁶], l'objecte de la qual són les ànimes humanes; i la Teologia natural [*Theologia naturalis*²⁷], que versa sobre Déu [*Deus*²⁸]. Més enllà de l'estudi general de l'ànima i les seves facultats de que la Psicologia s'ocupa, la Lògica [*Logica*²⁹] tracta específicament de la facultat de conèixer [*facultas cognoscendi*], essent la facultat apetitiva [*facultas appetitiva*] objecte de la Filosofia pràctica [*Philosophia practica*³⁰]. La Filosofia pràctica és integrada per tres branques. L'Ètica [*Ethica*³¹] és dedicada a estudiar les accions que el subjecte realitza lliurement com a individu, no condicionat per instàncies coercitives com l'Estat o la família. En la Política [*Politica*³²], s'orienten els actes que l'home efectua dins l'Estat o Societat civil; en l'Economia [*Oeconomica*³³], els

²³ Entre els treballs dedicats a esclarir l'estructura de la filosofia wolffiana, destaco especialment els articles sobre la qüestió a cura de Richard Blackwell (Blackwell, 1961), Giorgio Tonelli (Tonelli, 1975, p.243-250) i Werner Schneiders (Schneiders, 1983).

²⁴ Els termes alemanys equivalents són 'Physik i 'Natur-Wissenschaft' (GW I.1, 118 | VW §12).

²⁵ El terme alemany equivalent és 'Cörper'. (GW I.1, 118 | VW §12).

²⁶ Els termes alemanys equivalents són 'Pneumatologie' i 'Geister-Lehre' (GW I.1, 118 | VW §12).

²⁷ Els termes alemanys equivalentst són 'Theologie' i 'Gottes-Gelehrtheit' (GW I.1, 118 | VW §11).

²⁸ El terme alemany equivalent és 'Gott' (GW I.1, 118 | VW §11).

²⁹ Els termes alemanys equivalents són 'Logik i 'Vernunft-Lehre' (GW I.1, 118 | VW §10).

³⁰ És de notar que, si atenem el conjunt de les obres alemanyes de Wolff, no es parla de 'Filosofia pràctica' en general: Wolff desenvolupa directament les disciplines particulars (Dret Natural, Ètica i Política) que tracten les diferents dimensions de la facultat de desitjar allò bo (GW I.1, 119; VW §13).

³¹ Els termes alemanys equivalents són 'Ethik i 'Sitten-Lehre' (GW I.1, 119; VW §13).

³² Els termes alemanys equivalents són 'Politik' i 'Staat-Kunst' (GW I.1, 119; VW §13).

³³ 'Oeconomia' no té equivalent en alemany. Wolff tematitza la família *qua* unitat social bàsica dedins la "Política alemanya" sense, tanmateix, donar el nom d' 'Economia' a la secció en qüestió (GW I.5, 135-155 | PA c.5).

actes que es concreten en si de la família, classe de societats menors que són part ingredient de l'Estat³⁴.

Ja en el domini dels cossos³⁵; Wolff indica que la Física també consta de múltiples branques o subparts tot recolzant en la distinció entre cossos totals o móns [*corpora totalia*] i cossos parcials [*corpora partialia*]³⁶ o tipologies concretes de cossos compostos que es troben dins d'un món (fòssils, plantes, animals...). La Cosmologia [*Cosmologia*]³⁷ és la disciplina consagrada a donar raó dels cossos totals, és a dir, a investigar què és un món [*mundus*]³⁸ constituït per una multiplicitat d'ens compostos. En relació amb els cossos parcials, hi ha tantes branques de la Física com tipus de cossos parcials. L'objecte de la Meteorologia [*Meteorologia*] són els meteors; el de l'Orictologia [*Oryctologia*], els fòssils; el de la Hidrologia [*Hydrologia*], les aigües; el de la Fitologia [*Phytologia*], les plantes; el de la Fisiologia [*Physiologia*], en fi, són els cossos animals. Al final de tota aquesta xarxa es troba la Teleologia [*Teleologia*], disciplina en què, efectes observables en la natura a banda, s'especula sobre els propòsits divins que presumptament presideixen la creació³⁹ (GW II.1.1, 35-38 | DP §75-85).

³⁴ Deixant de banda aquestes disciplines d'abast particular, en virtut de les quals es determina com s'han de concretar els actes humans, bé en el nivell individual, bé en el social, hi ha la possibilitat de reflexionar sobre les accions bones i dolentes *en general*. “Atès que no és possible que el home vulgui allò bo i eviti allò dolent sense conèixer [què és bo i què és dolent], la part de la filosofia en què s'ensenya quines accions són bones i quines són dolentes rep el nom de Dret natural” (“Quoniam fieri nequit, ut homo appetat bonum et aversetur malum, quod non cognovit; ea philosophiae pars, in qua docetur, quatenam actiones sint bonae, quatenam malae, *Jus naturae* appellatur”). En darrer terme, de la fusió del primer “moment particular” i el segon “moment general” resulta la Filosofia pràctica universal [*Philosophia practica universalis*] (GW II.1.1, 28-33 | DP §56-70).

³⁵ Abans de referir-se a la Física, Wolff recalca la possibilitat de cultivar la Tecnologia [*Technologia*] o Filosofia de les arts, essent-ne l'objecte les entitats corpòries que els éssers humans produeixen amb els seus òrgans corporals. Les anomenades arts inclouen disciplines com la Gramàtica, la Retòrica o la Poètica, pràctiques humanes que, tot i no consistir en la producció d'ens corporals fent ús dels òrgans del cos, també impliquen generació o producció d'“una cosa nova” (GW II.1.1, 33-34 | DP §72).

³⁶ La diferenciació entre cossos totals i cossos parcials apareix com a novetat del “Discursus”, no operativa en les obres alemanyes de Wolff. En el capítol cosmològic de la “Metafísica alemanya” els elements bàsics són caracteritzats com a coses simples [*einfache Dinge*], mentre que els cossos que en resulten s'inscriuen en el domini de les coses compostes [*zusammengestezte Dinge*] (GW I.2, 324-453 | MA §540-726).

³⁷ El capítol quart de la “Metafísica alemanya” és dedicat específicament a la labor que aquí s'assigna a la Cosmologia, Wolff l'intitula ‘Von der Welt’, però no utilitza cap terme equivalent al llatí ‘Cosmologia’ per referir-se a l'estudi del món com a tal (GW I.2, 324-453 | MA §540-726).

³⁸ El terme alemany equivalent és ‘Welt’ (GW I.1, 118 | VW §12).

³⁹ Les diferents branques de la Física llistades en el *Discursus* tampoc no disposen d'un terme equivalent que les designi en la “Física Alemanya”. Els meteors i cossos celestes defineixen un gruix significatiu de la segona part del tractat, intitulada “von dem Welt Gebäude”. L'estudi dels fòssils i de les aigües, exempts de la rellevància que se'ls imprimeix en el “Discursus”, s'aborden de manera succinta en la tercera part del tractat (“Von dem Zustande der Erde”); només l'aigua disposa d'un capítol propi (“von dem Wasser auf dem Erdboden”; sobre l'aigua a la superfície terrestre). Plantes i animals, en fi, són l'objecte de la quarta i darrera part de l'obra (“von dem Pflanzen, Thieren und Menschen”).

És de notar que Wolff amplia el tractament dels cossos animals dut a terme en l'última part de la “Física alemanya” tot confeint un tractat autònom sobre la qüestió amb el nom de *Physiologie*. (GW I.6 | FA).

Més enllà d'allò que es predica específicament de les ànimes i allò que es predica específicament dels cossos, existeix una darrera part de la filosofia que versa sobre uns trets màximament generals, comuns a tots els ens. La disciplina ocupada de l'ésser en general i les afeccions que li corresponen és l'Ontologia o Filosofia primera [*Ontologia, Philosophia prima*⁴⁰]. Juntament amb la Cosmologia, la Psicologia i la Teologia, l'Ontologia conforma la Metafísica [*Metaphysica*⁴¹], “ciència de l'ésser, del món en general i dels esperits ⁴²” (GW II.1.1, 36 | DP §79). Culminat el primer “moment enumeratiu, Wolff passa tot d’una a ordenar les disciplines esmentades. El criteri encunyat per ordenar-les és bastant inequívoc: “l’ordre de les parts de la filosofia és tal que tota part [P1] de què una altra part [P2] obtén principis demostratius la precedeix⁴³” (GW II.1.1, 39 | DP §87). La filosofia és una ciència que procedeix demostrativament, articulant demostracions per mitjà de premisses o principis demostratius. Si la part P1 ofereix els principis necessaris per teixir demostracions a P2, P1 ha de ser anterior a P2; en cas que es desenvolupés P2 abans que P1, no es coneixerien amb certesa els principis de P1 i, d'aquesta manera, no seria possible inferir conclusions legítimes i precises.

Abans d’aplicar el criteri i d’iniciar l’ordenació de les parts de la filosofia, Wolff puntualitza que, tot i que la Lògica no és font dels principis demostratius més bàsics, abordar-la abans que totes les altres disciplines resulta beneficiós i pertinent⁴⁴. Quan el criteri es posa definitivament en joc, el primer lloc dins del saber filosòfic és assignat a la Metafísica i les seves subparts⁴⁵. D’entrada, les diferents branques de la Filosofia pràctica tenen arrels metafísiques, en el benentès que la descripció psicològica de les facultats anímiques i llur funcionament és imprescindible per dirimir com ha de funcionar la facultat apetitiva. La Física, per la seva banda, versa sobre els cossos; estudiar aquests

⁴⁰ El terme alemany equivalent és ‘Ontologie’ (GW I.1, 119 | VW §14).

⁴¹ Els termes alemanys equivalents són ‘Metaphysik’ i ‘Haupt-Wissenschaft’ (GW I.1, 118 | VW §14).

⁴² “Scientia entis, mundi in genere atque spiritum”.

⁴³ “Ordo partium philosophiae is est, ut praecedant, ex quibus aliae principia mutantur”.

⁴⁴ La Lògica pren els seus principis de l’Ontologia i la Psicologia. De l’Ontologia perquè li escau ensenyar les regles a seguir en el coneixement de tots els éssers, caracteritzats generalment en l’Ontologia; de la Psicologia perquè, per dirigir l’enteniment vers la descoberta de la veritat, requereix del funcionament de l’enteniment i les altres facultats descrits en la Psicologia (GW II.1.1, 39 | DP §88).

Quant al consell de cultivar la Lògica abans que la resta de disciplines filosòfiques, cal tenir present que, en el marc de la Lògica, s’ensenyen les regles en base amb les quals la facultat de conèixer ateny la veritat. En tant que fer filosofia passa per descobrir i aplegar progressivament veritats amb certesa completa, sembla pertinent de saber com s’aprehenen aquestes veritats abans de dedicar-se a aprehendre-les.

Per a un coneixement contextualitzat i sistemàtic de la Lògica wolffiana, recomano especialment Arndt, 1965, p.1-102; Risse, 1964b, p.507-734.

⁴⁵ Ben segur, el tractament més panoràmic i pedagògic de la Metafísica wolffiana és el que devem a Jean École (École, 1990).

cossos exigeix el recurs a tota una sèrie de nocions bàsiques, com les de cos, matèria, o canvi, definides en l'Ontologia o en la Cosmologia. Com que Filosofia pràctica i Física prenen principis demostratius de la Metafísica, tant l'una com l'altra són posteriors a les disciplines metafísiques⁴⁶. De fet, Wolff argüeix que Física i Filosofia pràctica comparteixen la posició immediatament ulterior a la Metafísica. Puix que l'una i l'altra prenen principis de la Metafísica, i cap d'ambdues ofereix principis demostratius a l'altra, qualsevol de les dues disciplines es pot cultivar igualment a continuació de les ciències metafísiques. La raó esgrimida per avantposar una de les dues parts és pragmàtica: Wolff suggereix abordar la Física després de la Filosofia pràctica perquè la Teleologia, branca de la Física que permet copsar l'ordre diví de la Creació, suscita sentiments positius, afavoridors d'una conducta recta (GW II.1.1, 39-43 | DP §88-94).

La Metafísica ostenta el primer lloc del corpus filosòfic. Establert aquest fet, Wolff reflexiona sobre quina jerarquia ha de donar-se entre les seves quatre subparts. Per reflexionar sobre l'existència, els atributs i les obres divines, la Teologia necessita principis cosmològics, psicològics i ontològics. Inferir amb certesa l'existència i els atributs de Déu no és possible sense el concepte de món; per concebre els atributs divins com a infinits, cal contraposar-los als atributs anímics finits glossats en la Psicologia; nocions com les d'existència o atribut, en fi, provenen de l'Ontologia. En segon lloc, la Psicologia depèn de la Cosmologia en un sentit crucial: donar compte de la manera com l'ànima es representa el món és impossible si, prèviament, no s'ha explicat què és exactament un món. Com a ciència ocupada del món i els cossos que el configuren, la Cosmologia, per la seva banda, ha de recórrer a nocions bàsiques com les d'ens, atribut o propietat, competència de l'Ontologia. Per tot plegat, les subparts de la Metafísica s'organitzen de manera que (i) el primer lloc és privilegi de l'Ontologia; (ii) el segon lloc correspon a la Cosmologia; (iii) el tercer lloc, l'ocupa la Psicologia; (iv) i el darrer, la Teologia (GW II.1.1, 43-51 | DP §95-112).

Al cap i a la fi, l'estructura de la filosofia proposada per Wolff es pot esquematitzar de la manera següent:

⁴⁶ Per a un coneixement contextualitzat i sistemàtic de la Filosofia pràctica i la Física wolffianes, recomano respectivament l'obra de Klaus-Gert Lutterbeck (Lutterbeck, 2002) i el treball confegit conjuntament per Heino-Horst Borszekowski i Washner Renate (Borszekowski i Renate, 2000).

[0. Lògica com a instrument propedèutic]

1. *Metafísica*

1.1. *Ontologia*

1.2. *Cosmologia*

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 (Meteorologia, Orictologia, Hidrologia, Fitologia, Fisiologia)*

3.3. *Teleologia*

4. *Tecnologia*⁴⁷

⁴⁷ Encara que l'estructura sapiencial que s'infereix del *Discursus* només es plasmi *stricto sensu* en la versió llatina de l'obra de Wolff, la primera versió en alemany de la filosofia wolffiana la reproduceix força fil per randa. Després de publicar la *Lògica alemanya* el 1713, Wolff publica la *Metafísica alemanya* el 1720, l'*Ètica alemanya* el 1720, la *Política alemanya* el 1721, la *Física alemanya* el 1723 (just després que, entre 1721 i 1723, es publiqui un compendi d'experiments equiparable al que Wolff anomena "Física experimental" en el *Discursus*) i la *Teleologia alemanya* el 1724. El corpus llatí, per la seva banda, consta de tractats sobre pràcticament totes i cadascuna de les branques llistades, publicats, a més, segons l'ordre aquí esquematitzat. La *Lògica llatina* apareix el 1728; l'*Ontologia llatina*, 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 1749; l'*Ètica llatina*, en fi, entre 1750 i 1754. La mort del filòsof va posar punt final a la sèrie llatina de tractats, deixant inconcluses part de la Filosofia pràctica (Economia i Política) i tota la Filosofia natural.

1.1.4. *Psicologia Empírica i Psicologia Racional*

Conforme a l'esquema tot just exposat, la Psicologia és una disciplina metafísica que consta d'un moment empíric-observacional previ al desplegament de demostracions. Per bé que els nivells observacional i demostratiu ja es troben dissociats en la versió alemanya dels tractats wolffians, llur distinció més límpida es concreta en els pròlegs propedèutics a les obres llatines. Remetem-nos, doncs, als pròlegs a la *Psychologia Empirica* i la *Psychologia Rationalis* per apamar la relació entre els dos “moments” constitutius de la Psicologia. Segons la definició amb què se n'enceta el pròleg, la Psicologia Empírica és la “ciència que, per mitjà de l'experiència, estableix els principis a partir dels quals es dona raó d'allò que es produeix en l'ànima⁴⁸” (GW II.5, 1 | PE §1). La Psicologia Empírica és consagrada a consignar tot allò que ocorre a l'ànima i que resulta cognoscible experiencialment. Els conceptes clars i les proposicions determinades que forneix són base imprescindible de les demostracions amb què s'explica la raó d'aquests fets: a tall d'exemple, sense els conceptes de sensació o afecte i les proposicions que en capturen el funcionament, cercar-ne la raó seria impossible en la mesura que no hi hauria punt de partida, això és, cosa de què donar raó. En els epígrafs subsegüents analitzaré amb més detall què entén Wolff per ànima i què significa exactament conèixer allò que li succeeix mitjançant l'experiència. Ara com ara, n'hi ha prou de reparar que, per Wolff, l'ànima té consciència [*sich bewusst sein; sibi conscia esse*] tant de coses externes com internes a través dels pensaments [*Gedanke, cogitationes*], essent els pensaments els canvis propis de l'ànima amb què l'ànima es representa [*vorstellen, repraesentat*] objectes. Segons Wolff estipula en el segon capítol de la *Psychologia Empirica*, es diu que l'ànima percep [*percipere*] els objectes que es representa (GW II.5, 16-17 | PE §23-25). Puix que, retornant al pròleg, hom té experiència de les coses conegudes *via* percepcions i escau a la Psicologia Empírica consignar tot allò que ocorre a l'ànima i que pot conèixer-se experiencialment, conrear la Psicologia Empírica exigeix que l'objecte de les percepcions anímiques siguin els canvis que l'ànima mateix experimenta i de què té consciència, o sigui, els seus pensaments⁴⁹ (GW II.5, 1-2 | PE §1-3).

⁴⁸ “Scientia stabiliendi principia per experientiam, unde ratio reddit eorum, quae in anima humana fiunt”.

⁴⁹ Wolff insisteix en la necessitat d'experimentar personalment els processos anímics per tal de poder-ne oferir definicions clares: “aquell que vulgui tenir nocions corresponents als termes i estar segur de llur veritat, ha d'intentar experimentar ell mateix aquelles coses de què es tracta en Psicologia, o resoldre-les en quelcom que pugui experimentar ell mateix (“Quae vero in Psychologia traduntur, ea ut in se experiatur, vel in talia, quae experitur, resolvat, operam dare debet, qui verbis respondententes notiones habere et de earum veritate certus esse voluerit” (GW II.5, 2 | PE §2).

En la mesura que la filosofia malda precisament per descobrir les raons dels objectes que estudia, la vertebració del “moment” estrictament demostratiu resulta clau per completar l’estudi filosòfic de l’ànima humana. En la Psicologia Empírica es descriu minuciosament tot allò que esdevé a l’ànima; en la Psicologia Racional, es dona raó de tots els fets descrits minuciosament. Els principis a que Psicologia Racional recorre per tal de trenar demostracions sòlides i atènyer conclusions amb certesa provenen de les tres disciplines metafísiques que la precedeixen. Fent ús de proposicions fornides per l’Ontologia, la Cosmologia i la Psicologia Empírica⁵⁰, la Psicologia Racional dona raó de tots i cadascun dels processos llistats en el nivell empíric, “deriva *a priori* allò que, en la Psicologia Empírica, s’havia establert *a posteriori*”⁵¹ (GW II.6, 4 | PR §5). Què significa “derivar *a priori*” el que “s’ha establert *a posteriori*”? La Psicologia Empírica roman en el nivell de l’*a posteriori* perquè es limita a consignar efectes, això és, a resseguir els fets *que* passen sense escodrinyar en cap cas *per què* passen. En canvi, la Psicologia Racional se situa en el terreny de l’*a priori* perquè cerca i explica la causa dels fets que passen. D’aquesta manera, “derivar *a priori*” consisteix a dilucidar la causa productora dels efectes que s’han advertit, és a dir, a descobrir la raó que enclou la causa d’aquests efectes. Tal i com veurem amb més detall en l’epígraf que segueix, la raó que enclou la causa dels efectes observables en l’ànima n’és l’essència: “derivar *a priori*”, en fi, implica d’explicar tot allò que ocorre a l’ànima en base amb l’essència que la defineix i en determina els trets.

L’anàlisi del *Discursus* desgranada en aquest epígraf ha posat de manifest tres aspectes fonamentals del concepte wolffià de filosofia:

1. Els coneixements històric i el filosòfic constitueixen formes diferents d’enfrontar-se a la realitat i adquirir-ne informació. El coneixement filosòfic revela la raó dels fets que, prèviament, han estat constatats històricament: després d’haver advertit que els fets ocorren, gràcies a la filosofia es descobreix *per què* ocorren.

Per tot plegat, és de notar que la Psicologia Empírica involucra unes percepcions “de segon ordre” que no versen sobre coses sinó, precisament, sobre les percepcions d’aquestes coses. A aquest acte de “percebre les pròpies percepcions” en què consisteix tenir experiència del que passa dins l’ànima, Wolff l’anomena ‘apercepció’ [*apperceptio*] (GW II.5, 17-19 | PE §25-28).

⁵⁰ A banda de proveir proposicions determinades per a les demostracions de la Psicologia Racional, la Psicologia Empírica també ofereix descripcions que serveixen per examinar i confirmar [*examinandis et confirmandis*] allò demostrat racionalment: si la conclusió d’una prova concorda [*consentiunt*] amb allò aprehès per introspecció, és força clar que “ningú no podrà qüestionar la veritat d’aquestes troballes” (“*Ea veritati consentanea esse dubitari nequit*”) (GW II.5, 3 | PE §5).

⁵¹ “*A priori colligenda sunt, quae in Psychologia empirica a posteriori stabilimus*”.

2. Per tal de desvelar raons, la filosofia ha d'adoptar un *modus operandi* demostratiu, això és, ha d'articular proves sil·logístiques. Perquè la cerca de raons doni lloc a un coneixement sòlid i cert, els principis demostratius emprats en els sil·logismes han de ser: (i) o definicions precises; (ii) o proposicions inferides amb certesa anteriorment; (iii) o experiències incontestables. En relació amb les experiències incontestables, Wolff indica que diverses disciplines filosòfiques necessiten un moment “experiencial o pre-demostratiu”, dedicat a compilar observacions i a formular proposicions que les encapsulin de manera que, després, puguin servir com a premisses demostratives.

3. El criteri usat per ordenar les parts o branques de la filosofia arrela 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 premisses indispensables per desenvolupar P2. Sobre la base d'aquest criteri, Wolff dóna peu a la jerarquia del saber filosòfic que s'ha esquematitzat abans.

En l'article intítulat “Entre *Schulphilosophie* y Ciencia Moderna: la filosofía de Christian Wolff”, he mirat d'argüir que la concepció wolffiana de la filosofia conjumina originalment elements de la tradició escolàstica (en alemany, *Schulphilosophie*⁵²) i de la ciència moderna⁵³ (Sales Vilalta 2022a). No reproduiré aquí els detalls de l'argumentació

⁵² En l'article, ‘Schulphilosophie’ s’usa per designar la filosofia cultivada a les universitats germàniques durant el segle XVII i inicis del segle XVIII, essent-ne la Metafísica neoaristotèlica (*Schulmetaphysik*) un tret definitori significatiu (Wundt, 1939, p.2-37). Reconec que, en un sentit rellevant, l’expressió ‘deutsche Schulphilosophie’ popularitzada per Wundt resulta imprecisa: imposa un criteri de delimitació cultural-nacional especialment anacrònic a l’hora d’historiar l’escolàstica de l’Europa moderna (vegeu Freedman 1999; Stone 2002). En aquest sentit, és clar que la metafísica neoaristotèlica no és patrimoni exclusiu de les universitats germàniques, ans el contrari: a tall d’exemple, els territoris catòlics de l’Europa meridional ja comptaren amb grans metafísics, com Francisco Suárez o Benet Pereyra, abans que la metafísica d’inspiració aristotèlica eclosionés en els territoris germànics. Tenint en compte totes aquestes precaucions, usar ‘Schulphilosophie’ per referir-se a la escolàstica moderna germànica pot ser útil específicament per capturar les peculiaritats de les universitats luteranes, marcades per les reformes curriculars que Philipp Melancton (1497-1560) hi impulsà sota els auspicis de Luter i el seu recel vers la Metafísica (Kusukawa, 1997, p.27-94). Conforme als plans pedagògics de Melancton per a les Facultats de Filosofia o Arts, només la Dialèctica, la Retòrica, la Filosofia Natural, el Grec i l’Hebreu disposen d’un professor que es dedica específicament a l’ensenyança de la matèria; la Metafísica, per contra, no es constitueix com a assignatura autònoma, de manera que el seu cultiu decau considerablement fins a les acaballes del segle XVI (Scheible 1997, p.50-55).

Per tal d’esmenar la perspectiva de Wundt i adquirir una comprensió més rica del període, recomano els treballs ja clàssics de Karl Eschweiler (Eschweiler, 1928, p.251–325) i Ernst Lewalter (Lewalter, 1935), així com les contribucions més recents fetes per Jonathan Freedman (Freedman, 1999) i Siegfried Wollgast (Wollgast, 1993). En connexió amb Freedman i Wollgast, Ian Hunter (Hunter, 2001, p.1-62) oferí un esbós àgil de la Metafísica gestada a les universitats alemanyes del segle XVII, complementat amb una reflexió interessant sobre els lligams d’aquesta Metafísica amb la filosofia il·lustrada.

⁵³ Sense voler endegar en l’article un debat historiogràfic al voltant de les nocions de Ciència Moderna i Revolució Científica, (a aquest efecte, vegeu Henry, 2008; Wooton, 2015), el terme ‘Ciència Moderna’ hi

continguda en l'article per no estendrem massa ni desviar-me del fil discursiu teixit fins ara. Tanmateix, i a efectes de precisar la present reflexió sobre el lloc de la Psicologia dins el *corpus* filosòfic wolffià, paga la pensa recalcar els següents detalls quant a la confluència d'escolàstica i ciència moderna en Wolff:

1. Wolff roman vinculat a la *Schulphilosophie* en un sentit fonamental. D'entrada, la seva estructuració del saber filosòfic, encapçalada per la Metafísica, arrela en la tradició neoaristotèlica prevalent a les universitats alemanyes del segle XVII. Les primeres obres metafísiques a cura de professors universitaris germànics sorgeixen a les acaballes del segle XVI, passades unes dècades d'ençà de les reformes curriculars impulsades per Melanchton. Fonamentalment, aquestes obres pioneres foren comentaris a la *Metafísica* d'Aristòtil: la *Isagoge in metaphysicam Aristotelis* (1594) de Daniel Cramer (1568-1637) i la *Isagoge in Peripateticorum et Scholasticorum Primam Philosophiam, quae dici consuevit Metaphysica* (1598) de Rudolph Goclenius (1547-1628), influent sobre Wolff (Moreau, 2002), en són els exponents més representatius. La consideració de la Metafísica com a cim del saber filosòfic rastrejable en Cramer i Goclenius és perpetuada pels primers grans artífexs de tractats originals sobre Metafísica: així el calvinista Clemens Timpler (1563/4-1619), autor del influent *Systema metaphysicae methodicum* (1604-1605), o el luterà Cristoph Scheibler (1589-1654), autor del també influent *Opus metaphysicum* (1617). En Scheibler, val a dir, ja s'observa força clarament la distinció entre Metafísica general i especial, que es consolida durant el segle XVII i que Wolff reproduceix tot "separant" l'Ontologia o Filosofia primera de les altres disciplines metafísiques⁵⁴ (École, 2001a).

Metafísica a banda, la defensa metodològica que Wolff fa del sil·logisme també entronca amb el neoaristotelisme universitari. A Alemanya, la complexa

és usat per designar la Filosofia natural resultant de l'anomenada 'Revolució Científica', és a dir, el procés històric pel qual (i) les explicacions "mecàniques" (els fets observables són descrits en termes de contacte entre cossos materials en moviment); (ii) l'ús sistemàtic d'experiments; (iii) la incorporació progressiva de notació i d'eines matemàtiques, esdevenen elements bàsics a l'hora d'estudiar la Naturalesa.

⁵⁴ La influència de la metafísica escolàstica sobre Wolff ha estat força estudiada per Jean École, centrat bàsicament a comparar el tractament wolffià de nocions ontològiques bàsiques (com les d'èsser, essència, o propietat transcendental.) amb el que en feren els grans escolàstics medievals i moderns (École, 1992; 1995; 1996; 2001a). Sonia Carboncini, per la seva banda, analitzà rellevantment l'influx que la metafísica cartesiana tingué sobre Wolff per mediació, sobretot, del cartesià alemany Johannes Clauberg (Carboncini, 1992). Recentment, Charles Leduc ha elaborat una panoràmica molt recomanable sobre les relacions de Wolff amb l'Escolàstica (Leduc, 2018).

conjuminació d'aristotelisme i humanisme en el currículum melanchtonià donà peu a Lògiques que reivindicaren el sil·logisme com eina vàlida per a l'escomesa científica i, alhora, assumiren les vindicacions humanistes (sobretot ramistes) a cultivar la *inventio*⁵⁵. La *Logica hamburgensis* (1638) de Joachim Jungius (1587-1657) i la *Logica vetus et nova* (1654) de Johannes Clauberg (1622-1665), obres que Wolff pogué estudiar amb deteniment (École, 1985, p.43 i p.79), són molt bons exemples de l'equilibri entre sil·logística i *ars inveniendi* definitori de la Lògica wolffiana⁵⁶.

⁵⁵ Les nocions d'*inventio* i d'*ars inveniendi* mereixen un breu aclariment. Esperonats pels primers grans recuperadors de la cultura grecollatina com Francesco Petrarca (1304-1374), els humanistes europeus del segle XV gestaren una aversió força palesa cap a la tradició escolàstica (Mommsen, 1942). Aquesta animadversió fou especialment marcada en el camp de la Lògica. Per contrast amb la subtilitat tècnica imputada als lògics escolàstics, els humanistes miraren de donar a la Lògica un abast i utilitat més amplis, tot concebant-la habitualment com a teoria de l'argumentació al servei de la Retòrica (Capozzi i Roncaglia 2009: 78-83). L'anomenada *inventio* sorgeix com a eina clau per enriquir l'argumentació sil·logística. Les *Dialecticae institutiones* (1543) de Petrus Ramus (1515-1572) ho il·lustren paradigmàticament. Seguint el solc de Lorenzo Valla (1407-1457) i Rudolphus Agricola (1443/4-1485), Ramus concep la *inventio* com a primera part de la Lògica en que, estructura o disposició dels sil·logismes a banda, es presenten les diferents formes de crear arguments i descobrir veritats amb raonaments no necessàriament sil·logístics. Sobre la base de la *inventio*, Ramus ofereix una teoria del sil·logisme molt depurada respecte al model aristotèlic, en què tots els sil·logismes de la segona i tercera figura queden reduïts a la primera figura (Risse, 1964a, p.122-201; Capozzi i Roncaglia, 2009, p.82-85).

La influència de Ramus sobre els lògics europeus dels segles XVI i XVII fou complexa, en el benentès que, prou sovint, donà lloc a perfils eclèctics. Jacopo Zabarella (1533-1589) n'és l'exemple més representatiu a Itàlia. Alhora que profundament interessat en Aristòtil i els seus comentadors islàmics, Zabarella assumí l'ampliació humanista de la sil·logística aristotèlica i l'èmfasi en els arguments probables amb valor persuasiu. En els territoris germànics, la segona meitat del segle XVI fou marcada per l'eclecticisme dels anomenats "Philippo-Ramistes", que miraren de conciliar la lògica aristotèlica de Melanchton amb la lògica de Ramus. Dins l'univers de pugna confessional propiciat per la Guerra dels Trenta Anys, mereixen un esment especial els treballs de calvinistes Bartholomeus Keckermann (1572-1609) i Johann Heinrich Alsted (1588-1638), influïts sobretot per Ramus i Ramon Llull (1232-1315/6) (Risse 1964a, p.440-532; Capozzi i Roncaglia, 2009, p.87-96). De fet, fou durant aquests anys que, després de gestar tot un seguit d'innovacions en el camp de la geometria analítica, Descartes concebé les *Regulae ad directionem ingenii* (1628-29). Els seus esforços per desenvolupar una notació simbòlica màximament general el dugueren a creure en la possibilitat "d'una ciència general en què s'examina l'ordre o la mesura, sense importar si tal mesura ha de cercar-se en nombres, figures, astres o sons" (Descartes, 1998, p.80; AT, X, 476). La plasmació d'aquesta "ciència general" o art per a guiar la ment en la descoberta i adquisició de coneixements (*ars inveniendi*) havia d'efectuar-se en les *Regulae*, obra inacabada en què la crítica ramista a la sil·logística aristotèlica es radicalitza fins al punt que Descartes no apel·la al sil·logisme a l'hora d'exposar els processos i actes involucrats en l'obtenció de coneixement (Turró, 1998, p.7-30).

⁵⁶ Tot i el seu compromís metodològic acèrrim amb el sil·logisme, és important assenyalar que Wolff va començar les seves lliçons sobre Lògica utilitzant com a llibre de text la *Medicina Mentis* (1687) de E.W von Tschirnhaus (Arndt, 1965, p.7-30). Influït pel rebuig cartesà del sil·logisme i per cartesians com Antoine Arnauld (1612-1694) i Edme Mariotte (1620-1684), Tschirnhaus rebutja el sil·logisme i concep la *Medicina mentis* com a treball del gènere de l'*ars inveniendi*, això és, com a tractat del mètode dedicat a ensenyar com han de descobrir-se noves veritats sobre el món (Tschirnhaus, 1695, p.x-xv).

Emparant-se potser en els consells de Leibniz (Wolff, 2003, p.xx-xxx), Wolff basculà finalment cap a la defensa metodològica del sil·logisme. Així i tot, alguns elements importants de l'enfocament lògic de Tschirnhaus van acabar permeant en el pensament wolffià (Montosa i Sales Vilalta, 2019-2020, p.98-102). Quant a la figura de Tschirnhaus i la seva *Medicina mentis*, és imprescindible fer una ullada a les rigoroses investigacions dutes a terme per Jean Paul Wurtz (1970; 1988).

2. No obstant, Wolff eixampla els horitzons escolàstics tot incorporant elements propis dels grans protagonistes de la ciència moderna europea. El seu estudi de matemàtics i experimentalistes reputats és indispensable per entendre el rol epistemològic que atorga a la Matemàtica i a l'experimentació. Quant a la Matemàtica, Wolff acaba considerant-la eina bàsica per a l'estudi de la natura. Si atenem la *Ratio praelectionum* (1718), les disciplines ocupades de les lleis del moviment operatives en el món són disciplines matemàtiques: la Mecànica [*Mechanica*], i la Hidrostàtica [*Hidrostatica*] hi són definides com a branques de la Matemàtica que han de seguir al cultiu de la Trigonometria [*Trigonometria*] (Wolff, 1972: 15-58).

Quant a l'experimentació, la *Micographia* (1675) de Robert Hooke (1635-1703) i la *Nova micographia* (1687) de J.F. Griendel von Ach (1631-1687) foren fonts d'inspiració cabdal per Wolff. A resultes de llur lectura, Wolff arribà a la conclusió que el microscopi dota els sentits amb un poder insòlit per detectar característiques de la realitat abans imperceptibles. Els enginyers tècnics, doncs, farien possible l'articulació de noves proposicions experiencials, susceptibles de ser usades a l'hora de fer demostracions. Quant a la gestació de l'interès wolffià vers l'experimentalisme, sembla que l'accent del professor universitari J.C. Sturm (1635-1703) sobre l'ús d'experiments en Física va ésser una influència significativa (École, 2006, p.5-7). Sigui com sigui, Hooke, mereix una menció especial per corroborar la tesi wolffiana que qualsevol cos extens sempre pot dividir-se en parts més petites i que, per tal d'evitar un regrés infinit, és necessari concloure que els elements bàsics i constitutius dels cossos extensos són de naturalesa simple⁵⁷.

No cal dir-ho, la distinció entre escolàstica i ciència ha de ser feta amb molta prudència. Wolff mateix i d'altres figures anteriors que l'influenciaren, cas de Johannes Clauberg, J.C. Sturm i fins i tot G.W. Leibniz (1646-1716)⁵⁸, posen de manifest que les fronteres

⁵⁷ La influència de la filosofia experimental sobre Wolff ha estat estudiada molt escassament. Només Dorothea Goetz n'oferí un interessant tractament contextualitzat a *Der naturwissenschaftliche aspekt der deutschen Aufklärung an den Universitäten im 18. Jahrhundert*, dedicada a resseguir l'arribada i desenvolupament de l'experimentalisme a les universitats germàniques del segle XVIII (Goetz, 1973, p.118-155).

⁵⁸ La relació intel·lectual entre Leibniz i Wolff és un tema complex. La categoria "filosofia leibniziana-wolffiana" sorgí en vida de Wolff i a desgrat seu: el 1725, G.B. Bilfinger l'emprà en l'obra *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana et mundo*. Gràcies a la difusió que en feren wolffians com G.V. Hartmann (*Anleitung zur Historie der Leibnitzsch-Wolffschen Philosophie*, 1737) i C.G. Ludovici (*Neue Merckwürdigkeiten der Leibnitz-Wolffischen Philosophie*, 1738), la categoria anà quallant: progressivament, el pensament de Wolff passà a ser vist com a sistematització de les grans tesis que Leibniz

entre l'una i l'altra resultaren ser bastant difoses en més d'un cas. Historiogràficament, doncs, és important no considerar-les corrents separades i sense cap influència mútua. En tot cas, distingir-les constitueix un recurs útil per detectar quins elements teòrics arrelen netament en la filosofia escolàstica d'origen baixmedieval i quins d'altres cal remetre més aviat als temps de la revolució científica. Tenint en compte aquest apunt historiogràfic, la confluència d'escolàstica i ciència moderna en Wolff dona peu a un perfil filosòfic sincrètic i peculiar. Wolff és, alhora, un filòsof que (i) privilegia la Metafísica i la considera el més elevat de tots els sabers; (ii) confereix a la filosofia un *modus operandi* rígidament sil·lògic; (iii) situa el coneixement històric i l'experiència com a base ineliminable de la filosofia. A tot això, la Psicologia és, probablement, la disciplina filosòfica en què la interacció d'aquests ítems es fa més palesa.

En primer lloc, Wolff cataloga la Psicologia com a ciència metafísica i perpetua, així, un gest força habitual a les universitats germàniques d'època moderna. Cristal·litzada la distinció entre Metafísica general i Metafísica especial, diversos autors com Johann Heinrich Alsted (1538-1638), Adrain Heerebord (1614-1661), Johann Geilfus (1619-1683) o Samuel Strimes (1648-1730) optaren per referir-se a la Metafísica especial amb el mots 'Pneumàtica' o 'Pneumatologia', essent la Pneumàtica o Pneumatologia la ciència dels éssers espirituals i incorporis (Déu, els àngels i les ànimes humanes; Schepers, 1977, p.1-18; École, 2001b). De fet, Wolff mateix puntualitza en el *Discursus* que, preses

hauria ideat dispersament (Carboncini, 1986, p.110-112). Walther Arnsperger fou el primer a abordar sistemàticament la relació entre Leibniz i Wolff i a mostrar els problemes inherents a l'etiqueta "leibnizià-wolffia" (Arnsperger, 1897). Fins la redinamització dels estudis sobre Wolff en inciar-se'n l'edició de les obres completes, els vincles entre tots dos autors foren tractats molt escassament (Campo, 1939, p.53-76; Wundt, 1945, p.122-199). De la dècada del 1960 ençà, doncs, molts dels grans estudiosos sobre Wolff feren aportacions rellevants a la qüestió, que han posat de manifest la inadequació de considerar Wolff un mer deixeble/sistematitzador de Leibniz. Així Jean École (1964; 1972a; 1972b; 1983; 1998), Werner Schneiders (1973), Charles Corr (1974; 1975b), Ferdinando Luigi Marcolungo (1975), Hans Poser (1975; 1981), Sonia Carboncini (1988) i Hans Jürgen Engfer (1992). Pel que respecta més restringidament a la investigació espanyola, és de notar que Maria Jesús Soto Bruna estudià la recepció de la monodologia leibniziana en Wolff (1992).

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 quelcom així com 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 els elements de la filosofia leibniziana que Wolff pren i desenvolupa juguen un rol cabdal dins del seu corpus filosòfic. La caracterització de les coses simples com a base de les coses compostes s'inspira força clarament en la metafísica monadològica de Leibniz. L'atribució a les coses simples d'una força que les defineix i les constitueix en coses singulars i independents (abordarem aquesta qüestió en l'epígraf que segueix) entronca directament amb el *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (1695), un dels articles de Leibniz amb més difusió durant els anys posteriors a la seva mort. A més, la caracterització d'aquesta força com a força representativa capaç de produir diferents tipus de representacions remet a la tematització leibniziana dels processos cognitius rastrejable a les *Meditationes de cognitione, veritate, et ideis* (1684) (Arndt, 1965, p.55-74; Leduc, 2013).

conjuntament, Psicologia i Teologia conformen la Pneumatologia o ciència dels esperits⁵⁹ (GW II.1.1, 34 | DP §73). Més enllà del rerefons històric en què el gest de Wolff s'enquadra, és important fer atenció a un detall teòric no gens baladí. Dir que la Psicologia és una part de la Pneumatologia implica assumir d'entrada que l'ànima és una entitat incorpòria o espiritual. Tal i com tindrem ocasió de veure, Wolff argumenta en el marc de la Psicologia Racional que el pensament només pot donar-se en entitats incorpòries o, alternativament, que els cossos no poden abrigar pensaments. Comptat i debatut, la demostració en qüestió no fa sinó corroborar una tesi metafísica assumida d'antuvi, un dualisme entre allò corpori i allò incorpòri que ja es troba preassumit en la consideració de la Psicologia com a part de la Pneumàtica. Des d'aquest punt de vista, la càrrega metafísica inherent a la Psicologia wolffiana és ingent i radical: ras i curt, la Psicologia recolza en la distinció entre entitats corpòries i incorpòries i la catalogació de les ànimes com a incorpòries.

La reivindicació wolffiana de l'experiència ofereix un contrapunt interessant al caràcter primordialment metafísic de la Psicologia. L'anàlisi del *Discursus* ha posat de manifest que el coneixement filosòfic s'erigeix sobre la base de l'històric. En termes epistemològics, doncs, Wolff sosté que el coneixement *comença amb* les dades que reporten els sentits, externs o intern, essent la tasca de la filosofia donar raó, explicar tot allò constatat amb el sentits. De fet, les proposicions experiencials amb què el coneixement històric queda plasmat no només són punt de partida i part ingredient de les demostracions pròpies de la filosofia, sinó que també serveixen per corroborar-ne el resultat. Per tot plegat, no hi ha dubte que l'experiència té un rol central dins el *corpus* filosòfic wolffià, rol sovint negligit i no pres prou en consideració⁶⁰. En qualsevol cas, i

⁵⁹ Rudolph Goclenius fou el primer a usar el terme 'Psicologia' per designar una branca de la Metafísica especial el 1590. La consideració de la Psicologia com a disciplina metafísica per part de Wolff és inqüestionablement deutor del gest de Goclenius. Amb tot, les diferències entre les nocions de Psicologia d'un i altre acusen diferències marcades, propiciades per la influència que Wolff rebé dels grans protagonistes de la filosofia moderna (sobretot, Descartes i Locke). Quant a això, vegeu Stiening, 2004; Rudolph, 2004.

⁶⁰ El rol epistemològic senyer que Wolff dona a l'experiència començà a ser pres en consideració gràcies a la generació d'investigadors capitanejada per Jean École que, després d'iniciar l'edició de les obres completes de Wolff el 1962, dinamitzà i enriquí de manera molt significativa la investigació sobre la filosofia wolffiana. A *La métaphysique de Christian Wolff*, École exposà amb claredat la complementarietat d'experiència i raó i la designà amb l'expressió "connubium rationis et experientiae", expressió que Wolff mateix encunyà per descriure el procediment de l'astronomia (École, 1990, p.73-75) i que, com veurem, també encunya en la *Psychologia Empirica*. En el seu compendi d'articles publicats durant les dècades de 1980 i 1990, Luigi Cataldi Madonna anà un pas més enllà en tant que, assumint amb École que la base metodològica de la filosofia wolffiana és l'anomenat *connubium*, caracteritzà el pensament de Wolff com a "philosophia experimentalis universalis" "per aver messo a fondamento del suo sistema il conubio della ragione con l'esperienza e per aver tentato di estendere tale connubio a tutte le parti del sapere, incluse la

més enllà d'aquesta observació epistemològica de caràcter general, la dependència del coneixement filosòfic respecte a l'històric trasllueix especialment en la Física i la Psicologia. Física i Psicologia disposen d'una primera part estrictament experiencial, en què es realitzen observacions i es formulen proposicions sobre tots i cadascun dels fenòmens explicats posteriorment en la segona part de la disciplina. D'alguna manera, la Psicologia reproduïx la mecànica de la Física, en què l'observació dels fenòmens naturals és punt de partida obligat per poder explicar-los i entendre'ls. De fet, la forma wolffiana d'explicar els fenòmens psicològics també s'emmiralla en l'explicació dels fenòmens físics (Vitadello, 1973). Si atenem la *Psychologia Empirica*, els fenòmens de l'ànima, com els moviments dels cossos, responen a lleis [*leges*] i regles [*regulae*] universals:

Anomenem regles de les percepcions les regles que l'ànima observa quan percep o, alternativament, aquelles amb què es poden explicar les pròpies percepcions. [...] Les lleis de les percepcions són els principis generals de les regles de les percepcions. Aquesta denominació sorgeix per analogia amb les regles del moviment. La nostra primera tasca en la Psicologia Empírica és establir regles generals sobre les percepcions i els pensaments⁶¹ (GW II.5, 49 | PE §83, 84).

Amb tot, Física i Psicologia acusen una petita diferència procedimental que no pot obviar-se. La Física recorre a experiments i observacions realitzats amb els sentits. La Psicologia Empírica, en canvi, requereix una altra classe d'experiència, a saber, l'experiència introspectiva resultant de fer atenció als propis pensaments o, seguint Wolff, de tenir apercepcions [*aperceptio*] (GW II.5, 17-19 | PE §25-28). D'aquesta manera, la Psicologia Empírica és dedicada a forjar per introspecció els conceptes clars i les proposicions determinades de que la Psicologia Racional parteix i cerca la raó. La càrrega intel·lectual que Wolff arrega sobre el moment empíric no és pas poca. Conforme a la cita anterior, les lleis i regles que capturen el funcionament de les potències anímiques han de formular-se ja en la Psicologia Empírica. En la mateixa Psicologia Empírica, doncs, es realitzen

matemàtica pura e l'ontologia" (Cataldi Madona, 2001, p.7). En el recent *Erfahrung und Wissenschaftstheorie bei Christian Wolff*, Cataldi Madona ha tematitzat interessantment algunes de les tensions i equivocitats que planen sobre el *connubium* (Cataldi Madona, 2019, p.191-212; p.213-228). Encara més recentment, Ferdinando Luigi Marcolungo ha mirat de fer atenció a les dificultats que la complementarietat entre experiència i raó planteja específicament en els camps de la Metafísica i la Filosofia pràctica (Marcolungo, 2021a).

⁶¹ "Regulae perceptionum dicuntur, quas anima observat in percipiendo, seu juxta quas perceptiones ipsius explicari possunt. [...] Leges perceptiones sunt principia generalia regularum perceptionum. Denominatio sit ad imitationem regularum et legum motis. Nostrum vero imprimis est in Psychologia Empirica stabilire leges et regulas inde pendentes generales perceptionum ac cogitationum".

processos de generalització per tal de formular proposicions universals que apleguin una multiplicitat d'experiències particulars. Que Wolff assigni aquesta tasca a la Psicologia Empírica no ha d'estranyar-nos: al capdavall, les lleis i regles en qüestió no són explicacions, sinó generalitzacions de fets particulars, de canvis que ocorren a l'ànima. Quant a això, és important dur a col·lació la clarificació de la noció wolffiana d'experiència que s'ha fet abans. Segons Wolff puntualitza a la *Lògica alemanya*, pot tenir-se experiència: (i) d'un objecte i les seves propietats; (ii) dels canvis que pateix un objecte; (iii) dels efectes que un objecte té sobre un altre (GW I.1, 181-183 | LA c.5, §1-5). Tot recolzant en l'experiència introspectiva, així doncs, la Psicologia Empírica ha de donar lloc a conceptes i proposicions (i) sobre l'ànima i les seves propietats; (ii) sobre tots els canvis que experimenta (iii) sobre els seus poders o capacitats per induir certs efectes.

Sigui com sigui, queda clar per tot plegat que la Psicologia Empírica és l'encarregada de forjar conceptes i proposicions empírics indispensables per a la Psicologia Racional i que, consegüentment, la Psicologia Racional s'alça sobre uns fonaments rellevantment empírics. L'objectiu dels dos epígrafs que segueixen consisteix a analitzar en detall aquesta peculiar relació entre nivell empíric i nivell racional per esclarir què significa exactament percebre allò que ocorre a l'ànima i donar-ne subsegüentment raó. Començaré amb el primer desplegament de la Psicologia wolffiana, contingut en els capítols tercer i cinquè de la *Metafísica alemanya*⁶². El caràcter sintètic i esquemàtic d'aquesta primera exposició permetrà obtenir d'antuvi una bona visió panoràmica de la Psicologia i la manera com els moments empíric i racional interactuen per constituir-la. Wolff, val a dir, desplega aquests dos capítols sense designar-los encara amb els noms tècnics de Psicologia Empírica i Psicologia Racional. Els termes són forjats per primera vegada a l'*Ausführliche Nachricht* (1726), text de caràcter programàtic en què reflexiona sobre la filosofia articulada en la sèrie de tractats alemanys i aclareix la seva forma d'entendre i

⁶² En la *Metafísica alemanya*, Wolff intercala el capítol sobre Cosmologia (capítol quart) entre el capítol sobre Psicologia Empírica (capítol tercer) i el de Psicologia Racional (capítol cinquè). D'entrada, podria pensar-se que aquest gest contravé l'estructuració del saber esquematitzada abans, en què la Cosmologia precedeix la Psicologia. Ben mirat, però, això no ocorre pas: en la *Metafísica alemanya*, la Cosmologia també precedeix la Psicologia en tant que les demostracions de la Psicologia, desplegades en el capítol cinquè, són posteriors al capítol de contingut cosmològic. Segons Wolff puntualitza a l'*Ausführliche Nachricht* (1726), la decisió d'avançar la Psicologia Empírica a la Cosmologia respon a motius pedagògics, en el benentès que les ensenyances contingudes en el capítol tercer són més intuïtives i accessibles que la reflexió sobre tot món possible desenvolupada en el capítol quart. Avançar el capítol sobre Psicologia Empírica, doncs, contribueix a fer el procés de lectura i aprenentatge més progressiu (Araujo i Pereira, 2021, p.43-44; Marcolungo, 2021b, p.51-68).

ordenar el coneixement filosòfic (Araujo i Pereira 2021, p.44-45). Sigui com vulgui, prendre els capítols tercer i cinquè de la *Metafísica alemanya* com a primera exposició de la Psicologia wolffiana és raonable per dues raons. D'una banda, l'objectiu, procediment i continguts desgranats en cada capítol es corresponen, respectivament, als objectius, procediments i continguts que Wolff atribueix a la Psicologia Empírica i la Psicologia Racional en les obres llatines. D'altra banda, Wolff esgrimeix les expressions 'Psicologia Empírica' i 'Psicologia Racional' a l'*Ausführliche Nachricht* de manera retrospectiva, precisament per donar un nom tècnic a la feina feta en la *Metafísica alemanya*. En acabat, l'escrutini del segon desplegament en llengua llatina resultarà crucial per perfilar alguns aspectes de la Psicologia alemanya mancats de matís, alhora que posarà de manifest algunes modificacions subtils que Wolff hi introduí arran de la seva polèmica amb els teòlegs pietistes de Halle. Elucidat el recorregut, traslladem-nos sense més preàmbuls al desplegament de la Psicologia wolffiana contingut en la *Metafísica alemanya*.

1.2. La primera exposició de la Psicologia wolffiana: la *Metafísica Alemanya* (1720)⁶³

Abans d'iniciar l'anàlisi de la Psicologia continguda en la *Metafísica alemanya*, és important clarificar alguns principis ontològics i cosmològics bàsics ja que, d'acord amb l'estructura de la filosofia esquematitzada en l'epígraf anterior, les demostracions de la Psicologia contenen conceptes i premisses provinents de l'Ontologia i la Cosmologia. Comencem, doncs, amb l'Ontologia, desenvolupada en el segon capítol de la *Metafísica alemanya*. Entre els paràgrafs 11 i 29, Wolff desgrana diversos conceptes partint del principi de contradicció [*Satz des Widerspruchs*]⁶⁴, el primer dels dos principis fonamentals i vertebradors de tot el coneixement humà. Els dos conceptes adduïts en primer lloc són els de possibilitat [*Möglichkeit*] i existència [*Wircklichkeit*]. Segons el que s'ha indicat abans en aclarir la definició de filosofia com a ciència d'allò possible, és possible tot allò que conjumina diversos trets no contradictoris entre si. Pròpiament, doncs, se'n diu cosa [*Ding*] d'allò possible que enclou múltiples notes sense contradicció. Allò impossible no pot arribar a ésser perquè aplega notes que s'exclouen mútuament, com en el cas d'un triangle quadrat o un cos inextens⁶⁵. L'existència plenifica [*erfullen*] la cosa possible en què es dona fent-la present en el món. Dues coses A i B són idèntiques [*einerley*] si poden ésser substituïdes l'una per l'altra sense que llur substitució impliqui cap canvi en el món. Quan l'aspecte extern de dues coses A i B és idèntic, aleshores A i B són semblants [*ähnliche*]. La magnitud [*Grosse*] permet diferenciar dues coses semblants temporalment coexistents, atès que cada cosa amb magnitud ocupa una porció d'extensió determinada que cap altra cosa pot ocupar alhora. Iguals [*gleiche*], val a dir,

⁶³ Tal i com Charles Corr assenyala en la seva edició crítica del text (Corr, 1983, p.1*- 47*), la *Metafísica alemanya* gaudí d'una difusió molt significativa. Després de la primera edició, que consta com a impresa el 20 de desembre però que no fou editada i venuda *de facto* fins el 1720, l'obra fou reeditada el 1722, el 1725, el 1729, el 1733, el 1736, el 1738, el 1741, el 1743, el 1747, el 1751 (edició en què es basa la *Gesammelte Werke* que uso i referencio) i el 1752. La segona edició aparegué poc abans que Wolff fos expulsat de Halle arran de la seva polèmica amb els teòlegs pietistes de Halle; la tercera, al seu torn, fou la primera versió de la *Metafísica alemanya* apareguda després de la polèmica. Segurament per la tessitura complexa i delicada en que foren preparades, totes dues edicions contenen alguns afegits i matisos rellevants que, bé esmenen equívocs de l'*editio princeps*, bé rebaten les objeccions dels teòlegs anti-wolffians. En l'exposició que segueix, doncs, indicaré mitjançant notes al peu les modificacions més importants que Wolff inclogué en la segona i tercera edició del text.

Les traduccions del text que ofereixo al llarg de l'epígraf, basades en l'original segons la *Gesammelte Werke*, han estat contrastades amb la traducció castellana a cura d'Agustín González Ruiz (Wolff, 2000).

⁶⁴ Pel principi de contradicció, és impossible afirmar A i no-A al mateix temps. (GW I.2, 7 | MA §11).

⁶⁵ Tal i com Jean-Pail Paccioni (2004) observa amb encert, el lligam entre "concebibilitat" i contradicció rastrejable en Wolff prové de Tschirnhaus. Tot i invertir l'ordre del raonament tschirnhausià (Wolff explica allò concebible tot partint d'allò contradictori; Tschirnhaus defineix allò contradictori en base amb allò concebible; Tschirnhaus, 1695, p.34-38), Wolff també conclou que, *stricto sensu*, només és cognoscible allò què és pensable o no contradictori. Segons Paccioni, de fet, Wolff modula la tesi tschirnhausiana sota la influència de les *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684), obra que, com he argüït al final de l'epígraf anterior, influeix rellevantment sobre la Lògica de Wolff (Paccioni, 2004, p.90-93).

són les coses A i B d'igual magnitud. El tot [*Ganzes*] es perfila com el conjunt resultant d'unir diverses parts [*Theile*]. El no-res [*Nichts*], en suma, és allò impossible i inexistent (GW I.2, 7-16 | MA §11-29).

En acabada la sèrie de nocions derivades del principi de contradicció, Wolff passa a desplegar els conceptes ontològics que depenen del segon principi fonamental del coneixement humà, el principi de raó suficient [*Satz des zureichenden Grundes*]⁶⁶. Quan una cosa A és integrada per una pluralitat de notes o trets [*Merkmale*], ha d'haver-hi una raó que expliqui per què tota aquesta diversitat de trets corresponen a A. La cosa B que conté la raó explicativa que una determinada suma de notes pertanyin a A és l'essència [*Wesen*] d'A. Conforme a la caracterització de la filosofia wolffiana feta en l'apartat anterior, descobrir la raó d'una cosa passa per entendre què fa possible la cosa en qüestió. Tenint present aquest incís, no és estrany que Wolff sostingui en la *Metafísica alemanya* que, "l'essència d'una cosa n'és la possibilitat, i comprèn l'essència qui sap de quin mode i quina manera una cosa és possible"⁶⁷ (GW I.2, 19 | MA §35). Fixem-nos que, de les definicions wolffianes de filosofia i essència, se'n desprèn que el filòsof que cerca la raó de quelcom no fa sinó cercar-ne l'essència. Sigui com sigui, Wolff perfila la noció d'essència puntualitzant que tota essència és necessària [*notwendig*]. Cap cosa possible pot ser impossible alhora: mancada d'oposat, la possibilitat de la cosa, com a tal, és necessària⁶⁸. Com que l'essència d'una cosa n'és la possibilitat i la possibilitat com a tal és necessària, l'essència és necessària i, precisament per això, immutable [*unveranderlich*] i eterna [*ewig*]. En virtut de la seva essència, cada cosa abriga un conjunt de propietats [*Eigenschaften*], això és, un feix de notes o trets mudables i contingents. El color de la pell seria un bon exemple de propietat humana: si bé tots els humans han de tenir *algun* color de pell per ésser humans, de quin color concret sigui la pell de cada individu és quelcom d'accidental i variable, que depèn de diverses circumstàncies alienes al mateix individu (GW I.2, 17-25 | MA §31-45) .

Escodrinyats els conceptes d'essència i de propietat, Wolff passa a reflexionar sobre les coses [*Dinge*] posseïdores d'essència i propietat. A efectes de caracteritzar-les, Wolff emprà dos grans binomis. Totes les coses són: (i) o simples [*einfache*] o compostes

⁶⁶ Pel principi de raó suficient, tota cosa existent en el món ha de tenir una raó que permet entendre per què existeix. (GW I.2, 16 | MA §30) .

⁶⁷ "Daher ist das Wesen eines Dinges seine Möglichkeit, und derjenige versteht das Wesen, welcher weis, auf was für Art und Weise ein Ding möglich ist". .

⁶⁸ Necessària és la cosa que no té cap terme oposat o, alternativament, la cosa la negació de la qual no és possible. (GW I.2, 17 | MA §36).

[*zusammengesetzte*]; (ii) o autosubistents [*Dinge, die vor sich bestehen*] o dependents [*Dinge, die durch andere bestehen*]. D'entrada, les coses que hom es representa com a externes consten de múltiples parts que coexisteixen en l'espai [*Raum*]: “a una cosa així, dotada de moltes parts diferents entre si però coexistents segons un cert ordre i connectades les unes amb les altres, l'anomenem cosa composta⁶⁹” (GW I.2, 26 | MA §51). Com a unitat que conjumina diverses parts subsistents en l'espai, tota cosa composta és extensa i té una forma o figura [*Figur*], essent la figura el perfil dibuixat pels contorns que delimiten l'extensió [*Ausdehnung*] o porció d'espai que la cosa ocupa. Pel fet de trobar-se en l'espai, les coses compostes poden experimentar moviment [*Bewegung*], això és, poden canviar de posició [*Ort*] dins l'espai. Interessantment, Wolff defineix l'espai com l'ordre [*Ordnung*] prevalent entre les coses coexistents. Sense reduir-lo a les coses extenses que l'integren, l'autor de la *Metafísica alemanya* insisteix que no pot haver-hi espai sense coses extenses coexistents: l'espai acaba alçant-se com l'estructura subjacent a la totalitat de coses compostes, estructura inconcebible sense parts o objectes per estructurar⁷⁰. En qualsevol cas, les coses compostes no només experimenten canvis posicionals, sinó que també poden patir canvis pel que fa a llur magnitud i a llur figura, sense comptar els processos de generació [*entstehen*] i destrucció [*aufhören*] a resultes dels quals sorgeixen o pereixen (GW I.2, 24-35 | MA §46-74).

Les coses simples es defineixen per oposició radical a les compostes. En la mesura que són unitats absolutament simples, no poden constar de parts ni de propietats com l'extensió, la figura, la magnitud, o el moviment, assignades a les coses compostes precisament per tenir parts coexistents en l'espai. Assentat aquest fet, Wolff situa les coses simples com a condició de possibilitat de les compostes tot teixint un raonament de palesa inspiració leibniziana. Si no hi hagués coses simples, tota part, per petita que fos, seria formada per d'altres parts al seu torn compostes. En tal cas, ni podria arribar-se a enumerar exhaustivament les parts d'una cosa composta ni podria justificar-se'n el caràcter finit i delimitat: qualsevol part dependria d'una altra part *ad infinitum*, de manera que, en donar raó de les coses compostes, mai s'assoliria una explicació tancada i completa. Per tal d'evitar el *regressus* albirat, conclou Wolff, calen coses simples que

⁶⁹ “Ein dergleichen aus vielen von einander unterschieden, aber in gewisser Ordnung auf einander folgenden und mit einander verknüpften Theilen bestehendes Ding, nennen wir ein zusammengesetztes Ding”.

⁷⁰ Quant a l'oposició a la noció newtoniana d'espai que aquestes darreres línies suggereixen, vegeu Stan, 2012.

siguin fonament últim de les compostes i permetin donar-ne raó reeixidament⁷¹.. Encara que constitutives de tot allò compost, les coses simples, inextenses i exemptes de mida, no resulten perceptibles en cap cas. Ben mirat, llur condició inextensa també impossibilita que s'originin per composició i es destrueixin per disgregació, en tant que no disposen de parts susceptibles d'unir-se o separar-se. Tota cosa simple, així doncs, existeix permanentment mentre cap entitat externa capaç d'anihilar-la la destrueixi (GW I.2, 37-56 | MA §75-107).

Precisament perquè les coses simples perseveren sense aturador, Wolff observa que ha d'haver-hi en elles quelcom que sigui ensem: (i) durador o constant [*fortdauern*] per explicar-ne el caràcter permanent; (ii) dotat de límits [*Schranken*] alterables, la modulació dels quals expliqui els canvis successius que els ocorren. Aquest component durador i dimensionat, les alteracions graduals del qual determinen els canvis de la cosa, n'és la força interna [*innere Kraft*]. Sobre la base d'aquest concepte, pot entendre's el binomi coses autosubsistents / coses dependents d'altres; és de notar que, de la tercera edició ençà (1725), Wolff encunya el terme 'substància' [*Substanz*] com a sinònim de l'expressió 'cosa autosubsistent' (Corr, 1983, p. 37). Mentre que les substàncies contenen dins seu l'arrel o font [*Quelle*] dels canvis que experimenten, les coses dependents són aquelles que no enclouen la font de llurs mutacions. De la definició de substància en joc se'n desprèn que totes les coses simples, posseïdores d'una força interna que n'explica els canvis, són substàncies. Els canvis que es concreten en les substàncies, deutors de la seva força interna, són accions [*Thun*]; per oposició a les passions [*Leidenschaften*], reben el nom d'accions les mutacions la raó de les quals rau en la mateixa cosa que canvia. La cosa que executa l'acció n'és la causa [*Ursache*], i allò que esdevé real a través de l'acció, l'efecte [*Wirkung*]. En últim terme, Wolff anomena estat intern [*innere Zustand*] al grau de limitació concret que s'expressa en cada acció de la substància. Cada acció particular expressa un estat únic i específic: quan efectua una acció A, la substància es troba en un

⁷¹ Tal i com Falk Wunderlich (2021) exposa amb claredat, l'argument wolffià enclou una crítica explícita a les teories atomistes. Els atomistes contravindrien el principi de raó suficient pel següent motiu: en investigar quins són els constituents últims del món, postulen uns àtoms extensos i indivisibles sense explicar com és possible que aquests elements bàsics siguin indivisibles i extensos alhora. Les coses simples que Wolff esgrimeix en oposició als atomistes divergeixen de les mònades leibnizianes en un matís crucial. Els elements wolffians es defineixen per tenir una força, que experimenta canvis en la mesura que els seus límits canvien successivament de grau; per contrast amb Leibniz, però, aquests elements no enclouen una representació única i particular de tot l'univers (Wunderlich, 2021, p.110-111).

determinat estat, diferent dels estats que es van concretant en realitzar altres accions B o C (GW I.2, 56-68 | MA §108-131)

Els conceptes ontològics exposats fins aquí són imprescindibles per a la Psicologia Racional: en l'explicació d'allò que ocorre a l'ànima, la distinció entre coses simples i compostes i l'atribució d'una força essencial a les substàncies simples juguen un paper clau. Clau, val a dir, també resulta la noció de món tematitzada en el capítol de contingut cosmològic de la *Metafísica alemanya*. Apamem-la esquemàticament. Només encetar el capítol, Wolff assenyala que, quan s'observa l'entorn circumdant, hom s'adona que hi ha una multiplicitat de coses compostes. Algunes d'elles coexisteixen en l'espai: ocupen porcions d'espai diferents i, pel que és general, poden moure's d'un indret a l'altre i fins arribar a contactar amb d'altres coses. D'altres, en canvi, no coexisteixen, sinó que se succeeixen en el temps les unes a les altres. Assentades aquestes observacions, Wolff estableix que un món és una sèrie [*Reihe*] de coses coexistents i successives que es troben totalment connectades [*vernknüpft*] entre si. Aquesta multiplicitat de coses interconnectades defineix un tot o unitat [*Eines*], una entitat que aplega d'altres entitats que en són part i constitueix, per tant, una cosa composta. Com que l'essència d'una cosa composta n'és l'estructura o manera específica en què les seves parts es troben disposades, l'essència de cada món rau en l'ordre prevalent entre l'inaprehensible sèrie d'ens que el conformen. En aquest sentit, afegeix Wolff, tot món és idèntic a una màquina [*Maschine*] o mecanisme complex en què el moviment de les parts constituents determina el moviment de la màquina *qua* unitat (GW I.2, 329-338 | MA §540-560).

1.2.1. Von der Seele überhaupt, was wirnehmlich von ihr wahrnehmen

Liquidats els prolegòmens ontològics i cosmològics, passem sense més preàmbuls a resseguir la descripció dels processos anímics articulada en el capítol tercer de la *Metafísica alemanya*. Atenguem en primer lloc les puntualitzacions inicials quant al seu procediment i el seu objectiu. Wolff especifica que el capítol parteix de tot allò que pot percebre's sobre l'ànima a través de l'experiència quotidiana [*tagliche Erfahrung*]. Tot recolzant en aquesta experiència, Wolff aspira a: (i) forjar conceptes distints [*deutliche Begriffe*] sobre l'ànima i els seus canvis; (ii) formular veritats importants [*wichtige Wahrheiten*] que, un cop confirmades per experiències incontestables [*durch untrügliche Erfahrungen bestätigt*], podran usar-se per donar raó de les regles [*Regeln*] que regeixen

el funcionament de les facultats anímiques (GW I.2, 106-107 | MA §191)⁷². Les tasques llistades s'avenen fil per randa amb les funcions atribuïdes a la Psicologia Empírica en els tractats llatins. Tal i com s'ha vist en l'epígraf anterior, la Psicologia Empírica és dedicada a forjar per introspecció els conceptes clars i les proposicions determinades de que la Psicologia Racional parteix i cerca la raó. Les proposicions determinades en joc han d'encapsular tots els canvis i fets que ocorren a l'ànima. D'aquí que, entre aquestes proposicions, es comptin les lleis i regles que capturen el funcionament de les potències anímiques i que resulten de generalitzar múltiples experiències particulars. Esclarits la finalitat i *modus operandi* del capítol, la pregunta que queda per respondre no és gens ni mica baladí: què entén Wolff per ànima i què és exactament “allò que se'n pot percebre”?

A efectes de donar una resposta solvent, paga la pena traslladar-se breument al primer capítol de la *Metafísica alemanya*, suggerentment intitulat “com sabem que nosaltres som, i com aquest coneixement ens resulta útil”. Wolff desenvolupa aquest lacònic capítol mobilitzat per dos grans propòsits. D'una banda, sosté, cal mostrar d'on prové la certesa amb que creiem de nosaltres mateixos que som. D'altra banda, descobrir l'origen d'aquesta certesa bàsica permet d'entendre “com ha d'estar constituït quelcom per conèixer-ho amb la mateixa certesa que sé que sóc⁷³” (GW I.2, 3 | MA §4). Per acomplir tots dos fins, Wolff comença observant que, en el nivell de la vida quotidiana, ningú no pot dubtar que som conscients de nosaltres mateixos [*uns unserer bewusst*] i d'altres coses⁷⁴. Qui ho dubtés, com podria dubtar o negar quelcom sense ser conscient d'allò qüestionat o negat? Analitzat amb més deteniment, el coneixement en joc presenta la següent estructura sil·logística. (i) Qui és conscient de si mateix i d'altres coses, és; (ii) nosaltres som conscients de nosaltres mateixos i altres coses; (iii) per tant, som⁷⁵ (GW I.2, 4-5 | MA §5-8).

⁷² Val a dir, la tasca de formular veritats necessàries per donar compte de les regles del funcionament anímic no apareix formulada explícitament en l'*editio princeps*, sinó que constitueix un afegit a la segona edició (Corr, 1983, p.37).

⁷³ “Wie etwas müsse beschaffen sein, damit ich so es so gewiss erkenne, als dass ich selbst bin”.

⁷⁴ En l'*editio princeps* de la *Metafísica alemanya*, Wolff parla genèricament de “tenir consciència”. La distinció entre tenir consciència (i) de nosaltres mateixos i (ii) d'altres coses fora de nosaltres és un matís que afegeix al text de la segona edició (1722) en endavant (Corr, 1983, p.35).

De fet, l'èmfasi en el fet que l'argument desgranat constitueix un model paradigmàtic de coneixement cert també és un afegit a la segona edició (Corr, 1983, p.36).

⁷⁵ Capitanejats per l'article de Werner Euler (2004) que obre el compendi editat per Jean François Goubet i Olivier-Pierre Rudolph (2004), alguns dels autors que participen del volum es refereixen suggerentment a l'argument en qüestió com a “cogitamus”. Al meu parer, la nomenclatura és original i encertada. Wolff desenvolupa un argument palesament proper al “cogito” cartesiana: per Wolff, com per Descartes, qui pensa existeix necessàriament en la mesura que pensa. Tanmateix, poden observar-se com a mínim dues diferències marcades entre l'un i l'altre (Euler, 2004, p.11-26). Wolff no pretén qüestionar en cap cas

Més enllà de la significació ontològica i epistemològica del raonament, la noció de consciència [*Bewusstsein*] que s’hi encunya és crucial per entendre la noció wolffiana d’ànima. Retornant al capítol tercer de la *Metafísica alemanya*, l’ànima hi és definida precisament com aquella cosa “què és conscient de si i d’altres coses fora d’ella⁷⁶” (GW I.2, 107 | MA §192). Per Wolff, s’és conscient [*sich bewusst sein*] d’una cosa A quan A apareix com a totalitat única i diferenciada d’altres coses coexistents. Tenir consciència, així doncs, implica necessàriament dos elements. Per un costat, cal alguna cosa *de què* es té consciència, algun objecte o fet que esdevé focus d’atenció i que queda subsegüentment individuat com l’objecte o fet concret en què se centra l’atenció. Per un altre costat, però, si hi ha alguna cosa *de què* es té consciència és perquè algú o alguna cosa realitza l’acte amb què se’n té consciència: l’objecte o fet que esdevé focus d’atenció individuat és focus d’atenció *per a alguna cosa* capaç de copsar, de fixar-se en coses. D’aquesta manera, l’ànima s’alça com el “substrat” dels actes de consciència, això és, com allò *que té* consciència de coses, essent els pensaments [*Gedanke*] els actes a través dels quals té consciència. L’objecte d’aquests actes de consciència, val a dir, és canviant: l’ànima copsa diferents objectes i fets successivament. D’aquí, en suma, que els pensaments es defineixin com els canvis [*Veränderungen*] propis de l’ànima, caracteritzats com a “interns” precisament per ser l’acte fonamental amb què allò *que té* consciència a través d’aquests actes pot aprehendre els objectes *de què* té consciència i situar-los com a diferents, com a separats de si mateix⁷⁷ (GW I.2, 107-110 | MA §192-197).

En tant que l’ànima és allò que té consciència i, pel raonament del capítol primer, tot allò que té consciència és, la realitat de l’ànima com a font o substrat de consciència queda

l’existència del món extern, que Descartes justifica demostrant que Déu no és enganyador en la quarta meditació, després de formular el “cogito” en la segona. A més a més, Wolff desenvolupa l’argument en primera persona del plural. Penso que aquest gest, *prima facie* banal, amaga intuïcions epistemològiques molt importants. En el “cogitamus” i, de fet, en tota la seva Psicologia, Wolff descriu els processos anímics en primera persona del plural, assumint el caràcter universal i compartible de les experiències que consigna. D’aquesta manera, Wolff suggereix que l’experiència mai no és purament individual, sinó radicalment compartible. Per tot plegat, aquesta assumpció bàsica bloqueja de bon començament la possibilitat del solipsisme.

Pel que respecta al rol del “cogitamus” com a punt de partida de tota la *Metafísica alemanya*, vegeu Arnaud, 2004.

⁷⁶ “Sich seiner und anderer Dinge ausser ihn bewusst ist”. Aquesta definició és una novetat de la segona edició, atès que involucra la diferenciació entre tenir consciència (i) de nosaltres mateixos i (ii) d’altres coses fora de nosaltres, forjada per primera vegada en la segona edició. En l’edició original, Wolff diu senzillament que “entenem per ànima aquella cosa que és conscient [*bewusst ist*]” (Corr, 1983, p.37).

⁷⁷ En la tercera edició de 1725, Wolff observa breument que és amb motiu d’aquest raonament que els cartesians conclouen que “l’essència de l’ànima” és la consciència (Corr, 1983, p.37). Tot i que Wolff es refereix a les doctrines cartesianes mitjançant termes propis del seu pensament, aquest afegit concís suggereix que la caracterització wolffiana del pensament i la consciència s’aproxima molt a la cartesiana.

fora de dubte. Consignada l'existència de l'ànima i dels pensaments com a canvis que li són inherents, Wolff procedeix a analitzar com són aquests pensaments. D'entrada, un pensament sempre versa sobre objectes externs o interns⁷⁸, siguin presents [*gegenwartige*] o absents [*obwesende*]. Tot pensament és pensament *sobre alguna cosa* que “se situa” davant per davant, *sobre alguna cosa* que ens representem [*wir stellen*]. És en funció de com apareixen els objectes que en són contingut que els pensaments poden començar a distingir-se i categoritzar-se. Un pensament és clar [*klar*] quan se sap del cert [*wohl wissen*] què és allò sobre que versa, això és, quan l'objecte A que presenta és nítidament separable i distingible d'altres objectes⁷⁹. Quan, a part de copsar [*bemerken*] l'objecte A com a totalitat única i separada, també es copsen clarament totes i cadascuna de les parts [*Theile*] que l'integren, el pensament sobre A és clar i distint [*deutlich*]. La relació que mantenen l'obscuritat [*Dunkelheit*] i la confusió [*Undeutlichkeit*] és anàloga a la relació que es dona entre claredat i distinció. Quan una determinada cosa A no es mostra com a unitat nítidament individuada, el pensament sobre A és obscur; quan les parts d'A apareixen obscurament, el pensament sobre A és confús⁸⁰ (GW I.2, 110-120 | MA §198-215).

Arribats a aquest punt, Wolff deixa de parlar sobre els trets propis de tot pensament anímic en general per caracteritzar progressivament els diferents tipus de pensaments

⁷⁸ Molt interessantment, David Poggi (2007) observa un paral·lelisme entre el binomi “pensaments sobre coses externes / pensaments sobre coses internes” i la distinció lockiana entre idees de sensació i de reflexió. Tot i no centrar-se en la possible influència de Locke sobre Wolff des d'un punt de vista històric, Poggi compara els procediments i continguts fonamentals de la Psicologia empírica wolffiana i l'*Essay on human understanding* (1689). La comparativa, completa i interessant, posa de manifest la proximitat del moment empírico-introspectiu de la Psicologia wolffiana respecte a les fisiologies del coneixement com la de Locke. Històricament, val a dir, la tesi que Wolff fos influït per Locke és bastant plausible. Wolff referencia l'*Essay* lockià en la mateixa *Metafísica alemanya* (així, per exemple, en §349). Atenent aquest detall, és clar que Wolff llegí l'*Essay* amb prou deteniment com per discutir-ne algunes tesis.

Quant a la influència de Locke sobre la generació filosòfica de Wolff, vegeu Fischer, 1975.

⁷⁹ Segons Wolff matisa llargament, el terme ‘clar’ prové de l'àmbit de la visió: d'aquí que, quan s'experimenten pensaments clars, es digui que “hi ha llum [*Licht*] o claror [*Helle*] dins l'ànima”. (GW I.2, 112-113 | MA §203-204)

⁸⁰ És de notar que, seguint el solc de les *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684) (Arndt, 1965, p.55-74; Leduc, 2013), Wolff introdueix en la *Lògica alemanya* més criteris per caracteritzar la forma com els pensaments representen coses. En la *Lògica alemanya*, de fet, la representació de la cosa continguda en el pensament s'anomena genèricament concepte [*Begriff*]. El gest contrasta amb la *Metafísica alemanya*, en què ‘concepte’ sembla designar concretament el que en la *Lògica alemanya* s'anomena ‘concepte universal’ [*allgemeine Begriffe*]. L'expressió ‘concepte sensible’ hi és sistemàticament substituïda per ‘sensació’ [*Empfindung*] i ‘imatge’ [*Einbildung*]. En qualsevol cas, els anomenats conceptes en la *Lògica alemanya* poden ser: (i) clars/obscur; (ii) distints/indistints; (iii) adequats [*ausführlichen*] / inadequats [*unausführlichen*], essent adequada la representació que permet tenir present tots els trets que singularitzen la cosa d'altres coses; (iv) complets [*vollständige*] / incomplets [*unvollständige*], essent complet el concepte d'aquella cosa les notes o trets [*Merkmale*] de la qual són coneguts amb claredat i distinció (GW I.1, 132-138 | LA c.1, §19-28).

existents. Tal i com veurem, l'ànima té la capacitat de produir pensaments molt diversos: Wolff anomena facultat anímica [*Vermögen der Seele*] a cada capacitat de produir un tipus concret de pensament⁸¹. Pel que s'ha vist, els pensaments poden versar tant sobre coses externes com internes. Quan es para esment a les coses representades com a externes, s'observa que aquesta mena d'objectes sempre són coses compostes dotades de mida, figura i color, susceptibles de moviment. Els objectes compostos amb aquests trets fenomenològics reben el nom de cossos [*Körper*]. D'entre tots els ens corporals, val a dir, cal ubicar com a nostre o propi [*unser Leib*] aquell cos que mai podem deixar de notar com a present. És precisament per causa d'aquesta seva "presència indefectible" que, segons Wolff, el propi cos regeix [*richten*] tots els pensaments que representen la resta d'objectes externs. L'observació evidencia que els cossos en moviment acaben contactant amb el propi cos, tot transmetent-li llur moviment i infontent-hi [*verursachen*] un canvi. Quan l'ànima nota el canvi, pren consciència d'allò que l'indueix com a cosa diferent i externa a l'ànima conscient. D'aquesta manera, "anomenem sensacions els pensaments que troben llur raó en els canvis experimentats pels nostres òrgans corporals, i que han estat instigats en nosaltres pels ens corporals corporals⁸²" (GW I.2, 112 | MA §220).

Wolff defineix les sensacions com els pensaments propiciats pel contacte dels cossos mundans amb el propi cos, amb què hom es representa objectes externs presents en el món. En termes corporals, els membres a què es les coses externes transmeten el seu moviment són els òrgans sensorials [*Gliedmassen der Sinnen*]. Gens sorprenentment, Wolff compta com a òrgans corporals els ulls [*Augen*], les orelles [*Ohren*], la llengua [*Zunge*], el nas [*Nase*] i els nervis [*Nerven*], sensibles al tacte. En termes anímics, reben el nom de sentits [*Sinne*] les cinc facultats de sentir [*Vermögen zu empfinden*], cadascuna de les quals origina una classe de sensació peculiar i única en funció de l'òrgan a què està vinculada. Veure [*sehen*] consisteix a representar-se els cossos que produeixen canvis en els ulls a través de la llum [*Licht*]; sentir [*hören*], a representar-se els cossos que produeixen canvis en les orelles a través del so [*Schall*]; sentir [*fühlen*], a representar-se els cossos que produeixen canvis en els nervis a través del contacte [*berühren*]; gustar [*Schmecken*], a representar-se els cossos que produeixen canvis en la llengua; i olorar

⁸¹ En connexió amb David Poggi, Ricardo Pozzo (2007, p.45-53) argüeix que l'anàlisi wolffià de les facultats anímiques entronca amb la "Lògica de les facultats" que Locke desenvolupa en l'*Essay*. Com Locke, Wolff mira de descriure en detall el funcionament de les facultats mitjançant l'anàlisi introspectiva. Com a mínim des d'aquest punt de vista, doncs, la suggerència de Pozzo resulta raonable.

⁸² "Die Gedanken, welche den Grund in der Veränderungen an den Gliedmassen unsers Leibes haben, und von der körperlichen Dingen unser uns veranlassen werden, plegen wir Empfindungen" .

[*reichen*], en suma, a representar-se els cossos que produeixen canvis en les narius a través de d'efluvis [*Aufflusse*] (GW I.2, 122-125 | MA §221-223).

Més enllà de les dissemblances tipològiques entre sensacions, Wolff puntualitza que totes les sensacions presenten diferents graus de claredat. Pel que és general, les més fortes, resultants de moviments corporis més intensos i notoris, eclipsen [*verdunckeln*] les més febles. Això és el que ocorre, per exemple, quan es veu un objecte de colors llampants enmig d'un entorn molt homogeni: la viva del color afavoreix que la representació de l'objecte acolorit sigui especialment clara i eclipsi la representació dels altres cossos circumdants. En aquest sentit, Wolff assenyala que la potestat [*Gewalt*] d'incidir sobre les pròpies sensacions és força limitada. D'una banda, el contingut representacional de cada sensació no pot elegir-se. Quan, posem per cas, cert procés físic dóna lloc a un so desagradable, hom no pot modificar el procés físic perquè, en comptes de generar un so desagradable, origini un altre so agradable: encara que es desitgi vivament, ni la flauta dolça mal tocada ni el gemec desconsolat del nadó poden deixar de resultar estridents quan es consumeixen. D'altra banda, tampoc pot triar-se el moment en què la sensació sorgeix. Si, en un instant de temps determinat, ocorre el procés físic desencadenant d'una sensació A, no hi ha manera d'evitar que la sensació A s'esdevingui en aquest moment precís. Tanmateix, que existeixin totes aquestes limitacions no significa que els humans no tinguin cap potestat sobre llurs sensacions, ans el contrari. Segons Wolff, els humans tenen la capacitat crucial de propiciar o evitar una determinada sensació movent volgudament el propi cos, bé per apropar-lo, bé per allunyar-lo de l'indret en què la sensació tindria lloc (GW I.2, 125-128 | MA §224-228).

Les sensacions permeten que hom es representi coses presents. Amb tot, i segons Wolff havia puntualitzat a l'inici, els pensaments també poden versar sobre objectes no presents actualment. Donada una cosa percebuda en el passat, és possible que hom la rememori i se la representi altre cop quan la cosa en qüestió ja no es troba present. Els pensaments a través dels quals hom es representa coses absents s'anomenen imatges [*Einbildung*], essent la imaginació [*Einbildungskraft*] la capacitat anímica de produir imatges. Pel fet d'ésser cronològicament posteriors a les sensacions, les imatges sempre són més fosques que les sensacions de què depenen. L'exemple que Wolff esgrimeix per argüir-ho és força il·lustratiu. Qui té una persona A davant, se'n representa vívidament la forma del rostre o el color de la pell perquè en té sensacions visuals presents. Quan, per contra, cal imaginar A sense que es trobi present, és fàcil que totes aquestes propietats es difuminin

i cessin en precisió: sovint, les sensacions que l'individu experimenta actualment prevalen sobre les imatges passades i dificulten que aquestes últimes ressurgeixin amb claredat. Sigui com vulgui, la subordinació de les imatges respecte a les sensacions trasllueix inequívocament en la regla [*Regel*] fonamental que l'ànima observa a l'hora de produir imatges:

Quan els sentits ens representen quelcom que té alguna cosa en comú amb una sensació que hem tingut en un altre moment, aquesta mateixa se'ns fa present de nou, això és: quan una part de la sensació completa present és part d'una altra sensació passada, aleshores la sensació completa passada se'ns torna a aparèixer novament. Quan, al seu torn, aquesta sensació completa passada té alguna cosa en comú amb una altra sensació o imatge que hem tingut en un altre moment, aquesta última també reapareix altre cop⁸³ (GW I.2, 132 | MA §238).

La representació de coses absents no comprèn solament allò que havia estat present i ha deixat d'ésser-ho. Wolff observa que, a part de recordar sensacions passades, l'ànima també pot representar-se coses que, ni són presents, ni havien estat percebudes en cap instant passat. La capacitat d'habilitar la representació de coses absents mai abans percebudes rep el nom la facultat d'inventar [*Kraft zu erdichten*]. Els actes anímics d'invenió són efectuats conforme a dues grans regles. Per un costat, poden prendre's parts d'objectes percebuts sensorialment en el passat i, tot combinant-les de manera original, donar peu a conjunts insòlits, això és, a objectes fabulosos o irrealment com els que afaïonen pintors [*Mahlern*], dibuixants [*Bildbauern*] i artistes [*Kunstler*] en general. Per un altre costat, l'ànima pot servir-se de parts de sensacions passades i conjuminar-les atenent el principi de raó suficient per engendrar imatges dotades de realitat [*Wahrheit*]. Wolff llista com a exponents d'aquesta forma d'obrar l'arquitecte que fa un plànol per projectar un edifici, el predicador que compon arengues a partir d'imatges heterogènies o l'erudit que confegeix reculls espigolant llibres diversos (GW I.2, 133-139 | MA §241-248).

Juntament amb la imaginació i la facultat d'inventar, Wolff situa la memòria [*Gedächtnis*] com a darrera de les potències vinculades a la reproducció d'allò absent. Segons l'autor

⁸³ “Wenn unsere Sinnen uns etwas vorstellen, das etwas gemein hat mit einer Empfindung, welche wir zu anderer Zeit gehabt; so kommt uns dasselbe auch wieder vor, das ist, wenn ein Theil der gegenwärtigen ganzen Empfindung ein Theil von einer vergangengen ist, so kommt die ganze vergangengen hier hervor. Wenn nun dieser wieder etwas gemein hat mit einer Empfindung oder einer Einbildung, die wir zu anderen Zeit gehabt; so kommt uns dieselbe ferner auch wieder vor”.

de la *Metafísica alemanya*, “la memòria no és res més que la capacitat de, donat un pensament que hem tingut en el passat, reconèixer que ja l’havíem tingut quan el pensament se’ns dóna de nou en el present⁸⁴” (GW I.2, 139 | MA §249). D’aquesta manera, la memòria s’alça com la facultat per la qual, qui pensa actualment en una cosa A representada temps enrere, s’adona que ja havia experimentat un pensament sobre A en el passat⁸⁵. Quan s’aprehèn alguna cosa de manera perllongada i repetida o bé s’hi pensa freqüentment, la memòria la reté [*behalten*] amb solidesa i, per consegüent, esdevé capaç de reconèixer-la fàcilment. Quan, per contra, es pensa en un objecte A sense arribar a reconèixer que ja se n’havia tingut pensament, es pateix oblit [*Vergessenheit*]. El record sorgeix com un remei contra l’oblit, quan es pugna perquè esdevinguin clars i reconeixibles els pensaments obscurs no reconeguts com a experimentats en el passat. En paraules de Wolff, l’acte de recordar [*besinnen*] no és sinó “un esforç per tornar a fer clar cert pensament sobre una cosa que ara és obscur però que havia estat clar⁸⁶” (GW I.2, 144 | MA §257).

Més enllà de la representació de coses no presents, Wolff prossegueix l’anàlisi introspectiva dels pensaments i les capacitats anímiques tot escodrinyant l’atenció [*Aufmercksamkeit*] i la reflexió [*Überdencken*]. L’atenció es perfila com la potència en virtut de la qual l’ànima, d’entre les diverses sensacions i imatges que atresora, se centra en un pensament concret i esdevé específicament conscient d’aquest pensament. Per il·lustrar un acte d’atenció, Wolff s’afigura un individu que s’està a la platja. Si l’individu en qüestió se centra a escoltar allò que el seu acompanyant li diu i obvia el paisatge i la calor, aleshores està fent atenció [*acht aufhaben*] a les paraules del seu acompanyant perquè se centra específicament en una de les diverses sensacions que té, a saber, el so emès per la persona que parla. Atenent aquest exemple, no estrany que, per Wolff, l’atenció funcioni millor quant menor sigui l’activitat sensorial i imaginativa en curs. Sobre la base de l’atenció, la reflexió és definida com la capacitat per la qual l’ànima, en representar-se una cosa A, dirigeix l’atenció successivament a cadascuna de les parts que

⁸⁴ “Das Gedächtnis ist also nicht anders, als das Vermögen Gedancken die wir worhin gehabt haben, wieder zu erkennen, dass wir sie schon gehabt haben, wenn sie uns wieder vorkommen”.

⁸⁵ A l’hora de definir la memòria, Wolff insisteix amb ímpetu que la memòria no és la facultat de preservar [*verwahren*] pensaments per posar-los a disposició [*wieder heraus zu geben*] en qualsevol moment, atès que la facultat que posa a disposició pensaments ja tinguts és la imaginació (GW I.2, 139; 141 | MA §250-252).

⁸⁶ “Eine Bemühung einen dunckeln Gedanken von einer Sache, die wir vorher klar erkannt, in einer klarer zu verwandeln” És de notar que, presentades imaginació, facultat d’inventar i memòria, Wolff assenyala làbilment que totes tres potències poden de ser millorades [*erweitern*] a còpia d’exercici constant. (GW I.2, 145-149 | MA §260-267).

constitueixen A. Val a dir, l'acte de reflexionar es mostra absolutament clau a l'hora de forjar conceptes [*Begriffe*]. Per generar conceptes, cal reflexionar sobre un seguit de pensaments i identificar amb la memòria quins d'aquestes pensaments abrigats en temps diferents versen sobre la mateixa cosa. Operant talment, poden reconèixer-se les semblances [*Ähnlichkeit*] i diferències [*Unterschied*] patents entre els diversos pensaments sobre la cosa i, subsegüentment, originar conceptes universals que recullin aquelles notes compartides per tots ells⁸⁷ (GW I.2, 149-152 | MA §268-275).

Sota la llum dels conceptes universals, apunta Wolff, les coses apareixen amb un nivell de claredat superlatiu. L'aplicació de conceptes permet tant que es distingeixin els trets essencials d'una cosa A dels trets que s'hi donen accidentalment com que es compregui la dissemblança entre la cosa A i altres coses subsumides sota conceptes diferents. Amb això s'arriba al nivell d'una nova potència anímica, és a saber, l'enteniment [*Verstand*]. En tant que s'obté coneixement d'una cosa quan se'n té representació i empra l'enteniment qui opera amb conceptes que capturen els trets essencials de la cosa i la distingeixen d'altres coses, l'enteniment possibilita el coneixement distint [*deutliche Erkenntnis*]. D'aquí que, arribats a aquest punt, Wolff sostingui que entendre [*verstehen*] una cosa A consisteixi, ras i curt, a tenir-ne un pensament clar i distint⁸⁸. Malgrat tot, la distinció, mai arriba a ésser màxima en els éssers humans. Si això ocorre, argüeix Wolff, és perquè l'enteniment humà no és pur [*reine*], sinó impur [*unreine*]. Un enteniment pur es caracteritza per restar totalment desvinculat dels sentits i la imaginació. En el cas dels humans, aquesta circumstància mai no es dona. En les ànimes humanes l'activitat sensitiva i imaginativa és bàsica: conforme a l'exercici introspectiu que tot just ara resseguim, sensacions i imatges són indispensables per a l'adquisició dels primers pensaments sobre les coses (GW I.2, 152-156 | MA §276-286).

⁸⁷ En la *Lògica alemanya*, Wolff descriu amb molt més detall el procés de comparar [*vergleichen*] representacions que mena a forjar conceptes universals [*allgemeine*]. En una cosa individual [*einzelne*], adueix, tot tret es troba determinat intrínsecament o extrínsecament. En el cas d'un triangle dibuixat en un paper, s'obté un concepte universal de triangle quan se'n abstrauen els trets extrínsecs (el fet que es trobi dibuixat a llapis en un foli) i només es preserven els trets intrínsecs apreciables en qualsevol altre triangle amb què el comparem (el fet que és un polígon regular i que té tres costats) (GW I.1, 132-137 | LA c.1, §19-28).

⁸⁸ Wolff posa força èmfasi en la seva superioritat respecte a sentits i imaginació: "L'enteniment és la facultat de representar-se distintament allò possible. En això, l'enteniment es diferencia dels sentits i la imaginació en tant que, quan només operen aquestes facultats, les representacions són, com a molt, clares, però mai distintes". ("Das Vermögen das Mögliche deutlich vorzustellen ist der Verstand. Und hierinnen ist der Verstand von den Sinnen und der Einbildungskraft unterschieden, dass, wo diese allein sind, die Vorstellungen nur höchstens klar, aber nicht deutlich seyn") (GW I.2, 153 | MA §277). Retornaré sobre aquest punt en l'epígraf següent, aprofitant la distinció entre "facultat cognitiva inferior" i "facultat cognitiva superior" que Wolff introdueix en les obres llatines.

Segons Wolff, usar l'enteniment no es redueix només a representar-se objectes per mitjà de conceptes universals. Sobre la base assentada pels conceptes universals, també poden articular-se judicis [*Urtheilen*⁸⁹]. Els conceptes universals permeten discernir allò que és o podria ser inherent a una cosa d'allò que no ho és ni ho podria ser. Sabedors d'aquest fet, formular un judici passa per representar-se separatament una cosa A i una altra cosa B i determinar quina relació es dona entre totes dues. Considerem el judici empíric 'Aquesta barra de ferro està candent', que Wolff posa com a exemple. Per poder proferir el judici, és necessari: (i) representar-se dues coses diferents, a saber, un objecte (la barra de ferro) i una propietat que podria escaure-li (estar candent); (ii) comprovar experiencialment si la barra de ferro representada està candent; (iii) establir finalment si la propietat d'estar candent pertany o no a la barra. L'escrutini atent de judicis com l'anterior posa de relleu que, pel que és general, els judicis es construeixen fent ús de paraules [*Wörter*]. Per Wolff, les paraules emprades per crear conceptes són signes [*Zeichen*] dels pensaments⁹⁰. Un signe, al seu torn, "és una cosa [A] per la qual conec la presència actual o futura d'una altra cosa [B]"⁹¹ (GW I.2, 170 | MA §291). A és signe natural [*natürliche*] de B quan la presència d'A comporta espontàniament la presència de B. Així el fum respecte el foc: de qualsevol foc que s'encengui sempre en dimana fum, raó per la qual el fum és signe natural que n'assenyala la presència. Per contra, un signe és convencional [*willkürliche*] quan la coexistència d'A i B no resulta necessària. Així les paraules respecte a allò que signifiquen: totes les paraules podrien denotar la presència d'una entitat diferent de la cosa a que *de facto* es refereixen (GW I.2, 157-162 | MA §287-296).

Establert el caràcter constitutivament lingüístic dels judicis, Wolff ordeix una extensa digressió sobre les diverses tipologies de paraules existents. Els noms [*Namen*] són les paraules amb què es designen els conceptes; els verbs [*Verbindungs-Wort*], "paraules

⁸⁹ Wolff parla aquí de judicis, però no de proposicions [*Sätze*] com fa en la *Lògica alemanya* (GW I.1, 156-161 | LA c.3, §1-15). La distinció entre ambdues nocions és bastant subtil. Per Wolff, jutjar sobre una cosa A consisteix a determinar si una altra cosa B li correspon o no. El concepte de la cosa A rep el nom de subjecte [*Forder-Glied*]; el de la cosa B que pot correspondre-li o no correspondre-li, s'anomena predicat [*Hinterglied*]; la relació d'avinença o desavinença entre A i B és el que rep el nom de proposició [*Satz*] (GW I.1, 151-152 | LA c.2, §1-4). Atenent la distinció, no és estrany que Wolff analitzi aquí els judicis com a acte psicològic amb què s'estableix l'avinença o desavinença entre dues coses A i B.

⁹⁰ Segons Wolff especifica en la *Lògica alemanya*, tota paraula té significat [*Bedeutung*] quan es troba lligada [*verknüpft*] a un concepte. Així, la paraula és signe de la cosa en tant que designa [*andenten*] de manera estable la representació d'aquesta cosa. El parlant que sent la paraula pensa automàticament en la representació que la paraula significa i, per tant, es representa la cosa que és contingut de la representació indirectament, sense tenir-ne una sensació directa. (GW I.1, 151-155 | LA c.2, §1-16).

⁹¹ "Ist ein Ding, daraus ich entweder die Gegenwart, oder die Ankunft eines andern Dinges erkennen kann".

especials” amb què es designen la connexió dels atributs d’una cosa amb la seva essència, les seves accions i les seves passions... (GW I.2, 162-173 | MA §297-315). Deixant els detalls d’aquestes reflexions a banda, Wolff puntualitza que, quan s’encunyen conceptes i es formulen judicis, el coneixement que s’adquireix sobre el món és simbòlic [*figürlichen Erkenntnis*]. Hom es representa les coses, bé directament a través de pensaments que les mostren, bé indirectament a través de paraules i signes que denoten pensaments. De nou, l’exemple wolffià resulta prou aclaridor: tant pot pensar-se en un ésser humà visualitzant-ne un que es troba davant per davant com pensar-se lingüísticament en l’home *qua* ésser racional dotat d’ànima i cos. El coneixement adquirit en el primer cas és intuïtiu [*anschauende*], mentre que el que s’obté per mediació de signes és simbòlic. Atès que les paraules són l’eina utilitzada per generar conceptes i els conceptes, per la seva banda, són la base del coneixement universal, el coneixement simbòlic, vertebrat per mitjà de conceptes i judicis, és d’abast universal. Cronològicament, però, el coneixement simbòlic només pot ser abastat amb posterioritat al coneixement intuïtiu. Al capdavant, les paraules signifiquen pensaments: llur significació només pot ser plena si, prèviament, s’han tingut pensaments sobre les coses susceptibles d’èsser significades (GW I.2, 173-181 | MA §315-324).

Els processos d’experiència [*Erfahrung*] testimonien paradigmàticament la dependència del coneixement simbòlic respecte a l’intuïtiu. En connexió amb la definició d’experiència oferta en la *Lògica alemanya* i el *Discursus*, Wolff defineix l’experiència com “el coneixement que assolim quan fem atenció a les nostres sensacions i als canvis de la nostra ànima⁹²” (GW I.2, 181 | MA §325). L’experiència, val a dir, també comprèn els experiments [*Versuche*], caracteritzats genèricament com a sensacions que no es donen espontàniament, sinó que són induïdes de manera volguda i artificial. Sigui a mercès d’observacions quotidianes o d’experiments, l’experiència permet forjar conceptes i judicis sobre les coses. A aquest efecte, puntualitza Wolff, cal destriar i anotar amb cura tot allò que pot distingir-se en cada sensació i posar noms correctes [*rechten Namen*] a cadascuna de les coses distingides. L’exemple que Wolff esgrimeix per mostrar com s’obtenen conceptes experiencials distints encapsula molt bé els passos requerits per forjar conceptes a partir de l’experiència. Quan algú veu un colom individual, identifica intuïtivament l’ens representat amb la figura que hi aprecia. És després de realitzar

⁹² “Die Erkenntnis, dazu wir gelangen, indem wir auf unsere Empfindungen und die Veränderungen der Seele acht haben”.

múltiples observacions de coloms que pot concloure's que els éssers dotats de la figura observada repetidament són el mateix; en altres paraules, tots i cadascun d'ells poden subsumir-se sota el concepte universal expressat per la paraula 'colom' (GW I.2, 181-194 | MA §325-339).

A més d'aplicar conceptes i d'enunciar judicis, l'enteniment executa una tercera funció capital: la generació de sil·logismes o inferències [*Schlüssel*], pels quals "obtenim una [nova] proposició a partir de dues proposicions precedents⁹³" (GW I.2, 194 | MA §340). Sense pretendre endegar una anàlisi exhaustiva de la naturalesa i trets propis del sil·logisme⁹⁴, Wolff focalitza la seva atenció en l'aspecte més estrictament psicològic de les inferències. En escrutar la manera com els pensaments anímics se succeeixen els uns als altres, observa que el pas d'un pensament a un altre presenta estructura sil·logística. L'exemple adduït en aquest punt, alhora que pintoresc, resulta prou il·lustratiu. Wolff porta a col·lació Tici, un monjo que du una vida pausada i austera en un monestir. Quan sonen les campanes de les cinc del matí, Tici gesta el pensament 'Sonen les campanes de les cinc'; en recordar que ha d'aixecar-se sempre que sonen les campanes de les cinc, conclou finalment que ha d'aixecar-se. Tot seguit, aquest darrer pensament el mena a recordar que ha de vestir-se sempre que s'aixeca, cosa que, després que s'hagi llevat, propicia la conclusió 'He de vestir-me'.⁹⁵ La tria d'una situació comuna o quotidiana a efectes explicatius amaga un objectiu clar: si els processos simples de pensament es desenvolupen sil·logísticament, és raonable extrapolar aquest fet als processos cognitius més complexos (GW I.2, 194-204 | MA §340-346)⁹⁶. Malgrat tot, Wolff es plany que moltes persones no són conscients dels processos d'inferència que executen i, amb motiu d'això, creuen conèixer sense necessitat de sil·logismes allò aprehès sil·logísticament. Per tal de no negligir aquesta mecanisme inferencial bàsic com haurien fet Descartes,

⁹³ "Wir einen Satz aus zwei andern heraus bringen".

⁹⁴ La descripció formal dels sil·logismes és duta a terme *in extenso* en el marc de la Lògica. Tot sil·logisme és integrat per (i) una premissa major [*Ober-Satz*], (ii) una premissa menor [*Unter-Satz*] i (iii) una conclusió [*Hinter-Satz*]. Aquestes proposicions són constituïdes necessàriament per tres termes: (i) l'inicial [*Forder-Glied*], (ii) el final [*Hinter-Glied*] i (iii) el mitjà [*Mittel Glied*]. En funció de com és disposi el terme mitjà, poden distingir-se fins a tres figures sil·logístiques. En la primera, el terme mitjà és subjecte de la premissa major i predicat de la menor; en la segona, és predicat de totes dues premisses; en la tercera, és subjecte de totes dues premisses. Seguint el solc de Ramus, Wolff sosté que tots els sil·logismes de la segona i tercera figura són reduïbles a alguns dels modes de la primera figura (GW I.1, 162-180 | LA c.4, §1-28).

⁹⁵ Segons Wolff matisa, aquest mecanisme opera moltes vegades sense desplegar-se explícitament en termes lingüístics. (GW I.2, 198-199 | MA §343).

⁹⁶ De manera anàloga al *Discursus*, Wolff especifica aquí que s'està realitzant una demostració [*Beweise, Demonstration*] quan es conjunten o connecten [*Verknüpfung*] múltiples inferències de manera que la conclusió del primer sil·logisme actua com a premissa del segon i la conclusió del segon esdevé premissa del tercer (GW I.2, 200 | MA §347).

Locke o Tschirnhaus⁹⁷, l'autor de la *Metafísica alemanya* recomana desentranyar l'estructura sil·lògica de tots els pensaments i elucidar en cada cas les premisses i la conclusió que en resulta⁹⁸.

D'acord amb el recorregut traçat fins aquí, desplegar la potència anomenada 'enteniment' implica treballar esglaonadament amb conceptes, judicis i inferències. Sobre la base d'aquestes operacions, Wolff passa a esclarir les nocions de saber [*Wissen*] i ciència [*Wissenschaft*] que en depenen. Per Wolff, i en connexió amb el que s'ha vist en escrutar el *Discursus*, saber una cosa exigeix d'haver-la inferida sil·lògicament a partir de fonaments indubtables [*ungezweifelten Gründen*]. Així, rep el nom de ciència l'hàbit [*Fertigkeit*] consistent a deduir quelcom mitjançant sil·logismes correctes, basats en fonaments indubtables. Dins el domini de la ciència com a hàbit demostratiu en general, l'art de la descoberta o *ars inveniendi* [*Kunst zu erfinden*] en constitueix una tipologia específica. Ras i curt, l'*ars inveniendi* s'exercita en inferir veritats encara ignotes [*nicht bekannt*] tot recolzant en veritats conegudes. D'aquí la regla bàsica que ha de dirigir-ne el cultiu: allò desconegut que se cerca ha de convertir-se en quelcom d'equivalent a allò conegut de què es parteix per desvelar-ho. De qui aplica la regla reeixidament, en fi, se'n diu que té enginy [*Witz*] o que és enginyós [*sinnreich*] (GW I.2, 218-224 | MA §361-367).

El cultiu de la ciència reverteix en veritats que van eixamplant progressivament els llindars del coneixement humà. A la capacitat d'intel·ligir [*einsehen*] la connexió [*Zusammenhang*] entre les premisses i la conclusió d'un sil·logisme i la interconnexió entre sil·logismes, Wolff l'anomena raó [*Vernunft*]. Com que la ciència es defineix com l'hàbit d'inferir conclusions fent ús de sil·logismes correctes i la inferència, al seu torn, passa per connectar premisses i extraure'n conclusions, és palès per Wolff "que la ciència prové de la raó"⁹⁹ (GW I.2, 236 | MA §383). De qualsevol veritat se'n diu que és conforme

⁹⁷ Quant al desenvolupament de les Lògiques no sil·lògiques durant la primera Modernitat, vegeu les notes 55 i 56 de l'epígraf anterior.

⁹⁸ Val a dir, Wolff tanca l'anàlisi introspectiva dels processos inferencials esdevinguts en l'ànima per referència a una classe especial de sil·logisme, les anomenades "inferències immediates" [*unmittelbaren Folgen*] en què "la conclusió s'extrau d'una sola premissa" ("der Hinter-Satz aus einem Förder-Satz geschlossen wird"; GW I.2, 207-218 | MA §353). Seguint Joachim Jungius, Wolff sosté que hom pot gestar inferències immediates per contraposició [*Entgegensetzung*] (si tots els envejosos són miserables, aleshores és fals que alguns envejosos no siguin miserables); per equivalència [*Gleichgültigkeit*] (si el pare estima el fill, aleshores el fill és estimat pel pare) i per transposició de les parts [*Versetzung der Glieder*] (si tots els erudits són éssers mortals, aleshores alguns éssers mortals són erudits) (GW I.2, 207-218 | MA §353-360).

⁹⁹ "Kommet sie [die Wissenschaft] aus der Vernunft". Tot sigui dit, la relació entre enteniment i raó no és una unívoca. Wolff caracteritza la raó com a facultat. La generalitat amb què Wolff defineix prèviament l'enteniment, facultat de conèixer les coses amb claredat i distinció, fa plausible concebre la raó com una "subfacultat" de l'enteniment, que realitza una tasca concreta indispensable per conèixer les coses de manera clara i distinta. En aquest sentit, subscriu la diferenciació que fa Werner Schneiders (1992, p.39-

a la raó [*Vernunft gemäss*] quan es troba connectada amb d'altres veritats conegudes i, per consegüent, pot ésser inferida sil·logísticament¹⁰⁰. En la mesura que permet entendre com les veritats se segueixen les unes a les altres i estan entrelaçades, la raó completa crucialment el coneixement provinent de l'experiència. Qui sap per experiència que el Sol sortirà demà, ignora la sèrie de veritats interconnectades que justifiquen el fet i que, a tall d'exemple, l'astrònom si coneix. Al capdavall, subratlla Wolff, l'individu que roman en el nivell de l'experiència engendra la creença que el Sol sortirà atiat únicament pel costum, això és, pel feix d'observacions atresora i el supòsit que allò per observar serà idèntic a allò observat¹⁰¹. Per tot plegat, la utilitat de la raó és inqüestionable. Tot sigui dit, la raó també pot ésser pura o impura com l'enteniment. En el seu cas, aquesta condició depèn de si la intel·lecció de les connexions entre veritats involucra o no proposicions experiencials. L'Aritmètica o la Geometria són citades com a disciplines recolzades en la raó pura, per contrast amb l'anàlisi dels processos anímics efectuat en la *Metafísica alemanya* (GW I.2, 224-236 | MA §368-383).

Dessota el saber d'arrel racional, Wolff situa l'opinió [*Meinung*]. Hom posseeix opinió d'aquelles proposicions inferides de premisses sense certesa [*Gewissheit*] completa, susceptibles de dubte [*zweifelhaft*]. Ben mirat, llur condició dubtosa explica que les opinions siguin canviants i que, sistemàticament, es deixin de subscriure aquelles més dubtoses per adoptar-ne altres amb major certesa. Molt rellevantment, afegeix Wolff, les opinions degeneren en il·lusions [*Wahle*] quan es deixa d'ésser conscient que el sil·logisme de què són conclusió conté premisses incertes. Típicament, té una il·lusió qui pren una opinió, dubtosa per definició, i creu que es tracta de saber cert i inqüestionable. Quant a la certesa, eina imprescindible per diferenciar saber i opinió, Wolff la defineix com “el concepte, sigui de la possibilitat, sigui de la realitat d'un judici¹⁰²” (GW I.2, 238 | MA §389). Un judici, universal [*allgemeine*] o particular [*besondere*], té certesa quan la possibilitat del contingut proposicional que estipula es mostra amb total claredat i

59) entre l'enteniment com a facultat de trenar processos de raonament duratius (això és, sil·logismes) i la raó com a facultat d'intel·ligir intuïtivament cadascun dels passos que integren els processos de raonament. A fi de comptes, l'anàlisi de Schneider permet explicar tant l'especificitat de la raó com el seu lligam indefectible amb l'enteniment.

¹⁰⁰ Wolff usa el mot 'veritats' [*Wahrheiten*] metonímicament, això és, per designar de manera abreviada totes aquelles proposicions que són vertaderes

¹⁰¹ És de notar que, a l'endemig dels dos pols representats per raó i experiència, Wolff ubica l'espera de casos semblants [*Erwartung ähnlicher Fälle*]. Per un costat, l'acte se cimenta en les observacions dutes a terme en el passat, talment l'experiència; per un altre costat, però, també enclou certa projecció cap al futur que depassa la mera experiència (es comparen dues situacions A i B i, tantost analitzades, se n'estableix la semblança o analogia) (GW I.2, 228-230 | MA §373-377).

¹⁰² “Der Begriff von der Möglichkeit, oder auch Wirklichkeit eines Urtheiles” .

distinció, o sigui, quan la possibilitat d'allò estipulat pel judici està fora de dubte. Lligada a la certa i la incerta, la veritat [*Wahrheit*] s'alça com a propietat també predicada dels judicis. Wolff diu de tot judici possible que és vertader [*wahr*], essent falsos [*falsch*] els judicis impossibles. L'error [*Irrthum*] es produeix quan un judici vertader és catalogat com a fals o, inversament, quan un judici fals és catalogat com a vertader. Prou sovint, els sentits indueixen errors en la categorització dels judicis: quan, per obscuritat de les representacions sensibles, hom percep com a semblants dos objectes dissemblants, s'emet un judici fals sobre la pretesa semblança d'ambdós objectes i, alhora, es creu que el judici en joc és vertader¹⁰³ (GW I.2, 236-241 | MA §384-394).

La tematització del plaer [*Lust*] que Wolff enceta en concloure les observacions sobre veritat i falsedat constitueix una efemèride important: la noció wolffiana de plaer actuarà com a nexa d'unió entre el domini dels processos cognitius i el domini dels processos volutius. Segons Wolff, el plaer envaeix el cos quan l'ànima adquireix coneixement intuïtiu [*anschauen*] d'una perfecció [*Vollkommenheit*], això és, de l'harmonia entre les parts que conformen una cosa, indispensable perquè la cosa accompli el fi que li escau. Wolff posa com a exemple la contemplació d'un quadre pictòric. Tot quadre consisteix en la representació d'una cosa o de diverses coses. Pel fet d'ésser una representació, allò que fa perfecte el quadre és la semblança que manté amb la cosa o coses que reproduceix. Com que, davant del quadre contemplat, el plaer sorgeix sempre que enclou semblança amb allò representat i, alhora, el quadre dotat de semblança conté perfecció per definició, el plaer es genera sempre que el quadre conté perfecció. De fet, el plaer no necessita fonamentar-se en una perfecció real o vertadera: força vegades, les persones senten plaer enfront de quelcom d'imperfecte considerat perfecte. Quan això ocorre, el plaer emergent és mudable, en el benentès que el plaer s'esvaeix tan aviat com es detecta l'error comès i es percep imperfecció en lloc de perfecció. Ben contràriament, el plaer tributari d'una perfecció real té caràcter constant (GW I.2, 247-255 | MA §404-416).

¹⁰³ La probabilitat [*Wahrscheinlichkeit*], que Wolff ubica a l'endemig de veritat i falsedat, es predica d'aquelles proposicions sense una raó suficient que les faci absolutament vertaderes. A tall d'exemple, pot dir-se que és més probable sumar 7 que 12 amb dues tirades de dau consecutives perquè hi ha més combinacions possibles en què se suma 7 que 12; amb tot, podria ser que dues jugades sumessin 12 contra pronòstic. Des de l'òptica de Wolff, l'escrutini dels trets i la naturalesa d'allò probable s'erigeix com a empresa necessària i pertinent: en tant que els afers humans s'inscriuen palesament en el domini de la probabilitat, Wolff creu que seria desitjable de desenvolupar amb propietat la lògica de la probabilitat [*Vernunft-Kunst des Wahrscheinlichkeit*] suggerida per Leibniz. (GW I.2, 241-246 | MA §395-403).

Segons Wolff, l'espectador que topa amb una perfecció real experimenta un grau de plaer variable, que depèn de la magnitud inherent a la perfecció en joc i la certesa de la intuïció amb què la perfecció s'aprehèn. Atès que allò que possibilita l'experiència de plaer és una cognició intuïtiva, és clar que les sensacions poden reportar plaer sense necessitat de recórrer a l'enteniment. En tot cas, l'enteniment només resulta imprescindible quan es pretén investigar el fonament del plaer i descobrir si la perfecció que l'ha suscitada és real. Sigui com sigui, el desplaer [*Unlust*] apareix en la situació antitètica a la que indueix el plaer, és a dir, quan l'observador coneix intuïtivament una imperfecció. Wolff enarborava la definició per emfasitzar que el desplaer no ha d'entendre's com a mera absència de plaer. Així, per sentir desplaer enfront d'un quadre, cal notar de manera activa la manca de semblança entre la imatge i la cosa que representa. L'esdeveniment d'aquest procés anímic, iniciat amb una cognició i culminat amb l'experiència de desplaer subsidiària, té el dolor [*Schmerz*] com a correlat corporal. El dolor es perfila com a trencament parts corporals: s'experimenta desplaer tan aviat com es fa atenció al trencament de parts corporals i, per tant, s'adquireix un coneixement intuïtiu de certa imperfecció relativa al cos (GW I.2, 255-260 | MA §417-421).

Sobre la base fornida per les nocions de plaer i desplaer, Wolff procedeix a exposar les nocions d'allò bo [*gut*] i allò dolent [*böse*]. D'entrada, bo és allò que ens perfecciona a nosaltres i a la nostra condició. Des d'aquesta òptica, la salut és quelcom de bo per a la condició corporal; els diners, quelcom de bo per a la condició econòmica. Com que allò bo perfecciona i la intuïció d'una perfecció suscita plaer, la cognició intuïtiva d'una cosa bona ha de generar plaer per definició. Raonablement, només mereix l'etiqueta de "veritable bé" [*wahre gute*] l'objecte capaç de garantir un plaer permanent, en cap cas transmutable en dolor. Per contrast amb el que és bo, dolent és allò que comporta imperfecció en nosaltres i el nostre estat, com ara la malaltia pel que fa al cos o la pobresa respecte al poder adquisitiu. Així com la intuïció de coses bones sempre comporta plaer, la cognició intuïtiva d'allò dolent reporta desplaer. Per bé que oposades diametralment, tant la bondat com la maldat acusen graus. El grau de l'una i de l'altra depenen, respectivament, del grau de la perfecció o imperfecció que enclouen en cada cas. Per jutjar una cosa com a bona o dolenta, així doncs, cal atendre la perfecció o imperfecció objectives a què estan vinculades. No obstant, moltes persones tendeixen quotidianament a bandejar aquest criteri per recolzar llurs judicis sobre la bondat i falsedat en les

sensacions de plaer i desplaer correlatives que experimenten (GW I.2, 260-266 | MA §421-433).

Un pas més enllà de la bondat i la maldat, Wolff situa la representació confusa d'allò bo com a base del desig sensual [*sinnliche Begierde*], definit com a inclinació de l'ànima cap a una cosa bona de la qual es té un concepte confús. Tal i com és habitual, l'exemple de què Wolff se serveix per palesar-ho resulta molt gràfic. Suposem que una persona tasta una copa de vi i sent plaer sensual: en base amb el plaer sentit, jutja el vi com a bo. El plaer que fonamenta la representació del vi com a bo fa que, en últim terme, el vi resulti desitjable i que la persona el cerqui volgudament sempre que el tingui davant per davant. Per contra, la representació confusa d'allò dolent mena a l'aversion sensual [*sinnlicher Abschen*]. Si, en el passat, el metge aplicà a un pacient cert instrument causant de dolor i torna a emprar-lo en el present, és molt probable que el pacient cregui *prima facie* que l'instrument és dolent i no en permeti l'aplicació en recordar el dolor que li causà. És de notar que tant els desitjos com les aversions es troben constituïts per moltes "petites inclinacions" [*kleine Reigungen*] que interactuen al mateix temps. En el cas del vi, a tall d'exemple, la persona que l'observa tant pot fixar-se en el color del vi com recordar-ne amb la imaginació i la memòria el bon sabor que gustà o el plaer de les amistats que l'acompanyaren altres vegades en beure'l (GW I.2, 266-269 | MA §434-438).

En la mesura que desitjos i aversions se succeeixen dins l'ànima, Wolff observa que els éssers humans experimentem afectes [*Affekten*], això és, graus dimensionats i mesurables de desig o aversion. Els afectes dependents de desitjos són agradables [*angenehme*]; els que provenen d'aversion, desagradables [*unangenehme*]; els que els conjuminen tots dos, en fi, són barrejats o mixtos [*vermichte*]. Tenint en compte que desitjos i aversions poden combinar-se molt diversament, no és estrany que Wolff llisti un gruix força vast d'afectes diferents. L'alegria [*Freude*] i la contentor [*Fröhlichkeit*] es contraposen a la tristesa [*Traurigkeit*]; l'amor [*Liebe*], a l'odi [*Hass*]; l'enveja [*Reid*], a la compassió [*Mitleiden*]; la complaença [*Zufriedenheit mit sich selbst*], al penediment [*Reue*]. Molts d'altres afectes, val a dir, no són presentats dicotòmicament, per oposició a un altre afecte antagònic. Així l'afany de glòria [*Ruhmbegierde*], l'agraïment [*Dankbarkeit*], l'esperança [*Hoffnung*], el temor [*Furcht*], la desesperació [*Verzweifelung*], l'espaiadiment [*Schrecken*], la fluctuabilitat [*Wanckelmütigkeit*], la pusil·lanimitat [*Kleinmütigkeit*], la covardia [*Zagfagtigkeit*], l'anhel [*Verlangen*] i la ira [*Zorn*] (GW I.2, 269-299 | MA §439-491).

Per sobre dels afectes i el desig merament sensual, Wolff situa la voluntat [*Wille*], entesa com a inclinació de la ment envers quelcom representat com a bo de forma clara i distinta. En tant que les representacions operatives són ungides de claredat i distinció, és palès que posar en funcionament la voluntat requereix necessàriament l'exercici de l'enteniment. Així com voler consisteix a inclinar-se racionalment, la nolició [*nicht Wollen*] es produeix quan la ment engendra repulsió [*Zurucksiehung*] cap a quelcom de manera racional. D'acord amb aquesta definició, la nolició, lluny de reduir-se a la sola absència de voluntat, implica una determinació activa i espontània equivalent a la que sorgeix quan es vol alguna cosa¹⁰⁴. En qualsevol cas, volicions i nolicions sempre han d'encloure una representació clara i distinta com a raó atiadora: a aquestes raons, Wolff les anomena motius [*Bewegungs-Gründe*; literalment, “raons de moviment”]. Analitzar llur *modus operandi* en la determinació de la voluntat no és cosa senzilla. De la mateixa manera que l'enteniment mai no és completament pur, la voluntat tampoc es troba mai completament alliberada del desig sensual, fet pel qual una voluntat íntegrament racionalitzada es mostra inconcebible (GW I.2, 300-312 | MA §494-510).

És en relació amb els motius que Wolff insereix tot seguit la categoria de llibertat [*Freiheit*]. Segons el seu parer, alguns l'han concebut esbiaixadament com la facultat anímica d'elegir una de dues coses que s'exclouen mútuament, sense recórrer necessàriament a motius racionals. Per rebatre'ls, Wolff mira de delimitar el concepte de llibertat fixant-se en les accions [*Handlungen*] que normalment s'anomenen lliures. Tantost s'hi fa atenció, creu Wolff, es constata que aquestes accions no són necessàries i que moltes d'altres podrien ocórrer en lloc seu. Per exemple: encara que algú decideixi comprar el llibre A, pot imaginar-se perfectament una altra situació en què l'individu en joc adquireix el llibre B per comptes d'A, esperonat per d'altres motius. Per Wolff, qui és sabedor dels motius inductors i dels efectes subsidiaris d'una determinada acció, en comprèn distintament [*deutlich begreifen*] la naturalesa. No necessàries i exhaustivament intel·ligibles, les accions lliures troben llur raó en l'ànima, capaç de gestar representacions clares d'allò bo i dolent i d'inclinar-se [*sich neiget*] de manera espontània [*willkürliche*] i congruent (GW I.2, 312-317 | MA §511-518). Closa l'anàlisi de les accions de què es predica la llibertat, Wolff defineix finalment la llibertat com “la

¹⁰⁴ De la segona edició del text ençà, Wolff aclareix gràficament la distinció entre voluntat i nolició comparant-les amb els pesos d'una balança. Com la voluntat, la nolició requereix d'uns motius que, en la metàfora, corresponen als pesos de la balança: perquè l'una o l'altra s'imposin, doncs, cal que els motius d'alguna de les dues acabin “pesant més” (Corr, 1983, p.38).

capacitat de l'ànima per, donades dues coses igualment possibles, elegir aquella que més li plau segons el seu albir¹⁰⁵” (GW I.2: 317 ; MA §519). Per tot plegat, la llibertat s'alça com la potència de l'ànima per autodeterminar-se [*sich selbst determinieren*] (GW I.2: 317-322; MA §519-526).

Desentranyats tant els processos cognitius com els volitius, a Wolff només li resta consignar allò que pot percebre's respecte a la concordança [*Ueberstimmung*] entre els canvis de l'ànima i els del cos. Wolff ressalta que, en cap cas, pot afirmar-se que cos i ànima actuïn l'un sobre l'altre; l'únic que posa de manifest l'observació és que els processos corporals i els anímics s'esdevenen al mateix temps, coordinament. Aquesta sintonia entre ànima i cos presenta múltiples exemplificacions. De primer, s'observa en la relació que mantenen l'ànima i els òrgans corporals. Sempre que els objectes externs actuen sobre els sentits, sorgeixen ensem [*entstehen zugleich*] sensacions dins l'ànima. En segon lloc, també s'aprecia concordança entre l'ànima i els dolors del cos. Quan preval el dolor corporal, entès com la destrucció d'alguna de les seves parts, l'ànima experimenta sensacions de desplaer mentre que, quan impera la salut, es donen sensacions de plaer. D'altra banda, els moviments vinculats als afectes també semblen incidir sobre el funcionament anímic: no en va, per exemple, es diu de la ira que obscureix l'enteniment. En últim terme, les decisions que l'ànima pren racionalment involucren moviments corporals, necessaris per efectuar l'acció que l'ànima vol realitzar¹⁰⁶ (GW I.2: 323-329 ; MA §527-539).

1.2.2. Von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt

Les darreres referències a la concordança entre ànima i cos posen punt i final a l'escrutini introspectiu dels processos psíquics. Havent estat llistat tot allò susceptible d'ésser percebut sobre l'ànima, en el capítol cinquè de la *Metafísica alemanya* s'investiga quina és l'essència de l'ànima humana i com el conjunt d'efectes testimoniats en el capítol tercer es fonamenten en aquesta essència. Per desvelar l'essència en joc, Wolff comença donant raó dels dos ingredients bàsics de la definició d'ànima formulada en el capítol tercer: la consciència i el pensament. Tal i com s'havia estipulat a l'inici de l'epígraf, s'és

¹⁰⁵ “Das Vermögen der Seele durch eigene Willkühr aus zweinen gleich möglichen Dingen dasjenige zu wehlen, was ihn am mesiten gefallet”.

¹⁰⁶ De la tercera edició en endavant, Wolff anomena a aquests actes 'moviments voluntaris' [*willkurliche oder freywillige Bewegungen*] (Corr 1983, p.38). L'èmfasi en la voluntarietat d'aquests actes no és pas gratuït: els teòlegs pietistes havien acusat Wolff de determinisme i fatalisme, circumstància que explica l'interès de Wolff a eliminar tots aquells equívocs que recolzin l'acusació en joc (Goldenbaum, 2021).

conscient d'una cosa A quan hom se la representa com a entitat separada d'altres coses. Per consegüent, tenir autoconsciència exigeix notar la diferència entre nosaltres com a subjectes conscients i els objectes de què som conscients. Segons Wolff, l'adquisició d'autoconsciència requereix un seguit de passos. De primer, cal ser conscients dels objectes externs percebuts a mercès dels sentits. En reflexionar sobre aquest fet, pot concloure's que la representació de coses externes com a entitats individuades és un efecte [*Wirkung*] produït per l'ànima: la dissociació entre les coses externes de que es posseeix representació i l'ànima com allò que genera aquestes representacions possibilita de concebre l'ànima com a entitat unitària, singularitzada per ésser font de consciència "anterior" als objectes sobre què versa la consciència. Que la consciència impliqui de diferenciar límpidament les coses a què es dirigeix comporta, en fi, que no pot haver-hi consciència quan s'abriguin pensaments absolutament obscurs (GW I.2, 451-458 | MA §727-734).

Per Wolff, així doncs, podem ser conscients de nosaltres mateixos quan ens adonem que tenim pensaments i ens diferenciem de les coses sobre les quals pensem. Els pensaments a partir dels quals es té consciència s'esdevenen en el temps. Aquest detall resulta crucial: és perquè els pensaments es poden separar i ordenar en el temps que pot tenir-se consciència de cada pensament individual. Ben mirat, la introspecció consisteix precisament en això: conèixer mitjançant pensaments els diferents pensaments que se succeeixen dins l'ànima. Esclarit aquest fet, Wolff passa a demostrar que els cossos no disposen de capacitat per pensar en cap cas. Els canvis d'un cos s'esdevenen per moviment, això és, per canvis en la mida, forma i posició de les seves parts. Si un cos pensés, els pensaments, definits com a canvis, haurien de consistir en certa modificació de les seves parts. Perquè un pensament A fos conservat, hauria de preservar-se la disposició de les parts específica que ha donat lloc a A. Tan aviat com es produís un nou pensament B i canviés la disposició de les parts inductora del pensament A, A deixaria d'ésser conservat. Els cossos, tanmateix, no romanen estàtics, sinó que experimenten petites variacions ininterrompudament i, per consegüent, mai preserven exactament la mateixa disposició de les seves parts. Incapaç de retenir cap pensament pel flux ininterromput de moviments, el cos mai podria aprehendre el contingut de cap pensament ni, és clar, ser conscient que pensa per comparació de pensaments. Wolff rebla el dens argument desentranyat mitjançant l'observació següent: qualsevol representació que sorgeixi en un cos, àdhuc en la més sofisticada de les màquines, mai pot rebre l'etiqueta

de pensament perquè “en el cos, la representació es dona en ell mateix; l'ànima, en canvi, pren allò tot allò que es representa com a extern a ella mateixa¹⁰⁷” (GW I.2, 462 | MA §740).

La conclusió que els pensaments són necessàriament incorporals té conseqüències substantives sobre la recerca de l'essència de l'ànima. “Atès que un cos, conforme a la seva essència i naturalesa, no pot pensar, l'ànima no pot ésser corpòria. I com que, a partir de les demostracions i de les raons adduïdes, queda clar que els pensaments no poden ser propis de cap cosa composta, l'ànima ha d'ésser una cosa simple¹⁰⁸” (GW I.2, 463 | MA §742). Com que totes les coses simples són substàncies, l'ànima ha d'ésser una substància. En tant que les substàncies disposen d'una força [*Kraft*] que és font dels seus canvis, tota ànima posseeix una força única i pròpia [*eigene*] que és font explicativa dels seus canvis. L'exemple adduït per il·lustrar la relació de l'ànima amb la seva força resulta tan gràfic com enginyós. Wolff ens fa suposar una espelma. L'espelma enclou una sola força, a saber, la força que possibilita la combustió de la flama. Per bé que única, la força en qüestió rep múltiples noms depenent de l'efecte en què es pari esmen: se li'n diu lumínica perquè dimana llum, calorífica per produir escalfor o incendiària si calcina quelcom. A l'ànima li ocorre quelcom d'anàleg: sentits, imaginació, memòria, reflexió, o enteniment són, al capdavall, noms que designen aspectes diferents d'una mateixa cosa (GW I.2, 463-466 | MA §742-747).

Caracteritzar amb profunditat aquesta força demana de fer atenció als efectes que causa, això és, els pensaments. D'entre tots els pensaments llistats en el moment introspectiu, les sensacions són els més freqüents i accessibles. Les sensacions permeten que hom es representi els cossos compostos que contacten amb els òrgans sensorials. Atès que l'ànima és una entitat simple, les sensacions es perfilen com representacions d'allò compost, els cossos, en allò simple, l'ànima. Pel fet que les imatges representen, o coses compostes ja sentides, o coses inventades en base amb sensacions passades, és clar que els productes de la imaginació també són representacions d'allò simple en allò compost. Els conceptes universals, resultants d'actes d'atenció i de reflexió amb què es sintetitzen una multiplicitat de sensacions i imatges, també són per extensió representacions d'allò

¹⁰⁷ “In dem Körper geschähe die Vorstellung in ihm; die Seele aber stellet sich alles als ausser ihr vor”.

¹⁰⁸ “Weil weder ein Körper seinem Wesen und seiner Natur noch gedencken kann (§738-739), [...] so kann die Seele nicht körperlich sein (§192). Und da aus den Beweisen der angeführten Gründe überhaupt erhellet, das die Gedancke keine zusammengestzten Dinge zukommen können; so muss die Seele ein einfaches Ding sein”.

compost. Per bé que no gaire clarament, aquestes observacions semblen encloure un apunt crucial per a la descoberta de l'essència anímica: tots els pensaments són representacions de coses compostes que depenen de sensacions, primer acte pel qual l'ànima es representa coses compostes. Com que les sensacions es regeixen [*sich richten*] pels moviments que els cossos infonen als òrgans sensorials i, al seu torn, aquests cossos són part del món, l'ànima es representa una part del món en funció de la posició que el propi cos ocupi en el món. L'estructura del raonament wolffià és força subtil. Tots els pensaments deriven més o menys directament de sensacions, raó per la qual les sensacions constitueixen l'efecte més bàsic produït per la força essencial. Totes les sensacions, al seu torn, són representacions de coses externes en funció de la posició del propi cos. Conseqüentment, la força de l'ànima atidora de tots els seus canvis és “una força per representar-se el món en funció de la posició que el cos ocupi dins el món¹⁰⁹” (GW I.2: 468; MA §753).. Prou comprensiblement, la força per representar-se el món circumdant i atidora de tots els canvis esdevinguts en l'ànima n'es essència [*Wesen*] i natura [*Natur*]: essència com a raó explicativa de tot el que li pervé; natura en tant que, per Wolff, la natura és allò que permet a un ésser d'efectuar accions (GW I.2, 466-470 | MA §748-759).

Amb això, la pregunta per l'essència de l'ànima queda resposta. Abans de demostrar com es fonamenten en aquesta essència el conjunt d'efectes testimoniats en el capítol tercer, Wolff es dedica a donar raó de la concordança [*übereinstimmen*] entre ànima i cos, això és, a explicar per què l'ànima produeix pensaments que sempre s'adeqüen a l'estat del cos. A aquest efecte, Wolff escodrinya tres grans teories explicatives de la concordança per esbrinar si alguna d'elles és legítima i mereix ser abonada¹¹⁰. La primera teoria que s'aborda és la de l'anomenat influx natural [*natürliche Einfluss*], la més intuïtiva i abundantment subscripta de totes. Qui advoca per l'influx natural creu que el propi cos és capaç de generar pensaments en l'ànima i que l'ànima pot induir moviments corporals. Així, la creença que existeix una causalitat recíproca [*Wirkung in einander*] entre ànima i cos constitueix l'eix vertebrador de la teoria. Wolff desestima taxativament l'influx natural tot arguint el següent: si es donés la reciprocitat adduïda, es contravindria la llei

¹⁰⁹ “Eine Kraft sich die Welt vorzustellen, nach dem Stande ihres Körpers in der Welt”..

¹¹⁰ La referència a tres grans teories explicatives de la relació ànima-cos entronca directament amb el *Dictionnaire historique-critique* (1697-1698) de Pierre Bayle. En la nota L de l'article “Rorarius”, Bayle caracteritza la hipòtesi leibniziana per contrast amb la “hipòtesi escolàstica” [*hypothèse de l'école*] i la “hipòtesi cartesiana” [*hypothèse cartésienne*]. Bayle creu que, seguint François Lamy (1636-1711) pot designar-se la doctrina leibniziana amb el nom d'*Harmonia preestablerta* [*Harmonie préétablie*]. Lamy hauria usat 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, p.77-87).

física per la qual, dins el conjunt de l'univers, hi ha una força motriu total sempre idèntica [*einerlei*]. D'una banda, l'ànima podria augmentar-la generant nous moviments *ex nihilo*, a partir de processos mentals incorporis; d'altra banda, els cossos en provocarien la disminució quan determinats moviments corporis es convertissin en pensaments incorporis (GW I.2, 470-475 | MA §760-762).

La segona gran explicació escodrinyada, la comunitat [*Gemeinschaft*] entre ànima i cos exposada per Descartes, es perfila com una versió refinada de l'influx natural. En lloc de sostenir que els cossos i les ànimes poden actuar els uns sobre els altres de manera directa, Descartes afirma que els moviments corporals susciten canvis anímics quan es transformen [*verwandelt*] en “moviments anímics” i, anàlogament, els pensaments actuen sobre el cos trasmudant-se en moviments corporals. Per comptes d'una relació d'influència directa, Descartes sosté que la influència recíproca entre ànima i cos es troba mediada per un procés de transformació. Aquest procés ha de ser causat necessàriament per Déu perquè exigeix alterar la força motriu total de l'univers, cosa només a l'abast d'un ésser omnipotent capaç de modificar les lleis de la naturalesa sempre que calgui. Des de la perspectiva que Wolff atribueix a Descartes, doncs, ni l'ànima seria causa dels moviments corporals ni el cos dels canvis anímics: l'un i l'altre només “donarien ocasió” [*Gelegenheit geben*] a allò que la divinitat dictamina. A parer de Wolff, les mancances que pesen sobre la teoria cartesiana són múltiples. Si Déu fos causa única tant de moviments corporals com de pensaments, no hi hauria ni actes anímics ni actes corporals *stricto sensu*, sinó una sola acció divina de caràcter constant. De fet, la transformació arbitrària de forces anímiques en corporals convertiria el món en una sèrie inaprehensible de miracles, en què tot s'esdevindria de manera imprevisible segons la voluntat divina inescrutable. Per acabar-ho d'adobar, l'ànima no seria en cap cas una cosa simple dotada d'una força essencial que és font dels seus canvis, ja que Déu seria l'única causa real de tot allò que li passa (GW I.2, 475-478 | MA §763-764).

Desestimada la proposta cartesiana, només resta sospesar l'harmonia preestablerta [*Vorherbestimmte Harmonie*] que ideà Leibniz. Segons Wolff, els pilars teòrics en que recolza són clars. L'ànima posseeix una força única per representar-se el món i, alhora, els canvis d'un cos sempre han de fonamentar-se en la seva essència i natura. Sobre la base d'aquests principis, el defensor de l'harmonia sosté que “[i] l'ànima realitza la seva activitat *per se*, de la mateixa manera que [ii] el cos experimenta els seus canvis per si mateix, sense que l'ànima actuï sobre el cos ni el cos sobre l'ànima (GW I.2, 478 | MA

§765).¹¹¹ En el marc de l'harmonia preestablerta, així doncs, ànima i cos defineixen dues "línies causals" separades, independents l'una de l'altra. Endemés, i molt rellevantment, aquestes dues línies causals es troben sincronitzades [*stimmen*] a la perfecció, en el benentès que l'ànima forja representacions sobre el món en funció de l'estat del propi cos. Ben mirat, representacions anímiques i canvis corporals només han d'harmonitzar-se [*in Harmonie gebracht*] una sola vegada, és a saber, en el moment que l'ànima inicia la seva activitat representativa. En ésser totes dues línies causals posteriors a l'acte de sincronització, és clar que ni l'ànima ni el cos poden ser causa d'allò que els manté sincronitzats i els permet endegar sengles activitats. Per tot plegat, l'acte inicial de coordinació ha de ser executat per Déu: com a artífex de la Creació, només ell pot actuar sobre les ànimes i els cossos que ha creat (GW I.2, 478-481 | MA §765-768). Quant a aquest punt, la diferència respecte a la teoria cartesiana és subtil però crucial. En l'explicació cartesiana, Déu és causa única de totes les accions per les quals cos i ànima infonen canvis l'un en l'altre; per tant, ànima i cos no tenen cap mena d'agència. D'acord amb l'harmonia, Déu causa únicament l'acte primigeni de coordinació entre tots dos. Coordinació a banda, l'ànima és causa de tots els seus canvis i el cos, dels seus.

En termes anímics, l'harmonia comporta que les representacions anímiques sempre siguin semblants a allò que representen. Puix que els trets propis dels cossos mundans són la figura, la mida i el moviment, les sensacions, que versen sobre els cossos mundans, reproduïxen figures, mides i moviments. A més a més, l'harmonia també exigeix que les coses del món i llurs representacions es donin al mateix temps [*zu gleicher Zeit*]. Com que el temps és l'ordre de les coses que se succeeixen en el món i l'ànima gesta representacions fidels de les coses que es troben en el món, les representacions anímiques han de reproduir les coses segons l'ordre amb què se succeeixen en el món. Per tot plegat, les coses i llurs representacions resulten ésser semblants i coincidents en el temps. En termes corporals, les sensacions anímiques han de concretar-se en concordança amb el moviment subtil [*subtile Bewegung*] que es consuma al cervell [*Gehirne*] després que els cossos externs contactin amb els òrgans sensorials. Aquest moviment cerebral és causalment cabdal, en fer possible el moviment dels nervis corporals conforme a les representacions de la voluntat. En qualsevol cas, Wolff recalca, ni l'ànima ni el cos veuen alterada la seva activitat amb motiu de l'harmonia. D'una banda, com que els pensaments

¹¹¹ "Die Seele das ihre von sich thut, und der Körper gleichfalls seine Veränderungen von sich hat, ohne dass entweder die Seele in den Lieb und der Lieb in die Seele würcket".

són producte de la força representativa de l'ànima, l'ànima sempre ha d'afigurar-se que existeix un món extern, fins i tot en el supòsit que el món extern deixés d'existir. D'altra banda, els cossos, causalment independents de les ànimes, també continuarien movent-se encara que no hi hagués ànimes (GW I.2, 481-486 | MA §769-780).

Ja per posar punt i final a la descripció de l'harmonia preestablerta, Wolff llista dues grans dificultats [*Schwierigkeiten*] que podrien objectar-se-li. La primera cosa susceptible de dubte és la tesi que els cossos són causalment autònoms, és a dir, capaços d'actuar sense necessitat de cap ànima. L'acceptació d'aquesta tesi obre les portes a situacions palesament estranyes. En la mesura que les veritats universals copsades per l'ànima poden expressar-se físicament, mitjançant paraules i sons, el cos pot generar paraules que enclouen coneixement universal. En altres paraules: el cos, causalment independent de l'ànima, pot gestar i proferir paraules que expressen veritats sense recórrer a tots els processos cognitius requerits perquè l'enteniment descobreixi aquestes veritats. A més d'aquesta primera contrarietat, també podria adduir-se que l'harmonia preestablerta aboca a un determinisme implacable en el domini dels cossos. Tots els moviments corporals són determinats [*determinieret*] per altres moviments corporals. Atenent aquest detall, sembla impossible sostenir l'existència de llibertat a l'hora d'actuar amb el propi cos, determinat necessàriament pel moviment d'altres cossos (GW I.2, 486-488 | MA §781-782).

Wolff mira de resoldre aquestes objeccions tot demostrant com els diversos efectes anímics provenen de la seva força per representar-se el món. Abans de procedir-hi, però, Wolff introdueix unes matisacions rellevants respecte a la força representativa en qüestió. Els pensaments que experimenta l'ànima canvien constantment. Sempre que una determinada cosa canvia, allò que canvia en la cosa en són els límits. Per consegüent, els canvis de l'ànima han de provenir de variacions en els límits de la seva força essencial, limitada o finita [*eingeschränken, endliches*] en procedir successivament d'un estat a un altre. D'aquí que, segons Wolff, l'ànima dotada d'una força finita sigui una substància al seu torn finita. Des d'aquesta òptica, cada pensament consisteix en un grau de limitació diferent [*verschieden Eingeschränkungen*] de la força representativa. De fet, el fonament de la limitació que defineix cada pensament és la posició específica que el cos ocupa dins el món: puix que la representació de certa part del món sempre ha de contenir una raó suficient que l'expliqui, la situació espacio-temporal específica del cos sembla ésser-ne raó explicativa més adient (GW I.2, 488-489 | MA §783-785).

Fets els aclariments pertinents sobre l'essència anímica, Wolff comença donant raó de les sensacions. A mercès de la seva força essencial, l'ànima es representa una part del món en funció de la posició que el propi cos ocupa en el món. Segons Wolff puntualitza gràficament, les representacions presenten un mecanisme anàleg al dels quadres pictòrics: les propietats del quadre depenen directament de les propietats de la cosa reproduïda. Així, tota sensació, com a representació d'un cos extern en funció de la posició que el cos ocupa en el món, està determinada pels trets inherents a l'objecte mundà que representa. Perquè això ocorri, és imprescindible l'existència d'òrgans sensorials, capaços de rebre els moviments dels cossos mundans reproduïts en les sensacions. És amb motiu d'aquest detall que, segons Wolff, hi ha tantes ànimes com cossos unguits d'òrgans sensorials. A efectes de saber quina mena de sensacions poden experimentar-se, prossegueix Wolff, cal detectar quina mena de canvis poden donar-se en els òrgans susdits. No en va, el funcionament defectuós [*mangelhaft*] d'aquests òrgans té com a correlat la generació de representacions esbiaixades, sigui per absència, sigui per obstrucció dels moviments corporals que indueixen: representacions visuals que tenen un cec o una persona que du els ulls tapats en són exemples paradigmàtics. Tot sigui dit, l'error pot manifestar-se de formes molt subtils. Així, a tall d'exemple, en el cas de la persona que, havent fixat l'esguard lluny i constatat la presència d'un bou, creu que el bou és un vedell petit perquè no ha calibrat la distància que el separa de l'objecte (GW I.2, 491-495 | MA §787-793).

Abans d'endinsar-se en el terreny de la imaginació i les imatges, Wolff dedica uns paràgrafs al son [*Schlaf*] i els somnis [*Träume*]. Ontològicament, tota força és defineix com un afany continuat [*gesetzten Bemühung*] del que sempre sorgeixen accions. Per definició, doncs, la força anímica també ha d'expressar-se [*sich aussern*] i romandre activa durant el son. En el son, tot sigui dit, es donen moviments orgànics, o bé minsos, o bé directament nuls. D'aquesta manera, el son és un estat de representacions obscures i confuses, mancat absolutament de claredat i distinció i, per tant, de consciència *stricto sensu*. Per sobre del son, val a dir, Wolff emplaça els somnis. Com que hom es representa múltiples objectes que no són presents mentre dura un somni, típicament en curs quan la persona que somnia es troba ajaçada al seu llit i amb els ulls clucs, la causa dels somnis ha de radicar en la imaginació, la facultat que habilita la reproducció d'allò absent. Per contrast amb el son, pot assolir-se consciència dins aquells somnis en que es respecti la regla de la imaginació i, a més a més, les imatges siguin generades a partir de sensacions clares i distintes. Aquest darrer element converteix el somni en quelcom d'intermedi entre

vigília [*Wachen*] i son: comptat i debatut, allò que separa el somni de la vigília és, simplement, el desordre que impera en l'encadenament de representacions (GW I.2, 495-500 | MA §795-806).

Més enllà de la imaginació automàtica i desendreçada que opera en els somnis, Wolff dona raó tot seguit de la imaginació en l'estat de vigília. La imaginació no produeix res que no hagi estat sentit amb anterioritat. D'aquesta manera, les imatges consisteixen sempre en representacions d'un estat mundà passat. La rellevància d'aquest apunt no és pas somera. L'ànima, que malda essencialment per representar-se el món circumdant, pot tenir constància d'allò passat gràcies a l'activitat de la imaginació. Conforme a la llei fonamental de la imaginació descrita en el capítol tercer, aquesta representació d'estats passats es concreta de manera esglaonada. Donat un estat present A de què es serveix el pensament actual, pot passar-se a pensar en un estat passat B quan B tingui alguna cosa en comú amb A. La dependència constitutiva de les imatges respecte a les sensacions justifica que les imatges també tinguin correlat corporal. Tota sensació està associada a un moviment de la matèria cerebral, moviment propiciat pel contacte de l'objecte representat amb els òrgans sensorials. Quan l'ànima reproduïx imaginativament el contingut d'una sensació passada, el moviment cerebral a què estava associada ha de consumir-se novament. Mostrat el vincle, Wolff pren sensacions i imatges alhora per subratllar (i) que sensacions i imatges són productes actius [*thätig*] de l'ànima, causalment dependents de la seva força; (ii) que la seva perfecció depèn que s'assemblin a allò que representen (GW I.2, 500-514 | MA §807-831).

Sensacions i imatges a banda, Wolff es pregunta com produeix l'ànima conceptes universals. Les coses corpòries poden subsumir-se sota gèneres i espècies. Si dos objectes A i B pertanyen a un mateix gènere o a una mateixa espècie, han d'abrigar algun tret en comú i ser semblants. Perquè algú es representi un objecte B semblant a un altre objecte A sentit anteriorment, cal que la imaginació reproduïx al moment allò que A i B tenen en comú. És en representar-se allò de semblant entre totes dues coses, en ascendir a allò universal que enllaça diferents éssers particulars entre si, que s'ateny el concepte del seu gènere o espècie. Les coses relatives a un gènere o espècie determinat són designades per mitjà d'una mateixa paraula; tal i com s'havia recalcat en el capítol tercer, el coneixement universal no seria possible sense l'ús de signes ni paraules. Altre cop en pro de l'harmonia preestablerta, i sobre la base del darrer incís, el coneixement universal també presenta correlat corporal. Les paraules, signe dels conceptes universals, donen lloc a sons per

mitjà de moviments en l'oïda i el cervell, tot generant un procés corporal coordinat amb el coneixement. Segons Wolff observa finalment, aquesta coordinació resulta imprescindible per donar raó tant de la institució i aprenentatge dels llenguatges humans com dels sil·logismes, eines inestimables per a l'adquisició de coneixement universal vertebrat lingüísticament (GW I.2, 514-525 | MA §832-845).

Pel que s'ha vist fins aquí, és clar que la gestació de conceptes no és possible sense l'activitat de la imaginació. Els productes imaginatius, per la seva banda, depenen constitutivament de les sensacions. És amb motiu d'aquesta dependència encadenada que, Wolff sentència, l'origen [*Ursprung*] dels conceptes rau en les sensacions; implícitament, l'arrelament dels conceptes en les sensacions comporta la remissió de l'activitat intel·lectual a la força anímica per representar-se el món.. Pel fet que les sensacions pertanyen al domini del coneixement intuïtiu, pot dir-se que tota la sèrie de pensaments i, així, tot el coneixement, s'inicia amb el coneixement intuïtiu. Amb això, la impossibilitat que l'enteniment humà sigui pur queda fora de dubte: l'enteniment depèn constitutivament de les sensacions i, per això, també és expressió de la força representativa essencial a l'ànima. Establert aquest fet, Wolff, reflexiona sobre la perfecció d'enteniment, enginy i raó. L'enteniment produeix tres grans efectes: conceptes, judicis i inferències. La distinció dels conceptes constitueix una primera forma de perfecció, predicable tant dels conceptes mateixos com dels judicis articulats per mitjà de conceptes. Per sobre d'aquesta primera classe de perfecció, existeix una segona perfecció consistent en la distinció d'inferències. La perfecció quant als conceptes, catalogada com a agudesa [*Scharfsinnigkeit*], és duta al seu màxim nivell quan es copsen totes les notes d'una cosa A i se n'obté un concepte complet. La perfecció quant a la inferència, anomenada fonamentació [*Gründlichkeit*], s'assoleix quan les premisses que el vertebrèn són absolutament certes i indubtables (GW I.2, 525-532 | MA §846-857).

Com a capacitat per destriar la semblança entre objectes, l'enginy necessita agudesa i imaginació. D'una banda, l'agudesa permet que hom es representi coses ocultes o recòndites. D'altra banda, una imaginació sòlida pot vincular una determinada cosa percebuda actualment amb d'altres objectes semblants. Així, quant més quantioses i més subreptícies són les semblances desvelades, major és la perfecció de l'enginy. En conjunció amb la perfecció d'inferències, la mestria de l'enginy és cabdal per potenciar l'art de la descoberta, basada en l'obtenció de veritats desconegudes a partir de veritats ja conegudes. En qualsevol cas, la raó, com a facultat per intel·ligir la interconnexió tant

entre les premisses d'un sil·logisme com entre diferents sil·logismes, demana atenció i reflexió. Segons Wolff, de fet, la tasca intel·lectual de la raó només s'acompleix amb precisió quan s'empren les paraules constitutives del coneixement simbòlic universal. En relació amb aquest últim apunt sobre el funcionament lingüístic de la raó, Wolff observa interessantment que els animals, incapaços de desenvolupar llenguatges equiparables als humans, no són éssers racionals *stricto sensu*. Encara que menys subtil i completa, llur capacitat per esperar casos semblants a experiències passades davant d'experiències presents és quelcom d'anàleg a la raó humana (GW I.2, 532-541 | MA §858-872).

Havent demostrat que la cognició intuïtiva d'una perfecció genera plaer i que la cognició intuïtiva d'imperficcions suscita desplaer, Wolff transita del reialme cognitiu al volitiu per començar a donar raó del desig sensual i la voluntat. D'entrada, cal tenir en compte que l'ànima pot representar-se el propi cos a què es troba vinculada. L'ànima es representa el món segons la posició del cos en el món i els canvis que s'originen consegüentment en òrgans sensorials, nervis i cervell. Com a part constitutiva del món, el propi cos també pot "autoafectar-se" i induir canvis en els seus òrgans. Per tant, l'ànima pot representar-se el propi cos i els canvis que li pervenen en la mesura que el cos produeix moviments que afecten els seus propis òrgans sensorials. Com que l'ànima es representa l'estat del seu cos i, en termes ontològics, tota força consta d'un esforç continu per modificar el seu estat intern, l'ànima tendeix constantment a produir noves representacions de l'estat del seu cos. Desitjos sensuais i voluntat sorgeixen de representacions d'allò bo. Atès que la representació d'allò bo és font de plaer, la propensió de l'ànima a engendrar noves representacions del seu estat intern consiteix, més concretament, en una propensió constant a representar-se coses bones que forneixen plaer, sigui en termes sensibles (desig sensual) o racionals (voluntat) (GW I.2, 541-547 | MA §873-882).

Pel que fa específicament a la voluntat d'arrel racional, Wolff justifica tot d'una la compatibilitat [*bestehet*] de la llibertat ànima amb l'harmonia preestablerta. Tal i com s'havia conclòs introspectivament, les accions produïdes per l'ànima no són necessàries sinó contingents, ja que els motius que en són fonament les fan intel·ligibles sense fer-los obligatòries i inexorables en cap cas. Per l'harmonia preestablerta, l'ànima és lliure de coacció externa [*ausserlichen Zwange*] a l'hora de deliberar i triar en tant que és causalment independent dels cossos, Alhora, és palès que tampoc pateix coacció interna [*innerliche*], puix que, de bell nou, els motius inductors de qualsevol acció poden ésser abandonats i substituïts per altres motius. Per tot plegat, qui subscriu l'harmonia

preestablerta ha de concloure que l'ànima té una llibertat màxima [*die groste Freiheit*]. En atendre el correlat corporal de la llibertat anímica, tanmateix, el fet pot esdevenir dubtós. Dins el món, tots els moviments es troben determinats per altres moviments, de tal manera els moviments que pervinguin al propi cos en particular també han de trobar-se determinats per altres moviments externs. Lluny de poder derruir aquesta objecció, Wolff només pot adduir el següent: des de l'òptica de l'harmonia preestablerta, res no impedeix pensar que les decisions lliures i contingents de l'ànima i el decurs [*Lauffe*] necessari i determinista de la Naturalesa defineixin circuits paral·lels, operatius coordinadament¹¹² (GW I.2, 547-552 | MA §883-887).

Arribats a aquest punt, Wolff ja ha demostrat com la totalitat d'efectes o processos anímics resten fonamentats en l'essència atribuïda a l'ànima. Després de liquidar els dos objectius vehiculars del capítol, Wolff procedeix en últim lloc a clarificar la noció d'esperit [*Geist*] en general i a descobrir-ne les diferents tipologies i sengles propietats. L'esclariment de la noció d'esperit s'efectua tot comparant les ànimes humanes i les ànimes de les bèsties. D'acord amb el que s'ha desgranat quant a les ànimes dels animals, hi ha tres facultats humanes que les bèsties no posseeixen: enteniment, voluntat i llibertat. Com que totes dues tipologies d'ànimes són simples i alberguen igualment una força única per representar-se el món, la divergència entre l'una i l'altra prové del fet que, gràcies a l'enteniment, els humans poden representar-se el món amb un grau major de claredat. D'aquesta manera, les forces representatives humanes i animals són genèricament idèntiques però específicament diferents: com que a la força dels homes li escau un grau major de claredat i allò que singularitza les coses d'una mateixa espècie n'és el grau, la força representativa dels humans pertany a una espècie superior a la força pròpia de les ànimes animals. Per tot plegat, conclou Wolff, reben el nom d'esperit tots aquells ens la força representativa del qual enclou enteniment, voluntat i llibertat (GW I.2, 553-558 | MA §890-898).

Tenint en compte les darreres observacions sobre la possibilitat de distingir espècies de forces representatives, Wolff llista de manera gradual les tres grans espècies de coses amb força representativa que considera existents en el món. La primera és la classe dels ens que es representen el món com a totalitat obscura i indistinta. Ancorats en una perfecció

¹¹² Sempre amatent a comparar els humans amb la resta d'animals, les reflexions de Wolff quant a la voluntat de les bèsties posen de relleu que, malgrat llur manca de racionalitat i llibertat, els animals també disposen d'albir.

mínima i desproveïts de consciència, aquests ens romanen en una mena de letargia perpètua; segons Wolff, totes les unitats metafísiques [*Einheiten*] postulades per Leibniz s'inscriuen en aquest primer grup. La segona espècie correspon a les coses capaces de representació clara però confusa, que perceben el món com a totalitat sense escatir-ne en detall les parts constitutives. Aquest és el cas de les ànimes animals. La tercera i darrera espècie és la dels esperits, ungits amb el do de la representació clara i distinta. Entre tots els esperits, només són ànimes humanes aquells esperits en què la força representativa es troba limitada per la posició d'un cos en el món. La pregunta que emergeix en aquest punt és previsible: quines propietats poden atribuir-se als esperits en general i a les ànimes humanes en particular? D'antuvi, apunta Wolff, l'esperit més perfecte [*vollkommenste*] és aquell capaç de representar-se amb distinció tots els estats del món, passats, presents o futurs, d'una sola vegada, sincrònicament [*auf einmal*]. Quant a la perfecció de la raó en concret, la raó màximament perfecta és aquella que arriba a intel·ligir sincrònicament la interconnexió entre totes les veritats concebibles. Respecte a la voluntat, una voluntat és superlativament perfecta quan totes les seves volicions estiguin harmonitzades entre si i, així, cap d'elles en contravingui una altra. Previsiblement, l'enteniment impur dels éssers humans no pot obtenir plenament les perfeccions glossades. Des de la perspectiva de Wolff, l'única perfecció a l'abast de l'home és la saviesa [*Weisheit*], això és, la capacitat per dirimir amb justesa quins mitjans [*Mitteln*] són necessaris per obtenir certs fins [*Absicht*], sigui cognitivament o volitivament (GW I.2, 558-561 | MA §899-914).

D'entrada, les ànimes humanes resulten ésser incorruptibles. Les ànimes, entitats simples, no poden ni originar-se ni deixar d'ésser naturalment. En particular, doncs, són incorruptibles en no poden deixar d'ésser pels processos de disgregació que pateixen les parts corporals amb la mort del cos. Arran d'aquest fet, Wolff puntualitza, és clar que la disgregació del cos i les seves parts no afecta l'ànima i que, consegüentment, l'ànima continua activa després que el cos es disgregui. Havent subratllat que les ànimes humanes, dotades d'enteniment, són capaces de recordar els seus estats passats amb claredat i distinció i identificar-los com a propis, Wolff es demana si, consumada la mort corporal, les ànimes tenen pensaments distints. Com que l'ànima és un ésser simple en que tots els seus estats sempre romanen connectats entre si, els estats correlatius al cos viu han d'estar connectats amb els estats correlatius al cos mort. Mentre l'ànima viu, en l'ànima se succeeixen estats de pensaments clars, correlatius a la vetlla, i estats de pensaments obscurs, correlatius al son. D'antuvi, podria pensar-se que quan mor el cos, l'estat

correlatiu de l'ànima, el del cos desmembrat, consisteix en una mena de son obscur. No obstant, allò que regeixi els canvis de l'ànima ha d'ésser quelcom distint del cos, ja inexistent. Malgrat no pugui determinar-se quina sia aquesta entitat, res no impedeix que, quan es coordini amb l'ànima, l'ànima recordi allò passat, àdhuc amb més distinció que mentre es trobava unida al cos. De la conjuminació de la incorruptibilitat i la capacitat per recordar amb distinció allò passat en resulta, finalment, l'atribució d'immortalitat [*Unsterblichkeit*] a l'ànima, atès que, wolffianament, allò incorruptible és immortal quan conserva permanentment l'estat de la persona (GW I.2, 565-574 | MA §915-927) .

Sota la llum de l'anàlisi tot just desgranada, queda clar que la Psicologia Empírica és fonament de la Psicologia Racional. En el capítol corresponent al que Wolff anomenarà Psicologia Empírica del 1726 ençà, l'autor de la *Metafísica alemanya* delimita de manera progressiva i exhaustiva el terreny de la Psicologia. L'eina emprada a aquest efecte és la introspecció. Fixem-nos, sinó, en el primer i més fonamental de tots els conceptes desgranats: el concepte d'ànima. Wolff pren el fet que tenim consciència de coses com una experiència incontestable. És quan la consciència es dirigeix introspectivament al mateix fet de tenir consciència que s'ateny la noció d'ànima, entesa com a agent, com a substrat dels actes de consciència a través dels quals es té consciència de coses. En el transcurs subsegüent del capítol, Wolff llista els diferents tipus de pensaments mitjançant el mateix procediment, això és, fent que l'objecte dels pensaments amb què es té consciència de coses siguin aquests mateixos pensaments. Operant talment, Wolff radiografia tots els processos anímics, cognitius i volitius. És per això que la Psicologia Empírica delimita exhaustivament el terreny de la Psicologia: en acabat el seu desplegament, s'han determinat tots i cadascun dels processos anímics o, per dir-ho més wolffianament, tots i cadascun dels efectes que l'ànima pot produir.

Pel que és general, cada tipus de pensament es troba vinculat a una facultat determinada. La noció wolffiana de facultat o potència ha de ser entesa amb força cura. Wolff no concep les facultats com a parts de l'ànima realment existents, independents les unes de les altres. Per Wolff, les facultats són disposicions, capacitats de produir un cert efecte. En altres paraules: dir, per exemple, que l'ànima té imaginació no significa sinó que l'ànima és capaç de produir imatges. Des d'aquesta òptica, no és estrany que Wolff faci correspondre una sola facultat a cada tipus de pensament: ras i curt, cada classe de pensament comporta necessàriament la capacitat de produir-lo. *A priori*, l'enteniment

sembla no avenir-se del tot amb aquest esquema explicatiu. L'enteniment és definit inicialment com la capacitat de conèixer amb claredat i distinció. Alhora, aquesta potència presenta tres plasmacions diferents: l'aplicació de conceptes a objectes particulars, la formulació de judicis i l'articulació d'inferències. L'existència de tres efectes diferenciables no treu en cap cas que tots ells siguin expressió d'una única facultat. Al capdavall, totes tres accions pivoten crucialment en l'ús de conceptes universals, sigui per emprar-los en la representació d'un objecte, per posar dos o més objectes representats en relació o per obtenir noves proposicions combinant els judicis amb que es posen en relació dos o més objectes. D'aquí que, com a facultat que recolza en els conceptes universals, l'enteniment sigui entès generalment com la capacitat de conèixer coses amb claredat i distinció.

Tot i que, en la *Metafísica alemanya*, no es parla gaire explícitament sobre aquest detall, la descripció dels pensaments i les facultats que hi van associades consisteix en generalitzacions. Wolff no descriu la generació de sensacions, imatges o desitjos particulars, sinó que intenta capturar el funcionament general de cada facultat. Obrant així, Wolff està fent efectiu el concepte d'experiència dilucidat en l'epígraf anterior. D'una banda, gesta conceptes clars i distintes per designar de manera universal cada mena de pensament i la seva facultat correlativa. D'altra banda, i tot partint de múltiples experiències particulars quant al funcionament de les diferents facultats, acaba enunciant proposicions generals sobre el *modus operandi* de cadascuna d'elles. Per tot plegat, el cas de la Psicologia evidencia com el cultiu de l'Experiència depassa el terreny d'allò merament particular, tot donant peu a les generalitzacions quant als processos anímics que, en la *Psychologia Empirica* i la *Psychologia Rationalis*, són designades sistemàticament amb el nom de regles i lleis.

Ben mirat, el contingut que Wolff exposa en el decurs del capítol tercer rebla la dependència de la Psicologia Racional respecte a la Psicologia Empírica, en tant que evidencia l'arrelament de tot el coneixement filosòfico-demostratiu en l'experiència sensible o, recollint el que s'ha dit al final de l'epígraf anterior, el *connubium rationis et experientiae* constitutiu de la filosofia wolffiana (Mei 2007: 95-112). Parem esment a la caracterització seqüenciada dels pensaments anímics que Wolff hi du a terme. Les sensacions s'alcen com a representacions d'allò present, això és, com a canvis anímics atíats pel contacte de cossos externs amb el propi cos, que menen a la representació d'objectes presents en el món. En segon terme, les imaginacions es perfilen com a

representació d'allò absent, com a reproducció de les representacions sensibles consumada quan, havent passat cert lapse de temps, els cossos inductors de les sensacions ja no es troben presents. Un pas més enllà, l'atenció i la reflexió treballen sobre la base del material sensible i imaginatiu per comparar representacions, espigolar-ne semblances i diferències i, al capdavall, forja els conceptes que l'enteniment encunya, bé per representar-se objectes, bé per emetre'n judicis, o bé per inferir nous judicis partint de proposicions que tenen algun concepte universal en comú. No pas casualment, Wolff acaba sentenciant que la idea d'un enteniment pur, capaç d'operar sense sensacions ni imaginacions prèvies, resulta patentment inconcebible en els humans, éssers dotats de cos i abocats sistemàticament a experimentar sensacions.

Ja en el terreny del capítol cinquè corresponent a la ulteriorment anomenada Psicologia Racional, la conclusió que l'essència de l'ànima n'és la força per representar-se el món s'assenta crucialment sobre el treball introspectiu del capítol tercer. El punt de partida de la cadena de pensaments són les sensacions, representacions directes d'objectes suposadament existents en el món. Tota la resta de pensaments acaba depenent-ne de forma més o menys directa. No és estrany, doncs, que Wolff prengui les sensacions com a "pensaments fonamentals": en ésser la classe de pensament més bàsica, que possibilita la representació de cossos externs en funció de la posició que ocupa el propi cos, Wolff conclou que la força essencial de l'ànima ha de definir-se com a força per representar-se el món en funció de la posició del propi cos. Ben mirat, el raonament que el du a caracteritzar la força anímica en aquests termes conté una barreja d'elements ontològics i psicològics:

- Els ontològics apareixen tan aviat com Wolff conclou que els cossos no poden pensar. Com que el pensament ha de donar-se en coses inextenses i simples i l'ànima es defineix per tenir consciència a mercès de pensaments, l'ànima ha de ser una cosa simple. Que la seva essència sigui una força depèn d'aquest detall: segons Wolff estipula en el capítol sobre Ontologia de la *Metafísica alemanya*, l'essència de tota cosa simple consisteix en una força (i) constant [*fortdauern*] per explicar el caràcter permanent de totes les coses simples i (ii) dotada de límits [*Schranken*] alterables, la modulació dels quals explica els canvis successius que els ocorren.
- És sobre la base d'aquest factor ontològic que els elements psicològics entren en joc. Sabedor que l'ànima ha de tenir una força essencial, Wolff mira de dilucidar-

la partint dels efectes que produeix, això és, ascendint des del nivell dels efectes produïts fins a la causa productora. La sèrie dels efectes anímics s'inicia amb les sensacions. Tota la resta d'elements que integren la sèrie en depenen més o menys directament: sense aquests efectes primigenis, sense el punt inicial de la cadena, la resta de baules que conformen l'encadenament no podrien donar-se. És per la seva posició primeríssima i determinant de tota la sèrie que, al meu parer, cal entendre el gest de Wolff pel qual la natura de la força depèn de la natura de les sensacions.

Tot sigui dit, la conclusió ontològica que l'ànima és una cosa simple distinta del cos acusa una circularitat digna d'esment. Recordem el raonament pel qual Wolff conclou l'existència de l'ànima com a font de consciència. L'experiència quotidiana posa de manifest que tenim consciència de molts objectes externs. Si hi ha objectes de consciència, cal que existeixi una font de consciència que se'ls representa; aquesta font de consciència en què es donen els objectes de consciència és, precisament, el que Wolff anomena ànima. De la distinció entre font de consciència i objecte de consciència, Wolff passa a la dicotomia entre allò intern i allò extern. Dir dels objectes representats que són externs implica assumir que la cosa que se'ls representa, l'ànima, constitueix "allò intern" per oposició a què els objectes en joc són considerats externs. El caràcter radical que pren la dualitat traçada per allò extern i allò intern en la definició de l'ànima evidencia que la concepció d'ànima i cos com a ens radicalment diferenciats és una tret inherent a la mateixa definició d'ànima. Els objectes de consciència són coses compostes ungides de magnitud, extensió i figura. La font de consciència, per contra, és quelcom que mai no apareix a la mateixa consciència, talment l'ull incapaç de veure's a si mateix; en no resultar visible i no abrigar els trets propis de les coses compostes objecte de consciència, es defineix com a cosa simple. Arribats a aquest punt, la prova que els cossos no poden abrigar pensaments es converteix en un fet trivial. Demostrar que els cossos no tenen consciència a través de pensaments és tautològic quan la definició d'ànima pressuposa que els cossos són, precisament, els objectes de consciència que es defineixen per contraposició a la font de consciència que se'ls representa amb pensaments. Per tot plegat, Wolff és un filòsof netament dualista, que assumeix el dualisme propi del marc teòric cartesià¹¹³.

¹¹³ Quant a aquesta qüestió, comparteixo la posició de Hans-Junger Engfer (1992) i Werner Euler (2004), pels quals Wolff ocuparia un curiós punt intermedi entre Leibniz i Descartes. D'entrada, la diferenciació

Més enllà dels elements fal·laços que subjauen a la pretesa demostració que els cossos no poden pensar, la tasca explicativa que es realitza en el capítol corresponent a la Psicologia Racional mereix algunes observacions. Descoberta l'essència de l'ànima, l'altre gran propòsit del capítol rau a mostrar com els efectes testimoniats en el capítol tercer "es deriven", s'expliquen a partir d'aquesta essència. D'antuvi, fer això exigeix explicitar el que estava implícit en argüir que la força per representar-se el món és l'essència de l'ànima, a saber, que tot pensament anímic depèn més o menys directament de les sensacions. Wolff demostra aquest fet sense gaires dificultats, posant de manifest que, d'una banda, la gènesi dels conceptes requereix d'imatges i sensacions i que, d'altra banda, l'ànima necessita sensacions i conceptes per tenir desitjos i aversions. En segon lloc, Wolff també mira d'explicar per què cadascuna de les facultats opera segons les regles generals exposades en el capítol tercer. Wolff és força més lacònic i el·líptic a l'hora d'entomar aquesta tasca, realitzada amb força més precisió en el marc dels tractats llatins: la noció d'idea material permet que totes les qüestions relatives al funcionament de les facultats i les propietats dels pensaments correlatius (intensitat, encadenament, perfecció...) quedi molt més clara.

En paral·lel amb la labor explicativa, val a dir, la pregunta per la relació entre ànima i cos acaba sent molt rellevant dins el capítol. L'anàlisi dels diferents sistemes explicatius de la relació acaba posant de manifest que l'harmonia preestablerta és l'únic sistema sòlid i plausible. No obstant, l'estatut epistemològic de l'harmonia i la seva relació amb la resta de la Psicologia Racional no és clar. D'entrada, Wolff comença a donar raó dels pensaments anímics adduint que l'exercici de donar-ne raó ajudarà a esbandir els problemes imputables a l'harmonia. Des d'aquest punt de vista, l'harmonia preestablerta sembla constituir una teoria sense certesa completa, que necessita ésser corroborada. Al mateix temps, però, Wolff assumeix l'harmonia preestablerta com a veritat establerta en trenar alguns dels raonaments que haurien de servir precisament per corroborar-la. La

entre coses simples i compostes i la consideració de l'ànima com a cosa simple que abriga una força única i pròpia remet força clarament a la metafísica de Leibniz (Wunderlich, 2021, p.110-111). Amb tot, l'accent amb que Wolff separa el domini corporal del domini inextens de les coses simples sembla més aviat herència del dualisme ontològic cartesià. En aquest sentit, cal tenir en compte que Descartes és una influència rellevant per Wolff, ja que Wolff comença la *Metafísica alemanya* (i, per tant, el conjunt del seu sistema filosòfic alemany) amb una versió modulada del "cogito". Aquest fet explica en gran mesura la retòrica dualista de Wolff. Al capdavant, el "cogito" serveix Descartes per caracteritzar el jo com a cosa pensant i, d'aquesta manera, assentar la distinció entre coses pensants i coses extenses. Tal i com acabo d'argüir en el darrer paràgraf, Wolff traça aquesta distinció mitjançant un procediment molt anàleg al cartesià.

Per a un tractament més general del cartesianisme de Wolff, vegeu Corr, 1986.

demostració que l'ànima és lliure ho il·lustra paradigmàticament: Wolff assevera que només pot concloure que l'ànima és lliure qui subscriu el sistema de l'harmonia. En el marc de la *Metafísica alemanya*, doncs, Wolff sembla estar suggerint que l'harmonia preestablerta és una part més del moment explicativo-racional de la Psicologia, això és, una tesi constitutiva de tot el constructe teòric, necessària per desenvolupar-ne parts crucials com la demostració de la llibertat. Tal i com tindrem ocasió de veure, aquest fet canvia força en la *Psychologia Rationalis*, en què l'harmonia preestablerta és catalogada obertament com a hipòtesi que no se segueix de la teoria wolffiana en cap cas.

Ja per acabar aquesta ronda de reflexions, només voldria ressaltar dos últims detalls significatius de la Psicologia continguda en la *Metafísica alemanya*. L'un és el paper accessori que hi juga la demostració dels atributs propis d'ànimes i esperits. El que, per Kant, constitueix l'objecte de la Psicologia Racional criticada en els Paral·logismes, en Wolff resulta ésser un apèndix final, sense connexió amb l'objectiu que mobilitza el capítol i, per tant, prescindible. A part d'aquest primer detall, l'altre element digne d'esment és la importància de la Psicologia per a la Lògica i la Filosofia Moral. D'una banda, i segons he mirat de resseguir, la Psicologia completa la Lògica en tant que mostra com el subjecte cognoscent gesta els conceptes, proposicions i raonaments caracteritzats formalment en la Lògica¹¹⁴. D'altra banda, la Psicologia ofereix una descripció minuciosa de la facultat volitiva i el seu funcionament. D'aquesta manera, Wolff assenta les bases de la Filosofia Moral, en la mesura que determina els conceptes i proposicions més fonamentals per al seu desplegament. De fet, Wolff no es limita a descriure les facultats i pensaments operatius en el terreny moral, sinó que també demostra quelcom de crucial per a la Filosofia Moral, a saber, que l'ànima és lliure. Per Wolff, en fi, la Psicologia fonamenta la Filosofia Moral, tant per proveir-la amb proposicions sobre el *modus operandi* de la facultat volitiva com per assentar amb solidesa que l'ànima té llibertat¹¹⁵. Paga la pena tenir present aquesta relació de dependència epistemològica, en el benentès

¹¹⁴ La Lògica s'ocupa de llistar en detall els productes de la facultat de conèixer i de justificar la forma que aquests productes han de tenir per donar coneixement. En un estrat encara més profund, la Psicologia és dedicada a mostrar com operen *de facto* les diferents facultats, cognitiva inclosa. Per tant, la Psicologia és demostrativament primera perquè justifica els processos subjectius-psicològics que donen lloc als productes de la facultat de conèixer, productes que la Lògica explica des d'un punt de vista formal. Quant a la prioritat demostrativa de la Psicologia respecte a la Lògica, vegeu Goubet, 2004; Arnauld, 2004.

¹¹⁵ Quant a la relació entre Psicologia i Filosofia Moral, recomano especialment l'exemplar article de Dieter Hüning (2021) sobre la qüestió. De fet, a part de vessar llum sobre la connexió entre aquestes dues parts de la filosofia wolffiana, Hüning explica de manera encomiable els eixos de la Filosofia Moral wolffiana, incomprensibles, de fet, sense referència al fonament psicològic que els sustenta.

que, tal i com miraré de mostrar, Mendelssohn i Kant modulen marcadament aquesta forma d'entendre la relació entre ambdues disciplines.

1.3. La segona exposició de la Psicologia wolffiana: la *Psychologia Empirica* (1732) i la *Psychologia Rationalis* (1734)¹¹⁶

En termes generals, la versió llatina dels tractats wolffians completa rellevantment el conjunt d'obres alemanyes que Wolff havia confegit anteriorment. D'una banda, cadascun dels tractats llatins és molt més extens que el tractat alemany consagrat a la mateixa disciplina. El cas de les ciències metafísiques resulta especialment il·lustratiu: mentre que, en la *Metafísica alemanya*, cadascuna de les diferents branques de la Metafísica és abordada en un dels sis capítols que conformen l'obra, Wolff escriu en llatí un manual sencer sobre cadascuna d'elles. D'altra banda, Wolff afua el seu mètode demostratiu en les obres llatines mitjançant una nova estratègia discursiva. En cada paràgraf dedicat a una demostració específica, Wolff diferencia de manera límpida: (i) la proposició que es pretén demostrar, escrita a l'inici del paràgraf i en cursiva; (ii) la demostració pròpiament dita, desplegada a continuació en caràcters normals; (iii) les observacions complementàries de l'argumentació principal, inserides al final en un cos de lletra més petit. És atenent aquest detall que, closa l'anàlisi de les tesis psicològiques contingudes en l'obra alemanya, cal escodrinyar tot seguit les obres llatines per desvelar els canvis i ampliacions més substantius que Wolff hi introdueix. Lluny, doncs, d'oferir-ne un escrutini *in extenso*, que eixamplaria en excés la investigació, em dedicaré a consignar les alteracions i afegits que singularitzen la *Psychologia Empirica* i la *Psychologia Rationalis* respecte a la *Metafísica alemanya* a efectes d'assolir una comprensió màximament completa de la Psicologia wolffiana.

1.3.1. *Psychologia Empirica*

La major completud i especificitat dels tractats llatins s'evidencia tot d'una, només fer una ullada a l'acurada estructura de la *Psychologia Empirica*. Mentre que el capítol tercer de la *Metafísica alemanya* només consta d'una successió ordenada i esglaonada de

¹¹⁶ Tant la *Psychologia Empirica* com la *Psychologia Rationalis* comptaren tres edicions. Després de ser publicada originàriament a Leipzig i Frankfurt el 1732, la *Psychologia Empirica* fou reeditada el 1736 a Verona i altre cop a Leipzig i Frankfurt el 1738. La *Psychologia Rationalis*, del 1734, també s'edità originàriament a Leipzig i Frankfurt; la segona edició veronesa data del 1737 i la darrera, feta novament a Leipzig i Frankfurt, del 1740.

En la seva edició crítica dels dos tractats, Jean École ha resseguit amb cura els canvis que Wolff introduí en les diferents edicions. Per contrast amb la *Metafísica alemanya*, la segona i tercera edició de la qual foren enriquides amb alguns afegits pensats, sobretot, per desacreditar els adversaris que induïren la seva expulsió de Halle el 1723, les diferents edicions de la *Psychologia Empirica* i la *Psychologia Rationalis* no contenen modificacions substantives. Quant als detalls d'aquestes modificacions, consistents bàsicament en esmena d'errates, vegeu École, 1968, p.XXII-XXIII; 1972c, p.LII-LIII.

paràgrafs, els diferents paràgrafs numerats de la *Psychologia Empirica* són estructurats en parts, seccions i capítols. Les parts que configuren el tractat són dues. La primera versa sobre l'ànima en general i la facultat cognoscitiva en particular [*De Anima in genere et facultate cognoscendi in specie*]; la segona, sobre la facultat volitiva i la concordança entre ànima i cos [*De facultate appetendi in specie et commercio inter mentem et corpus*]. La primera part aplega un total de tres seccions. La secció inicial, sobre l'ànima en general [*De anima in genere*], consta d'un capítol primigeni sobre l'existència de l'ànima humana [*De existentia animae humanae*] i d'un segon sobre el mètode requerit per conèixer l'ànima [*De modo cognoscendi animam*]. La segona, sobre la facultat cognoscitiva inferior [*De facultate cognoscendi parte inferiori*], és integrada per cinc capítols dedicats respectivament a: la diferència formal entre percepcions [*De differentia perceptionum formali*]; els sentits [*De sensu*]; la imaginació [*De imaginatione*]; la facultat d'inventar [*De facultate fingendi*] i la memòria, l'oblit i el record [*De memoria, oblivione et reminiscencia*].

En la tercera i darrera secció de la primera part es tematitza la facultat cognoscitiva superior [*De facultate cognoscendi parte superiori*] a través de quatre capítols consagrats a: l'atenció i la reflexió [*De attentione et reflexione*]; l'enteniment i el coneixement [*De intellectu in genere et differentia cognitionis*]; les tres operacions que l'enteniment efectua [*De tribus intellectus operationibus in specie*]; les disposicions i hàbits de l'enteniment [*De dispositionibus naturalibus et habitus intellectus*]. La segona part, sobre la facultat volitiva i la relació entre ànima i cos, inclou dues seccions. La primera versa sobre la facultat volitiva inferior [*De facultate appetendi parte inferiori*] i és conformada per tres capítols: l'un, del plaer, el dolor i les nocions d'allò bo i allò dolent [*De voluptate et taedio, nec non notione boni ac mali*]; el següent, del desig i l'aversion sensuals [*De appetitu sensitivo et aversatione sensitiva*]; el darrer, dels afectes [*De affectibus*]. Ja per posar punt i final tant a la segona part com a l'obra en el seu conjunt, Wolff introdueix una segona secció sobre la facultat volitiva superior i la relació ànima-cos [*De facultate appetendi parte superiori et commercio mentis cum corpore*]. Aquesta darrera secció és constituïda per tres capítols en què s'estudia: la voluntat [*De voluntate ac noluntate*]; la

llibertat [*De libertate*]; l'anomenat comerç entre ànima i cos [*De commercio inter mentem et corpus*]¹¹⁷.

Copsada l'estructura global del tractat, procedeix tot d'una a resseguir-ne les parts i desvelar-ne les modificacions i afegits. La secció amb què s'enceta la primera part comença amb un brevíssim capítol sobre l'existència de l'ànima humana. Tot i que podria semblar una afegit remarcable, Wolff hi reproduïx l'argumentació continguda en el primer capítol de la *Metafísica alemanya*, precisament intitulat "de com sabem que nosaltres som i de com aquest coneixement pot resultar-nos útil". Wolff torna a sostenir que (i) qui és conscient de si mateix i d'altres coses, és; (ii) nosaltres som conscients de nosaltres mateixos i altres coses; (iii) per tant, som. L'única diferència respecte a l'argument amb que s'inicia la *Metafísica alemanya* és la concisa matisació que allò que té consciència de coses és l'ànima. D'alguna manera, Wolff comença la *Psychologia Empirica* fusionant el primer capítol de la *Metafísica alemanya* amb els paràgrafs inicials del capítol tercer. Operant talment, la naturalesa i existència de l'ànima queda establerta encara més clarament.

En el capítol sobre el procediment necessari per conèixer l'ànima, la caracterització dels pensaments [*cogitationes*] enclou alguns matisos nous a tenir en compte. De nou, els pensaments són definits com l'acte a través del qual l'ànima té consciència de coses, externes o internes. Per mitjà dels pensaments, així doncs, hom es representa coses. L'acció concreta de fer atenció a allò representat per un pensament rep ara el nom de percepció [*perceptio*]. D'aquesta manera, quan l'ànima es representa un objecte extern a través d'una sensació, se'n pot percebre el color, l'olor o el so que emet parant esment específicament a l'objecte en qüestió. Esclarida la noció de percepció, Wolff treu a col·locació l'apercepció [*apperceptio*] com a estat que l'ànima ateny en esdevenir conscient de les seves percepcions¹¹⁸. Segons Wolff, conèixer l'ànima i tot allò que li ocorre seria impossible sense percepcions ni apercepció. Ras i curt, estudiar introspectivament

¹¹⁷ Que Wolff no tracta res de nou sinó que es dedica a ampliar i matisar continguts, ho mostra l'equivalència entre temes tractats en la *Metafísica alemanya* i els capítols de la *Psychologia Empirica*. Retornaré sobre aquesta qüestió en les reflexions finals de l'epígraf.

¹¹⁸ Molt interessantment, David Poggi (2007), basant-se en Glyn Davis (1990), suggereix que tant Leibniz com Wolff tragueren el terme 'apercepció' de la traducció francesa de l'*Essay on Human Understanding* a cura de Jean Le Clerc. Le Clerc tradueix indistintament l'angles *to perceive* per *percevoir* i *s'appercevoir*. Leibniz hauria estat el primer a substantivar el verb i a encunyar el nom *apperception* en els *Nouveaux Essais* (1710). Amb tot, i puix que el text de Leibniz no fou publicat fins el 1765 (Wilson, 1995), és clar que Wolff no hi tingué accés i que, per tant, realitzà paral·lelament el mateix gest que Leibniz havia fet uns anys abans.

l'ànima i els seus canvis consisteix a exercitar l'apercepció, això és, a fer que l'ànima tingui consciència dels pensaments amb què adquireix consciència de les coses. Com que els pensaments són l'acte a través del qual l'ànima té consciència de coses i, alhora, percebre passa per fer atenció a allò representat per un pensament, l'ànima assoleix l'estat d'apercepció quan allò representat de què té percepció és, precisament, els diferents pensaments que gesta per representar-se coses (GW II.5, 1-20 | PE §1-28).

Dins la segona secció, dedicada a la facultat cognoscitiva inferior, les innovacions dignes d'esment són diverses. Wolff comença el capítol sobre les diferències formals entre percepcions tot definint lacònicament les facultats [*facultates*] anímiques com a “potències actives” que l'ànima posseeix. Després d'explicar la relació entre claredat i distinció en termes anàlegs als de la *Metafísica alemanya*, Wolff amplia l'anàlisi formal dels pensaments amb les categories d'allò parcial [*partialis*] i allò compost [*composita*]. És parcial la percepció que forma part d'una altra percepció, essent compostes les percepcions constituïdes per múltiples percepcions parcials. Per tal d'aclarir el binomi, Wolff diferencia l'acte de percebre un arbre de l'acte de percebre'n les parts. Davant per davant la representació sensible d'un arbre, és clar d'entrada que pot tenir-se percepció de l'arbre com a entitat diferenciada d'altres arbres i coses circumdants. Tanmateix, també és palès que l'arbre com a totalitat és integrat per diverses parts al seu torn perceptibles: així el tronc, les branques o les fulles que hi broten. És perquè totes aquestes parts preses conjuntament conformen l'arbre que, segons Wolff, la percepció composta de l'arbre conté necessàriament les percepcions de les fulles, les branques o el tronc: al capdavant, totes aquestes percepcions parcials poden adquirir-se a partir de la percepció composta, fent atenció als diferents elements que la componen. Quan, com en el cas de l'arbre, una multiplicitat de percepcions parcials donen lloc a una entitat unitària, la percepció complexa d'aquesta entitat s'anomena total [*perceptio totalis*]. Sigui com vulgui, la introducció del binomi parcial/compost permet a Wolff de matisar finalment que “si les percepcions parcials són clares, aleshores la percepció complexa [constituïda per aquestes percepcions parcials] és distinta¹¹⁹” (GW II.5, 27 | PE §41).

L'escrutini de la forma dels pensaments queda encara més enriquit amb la diferenciació entre l'acte perceptiu i el seu contingut o material. El contingut de la percepció, o sigui, allò que el subjecte es representa i cospa, s'anomena, bé idea [*idea*] quan és un ens

¹¹⁹ “Si perceptiones partiales fuerint clarae, composita distincta est”.

singular, bé noció [*notio*] si aplega diversos ens particulars. Ben mirat, i segons Wolff puntualitza, les nocions es corresponen amb els gèneres [*genera*] i les espècies [*species*] que congrien una pluralitat d'individus semblants. Distingides idees i nocions, Wolff addueix una definició de coneixement [*cognitio*]. El gest no és baladí, en el benentès que, a la *Metafísica alemanya*, s'assumia el concepte de coneixement sense oferir-ne definició explícita. En tant que es coneix quelcom quan se'n té idea o noció, el coneixement es defineix com l'acció per la qual l'ànima obté idees o nocions de les coses, essent la facultat cognoscitiva la capacitat anímica d'adquirir aquestes idees o nocions. L'anomenada facultat cognoscitiva inferior es caracteritza per donar lloc a idees i nocions obscures [*obscurae*] i confuses [*confusae*]; la facultat cognoscitiva superior, per contra, mena a l'obtenció d'idees i nocions clares [*clarae*] i distintes [*distinctae*] (GW II.5, 27-33 | PE §41-55).

Quant al capítol ulterior sobre els sentits, la innovació més destacada rau en la definició explícita dels conceptes de regla [*regula*] i llei [*lex*] de la percepció, que Wolff desplega després d'argüir novament la dependència de les sensacions respecte als canvis del propi cos i la predominança de les sensacions fortes sobre les febles. Wolffianament, les regles de la percepció són aquells passos que l'ànima segueix de forma automàtica en els seus processos perceptius i que permeten explicar totes i cadascuna de les percepcions que experimnta. Un pas més enllà, les lleis de la percepció són els principis generals que determinen el funcionament de les regles. Segons Wolff, les diferents regles de les sensacions han estat llistades en els paràgrafs precedents, a mesura que s'ha mostrat com l'ànima gesta sensacions en funció de l'òrgan corpori afectat i com sempre prevalen les sensacions resultants de moviments corporis més intensos. La llei fonamental de la sensació de què totes les regles depenen és expressada en els termes següents: “si un objecte produeix cert canvi en un òrgan sensorial, aleshores es dona paral·lelament dins la ment una sensació, intel·ligible i explicable per referència a ella mateixa¹²⁰” (GW II.5, 49-50 | PE §85).

Ja dins el domini de la imaginació, Wolff pren la categoria d'idea sensual [*idea sensualis*] per perfilar amb més precisió els fantasmes [*phantasma*] en la seva qualitat de contingut produït per la imaginació. La idea sensual, contingut representacional de les sensacions, són el patró reproduït pels fantasmes, còpies que acusen un grau de claredat menor

¹²⁰ “Si in organo aliquo sensorio ab objecto aliquo sensibili quaedam producitur mutatio; in mente eidem coexistit sensatio per illum intelligibilis modo explicabilis”.

precisament pel fet d'ésser còpies. Establert aquest detall, cabdal tant per distingir sensacions i imatges com per entendre la impossibilitat que hi hagi imatges sense sensacions prèvies, Wolff amplia el tractament de les regles de la imaginació ja realitzat a la *Metafísica alemanya* tot exposant en detall les situacions en què sorgeixen imatges obscures i les circumstàncies necessàries per forjar-ne de clares. La llei general de la imaginació que determina el funcionament de les regles subsidiàries és formulada en els termes següents: “si hi ha coses que percebem simultàniament i es produeix altre cop la percepció d’una, la imaginació produeix la percepció de l’altra ¹²¹” (GW II.5, 76 | PE §117). Havent definit la llei, Wolff tanca el capítol ampliant sensiblement les observacions sobre la son [*somnum*] i els somnis [*somnium*] que, en la *Metafísica alemanya*, s’inclouen directament en el capítol cinquè (GW II.5, 53-90 | PE §91-137).

A continuació de la imaginació, l’estudi de la facultat cognoscitiva inferior prossegueix amb la facultat d’inventar. El binomi parcial/total permet Wolff d’explicar-ne més bé el *modus operandi*. La composició de fantasmes passa per la combinació de diferents percepcions parcials i l’eventual configuració d’una nova percepció total. D’aquesta manera, “s’anomena *facultat d’inventar* la capacitat de produir coses mai abans percebudes pels sentits mitjançant la divisió i la composició de fantasmes¹²²” (GW II.5, 97 | PE §144). Com a producte paradigmàtic de la facultat d’inventar amb prou feines esmentat a la *Metafísica alemanya*, Wolff situa els jeroglífics, signes artificials amb valor lingüístic, això és, dotats d’un significat comprensible i comunicable. Ja en el capítol sobre la memòria i l’oblit que clou el tractament de la facultat cognoscitiva inferior, Wolff explica en què consisteix l’acció memorística de retenir [*retinere*] pensaments. La memòria reté una cosa si pot reproduir-ne la idea i reconèixer-la amb facilitat quan l’ha reproduïda. La consolidació de la capacitat retentiva és la base d’una bona memòria. A efectes d’obtenir-la, se’ns diu, és imprescindible el cultiu d’ “artificis memorístics” [*artificium memoriae*] com la mnemotècnia. Interessantment, Wolff puntualitza que la memòria té magnitud [*magnitud*]: aquesta magnitud és major quant major és el nombre de coses retingudes o la seqüència de moments que conformen el record d’una cosa que té duració¹²³. Com en la *Metafísica alemanya*, oblit i record constitueixen categories

¹²¹ “Si qua semel percepimus et unius perceptio denuo producatur; imaginatio producit et perceptionem alterius”.

¹²² “Facultas phantasmatum divisione ac compositione producendi rei sensu nunquam perceptae dicitur *Facultas fingendi*”.

¹²³ Quant als gestos de Wolff que, en alguns punts molt concrets, suggereixen la possibilitat de dotar d’eines matemàtiques la Psicologia, vegeu Moretto, 2007; Mei, 2011.

complementàries: ras i curt, recordar [*meminerimur*] consisteix a eliminar l'oblit, essent l'oblit la incapacitat de reproduir i reconèixer la idea de quelcom percebut en el passat (GW II.5, 90-166 | PE §138-233).

L'anàlisi de la facultat cognoscitiva superior realitzada en la tercera secció s'inicia amb el capítol sobre l'atenció i la reflexió. També aquí, el recurs al binomi parcial/total reverteix en una nova definició de l'atenció. Tal i com s'ha estipulat abans, les percepcions totals enclouen una multiplicitat de percepcions parcials: quan algú té percepció total d'un arbre, pot fixar-se en alguna de les seves parts, com ara el tronc i les branques, i adquirir una percepció parcial. Qui abriga una percepció total, doncs, té la potestat de centrar l'atenció en alguna de les parts de la cosa representada: “anomenem *atenció* la facultat de fer que, en una percepció total, hi hagi una percepció parcial que adquireixi més claredat que les altres¹²⁴” (GW II.5, 169 | PE §237). Com en la *Metafísica alemanya*, Wolff llista aquí els impediments que obstaculitzen el cultiu de l'atenció, alhora que glossa més detalladament els graus d'atenció abastables i la manera d'atènyer-los. Wolff clou el capítol remetent de nou la reflexió a l'atenció: “anomenem reflexió al fet de dirigir successivament l'atenció als diferents elements inherents a la cosa percebuda¹²⁵” (GW II.5, 188 | PE §258). Per contrast amb la *Metafísica alemanya*, la forja de conceptes universals s'emplaça directament dins el domini de l'enteniment, encarregat de recórrer a la reflexió, l'abstracció i la memòria per gestar representacions universals i assignar-los un terme que els designi unívocament (GW II.5, 166-199 | PE §233-278).

Després de definir de nou l'enteniment com a facultat per representar-se les coses de manera distinta, Wolff aborda la diferenciació entre coneixement intuïtiu [*cognitio intuitiva*] i coneixement simbòlic [*symbolica*]. Per comptes de començar amb la definició de la cognició simbòlica com en la *Metafísica alemanya*, Wolff ataca ara en primer lloc el coneixement intuïtiu, coneixement que, des del punt de vista dels processos epistèmics humans, és anterior al simbòlic i el possibilita. El coneixement intuïtiu s'adquireix en percebre directament la idea representativa d'un objecte mundà. En canvi “si el nostre coneixement es troba circumscrit a una acció amb la qual només ens referim mitjançant paraules a aquelles coses que estan contingudes en les idees, o les representem mitjançant altres signes, però no intuïm les idees capturades per aquestes paraules o símbols, el

¹²⁴ “Facultas efficiendi, ut in perceptione composita partialis una majorem claritatem ceteris habeat, dicitur *attentio*”.

¹²⁵ “Attentionis succesiva directio ad ea, quae in re percepta insunt, dicitur *reflexio*”.

coneixement és simbòlic¹²⁶” (GW II.5, 204 | PE §289). Més enllà del perllongat tractament que es dedica a l’art combinatòria arran de la seva naturalesa simbòlica, Wolff efectua en acabat la dissociació entre enteniment pur i impur que, dins la *Metafísica alemanya*, era prèvia a la dicotomia constituïda per allò intuïtiu i allò simbòlic. Malgrat referir-se a la puresa i la impuresa de l’enteniment sense canvis, Wolff aprofita l’avinentesa per enarborar una nova divisió tripartita entre (i) coneixement universal [*universalis*], (ii) coneixement singular [*singularis*] i (iii) coneixement particular [*particularis*]. L’universal és obtingut a través de nocions generals, això és, de gèneres i espècies; el singular, amb nocions individuals o representacions d’individus concrets subsumits sota cert gènere o espècie¹²⁷; el particular, en fi, per “nocions particulars”, representacions d’un tret individual compartit per individus pertanyents a un mateix gènere o espècie (GW II.5, 199-235 | PE §279-324).

El tercer dels capítols ocupats de la facultat cognoscitiva superior aporta una novetat molt notòria, és a saber, la distinció explícita de tres operacions de l’enteniment: aprehensió [*aprehensio*], judici [*iudicium*] i raonament [*discursus, ratiocinatio*]. Interessantment, Wolff sosté que les capacitats d’aprehendre, jutjar i discórrer s’exerciten d’entrada intuïtivament, sense necessitat de paraules: vehicular-les lingüísticament és un gest posterior, que les completa tot imprimint-los caràcter universal a través de paraules que designen nocions. En primer lloc, aprehendre consisteix a prendre dues o més idees representatives d’individus diferents per dirigir l’atenció successivament a totes elles i descobrir finalment allò que abriguen en comú. La descoberta de trets comuns no seria factible sense l’assistència de l’ “acumen”, la facultat de distingir unitat en la pluralitat o, anàlogament, d’abstracte a partir d’allò concret. Sobre la base de l’aprehensió i la capacitat d’abstracció que la sosté, l’enteniment pot articular judicis. L’exploració que Wolff n’emprèn matisa palesament el tractament ofert en la *Metafísica alemanya*, obra en què, de manera més aviat críptica, acabava suggerint que tots els judicis són constitutivament lingüístics. Els judicis intuïtius són o afirmatius o negatius, depenent de si assignen o exclouen un predicat a la cosa representada de què s’emet un judici. Com

¹²⁶ “Quodsi cognitio nostra terminatur actu, quo verbis tantum enunciamus, quae in ideis continentur, vel aliis signis eadem repraesentamus, ideas vero ipsas verbis aut signis aliis in digitatas non intuemur, cognitio symbolica est”.

¹²⁷ Resulta lleugerament estrany que Wolff no empri aquí el terme ‘idea’. Tal vegada, Wolff està pensant aquí, no pas en la representació genèrica de coses particulars obtinguda amb idees, sinó en la representació d’un determinat individu subsumit sota un concepte universal (p.ex: l’home Sòcrates), representació ja mediada per conceptes que no és estrictament intuïtiva.

en el cas de l'aprehensió, la claredat dels judicis esdevé major tan aviat com adquireixen formulació lingüística i s'eleva al nivell d'allò simbòlic: “si dotem els judicis de paraules, llur distinció esdevé major, atès que el coneixement simbòlic és més distint que l'intuïtiu ¹²⁸”(GW II.5, 258 | PE §351).

Més enllà dels judicis simbòlics i els detalls minuciosos que Wolff en desentraña, la tercera i darrera operació de l'enteniment passa pel raonament o inferència, l'acte amb què s'obtenen noves proposicions a partir de proposicions ja conegudes. Així com en la *Metafísica alemanya* l'estudi de les inferències o sil·logismes se centrava a demostrar que els pensaments humans es despleguen sil·logísticament, l'escrutini que se'n ofereix aquí fa força més atenció a la forma i característiques de tota inferència en general. D'aquesta manera, Wolff en llista *in extenso* les regles bàsiques que n'expliquen la generació (GW II.5: 276-337 | PE §366-424). El capítol sobre hàbits i disposicions de l'enteniment, que clou l'anàlisi de la facultat cognoscitiva superior i la primera part del tractat en conjunt, enclou diversos apunts d'interès. De primer, la disposició es defineix com la possibilitat d'adquirir la capacitat, sigui d'actuar, sigui de patir quelcom. L'hàbit, al seu torn, consisteix en la destresa d'aquesta capacitat, obtinguda a còpia d'exercitar-la. Esclariques aquestes dues nocions preliminars, Wolff tematitza una distinció rellevantíssima, no inclosa en la *Metafísica alemanya*: el binomi que formen les nocions de coneixement *a posteriori* i de coneixement *a priori*. La diferència entre tots dos pols és clara: “allò que experimenten [això és, que percebem directament], ho coneixem *a posteriori*; allò que descobrim a resultes d'inferències, ho coneixem *a priori* [...]. Tot allò que coneixem ho coneixem, o bé *a posteriori*, o bé *a priori*¹²⁹” (GW II.5, 343 | PE §434). La dicotomia entre allò *a posteriori* i allò *a priori* acaba repercutint en la caracterització ulterior de l'art de la descoberta [*ars inveniendi*] com a hàbit per desvelar veritats ignotes. No en va, Wolff distingeix l'art de la descoberta *a posteriori* de l'art de la descoberta *a priori*: mentre que “l'art de la descoberta *a posteriori* dona accés a veritats ignotes, sia per observació, sia per experimentació [...], l'art de la descoberta *a priori* és el coneixement

¹²⁸ “Si judicis vocabulis efferuntur, magis distincta fiunt, seu in cognitione symbolica magis distincta sunt, quam intuitiva”.

¹²⁹ “Quod experiundo addiscimus, *a posteriori* cognoscere dicimur; quod vero ratiocinando nobis innotescit, *a priori* cognoscere dicimur [...]. Quicquid cognoscimus, vel a posteriori, vel a priori cognoscimus”.

obtingut a partir de nocions i proposicions ja conegudes¹³⁰” (GW II.5, 357-358 | PE §457, 461).

Abordats els hàbits també atacats en el marc de la *Metafísica alemanya*, això és, la ciència [*scientia*], l’enginy [*ingenium*] i la raó [*ratio*], els paràgrafs que posen punt i final a la primera gran part de la *Psychologia Empirica* són dedicats a matisar la relació entre experiència [*experientia*] i raó [*ratio*]. En el procés cognoscitiu humà, la raó sempre actua en cooperació amb l’experiència. És en aquest punt que Wolff enarbora la gràfica expressió referenciada breument al final del primer epígraf del capítol: “a la confluència d’experiència i raó en l’acte de conèixer, cal donar-li el nom de *noces entre l’experiència i la raó*¹³¹” (GW II.5, 379 | PE §497). Més enllà d’aquest apunt epistemològic, i ja dins el domini de la segona part sobre la facultat apetitiva i la relació entre l’ànima i el cos, Wolff comença analitzant plaer i desplaer pràcticament sense canvis respecte a la *Metafísica alemanya*. Wolff amplia el tractament d’ambdues nocions tot asseverant que plaers i desplaers poden ésser simples [*simples*] o mixtos [*mixtii*], depenent de si les perfeccions o imperfeccions de que es té cognició intuïtiva són només una o diverses. Després de presentar altre cop el dolor [*dolor*] com a correlat corporal del desplaer, Wolff desenvolupa un binomi absent a la *Metafísica alemanya*, és a saber, el constituït per bellesa [*pulchritudo*] i lletjor [*deformitas*]. L’autor de la *Psychologia empirica* anomena bellesa a la perfecció de la cosa representada que pot suscitar una experiència de plaer en l’observador; correlativament, la lletjor és una imperfecció que genera desplaer en ser intuïda. Distingides bellesa i lletjor, Wolff finalitza el capítol per referència als conceptes de bé [*bonum*] i mal [*malum*], definits sense canvis respecte a la *Metafísica alemanya* (GW II.5, 387-440 | PE §509-578).

Les ampliacions inserides quant a l’apetit sensible i els afectes són, sense cap mena de dubte, les més extenses de totes, Wolff dedica més de dos-cents cinquanta paràgrafs a escodrinyar amb molta més cura els diferents afectes ja llistats en la *Metafísica alemanya*¹³². Deixant els prolixos detalls sobre els afectes a banda, massa vastos com per

¹³⁰ “Ars inveniendi a posteriori veritatem incognitam eruit vel ex observationibus, vel ex experimentibus. [...] ars inveniendi a priori est, qua ex notionibus acquisitis, hoc est, ex definitionibus ac propositionibus iam cognitis ”.

¹³¹ “Concursus rationis et experientiae in cognoscendo *connubium rationis et experientiae* dici sollet”.

¹³² Per be que tematitzats molt extensament, tots i cadascun dels afectes llistats en la en la *Metafísica alemanya* tenen un afecte equivalent en la *Psychologia Empirica*:

(i) El binomi *gaudium/tristia* es correspon amb *Freude/Traurigkeit*.

(ii) El binomi *amor/odius* es correspon amb *Liebe/Hass*.

(iii) El binomi *commiseratio/invidia* es correspon amb *Mitleiden/Reid*.

exposar-los sense estendre excessivament l'epígraf, el capítol sobre la voluntat d'arrel racional també presenta alguns afegits. Voluntat [*voluntas*] i nolició [*nolitio*] són definides respectivament com les facultats de gestar desitjos i aversions racionals, això és, mitjançant representacions distintes del que és bo i dolent. Les representacions distintes que determinen voluntat i nolició, catalogades com a raons de moviment [*Bewegungsgrunde*] en el marc de la *Metafísica alemanya*, reben ara el nom de motius [*motiva*]. Sigui com sigui, el primer gran afegit a destacar involucra les nocions de regla i llei, rellevants en l'estudi anterior de sensacions i imatges. Wolff formula ara una llei universal del desig i una altra de l'aversion, que s'apliquen tant al desig i aversion sensibles com als racionals. Per la llei del desig o apetència, tot individu desitja necessàriament una cosa A si es representa A i creu que A és bona per a la seva condició; alternativament, tot individu defuig necessàriament una cosa A si es representa A i creu que A és dolenta per a la seva condició. En relació amb aquestes lleis generals, Wolff exposa també les regles que s'hi subordinen i que permeten entendre com interactuen els diferents desitjos i aversions. Molt habitualment, la preeminència de representacions confuses provoca que desitjos i aversions sensuais triomfin sobre els racionals. L'ur consens només s'ateny si hom es representa quelcom com a bo o com a dolent confusament i distinta al mateix temps. Sense ser Wolff gaire explícit sobre la qüestió, cal suposar que això és el que ocorre quan el coneixement distint que és té d'alguna cosa és prou arrelat com perquè la representació intuïtiva que sorgeix *prima facie* hi concordi (GW II.5, 663-695 | PE §881-925): així, per exemple, quan algú sap que beure aigua regularment afavoreix l'estat del cos i, sense necessitat de tenir present aquest pensament, se sent atret per una font d'aigua fresca només visualitzar-la.

El concepte de llibertat és l'objecte del penúltim capítol de la *Psychologia Empirica*, closa amb uns apunts molt succints sobre la sintonia entre ànima i cos. Deixant ara les crítiques als conceptes erronis de llibertat pel final, Wolff anota que, quan es diu que l'ànima té llibertat, s'està sostenint que els seus actes de volició i nolició són espontanis i

(iv) El binomi *acquiescentia/paenitentia* es correspon amb *Zufriedenheit/Reue*.

(v) La *gloria* es correspon amb *Ruhmsbegierde*.

(vi) La *spes* es correspon amb *Hofnung*.

(vii) El *timor* i la *desperatio* es corresponen amb *Furcht* i *Verzeiflung*.

(viii) El *terror* es correspon amb *Schrecken*.

(ix) La *fluctuatio animae* es correspon amb *Wankelmütigkeit*.

(x) La *pusillanimitas* es correspon amb *Kleinmütigkeit*.

(xi) La *animositas* es correspon amb *Verlagen*.

(xii) La ira es correspon amb *Thorn*; (GW II.5: 457-663; PE §603-880).

contingents. D'una banda, són espontanis en la mesura que l'ànima els produeix *per se*, mitjançant representacions clares i distintes que també ha forjat ella mateixa. D'altra banda, són contingents pel que ja s'havia exposat en la *Metafísica alemanya*, a saber, perquè donen lloc a una acció no necessària, que podria ser reemplaçada per moltes d'altres accions igualment possibles. D'aquí, en suma, que la llibertat sigui definida finalment com la "la facultat [de l'ànima] d'escollir espontàniament, d'entre moltes coses possibles, aquella que més li plagui, ja que no està determinada essencialment per cap d'elles¹³³". Ja per acabar el tractat, les observacions quant a la concordança entre ànima i cos són, altre cop, molt succintes. Com en la *Metafísica alemanya*, Wolff es limita a consignar allò que l'experiència quotidiana posa de manifest. D'acord amb l'experiència, doncs, és clar: (i) que l'ànima gesta una sensació sempre que es produeix algun moviment en els òrgans dels sentits; (ii) que, en particular, l'ànima sempre percep el dolor corporal; (iii) que, si la voluntat inclina a realitzar una determinada acció, aleshores el cos es posa en moviment. Com a novetat respecte a la *Metafísica alemanya*, Wolff pren aquestes anotacions per concloure que ànima i cos mantenen una relació de comerç [*commercium*] en dependre mútuament l'un de l'altra: el cos de l'ànima pel que respecta a molts dels seus moviments; l'ànima del cos pel que respecta a les sensacions (GW II.5, 696-720 | PE §926-964).

1.3.2. *Psychologia Rationalis*

Tal i com s'esdevenia en el cas de la *Psychologia Empirica*, la *Psychologia Rationalis* també supera en claredat la *Metafísica alemanya* en trobar-se ordenada en quatre grans seccions. La primera secció, sobre l'ànima en general i la seva facultat cognoscitiva [*De anima in genere et facultate cognoscendi in specie*], consta de quatre capítols dedicats a: la natura i essència de l'ànima [*De natura et essentiae animae*]; la facultat de sentir [*De facultate sentiendi sive sensu*]; la imaginació i la memòria [*De imaginatione et memoria*]; l'atenció i l'enteniment [*De attentione et intellectu*]. En els capítols de la segona secció [*De facultate appetendi*] s'aborda: l'apetit i l'aversion sensuales [*De appetitu sensitiva et aversatione sensitiva atque affectibus*]; la voluntat d'arrel racional [*De appetitu et aversatione rationali, seu de voluntate et noluntate*]. La tercera secció, sobre la relació entre ànima i cos [*De commercio inter mentem et corpus*], es desplega en els capítols de l'explicació de la relació ànima-cos en general [*De systematis explicandi commercium*

¹³³ "Facultas ex pluribus possibilibus sponte eligendi, quod ipsi placet, cum ad nullum eorum per essentiam determinata sit".

inter mentem et corpus in genere]; el sistema de la influència natural [*De systemate influxus physici*]; el model ocasionalista [*De systemate causarum occasionalium*]; l'harmonia preestablerta [*De harmonia praestablita*]. Finalment, en la quarta secció quant als atributs anímics [*De variis animae attributis, spiritu in genere et animabus brutorum*] s'estudien els esperits en general [*De spiritu in genere et spiritualitate animae in specie*], la immortalitat de l'ànima [*De animae ortu, unione cum corpore et immortalitate*] i les ànimes de les bèsties [*De animabus brutorum*]

Abans d'argüir altre cop que la força [*vis*] per representar-se el món circumdant és essència i natura de l'ànima, Wolff posa sobre la taula alguns detalls nous quant a la demostració de la immaterialitat dels pensaments. Abans de procedir a la demostració, es realitzen una sèrie d'apreciacions sobre les teories que s'han gestat al llarg de la història per tal d'explicar la naturalesa de l'ànima i els pensaments. D'entrada, Wolff distingeix entre pensadors monistes [*monistae*] i dualistes [*dualistae*]. Els primers només admeten l'existència d'una sola classe de substància; els segons, de dos tipus de substància diferents. Assentat aquest fet, Wolff observa que els materialistes [*materialistae*], com a monistes segons els quals el món conté únicament entitats corpòries, acaben concebant l'ànima com un ens material. També inscrits dins el domini del monisme, i per contrast amb els materialistes, els idealistes [*idealistae*] advoquen per la immaterialitat de l'ànima en dubtar que hi hagi un món extern poblat per cossos. D'alguna manera, els dualistes conjuminen ambdues menes de monisme en argüir que el món és constituït alhora per substàncies materials i immaterials. Tant monistes com dualistes, val a dir, poden ésser, o bé escèptics [*sceptici*], o bé dogmàtics [*dogmatici*], depenent de si rebutgen o subscriuen la possibilitat d'atènyer veritats universals. Desglossades aquestes puntualitzacions preliminars, Wolff rebla finalment que tots els monismes i el dualisme escèptic quedaran desacreditats amb les demostracions que es disposa a efectuar¹³⁴ (GW II.6, 1-34 | PR §1-50).

Com en la *Metafísica alemanya*, Wolff infereix que l'ànima és una substància incorpòria i simple recolzant en la impossibilitat que els cossos abriguin pensaments: atès que els cossos no pensen i l'ànima es defineix precisament per tenir pensaments, és palès l'ànima no pot ésser un cos. En la seva qualitat de substància simple, prossegueix Wolff, l'ànima ha de posseir una força única, explicativa de tots els canvis que li pervenen. En el context

¹³⁴ Tot i desacreditar generalment les postures monistes, és de notar que, en diversos punts de l'obra, Wolff es mostra molt més proper a l'idealisme que al materialisme. Quant a aquesta qüestió, vegeu Rudolph 2007.

de la *Psychologia Rationalis*, la relació que aquesta força manté amb les anomenades facultats [*facultas*] anímiques es descriu més matisadament i acurada. Per un costat, i atenent la definició ontològica de les forces com a conats [*conatus*] contínuament actius, la força anímica sempre es troba activa, tot generant múltiples pensaments que se succeeixen entre si. Amb motiu d'aquest fet, l'ànima tendeix constitutivament a modificar el seu estat, això és, a transitar sense aturador d'un pensament a un altre. Per un altre costat, les facultats no estan ininterrompudament actives. L'ànima les desplega puntualment, depenent de l'acció requerida a cada moment, de manera que totes les facultats són efectes parcials i cronològicament discontinus de la força anímica contínua i permanent. No cal dir-ho, els efectes en qüestió són ben diversos: la introspecció ha posat de manifest que l'ànima “ara sent, ara imagina, ara reté amb la memòria, ara recorda, ara fa atenció, ara reflexiona, ara forja nocions, ara jutja, ara raona, ara desitja, ara defuig, ara vol lliurement¹³⁵” (GW II.6, 40 | PR §61).

Sabedors que l'ànima disposa d'una força, Wolff demostra de bell nou que la força en joc és, de fet, una força per representar-se el món [*vis sibi repraesentandi hoc universum*]. En termes estructurals, el raonament adduït no presenta grans canvis respecte a la prova oferta en la *Metafísica alemanya*. En tot cas, Wolff en matisa alguns detalls prou rellevants, que posen de relleu l'arrelament d'aquesta prova cabdal en les proposicions proveïdes per la Psicologia Empírica. L'argument parteix de la llei fonamental de la sensació, llei per la qual, segons hem vist, “si un objecte produeix cert canvi en un òrgan sensorial, aleshores es dona paral·lelament dins la ment una sensació, intel·ligible i explicable per referència a ella mateixa (GW II.6, 63 PR §85).¹³⁶”. És clar, doncs, que l'ànima es representa els objectes externs que contacten amb el propi cos. Per bé que propi, el cos en qüestió és un dels múltiples cossos coexistents que formen el món d'acord amb els prolegòmens cosmològics exposats a l'inici de l'epígraf anterior. En altres paraules: el propi cos sempre ocupa un lloc determinat dins el món de què forma part com a cos extens i coexistent amb d'altres cossos. Per consegüent, l'ànima gesta les seves representacions en base amb els moviments que el propi cos rep quan ocupa un lloc determinat; l'ànima, en fi, es representa el món en funció de la posició del propi cos en el món. És perquè allò que causa les accions de l'ànima n'és la força essencial i perquè les

¹³⁵ “Nunc sentit, nunc imaginatur, nunc memnimit, nunc reminiscitur, nunc attendit, nunc reflectit, nunc notiones format, nunc iudicat, nunc ratiocinatur, nunc appetit, nunc aversatur, nunc libre vult”.

¹³⁶ “Si in organo aliquo sensorio ab objecto aliquo sensibili quaedam producitur mutatio; in mente eidem coexistit sensatio per illum intelligibilis modo explicabilis”.

accions de l'ànima són els pensaments amb que es representa el món que, en suma, la força anímica és una força representativa (GW II.6, 39-63 | PR §58-85).

En transitar del capítol primer al capítol segon sobre la facultat sensitiva, l'estructura de la *Psychologia rationalis* canvia substantivament respecte a la *Metafísica alemanya*. Per comptes de tractar la relació entre ànima i cos abans de remetre les distintes facultats a la força representativa, Wolff posposa el tractament del comerç entre ànima i cos fins la tercera secció del tractat, després d'haver remès l'activitat de totes les facultats anímiques a la força representativa que n'és causa última. Centrem-nos de primer en l'explicació de l'activitat facultativa. Amb ànim de demostrar que el contingut de la sensació, les idees sensuais, s'assemblen als objectes de què són representacions, Wolff les diferencia de les imatges materials [*imago materialis*]. Les idees sensuais són imatges immaterials, a través de les quals l'ànima simple es representa allò compost, a saber, cossos amb figura, magnitud i moviment. Més enllà d'aquest apunt, l'anàlisi ulterior de les idees sensuais més bàsiques defineix una novetat significativa i digna d'esment. La primera gran idea sensual descrita és la idea d'extensió i continuïtat [*idea extensionis et continuitatis*]. La introspecció ha posat de manifest que els elements simples constitutius d'una determinada cosa composta no poden copsar-se amb els sentits. En representar-nos confusament els cossos com a suma de parts, acabem representant-nos-els sempre com a totalitats aparentment contínues i no fragmentades en parts, consegüentment dotades d'extensió. Sobre la base de la idea d'extensió, la idea d'espai sensual o imaginària [*idea spatii sensibilis seu imaginario*] sorgeix en imaginar-nos buida l'extensió que ocupa un cos particular, és a dir, en afigurar-nos una porció d'espai *de facto* ocupada per un o uns cossos determinats com si es trobés buida¹³⁷ (GW II.6, 63-85 | PR §85-109).

A l'hora de sospesar el vincle entre moviments corporals i representacions sensibles, Wolff encunya el terme d'idea material [*idea materialis*] per designar més precisament el correlat corporal de la idea sensible: “el moviment que sorgeix en el cervell o, si es vol, que emergeix en el cervell en ser-li transmès [des de fora] rep el nom d'*idea material*”¹³⁸ (GW II.6, 88 | PR §113). D'aquesta manera, pot dir-se més matisadament que l'ànima es representa el món en funció del lloc que el cos ocupa en tant que a cada idea sensual li correspon una determinada idea material, això és, un determinat moviment extern infós

¹³⁷ De manera semblant, Wolff escodrinya la constitució de les idees sensuais d'inèrcia [*vis inertiae*] i força motriu [*vis motrix*].

¹³⁸ “Motum vero inde ad cerebrum propagatum vel ex illo in cerebro enatum *ideam materiallem* appellabimus”.

finalment al cervell. Ben mirat, com que cada idea material es correspon exactament amb una determinada idea sensual, l'ànima ha de gestar la mateixa idea sensual A sempre que sorgeixi en el cervell la idea material inductora d'A. Tot partint d'aquestes precisions, Wolff defensa que, a major rapidesa del moviment imprès als òrgans i els nervis, major és la claredat de la idea sensible corresponent. Perquè una idea sensible sigui distinta, doncs, només cal que s'esdevinguin amb rapidesa les diverses idees materials correlatives a la idea sensual de cada part. Més enllà dels detalls quant a les idees sensuales de tipus visual que Wolff insereix aquí, la correlació entre nivell corporal i espiritual també permet donar raó del fet que cadascuna de les cinc facultats de sentir engendra un tipus únic d'idea sensual. Puix que, en termes fisiològics, cadascun dels òrgans sensorials té una constitució específica, la idea material i, per extensió, la idea sensible emergents en cada cas han d'estar determinades per aquesta constitució específica (GW II.6, 87-140 | PR §110-177).

Ja dins el capítol tercer, dedicat a la imaginació i la memòria, Wolff entoma directament els fantasmes o productes imaginatius, sense atendre prèviament la son i els somnis com en la *Metafísica alemanya*. En ésser representacions d'estats passats no presents, els fantasmes són una eina indispensable per forja una idea completa del món i tots els seus estats. En el domini de les coses successives, referenciades breument en els prolegòmens a l'epígraf anterior, tot estat present ha de poder-se explicar per referència a un o diversos estats passats. El món, val a dir, és un conjunt de coses coexistents i successives que es troben connectades entre si: per definició, tots i cadascun dels seus estats successius es troben interconnectats i poden explicar-se els uns a través dels altres. És perquè són representacions d'estats passats dependents d'idees sensuales representatives del món que, en fi, els fantasmes són imprescindibles per abrigar una noció exhaustiva del món i els seus estats. Més enllà de l'extensa referència a la idea d'univers, Wolff aprofundeix en el lligam existent entre idees sensuales i fantasmes per referència al concepte de percepció. Només allò percebut immediatament, inductor d'idees materials ràpides, pot ésser aprehès amb claredat. Com a còpies de les idees sensuales percebudes directament, els fantasmes també són immediats, encara que la seva claredat és sistemàticament menor a la dels productes sensibles pel fet de ser-ne còpia (GW II.6, 140-176 | PR §177-216).

Conforme a la llei general de la imaginació glossada en la *Psychologia Empirica*, la imaginació només pot operar tot reproduint continguts representats abans pels sentits. La remissió a la llei general permet Wolff d'aclarir diferents aspectes quant al funcionament

de la imaginació. La reproducció d'una idea sensible concreta comporta la reparició en el cervell de la idea material a què estava vinculada. El ressorgiment *ex nihilo* d'aquest moviment cerebral justifica que la seva velocitat sigui menor a la del moviment originari i que, per tant, el fantasma acusi menys claredat que la idea sensual de què és còpia. Per tal de minimitzar aquesta pèrdua de claredat, afegeix Wolff, cal mirar de bandejar l'activitat sensitiva per centrar l'atenció en la imaginació i els seus fantasmes. Malgrat donar peu a idees més clares, la potestat de la sensació és limitada: els sentits no són prou poderosos com perquè hom es representi exhaustivament el món i els seus detalls. Arran de la seva dependència respecte als sentits, la imaginació es troba igualment limitada. Els límits inexorables que encerclen la força representativa justifiquen que, finalment, Wolff digui que “la finitud és essencial a l'ànima¹³⁹” (GW II.6, 214 | PR §265).

Closes les demostracions relatives a la imaginació, Wolff tanca el capítol sobre les facultats reproductores d'allò absent amb la memòria. Tal i com és habitual, Wolff parteix de la definició formulada en la *Psychologia Empirica*, definició per la qual la memòria és la facultat de reconèixer una determinada representació que ja havia estat experimentada en el passat. Amb tot, i realitzant un gest analític més propi de la Psicologia Empírica que de la Psicologia Racional, Wolff distingeix ara dues classes de memòria no esmentades en la *Psychologia Empirica*: la memòria sensible [*sensitiva*] i la intel·lectual [*intellectualis*]. L'una és la facultat “de reconèixer confusament les idees i, consegüentment, allò que reproduïen¹⁴⁰” (GW II.6, 223 | PR §279); l'altra, la “facultat de reconèixer distintament les idees reproduïdes¹⁴¹” (GW II.6, 223 | PR §279). Puix que la memòria intel·lectual comporta l'aplicació de paraules al material intuïtiu fornit per la memòria sensible, el “moment” sensible precedeix necessàriament l'intel·lectual i n'és condició de possibilitat. Sigui com vulgui, l'activitat de de totes dues té un correlat corporal indispensable, explicat novament mitjançant la noció d'idea material: tant l'una com l'altra requereixen que el cos pugui reproduir amb facilitat les idees materials associades a les idees sensuales i fantasmes recordats. Com en la *Metafísica alemanya*, la memòria s'alça com a facultat mitjancera clau, imprescindible per l'enteniment que forja conceptes universals a través de l'atenció i la reflexió. Tant l'atenció com la reflexió que en depèn són expressions de la força representativa: la representació o representacions en què es fixen i de què l'ànima té consegüentment percepció comporten per definició el

¹³⁹ “Finitudo animae essentialis est”.

¹⁴⁰ “Facultas ideas reproductas consequenter et res, per eas repraesentatas confuse recognoscendi”.

¹⁴¹ “Facultas ideas reproductas distincte recognoscendi”.

ressorgiment de la idea material a què la idea sensual o fantasma percebut corresponen (GW II.6, 222-307 | PR §276-389).

A continuació, Wolff argüeix que les tres grans operacions de l'enteniment també són expressions de la força representativa. El cas de l'aprehensió de nocions resulta bastant clar. Gestar conceptes universals requereix de recórrer a la reflexió, la facultat de fixar l'atenció successivament a diferents idees sensuales o imaginatives i descobrir allò que tenen en comú. Pel que és general, de fet, la relació de les nocions amb les idees materials és indirecta, això és, mediada per la paraula amb què es designa la noció. La dimensió fònico-corporal de la paraula resulta clau per explicar la representació corporal d'aquelles nocions que versen sobre entitats immaterials. En aquests casos, la idea material sorgeix en el cervell a resultes del moviment que hi indueixen els sons rebuts per l'oïda. En qualsevol cas, judicis i sil·logismes també remetent a la força representativa pel fet d'arrelar en els actes d'aprehensió d'idees i nocions. Els primers passen per unir diverses idees o nocions; els segons, per entrellaçar diferents judicis i concloure'n de nous. Conseqüentment, judicis i sil·logismes tenen com a correlat corporal en el cervell les diferents idees materials corresponents a les idees i nocions que enclouen. Després de recalcar més extensament que en la *Metafísica alemanya* el paper auxiliar de la memòria en cadascuna de les operacions llistades i d'introduir alguns detalls pel que fa a la intel·lecció de judicis i sil·logismes, Wolff emfasitza la connexió entre estats passats, presents i futurs que es concreta en fer inferències. Tot raonant, pot descobrir-se, d'una banda, l'estat o conjunt d'estats pretèrits que expliquen la gènesi de l'estat present i, d'altra banda, l'estat o estats futurs que s'hi fonamenten al seu torn. Els processos d'inferència, així doncs, sempre posen en joc un nombre concret i delimitat d'estats mundans: per causa d'aquest fet, "l'ànima no pot forjar-se cap idea [ni intuïtiva ni successiva] de l'univers en conjunt ¹⁴²" (GW II.6, 360 | PR §442).

Les ampliacions amb què es posa punt i final al capítol sobre l'atenció i l'enteniment comprenen alguns aspectes de detall quant a la raó i la seva activitat; en destaco la consideració que la raó, lluny d'ésser innata, s'adquireix i fortifica a poc a poc a còpia de trenar sil·logismes. Raó a banda, la segona secció sobre la facultat apetitiva, realment concisa, no conté pràcticament cap canvi respecte a la *Metafísica alemanya*. El tractament del desig sensual s'eixampla molt sensiblement per referència al concepte de percepció

¹⁴² "Anima integram ideam universi ne successive intueri potest"

prevista [*perceptio praevisa*]. S'arroga l'estatut de prevista a la percepció futura que l'ànima cerca o defuig atenent el grau de plaer o desplaer que contingui. D'aquesta manera, "l'acte de dirigir la percepció o conat de canviar la percepció present cap a una percepció prevista és el que anomenem desig o apetit¹⁴³" (GW II.6, 367 | PR §447).., essent-ne l'aversion el fenomen antagònic. Fet aquest apunt, s'il·lustra altre cop com desig i aversion presenten correlat corporal i es mostra com els afectes són expressions parcials i particulars del conat instigador d'apetits i aversions. Després d'evidenciar que les percepcions particulars experimentades per cada individu determinen la sèrie de volicions i nolicions que l'individu articula, Wolff tanca el capítol emfasitzant novament el vincle entre llibertat i volicions racionals (GW II.6, 363-437 | PR §445-518).

L'arribada a la secció sobre la relació entre ànima i cos implica l'aparició de canvis significatius en comparació amb la *Metafísica alemanya*. Tal i com ja s'ha consignat anteriorment, Wolff situa ara l'explicació de la relació, no pas abans, sinó després de donar raó dels diferents actes i facultats anímics. En la *Metafísica alemanya*, la sintonia anímico-corporal rastrejable en cadascuna de les potències s'usava per corroborar l'harmonia preestablerta, esgrimida d'antuvi. En la *Psychologia Rationalis*, tanmateix, l'harmonia preestablerta acaba presentant-se com a hipòtesi raonable, havent demostrat abans que els actes de cada facultat anímica consten d'un correlat en el cos. Sobre la base d'aquesta dissemblança estructural, Wolff comença el tractament de la qüestió amb un capítol nou sobre com ha d'abordar-se en general qualsevol explicació de l'anomenat comerç entre ànima i cos. Segons especifica, tota teoria forjada per donar compte del comerç té caràcter hipotètic: qualsevol dels sistemes po esdevenir fals quan les tesis que enclou siguin contraris a allò mostrat per l'experiència. En llur qualitat d'hipòtesis, val a dir, tots aquests sistemes pressuposen la creença que tant l'ànima com el cos tenen poder causal o, dit altrament, que l'un i l'altre són entitats capaces de produir alguna mena d'efecte en el món. A més a més, adverteix Wolff, totes les hipòtesis explicatives del comerç han de respectar sempre les Sagrades Escripures i assumir la força representativa com a essència i natura de l'ànima (GW II.6, 451-464 | PR §530-543).

Arribats a aquest punt, i liquidades les consideracions generals sobre els sistemes que expliquen el comerç, Wolff recull les puntualitzacions inserides en la *Psychologia Empirica* per subratllar que, des de l'òptica monista de materialistes i idealistes, la idea

¹⁴³ "Directio percepturionis seu conatus mutandi perceptionem presentem in perceptionem praevisam est id, quod *Appetitus* dicitur".

d'un sistema explicatiu del comerç anímico-corporal resulta absurda. Bandejades les positures materialistes i idealistes, Wolff reprèn el camí explorat en la *Metafísica alemanya* i torna a escodrinyar els tres grans models o sistemes que hi havia analitzat: (i) el de l'influx natural [*Systema influxus physici*]; (ii) el de les causes ocasionals [*Systema causarum occasionalium*]; (iii) el de l'harmonia preestablerta [*Harmonia praestablit*]. L'influx natural torna a ser caracteritzat com a sistema que explica la sintonia “per influència del cos sobre l'ànima i de l'ànima sobre el cos¹⁴⁴” (GW II.6, 482 | PR §560). Típicament enarborat per aristotèlics escolàstics, l'influx natural contravé la llei física per la qual, dins el conjunt de l'univers, existeix una força motriu total sempre idèntica. Les falles que se li imputen, de fet, no es redueixen a aquest problema general ja denunciat en la *Metafísica alemanya*. Com que la influència causal recíproca que mantenen ànima i cos és inobservable i, per tant, incognoscible, hom no pot forjar-ne cap noció. D'aquesta manera, l'influx natural no només contravé les lleis de la naturalesa sinó que acaba perfilant-se com a constructe epistemològicament inviable per recolzar en una qualitat oculta, no cognoscible (GW II.6, 466-512 | PR §544-588).

Derrocat l'influx natural, el sistema de les causes ocasionals és presentat novament com a model “en què el comerç entre la ment i el cos s'explica per modificacions immediates a cura de Déu, o bé per la voluntat general de Déu expressada amb total llibertat en certes lleis¹⁴⁵” (GW II.6, 513 | PR §589). Per l'ocasionalista cartesià, doncs, Déu és qui a cada ocasió infon a l'ànima idees sensuais en conjunció amb idees materials cerebrals i, al mateix temps, indueix moviments corporals en correlació amb les volicions anímiques. El model explicatiu pivota crucialment en la voluntat divina; no pas per casualitat, Wolff ressalta com a virtut del sistema la seva força per rebatre l'ateisme. L'autor de la *Psychologia Rationalis* en desgrana les lleis explicatives en termes idèntics als de la *Metafísica alemanya*. Havent accentuat que, com l'influx natural, el sistema de les causes ocasionals pressuposa que ànima i cos incideixen l'un sobre l'altre, Wolff torna a dirigir-li la mateix objecció que en el marc dels tractats alemanys: qui explica el comerç sense recórrer a la natura de les substàncies partícips està apel·lant a miracles sobrenaturals. Un món en què fets sobrenaturals poden succeir de forma sobtada és exempt de l'ordre indefectible que li escau per definició, atès que Déu podria alterar-lo constantment a còpia

¹⁴⁴ “Per influxum physicum corporis in animam et animae in corpus”.

¹⁴⁵ “Quo commercium inter mentem et corpus explicatur per modificationes harmonicas immediate a Deo factas, seu per voluntatem Dei generalem et certis legibus liberrime adstrictam”.

de miracles, sense comptar el fet que, amb la sola agència divina com a factor rellevant, la llibertat humana esdevé una quimera impossible (GW II.6, 512-541 | PR §589-611).

L'enderrocament d'ambdós sistemes anteriors queda completat amb l'escrutini de l'única hipòtesi restant: l'harmonia preestablerta. La definició de les seves línies mestres no varia. Per l'harmonia preestablerta, ànima i cos donen lloc a línies causals separades i independents que sempre concorden en el temps, de manera que un canvi anímic determinat sempre és correlatiu a un canvi corporal en concret. En recórrer ensems a la natura del cos i de l'ànima per explicar llur comerç, s'acaba bastint una hipòtesi plenament intel·ligible, en què res succeeix miraculosament. Com en la *Metafísica alemanya*, Déu, sapientíssim i omnipotent, és qui possibilita la concordança entre els diferents cossos i ànimes en afaïonar la Creació; gràcies a aquest apunt, les derives atees també queden estroncades. Per bé que les volicions, constitutivament definides per les percepcions de cada individu, semblen estrictament determinades i exemptes de llibertat, Wolff insisteix que l'harmonia preestablerta no elimina la llibertat anímica. Les percepcions només determinen un gruix plural de volicions possibles, d'entre les quals l'ànima sempre en tria una volgudament. Per tot plegat, els diversos al·licients teòrics desvelats converteixen el sistema de l'harmonia preestablerta en l'única hipòtesi explicativa plausible (GW II.6, 542-577 | PR §612-643).

Més enllà dels constructes per explicar la relació que mantenen ànima i cos, Wolff tanca la *Psychologia Rationalis* amb la secció ocupada dels atributs propis d'esperits [*spiritus*] en general i ànimes en particular. Malgrat ésser prou succinta, la secció inclou alguns afegitons dignes d'esment. En el capítol primer, es recalca la simplicitat dels esperits: no corporis, els esperits són desposseïts de parts, raó per la qual no poden ser compostos. Endemés, poden diferenciar-se tipus d'esperits depenent de si llur existència és necessària o contingent¹⁴⁶. La incorruptibilitat és argüida amb una mica més detall que en la *Metafísica alemanya*. L'únic esperit necessari, Déu [*Deus*], és incorruptible en virtut de la seva naturalesa absolutament perfecta. Pel que respecta als esperits contingents, l'existència dels quals no és necessària, ha d'existir una raó suficient que n'expliqui l'existència. Llur simplicitat impedeix que sorgeixin d'altres esperits al seu torn contingents; implícitament, Wolff assumeix que si una cosa simple en generés una altra, estaria transmetent-li una part del seu ésser. Per tot plegat, els esperits contingents han

¹⁴⁶ Quant a les diferències entre la noció d'ànima i d'esperit en la Psicologia llatina, vegeu Pimpinella, 1984.

d'ésser creats *ex nihilo* per Déu, l'únic esperit que existeix de forma necessària. En crear-los simples, Déu els fa incorruptibles, atès que només són corruptibles les coses compostes susceptibles de disgregació. En acabades aquestes puntualitzacions, Wolff arroga als esperits les mateixes perfeccions llistades en la *Metafísica alemanya* (GW II.6: 588-621 | PR §643-696)

En el capítol final quant a la immortalitat anímica, Wolff comença amb una crítica al traducionisme inexistent en la *Metafísica alemanya*. Pels traducionistes, l'ànima és engendrada pels progenitors, exactament en el mateix moment en què es genera l'embrió per unió dels gàmetes. Per Wolff, el problema del traducionisme és palmari: en ensenyar que l'ànima és el fruit d'un procés corporal, acaba constituint una forma encoberta de monisme materialista. D'acord amb Wolff, l'ànima existeix amb independència dels cossos animals que van naixent i morint. Tan aviat com dos progenitors engendren un embrió, Déu hi vincula una ànima de forma permanent, de manera que el cos tot just naixent i l'ànima en qüestió quedin coordinats per sempre. Al seu torn, aquesta tesi permet explicar que l'ànima continuï tenint percepcions quan el cos a que roman unida es disgregui: baldament el cos compost es disgregui, l'ànima simple no pot sinó continuar existint i, per tant, actuant mitjançant pensaments. En aquest sentit, i com a classe d'esperit simple que és, l'ànima es contraposa als cossos pel fet d'ésser incorruptible. Com que tot ésser incorruptible que mai no deixa de produir percepcions és immortal, l'ànima, en fi, és immortal. Demostrada la immortalitat, Wolff posa punt i final a la *Psychologia Rationalis* amb un lacònic capítol sobre les ànimes de les bèsties [*animae brutorum*], en què es matisen molt sensiblement les tesis sobre les ànimes de les bèsties ja exposades en la *Metafísica alemanya* (GW II.6, 621-680 | PR §697-770).

Tal i com hem anat resseguint, la *Psychologia Empirica* i la *Psychologia Rationalis* inclouen afegits que completen la Psicologia continguda en la *Metafísica alemanya*. Quant a la Psicologia Empírica, Wolff en matisa rellevantment el procediment per mitjà dels conceptes de percepció i a percepció. El terme 'percebre' [*wahrnehmen*] ja apareix en el capítol tercer de la *Metafísica alemanya*: Wolff l'empra de manera testimonial i sense haver-lo definit prèviament en el títol, precisament per assenyalar que el capítol versa "sobre l'ànima en general, això és, sobre allò que en pecebem". En la *Psychologia*

Empirica, Wolff defineix el fet de percebre com l'acte de fer atenció al contingut d'un determinat pensament. Percebre, doncs, passa per tenir un pensament i parar esment de manera expressa al seu contingut. Un pas més enllà, l'apercepció és l'acte pel qual allò que es percep són els mateixos pensaments amb què tenim percepció de coses. La tasca introspectiva que escau a la Psicologia Empírica queda absolutament clarificada: consignar tot allò que li ocorre a l'ànima significa tenir percepcions dels propis pensaments i formular proposicions generals sobre el seu esdeveniment en l'ànima.

En relació amb el contingut de l'anàlisi introspectiva, és força clar pel que s'ha vist que Wolff insereix diverses matisacions que l'enriqueixen i la fan més precisa. El binomi percepció parcial/total acaba sent de gran utilitat per redefinir els binomis claredat/obscuritat i distinció/indistinció i, també, per caracteritzar amb més detall el funcionament de la facultat d'inventar, l'atenció i la reflexió. Per la seva banda, la distinció entre els actes perceptius i el seu contingut també aporta un escreix de claredat: dissociar sensacions d'idees sensuais és clau per establir la correlació entre idees sensuais i idees materials i, d'aquesta manera, perfilar la remissió de tots els pensaments anímics a la força representativa de l'ànima. En la *Psychologia Rationalis*, Wolff introdueix un apunt gens baladí sobre com es representa l'ànima el món i els cossos que el poblen. L'ànima es representa el món en funció del lloc que ocupa el cos en tant que a cada idea sensual li correspon una determinada idea material, això és, un moviment provinent d'algun cos extern que acaba sent transmès al cervell. Com que tots els pensaments depenen més o menys directament de sensacions que donen accés a alguna idea sensual, tot pensament acaba tenint un correlat físic en el món, a saber, la idea material vinculada a la idea sensual que el pensament reproduïx més o menys llunyanament.

La dependència de tots els pensaments respecte a les sensacions i, per tant, de tot el coneixement filosòfic respecte al coneixement sensible continua sent vigent. Com a novetat dels tractats llatins, la distinció entre facultat cognitiva inferior i superior aporta alguns matisos nous a aquesta qüestió. L'una és definida com la facultat de gestar representacions obscures; l'altra, de produir-ne de clares i distintes. D'antuvi, aquestes definicions poden suscitar dubtes. En particular, cal inferir de les definicions que les sensacions i imatges constitutives de la facultat inferior mai proveeixen representacions clares i distintes? Per bé que Wolff resulta una mica equívoc quant a això, crec que cal interpretar les dues definicions de la següent manera. Sensació i imaginació conformen la facultat cognitiva inferior perquè el contingut que forneixen és, *per se*, purament

intuïtiu, encara prelingüístic. Tan aviat com s'hi apliquen conceptes designats amb paraules, aquestes intuïcions poden esdevenir clares i distintes. La intel·lectualització de les intuïcions sensibles i imaginatives és un procés que, conforme al *contínuum* representacional exposat per Wolff, es produeix de manera immediata i automàtica, sense cap dels dos procedeixi precedeixi l'altre cronològicament¹⁴⁷. Diferenciant ambdues facultats, Wolff només està posant l'accent sobre la contribució específica de cadascuna d'elles al coneixement en general. Per tot plegat, penso, la distinció té una vocació merament analítica, aliena al detall que, *de facto*, facultat inferior i superior operen alhora, coordinadament¹⁴⁸.

Tot el seguit d'innovacions resseguides involucren qüestions de detall. Bàsicament, Wolff aprofita els tractats llatins, o per perfilar tesis que no havien quedat prou matisades, o per distingir noves distincions i puntualitzacions que enriqueixen l'exposició. Això no obstant, l'objectiu dels dos tractats i la seva estructura general no varia respecte a la *Metafísica alemanya*. En la *Psychologia Empirica*, s'ofereix una anàlisi introspectiva com la del capítol tercer de la *Metafísica alemanya*. En la *Psychologia Rationalis*, com en el capítol cinquè de la *Metafísica alemanya*, es dona raó de tots aquests fenòmens per referència a la força per representar-se el món que és essència de l'ànima. Comptat i debatut, la consideració de la *Metafísica alemanya* com a primera exposició de la Psicologia wolffiana acaba sent plenament fonamentada. Les ensenyances fonamentals de l'una i l'altra, pràcticament invariables, poden esquematitzar-se en els termes següents:

[I. *Psicologia Empírica*]

- El moment empíric de la Psicologia s'inicia amb la definició de l'ànima com a font de consciència. L'experiència posa de manifest que som conscients [*bewusst, conscii*] de coses, això és, que ens adonem, que fixem l'atenció en coses. Així, els actes de consciència involucren: (i) un objecte o objectes de que es té consciència; (ii) algú o alguna cosa que es fixa en aquest objecte i en té consciència. Wolff

¹⁴⁷ No és casual que, en alguns moments del seu relat Wolff sembli suggerir que, malgrat la descripció ordenada i seqüenciada dels diferents actes i potències anímiques, la pregona interrelació que mantenen impliqui que, *de facto*, totes elles interactuïn de forma complexa i operin al mateix temps.

¹⁴⁸ Recordem, sinó, la definició d'enteniment oferta en la *Metafísica alemanya*: : "L'enteniment és la facultat de representar-se distintament allò possible. L'enteniment es diferencia dels sentits i la imaginació en tant que, quan només operen aquestes facultats, les representacions són, com a molt, clares, però mai distintes". ("Das Vermögen das Mögliche deutlich vorzustellen ist der Verstand. Und hierinnen ist der Verstand von den Sinnen und der Einbildungskraft unterschieden, dass, wo diese allein sind, die Vorstellungen nur höchstens klar, aber nicht deutlich seyn") (GW I.2, 153 | MA §277).

defineix l'ànima com aquella cosa que té consciència per mitjà de pensaments [*Gedanke, cogitationes*], essent els pensaments els canvis propis de l'ànima.

- D'entrada, els pensaments són escodrinyats en funció de la seva forma. Els pensaments es defineixen com a representacions [*Vorstellungen, repraesentationes*] de coses: tot pensament versa sobre alguna cosa que “se'ns mostra” davant, sobre algun objecte que el pensament reproduïx. Si l'objecte reproduït apareix com una entitat ben delimitada i diferenciada d'altres, el pensament és clar [*klar, clarus*]; si l'objecte no pot individuar-se nítidament, el pensament és obscur [*dunkel, obscurus*]. Si cadascuna de les parts de l'objecte reproduït pot copsar-se clarament, el pensament és clar i distint [*deutlich, distinctus*]; si les parts es mostren de manera obscura, el pensament és indistint [*undeutlich, indistinctus*].
- A continuació, Wolff distingeix les diferents classes de pensament en funció del seu contingut. Cada capacitat de forjar una classe específica de pensament rep el nom de facultat [*Vermögen, facultas*]. El quadre de les facultats i sengles productes pot esquematitzar-se de la manera següent:

		FACULTAT	ACTE/PENSAMENT QUE PRODUEIX
[NIVELL COGNITIU]	[en la <i>Psychologia Empirica</i> : Facultat cognitiva inferior]	Sentits [<i>Sinne, sensus</i>]	Representació d'objectes actualment en contacte amb els òrgans sensorials: sensacions [<i>Empfindungen, sensationes</i>]
		Imaginació [<i>Einbildungskraft, imaginatio</i>]	Representació d'objectes absents de què s'ha tingut sensació abans: imatges [<i>Einbildungen, phantasmata</i>]
		Facultat d'inventar [<i>Kraft zu erdichten, facultas fingendi</i>]	Representació d'objectes absents, inventats per combinació de sensacions i imatges passades [en la <i>Psychologia Empirica</i> : representació d'objectes absents, inventats per

[en la <i>Psychologia Empirica</i> : Facultat cognitiva superior]			combinació de percepcions parcials passades]
		Memòria [<i>Gedächtniss</i> , <i>memoria</i>]	Acte pel qual s'identifica que una sensació o imatge actuals ja havien estat experimentades en el passat
		Atenció [<i>Aufmercksamkeit</i> , <i>attentio</i>]	Acte pel qual hom es fixa específicament en un determinat pensament i el seu objecte [en la <i>Psychologia Empirica</i> : acte pel qual hom es fixa en una determinada percepció parcial dins una percepció total]
		Reflexió [<i>Überlegung</i> , <i>reflexio</i>]	Acte pel qual hom es fixa successivament en diversos pensaments o parts d'un pensament [en la <i>Psychologia Empirica</i> : acte pel qual hom es fixa successivament en una sèrie de percepcions parcials]
		Enteniment [<i>Verstand</i> , <i>intellectus</i>]	<ul style="list-style-type: none"> · Representació distinta d'objectes: aplicació de conceptes [<i>Begriffe</i>, <i>ideae/notiones</i>] a les coses conegudes per mitjà de sensacions i imatges · Connexió de diversos objectes individuals o conceptes universals entre si: judicis [<i>Urtheilen</i>, <i>judicia</i>] · Connexió de diversos judicis entre si: inferències [<i>Schlüssel</i>, <i>sillogismi</i>]
		Raó [Vernunft, <i>ratio</i>]	Intel·lecció, aprehensió intuïtiva de la connexió que es dona (i) entre premisses d'un sil·logisme; (ii) entre la

			conclusió d'un sil·logisme i la premissa major d'un altre sil·logisme. L'hàbit de cultivar la raó és la ciència [<i>Wissenschaft, scientia</i>]
[NIVELL VOLITIU]		Representació intuïtiva de la perfecció/imperfecció d'una cosa: genera plaer [<i>Lust, voluptas</i>] / displaer [<i>Unlust, taedio</i>] Representació (i) d'allò bo [<i>gut, bonum</i>] i (ii) allò dolent [<i>böse, malus</i>] com a (i) allò que perfecciona la pròpia condició i genera plaer; (ii) allò que empitjora la pròpia condició i genera displaer.	
	[en la <i>Psychologia Empirica</i> : Facultat volitiva inferior]	Desig sensual [<i>sinnliche Begierde, appetitus sensitivo</i>] / Aversió sensual [<i>sinnliche Abschen, aversio sensitiva</i>]	Inclinació cap a allò considerat bo / evasió d'allò considerat dolent en base amb afectes [<i>Affekten, affectus</i>], representacions indistintes d'allò bo i allò dolent que interactuen de manera complexa
	[en la <i>Psychologia Empirica</i> : Facultat volitiva superior]	Voluntat [<i>Wille, voluntas</i>] / Noluntat [<i>Nicht-Wille, noluntas</i>]	Inclinació cap a allò considerat bo / evasió d'allò considerat dolent en base amb motius [<i>Bewegungsgrunde, motiva</i>], representacions distintes d'allò bo i allò dolent. Perquè s'inclina racionalment, l'ànima és lliure

[II. Psicologia Racional]

- Llistats en detall els pensaments anímics i la manera com l'ànima els gesta, la tasca del moment racional consisteix, d'entrada, a cercar l'essència que els explica. Tal i com hem vist, Wolff infereix l'essència en joc a partir dels efectes

més bàsics que l'ànima produeix, a saber, les sensacions. En primer instància i per damunt de tot, l'ànima gesta sensacions, representacions de cossos externs que transmeten moviment al propi cos i que, per tant, l'ànima forja en funció de la posició del propi cos en el món. Sobre la base d'aquest fet primordial, Wolff conclou que l'essència de l'ànima és una força per representar-se el món en funció de la posició del propi cos [*Kraft sich die Welt vorzustellen, vis representativa universi / vis sibi repraesentandi hoc universum*]. Val a dir, l'essència de l'ànima ha de ser una força perquè, segons Wolff, el pensament només pot donar-se en coses incorporables simples, essent l'essència de cada cosa simple una força única i pròpia.

- Establerta l'essència, Wolff dona raó dels processos pels quals l'ànima engendra cadascun dels seus pensaments. D'una banda, mostra com tots els pensaments constitueixen representacions del món de forma més o menys indirecta. D'altra banda, justifica com han d'operar les diferents facultats per executar òptimament la tasca de representar el món.

Sens dubte, la diferència més remarcable entre la *Metafísica alemanya* i la *Psychologia Rationalis* rau en el tractament de la relació ànima-cos. Tal i com he subratllat en l'epígraf sobre la Psicologia continguda en la *Metafísica alemanya*, l'estatut epistemològic que s'hi dona a l'harmonia preestablerta i la seva relació amb la resta del moment racional de la Psicologia no són clars. Tot i que Wolff desvela dues grans possibles objeccions a l'harmonia en acabar-ne l'exposició, la remissió de tots els pensaments a la força representativa efectuada a continuació ha de servir, segons Wolff mateix, per esvanir les objeccions susdites. Sense ser gaire explícit, Wolff sembla suggerir que l'harmonia preestablerta se segueix de postular que l'essència de l'ànima és una força per representar-se el món en funció de la posició del propi cos. Des d'aquest punt de vista, l'harmonia constituiria una part més de la Psicologia Racional wolffiana, que es desprèn de la tesi que l'ànima es representa el món actuant en estreta coordinació amb el propi cos.

En la *Psychologia Rationalis*, la cosa canvia força. El 1723, passat només un any de la segona edició de la *Metafísica alemanya*, Wolff és expulsat de Prússia, acusat d'ensenyar doctrines deterministes i fatalistes (Jimena Sole, 2011, p.89-116). L'harmonia preestablerta és un dels focus d'atenció de Joachim Lange, cabdill de les acusacions contra Wolff. Segons el seu parer, l'acte inicial de coordinació entre l'ànima i el cos comporta un determinisme implacable: l'ànima no actua lliurement, sinó necessàriament

condicionada pel cos a què roman unida (Goldenbaum, 2021, p.9). La dramàtica cloenda de la polèmica, que obligà Wolff a abandonar Halle i Prússia sota pena de mort, fan força raonable que l'autor de la *Metafísica alemanya* intentés atenuar la seva subscripció de l'harmonia en el context de les obres llatines. És per això que, en la *Psychologia Rationalis*, la qüestió de l'anomenat comerç entre ànima i cos és tractada al final de l'obra, i no pas abans d'explicar els pensaments anímics a partir de la força representativa. Aquest primer gest denota, al meu entendre, una voluntat força expressa d'imprimir a la relació ànima-cos un caràcter perifèric, en cap cas nuclear dins de la Psicologia Racional. Però, encara més rellevantment, Wolff atorga als tres grans sistemes explicatius de la relació l'estatut d'hipòtesis. Influx natural, causes ocasionals i harmonia preestablerta passen a estar al mateix nivell epistemològic. Si l'harmonia preestablerta té més solidesa és, en tot cas, perquè cap experiència l'ha contravinguda de moment. Amb tot, i tal i com Wolff mateix emfasitza, això no treu que la circumstància pugui canviar i que algun dels altres sistemes acabi mostrant-se més sòlid que no pas l'harmonia.

Amb això, tanco el capítol sobre Wolff i passo tot seguit al capítol sobre Mendelssohn per explorar quina relació es dona entre la Psicologia mendelssohniana i la wolffiana tot just radiografiada. Tal i com s'ha puntualitzat en la Introducció, el capítol també consta de tres epígrafs. Amb el primer epígraf s'aspira a contextualitzar la concepció mendelssohiana de la filosofia i a mostrar les diferències entre la seva forma de fer filosofia i la de Wolff. En el segon, s'analitzen les principals obres que Mendelssohn publicà entre 1755 i 1764 i en què tracta temes propis de la Psicologia en sentit wolffià. Il·lustrada la peculiar modulació que Mendelssohn fa de Wolff, l'últim epígraf vol posar de manifest la peculiaritat del *Phaedon* com a exponent de la Psicologia Racional. Comencem, doncs, amb l'epígraf inicial sobre context filosòfic de Mendelssohn.

2. LA PSICOLOGIA DE MOSES MENDELSSOHN

2.1. Moses Mendelssohn i la filosofia a la Berlín il·lustrada. Continuïtats i trencaments respecte a la manera wolffiana de fer filosofia

2.1.1. La consolidació de nous espais de generació de coneixement a la Berlín del segle XVIII

La centralitat de Christian Wolff dins la història de la filosofia alemanya és força inqüestionable. A parer de Nikolao Merker, autor d'un dels estudis més canònics sobre la història de la Il·lustració alemanya, “Wolff havia proporcionat als burgesos alemanys la seva primera enciclopèdia filosòfica, i des d'aquest punt de vista, la incidència del filòsof de Halle sobre el seu propi segle és incomparablement més gran que la influència que van poder exercir Thomasius o fins i tot el mateix Leibniz” (Merker, 1968, p.131. Text adaptat). Segons Giorgio Tonelli, gran coneixedor al seu torn de la Modernitat alemanya:

L'escola wolffiana [...] dominà a Alemanya fins la mort del mestre. En el si de l'escola, poden distingir-se un grup de deixebles més fidels [...] i un altre grup de [pensadors] independents inspirats en el wolffianisme. Recordarem, d'entre els primers, a L.P. Thümmig (professor a Halle des de 1717 fins el 1723), G.B. Bilfinger (professor a Sant Petersburg i, a partir de 1731, a Tubinga), J.C. Gottsched (professor a Leipzig des de 1734), A.G. Baumgarten (professor a Frankfurt-an-der Oder des de 1740), J.P. Reusch (professor a Jena des de 1733), G.F.Meier (professor a Halle des de 1746), F.C. Baumesiter (professor a Wittenberg des de 1730), J.H.S. Formey (secretari permanent de l'Acadèmia de Berlín des de 1758), J.E. Schubert (professor a Jena des de 1743). Pel que fa als wolffians independents, anomenarem H.S. Reimarus (professor a Hamburg des de 1727), J.G. Sulzer (membre de l'Acadèmia de Berlín des de 1750), M. Mendelssohn, J.H. Lambert (membre de l'Acadèmia de Berlín des de 1764)¹⁴⁹ (Tonelli, 1977, p.109-110. Text adaptat).

Justament quan la fama de Wolff ateny el seu apogeu, algunes figures marcades per les ensenyances wolffianes comencen a establir vincles entre Wolff i Leibniz, tot donant peu a la categoria historiogràfica de “filosofia leibniziana-wolffiana”. Durant les primeres dècades del segle XVIII, el reconeixement de Leibniz restà lluny d'ésser unànime (Wilson 1995, 440-450). D'una banda, la polèmica amb Newton i les relacions turbulentes amb

¹⁴⁹ Per a un seguiment acurat de la influència que Wolff tingué i dels seguidors i detractors que suscità el seu pensament, recomano sobretot el compendi editat per Hans-Martin Gerlach (2001). També poden ésser útils els tractaments més sintètics oferts per Michael Albrecht (1980), Thomas P. Saine (1997, p.153-188) i Norbert Hinske (1999) respectivament.

l'últim elector de Hannover sollaren una mica la seva fama. D'altra banda, el caràcter radicalment dispers del *corpus* leibnizià propicià que l'accés a la filosofia leibniziana per part dels intel·lectuals alemanys fos molt fragmentari¹⁵⁰. Durant la dècada de 1730, es consolida definitivament l'etiqueta “filosofia leibniziana-wolffiana”, forjada per C.B. Bilfinger el 1725 (Carboncini, 1986, p.110-112). Conforme a aquesta etiqueta, Wolff hauria pres les tesis vertebrals del pensament leibnizià per bastir sobre la seva base un sistema complet del coneixement humà. La racionalitat superlativa del *corpus* wolffià contribueix a què Leibniz, pretès predecessor i “pare” de la racionalitat en qüestió, sigui vist com un racionalista de magnitud semblant¹⁵¹. No és estrany, doncs, que Leibniz surti malparat de la polèmica que Wolff manté amb els teòlegs pietistes de Halle, profundament descontents amb la intel·lectualització de les discussions teològiques duta a terme per Wolff (Jimena Sole, 2011, p.89-116; Goldenbaum, 2021, p.9). A tall d'exemple, l'artífex de les acusacions contra Wolff, Joachim Lange, malfia de la *Theodicée* leibniziana i hi albira l'ombra monstruosa de Spinoza (Wilson, 1995, p.442-450).

Tot i topar amb el recel poderós dels teòlegs pietistes, el tàndem filosòfic format per Leibniz i Wolff gaudeix d'una difusió i una popularitat molt notables (Carboncini 2021; Goldenbaum 2021). Que les paraules de Merker i Tonelli quant a la importància de Wolff no són hiperbòliques, ho demostra el fet que Wolff i Leibniz foren cabdals per a figures com Alexander Baumgarten (1714-1762) o Georg Friedrich Meier (1718-1777), criats en un entorn intel·lectual arreladament pietista (Goldenbaum, 2011; Fugate i Hymers, 2013, p.6-12; Dyck, 2018a). La petja wolffiana sobre la intel·lectualitat coetània i subsegüent resulta doncs incontrovertida. Amb tot, 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 gran majoria de petites capitals relatives a

¹⁵⁰ La naturalesa de l'obra leibniziana, conformada, sobretot, per articles dispersos apareguts en publicacions com les *Acta Eruditorum* i el *Journal des Savants*, en propicia una recepció força fragmentària. Fins que R.E. Raspe i L. Dutens no editin llurs reculls amb obres inèdites el 1765 i el 1768 respectivament, la imatge que hom se'n pot forjar se sustenta en els escassos treballs que es tenen a disposició. Aquests treballs són: la *Theodicée*, editada el 1710; la *Monadologie*, accessible pòstumament des del 1721; la correspondència amb S. Clarke que, juntament amb un seguit d'esborranys sobre Locke, Shaftesbury i Boyle i una peça apòcrifa sobre l'entusiasme, configuren el *Recueil des pièces diverses* (*Recull de peces diverses*, 1720) que compila P. des Maizeaux; determinades articles breus apareguts en les revistes susdites, com el *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (*Nou sistema de la naturalesa i de la comunicació de les substàncies*, 1695) o els *Principes de la nature et de la Grâce fondés en raison* (*Principis de la natura i de la gràcia fundats en la raó*, 1714); i, en últim terme, els retrats que en traçaren P. Bayle i J.G. Eckhardt. (Wilson, 1995, p.440-445).

¹⁵¹ Pel que respecta als problemes historiogràfics d'aquesta categoria, vegeu la nota 58 del primer capítol.

l'Imperi Germànic, com les ciutats de Halle i Marburg on Wolff s'estigué, la l'espai principal de generació i difusió del coneixement era la Universitat¹⁵². No obstant, la primacia sapiencial de la Universitat no és operativa a la Berlín de mitjans segle XVIII. Seu de la cort prussiana, oberta a les influències europees, però desproveïda d'una universitat pròpia, la capital de Brandenburg s'enriqueix durant el segle XVIII amb institucions científiques parauniversitàries, societats intel·lectuals i publicacions de caràcter divulgatiu.

L'Acadèmia prussiana de les ciències (*Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften*) s'alça com la institució científica més rellevant de la Berlín de mitjans segle XVIII. El disseny de dotar els territoris germànics d'una Acadèmia que incentivi la investigació científica es remunta a Leibniz. Les obligacions diplomàtiques de Leibniz al servei dels ducs de Brunswick-Lüneburg, electors de Hannover des de 1692, li oferiren avinenteses immillorables per tenir contacte amb els centres capdavanters de la intel·lectualitat europea. Arran de l'estada a París que féu entre 1672 i 1676, descobrí l'*Académie royale des sciences* (1666) i aprofità per viatjar a les illes britàniques i encetar-hi els contactes amb la *Royal Society* londinenca (1660). Afí al clima de debat que hi prevalia, la fundació de la revista *Acta eruditorum* (1682) fou el primer fruit de les temptatives de Leibniz per fer arrelar aquestes dinàmiques dins l'Imperi germànic. La constitució d'una acadèmia científica hagué d'esperar fins l'any 1700. Després de tota una sèrie de pugnes amb l'elector Georg Ludwig, l'agost de 1700 s'assoleix la fundació de la *Kurfürstlich Brandenburgische Societät der Wissenschaften*. En aquest estadi inicial, la institució és dotada de dues grans seccions, l'una de matemàtiques i l'altra, de física, amb l'anhel implícit que la nova acadèmia permeti entomar projectes amb vocació pràctica com el pla de Leibniz per optimitzar l'extracció de minerals a la zona del Herz (Aiton, 1992, p.69-109).

Tan aviat com accedeix al tron prussià l'any 1740, Frederic II manifesta un interès actiu per l'Acadèmia i demana un informe sobre el seu estat i funcionament. Passats 4 anys, la *Nouvelle Société Littéraire* deguda al propi monarca es fusiona amb la *Kurfürstlich Brandenburgische Societät der Wissenschaften* i dóna lloc a la *Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften*. Com a resultat de la "refundació", l'Acadèmia prussiana

¹⁵² Quant a la història de les universitats germàniques, cal destacar les investigacions pioneres que Freidrich Paulsen (1896-7; 1906) dugué a terme a les darreries del segle XIX i primeries del segle XX. La historiografia recent ha completat els esforços primigenis de Paulsen amb treballs molt exhaustius. Així, per exemple: Hammerstein, 1978; Wollgast, 1993; Holzhey & Schmidt-Biggemann, 2001.

passa a constar de quatre grans seccions: *mathematica, medica, philosophica* i *philologica* (Aiton, 1992, p.296-336; Bourel, 2004, p.156-161). L'1 de febrer de 1746 s'oficialitza el nomenament com a director de Pierre Louis Maupertius (1697-1758), francès que no parla la llengua alemanya i de tarannà obertament antileibnizià per contrast amb Johann Heinrich Sameul Formey (1711-1797), secretari de la institució afí a Leibniz i Wolff. D'alguna manera, Formey i Maupertius encarnen les dues grans positures coexistents en el si de l'Acadèmia, amb predomini inicial de la línia antileibniziana i antimetafísica (Wilson, 1995, p.445-450). Més enllà d'aquests detalls, la *Königlich-Preußische Akademie* destaca per la convocatòria anual d'un concurs destinat a premiar l'assaig que respongui amb més encert a una determinada pregunta (Buschmann, 1987).

Pel que fa a la producció intel·lectual gestada en el marc de la nova Acadèmia, paga la pena remetre's a les paraules de Lewis W. Beck:

La major part de la producció de l'Acadèmia fou duta a terme pels seus membres permanents o regulars. [...] Entre els membres de la Secció de Filosofia, hi hagué Johann Sulzer, president durant la dècada de 1760, Nicolas de Béguelin (1714-1789), Johann Bernard Mérian (1723-1807), el successor de Formey com a Secretari de l'Acadèmia, i André Pierre de Prémontval (m. 1764). Tots aquests escriptors foren marcadament eclèctics, influïts tant per Newton com per Leibniz. A tall d'exemple, Béguelin intentà provar les lleis newtonianes de la gravitació tot deduint-les de la monadologia leibniziana, essent considerada l'atracció una força de les mònades. [...]

Tots aquests intel·lectuals foren escriptors enginyosos mancats d'originalitat: defensaren llur eclecticisme convençuts que l'Acadèmia havia d'aplegar, sense ésser massa parcial, allò de més preuat de totes les filosofies passades. Amb l'excepció de Johann Heinrich Lambert, cap dels escriptors que treballà sota els auspicis de l'Acadèmia no produí un sistema filosòfic de relleu. [...] L'Acadèmia com a conjunt va ser important, i el seu èxit principal en el camp de la filosofia fou enriquir la vida intel·lectual alemanya amb idees provinents de França i Anglaterra (Beck, 1969, p.315-316. Text adaptat)

L'asistematització del saber prevalent a l'Acadèmia també es fa notar amb força més enllà dels límits de la institució. A Berlín, la circulació fluïda d'idees es veu aturada per l'aparició de diverses revistes i diaris populars. Friedrich Nicolai (1733-1811), d'una banda, funda i capitaneja dues iniciatives editorials cabdals per a la recepció d'idees foranes: les *Briefe, die neueste Literatur betreffend* (1759-1765) i l'*Allgemeine Deutsche Bibliothek* (1765-1806). Johann Erich Biester (1749-1816), d'altra banda, espera el

Berlinische Monatschrift. Sota l'empareda d'uns mitjans de comunicació sòlids i populars, la recepció de coneixements exògens s'intensifica. Així, comencen a traduir-se els grans autors britànics: Joachim Spalding (1714-1804) tradueix Shaftesbury¹⁵³; Engel, Sulzer i Merian tradueixen Hume¹⁵⁴. A tot això, també cal tenir present la proliferació de societats d'intel·lectuals com la *Gelehrtes Kaffeehaus* (1755-1759). Els grups com la *Gelehrtes Koffehaus*, en què Mendelssohn presentà i debaté els seus *Gedanken von der Wahrscheinlichkeit* (1756) (Altmann, 1973, p.77-81), esdevenen espais crucials per a la difusió i discussió d'idees¹⁵⁵. Tots aquests elements incentiven la consolidació de perfils intel·lectuals que, en lloc d'elaborar tractats universitaris sistemàtics seguint el model Wolff, adopten un *ethos* més exotèric i menys acadèmic. Berlín, en fi, esdevé un centre cultural plural i estimulador, caracteritzat per la *praxi* simultània de múltiples activitats intel·lectuals de què els seus participants poden prendre part o desdir-se en funció dels interessos del moment; entre els historiadors de la il·lustració alemanya, aquesta forma de fer filosofia menys acadèmica i més divulgativa ha estat anomenada sovint *Popularphilosophie*¹⁵⁶. Sigui com vulgui, és clar que l'influx de Wolff queda conjuminat amb l'entrada d'altres influències exògenes que eixamplen els horitzons de la praxi filosòfica en general. La trajectòria intel·lectual de Mendelssohn evidencia el fet de manera palesa.

¹⁵³ Pel que respecta a la important influència de Shaftesbury sobre els il·lustrats alemanys, vegeu Dehrmann, 2008.

¹⁵⁴ Quant a la influència de Hume i la il·lustració escocesa sobre els il·lustrats alemanys de la segona meitat del segle XVIII, cal destacar les rigoroses contribucions de Manfred Kuehn (1987; 1995; 1996).

¹⁵⁵ Per contrast amb les universitats modernes, de què quedaren sistemàticament excloses, les dones començaren a participar d'algunes de les tertúlies i "salons" que sorgiren en aquest context. A Alemanya, el cas més significatiu fou el d'Elise Reimarus (1735-1805), que dirigí el seu propi saló de debat i mantingué relacions epistolars rellevants amb grans intel·lectuals de l'època com Lessing, Jacobi i el mateix Mendelssohn (Sieveking, 1940, p.90-100; Spalding, 2005). Tal i com vaig mirar de mostrar en un article dedicat a Reimarus (Sales Vilalta, 2019), Elise medià crucialment entre Mendelssohn i Jacobi, tot encarrilant les tenses discussions que tingueren des de la mort de Lessing fins la publicació de *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785) i les *Morgenstunden* (1786).

¹⁵⁶ El tractament més exhaustiu de l'anomenada *Popularphilosophie* il·lustrada és el que devem a Christoph Bohr (2003). Així mateix, Rudolph Vierhaus (1994) reflexionà específicament sobre l'encaix de Mendelssohn en el si de la *Popularphilosophie* per argüir que Mendelssohn n'és el representant més paradigmàtic.

Al meu parer, la categoria captura quelcom de crucial, a saber, el contrast formal entre la filosofia acadèmica de Wolff i la filosofia més literària dels grans il·lustrats berlinesos. Amb tot, penso que acusa alguns problemes. D'una banda, la idea que la *Popularphilosophie* té una vocació més divulgativa em sembla imprecisa: amb els seus manuals, escrits de manera senzilla i entenedora, Wolff mirà de difondre el seu pensament fins i tot més enllà de l'àmbit estrictament universitari (Merker, 1968, p.130-131). D'altra banda, la idea que aquests "filòsofs populars" s'ocuparen més de qüestions pràctiques que de qüestions especulatives també resulta imprecisa: tal i com tindrem ocasió de veure, Mendelssohn lloà freqüentment l'especulació enfront del pensament pràctic que bandeja els temes metafísics.

2.1.2. L'encaix de Mendelssohn dins l'univers intel·lectual berlinès

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-Germànic¹⁵⁷ i, a dia d'avui, pertanyent al l'estat de Saxònia-Anhalt. En un univers dominat pel cristianisme, el poble jueu constitueix una minoria religiosa, afectada per nombroses restriccions i discriminacions jurídiques que varien en funció de l'indret. Pel que és general, val a dir, se'ls exclou del dret a la ciutadania i se'ls permet exercir només de prestamistes, metges o comerciants. Tot i l'ostensible asimetria que els encalça, és de notar que diversos prínceps manifesten una hostilitat poc activa i més aviat condescendent cap al col·lectiu jueu. Cal tenir present que molts mandataris territorials recorren als jueus més opulents (*Hofjuden*) com a font de finançament estatal. La Dessau de Mendelssohn s'acobra essencialment a aquesta conjuntura: amb un assentament jueu ja consolidat a les acaballes del segle XVII després que l'any 1686 s'hi construeixi una sinagoga, els jueus que hi resideixen són privats d'accedir a la ciutadania pràcticament sense excepció. (Gagliardo, 1991, p.1-16; 28-93).

Marcat pels estigmes que planen sobre el seu poble, el jove Moses es cria en un entorn familiar d'arrels genuïnament jueves. La branca paterna destaca pels orígens humils. La humilitat de la seva condició trasllueix en l'ocupació del pare, vinculat a la Sinagoga primer com a *Schulköpfer* que avisa els fidels perquè acudeixin als serveis religiosos que hi tenen lloc i, més endavant, com a *Sofer* (escriba). La mare, per la seva banda, prové d'una família amb arrels aristocràtiques, emparentada amb l'autor de l'obra *Shulhan Ark*, Moses Isserles de Cracòvia (1520-1572). En qualsevol cas, cal subratllar el paper del pare en la formació del fill durant aquests primers anys d'infantesa. Dotat de recursos econòmics més aviat escassos però d'una cultura i pietat profundes, Mendel proveeix el jove Moses d'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

¹⁵⁷ Ben segur, el tret que més caracteritza la configuració política dels territoris imperials és la inexistència d'una unitat político-administrativa real. L'Imperi Sacro-Germànic es defineix com una xarxa complexíssima de territoris, encapçalada per l'Emperador, radicat a Viena, i integrada per més de 300 principats independents. Aquests territoris veuen envigorida la seva autonomia respecte l'Emperador en acabada la Guerra dels trenta anys (1618-1648). Acabada la guerra, doncs, la cessió a cadascun dels territoris de competències clau, com la fixació de la confessió oficial o la constitució d'exèrcits propis, afavoreix una atomització política progressiva. Dins aquesta miríade de contrades, 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, p.1-16; 28-93; 122).

un rabí on els estudiants són instruïts en la lectura de la Torà i el Talmud, treball exegètic elaborat *a posteriori* de la llei, pensat per aclarir-la i conformat al seu torn per la *Mishna* i la *Gemara* (Altmann, 1973, p.8-9; Bourel, 2004, p.64-66).

La referència a la *Beth Midrash* ens remet a dues figures clau per entendre els primers passos de la trajectòria intel·lectual mendelssohniana: Moses Benjamin Wulff i David Fränkel. Mort un any abans que nasqués Mendelssohn, Wulff fou *Hoffakktor* vinculat al duc i particip de reformes polítiques rellevants, entre les quals sobresurt la construcció de la *Beth Midrash* tot just esmentada i la fundació d'una impremta força activa, que esperona la vida cultural hebrea de Dessau. Per un altre costat, la influència del rabí David Fränkel té un carés més personal i proper. Fränkel arriba a Dessau el 1735, amb l'objectiu de fer-se càrrec de la casa d'estudi a la qual el jove Moses ja acut. Els dos grans biògrafs de Mendelssohn, Alexander Altmann i Dominique Bourel, coincideixen a oferir la imatge d'un rabí tolerant i obert, preocupat pel benestar i l'educació dels seus alumnes. Sota el seu mestratge, Mendelssohn comença a familiaritzar-se amb alguns noms notables de la intel·lectualitat hebrea. L'any 1742 mereix especialment la nostra atenció: la *Guia dels perplexos* (*More Nevukhim*), obra referencial que el filòsof medieval Moisès Maimònides (1138-1204) confegeix l'any 1190, és reeditada passats gairebé dos segles des de la darrera edició. La petja de la *Guia* sobre el jove Moses serà ingent (Altmann, 1973, p.6-13).

Moses Maimònides redactà la *Guia* amb la finalitat de mostrar en quina mesura és factible l'harmonia de la filosofia amb la fe. J.L. Kraemer resumeix amb eloqüència els eixos de llur relació segons Maimònides: "La filosofia no necessita pertorbar les normes socials o destruir les creences religioses. La religió ensenya les veritats abstractes de la filosofia en forma d'imatges i símbols, però també pren el control allí on la ciència topa amb límits que no pot franquejar" (Kramer, 2005, p.45. Text adaptat). L'esperit conciliador en què cimenta la *Guia* impregna de manera bastant palpable el jove Moses. La progressiva actitud d'obertura al domini secular i l'eventual concepció de la filosofia com a pràctica indispensable per compensar les debilitats de la fe entronquen amb el pla de Maimònides (Altmann, 1973, p.11-13). En particular, els detalls del desenvolupament intel·lectual espigolats tot seguit ens situen davant d'un Mendelssohn que advoca per la subordinació de la religió a la filosofia més que no pas per la possibilitat que la fe il·lumini allò que el filòsof ignora. Sense arraconar tanmateix la rica herència cultural i religiosa rebuda, el

jove Moses inicia a Berlín el camí que, amb el pas del temps, l'emplaçarà al costat dels noms més preuats del panorama filosòfic alemany¹⁵⁸.

Proveït d'un bagatge cultural hebreu ferri, Mendelssohn decideix seguir el rabí Fränkel i instal·lar-se a Berlín a les darreries de l'any 1743. La ciutat amb què topa és una metròpoli en efervescència, 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. Arranjats els quefers més prosaics, Moses Ha-Levi Samocz representa el primer contacte del jove Moses amb els corrents jueus il·lustrats de Brandenburg. Profund coneixedor de la producció rabínico-filosòfica efervescent a la península Ibèrica medieval, Samocz li presta una orientació valuosa per aprofundir 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 el coneixement assolit fins el moment tot aportant noves dimensions al pensament mendelssohnià. 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 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, p.21-26; Bourel, 2004, p.106; Feiner, 2010, p.17-34)

Segons el testimoni de Nicolai, el contacte de Mendelssohn amb la filosofia contemporània arriba amb la lectura de *Betrachtungen über die Augsburger Confession (Meditacions sobre la Confessió d'Augsburg, 1740)* de Johann Gustav Reinbeck. L'obra de Reinbeck és mobilitzada per l'afany de mostrar la total compatibilitat entre fe i raó: la tasca de la raó consisteix a esclarir i demostrar les veritats a què dona accés la fe. Ben segur, el tarannà racionalista de Reinbeck l'aproxima a Leibniz i Wolff, figures de què ja havia servat esment gràcies a Gumpertz i que, en el decurs d'aquests anys, té 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

¹⁵⁸ Quant a la conjuminació de la faceta filosòfica i la religiosa més enllà dels primers anys de la producció mendelssohniana aquí tractats, vegeu Gottlieb, 2011, p.13-30. Així mateix, els escrits de juvenesa que Leo Strauss dedicà a la dialèctica mendelssohniana entre fe i raó tampoc no poden obviar-se (Yaffe 2012).

Wolff configuren, juntament amb Locke, influències inestimables en el procés de formació i creixement desentranyat:

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 eterns m'han orientat en el camí de la vertadera filosofia, del coneixement de mi mateix i del meu origen¹⁵⁹ (JubA 1, 64).

A través d'aquests gests, Mendelssohn comença a fer efectiva la seva temptativa per incorporar-se a l'àmbit filosòfic alemany. Les obres de referència que Mendelssohn estudia en aquesta tessitura són l'*Essay concerning human understanding* (1689) de Locke, els *Essais de Theodicée* (1710) leibnizians la *Metafísica alemanya* i l'*Ontologia llatina* (1730) de Wolff (Altmann, 1973, p.26-28). Amb aquests ingredients sobre la taula, Mendelssohn va perfilant-se com a pensador seguidor tant de Leibniz com de Wolff amb algunes singularitats. L'autor del *Phädon* malveu la deriva que en segueixen alguns adeptes, animats per un anhel excessiu de popularitzar les ciències en detriment del rigor demostratiu. En qualsevol cas, la presència de Locke entre els filòsofs encomiats pel jove Moses evidencia que la influència del pensament britànic també ha de ser tinguda en compte. En aquest sentit, les *Briefe über die Empfindungen* (1755) són bastant reveladores. Vers l'inici de l'obra, Mendelssohn presenta Palemon, presumible portaveu de les idees mendelssohnianes, com un filòsof anglès que ha marxat del seu país per immergir-se en l'estudi de la filosofia alemanya coetània. La simpatia vers els pensadors anglesos¹⁶⁰ contrasta amb el judici més aviat pejoratiu que aplica als *philosophes*

¹⁵⁹ “ 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”. El subratllat és meu.

¹⁶⁰ L'influx dels pensadors britànics sobre Mendelssohn en particular fou evidenciat per Fritz Pinkuss (1929).

francesos: desproveïts d'habilitat per a la metafísica, creu Mendelssohn, els francesos només reixen a ser observadors enginyosos amb destresa literària¹⁶¹.

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 del *Phädon* coneix Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781). 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; no oblidem que, si bé l'autor del *Phädon* n'havia emprès l'estudi a Berlín per acabar de perfeccionar-lo, l'alemany no en constituïa la llengua materna. Conjuntament amb Nicolai, Lessing desvetlla en Mendelssohn l'interès per l'art i la literatura. A banda de trobar-se plasmades explícitament en la labor de Moses com filòsof de l'art i crític literari, els interessos literaris també poden resseguir-se, en la forma estilística de les obres filosòfiques que començarà a publicar a partir del 1755 i en algunes produccions literàries més esporàdiques¹⁶² (Altmann, 1973, p.35-38).

La solidesa del vincle d'amistat entre Mendelssohn i Lessing ja s'aprecia amb nitidesa en els temps més primerencs. El compromís de Lessing amb la tolerància religiosa i cultural enclou unes arrels bastant pregones. El títol de la tesi universitària del seu avi (*Über die Duldung der Religionsgemeinschaft*) posa de relleu la preocupació vers aquesta mena de qüestions que Lessing rebé de l'entorn familiar. Ben mirat, el jove Lessing fa quallar l'herència en qüestió en alguns dels seus projectes primigenis. Així en la peça teatral *Die Juden* (1749), en què es perfila el retrat d'un personatge jueu de capteniment excel·lent no exempt de polèmica; o en la col·lecció de *Rettungen* (1753-1754), consagrades a la

¹⁶¹ La denúncia de la pretesa superficialitat francesa envigoreix la incorporació mendelssohniana a la cultura filosòfica alemanya del moment, en tant que traspua l'assumpció d'un gir retòric habitual entre alguns pensadors alemanys. A tall d'exemple, Bodmer i Breitinger criticaren l'esperit afrancesat de l'obra *Versuch einer kritischen Dichtkunst vor die Deutschen* de J.C. Gottsched. En el camp de l'estètica, de fet, la distinció amb fins polèmics entre allò francès i allò alemany fou bastant habitual durant tot el segle (Guyer, 2014, p.308-318).

¹⁶² En les dues primeres obres de 1755, Mendelssohn denota una preocupació bastant marcada per l'aspecte formal o estilístic. Els *Philosophische Gespräche* s'articulen en forma de diàleg; en les *Briefe über die Empfindungen* es representa una conversa epistolar. La influència britànica, deguda a traduccions com les de J.G. Sulzer, torna a ésser clau en aquest punt (Kuehn, 1995, p.258-259). Quant a la forma dialogada de les obres mendelssohianes, és imprescindible l'article de Goetschel (2011) intitulat "Writing, Dialogue, and Marginal Form: Mendelssohn's Style of Intervention".

defensa de personatges històricament denostats. En tot cas, la decisió de concórrer el certamen que l'Acadèmia prussiana convoca l'any 1755 amb un assaig redactat conjuntament (*Pope, ein Metaphysiker!*) és una bona mostra de la ferma amistat que els uneix; el treball havia de ser dedicat a clarificar el significat de la proposició “tot és bo” continguda en l'*Essay on Man* d'Alexander Pope (1688-1744) i a discutir la seva relació amb l'ontologia leibniziana. Pel que fa a aquest punt, també ha de ser pres en consideració l'apèndix que Mendelssohn adjunta a la seva traducció del *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* rousseauinà l'any següent: Mendelssohn hi ofereix una celebració oberta i efusiva de la relació amb Lessing¹⁶³ (Altamm, 1973, p.37-50; Bourel, 2004, p.133).

L'arribada a la metròpoli prussiana, així doncs, comporta una expansió palesa del rerefons 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 sorprenent 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 *Philosophische Gespräche* com un hàbil coneixedor de la metafísica de Leibniz i Wolff, capaç d'esdevenir un interlocutor apte i dialogar amb les dues grans figures senyeres de la disciplina. Que els condeixebles de Mendelssohn ho consideren així, sembla desprendre-se'n de les paraules que Johann David Michaelis (1717-1791) li dedica en la seva ressenya de l'obra: l'autor dels *Philosophische Gespräche*, addueix, demostra ésser un representant excel·lent de l'escola leibniziano-wolffiana. Les *Briefe über die Empfindungen*, al seu torn, també ens situen davant d'un Mendelssohn particip de les discussions contemporànies amb aptituds remarcables, que subscriu argumentadament la distinció entre representacions clares i obscures, la remissió del plaer a la generació de representacions obscures o indistintes o l'enaltiment de la metafísica especulativa sobre el coneixement de tipus pràctic (Altmann, 1971, p.40-44).

A resultes de les visites freqüents a Nicolai i de llurs extenses converses sobre poesia, l'autor del *Phädon* se sent subjecte a partir de 1756 a una nova tendència singular. La carta a Lessing de l'agost de 1757 citada per Altmann l'exemplifica teatralment: “de

¹⁶³ Les relacions que ambdós gegants mantindran més enllà d'aquests contactes primerencs han estat escodrinades en detall per Ingrid Strohschneider-Kohr (1987; 1989).

moment, m'ha agafat una mica de recança cap a la metafísica especulativa. [...] He començat amb vigoria a esforçar-me per esdevenir un *bel spirit*. Qui sap si, algun dia d'aquests, acabaré escrivint versos? La Senyora Metafísica em dispensarà...” (Altmann, 1973, p.66. Text adaptat) . La col·laboració regular amb Nicolai i la seva publicació *Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste*, posen de manifest l'aprofundiment de Mendelssohn en el món de la literatura i la complementació dels interessos especulatius amb aquesta nova vocació¹⁶⁴. En cap cas eliminats, els neguits especulatius continuen sent desplegats en paral·lel als treballs crítics i estètics. Així ho proven la redacció del treball *Gedanken von der Wahrscheinlichkeit* (1756; el 1761 n'inclourà una versió pràcticament idèntica als *Philosophische Schriften* amb el títol *Über die Wahrscheinlichkeit*¹⁶⁵) i, sobretot, la confecció de l'assaig *Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften*, l'escrit que el farà guanyador del concurs de la Secció filosòfica de l'Acadèmia berlinesa convocat l'any 1763, fet decisiu en el procés que el du a ésser una autoritat reconeguda per la intel·lectualitat berlinesa¹⁶⁶.

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 berlinesa, queden afiançades sòlidament. Durant la dècada de 1760, arriba a escriure fins a 120 articles i ressenyes d'indole estètico-artística per a les *Briefe, die Neue Litteratur betreffend* 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 en el marc de l'obra exegètica col·lectiva *Sefer Netivot Hashalom (Llibre dels camins de la pau)*. Amb tots aquests neguits estètico-artístics i religiosos sobre la taula, i lluny d'abandonar els interessos especulatius, Mendelssohn arrodoneix la seva fama de filòsof dedicat a àrdues qüestions metafísiques amb l'elaboració del *Phaedon, opus*

¹⁶⁴ Quant a la feina que Mendelssohn fa com a crític literari i crític d'art per a les revistes de Nicolai, vegeu Engel 1994a; 1994b.

¹⁶⁵ Pel que fa als interessos matemàtics de Mendelssohn, els articles d'Edith Dudley Sylla (2011) Paola Basso (2011) i Henk Visser (2011) dins el compendi editat per Reiner Munk (2011) ofereixen una panoràmica interessant respecte a la diversitat d'àmbits de la matemàtica en què Mendelssohn s'anà immergint.

¹⁶⁶ La posició de Mendelssohn en el si de la Il·lustració alemanya ha estat estudiada prou detalladament en els compendis editats per Norbert Hinske (1981) i per Michael Albrecht i Eva Engel (2000). Per bé que centrat més concretament en les positures religioses sostingudes per Mendelssohn, l'obra d'Allan Arkush (1994) també ha de ser presa en consideració quant a aquest punt.

magna i insòlit *best-seller* que, des què apareix el 1767, és reeditat repetidament 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) són l'espurna atiadora de les dues grans últimes obres mendelssohnianes: el *Jerusalem*¹⁶⁷ (1783), de caire més aviat polític, i les *Morgenstunden*¹⁶⁸ (1786), de contingut teològic-metafísic.

La trajectòria rica i dinàmica de Mendelsohn exemplifica com, a la Berlín de la segona meitat de segle, la praxi filosòfica ha canviat significativament respecte al model universitari wolffià. D'entrada, la concepció sistemàtica i estructurada del saber cedeix el seu lloc a un *modus operandi* filosòfic no sistemàtic, en què ja no es tracta de bastir un *corpus* sapiencial únic i estructurat al detall, sinó d'anar tractant temàtiques i qüestions diverses en funció del moment. A aquest primer factor cal, de fet, afegir-hi l'entrada d'influències externes. Wolff o Leibniz s'estan al costat dels "empiristes britànics" i els "philosophes" francesos, essent tots ells interlocutors inestimables per al desenvolupament de les discussions que, moltes vegades, arrelen en debats exportats per aquests mateixos autors estrangers. Al meu parer, l'"asistematicitat" i el dinamisme que caracteritzen la Filosofia del context permea de manera força clara en la Psicologia mendelssohniana. Per mitjà de l'epígraf següent, doncs, miraré de fer palès:

1. Que, tot i no teixir una Psicologia sistemàtica a la manera de Wolff, en les obres confegides entre el 1755 i 1764 Mendelsohn desenvolupa una Psicologia bastant estable sobre la base de tesis fonamentalment wolffianes.
2. Que Mendelsohn amplia aquesta Psicologia de base wolffiana amb algunes innovacions significatives.
3. Que, no obstant, entre Wolff i Mendelsohn hi ha diferències procedimentals molt rellevants: tot i assumir la necessària complementarietat entre el "moment

¹⁶⁷ Tot centrant-se en la qüestió de la idolatria, Gideon Freudenthal (2012) oferí una lectura brillant i imprescindible del pensament mendelssohniana fonamentada en el *Jerusalem* i els comentaris bíblics de Mendelsohn.

¹⁶⁸ En els darrers anys, les *Morgenstunden* han desvetllat l'interès dels estudiosos de Mendelsohn i Kant. D'entre els diferents treballs que han aparegut, voldria destacar l'excel·lent comentari a les *Morgenstunden* dut a terme per Reiner Munk (2018).

empíric” i el “moment explicativo-racional” adduïda per Wolff, Mendelssohn abandona la separació seqüenciada d’ambdós.

4. Que, a més, Mendelssohn també modifica els vincles entre Psicologia i Filosofia Moral tal i com Wolff els concebé.

Per fer-ho, hi analitzo els *Philosophische Gespräche* (1755), les *Briefe über die Empfindungen* (1755), les *Betrachtungen über die Quellen und die Verbindungen der schönen Künste und Wissenschaften* (1757), les *Betrachtungen über das Erhabene und Naive* (1758), la *Rhapsodie, oder Suzätze zu den Briefe über die Empfindungen* (1761) i *Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend* (1764). Totes les obres llistades ocuparen un lloc important dins la trajectòria filosòfica de Mendelssohn. A excepció d’*Orakel*, que esperonà d’altra banda la redacció del posterior *Phaedon* (1767), els *Gespräche*, les *Briefe* i les dues *Betrachtungen* foren reeditades el 1761 dins del compendi titulat *Philosophische Schriften*, en què Mendelssohn completà les *Briefe* amb la *Rhapsodie, oder Suzätze zu den Briefe über die Empfindungen*. En els *Philosophische Schriften* de 1761, Mendelssohn introduí petits canvis en les obres susdites; al seu torn, la reedició dels *Schriften* de l’any 1771 conté unes poques i darreres modificacions. En l’escrutini que ofereixo, basat en les edicions originals de cada obra, referencio també els canvis observables en la darrera gran versió de 1771 que afecten específicament el tema que ens ocupa. Fets tots els aclariments, així doncs, iniciem ja el recorregut proposat amb els *Philosophische Gespräche* la primera obra de Mendelssohn.

2.2. De la divisió wolffiana entre Psicologia Empírica i Psicologia Racional a la “barreja asistemàtica” d’ambdós moments¹⁶⁹.

2.2.1. Els Philosophische Gespräche (1755) i l’interès per la tesi de l’harmonia preestablerta

En el primer dels quatre diàlegs que conformen els *Philosophische Gespräche*, els personatges Philopon i Neophil són presentats al bell mig d’una discussió que semblen haver iniciat una estona abans. Atenent Philopon, pot inferir-se de les paraules de Neophil que Leibniz no descobrí pas l’harmonia preestablerta [*vorherbestimmte Harmonie*], això és, que no ideà la doctrina. Segons Neophil mateix, Leibniz hauria assumit [*angenommen*] la Hipòtesi [*Hypotesis*¹⁷⁰] i l’hauria incorporat seguidament al seu sistema¹⁷¹. Després de professar cert recel, Neophil accedeix a clarificar l’assertió que se li atribueix. Al seu parer, un altre filòsof anterior a Leibniz hauria descobert la part més essencial [*das Wessentliche*] de l’opinió [*Meinung*]; més endavant, Leibniz hauria estat el primer de designar-la amb el nom d’ “harmonia preestablerta”. Desitjós de desvelar el pretès descobridor de l’harmonia preestablerta, Philopon observa que, qui fos el primer d’emprar el terme, no és una qüestió significativa. En aquest sentit, diu, tot sembla indicar que Leibniz s’arrogà el mèrit de forjar l’expressió ‘harmonia preestablerta’ per rebatre Pierre Bayle, que hauria atorgat equivocadament el mèrit d’encunyar-la a François Lamy¹⁷², (JubA 1, 3-4).

¹⁶⁹ Les traduccions dels textos de Mendelssohn que ofereixo al llarg de l’epígraf, basades en l’original segons la *Jubiläumausgabe*, han estat contrastades amb la traducció anglesa dels *Philosophische Schriften* a cura de Daniel Dahlstrom i Reiner Munk (Mendelssohn, 1996).

¹⁷⁰ Curiosament, Mendelssohn comença seguint el solc de Wolff i cataloga l’harmonia preestablerta com a hipòtesi [*Hypotesis*] o opinió [*Meinung*]. En l’edició de 1771, tanmateix, trobem que l’harmonia preestablerta és definida més endavant en el text com una veritat provada [*erwiesene Wahrheit*] (JubA 1, 340). Tornaré sobre aquesta qüestió en els comentaris finals als *Gespräche*.

¹⁷¹ La idea que existeix un sistema filosòfic leibnizià entronca amb l’aparició abans comentada de les etiquetes “sistema leibnizià-wolffià” i “filosofia leibniziana-wolffiana”. Pels qui creuen en l’existència d’una filosofia leibniziana-wolffiana, Leibniz hauria ideat un sistema al qual Wolff hauria donat una articulació exhaustiva i completa; ben mirat, Leibniz només n’hauria ofert algun epítom molt esquemàtic com la *Monadologie* (1710).

Val a dir, la idea que existeix un sistema leibnizià susceptible de reconstrucció fou incentivada per figures com Michael Gottlieb Hansch (1683-1749). Hansch confegí els *Godefridi Guilielmi Leibnitii Principia Philosophiae More Geometrico Demonstrata*, (1728), citats per Neophil en el primer diàleg, tot recolzant en les assumpcions (i) que Leibniz formulà un seguit de principis tèorics bàsics; (ii) que, prenent-los conjuntament, pot articular-se el constructe que Leibniz mai arribà a formular sistemàticament. Quant als *Principia* de Hansch, vegeu Lorenz, 2016.

¹⁷² Pierre Bayle (1647-1706) fou conegut especialment pel seu *Dictionnaire historique et critique* (1696-1697), obra àmpliament llegida i discutida durant el segle XVIII (Réat, 1971, p.143-312). En la nota L de l’article “Rorarius”, Bayle caracteriza la hipòtesi leibniziana per contrast amb la “hipòtesi escolàstica” [*hypothèse de l’école*] i la cartesiana [*hypothèse cartésienne*]. Per la primera, ànima i cos poden influir causalment l’un sobre l’altre; per la segona, ànima i cos només “donen ocasió” als canvis produïts per Déu,

Closos tots els detalls preliminars, i abans de revelar el nom de l'enigmàtic precedent, Neophil demana a Philopon que expliqui la hipòtesi de l'harmonia preestablerta. Conforme a la doctrina susdita, apunta Philopon, tot allò que ocorre dins l'ànima [*in unserer Seele vorgehet*] s'esdevé (i) per instigació [*auf Veranlassung*] del cos i (ii) per acció [*durch*] de la força essencial de l'ànima [*ursprungliche Kraft*], en cap cas per acció [*Wirckung*] de cap altra substància. Semblantment, tot allò que ocorre al cos s'esdevé (i) per instigació l'ànima i (ii) per acció exclusiva de forces mecànico-corporals [*körperliche mechanische Krafte*]¹⁷³. L'artífex possibilitador d'aquesta concordança entre ambdós nivells hauria estat Déu. En afaïonar la creació i vincular cada ànima a un cos, Déu s'encarrega que cadascuna de les representacions anímiques [*Vorstellungen*] sempre es trobi acompanyada per uns determinats moviments corporals. Gràcies a la correlació que Déu propicia, tant les representacions anímiques com els moviments corporals enclouen dues raons suficients [*zureichenen Gründe*] que permeten donar-ne compte. Pel que fa a les representacions anímiques, la raó a través de la qual emergeixen [*Grund wodurch*] rau en els moviments mecànics del cos, mentre que la raó final o raó per què emergeixen [*Grund zu welchen Ende oder warum*] radica en l'estat [*Zustand*] de l'ànima. Pel que fa als moviments del cos, els diversos moviments previs que el cos requereix per efectuar-los en constitueixen la raó final, i l'estat de l'ànima, la raó a través de la qual emergeixen (JubA 1, 4-5).

Neophil felicita Philopon per la lúcida clarificació que ha ofert. Amb tot, creu Neophil, Philopon no ha abordat ni resolt les crítiques més poderoses i ponderades al pensament leibnizià, és a saber, les que formulà Pierre Bayle. Arran d'aquesta darrera observació, Philopon suggereix que Leibniz rebé objeccions perquè no fou unívoc [*einzig*] en la defensa de la doctrina. Ben mirat, la forma en què la féu pública per primera vegada al *Journal des Sçavants*, revista en què aparegué el *Système nouveau de la nature et de la grace* el 27 de juny de 1695, difereix prou del mode com l'articulà en la *Monadologie*¹⁷⁴.

únic ésser realment capaç de causar efectes en el món. 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 filòsofiques i teològiques del seu temps, 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* (1694-1698) (Bayle, 1982, 77-87).

¹⁷³ Tot i que l'expressió 'per instigació' [*auf Veranlassung*] és bastant equívoca, Mendelssohn sembla voler dir que tant l'ànima com el cos causen un determinat efecte (pensaments la primera; moviments el segon) sempre en coordinació amb allò que li ocorre a l'altre.

¹⁷⁴ *Grosso modo*, pot considerar-se que el *Système* consta de dues grans parts o moments. En la primera [paràgrafs 1-11], es clarifica 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

A la *Monadologie*, la hipòtesi de l'harmonia preestablerta se segueix del sistema de les mònades¹⁷⁵. Atenent la presentació duta a terme en aquesta obra, doncs, només pot qüestionar l'harmonia qui qüestioni l'ontologia monadològica que la sustenta. Per a convèncer qui desestimi el model monadològic, val a dir, Leibniz realitzà una altra exposició de l'harmonia preestablerta en el *Système*. D'aquesta manera, i tot teixint-ne una versió prèvia no dependent del seu sistema monadològic, Leibniz hauria eixamplat sàviament la potestat explicativa i persuasiva del seu pensament (JubA 1, 5).

No obstant el benefici assignat al *Système*, Neophil subratlla que, per no recolzar en el fonament del sistema filosòfic leibnizià, la formulació de l'harmonia preestablerta que s'hi troba continguda és més restringida i parcial. L'acotament és ben palès. En el *Système*, Leibniz no pogué recórrer a la força representativa [*Vorstellungskraft*] que assignà a les mònades i de la qual resulta tant l'extensió [*Ausdehnung*] com la capacitat motriu [*Bewegungskraft*] pròpia dels cossos; per Neophil, la força representativa en qüestió enclou la raó a partir de la qual l'harmonia preestablerta s'infereix correctament. Amb motiu d'aquesta restricció, els dubtes de Bayle quant a l'existència d'harmonia entre el cos i l'ànima haurien començat a emergir¹⁷⁶. En qualsevol cas, i sota la llum de les reflexions de Neophil sobre les dues grans formulacions de l'harmonia preestablerta, Philopon confessa haver-se adonat que Wolff assumí la hipòtesi segons l'exposició

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. (Leibniz, 2010, p.239-250).

¹⁷⁵ En l'edició de 1771, Neophil matisa que, quan s'accepta el sistema monadològic, cau l'influx físic [*physikalische Einwirkung*], és a dir, la possibilitat que ànima i cos puguin incidir causalment l'un sobre l'altre. Segurament, Neophil ho apunta emparant-se en el fet que les mònades són entitats "tancades", incapaces d'actuar directament sobre cap altra mònada; d'aquesta manera, la mònada anímica no pot actuar sobre cap de les mònades corporals ni, al seu torn, cap de les mònades corporals pot fer-ho sobre l'ànima. És arran d'aquest apunt que l'*alter ego* de Mendelssohn assevera que l'harmonia preestablerta és una veritat provada per fonamentar-se en el model monadològic (JubA 1, 340).

¹⁷⁶ Bayle formulà les seves objeccions al *Système* en l'article "Rorarius" del *Dictionnaire*. Girolamo Rorario (l'latinitzat, 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. 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 cartesians. 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 enclou facultat sensible però no racional després) que, en la nota H, Bayle presenta l'Harmonia preestablerta com a proposta que esmenta les hipòtesis anteriors. Si bé el to general amb què es parla de Leibniz és elogiós, l'escèptic Bayle detecta una sèrie de qüestions que Leibniz no acaba de resoldre: (i) com és possible que una substància, simple i unitària per definició, produeixi canvis, essent el canvi quelcom que implica pluralitat i diversitat? (ii) moltes experiències sensibles, com les sensacions de dolor típicament, 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?

Tot sigui dit, 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*) (Barber, 1985, p.58-69).

parcial del *Systeme*. Puix que Wolff no determinà d'on prové la força inherent a les coses simples [*einfache Dinge*], ni pogué prendre per suposat que totes les coses simples abriguen representacions ni, tampoc, que llur figura [*Ausdehnung*] i capacitat motriu [*Bewegungskraft*] s'explica per referència a aquesta força constitutiva¹⁷⁷ (JubA 1, 5-6).

Esclarits els detalls més rellevants de la doctrina, i a instàncies del seu amic frisós, Neophil es disposa a desvelar la identitat del filòsof que hauria enarborat per primera vegada l'harmonia preestablerta. Neophil comença citant l'*Ethica* de Spinoza sense revelar encara el títol i l'autor de l'obra, adduint solament que el treball en joc fou publicat el 1677. En el fragment esgrimit, s'addueix la inexistència d'una interactuació causal real entre ànima i cos: ni el cos pot suscitar [*bestimmen*] pensaments en l'ànima, ni l'ànima pot induir moviment o repòs en el cos¹⁷⁸. De seguida, Philopon descobreix l'autoria de Spinoza rere les paraules dutes a col·lació i invita l'amic a prosseguir. Basant-se de nou en el llibre tercer de l'*Ethica*, Neophil atribueix a Spinoza el raonament següent. (i) L'essència [*Wesen*] de l'ànima consisteix en pensaments [*Gedanken*]; (ii) els pensaments són compostos de conceptes adequats [*ideis adaequatis*] o inadequats [*inadaequatis*]; (iii) allò que se segueix de la natura [*Natur*] de l'ànima, o sia, allò causat directament per l'ànima i explicable per referència a l'ànima que la causa (les accions [*Wirkungen*] de l'ànima) ha de ser explicable per referència a allò propi de l'ànima, a saber, els conceptes adequats o inadequats constitutius dels pensaments; (iv) segons s'ha demostrat en un altre punt de l'*Ethica*, els conceptes inadequats només susciten passions [*Leidenschaften*]; (v) per tant, allò produït per l'ànima, les accions, depèn de conceptes adequats i no requereix de res aliè a l'ànima per ésser comprès (JubA 1, 6-8).

Des de la perspectiva presa per Neophil, sembla clar que Spinoza negà la influència causal del cos sobre l'ànima i anticipà la separació dels dos dominis defensada per Leibniz. Encara que persuadit d'aquesta dissociació, Philopon persevera en el seu recel i comenta la possibilitat que Spinoza l'hagués sostinguda a la manera dels ocasionalistes¹⁷⁹. El seu

¹⁷⁷ Segons hem vist, Wolff conclou que les coses simples posseeixen una força que n'explica (i) el caràcter permanent i (ii) els canvis que experimenten. *Stricto sensu*, però, és cert que Wolff no justifica en cap cas "d'on prové" aquesta força.

¹⁷⁸ Curiosament, Mendelssohn ofereix una traducció lliure en lloc d'emprar la recent traducció alemanya de l'*Ethica* a cura de Johann Lorenz Schmidt (1702-1749). Schmidt la publicà el 1744 amb el títol de *B. V. S. Sittenlehre widerleget von dem berühmter Welteisen unserer Zeit Herrn Christian Wolff*; tal i 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)

¹⁷⁹ D'acord amb Wolff, recordem, l'ocasionalista creu que les forces corporals poden transformar-se [*verwandelt*] en espirituals per produir canvis en l'ànima i que les forces espirituals poden trasmudar-se en corporals per induir canvis en el cos. Així, és dona una influència de l'ànima sobre el cos i del cos sobre

company mostra sense dilació l'absurditat d'aquesta conjectura. Per un costat, i en clar contrast amb Spinoza, els ocasionalistes atribueixen una voluntat lliure [*freyen Wille*] a Déu, l'artífex i sostenidor de la Creació que possibilita la sintonia entre l'ànima i el cos¹⁸⁰. Per un altre costat, els ocasionalistes tampoc no poden consentir la reducció dels processos corporals a meres causes mecàniques, reducció definitòria de l'harmonia preestablerta i defensada per Spinoza en la primera cita esgrimida¹⁸¹. Havent acceptat que Spinoza no subscriu el sistema de les causes ocasionals [*System dem veranlassenden Ursachen*], Philopon continua mostrant-se insatisfet. Spinoza explica amb claredat la manera com els moviments corporals es gesten i se succeeixen; com s'engendrin els pensaments, però, no és gaire clar. Atenent el fragment glossat abans, únicament s'ha establert que, dels pensaments de l'ànima, les passions són integrades per conceptes inadequats i les accions, per concepte adequats. La gènesi dels pensaments anímics com a tal no s'esclareix en cap moment¹⁸² (JubA 1, 8-9).

Amb l'ànim d'atacar els neguits del seu amic, Neophil es val ara d'un fragment del llibre segon de l'*Ethica*. Donada l'existència ja argüida de dues línies causals separades, Spinoza anota que l'ordre [*Ordnung*] i connexió [*Verknupfung*] de les coses i l'ordre i connexió dels conceptes són un i el mateix. Ras i curt, Spinoza sosté que un determinat canvi corporal A sempre té com a correlat un mateix pensament B; per Spinoza, doncs, la gènesi de pensaments també s'esdevindria en estricta correlació amb la gènesi de moviments corporis. Sota la llum d'aquesta darrera referència, Philopon queda convençut per fi que remuntar l'origen de l'harmonia preestablerta a l'*Ethica* resulta plausible. En aquest sentit, Philopon manifesta desconcert pel fet que Spinoza abastés veritats tan substantives fent ús de principis erronis i esbiaixats [*irrig und abgeschmackte Grundsätze*]. Neophil matisa que, més que no pas falsos [*falsche*], els principis spinozians foren incomplets [*unvollständig*]. Sigui com vulgui, les últimes observacions del diàleg justifiquen que Leibniz ocultés la "paternitat" spinoziana de l'harmonia preestablerta:

l'ànima mediada per un procés de transformació. Aquest procés de transformació només pot ésser causat per Déu, ésser omnipotent capaç de modificar quan calgui les lleis de la naturalesa.

¹⁸⁰ Per Spinoza, enteniment i voluntat no són sinó modes, expressions diferents de 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, p.55-56.

¹⁸¹ Per l'ocasionalista, és clar, hi ha moviments corporis propiciats per forces espirituals.

¹⁸² En l'edició de 1771, Philopon puntualitza més concretament que allò que no pot entendre és l'esdeveniment de canvis de l'ànima que, aparentment, no troben llur raó en l'estat passat de l'ànima, sinó en els moviments del cos (JubA 1, 344). La pregunta matisada de Philopon dona molta més coherència a la intervenció que Neophil fa tot seguit.

“no creus que, si Leibniz hagués declarat obertament que havia pres l’essència de l’harmonia de Spinoza, tota aquesta gent hauria pensat trobar l’objecció mateixa [a l’harmonia] en el sol nom de Spinoza?”¹⁸³ (JubA 1, 10).

Desvelada l’atrevida positura mendelssohniana quant a l’origen de l’harmonia preestablerta leibniziana, el segon diàleg es dedicat a posar de relleu com, això no obstant, l’enginy filosòfic de Leibniz superà el de Spinoza. A mode d’introducció, Neophil i Neophil planyen l’oblit que les veritats abstractes fonamentals [*abstracten Grundwahrheiten*] relatives a la Metafísica pateixen en el seu present. D’acord amb Neophil, les arrels d’aquesta injustícia són fàcils de detectar. Els filòsofs francesos, amb llur preocupació excessiva per qüestions estilístiques i llur afany per ésser enginyosos, són els causants d’aquesta corrent nefasta, que també arrossega alguns pensadors alemanys¹⁸⁴. Per contrast amb els filòsofs francesos, titllats d’arterosos [*artigere*], Neophil creu que els sòlids [*grossere*] pensadors alemanys han de fer atenció a la inestimable herència que els llegaren Leibniz, Wolff i el seus seguidors. Amb tot, Neophil destaca que la resistència als viaranys francesos no ha estat monopoli exclusiu dels pensadors germànics, ja que Spinoza també hauria fet grans contribucions al millorament de la filosofia en possibilitar el trànsit del cartesianisme al leibnizianisme. A parer de Neophil, la dissort de l’autor de l’*Ethica* pel que respecta al reconeixement de la seva labor fou enorme. Home moderadíssim i íntegre, Spinoza professà idees radicals sobre la base de les quals els seus detractors el calumniaren i en forjaren una imatge deformada¹⁸⁵,

¹⁸³ “Sagen Sie mir, würden diese Leute, wenn es Leibnitz frey gestanden, daß er das Wesentliche seiner Harmonie von dem *Spinosa* entlehne, würden diese Leute, nicht schon in dem Namen *Spinosa*, die Widerlegung derselben zu finden, geglaubt haben?”. L’expressió ‘diese Leute’ fa referència als detractors de Spinoza, que titllaren de fals tot el seu pensament en base amb motius merament religiosos. Aclariré una mica aquesta qüestió tot seguit, aprofitant les reflexions de Neophil sobre el tema a l’inici del segon diàleg.

¹⁸⁴ De fet, Neophil retrau als francesos d’escriure “filosofia per les dames” [*pour les dammes*]. L’apunt misogin de Neophil suggereix una dualitat insalvable entre (i) el pensament *stricto sensu*, representat pel treball metafísico-especulatiu en què els (homes) alemanys excel·leixen; (ii) el pensament literari i “feminitzat” dels francesos, buit i centrat en la bellesa formal.

¹⁸⁵ Tal i com Maria Jimena Solé (2011) ha mostrat en detall, la recepció de Spinoza en els territoris luterans fou bastant turbulenta des de la publicació del *Tractatus theologico-politico* (1670). Durant les darreres dècades del segle XVII i primeres del XVIII, es publicaren diverses obres en què es desacredita Spinoza pel sol fet de considerar-lo un ateu moralment perillós, sense desenvolupar-se en cap cas una anàlisi curiosa del pensament spinozià. Són exemples d’aquesta tendència el *Der Spinozismus im Judenthumb oder, die von dem heütigen Judenthumb und dessen Geheimen Kabbala Vergötterte Welt* (1699) de Georg Wachter; el *De tribus impostoribus Magnus* (1700) a cura de Sebastian Kortholt, que designa Spinoza amb l’apel·latiu “gratis malus Atheus”; o el *Fatum fatuum* (1709) de J.C. Dippel. Juntament amb la biografia de Spinoza elaborada per Johannes Colerus el 1705, en què també se subratllen amb èmfasi els perills de l’ateisme spinozià, totes aquestes obres gaudiren d’una àmplia difusió i contribuïren a popularitzar la imatge d’un Spinoza descregut i pernicios (Jimena Solé, 2011, p.89-114).

essent Wolff l'únic pensador que el jutjà amb propietat i en forní una refutació fonamentada¹⁸⁶ (JubA 1, 13-15).

La caracterització de Spinoza com a precedent de Leibniz dins la història del pensament va prenent en cos a mesura que el diàleg avença. Que Spinoza no ateny l'excel·lència leibniziana tot i anticipar-ne elements nuclears, ho traspuen alguns dels errors que cometé. Seguint Philopon, l'autor de l'*Ethica* s'equivocà cabdalment en no considerar que l'ànima és una substància particular [*besondere Substanz*]. Neophil explica de seguida com fou possible que Spinoza incorregués en un error tan greu malgrat haver anticipat l'harmonia preestablerta. Leibniz assentà una diferenciació crucial entre: (i) el món previ a la creació, com a idea existent en la ment divina; (ii) el món creat després que Déu li confereixi existència “fora de” la seva ment, sabedor que es tracta del millor dels móns possibles [*möglichen Welten*]. Ignorant de la dualitat, Spinoza hauria quedat ancorat en el primer nivell. Conforme a la seva perspectiva, tots els ens visibles [*sichtbaren*] en el món són mancats de substantivitat ontològica: totes les coses que conformen el món extern subsisteixen com a meres parts ingredients de Déu, l'única entitat real. En no assumir la dissociació leibniziana, així doncs, Spinoza hauria atribuït al món visible [*sichtbare Welt*] allò que els leibnizians assignen al món pre-creat que existeix dins la ment de Déu, el també anomenat món *antecedenter ad decretum* (JubA 1, 15-16).

Fruit d'aquest abisme conceptual pregon, creu Neophil, pot entendre's amb propietat per què Spinoza no assignà a l'ànima l'estatut de substància particular. Leibniz concep la ment humana com a rèplica [*Nachbild*] de l'arquetip [*Urbild*] diví, com a còpia de la ment divina que existeix en l'Univers creat per Déu “fora del” seu intel·lecte. Ara bé, en el món ideal [*idealische Welt*] a què aboca el pensament spinozià, la separació traçada per Leibniz no pot concretar-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* fora seu¹⁸⁷. És per causa d'aquest detall que subscriure l'harmonia preestablerta no exigeix prendre l'ànima com a entitat independent i

¹⁸⁶ Pel que respecta a la refutació wolffiana de Spinoza, recomano especialment Buschmann, 1994.

¹⁸⁷ Segons Altmann, els *Philosophische Gespräche* es nodreixen de les converses i debats que Mendelssohn mantingué amb Lessing durant els primers temps de llur amistat (Altmann, 1973, p.42-50). Certament, la distinció entre món pensat i món creat que s'ofereix aquí fa pensar en *Das Christenthum der Vernunft* (1753) de Lessing. En lloc de diferenciar el món pensat del món creat, Lessing sosté que Déu pot pensar totes les seves perfeccions, o conjuntament [*auf einmal*], o separadament [*zerteilt*], essent el món [*Welt*] i els seus éssers [*Wesen*] el resultat de pensar les perfeccions separadament (Lessing, 1970, p.278-279). D'alguna manera, Mendelssohn sembla estar dialogant críticament amb la perspectiva més aviat spinozista del seu amic.

autosubsistent. En connexió amb aquest primer error cras, Spinoza també cregué que la llibertat [*Freiheit*], inassolible pels humans, només és a l'abast d'aquella ment que ha atès la *indifferentia aequilibri*, l'equilibri de la indiferència a què s'arriba quan les passions no alteren la voluntat que s'inclina a fer una determinada acció. Altre cop, “Leibniz liquidà feliçment aquest error i mostrà irrefutablement que la llibertat genuïna radica en l'elecció d'allò millor; i que les raons inductores de l'elecció determinen i depassen la mera accidentalitat, sense comportar per defecte cap mena de necessitat¹⁸⁸” (JubA 1, 19).

L'anàlisi de la imprecisió que s'atribueix a Spinoza en el segon diàleg posa punt i final a l'escrutini de la seva relació amb Leibniz. Tot i presagiar el tret més important del pensament leibnizià, Spinoza acaba alçant-se com a “error necessari”, com a figura mitjancera que, amb els seus esforços parcialment esbiaixats, efectua passos imprescindibles per atènyer els desenvolupaments culminants de Leibniz¹⁸⁹. Clos aquest punt, el tercer i quart diàleg s'ocupen d'escodrinyar en detall aspectes controvertits de la filosofia leibniziana. El tercer diàleg és dedicat a sospesar les tesis que Déu crea el millor dels móns possibles [*Lehrmeinung von der besten Welt*] i que aquest seu acte creatiu s'esdevé en el temps [*Schöpfung in der Zeit*]. Tot sigui dit, Mendelssohn aprofita la reedició dels *Philosophische Gespräche* l'any 1761 per reescriure el diàleg, vehiculant-lo a través d'una discussió sobre el *Candide* de Voltaire i canviant els personatges protagonistes de la discussió, Philopon i Neophil, per Numesian i Kallisten¹⁹⁰. Centrem-nos en el tercer diàleg segons l'edició original. Neophil i Philopon l'enceten amb una discussió preliminar sobre la necessitat de no sacralitzar Leibniz i de saber adreçar-li crítiques pertinents. Neophil observa que, paradoxalment, només els qui han estudiat Leibniz amb deteniment i imparcialitat poden desvelar les poques llacunes del seu

¹⁸⁸ “*Leibnitz* hat diesen Irrtum glücklich zerstreuet und unumstößlich dargethan, daß die ächte Freyheit in einer Wahl des Besten bestehe; und daß die Bewegungsgründe die Wahl bestimmen und den blossen Zufall aufheben, niemals aber eine Nothwendigkeit zuwege bringen könnten”. Respecte a la tensió entre llibertat i necessitat en Mendelssohn, vegeu Leilich, 2011.

¹⁸⁹ Sabedor del rerefons polèmic en què s'enquadra la figura de Spinoza, Mendelssohn no pot sinó reivindicar-lo amb mesura i accentuar-ne les mancances que el situen a l'ombra de Leibniz. Quant a això, Corey Dyck (2018b) observa amb agudeses que, en considerar que Leibniz prengué l'harmonia preestablerta de Spinoza, Mendelssohn està reproduint part de l'argumentari amb què Lange intentà desacreditar Wolff durant la polèmica entre Wolff i els teòlegs pietistes de Halle. Curiosament, doncs, Mendelssohn “defensa” Spinoza mitjançant les mateixes armes que els pietistes havien usat per a atacar Wolff i acusar-lo de spinozisme.

Sigui com vulgui, la relació intel·lectual de Mendelssohn amb Spinoza ha estat estudiada en detall durant les darreres dècades. Cal destacar especialment els treballs més generalistes de Rüdiger Otto (1994), Detzlev Pätzhold (2002) i Will Goetschel (2004) sobre la recepció de Spinoza a l'Alemanya moderna, així com els treballs d'Ursula Goldenbaum (1997; 2002) i el mateix Pätzhold (2011) sobre la recepció de Spinoza per part de Mendelssohn en concret.

¹⁹⁰ En l'edició original de 1755, Numesian i Kallisten només protagonitzen el quart dels diàlegs

pensament: “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 només vol cenyir-se a les seves ensenyances. Arribats a aquest punt, les dificultats no s’hauran de buscar, sinó que s’hauran trobat¹⁹¹” (JubA 1, 20).

Closos els preàmbuls, Neophil procedeix a analitzar la tesi que la creació divina es consuma en el temps [*Schöpfung in der Zeit*]. Ras i curt, que Déu creï el món significa que el món hagué de començar a existir a partir d’un instant de temps únic i precís. La pregunta que resulta d’aquesta circumstància no és gens baladí: per què Déu no creà el món un instant abans al lapse de temps en que la seva creació va consumir-se? Per investigar aquesta qüestió, Neophil suposa la sèrie *b-c-d-e* com a conjunt d’elements que integren el món, en què *e* pot explicar-se comprensiblement a partir de *d*; *d*, de *c*; i *c*, de *b*. Donada una sèrie tal, és possible imaginar un element *a* tal que *a* pugui afegir-se a la cadena i *b*, al seu torn, sigui un efecte derivat d’*a*. El problema emergent en aquest punt és clar. Sostenir que el món fou creat en el temps implica postular un món format per una sèrie finita d’elements. El primer element d’una sèrie d’aquesta mena és primer *de facto*; res no impedeix pensar un altre element anterior que permetés donar-ne raó i que també podria explicar-se per referència a un altre element al seu torn previ... Per tot plegat, Déu podria haver creat el món una mica abans en el temps: els humans desconeixen per què Déu no creà el món en un altre moment perquè que no han descobert cap raó suficient explicativa d’aquest fet (JubA 1, 20-24)

Judicada aquesta primera tesi problemàtica, Neophil passa a escodrinyar la doctrina del millor dels móns [*Lehre von der besten Welt*]. Segons alguns crítics de la *Theodicee* leibniziana, és impossible catalogar un món com el millor perquè no hi ha cap criatura perfecta [*vollkommene Kreatur*], en el benentès que sempre se’n pot produir una de millor. Leibniz mateix respongué a aquests crítics tot asseverant que, el que es predica d’una substància particular, no pot predicar-se del món. En haver de persistir per tota l’eternitat futura, tot món és quelcom d’infinít [*etwas unendliches*], raó per la qual és impossible comparar dos món en els termes aplicats a les coses finites. Wolff hauria evidenciat les falles d’aquesta resposta en la seva refutació de Spinoza. Dues sèries infinites de perfeccions A i B són perfectament comparables: en particular, si B sorgeix precisament

¹⁹¹ “Leibnitzen glücklich anzugreifen, muß man vorher selbst ein Leibnitzianer werden. Man muß mit seinen Hauptsätzen, mit seinen Erklärungen vorher eben so vertraut werden, als der ächteste Schüler, welcher nichts als auf seine Worte schwören will. Und alsdenn muß man die Schwierigkeiten nicht gesucht, sondern gefunden haben.”

en afegir una nova perfecció a A, és clar que B és millor que A. Si el món actual és el millor dels possibles, caldria poder-lo comparar amb d'altres móns possibles. La cita de Leibniz adduïda per Neophil, però, no sembla recolzar aquesta interpretació. Com la creació en el temps, doncs, la doctrina del millor dels temps no hauria quedat plenament definida i resolta per Leibniz¹⁹² (JubA 1, 25-28).

Després de discutir la noció de millor món possible i el caràcter temporal de la creació, el quart i darrer diàleg se centra en el principi dels indiscernibles [*Satz des nicht zu unterscheiden*]. Numesian i Kallisten coincideixen a observar que els humans no poden crear dues entitats idèntiques i indiscernibles; un tal privilegi sembla reservat a la divinitat totpoderosa. Baldament això, Kallisten apel·la enèsimament a Leibniz per il·lustrar que, de fet, Déu mai no dona lloc a dos ens indiscernibles. Si Déu creés dos ens iguals, hauria de fer-ho en espais [*Raum*] i temps [*Zeit*] diferents; si existissin alhora, haurien d'ocupar el mateix espai per albergar exactament les mateixes propietats i ésser estrictament idèntics. Déu evita la repetició no pas perquè, seguint el superficial Voltaire, una major

¹⁹² Tal i com ja s'ha puntualitzat, Mendelssohn aprofita la reedició de 1761 per vehicular el tercer diàleg a través d'una discussió introductòria sobre el *Candide* de Voltaire. Després d'una sèrie d'apreciacions preliminars, Kallisten mostra de seguida les mancances del *Candide*. D'entrada, llista tot un seguit d'elements estructurals innegablement tendenciosos, com l'insòlit gruix de dissort 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 pretén Voltaire, es demana Kallisten, amb aquesta mostra hiperbòlica de fatalitat? Si Voltaire vol suggerir que pot imaginar-se un món millor que l'actual, el seu anhel és improcedent. Obrant talment, l'autor del *Candide* intentaria refutar una tesi o principi metafísic, l'existència d'un pla ordenat o Providència, mitjançant la referència a successos particulars. En altres paraules: Voltaire confondria (i) la perspectiva de la saviesa o intel·lecte eterns 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 móns 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*] que, com veurem, Mendelssohn desenvolupa en les edicions de 1761 i 1771 de les *Betrachtungen über das Erhabene und das Naive in den Schönen Wissenschaften* (1758). Kallicles indica que 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 si visualitza una totalitat immensa [*unermessliches*]. D'aquesta manera, és a l'abast de Déu veure i comparar diversos móns 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. 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. Copsant-los tots alhora, Déu elegeix aquell món que enclou una major perfecció. Per bé que el món actual és el més perfecte dels que Déu pensà *de facto*, Kallisten observa la impossibilitat de negar que Déu, infinitament perfecte, pugui pensar i crear un món encara més perfecte *de iure*.

En acabat, el diàleg és tancat amb la referència a la creació del món en el temps. Kallisten desplega exactament el mateix argument que en *l'editio princeps*. Mendelssohn només afegeix una darrera consideració sobre la pretesa "solució" del mateix Leibniz al problema plantejat. Leibniz hauria enginyat la següent proposta: una cadena pot constar d'un element inicial i no ésser infinita *a parte ante* sempre que Déu situï com a primer element de la sèrie un ens que permeti el progrés cap a la màxima perfecció a través del camí més curt i immediat (JubA 1, 356-366)

diversitat de criatures afaïçonades li reporti un plaer més magne. Tal i com Leibniz clarifica amb lucidesa, cal confiar que Déu no crea una mateixa entitat en espais i temps distints perquè no hi ha cap raó suficient [*zureichenen Grund*] que justifiqui la creació iterada d'una mateixa entitat. L'argument que Kallisten atribueix a Leibniz presenta l'estructura següent. (i) En el supòsit que Déu donés lloc a dues entitats indiscernibles, hauria d'existir una raó [*Grund*] per la qual l'una és creada en el moment A i l'altra en el moment B; (ii) les entitats, idèntiques entre si i posseïdores de les mateixes propietats, no poden encloure cap raó inductora de la decisió; (iii) l'espai i el temps, com a "coordenades passives" en què l'acte creatiu s'emmarca, tampoc no proveeixen cap raó; (iv) d'aquesta manera, la possibilitat discutida ha de descartar-se perquè no pot concebre's una raó suficient explicativa de la decisió divina. (JubA 1, 30-31).

Malauradament, anota Kallisten, molts escriptors com Voltaire, exempts de la profunditat germànica, han abordat grans qüestions ontològiques sense atendre'n adequadament la complexitat i els matisos. Així també André Pierre Le Guay Prémontval en els *Pensées sur la liberté* (1754). Prémontval hauria ofert una prova del principi dels indiscernibles que Kallisten critica amb deteniment¹⁹³. Vista l'esterilitat dels raonaments de Prémontval, Numesian es plany que Leibniz no bastís cap prova taxativa del principi més enllà de l'observació [*Erfahrung*] que no hi ha cap raó suficient perquè Déu creï una mateixa entitat en temps diferents. Enfront de l'amic consirós, Kallisten recalca que Wolff fou l'únic dels seguidors [*Nachfolger*] de Leibniz que forní una demostració convincent [*überzeugener*] del principi. Wolff hauria demostrat la validesa del principi cimentant en l'harmonia universal que regeix totes les coses [*allgemeine Harmonie aller Dinge*], o sia, en l'absoluta interconnexió dels ens que integren el món. Per Wolff, tot món es defineix com una sèrie [*Reihe*] de coses mudables [*vernanderliche Dinge*] que, en coexistir en

¹⁹³ Conforme a l'autor dels *Pensées*, tota entitat individual [*einzelne Dinge*] pot ésser copsada ensems com a gènere [*Geschlecht*] o com a espècie [*Art*]. Com a espècie en relació amb el gènere superior en què s'insereix i de què es subdivideix; com a espècie en relació amb les mutacions [*Abänderungen*] que experimenta i les múltiples subespècies de mutacions possibles. Feta aquesta puntualització, Prémontval afegeix que no pot haver-hi en la Natura dos gèneres o dues espècies idèntics: així, com que tot objecte individual és anàleg tant a un gènere com una espècie, tampoc no pot haver-hi dos objectes individuals idèntics dins el conjunt de la realitat.

Kallisten observa ràpidament que els individus no són anàlegs als gèneres i les espècies. Concebre l'individu com a substrat en què es donen una multiplicitat infinita d'alteracions, com a gènere que roman independentment dels canvis que li pervenen, és improcedent perquè, precisament, l'individu és *l'individu concret que és* gràcies a la multiplicitat infinita d'alteracions que ha experimentat i continuarà experimentant. A més, l'autor dels *Pensées* assevera que dos gèneres o dues espècies idèntics mai podran existir, la qual cosa és trivialment vertadera: com a conceptes abstractes i universals que són, gèneres i espècies són privats d'existència en l'espai i el temps (JubA 1, 32-34).

l'espai i succeir-se en el temps, romanen totalment connectades [*verknüñft*] entre si¹⁹⁴. Si tots els ens o objectes romanen interconnectats d'una manera rigorosament determinada [*auf das genaueste*], aleshores cada objecte ha d'ocupar un lloc específic dins la sèrie de coses mudables constitutives del món. En el si d'un mateix món, així, és impossible que dos ens idèntics puguin existir en moments temporals diferents, ja que a cada objecte li correspon una única posició dins la cadena de coses mudables, unes coordenades espaciotemporals específiques i irrepetibles. Baldament això, podrien dos objectes idèntics donar-se respectivament en dos móns completament semblants [*vollkommen ähnliche Welte*], l'un integrat en la sèrie constitutiva del primer món, l'altre integrat en la sèrie definitòria del segon? (JubA 1, 31-35).

Des de l'òptica wolffiana, dos universos completament semblants no poden donar-se mai. Pel fet de definir dues totalitats diferenciades, és clar d'antuvi que no poden romandre interconnectats entre si; altrament, llurs sèries constitutives quedarien fusionades i donarien peu a una sola sèrie de coses interconnectades i, per tant, a un sol món. En tot cas, els dos móns en joc haurien d'existir separatament. Tanmateix, en ésser completament semblants, hom no podria distingir-los [*nicht zu unterscheiden*] perquè, idèntics en totes i cadascuna de les seves propietats, ni tan sols es diferenciarien quant a l'espai i el temps. Ras i curt, haurien de compartir totes les propietats, fins i tot l'indret i el lapse temporal en què es dona llur existència. Intentant esbrinar si dos móns absolutament semblants poden coexistir, doncs, Wolff hauria acabat demostrant el principi dels indiscernibles. El “gran seguidor” de Leibniz hauria posat de relleu que, si se suposen dues entitats totalment indiscernibles i coexistents en el temps, aquestes entitats no poden sinó ésser una i la mateixa. Tot i que no n'articulà la prova en els termes desglossats, Leibniz, en fi, també hauria assumit la conseqüència resultant de la prova wolffiana: “quan Leibniz assumeix la possibilitat de dues coses semblants, només està sostenint que Déu pot imaginar una mateixa cosa en coordenades espacials i temporals diferents, i que podria produir-les realment si, atenent la seva saviesa infinita, ho cregués indicat¹⁹⁵” (JubA 1, 36).

¹⁹⁴ Mendelssohn reproduïx fil per randa la definició de món que Wolff formula en la *Metafísica alemanya* (GW I.2, 329-338 | MA §540-560).

¹⁹⁵ “Wenn Leibnitz die innere Möglichkeit zweyer ähnlichen Dinge zugesteht; so versteht er es nur so, daß Gott sich eben dasselbe Ding in verschiedener Verbindung der Zeit, oder des Baumes vorstellen, und auch wirklich hervor bringen könne, wenn er es vermöge seiner unendlichen Weisheit für gut befände”. Limitada l'arbitrarietat que Prémontval assigna a l'acte creatiu diví, Numesian tanca el diàleg demanant a Kallisten que vessi llum sobre la distinció leibniziana entre veritats matemàtiques [*mathematische Wahrheiten*] i

Per tot el que s'ha vist, els *Philosophische Gespräche* constitueixen un mosaic heterogeni de temes metafísics. La discussió al voltant de l'harmonia preestablerta és el primer estadi d'un recorregut extens, en el transcurs del qual es dialoga de manera cordial i enginyosa sobre diferents temàtiques rellevants, sense pretendre's l'abordament estructurat dels problemes propis de la Metafísica i les seves branques. En desgranar amb cura l'harmonia preestablerta, la substancialitat de l'ànima o la tesi del millor dels móns, Mendelssohn està llegant un testimoni escrit dels esforços que consagrà a l'estudi de la filosofia tantost instal·lat a Berlín. Els fruits d'aquesta dedicació diligent queden plasmats en el contingut dels debats i en els arguments que l'autor trenca. Amb Leibniz com a autoritat intel·lectual senyera, les referències a Wolff, Spinoza, Bayle, Voltaire o Prémontval se succeeixen amb fluïdesa i evidencien com, al capdavall, Mendelssohn ja maneja el pensament de múltiples figures del moment. Per causa d'aquest caràcter dialògic, doncs, els *Philosophische Gespräche* mereixen ésser vistos com a obra precoç i de formació, en què Mendelssohn comença a definir els seus interessos filosòfics i a desenvolupar parers propis amb l'assistència de filòsofs consolidats.

Asistemàtics i dinàmics, els *Philosophische Gespräche* abracen una parcel·la molt reduïda del vastíssim camp que Wolff assigna a la Psicologia Racional: la relació entre l'ànima i el cos. D'entrada, tant els pressupòsits que en sustenten el tractament com les tesis que es gesten en abordar-lo destil·len un lligam palès amb la Psicologia Racional wolffiana. Com Wolff, Mendelssohn assumeix: (i) que cada ànima posseeix una força essencial única i intransferible, que la constitueix com l'ànima concreta que és; (ii) que, en termes causals, ànima i cos defineixen dominis radicalment escindits, en tant que només l'ànima pot causar canvis anímics per mitjà de la seva força essencial i, alhora, només els cossos poden causar moviments corporals; (iii) que, en termes explicatius, les mutacions anímiques disposen de dues raons que permeten entendre-les, atès que hom pot donar compte dels pensaments, tant per referència als processos físico-corporals que

veritats contingents [*zufällige*] també qüestionada per Prémontval. Segons Prémontval, proposicions matemàtiques i contingents són epistèmicament indistingibles per una raó ben senzilla: totes poden formular-se en termes condicionals. A ulls de Kallisten, l'absurditat de l'apunt és flagrant. Emprar la proposició 'Si prenem els tres angles d'un triangle, aleshores sumarem 180°' en lloc de la proposició 'Els tres angles d'un triangle sumen 180°' no altera de cap manera l'estatut de la veritat que expressen: perquè allò que converteix la veritat en necessària és el fet que la negació d'ambdues proposicions ('Si prenem els tres angles d'un triangle, aleshores no sumarem 180°'; 'Els tres angles d'un triangle no sumen 180°') és inconcebible (JubA 1, 36-38).

el cos experimenta en paral·lel, com a la força essencial anímica que els causa realment; (iv) que els models per explicar la sintonia entre cos i ànima es redueixen fonamentalment a tres, a saber, l'influx físic [*natürliche Einfluss* atenent Wolff; *physikalisches Einwirkung* seguint Mendelssohn], el sistema de les causes ocasionals [*System dem veranlassenden Ursachen*] i l'harmonia preestablerta [*Vorherbestimmte Harmonie*].

L'explicació que Philopon fa de l'harmonia a l'inici del primer diàleg es perfila com un resum esquemàtic de la presentació que en feu Wolff. Aquest detall ha de ser pres en consideració: tal i com Wolff mateix assenyala en el pròleg a la *Metafísica alemanya*, la seva fou la primera exposició completa de la tesi leibniziana, que Leibniz només esbossà làbilment en diàleg amb Bayle (GW I.2 | MA, "Vorrede"). Així i tot, les exposicions wolffiana i mendelssohniana de l'harmonia preestablerta presenten una petita dissemblança crucial, que afecta l'estatut epistemològic atorgat a la doctrina. Cal no oblidar que, en el marc de la *Psicologia Rationalis*, Wolff comença el tractament de la relació entre ànima i cos amb un capítol sobre com ha d'abordar-se l'explicació del comerç entre ànima i cos. Segons hi especifica, tota teoria forjada en aquest camp té caràcter hipotètic: els sistemes bastits passen a ésser falsos quan esdevenen contraris a l'experiència. En un primer moment, Mendelssohn sembla perpetuar el gest wolffià. En el decurs de les línies inicials dels *Philosophische Gespräche*, Mendelssohn cataloga l'harmonia preestablerta com a hipòtesi [*Hypotesis*] o opinió [*Meinung*]. Tanmateix, la reedició de 1761 consta d'un afegit capital en què, presumiblement inspirat per Baumgarten (Baumgarten, 2013, p.267-270), Mendelssohn sentència que l'harmonia preestablerta es perfila, no pas com una mera hipòtesi, ans com una veritat provada¹⁹⁶.

La sutura propiciada per dissensions subtils com l'anterior no és pas casual. Wolff és presentat elogiosament en més d'un passatge: a ell se li deuen l'única lectura i refutació acurades de la filosofia de Spinoza i la prova més convincent del principi dels indiscernibles. Baldament això, Mendelssohn privilegia palesament Leibniz com a més egregi dels filòsofs citats al llarg de l'obra. No en va, totes les ensenyances que es van debatent són atribuïdes a Leibniz: així l'harmonia preestablerta, la substancialitat de l'ànima o la tesi del millor dels móns. Tres dels grans treballs leibnizians coneguts i disponibles en el context, el *Système nouveau de la nature et de la grace*, la *Monadologie*

¹⁹⁶ Tal i com ocorria amb el seu reaprofitament de la crítica de Lange a Wolff, Mendelssohn torna a aproximar-se a l'univers pietista en aquest punt. Quant al peculiar *connubium* de wolffianisme i pietisme en la *Psicologia* de Baumgarten, vegeu Dyck, 2018a.

i els *Essais de Theodicée*, són els eixos vehiculars dels quatre diàlegs, en què Spinoza i Wolff participen en tot cas com a satèl·lits del mestre, que marraren en algun punt però que aconseguiren de prefigurar-lo en el cas de Spinoza i de matisar-lo en el cas de Wolff. De manera molt precoç, així doncs, Mendelssohn participa de les incipients línies historiogràfiques a mercès de les quals Wolff i tots els que se'n consideraren seguidors queden encasellats com a epígons del geni Leibniz. No és estrany, doncs, que Mendelssohn s'emmiralli fonamentalment en Leibniz a l'hora d'inferir la substancialitat de l'ànima. Wolff defensava que, per afirmar la substancialitat de l'ànima, cal provar abans que l'ànima és una cosa simple a què escau certa força interna causant dels propis pensaments. Ben distintament, Mendelssohn situa l'ànima com a entitat simple i autosubsistent, valent-se de la idea leibniziana que la ment humana és una còpia de l'arquetip diví, que subsisteix de manera autònoma en l'Univers que Déu crea "fora de" la seva ment.

Per tot plegat, Mendelssohn aborda l'harmonia preestablerta en els *Philosophische Gespräche* tot reproduint de manera matisada els parers de Wolff quant a la qüestió. Com Wolff, Mendelssohn creu: (i) que l'harmonia preestablerta és el millor sistema explicatiu de la sintonia entre ànima i cos; (ii) que l'ànima és una substància. Tanmateix, Mendelssohn modula Wolff en tots dos punts, sigui per defensar que l'harmonia preestablerta és una veritat provada i no una hipòtesi, sigui per argüir la substancialitat de l'ànima mitjançant un raonament pres de Leibniz. En aquest sentit, i en connexió amb l'asistematicitat adduïda a l'inici de les presents reflexions, Mendelssohn no pretén articular una Psicologia sistemàtica *more wolffiano*, dotada d'un primer moment empírico-introspectiu i un segon moment explicatiu. Al meu parer, aquest fet s'evidencia de manera paradigmàtica en la següent obra publicada per Mendelssohn, les *Briefe über die Empfindungen*. De fet, les *Briefe* acusen un contingut netament psicològic, ja que l'objectiu de l'obra és donar compte dels sentiments de plaer experimentats pels humans. En les *Briefe*, així, Mendelssohn pren un fenomen psicològic molt concret i complementa l'observació introspectiva amb l'explicació subsegüent d'allò observat: el moment empíric i el racional es concreten pràcticament en paral·lel, deixant enrere la separació exhaustiva que Wolff fa d'un i altre.

2.2.2. *Les Briefe über die Empfindungen (1755): anàlisi i explicació dels sentiments de plaer*¹⁹⁷

Les *Briefe über die Empfindungen* es perfilen com un conjunt de quinze cartes intercanviades entre dos personatges ficticis, Palemon i Euphranor¹⁹⁸. El rol protagonista de Palemon és força palès, en tant que a ell corresponen els dos blocs de cartes majoritaris. El primer és comprès entre la carta tercera i la setena i el segon, entre la desena i la quinzena; ambdós conjunts apleguen onze de les quinze cartes totals. Ben mirat, tots dos conjunts de cartes sorgeixen com a resposta als dubtes i opinions que Euphranor tramet al seu amic, raó per la qual sembla plausible interpretar que els parlaments de Palemon són l'eina fonamental de Mendelssohn per vehicular les seves idees¹⁹⁹. La breu presentació que es fa dels interlocutors enclou alguns detalls significatius. D'una banda, Palemon és un filòsof anglès que resol d'anar-se'n a Alemanya per entrar en contacte amb les grans figures del pensament germànic, cansat de la frivolitat [*Leichtsinn*] francesa que s'estila al seu país i amant del rigor en Metafísica. Després de concórrer anònimament diversos cercles, queda una mica decebut en constatar que els alemanys han arraconat llur tradició metafísica i també han sucumbit a la frivolitat propiciada pels francesos²⁰⁰. D'altra banda, Euphranor és definit molt més lacònicament com un jove aristòcrata atrafegat pels quefers cortesans²⁰¹ (JubA 1, 43-44)

¹⁹⁷ En el marc de la secció que segueix, ofereixo una versió molt ampliada de l'anàlisi de les *Briefe* que desenvolupo en l'article "No feeling without cognition. Moses Mendelssohn's analysis of pleasant sentiments in the *Briefe über die Empfindungen (1755)*" (Sales Vilalta, 2023; en premsa). Lluny d'emprendre-hi un escrutini exhaustiu de l'obra. l'article en qüestió se centra només en les cartes sobre els sentiments de plaer (sèries de la segona a la cinquena carta i de la novena a la dotzena).

¹⁹⁸ A partir de l'edició de 1761, val a dir, el company d'Euphranor s'anomena Theocles. No obstant això, Palemon i Theocles són descrits en termes pràcticament idèntics. Palemon és presentat com "un filòsof anglès, el nom del qual és deutor del entusiasta digne d'estima que se'ns donà a conèixer en la *Rhapsodie* del comte de Shaftesbury, [que] havia abandonat la seva pàtria d'un poc temps ençà" ("ein Englischer Weltweise und Namenserbe jenes liebenswürdigen Schwärmers, der uns durch die Rhapsodie des Grafen von Shaftesbury bekannt ist, hatte seine Heimat vor einiger Zeit verlassen"; JubA, 43). Theocles, per la seva banda, és "un filòsof anglès, el nom del qual és deutor del entusiasta digne d'estima que se'ns donà a conèixer en l' *Ètica* del comte de Shaftesbury, [que] havia abandonat la seva pàtria d'un poc temps ençà" ("ein Englischer Weltweise und Namenserbe jenes liebenswürdigen Schwärmers, der uns durch die Sittenlehre des Grafen von Shaftesbury bekannt ist, hatte seine Heimat vor einiger Zeit verlassen") (JubA 1, 235).

¹⁹⁹ Les intervencions d'Euphranor, lluny d'ésser desestimables, constitueixen un complement dialògic important: al capdavant, Euphranor és qui determina els temes de debat.

²⁰⁰ Notem la persistència de l'actitud anti-francesa ja observada en els *Philosophische Gespräche*. a l'inici del segon dels diàlegs que integren els *Philosophische Gespräche*, Mendelssohn s'expressa en termes quasi idèntics (JubA 1, 13-15).

²⁰¹ En l'edició original de 1755, el pròleg introductorí és clos amb una referència als *Philosophische Gespräche* suprimida en les edicions ulteriors: Mendelssohn, pretès editor de les *Briefe* i també dels *Gespräche*, assenyala que totes dues obres són el resultat de la discussió entre dos amics a què, afortunadament, tingué accés i pogué donar a conèixer en forma d'obres literàries (JubA 1, 44).

Els dubtes i opinions que Euphranor desgrana en les dues primeres cartes donen el tret de sortida al diàleg epistolar. Privat de la companyia dels seus amics i de la gatzara que farien tots plegats, Euphranor s'ha dedicat a reflexionar sobre la darrera carta que li envià Theocles, quefer que li plau menys però que no pot posposar més. Tal i com anirà desvelant en les seves cartes, Palemon creu haver desenvolupat tesis sòlides quant a la naturalesa dels plaers [*Vergnügen*] a través d'un exercici acurat d'indagació [*Einsicht*]; segons diu, aquestes tesis són necessàries per controlar els propis sentiments i esdevenir-ne "mestre" [*Meister von Empfindungen*]. Euphranor manifesta alguns dubtes davant la confessió de l'amic. Conforme al parer d'Euphranor els sentiments plaents queden anihilats tan aviat com s'indaga sobre el seu origen [*Entstehung*] mitjançant la raó [*Vernunft*]. La felicitat [*Glück*] involucra satisfacció [*Genusse*], i la satisfacció resulta del sentiment espontani [*überarraschenden Empfindung*] produït per cada ens agradable que ens colpeix. Tan aviat com es mira d'analitzar-la, la satisfacció en qüestió deixa d'ésser quelcom viscut per convertir-se en un objecte d'estudi fred. Euphranor se centra en la contemplació d'un rostre bell per il·lustrar-ho²⁰². Copsar-ne la bellesa i sentir plaer exigeix de visualitzar el rostre com una unitat. El plaer s'esvaeix tot d'una quan, en comptes de contemplar intuïtivament el tot, se n'analitzen les diferents parts per esbrinar, a tall d'exemple, per què les parpelles es clouen repetidament o les pupil·les es contrauen a major presència de llum. Contra Palemon, doncs, l'expert en plaers sembla ésser qui s'aboca a la seva vivència i en defuig l'escrutini racional²⁰³ (JubA 1, 45-49).

Per Palemon, les tesis d'Euphranor quant al plaer i el sentiment d'allò bell [*Gefühle der Schönheit*] són imprecises. En el decurs de la sèrie compresa entre la carta tercera i la setena, corregeix el seu company i exposa en detall dues de les tres tipologies de sentiments plaents tematitzades en les *Briefe*: el plaer suscitat pels objectes bells i el plaer derivat de la intel·lecció racional. D'entrada, és cert que el sentiment d'allò bell és incompatible amb els conceptes clars i distints que vehiculen el coneixement²⁰⁴: en topar

²⁰² Assumint amb Wolff i Baumgarten que la bellesa [*Schönheit*] consisteix a representar-se indistintament una perfecció [*undeutlichen Vorstellung einer Vollkommenheit*], Euphranor estructura el procés de contemplació d'objectes bells en tres passos. (i) De primer, l'individu es representa un objecte de manera indistinta i experimenta una emoció [*Affekt*]; (ii) aquesta emoció indueix en el cos moviments corporals agradables [*holde Bewegungen*]; (iii) quan nota aquests moviments, l'individu experimenta plaer [*Lust*]. JubA 1, 48-49.

²⁰³ D'aquí l' "ètica jovial" [*jugendliche Sittenlehre*] d'Euphranor, en què, després que la raó determini que allò a cercar és la felicitat [*Glückseligkeit*], cal abocar-se a la vivència espontània i directa dels sentiments vinculats a la contemplació d'allò plaent i allò bell per obtenir-la (JubA 1, 49-50).

²⁰⁴ Tot i no explicitar-ho en cap moment, és clar que Mendelssohn està assumint aquí els binomis clar/obscur i distint/confús tal i com Wolff els definí.

amb un objecte bell, l'ànima no aprehèn una multiplicitat [*Mannigfaltigkeit*] de propietats de manera clara [*klar*], sinó que es representa el tot deixant de banda les parts i detalls que el constitueixen. Tanmateix, fer dependre el sentiment de conceptes obscurs [*dunkel*] acaba sent problemàtic. Si en l'experiència del bell només intervinguessin conceptes obscurs, seria impossible visualitzar l'objecte com a unitat delimitada i formada per una diversitat de notes. D'aquí que les representacions en joc requereixin una claredat expansiva [*ausgebreitet klare Vorstellung*] tal que (i) l'objecte aparegui com a unitat clarament representable (ii) configurada per una pluralitat de trets obscurs, no diferenciats nítidament entre si. La vivència efectiva de la contemplació, així doncs, demana l'existència de límits [*Grenzen*] i, per consegüent, d'una mena peculiar de claredat, catalogada com a expansiva per diferenciar-la de la claredat inherent a les representacions cognoscitives de l'enteniment. No és estrany, doncs, que Palemon situï la imaginació [*Einbildungskraft*] com a facultat responsable de forjar imatges unitàries: “La imaginació és capaç d'imprimir a l'objecte més petit i el més gran els límits apropiats [...] fins que som capaços de captar la varietat que el constitueix d'una sola vegada²⁰⁵” (JubA 1, 51).

Perquè és consumit la contemplació de quelcom bell, addueix Palemon, han de donar-se un seguit de passos. (i) En primer lloc, ha d'elegir-se [*wahlen*] un objecte [*Gegenstand*] en què se centra l'atenció; (ii) fixada l'atenció, cal sentir l'objecte [*sie empfinden*], això és, adquirir-ne una representació, un concepte intuïtiu [*anschauenden Begriffen*]; (iii) tantost adquirit, pot reflexionar-se [*überdenken*] sobre el concepte intuïtiu per veure com les parts de l'objecte es relacionen entre si i donen lloc al conjunt que hom es representa; (iv) arribats a aquest punt, l'individu sent satisfacció [*geniesse*] davant l'objecte contemplat. En l'instant de satisfacció, s'insisteix, les notes individuals esdevenen secundàries i serveixen per il·luminar el concepte del tot [*Begriff des Ganzes*], és a dir, la representació de l'ens com a unitat forjada per la imaginació. Encara que la pluralitat inherent a l'objecte romanguí obscura, Palemon emfasitza que aquesta obscuritat no és la causa de la contentor que hom sent [*fröhlich Empfindung*]. Altrament, les criatures exemptes de sensibilitat i representacions obscures mai podrien experimentar-la. Per Palemon, la font del plaer rau en la capacitat de l'ànima per forjar representacions: “el pur plaer de l'ànima, pres com a determinació de l'esperit i deslligat del company corporal

²⁰⁵ “Die Einbildungskraft kann [...] den Gegenstand zwischen die gehörigen Grenzen einzuschränken [...] bis wir die erforderliche Mannigfaltigkeit auf einmal fassen können”. En aquest punt, Palemon realitza una extensa reflexió sobre en quina mesura és lícit titllar de bell l'univers immens [*unermessliches*] i, per tant, inaprehensible *stricto sensu* (JubA 1, 52-53).

i el plaer sensible, ha de trobar-se fonamentat en les potències positives de la nostra ànima, i no pas en la seva incapacitat²⁰⁶” (JubA 1, 56). Quan produeix una representació reeixida, l’ànima sent complaença amb motiu del producte que ha gestat; al seu torn, aquesta complaença l’estimula a gestar noves representacions que traspuïn el seu poder²⁰⁷. Atenent aquest últim detall, Palemon observa que, precisament per propendrir a gestar noves representacions sense aturador, l’ànima enclou una tendència constitutiva a la perfecció [*Neigung zur Vollkommenheit*], compartida amb tots els altres éssers pensants²⁰⁸ (JubA 1, 54-57).

La noció de perfecció es converteix en el segon focus d’anàlisi de Palemon: el concepte permet singularitzar el coneixement i el plaer que en resulta de la complaença associada a la contemplació d’allò bell. Tal i com s’ha vist, l’objecte bell suscita plaer en tant que hom se’l representa com una unitat en la pluralitat [*Einerley in Manigfaltigen*], en què les notes que el constitueixen són percebudes obscurament com a parts del tot aprehès. L’obscuritat inherent a l’objecte li acaba imprimint cert grau d’imperfecció. La “perfecció limitada” que encercla l’objecte bell és superada per una perfecció superior i genuïna consistent, precisament, a intel·ligir la concordança [*Übereinstimmung*] entre els diferents trets de l’objecte. Des d’aquesta òptica, és clar que la bellesa sensible [*sinnliche Schönheit*] no pot haver estat l’objectiu vehicular [*Zweck*] de la creació divina. En tot cas, la bellesa sensible és quelcom que Déu imprimeix a la forma de les coses [*Gestalt der Dinge*] com a primera font de plaer que estimula els éssers racionals dotats de sensibilitat. De l’edició de 1761 en endavant, val a dir, Mendelssohn matisa la diferenciació entre els dos estrats tot catalogant la bellesa com a “perfecció sensible” [*sinnliche Vollkommenheit*],

²⁰⁶ “Die reine Seelenlust, als eine Bestimmung des Geistes betrachtet, und abgesondert von ihren fleischlichen Begleiterinn, von der sinnlichen Wollust, muss in den positiven Kräfte unserer Seele und nicht in ihrem Unvermögen [...] gegründet sein”.

²⁰⁷ Molt suggerentment, Ursula Goldenbaum (2011) observa una analogia entre: (i) el plaer que esperona l’ànima a forjar noves representacions i, per tant, a augmentar la seva activitat; (ii) l’augment de la potència per actuar que comporten els afectes positius segons Spinoza. En altres paraules: Goldenbaum creu que la tesi de Mendelssohn que l’ànima se sent impel·lida a actuar cada vegada que forja una representació i experimenta plaer per forjar-la és, ras i curt, una versió de la doctrina spinoziana dels afectes passada pel sedàs de l’epistemologia wolffiana. Al meu parer, la comparativa és bastant legítima. La idea que la font dels sentiments de plaer és la capacitat anímica de produir representacions és una novetat de Mendelssohn respecte a Wolff, que podria inspirar-se perfectament en Spinoza.

²⁰⁸ En l’edició de 1771, Mendelssohn clou la carta quarta amb una crítica a la manera com Sulzer concep la susdita tendència vers la perfecció a la *Recherche sur l’origine des sentiments agréables et désagréables* (1751). Paradoxalment, Sulzer hauria fet pivotar aquest impuls de perfeccionament sobre una incapacitat: l’ànima cercaria preferentment els objectes que susciten conceptes comprensibles amb el mínim esforç [*Muhe*].

És de notar que, més enllà d’aquestes dissensions quant a tesis molt específiques, Sulzer elabora poc abans de morir una obra enciclopèdica, l’*Allgemeine Theorie der schönen Künste* (1771), amb clara influència de Mendelssohn (Guyer, 2014, p.396-405).

ubicada un graó per sota de la “perfecció intel·lectual” [*verständliche Vollkommenheit*] pròpia del coneixement (JubA 1, 249-250).

La diferència entre la contemplació d'allò bell i l'adquisició de coneixement esdevé força clara gràcies a l'exemple que Palemon esgrimeix en aquest punt. El filòsof britànic s'afigura un home que, en lloc de percebre'n la bellesa, mira de fixar-se un avet mitjançant la raó. En tal cas, les fulles, les branques o el tronc deixen d'ésser constituents obscurs del conjunt que suscita gratificació estètica. Ben distintament, la funció de totes i cadascuna de les parts s'entén en relació amb el tot. Les fulles fan processos fotosintètics; al seu torn, les fulles no podrien existir sense les branques que les sostenen i els donen l'aliment provinent de les arrels... En altres paraules: comprendre l'avet com una unitat implica tenir representacions clares de les parts i, per tant, comprendre que totes ells estan unides harmònicament per assolir un mateix objectiu comú [*gemeinschaftliches Endzweck*], la vida de l'avet. De fet, la persona capaç d'atènyer aquest coneixement encara pot anar un pas més enllà. L'avet com a ésser viu està relacionat amb molts d'altres éssers vius: tots són criatures divines, parts ingredients de l'harmonia impertèrrita [*gegenseitiger Übereinstimmung*] que presideix l'univers afaïçonat per Déu. La conclusió de Palemon és rotunda. A mercès de la contemplació racional, els éssers més perfectes accedeixen a la joia [*Wollust*] superlativa induïda per la vertadera perfecció: l'harmonia universal que es dona entre totes les criatures que integren l'univers. Comptat i debatut, la perspectiva estètica (contemplació de la bellesa cimentada en la imaginació) acaba sent superada per la perspectiva cognoscitiva (intel·lecció de l'objecte i del seu lloc en l'univers efectuada amb la raó) (JubA 1, 57-61).

En les dues darreres cartes del seu “primer parlament”, Palemon reivindica el camí de la contemplació racional enfront d'aquells que posen en dubte el poder de la raó. En la sisena carta, s'ataca la tendència a sobreposar els coneixements tècnics sobre el treball especulatiu. A parer de Palemon, els filòsofs arrossegats per aquesta deriva, típicament francesos, són incapaços d'entendre l'excel·lència pròpia de la Metafísica perquè prioritzen el pensament tècnic amb utilitat pràctica; així René Antoine Ferchault de Réaumur (1683-1757)²⁰⁹, artífex d'invençions rellevants en el camp de la metal·lúrgia. Per contrast amb els homes ocupats de parcel·les molts específiques del saber com

²⁰⁹ Réaumur fou un físic francès força reputat en el seu temps, que destacà tant per la seva vocació tecnològica, palesa en l'escala per mesurar la temperatura que du el seu nom, com pels seus treballs curosos en entomologia. Vegeu Smeaton, 1983.

Reáumur, Palemon lloa amb efusió Locke, Wolff i Leibniz, els mestres de la filosofia coetània que han elucidat veritats metafísiques imprescindibles²¹⁰. De fet, Palemon confessa que Wolff, Locke i Leibniz, l'ajudaren inestimablement a eliminar els dubtes que tenia quant a l'existència de Déu [*Dasein Gottes*] i l'observança de la virtut [*Zuverlässigkeit der Tugend*]. Aquests autors el menaren a descobrir que els éssers humans alberguem la propensió innata a perfeccionar-se esmentada en la carta cinquena. La tendència en qüestió es veu realitzada de manera plena quan, seguint el model diví, les eleccions [*Wahlen*] de l'individu són precedides per un procés de deliberació racional sobre allò que cal fer²¹¹ (JubA 1, 62-66).

En la carta setena, el filòsof anglès derroca les objeccions dirigides al concepte de Providència [*Vorsehung*]. Palemon comença desentranant el *modus operandi* de la voluntat [*Wollen*] recollint les observacions amb que cloïa la carta anterior. Tot ésser que posseeix voluntat cerca per definició allò que es representa com a bo [*gut*]. Per ésser omniscient i benevolent, Déu cercà de manera òptima allò bo en efectuar la seva Creació. Quan la consumà, doncs, Déu hagué de prendre com a bona i crear aquella sèrie en què cada esdeveniment [*Begebenheit*] es troba fonamentat [*gegründet*] en un altre esdeveniment, tot donant lloc a un pla provident immillorablement estructurat²¹². No obstant, alguns crítics asseveren que l'experiència quotidiana és farcida de mals i que, perquè el pla benèvol fos reeixit, Déu hauria d'eliminar-los tots a través de miracles [*Wunderwerke*]. D'entrada, Palemon apunta que la remissió als miracles impossibilitaria l'existència d'un ordre constant en la naturalesa [*Laufe der Natur*]. De manera imprevisible, la divinitat podria inserir fets insòlits que desfigurarien l'ordre en qüestió i convertirien la natura en una mena de teatre improvisat, sense regularitats permanents. Amb la remissió als miracles, a més a més, també quedaria anorreada la capacitat causal dels éssers pensants [*vernünftige Wesen*]. Fer-los completament feliços requeriria que Déu intervingués constantment per manllevar-los qualsevol representació del que és dolent i nociu. El desori imperant seria tan antintuïtiu com inacceptable: “en el món

²¹⁰ És en aquest punt que Mendelssohn posa en boca de Palemon la lloança de Wolff, Locke i Leibniz referenciada en l'epígraf anterior.

²¹¹ Pel que fa als detalls de la “perfectibilitat” que Mendelssohn postula, vegeu Pollok, 2010, p.117-153. Molt interessantment, Pollok mostra com Mendelssohn s'allunya de la “perfectibilitat” humana que Rousseau descriu al *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755) obra que, de fet, Mendelssohn mateix traduí a l'alemany el 1756 (Altmann, 1973, p.42-44).

²¹² Com en els *Philosophische Gespräche*, Mendelssohn torna a assumir aquí la definició wolffiana de món: tot món es defineix com una sèrie [*Reihe*] de coses mudables [*vernanderliche Dinge*] que, en coexistir en l'espai i succeir-se en el temps, romanen totalment connectades [*verknüpft*] entre si.

visible en què vivim, les representacions de tots els éssers pensants constitueixen una mateixa totalitat, un únic món en què totes les representacions es troben fonamentades les unes en les altres. En la nostra suposició fabulosa [la dels crítics de la Providència], hi hauria tants móns com representacions: cada ànima donaria lloc a un únic món²¹³”. (JubA 1, 70)

Després de la primera tanda de cavil·lacions de Palemon, Euphranor ja sembla persuadit que reflexionar sobre l’origen del plaer no implica renunciar a viure’ls. Malgrat tot, el jove aristòcrata ignora l’incís amb què es tancava la sisena carta, en què Palemon es referia al plaer sensual [*sinnliche Lust*] com a tercera tipologia de plaer que també cal escodrinyar, i acusa l’amic de negligir el plaer en qüestió. Aliens a la seriositat dels adults i a les doctrines escolars [*Schulmeinung*], els joves frueixen tota una sèrie de gaudis purament sensuals, com els que forneixen el menjar, el beure o el sexe. En contra de Palemon, Euphranor pensa que aquests plaers proven que l’experiència de plaer no recolza en la detecció de perfeccions, siguin sensibles com en el cas la bellesa o intel·lectuals com en el coneixement²¹⁴. En el marc de la carta novena, i enllaçant amb la defensa de la Providència efectuada en la carta setena, el jove aristòcrata demana al filòsof anglès que l’ajudi a derrocar les raons amb què alguns defensen la legitimitat del suïcidi [*Selbstmurd*]. Ras i curt, al jovialíssim Euphranor l’aterria no poder evitar els viaranyos dels que cauen en el despit, o fins i tot el desesper, quan se’ls escola la juvenesa i perden la vitalitat. Euphranor es mostra especialment preocupat per les raons que enarborà Lindamour, pseudònim de l’escriptor britànic Charles Gildon. Segons Gildon, Déu ens ha creat perquè cerquem sempre el que ens resulta bo; el suïcidi esdevé una opció acceptable quan condicions vitals nefandes impedeixen accomplir l’imperatiu diví²¹⁵ (JubA 1, 71-80).

²¹³ “In dieser sichtbaren [Welt] machen die Vorstellungen aller vernünftigen Wesen zusammen ein einziges Ganze, eine Welt, aus, weil sie in einander gegründet sind. In unsrer fabelhaften Voraussetzung aber, müsten so viel Welten sein, als Vorstellungen. [...] Für jede Seele wiederum eine neue Welt”. Els llaços amb el tractament de la Providència fet en els *Philosophische Gespräche* són prou evidents.

²¹⁴ Tot anticipant el nucli temàtic de la *Rhapsodie* de 1761, Euphranor assenyala que, a més a més, determinats objectes nocius o dolorosos [*traurige*] també poden ésser plaents: així el vertigen enfront d’un escull enorme o la recreació de batalles cruentes. De vegades, en fi, la natura pren un aparença terrible [*schreckliche Natur*] capaç de plaure’ns tanmateix (JubA 1, 74).

²¹⁵ Charles Gildon (1665-1724) destacà en el seu temps per les seves biografies sobre figures icòniques de la Restauració anglesa. A l’obra *Miscellaneous Works* (1695), mirà de justificar el suïcidi de l’escriptor Charles Blount. Atent les cites introduïdes per Euphranor, Gildon recolza en una analogia matemàtica. Els béns poden ésser comparats amb quantitats positives; els mals, amb quantitats negatives; i la mort, amb el número zero. Davant per davant aquesta analogia, l’individu pot optar per la mort (0) sempre que la vida li ofereixi, solament, mals quantificables negativament (-1,-2,-3...); en aquestes circumstàncies, els amics

Davant per davant les apreciacions d'Euphranor, Palemon exposa en primer lloc les seves tesis quant als sentiments plaents tributaris de la satisfacció corporal. El plaer sensible evidencia de forma paradigmàtica un fet que Palemon no havia subratllat en analitzar els dos sentiments anteriors, a saber, que ànima i cos són igualment necessaris perquè l'individu experimenti plaer²¹⁶. La intricada xarxa de connexions nervioses manté les diferents parts del cos [*Gleid, Theil*] comunicades entre si. Així, quan certa alteració [*Veränderung*] afecta una determinada part corporal, l'efecte acaba transmetent-se en major o menor mesura als altres membres corporals. Per consegüent, si un objecte sensible [*sinnliche Gegenstand*] estimula gratament [*sanft gereizt*] una determinada part del cos, la gratificació s'estén i acaba envaint la resta del cos. Algunes experiències de plaer sensible ho il·lustren força bé: així el relaxament que indueix el vi després d'ésser ingerit, o el reconfort que reporta la brisa en bufar suaument durant un vespre xafogós. Tan aviat com aquesta “gratificació general” comprèn tot el cos, l'ànima es representa de manera indistinta la millora [*Verbesserung*] de la condició corporal; l'ànima, en suma, engendra una representació obscura de la perfecció inherent al cos [*eine dunkle Vorstellung von der Vollkommenheit*²¹⁷] (JubA 1, 81-84).

Diferenciades les tres grans tipologies de plaer, Palemon recapitula el contingut desgranat. Pel que s'ha vist, el plaer sensible pivota en la correlació que mantenen el benestar que envaeix el cos i la representació sensible de l'estat de benestar que l'ànima engendra. Aquesta mena de gratificació es constitueix com a tercera i última tipologia de plaer, diferent de la bellesa, basada en la percepció d'unitat en la diversitat [*Einerley in Mannigfaltigen*], i la perfecció intel·lectual, que passa per comprendre l'harmonia subjacent a la diversitat [*Einhelligkeit des Mannigfaltigen*]. Per tant, allò que diferencia cada classe és la representació anímica en què es fonamenta i l'objecte d'aquesta representació. El plaer corpori resulta d'una representació obscura [*dunkle Vorstellung*]

han de bandejar llur desig egoista de gaudir l'amistat de l'individu turmentat i entendre que el suïcidi no contravé l'imperatiu que ens obliga a cercar allò beneficiós. JubA 1, 77-79.

²¹⁶ Palemon descriu tres grans posicions respecte a la naturalesa del plaer: (i) la representada pels que situen l'ànima com a sol dipositori [*Sitz*] de plaer, invalidada per l'objecció que Euphranor formula en la carta vuitena; (ii) la representada pels que situen el cos com a sol subjecte de plaer, invalidada per les dues tipologies de plaer que ha exposat Theocles; (iii) l'abraçada per aquells que, com ell, sostenen que l'experiència de plaer requereix participació d'ànima i cos (JubA 1, 81-82).

²¹⁷ En l'edició de 1771, es diu més específicament que l'ànima produeix una “representació indistinta però vívida” de la perfecció [*eine undeutliche aber lebhaftige Vorstellung von der Vollkommenheit*] (JubA 1, 276-283). El concepte d'allò vívid entronca de nou amb Baumgarten. Per Baumgarten, la *vididitas* és una propietat de les representacions sensibles, que depèn de la multiplicitat que enclouen: quant major és la pluralitat de notes que reproduceix una representació sensible, major n'és la *vididitas* (Guyer, 2014, p.325-326).

d'una perfecció relativa al propi cos. En segon lloc, el plaer que suscita allò bell requereix una representació expansivament clara [*ausgebreitet klare Vorstellung*] d'una perfecció relativa a l'aparença dels objectes. En últim terme, el plaer propiciat per la contemplació racional cimenta en una representació distinta [*deutliche Vorstellung*] de la “màxima perfecció”, l'harmonia particular de cada ens creat i de l'univers que tots plegats conformen²¹⁸ (JubA 1, 85-88).

En quina mesura ànima i cos operen coordinament per possibilitar totes les menes de plaer, Palemon ho aclareix definitivament en la última carta dedicada als sentiments plaents. En el cos humà, apunta, causes [*Ursachen*] i efectes [*Würrckungen*] romanen tan entrelaçats que llurs funcions poden arribar a invertir-se en alguns casos. Donats certs objectes A i B, tant pot ésser el cas que A sigui causa de B com que, inversament, A resulti ser un efecte produït per B. Aquest principi sembla particularment vigent en la relació que mantenen els moviments corporals i les representacions anímiques. És tan factible que els moviments transmesos pels nervis propiciïn una representació com que les representacions atiïn l'emergència de moviments. El cas més il·lustratiu d'aquest fet l'ofereixen els somnis, [*Traume*], en què múltiples imatges [*Einbildung*] se succeeixen i indueixen sentiments diversos en l'individu que dorm. Per consegüent, així com el plaer sensible o millora de l'estat corporal possibilita una representació indistinta [*undeutliche Vorstellung*] de la millora en qüestió, la representació també pot causar plaer sensible. És quan es concreta aquest segon “ordre causal” que hom experimenta una emoció o afecte [*Affekt*]. Ben mirat, les representacions cognoscitives i les imatges d'allò bell també poden estimular les fibres cerebrals, estendre's a mercès de la xarxa nerviosa i culminar en una emoció plaent. L'exemple del matemàtic amb què es posa punt i final a la carta sembla corroborar aquesta interpretació:

²¹⁸ Feta la recapitulació, Palemon aprofita l'avinentesa per lloar la música com a única art capaç de conjuminar les tres branques de plaer, això és, de propiciar-les totes tres en l'espectador que gaudeix la peça musical: “La imitació de les passions humanes; la conjuminació artística de múltiples sons heterogenis: font de perfecció! Les proporcions simples que es donen en les oscil·lacions, font de bellesa! La tensió dels vasos nerviosos en harmonia: font de plaer sensual!”. (“Die Nachahmungen der menschlichen Leidenschaften; die künstliche Verbindung zwischen den widersinnigsten Übellauten: Quellen der Vollkommenheit! Die leichten Verhältnisse in den Schwingungen; eine Quelle der Schönheit! Die mit allen Saiten harmonische Spannung der nervigsten Gesässe: eine Quelle der sinnlichen Lust!”; JubA 1, 85).

En tot cas, Mendelssohn expressa per primera vegada el seu entusiasme per la música. Quant a aquesta qüestió, recomano la introducció d'Anselm Gerhard (1999b) i els articles de Sven Gesse (1999) i Hartmut Grimm (1999) dins el compendi intitulat *Musik und Ästhetik in Moses Mendelssohn* (Gerhard 1999a).

Els sentits no participen de la joia [del matemàtic] en la mesura que avença laboriosament de veritat en veritat. [...] Si, tanmateix ell pensa tot d'una en la cadena d'inferències que ha trenat, si es para a pensar en com poden les veritats trobar-se conjuminades en l'ordre més perfecte, i com l'una se segueix de la resta i la resta d'aquesta una; quin plaer sensible haurà d'emergir en el cervell i transmetre's a la resta del cos!²¹⁹ (JubA 1, 91)

Perfilats els darrers detalls quant a la naturalesa dels sentiments plaents, Palemon procedeix en les darreres cartes a desmuntar els arguments en defensa del suïcidi. A efectes d'il·lustrar-ne la il·legimitat, el filòsof anglès reproduïx les converses pretesament mantingudes amb el seu amic Eudoxe, ferm defensor del suïcidi que s'emmiralla en les raons de Gildon i en exemples literaris coetanis com el *Sidney ou le suicide* (1754) de Jean Baptiste Louis Gresset o el personatge Mellefont que Lessing retrata a *Miss Sara Sampson* (1755). A l'hora de judicar el suïcidi, destaca Palemon, l'opinió que l'acte susciti en els altres no és rellevant en cap cas. La conducta irracional d'aquell que se suïcida n'és una bona prova. Si no creu en la immortalitat, anihila l'enorme multiplicat de plaers futurs en virtut d'un sol pensament nemi i fugisser, a saber, la creença que alguns el consideraran valent per no témer el final de la vida; si hi creu, aleshores s'aboca a un càstig ingent per contravenir les regles del comportament virtuós. D'aquí la pregunta rellevant que vehicula les reflexions de Palemon: és lícit [erlaubt] el suïcidi i pot emprendre'l algú virtuós [Tugendhafter]? Amb l'interrogant sobre la taula, Palemon observa que no pot justificar-se de cap manera el suïcidi comès per un excés de passió [Leidenschaft], atès que el vici o manca de virtut consisteix, precisament, en l'hegemonia descontrolada de les passions. Per tant, sembla que el suïcidi només seria legítim en el supòsit que l'aconsellés la raó [Vernunft], sense interferència de les passions. En tal cas, però, el gruix d'exemples d'Eudoxe quedarien anul·lats: els personatges dramàtics com Sidney o Mellefont es caracteritzen, ni més ni menys, per manllevar-se la vida amb motiu d'una rampellada passional (JubA 1, 91-95).

L'única defensa plausible del suïcidi, doncs, rau en l'argument de Gildon. De primer, Palemon se centra en les falles de l'instrumentari matemàtic que Gildon empra²²⁰. Havent

²¹⁹ "Allein die Sinne nehmen an der Freude keinen Antheil, so Lange er von Wahrheit bis Wahrheit fohrschreitet. [...] Wenn er aber die Kette der Schlüsse, die er durchgearbeitet, auf einmal überdenkt, wenn er überschlägt, wie die Wahrheiten in der besten Ordnung Glied an Glied geheset sind, wie eine aus allen und alle aus einer fliessen; welche Fülle der sinnlichen Lust muss sich alsdenn aus seinem Gehirne auf den ganzen Körper ergessen".

²²⁰ Bàsicament, Palemon detecta tres grans problemes. (i) Blount compara les quantitats negatives [negative Grosse] amb els actes de consciència d'una imperfecció; tanmateix, les quantitats negatives no són entitats

acceptat la inoperativitat de l'analogia matemàtica, Eudoxe persisteix. Ben mirat, encara podria argüir-se que un estat desproveït de consciència [*Nichtbewusstsein*] és preferible a la vivència de múltiples mals. Palemon el rebut sense dilació. Segons indica, les eleccions de la nostra ànima sempre abriguen una raó suficient: desitgem allò que ens representem com a bo i augmenta [*erweitern*] la nostra perfecció. En el cas de les ànimes, addueix, una ànima A és més perfecta que una altra ànima B si A pot representar-se (i) una major quantitat de coses [*Sachen*], (ii) de manera més distinta [*deutlicher*] (iii) i amb menys esforç [*Muhe*] que B. La perfecció de l'ànima, així, consisteix en el grau de la seva força representativa [*Vorstellungskraft*], això és, en el grau de la seva realitat [*Würrcklichkeit*]²²¹. D'aquesta manera, preferir allò que resulti bo ha de consistir en cercar allò que afavoreixi i augmenti la força representativa de l'ànima. Fet aquest apunt, la defensa del suïcidi esdevé impossible. Suïcidar-se no només redueix, sinó que destrueix la força representativa de l'ànima i contravé el principi moral fonamental pel qual l'ànima busca sempre allò que perfecciona la seva condició (JubA 1, 96-100).

Després de rebatre Gildon, Palemon encara es veu obligat a escrutar un últim argument que entusiasma vivament el seu amic Eudoxe. Seguint el testimoni d'Eudoxe, alguns pensadors conceben la mort com a transició [*Übergang*], com el pas de la vida terrenal a una nova mena d'existència. Des de l'òptica d'aquesta gent, el suïcidi seria equiparable a la metaformosi [*Verwandlung*] del cuc en papallona, i podria implicar l'assoliment sobtat d'una bellesa i bondat superiors a la terrenal. Palemon també desmunta de seguida aquest argument. Per Palemon, l'observació evidencia que ànima i cos romanen íntimament entrelaçats. Aquesta circumstància fa raonable pensar que, amb la destrucció del cos, l'ànima ha de retornar a la letargia [*Schlummer*] en què es trobava abans no s'unís al cos. Perquè l'ànima continuï activa més enllà de la mort corporal, es requereix la intervenció d'un ésser capaç d'incidir sobre l'ordre natural; cal, vaja, que Déu faci perviure l'ànima sense dependre ja de l'embolcall corporal, contravenint l'ordre observable en la

absolutes i concebibles autònomament, ans "entitats relacionals" (una quantitat q_1 és negativa en relació amb una altra quantitat q_2 que redueix). (ii) En el supòsit que la perfecció d'una persona sigui presa anàlogament com la quantitat positiva a què s'afegeixen, o bé quantitats negatives (consciència d'imperfeció), o bé zero (mort), el suïcidi inhabilitaria qualsevol operació, en el benentès que la quantitat en base amb la qual hauria de fer-se l'operació (la quantitat positiva representada per la perfecció de l'individu) hauria desaparegut. (iii) Sostenir que la pròpia vida és una quantitat negativa en relació amb la quantitat positiva representada per la perfecció de l'univers és improcedent, puix que els éssers finits no poden, ni copsar la perfecció total de l'univers, ni la contribució que hi realitzen com a individus. Amb motiu d'aquestes discussions, Mendelssohn introdueix unes extenses notes al peu absents en *L'editio princeps del 1755*, en què palesa un interès pregon per les qüestions d'indole matemàtica (JubA 1, 96-98).²²¹ Mendelssohn torna a assumir wolffianament que l'essència de l'ànima és la seva força representativa; aquesta força representativa és la realitat de l'ànima en la mesura que és allò que fa l'ànima real i existent.

naturalesa. Essent Déu l'únic garant possible del trànsit en qüestió, els advocats d'aquesta peculiar metamorfosi haurien de demanar-se si la decisió d'acabar la vida terrenal de manera abrupta s'acobla a la voluntat divina. Des de la perspectiva finita pròpia dels humans, creu Palemon, no podem suposar sinó que la voluntat divina és allò que se segueix de l'ordre natural²²² que ell mateix institueix. I aquí, a la fi, és on trasllueix el problema del suïcidi. Mentre el propi cos es mantingui naturalment en funcionament, destruir la màquina corporal constituïria un acte immoral, un crim [*Verbrechen*] contrari al que Déu sembla desitjar per a les seves criatures amb absoluta benevolència. (JubA 1, 101-106)

El debat epistolar entre Theocles i Euphranor cessa en aquest punt. Ja en el marc de la Conclusió de les *Briefe*, Mendelssohn puntualitza que, frisós d'unir-se als dos amics anglesos en discussió, Euphranor marxa a trobar Palemon i Eudoxe, tot impeding Theocles de respondre per carta al darrer dubte contingut en la lletra vuitena, és a saber, la pregunta per com s'explica el plaer sentit davant circumstàncies doloroses com les lluites de gladiadors o les tragèdies clàssiques. Palemon, val a dir, li ho aclareix en persona. En tots els casos referits, l'espectador sempre copsa alguna mena de perfecció atiadora de plaer. D'una banda, en els esdeveniments vertaderament cruentos i perillosos com les lluites de gladiadors, el plaer ve propiciat per l'habilitat [*Geschicklichkeit*] que s'observa en els individus protagonistes: ignorant inhumanament el perill que plana sobre el gladiador, l'espectador queda corprès per la circumspecció i l'elegància tècnica amb que el lluitador va evadint la mort. D'altra banda, en els esdeveniments més refinats com les tragèdies gregues, en què el perill dels personatges partícips és fictici, la font de plaer radica en la compassió [*Mitleiden*] sentida per l'espectador. La compassió es perfila com un sentiment d'amor [*Liebe*] vers una persona o col·lectiu afectats per dissorts [*Unglück*] injustes, que no els pertocaria patir. En aquest cas, la perfecció obra de manera més sibil·lina: si l'objecte de compassió no posseís perfeccions com, posem per cas, la noblesa de caràcter que es desprèn de gestes realitzades en el passat, no podria considerar-se injusta la dissort del personatge; altrament l'amor vers el tal individu quedaria avortat (JubA 1, 106-111).

²²² En l'edició de 1771, Mendelssohn usa l'expressió 'forces de la natura' [*Krafte der Natur*]. L'expressió és un afegit que no consta en la primera edició de 1755. En aquest sentit, l'edició de 1771 inclou algunes ampliacions en el paràgraf que conté part important de la crítica de l'aleshores anomenat Theocles (JubA 1, 300-303).

Per contrast amb la diversitat temàtica que caracteritzava els *Philosophische Gespräche*, les *Briefe über die Empfindungen* presenten un eix temàtic més específic: l'anàlisi dels sentiments de plaer. En l'escrutini d'aquest fenomen anímic, Mendelssohn segueix en gran mesura el *modus operandi* propi de la Psicologia Racional wolffiana. Al capdavant, el seu anhel principal passa per donar compte, per oferir una explicació dels diferents sentiments plaents de què tenim experiència. Certament, donar raó dels sentiments plaents demana que s'hagi tingut experiència del fenomen anímic en joc per determinar exactament què és allò que cal explicar. Mendelssohn no realitza una anàlisi introspectiva general com la que correspon a la Psicologia Empírica wolffiana. El seu treball empíric és molt més restringit i dispers. Enlloc de resseguir progressivament les diferents representacions de l'ànima i de formular definicions clares, Mendelssohn es limita a descriure el procés psíquic que es concreta en cadascuna de les experiències de plaer. En el cas del plaer corporal i el plaer vers la bellesa, és força clar que la descripció del sentiment tal i com sorgeix en el subjecte precedeix l'explicació que se n'ofereix tot seguit. En el cas del plaer suprem que reporta el coneixement, però, la dinàmica sembla invertir-se. Després d'establir que se sent plaer quan hom es representa una perfecció, Mendelssohn conclou que les representacions que reporten un plaer major han de ser les més perfectes, això és, les clares i distintes. En aquest punt, el procediment de Mendelssohn inverteix el de Wolff: l'explicació (el plaer resulta de representar-se una perfecció) acaba precedint i determinant el fet (el sentiment de plaer suscitat pel coneixement).

A l'hora de trenar les explicacions, val a dir, Mendelssohn parteix de nocions que ja han estat forjades per d'altres pensadors: ànima, representació, claredat, distinció, perfecció o plaer, per citar els exemples més nuclears, són conceptes que Mendelssohn pren d'altres filòsofs. Des d'aquesta òptica, la tasca que realitza en les *Briefe* consisteix a explicar un determinat fenomen anímic, els sentiments de plaer, mitjançant les eines conceptuals que el seu context més immediat li ofereix. No és estrany, doncs, que Mendelssohn assumeixi altre cop importants tesis psicològiques rastrejables en Wolff. Penso que cal destacar-ne especialment les següents: (i) la consideració que la força per representar-se el món és allò que defineix essencialment l'ànima; (ii) la classificació de les representacions de l'ànima en funció dels binomis clar/obscur i distint/indistint; (iii) la remissió de les representacions clares i distintes a l'enteniment, facultat encarregada d'assolir coneixement universal sobre el món i que es diferencia de la imaginació, productora

d'imatges merament clares; (iv) la vinculació de la vivència de plaer amb la representació anímica d'algun tipus de perfecció; (v) la definició de la bellesa com a perfecció coneguda a través de representacions sensibles; i (vi) la creença que l'ànima cerca per definició allò que la perfecciona, és a dir, allò que envigoreix la seva força essencial per representar-se el món. De manera asistemàtica com en els *Philosophische Gespräche*, Mendelssohn recull diversos aspectes clau de la Psicologia wolffiana, que continuen perfilant la seva concepció de l'ànima humana.

El rellevant rerefons wolffià que encercla les *Briefe* justifica que Mendelssohn també acusi connexions amb Alexander Baumgarten, sovint considerat un dels wolffians més notables i rellevants²²³. Baumgarten és, de fet, qui ideà el concepte de “claredat extensiva” emprat en les *Briefe* per explicar el plaer vers la bellesa. En el marc de la seva tesi doctoral de 1735 (*Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*), Baumgarten analitza la naturalesa de la poesia i l'experiència que en tenim. Havent caracteritzat el discurs [*oratio*] com una sèrie de paraules que fa aparèixer en la ment una connexió de representacions i el discurs sensible com a discurs teixit amb representacions sensibles, Baumgarten sosté que la poesia consisteix en un discurs sensible perfecte [*oratio sensitiva perfecta*]. També deutor de Wolff, Baumgarten assumeix que les representacions sensibles en joc són clares però indistintes. Donada aquesta peculiaritat, pertoca al poeta de cercar una “claredat extensiva” [*extensive clarior*]. Es tracta, en suma, de reproduir el màxim nombre d'imatges individuals per tal de donar lloc a una tot delimitat, sense que

²²³ Mendelssohn segueix Baumgarten a l'hora de fonamentar el plaer resultant de la bellesa en representacions extensivament clares. Des d'aquesta òptica, la consideració de Cataldi Madona (2011) que Mendelssohn reforça la rehabilitació de les representacions sensibles iniciada per Wolff i perpetuada per Baumgarten em sembla bastant raonable. Al capdavall, tots dos modulen la distinció wolffiana entre facultat cognitiva inferior i superior per atorgar un domini propi a la contemplació d'allò bell, a saber, el de les representacions sensibles clares però indistintes que forja la imaginació, pertanyent a la facultat cognitiva inferior.

Més enllà d'aquesta semblança general, però, la influència de Baumgarten sobre Mendelssohn no ha de sobredimensionar-se. Paul Guyer (2011) ha posat de manifest que alguns punts de l'estètica mendelssohniana, com la teoria dels sentiments mixtos, són curulls de matisos que acusen l'influx d'autors britànics (Hutcheson, Shaftesbury) i francesos (Batteaux) més que no pas de Baumgarten. De fet, Ursula Goldenbaum (2011) ha arribat a sostenir que l'estètica de Mendelssohn es contraposa a la de Baumgarten. Tot i que la positura de Goldenbaum sembla contravenir el que s'ha dit a l'inici d'aquesta nota, les seves observacions són molt agudes i, en aquest sentit, útils per no sobredimensionar la influència baumgartiana sobre Mendelssohn. Goldenbaum remet l'interès estètic de Baumgarten i Meier al debat sobre l'anomenada *Bíblia de Wertheim* (1735), que suscità una polèmica intensa en l'entorn pietista d'ambdós autors. Pels pietistes enutjats amb aquesta Bíblia, l'eixuta versió de l'Antic Testament que conté és mancada del llenguatge al·legòric i suggestiu necessari per sostenir que el text enclou profecies poètiques sobre la vinguda de Crist. Marcat per aquest context, Baumgarten hauria desenvolupat un interès per les arts (típicament la poesia) motivat pel seu contingut suggestiu i irracional, sense fer atenció al trànsit cap al coneixement racional que, com el Mendelssohn de les *Briefe* emfasitza, les representacions d'allò bell possibiliten.

sorgeixi en l'espectador cap interès per determinar cadascuna de les parts ingredients del tot tal i com es fa per obtenir coneixement sobre les coses. Produint aquesta mena d'imatges, conclou Baumgarten, el poeta aspira a desvetllar afectes en l'espectador (Guyer, 2014, p.321-324).

Tot i que Mendelssohn pren els conceptes i les tesis nuclears de les *Briefe* de Wolff i, també, de Baumgarten, l'obra conté innovacions subtils que entronquen amb els *Philosophische Gespräche*. Si bé el deute de Mendelssohn amb Wolff i els seus seguidors és inqüestionable, la forma de les dues primeres obres mendelsohnianes evidencia una desviació crucial respecte a l'herència wolffiana. Ras i curt, l'exposició sistemàtica deixa de ser una exigència nuclear. Si bé els conceptes han de conservar el rigor i la claredat que els va donar Wolff, el pretès gran sistematitzador de Leibniz, plasmar-los de manera elegant esdevé igualment important²²⁴. En aquest sentit, no està de més recordar que Palemon, el personatge principal de les *Briefe*, és un filòsof anglès interessat pels cercles especulatiu alemanys. D'antuvi, podria pensar-se que aquest detall retòric no té cap importància. Al meu parer, però, caracteritzar Palemon com a britànic no és casualitat. Segons el testimoni ofert pel fill de Mendelssohn, Joseph, la lectura plaent que Mendelssohn feu de l'obra de Shaftesbury titulada *The Moralists* (1709) va determinar cabdalment la forma literària de les primeres obres mendelsohnianes (Altmann 1973, 39). En un context en què la filosofia britànica comença a guanyar presència dins l'àmbit alemany (Kuehn, 1996, p.252-273), aquests modes d'exposició menys sistemàtics donen lloc a un pensament més dinàmic i fluid, en què diverses fonts i perspectives filosòfiques interactuen complexament (Altmann, 1973, p.21-29; Feiner, 2010, p.17-34 i 35-55). Els *Philosophische Gespräche* i les *Briefe* il·lustren el fet paradigmàticament. Mendelssohn hi desplega el seu pensament de manera clarament dialògica, citant i discutint tesis de Leibniz, Wolff, Baumgarten, Spinoza, Bayle, Voltaire o Shaftesbury; completant, en fi, l'ineliminable marc filosòfic alemany amb influències exògenes.

²²⁴ Sobre les dificultats hermenèutiques derivades de l'enfocament literari de la filosofia de Mendelssohn, vegeu Goetschel, 2011, p.21-37. De manera molt interessant, Goetschel suggereix que "si bé Mendelssohn sol llegir-se com un autor de textos senzills, els seus textos es resisteixen a una traducció fàcil. Aquesta resistència és quelcom de constitutiu de la seva escriptura, i és animant el lector a "picar pedra" davant d'aquesta resistència que, argüeix, els textos de Mendelssohn propicien un exercici crític de repensar els termes de la filosofia de mane. Crític no exactament en el sentit en què Kant definiria el terme, però amb prou afinitat perquè puguem parlar, no obstant, de cert aire de família." (Goetschel, 2011, p.22. Text adaptat).

Més enllà de Wolff, Baumgarten i la manera com Mendelssohn els modula en explicar els sentiments plaents, l'accent sobre la Providència i el caràcter immillorablement estructurat de l'univers també ha de ser pres en consideració. Respecte a aquest punt, dos detalls són especialment dignes d'esment: la noció de tendència humana a perfeccionar-se i la crítica als arguments en defensa del suïcidi. A *The Moralists* (1709), l'obra que encisà Mendelssohn segons el testimoni del seu fill, Shaftesbury s'alça com un dels advocats més fermes de la idea que Déu és un creador màximament perfecte, artífex d'un disseny immillorable que salvaguarda l'ordre, la bondat i la bellesa de l'univers²²⁵. Certament, Mendelssohn participa en les *Briefe* de la caracterització de Déu com a senyor perfectíssim i màximament bondadós. D'acord amb les paraules posades en boca de Palemon, Déu crea els homes conforme a les millors intencions; mogut per aquestes intencions, dota els humans d'un impuls innat a perfeccionar-se. A tot això, és de notar que l'impuls al perfeccionament constitueix una noció central del *Phaedon* i d' *Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend*, el breu escrit de 1764 que enclou alguns aspectes clau de l'*opus magna* mendelssohniana. Que *Orakel* sorgeixi com a resposta entusiasta a la reedició de *Die Bestimmung des Menschen*, best-seller del traductor alemany de Shaftesbury, Joachim. Spalding²²⁶, connecta amb la influència shaftesburiana que plana sobre les *Briefe*.

El tema del suïcidi, d'altra banda, també té importància en la trajectòria ulterior de Mendelssohn. Tal i com veurem més endavant en l'apartat que dedico al *Phaedon*, l'argument contra el suïcidi que Mendelssohn hi teixeix ve a ésser una versió sensiblement matisada de la refutació d'Eudoxe continguda en la carta quinzena de les *Briefe*. En qualsevol cas, els lligams entre la noció de Providència i la il·legimitat del suïcidi apreciable en les *Briefe* revelen un detall decisiu de la manera com Mendelssohn estudia l'ànima humana. En les *Briefe*, l'anàlisi psicològica dels sentiments plaents és closa amb tres cartes sobre la immoralitat del suïcidi: els temes psicològics que ocupen el gruix de l'obra són culminats amb reflexions d'indole moral. Aquesta intersecció entre Psicologia i Filosofia Moral no és casual en cap cas. L'experiència de plaer recolza en la representació de perfeccions. Per Mendelssohn, els éssers dotats de voluntat cerquen

²²⁵ El tema és tractat àmpliament en la secció tercera de la segona part (Shaftesbury, 1709, p.75-96). La recepció positiva de Shaftesbury en els territoris germànics possibilita que Mendelssohn tingués accés a textos com *The Moralists* i, per tant, participés de la consolidació del pensament deïsta a Alemanya (Dehrmann, 2008, p.239-267).

²²⁶ Parlaré amb una mica més de detall sobre Spalding i la seva obra en l'apartat dedicat a *Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend*.

sistemàticament allò que els perfecciona: ésser moral implica esforçar-se per aconseguir el que perfecciona la pròpia condició i per defugir el que la degrada. Per aconseguir aquesta tasca, Déu dota els homes d'una sèrie de capacitats susceptibles de millora i, molt rellevantment, d'un impuls a perfeccionar-les. Suïcidar-se, doncs, implicaria contravenir les intencions benevolents de la divinitat i renunciar a la dimensió moral que Déu possibilita en atorgar capacitats perfectibles a les seves criatures.

Les darreres cartes de les *Briefe* trasllueixen una connexió important entre Psicologia i Filosofia Moral. L'escrutini de les obres que ressegueixo a continuació acabaran de vessar llum sobre aquesta qüestió. Els textos del període 1757-1761 en què faré esment en el següent apartat suposem un lleuger atenuament dels grans neguits metafísics aquí en joc. Per bé que lluny de desaparèixer i esvanir-se, les inquietuds especulatives cedeixen el paper protagonista a l'estudi detingut dels objectes artístics i l'experiència que es consuma en contemplar-los. Els mecanismes psicològics operatius en aquest estudi mereixen certament la nostra atenció.

2.2.3. *Entre l'Experiència [Erfahrung] i la Teoria [Theorie]: l'estudi de la bellesa i el sublim entre 1757 i 1761*²²⁷

En el marc del present apartat, pararé esment en els dos primers treballs de Mendelssohn consagrats a reflexionar sobre les obres d'art i els sentiments experimentats en contemplar-les (*Betrachtungen über die Quellen und die Verbindungen den Schönen*

²²⁷ Els detalls de l'estètica de Mendelssohn, que aquí no desentranço, han estat força estudiats durant els darrers anys. Frederick Beiser (2009, p.196-243) proposà l'anomenada interpretació racionalista, també subscripta per Adam Blincoe (2012). Segons Beiser i Blincoe, l'estètica de Mendelssohn és racionalista perquè la bellesa, presa com a concepte fonamental i vertebrador de tota la seva estètica, és caracteritzada com a perfecció sensible, això és, com a versió "obscurida" de la perfecció *stricto sensu* a què les representacions distintes de l'enteniment donen accés. Anne Pollok (2018a) ha mostrat amb molt d'encert que la interpretació de Beiser i Blincoe ignora alguns detalls crucials de l'estètica mendelssohniana. Fonamentalment, han negligit la dimensió subjectiva del fenomen estètic: si bé és cert que la bellesa és definida com a perfecció sensible, Mendelssohn sosté en obres com la *Rhapsodie* (1761) que el plaer resultant de la contemplació estètica depèn crucialment de la perfecció que l'observador percep dins seu (subjecte observador) i dins l'artista (subjecte productor) com a resultat de la contemplació. Aquest matís, clau per explicar per què pot sentir-se plaer davant de coses lletges o dolentes sense perfecció sensible i donar coherència als diferents escrits mendelssohnians sobre l'art i la bellesa (Dumouchel 1997), evidencia que la noció de bellesa com a perfecció sensible és menys fonamental del que Beiser i Blincoe assumeixen i que, com Teneisha Otabe recalca (1995), Mendelssohn trenca amb les teories representacionalistes centrades en la sola semblança entre l'objecte i la representació que el reproduceix. Per a una anàlisi contextualitzada de l'estètica mendelssohniana, recomano especialment Guyer, 2014, p.304-376. Tot i que Guyer recull en part el vocabulari de Beiser i Blincoe, s'aproxima a Pollok en emfasitzar també els elements subjectius que l'estètica mendelssohniana posa innovadorament sobre la taula.

Künste und Wissenschaften i *Betrachtungen über das Erhabene und das Naive in den Schönen Wissenschaften*, aparegudes respectivament el 1757 i 1758). En acabat, també em deturaré en l'afegit a les *Briefe über die Empfindungen*, la *Rhapsodie, oder Suzätze zu den Briefe über die Empfindungen*, que publicà el 1761 i amb què, a part d'ampliar l'abast de les *Briefe*, matisà algunes tesis desgranades en les dues *Betrachtungen*. Lluny d'oferir-ne un escrutini exhaustiu, em centro fonamentalment a espigolar-ne els detalls més rellevants pel que fa a la concepció mendelssohniana de l'ànima humana. Comencem, doncs, amb les *Betrachtungen über die Quellen und die Verbindungen den Schönen Künste und Wissenschaften* de 1757. El treball presenta dues grans parts força fàcils de diferenciar. En la primera, Mendelssohn malda per descobrir els principis fonamentals [Grundsätze] de la bellesa [Schönheit], necessaris per entendre per què la bellesa suscita plaer [Vergnügen] en l'espectador i com ha d'ésser la producció [Ausdruck] artística per generar aquest gaudi. En la segona, Mendelssohn divideix i estructura amb cura totes les Belles Arts i les Belles Lletres sobre la base dels principis esclarits (JubA 1, 166-190).

El primer paràgraf de l'obra enclou una sèrie de reflexions metodològiques molt significatives. Mendelssohn comença observant que l'ànima, com a objecte d'estudi, és quelcom de complexíssim i inexhaurible [unerschöpflich]. La sola reflexió [blosse Nachdenken] no basta per desentranyar i entendre tot allò que li ocorre. En termes epistemològics, tenir un coneixement complet de l'ànima i els seus fenòmens [Erscheinungen] exigeix el recurs a l'experiència [Erfahrung]. Atenent les *Bechtrachtungen*, doncs, la millor manera de dur a terme l'estudi de l'ànima humana passa per escutar aquells fenòmens en què els ressorts [Triebfedern] anímics es mostrin màximament operatius. Per esclarir la forma com l'ànima opera en aquests fenòmens, Mendelssohn sosté que cal descompondre [zergliedern] les dades obtingudes experiencialment i comparar-les [vergleichen] amb allò estipulat teòricament²²⁸. D'aquesta manera, i transitant del funcionament particular observable en un fenomen específic al funcionament anímic general, poden inferir-se els principis rectors de l'ànima i llur *modus operandi*. Quins siguin els fenòmens particulars més adients per entendre la naturalesa i funcionament general de l'ànima, l'autor ho manifesta promptament: “en

²²⁸ Mendelssohn sosté wolffianament que la investigació introspectivo-experimental reivindicada eixampla [bereichern] els dominis de la Teoria [Theorie] sobre l'ànima amb noves troballes inconcebibles per a la sola especulació. Anàlogament a com s'esdevenia en el cas de Wolff, la labor del “moment experimental” semblar consistir a delimitar adequadament el camp d'estudi, això és, a determinar amb precisió els fenòmens que pervenen a l'ànima i dels quals, en el “moment teòric-especulatiu” s'estableix la raó o explicació.

quins fenòmens els ressorts de l'ànima es troben més operatius que en els efectes produïts per les Belles Arts?²²⁹ (JubA 1, 166-167).

Conforme al parer mendelssohnià, la centralitat de la bellesa és palesíssima. La bellesa és caracteritzada ensems: (i) com a directora inqüestionable [*eigenmächtige Beherrscherinn*] de tots els sentiments humans; (ii) com a fonament [*Grund*] dels instints [*Trieben*]; (iii) com a “força avivadora” [*beseelende Geist*] que pot transformar el coneixement especulatiu de la veritat [*speculative Erkenntniß der Wahrheit*] en sentiment [*Empfindung*], tot possibilitant la determinació activa de la voluntat [*thätiger Entschliebung*]²³⁰. Dins el conjunt de la creació, la seva presència és esplendorosa. Hom pot trobar-la expressada diversament, tant en la natura com en les obres d'art. Qualsevulla en sia l'origen, diu Mendelssohn, estimula els nostres sentits [*Sinne*] i, consegüentment, dirigeix les nostres inclinacions [*Neigungen*]; tant pot produir-nos fruïció [*Beliebe*²³¹] com, al seu torn, desvetllar i apaivagar les nostres passions [*Leidenschaften*]. Tots aquests moviments han de tenir una única font [*Quelle*], ja que dues fonts de moviment diferenciades farien de l'ànima un ésser compost [*zusammengesteze*]. Aquest darrer fet és impossible: des d'un punt de vista teòric, la raó [*Vernunft*] estipula de forma inequívoca que l'ànima constitueix una substància simple [*einfach*]²³² (JubA 1, 167).

Mendelssohn prossegueix, tot sentiment va acompanyat d'un grau determinat de plaer [*Wohlgefallen*] o desplaer [*Misfallen*]. És a mercès d'aquestes plaers i desplaers inherents a les sensacions que, un pas més enllà, poden generar-se desitjos i aversions: ras i curt, cal sentir plaers i desplaers per poder desitjar allò plaent i refusar allò desplaent. Com que les Belles Arts i les Belles Lletres susciten plaers i desplaers i els plaers i desplaers són

²²⁹ “Bey welchen Erscheinungen sind aber wohl alle Triebfedern der menschlichen Seele mehr in Bewegung, als bey den Wirkungen der schönen Künste?”. És de notar que, en l'edició de 1771, aquest paràgraf metodològic inicial es troba sensiblement ampliat amb la frase següent: “així, si el filòsof segueix les petges que els sentiments tracen en transitar llurs camins obscurs, se li obriran noves perspectives en Psicologia, perspectives que no hauria desvelat pas ni amb inferències racionals ni amb l'experiència” (“Wenn also der Weltweise die Spuren der Empfindungen auf ihrem dunkeln Wege verfolgt; so müssen sich ihm neue Aussichten in der Seelenlehre aufthun, die er sonst durch Vernunftschlüsse und Erfahrungen nie entdeckt haben wurde”).

²³⁰ Fixem-nos en el rol epistemològic mitjancer que se li imputa: atenent el que s'indica en aquest punt, la bellesa sutura la distància patent entre (i) el domini del coneixement (ii) el domini de la sensibilitat i (iii) el domini de la voluntat.

²³¹ En l'ús que en fa Mendelssohn, *Beliebe* sembla designar una forma molt elevada de *Wohlgefallen*.

²³² És de notar com aquí, i seguint les anotacions metodològiques inicials, les ensenyances de la “Teoria” són assumides o pressuposades incontrovertidament en el decurs de l'exercici introspectiu.

l'eix vertebrador de la facultat de desitjar [*Kraft zu lieben und zu verabschauen*]²³³, de Belles Arts i Belles Lletres abriguen el fi últim [*Endzweck*] d'incidir sobre la facultat desiderativa induint experiències de plaer o de desplaer. La pregunta que emergeix en aquest punt és clara: “donats els diferents objectes de la Poesia, la Pintura, la Retòrica, la Dansa, la Música, el Gravat i l'Arquitectura, què tenen en comú tots aquests productes de la invectiva humana que els faci compartir un mateix fi últim?²³⁴”(JubA 1, 167). O dit d'altra manera: sigui quin sigui el mitjà [*Mittel*] amb què cada artista realitza el seu producte plaent, sia la Imitació o bé un altre instrument²³⁵, què és allò que fa el producte efectivament plaent en tots els casos? A efectes de donar resposta a l'interrogant, l'autor de les *Betrachtungen* decideix seguir altre cop les puntualitzacions metodològiques del primer paràgraf i recórrer a la Teoria, això és, als principis demostrats [*erweisene Grundsätze*] quant a la natura de l'ànima humana (JubA 1, 168-169).

D'acord amb el que ensenya la Teoria basada en la reflexió racional²³⁶, l'ànima desitja allò perfecte [*vollkommen*], alhora que desestima i defuig allò imperfecte. Així, qualsevol concepte [*Begriff*]²³⁷ del que és perfecte, harmònic [*Übereinstimmung*] i exempt de mancança [*Unfehlerhaften*] és preferit per definició als conceptes d'allò imperfecte, erroni [*Mangelhaften*] i privat de claredat [*Misshelligen*]. La representació [*Vorstellung*] d'allò perfecte s'alça com a primer grau de plaer bàsic que acompanya totes les representacions. Quan s'adquireix cognició [*Erkenntnis*] d'una perfecció per mitjà d'una representació sensible, la representació en joc rep el nom de bellesa [*Schönheit*]. Hom cataloga com a sensible tota aquella cognició en què s'adquireix una representació del

²³³ Interessantment, Mendelssohn apunta de manera fugaç que, així com és impossible concebre un esperit sense facultat per representar-se el món [*Vorstellungskraft*], tampoc no pot imaginar-se un esperit desproveït de facultat desitjar i rebutjar (JubA 1, 168).

²³⁴ “Alein was haben die verschiedene Gegenstände der Dichtkunst, der Malerey, der Beredsamkeit und der Tanzkunst, der Musik, Bildhauerkunst und Baukunst, was haben alle diese Werke der menschlichen Erfindung gemein, dadurch sie zu einem einzigen Endzwecke übereinstimmen können?”.

²³⁵ Mendelssohn es refereix aquí a l'intel·lectual francès Charles Batteaux (1713-1780), pel qual les Belles Arts i les Belles Lletres produeixen plaer a través de la imitació de la Naturalesa [*Nachahmung der Natur*], regla general de què deriven la resta de regles particulars relatives a cada art. Sense deturar-se a bastir una crítica exhaustiva del principi enarborat per Batteaux, Mendelssohn observa agudament que, suposant que la imitació de la Natura sigui l'única causa [*einzigste Ursache*], hom encara podria demanar-se: per què ens plau la imitació? Respondre a la pregunta també demana d'anar més enllà de figures com Hutcheson (1694-1746). Per Hutcheson, l'experiència de plaer s'explica per referència a la voluntat de Déu, ésser màximament benèvol i savi que indueix aquest efecte en les nostres ànimes per causa d'aquesta seva bondat. Tanmateix, Hutcheson roman vàcuament en el nivell de la causalitat primària: més enllà de la divinitat que, sens dubte, n'és font primera. cal analitzar i escodrinyar les causes efectives en el món [*wirkende Ursache*]. (JubA 1, 168)

²³⁶ Mendelssohn sembla referir-se a allò estipulat en les *Briefe über die Empfindungen*.

²³⁷ Tal i com ocorria en alguns punts de les *Briefe*, Mendelssohn empra aquí el terme ‘Begriff’ com a sinònim de ‘Vorstellung’.

Tot [*Ganz*] sense destriar-ne lípidament les parts integrants [*Theile*], sigui la representació intuïtiva [*anschauend*] i actual [*gegenwärtige*] o mediada per signes [*Zeichen*]. Un pas més enllà, Mendelssohn anomena desig [*Begierde*] a l'atracció que genera el sentiment plaent [*angenehme Empfindung*] que acompanya les representacions sensibles d'una perfecció. En qualsevol cas, totes les perfeccions susceptibles de ser representades sensiblement i de ser desitjades poden donar lloc a un objecte bell. Així les perfeccions de les formes externes, les de les potències anímiques i, també, les relatives a la nostra condició externa. Amb això, el mitjà universal [*allgemeine Mittel*] a través del qual hom suscita plaer en l'ànima ha quedat dilucidat: allò que plau l'ànima és la representació sensible d'una perfecció [*sinnliche Vorstellung der Vollkommenheit*], raó per la qual l'essència de Belles Arts i Belles Lletres rau en l'expressió sensible [*sinnliche Ausdruck*] de la perfecció (JubA 1, 169-170).

Fixada l'expressió sensible com a escomesa essencial de les Belles Arts i les Belles Lletres, Mendelssohn reflexiona sobre l'activitat que l'artista realitza per produir un objecte bell: l'anomenada expressió. En tant que consisteix a reproduir [*Abbildung*] un objecte [*Gegenstand*] inductor d'una representació sensible perfecta, l'expressió és una forma d'imitació [*Nachahmung*]. Per ésser perfecta, la imitació ha de donar lloc a un tot, això és, a un conjunt format per diverses parts unides harmònicament [*übereinstimmen*]. Quant a la perfecció de l'expressió, de fet, Mendelssohn distingeix la relativa a l'objecte, dependent de la semblança [*Ähnlichkeit*] entre l'ens produït i l'ens original que representa [*Urbild*], de la inherent a l'artista. L'excel·lència de l'artista trasllueix en determinats detalls de l'obra: així el color insòlit en el cas del pintor o la prosòdia prodigiosa en el cas del poeta. La perfecció de l'artista, font d'un grau de plaer més elevat, resulta clau per singularitzar la tasca artística i constituir-la en quelcom de més noble [*würdiger*] que la mera imitació versemblant [*wahrscheinlich*] de la natura. Ben mirat, la segona tipologia de perfecció també intervé quan es fa atenció a la bellesa de la Naturalesa. En judicar les "belleses naturals", creu Mendelssohn, el gaudi esdevé màxim quan ens adonem de la perfecció infinita [*unendliche Vollkommenheit*] de l'Arquitecte Diví que les ha afaiçonades. Un graó per sota de Déu, l'artista genial [*Genie*] és aquell que demostra tenir unes facultats creatives perfectes (JubA 1, 170-171).

Clarificat en quina mesura l'expressió pot considerar-se perfecta, Mendelssohn clou el primer gran moment del text llistant les propietats dels objectes bells [*schöne Gegenstände*], que l'artista ha de plasmar en la seva confecció. Per damunt de tot,

l'objecte que infon una representació sensible perfecta ha de contenir una multiplicitat de parts harmonitzades de manera sensible. En altres paraules: l'ordre [*Ordnung*] que regeix l'estructura de les parts ha de poder-se copsar mitjançant els sentits. En segon terme, la magnitud [*Grösse*] de l'objecte com a totalitat ha d'ésser equilibrada. Un excés de petitesa atenuaria la multiplicitat de parts i la faria invisible; un objecte massa gran seria difícilment aprehensible. Tots aquests detalls justifiquen que l'artista pugui transcendir el nivell de la Natura quotidiana. A efectes d'acréixer el gaudi propiciat en l'espectador, l'artista pot idealitzar l'objecte imitat, incorporant-hi per exemple trets bells que ha observat en d'altres ens, i representar-lo tal i com la Natura l'hauria afaïçonat si la bellesa hagués estat el seu únic objectiu [*Absicht*]. En resum, l'artista proficient embelleix la Natura [*die Natur verschönern*] o, si es vol, imita una Natura embellida [*die schöne Natur nachahmen*]²³⁸ (JubA 1, 171-174).

Bellesa a banda, les *Betrachtungen über das Erhabene und das Naive in den schönen Wissenschaften* (1758) són consagrades a caracteritzar una segona classe d'objectes artístics: els relatius al camp d' 'allò sublim' [*das Erhabene*]. El text, val a dir, és fonamentalment un treball de Teoria de l'Art, exempt de les reflexions procedimentals contingudes en les *Betrachtungen* de 1757. Davant per davant quelcom sublim, diu Mendelssohn, els sentits no poden arribar a copsar l'objecte plenament perquè l'objecte té un grau de perfecció extraordinari [*ausserordentliche Grad der Vollkommenheit*] que genera admiració [*Bewunderung*] en l'espectador. D'objectes amb perfeccions extraordinàries, Mendelssohn en diferencia dues classes. De primer, apel·la a la classe d'allò extens que és gegantí [*das Grosse*]. En segon lloc, es refereix a les forces [*Stärke*] de naturalesa immaterial, com el geni [*Genie*] o la virtut [*Tugend*]. Determinades la mena

²³⁸ Després d'il·lustrar com l'embelliment de la Natura és una estratègia beneficiosa en totes les Arts, Mendelssohn posa punt i final a l'escrutini dels principis fonamentals de la bellesa i procedeix a delinear una divisió i estructuració curoses de totes les Belles Arts i les Belles Lletres. La classificació pivota sobre el concepte de signe [*Zeichen*]. Els signes a partir dels quals s'expressa o crea un objecte poden ésser, o bé naturals [*natürliche*], o bé artificials [*willkürliche*]. D'una banda, el signe és natural quan la connexió amb l'objecte es troba fonamentada [*gegründet*]. A tall d'exemple, els moviments corporals suscitats per les passions són signes naturals de les passions que els originen. D'altra banda, el signe és artificial quan la connexió amb l'objecte hagi estat fixada convencionalment: "d'aquesta classe són els tons articulats de les llengües, les lletres, els signes jeroglífics dels antics" ("von dieser Art sind die artikulirten Töne aller Sprachen, die Buchstaben, die hieroglyphischen Zeichen der Alten..."; JubA 1, 174). D'aquesta manera, hom pot diferenciar Belles Arts i Belles Lletres atenent la tipologia de signe emprada:

(i) Les Belles Lletres com la Poesia [*Dichtkunst*] i l'oratória [*Beredsamkeit*] fan ús de signes artificials: poetes i oradors treballen amb la paraula [*Wort*], essent el discurs [*Rede*] la composició racional de múltiples paraules. JubA 1, 173-179.

(ii) Les Belles Arts (Música, Pintura, Escultura), no cal dir-ho, operen amb signes naturals.

Val a dir, les puntualitzacions fetes per Mendelssohn serviran palesament Lessing per elaborar el seu *Laokon* (1766). Pel que fa a aquesta qüestió, vegeu Baxmann, Michael i Schaffer, 2000.

d'ens catalogables com a sublim i la classe de sentiment que desvetllen, Mendelssohn dedica la resta de l'assaig a diferenciar el sublim que radica en l'objecte mateix i el que, sense trobar-se en l'objecte, resulta de l'habilitat creativa de l'artista. Són entitats sublimes *per se* un enteniment magne [*grosser Verstand*], una sensibilitat genial [*ungemeine Gessinnungen*] o una imaginació esplendorosa [*glückliche Einbildungskraft*], essent les ànimes heroiques [*heroische Seele*] aquelles que enclouen una major quantitat de perfecció i desperten més deferència en l'espectador²³⁹ (JubA 1, 193-218).

Ja per posar punt i final al recorregut traçat en aquesta secció, la *Rhapsodie, oder Suzätze zu den Briefe über die Empfindungen* (1761) s'erigeix com a treball de relleu, en què Mendelssohn introdueix nous matisos que enriqueixen la teoria dels sentiments anímics elucidada fins el moment. Mendelssohn hi desenvolupa la noció de sentiment mixt [*vermischte Empfindung*], segurament insatisfet amb les anotacions làbils en resposta als dubtes d'Euphranor que tancaven les *Briefe*. Euphranor, recordem, vehiculava la Conclusió de les *Briefe* manifestant perplexitat davant del plaer que provoquen fets dolorosos i tocats d'imperfecció, com les lluites de gladiadors o les tragèdies amb desenllaç fatal. Palemon assenyalava que, mentre que l'espectador ignora inhumanament el perill de la situació en els esdeveniments cruents com les lluites de gladiadors, en els esdeveniments més refinats com les tragèdies, on el perill és fictici, la font de plaer radica en la compassió [*Miteiden*] que l'espectador sent pels personatges. Sis anys després de publicar les *Briefe*, el Mendelssohn de la *Rhapsodie* defensa que molts sentiments són mixtos en la mesura que totes les representacions humanes alberguen dues dimensions rellevants: l'una, objectiva [*objektive*], l'altra, subjectiva [*subjective*]. Val a dir, Mendelssohn aclareix i desenvolupa aquesta distinció en el marc d'uns paràgrafs

²³⁹ En l'edició de 1771, Mendelssohn enriqueix substantivament la seva explicació. La diferència entre allò bell i allò sublim esdevé més explícita. Davant per davant quelcom sublim, els sentits no poden generar una intuïció completa [*auf einmal wahrnehmen*] perquè l'objecte és immens [*unermessliches*]. D'immensitats, val a dir, en diferència dues classes. De primer, presenta les immensitats extenses [*Unermessliches der Ausdehnung*], artísticament plasmades en allò gegantí [*das Grosse*]. Aquest seria el cas d'un corredor vastíssim, integrat per una filera de columnes tan llarga que, en topat amb el passadís, hom no pugui visualitzar-lo completament ni representar-se'l com un conjunt delimitat. En segon lloc, es refereix a les immensitats inextenses o "de força" [*Unermessliches der Stärke*], artísticament exemplificades per forces [*Stärke*] de naturalesa immaterial, com el geni o la virtut. Una força és sublim quan desplega una immensitat en que trasllueix perfecció: cal suposar, per exemple, que això és el que ocorre quan un personatge dramàtic realitza un acte de gran virtut moral.

En connexió amb la *Rhapsodie*, posterior a l'edició original de les *Betrachtungen* de 1758, Mendelssohn diu ara que el sentiment emergent en l'individu que contempla una força sublim és complex [*zusammengestezte*]. Alhora que la perfecció de la magnitud infon plaer [*Wohlgefallen*], la multiplicitat de detalls que conté la immensitat impedeix que la imaginació engendri una imatge acabada i s'obtingui una satisfacció [*Satigung*] completa; el resultat eventual de tot plegat és un sentiment d'admiració [*Bewunderung*].

introductoris afegits a la reedició de 1771 de la *Rhapsodie* que paga la pena radiografiar (JubA 1, 383-424).

En termes objectius, tota cosa [*Ding*] és dotada d'unes propietats i privada de moltes d'altres. Allò que posseeix en són els trets positius [*bejahende Mehrkmale*], i allò de què és mancada, els trets negatius [*verneihende*]. Atenent de nou la definició wolffiana de perfecció com a harmonia [*Übereinstimmung*] d'una multiplicitat d'elements [*Elemente*], els elements que conformen la perfecció d'una cosa han de ser-ne trets positius; anàlogament, els elements constitutius de la imperfecció d'una cosa han de ser-ne trets negatius²⁴⁰. Quan es coneix intuïtivament [*anschauend Erkenntnis*] la perfecció de quelcom, els elements intuïts susciten plaer. El plaer emergent en tal cas depèn de propietats efectivament presents en l'objecte, és a dir, de propietats objectives. En termes subjectius, malgrat tot, l'ésser pensant o subjecte [*denkende Wesen, Subjekt*] pot viure una altra índole de plaer. Quan l'ànima engendra una representació, sigui d'agrat o desgrat, pot adonar-se de seguida que té una representació, això és, pot constatar que ella mateixa ha creat un producte peculiar i propi. Com a creació anímica, tota representació constitueix una determinació positiva [*bejahende Bestimmung*], un producte esforçat que pot enorgullir i plaure l'ànima que n'és artífex; altrament, observa Mendelssohn, com podria algú sentir-se satisfet en haver detectat amb encert el vici, representació d'una imperfecció, en la conducta d'algú altre? (JubA 1, 383-387).

Conforme a la clarificació mendelssohniana, qualsevol propietat, sigui bona [*gut*] o dolenta [*böse*], pot ésser presa (i) bé en relació amb l'objecte [*Gegenstand*] en què és dona, (ii) bé en relació amb el subjecte [*Vorwurf*] que se l'afigura. En base amb aquesta matisació, doncs, és possible que allò imperfecte, font de desplaer objectivament, susciti plaer en relació amb l'ànima del subjecte pensant. És quan això ocorre que el sentiment emergent en el subjecte és mixt. Els sentiments mixtos, val a dir, només poden concretar-se quan el mal o la imperfecció afectin un ésser distint de l'individu que se'l representa: en el supòsit que un subjecte A es representés el mal que afecta el seu cos, objecte representat i subjecte de representació serien una mateixa entitat indissociable. La predominança del component de plaer o desplaer varia en funció del temperament [*Temperament*] i educació [*Erziehung*] de l'individu. Els ànims més rudes descrits en les

²⁴⁰ A tall d'exemple, l'individu que posseeix coratge (tret positiu) actua amb valentia i ostenta un capteniment virtuós (perfecció); l'individu covard desposseït de coratge (tret negatiu) ostenta un comportament viciós (imperfecció).

Briefe, els romans que es delecten amb les lluites de gladiadors, poden ignorar sense obstacles el mal inherent al fet observat. Els temperaments més sensibles [*empfindsamer*] i educats [*wahlgezogen*], per contra, s'inclinen cap a aquelles situacions en què el mal és fictici i no existeix realment, tot permetent l'èmfasi en el cantó subjectiu de la qualitat representada²⁴¹. Dit altrament: aquesta mena de subjectes desenvolupen una afecció accentuada cap els successos plasmats en els productes o imitacions artístiques [*Nachahmung durch die Kunst*] (JubA 1, 387-392).

Independentment de tots els matisos afegits a l'edició de 1771²⁴², la noció de sentiment mixt com a experiència barrejada de plaer i desplaer permet que, en l'edició original de 1761, els sentiments exposats en les obres anteriors a la *Rhapsodie* siguin perfilats amb més detall, ja que molts d'ells s'alcen com a compostos configurats per una barreja de sentiments simples [*einfache Empfindung*]. Així la compassió [*Mitleiden*] esmentada a les darreries de les *Briefe*, confluència d'amor cap a cert d'objecte (plaer subjectiu atiat per un personatge magne, model exemplar que ens perfecciona) i tristor amb motiu d'una dissort que el sotja (desgrat objectiu propiciat per un mal que es dona en la realitat dramàtica). La barreja complexa també és un tret de l'admiració que desvetllen allò immens i allò sublim. La contemplació d'una immensitat que no reeixim a aprehendre [*Umfassen*] del tot dona peu a un híbrid de plaer i desplaer, una sensació inicial de vibració [*Schauern*] que, després de reflexionar, es trasmuda en vertigen [*Scwindel*]. Per Mendelssohn, la presència ambivalent d'agrat i desgrat és innegable. La perfecció de l'objecte infon gratificació, alhora que la incapacitat [*Unvermögen*] per apamar-ne exhaustivament els límits afegeix un component d'amargor [*Bitterkeit*]. En qualsevol cas, creu Mendelssohn, el grau de plaer és proporcional a la multiplicitat que atresora la immensitat observada. D'aquí, en fi, que l'admiració esdevingui especialment egrègia quan es fa atenció a la divinitat perfectíssima, a l'univers infinit i inexhaurible que ha creat, a un esperit de virtut profunda... (AW, 221-225 | 3-17).

²⁴¹ És de notar que, sota la llum de la noció de sentiment mixt, la diferenciació de tipus humans amb que es tancaven les *Briefe* apareix més matisada.

²⁴² La part restant de l'edició de 1771 (JubA 1, 393-424) conté molt poques variacions respecte a l'*editio princeps* de 1761. Amb tot, i per tal de cenyir-me màximament a la primera versió de l'obra, referenciaré d'ara endavant l'única edició crítica que s'ha fet del text, és a saber, la que Christoph Schulte inclou a les *Ausgewahlte Werke* (2009) precisament per esmenar la falla dels editors de la *Jubiläumausgabe*, que obviaren la versió original de la *Rhapsodie* i només editaren la versió revisada de 1771. Les referències tindran la forma 'AW, 221 | 3', en què: 'AW' és un acrònim de *Ausgewahlte Werke*; els números que segueixen els dos punts ('221') fan referència a la paginació segons l'*Ausgewahlte Werke* i els números que segueixen a la barra ('3'), a la paginació en la versió original del text publicada per Cristoph Friedrich Voss.

Matisats els sentiments de compassió i admiració, Mendelssohn es detura breument per inserir algunes observacions quant a la *Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757) de Edmund Burke, artífex de reflexions pioneres sobre el sublim. Havent-li dedicat unes paraules d'agraïment, Mendelssohn li adreça de seguida una crítica molt significativa, que entronca ostensiblement amb les anotacions metodològiques de les *Betrachtungen* de 1757:

L'autor [*Burke*] és un magne observador de la Natura. Enllaça diferents observacions entre si, totes elles agudes i fermament fonamentades; tanmateix, la buidor de l'autor es mostra en el moment en què aquestes observacions haurien d'ésser explicades per referència a la naturalesa de la nostra ànima. Sembla que Burke no tingué notícia de les doctrines sobre l'ànima humana elaborades pels alemanys: la sola Experiència no li bastà per arribar a totes aquestes ensenyances i a les connexions que mantenen entre si. El principi fonamental pel qual el coneixement intuïtiu d'una perfecció plau, el prengué com a mera hipòtesi [...]. Tanmateix, tots aquells persuadits que aquest principi bàsic no és una hipòtesi, ans una veritat provada i establerta, no es deixen pas obnubilar per cap Experiència particular...²⁴³ (AW, 225 | 17-18).

La noció de perfecció que apareix en l'objecció mena Mendelssohn a tematitzar el seu paper central en el terreny de la moralitat. D'antuvi, l'autor de la *Rhapsodie* desmunta l'objecció per la qual, si se situa la cerca de la pròpia perfecció com a principi de la moralitat, es converteix la moral en quelcom de constitutivament egoista. Mendelssohn rebutja l'objecció observant que la busca de la perfecció individual sempre depèn de la condició i el perfeccionament del proïsme, atès que tot allò que perfecciona el propi individu involucra la seva relació amb l'entorn circumdant. Fixem-nos, sinó, en l'hàbit [*Fertigkeit*] de procurar el bé d'altri o en els fets d'estimar, de captenir-se amb afabilitat [*Wohltun*] i generositat [*Grossmuth*] o de vetllar per la llibertat [*Freyheit*] i la justícia [*Gerechtigkeit*]. Tot plegat traspua una íntima germanor entre els esperits morals [*Verbrüderung des Geistes*], una germanor només explicable si la cerca de perfecció és considerada incontrovertidament pla universal de la creació, això és, principi operatiu en

²⁴³ “Der Verfasser derselben ist ein grosser Beobachter der Natur. Er haufft Beobachtungen auf Beobachtungen, die alle eben so gründlich, als scharfsinnig sind; allein so oft es darauf ankommt, diese Beobachtungen aus der Natur unsrer Seele erklären, so zeigt sich seine Schwäche. Man sieht, das ihm die Seelenlehre der deutschen Weltweisen unbekannt gewesen, und die blosser Erfahrung war nicht hinreichend ihm diese tiefsinnige lehre im Zusammenhange sehen zu lassen. Er sahe den Grundsatz, dass die anschauende Erkenntniss der Vollkommenheit Lust gewährt, für eine blosser Hypothese an. [...] Wer aber überzeugt ist, dass dieses Grundgesetz der Empfindung keine Hypothese, sondern eine ausgemachte, und unumstößliche Wahrheit sei, der lässt sich kein Erfahrung irren”. Respecte a la discussió amb Burke sobre allò sublim, vegeu Koller, 2011.

tots els àmbits de la realitat i, d'aquesta manera, compartit per tots i cadascun dels éssers morals (AW, 228-230 | 25-34).

Amb l'eix vertebrador de la moralitat sobre la taula, l'obra clou amb unes darreres anotacions sobre temes morals. Mendelssohn assumeix el marc teòric dels anomenats "moderns"²⁴⁴. La moral dels anomenats moderns recolza en els següents principis: (i) el coneixement especulatiu [*spekulativ Erkenntnis*] es distingeix del coneixement pràctic o efectiu [*pragmatische, machtige*], essent pràctic el coneixement capaç d'engendrar desitjos i aversions en l'individu; (ii) el coneixement pràctic indistint produeix motivacions [*Triebfedern*], mentre que el coneixement pràctic distint dona lloc a raons [*Bewegungsgrunde*]; (iii) l'ànima és lliure si, abans d'actuar, compara múltiples raons i elegix la seva acció d'acord amb aquest procés de deliberació i comparació. Per Mendelssohn, el grau d'efectivitat d'una representació pràctica manté una relació de proporcionalitat directa amb tres factors: (i) el grau de perfecció de l'objecte; (ii) el grau de claredat de la cognició gestada; (iii) la rapidesa amb que l'ànima engendra la representació. D'una banda, doncs, el control dels afectes [*Affekten*] es mostra crucial. Un afecte pot ésser més efectiu que el producte de la deliberació racional quan ens presenta un objecte d'elevada perfecció i amb molta rapidesa. En relació amb aquest punt, d'altra banda, acaba sent inqüestionable la importància de gestar bons hàbits, imprescindibles perquè es puguin realitzar accions virtuoses de forma automatitzada i no obstaculitzada per emocions obscures. (AW, 234-237 | 45-56).

Sota la llum de les darreres tres obres analitzades, penso que pot parlar-se amb bastanta propietat d'una Psicologia mendelssohniana. D'ençà dels *Philosophische Gespräche*, hi ha un seguit de tesis psicològiques bàsiques que es mantenen i que, en aquest sentit, vindrien a ésser el "nucli dur" de la Psicologia de Mendelssohn. Algunes d'aquestes tesis, formulades explícitament en els *Gespräche* i les *Briefe*, són assumides en les *Betrachtungen*. Així la idea que l'ànima es defineix per forjar representacions, caracteritzades en base amb els binomis clar/obscur, distint/indistint: és perquè té representacions que, segons es diu en les *Betrachtungen*, l'ànima adquireix representacions sensibles i es complau davant d'allò que li sembla perfecte. Altres tesis, val a dir, sí que tornen a formular-se explícitament. Així la vinculació de la vivència de

²⁴⁴ En altres paraules: Mendelssohn pren les línies teòriques fonamentals de la moral wolffiana.

plaer amb la representació anímica d'algun tipus de perfecció; la definició de la bellesa com a perfecció coneguda a través de representacions sensibles; i la creença que l'ànima cerca per definició allò que la perfecciona, és a dir, allò que envigoreix la seva força essencial per representar-se el món. Tal i com s'ha indicat en els comentaris a les *Briefe*, aquestes tesis remeten directament a Wolff. Des d'aquest punt de vista, les arrels wolffianes de la Psicologia de Mendelssohn són innegables.

Amb tot, aquesta Psicologia d'arrels wolffianes es veu completada amb algunes aportacions que, al meu parer, Mendelssohn desenvolupa de resultes del seu interès per temes estètics que Wolff no tematitzà. Penso que cal subratllar-ne especialment dues: (i) la concepció de la facultat de sentir plaer com a facultat autònoma; (ii) la forja del concepte de subjecte.

- A l'inici de les *Betrachtungen* de 1757, Mendelssohn assevera una mica críticament que la bellesa pot transformar el coneixement de la veritat en sentiment i possibilitar, així, la determinació activa de la voluntat. Penso que, si llegim aquest passatge en connexió amb *Über das Erkenntnis-, das Empfinden- und das Begehrungsvermögen* (1776), text força posterior en la producció de Mendelssohn, l'autor de les *Betrachtungen* està suggerint ja el 1757 que, a part del domini cognitiu i el volitiu, existeix un tercer reialme mitjancer entre tots dos: el dels sentiments. Amb aquest gest, ben mirat, Mendelssohn matisa quelcom que en Wolff quedava bastant obscur. Wolff parlava del plaer després de descriure els processos cognitius i abans de radiografiar els volitius, sense indicar, tanmateix, si el plaer pertany o no a cap d'ambdós dominis. Davant d'aquest equívoc, Mendelssohn assenta ja en les *Betrachtungen* una divisió molt més nítida, que explica l'especificitat del plaer i la manera com permet enllaçar els actes cognitius amb els volitius.
- En el marc de la *Rhapsodie*, Mendelssohn mira d'explicar per què, algunes vegades, pot sentir-se plaer davant de coses imperfectes. Per fer-ho, puntualitza que tota representació pot ser presa, bé en relació amb l'objecte, bé en relació amb el subjecte [*Vorwurf*]. Amb aquest sol apunt, Mendelssohn realitza una innovació realment significativa. Mendelssohn diu ara que qui es representa un objecte és, no pas l'ànima, sinó el subjecte. Sens dubte, la novetat de Mendelssohn és fonamentalment terminològica, en el benentès que 'subjecte' només constitueix un terme nou per designar la font o substrat de les representacions, que Wolff

designava amb el terme 'ànima'. Amb tot, aquest gest mereix ser pres en consideració per la modernitat que comporta. Comptat i debatut, Mendelssohn està adoptant de manera pionera un concepte, el de subjecte, que adquirirà una rellevància indiscutible en les futures discussions filosòfiques sobre la qüestió.

En qualsevol cas, la idea que en Mendelssohn existeix una Psicologia força estable també es veu reforçada per un detall que, *prima facie*, podria semblar trivial. Com a novetat respecte als *Philosophische Gespräche* i les *Briefe*, en les *Betrachtungen* de 1757 se subratlla per primer cop la importància de descobrir els ressorts de l'ànima humana. Mendelssohn comença observant-hi que l'ànima és un objecte d'estudi complexíssim. La sola reflexió [*blosse Nachdencken*], diu, no basta per desentranyar i entendre tot allò que li ocorre: tenir un coneixement complet de l'ànima i els seus fenòmens exigeix el recurs a l'experiència [*Erfahrung*]. Amb aquests apunts, Mendelssohn està posant sobre la taula per primera vegada l'interès de conèixer en detall l'ànima i el seu funcionament. De fet, en l'objecció a Burke continguda en la *Rhapsodie*, Mendelssohn empra el terme *Seelenlehre*, "teoria de l'ànima". De nou, el gest és més significatiu del que sembla. Amb el mot *Seelenlehre*, Mendelssohn designa un camp del saber determinat, a saber, el de les teories sobre l'ànima o, en termes wolffians, Psicologia Racional. Mendelssohn retrau a Burke d'haver negligit precisament el camp de la Teoria. Al seu parer, l'Experiència de què Burke és mestre ha de ser completada amb la Teoria. Tot modulant la terminologia wolffiana, doncs, Mendelssohn està formulant una nova versió del *connubium rationis et experientiae* que la Psicologia Empírica i la Racional encarnen en el pensament wolffià.

Quant a aquesta qüestió, les *Betrachtungen* de 1757 contenen puntualitzacions rellevants. Mendelssohn hi acota l'objecte d'estudi als sentiments plaents tributaris de la bellesa, tot oferint les seves primeres reflexions metodològiques sobre com estudiar l'ànima humana. Esclarir l'essència de l'ànima requereix la participació tant d'Experiència com de Teoria: dit wolffianament, l'estadi empíric i l'estadi explicativo-racional resulten igualment necessaris. Amb tot, la manera com ambdues dimensions interactuen acusa una diferència enorme respecte a la Psicologia wolffiana. Tal i com ja passava en les *Briefe*, Mendelssohn abandona llur separació nítida i seqüenciada, que Wolff, plasmava amb el conreu primigeni de la Psicologia Empírica i el desplegament ulterior de la Psicologia Racional per donar compte de tot allò consignat introspectivament. En Mendelssohn, Experiència i Teoria deixen de trobar-se dissociades ordenadament per dialogar i succeir-se de manera dinàmica. En el decurs de les *Betrachtungen über die Quellen und*

Verbindugen der schönen Künste und Wissenschaften, l'escrutini introspectiu del plaer vers la bellesa és veu "interromput" de tant en tant amb la inserció de principis especulatius. Per poder avançar, l'anàlisi dels sentiments requereix intercalar puntualment proposicions teòriques que il·luminen i esperonen l'exercici introspectiu. El text ens en llega més d'un exemple: així quan, tot recolzant en el principi que l'ànima és una substància simple, s'estableix que només pot haver-hi una font o causa per què els objectes bells plauen; o quan, assumint que l'ànima cerca allò que la perfecciona, la bellesa és definida com a representació sensible d'una perfecció.

El cultiu "barrejat" i no seqüenciat del moment empíric i el racional, així doncs, constitueix una particularitat palesa de la Psicologia mendelssohniana en relació amb la wolffiana. Mendelssohn no només arracona la idea d'una filosofia sistemàtica abraçada per Wolff, idea en virtut de la qual cadascuna de les disciplines filosòfiques ha de desplegar-se en el moment que li correspongui dins l'estructura general del saber. A més a més, també bandeja la separació metodològica d'experimentació i explicació, que Wolff procurava seguir amb zel. Atenent les obres que s'han resseguit, Mendelssohn no sembla pretendre en cap cas de teixir una teoria exhaustiva i total sobre l'ànima. Ben distintament, i segons diu en les *Betrachtungen*, la mecànica general de l'ànima es descobreix en parant esment a un dels diversos fenòmens particulars que li ocorren. Per tot plegat, les regles s'han trasmutat rellevantment. L'essència de l'ànima no es desvela glossant de primer tots els fenòmens que experimenta i bastint-ne, després, l'explicació. Seguint el Mendelssohn de les *Betrachtungen*, l'essència universal s'extrau del fet particular que l'encarna i expressa amb una major candidesa, això és, la contemplació del que és bell.

Les reflexions morals que tanquen la *Rhapsodie* enclouen un últim detall capital per perfilar les diferències entre Wolff i Mendelssohn. Com en les *Briefe*, en la *Rhapsodie* torna a traslluir el lligam entre l'estudi de l'ànima i el domini de la moralitat. Mendelssohn pren el principi que l'ànima cerca allò que la perfecciona per argüir que l'home ha de fonamentar la seva praxi moral precisament en aquest principi. Altre cop, la noció de perfecció actua com a nexa d'unió entre l'anàlisi dels sentiments plaents i l'anàlisi de la praxi moral. Certament, la connexió entre Psicologia i Filosofia Moral ja és present en Wolff. En el constructe filosòfic wolffià, la Psicologia conté una descripció de les facultats anímiques fonamental per la Filosofia Moral: sense les proposicions sobre el funcionament de la voluntat ni la demostració que l'ànima és lliure, el desplegament de la Filosofia Moral no seria possible. En les obres de Mendelssohn, però, aquesta connexió

esdevé encara més íntima. D'alguna manera, Psicologia i Filosofia Moral s'acaben fusionant. Obres com les *Briefe* i la *Rhapsodie* posen de relleu que parlar de les perfeccions de l'ànima porta necessàriament a parlar del seu impuls a perfeccionar-se i del significat moral d'aquest impuls. En altres paraules: les tesis morals que resulten de fer Psicologia condicionen que les obres mendelssohnianes sobre Psicologia acabin sent, també, obres de Filosofia Moral. El trencament de la sistematicitat wolffiana torna a fer-se palès en aquest punt.

De fet, l'impuls a perfeccionar-se, que ocupa quasi la meitat de la *Rhapsodie*, tindrà en el *Phaedon* una funció cabdal, que eixampla encara més la distància entre Wolff i Mendelssohn pel que fa a la relació entre Psicologia i Filosofia Moral. Tal i com tindrem ocasió de veure, en el *Phaedon* s'evidencia que algunes tesis psicològiques senyeres, com la creença en la immortalitat, tenen una sentit primordialment moral. Que l'ànima sigui immortal permet que l'imperatiu diví a perfeccionar-se pugui executar-se de manera plena i reeixida. Concloure la immortalitat, en suma, esdevé rellevant per la seva significació moral; d'alguna manera, doncs, el *Phaedon* estreny encara més el lligam entre Psicologia i Filosofia Moral. *Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend* (1764), l'obra a que dedico la darrera secció d'aquest epígraf, constitueix un text imprescindible per començar a apreciar aquest fet.

2.2.4. *Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend (1764): el camí de la perfecció i la felicitat eterna*²⁴⁵

Vers el 1747, el teòleg protestant Johann Joachim Spalding encetà la confecció d'una obra destinada a l'èxit rotund: l'acabament de la vida del pare, irremissiblement malalt, li oferí una avinentesa propícia per reflexionar sobre el sentit de l'existència humana (Londolfi Petrone 2011: 8). Difunt el pare, Spalding emprèn la redacció definitiva de *Die Bestimmung des Menschen*: el 14 de maig de 1748 n'apareix, a la fi, la primera edició.²⁴⁶ D'ençà de la publicació de la primera versió, el ressò que tingué el treball fou molt

²⁴⁵ Pel que respecta al debat sobre la destinació humana i la seva importància dins la Il·lustració alemanya, és imprescindible la titànica monografia sobre la qüestió a cura de Laura Macor (2013). Quant a la contribució específica de Spalding al debat, vegeu Printy, 2013.

²⁴⁶ Val a dir que el títol complet de la primera edició és *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*. El terme 'Betrachtung' (meditació), exclòs de les edicions subsegüents, pot interpretar-se com a homenatge subtil a les *Meditationes* cartesianes tenint en compte la influència que la lectura de Descartes exercí sobre Spalding. (Balbiani, 2011, p.71-106).

significatiu; el fet que durant els 50 anys posteriors se n'arribessin a fer fins a onze edicions distintes n'és una prova força inapel·lable (Londolfi Petrone, 2011, p.10-14) Entre el conjunt d'aquestes versions, la de 1763 destaca per les variacions que comportà. Spalding dividí l'escrit en cinc epígrafs a efectes de clarificar-ne l'estructura i, a més a més, afegí a manera d'apèndix quatre textos complementaris del *corpus* central. De fet, l'edició de 1763 esdevé el germen d'una discussió clau entre Thomas Abbt i Moses Mendelssohn. Arran dels dubtes d'Abbt al voltant de *Die Bestimmung des Menschen*, el filòsof jueu se mira de justificar amb més solidesa la creença en la immortalitat de l'ànima humana amb què Spalding les seves indagacions. Desitjós d'esclarir la regla moral fonamental que ha d'orientar l'existència humana, Spalding desplega en l'obra un catàleg progressiu de principis morals, en què cadascuna de les regles anotades sorgeix com a superació o millora de l'antecedent. Vegem-lo molt breument.

Per Spalding, allò que ens és més essencial i a què és normal abocar-se d'entrada són els plaers dels sentits [*Vergnügen der Sinne*; moment de la *Sinnlichkeit*, primer dels cinc apartats que integren la versió de 1763]. Amb tot, l'esperit tocat pel neguit cerca dins seu quelcom que depassi la sensibilitat insatisfactòria. A mercès de la introspecció, descobreix la capacitat de corregir i perfeccionar la dimensió purament anímica de la persona. La dedicació al perfeccionament espiritual esdevé nou principi motriu; en l'edició de 1763, es passa del "moment" inicial de la sensibilitat a una segona fase de plaer espiritual [*Vernügen des Geistes*]. De seguida, l'ésser que alça la vista i pren en consideració les persones del seu entorn descobreix dins seu uns instints encara més essencials que l'anhel de plaer sensible i de cura de l'ànima; heus ací l'instant clau en què es transita de l'esfera individual a l'esfera social, l'arribada al "moment" de la virtut [*Tugend*] possibilitada pel el sentiment natural del bé i de l'ordre innat a tot home [*Empfindugen der Güte und der Ordnung*]. La transició cap al quart "moment" de l'esperit, el nivell de la religió [*Religion*], es concreta quan l'individu concep la idea [*Vorstellung*] d'un model de perfecció [*Urbilde der Vollkommenheiten*] o bellesa originària [*ursprünglichen Schönheit*]; fascinat per l'ordre indefectible que plana sobre la Creació, descobreix Déu com a font d'ordre [*Quelle der Ordnung*] primigènia i universal. En últim lloc, el cinquè d'aquests "estadis de moralitat" s'assoleix quan es pren consciència de la naturalesa immortal [*Unsterblichkeit*] de l'ànima, salvaguardada per la divinitat benevolent. L'ànima sabedora de la seva unitat i immortalitat intenta perfeccionar-se i fer el bé tenint en compte l'origen diví del precepte i, també, l'eternitat

del procés, eternitat que en permet la culminació i pertinent recompensa en el context d'una vida posterior (Spalding, 2011, p.120-150)

Abbt enceta la seva recensió del text de Spalding tot assentant que, segons el seu parer, és clar que l'escrit aspira a esclarir la posició de l'home en el món i el sentit de l'existència que hi mena. L'autor de la ressenya demana l'assistència de les Muses per poder esbrinar si l'objectiu de Spalding hi ha estat reeixit. La invocació que Abbt emprèn tot seguit posa de manifest l'actitud dubitativa que vehicula l'anàlisi. L'autor pren com a model l'esperit crític i escèptic de Bayle, cabdal, segons diu, per teixir una lectura exhaustiva i detectar les llacunes que travessen el treball. Assentada aquesta base, el comentari pròpiament dit s'enceta amb l'observació que la pregunta per la destinació humana presenta més d'una sentit. Interrogar-se pel destí dels homes pot consistir tant a demanar-se què cal fer per ésser feliç com a qüestionar-se quin és el lloc que l'ésser humà ocupa dins de l'univers, essent la resposta a la segona demanda més complexa i substantiva. Per tal de teixir una resposta, Abbt considera que no s'hi val a conformar-se amb la sola reflexió *in abstracto* per determinar el sistema filosòfic que liquida l'interrogant amb més solvència. En termes metodològics, Abbt considera imprescindible l'estudi acurat de la Història i els successos que hi ocorren. Amb l'ànim d'adquirir una imatge completa de la Humanitat i la seva destinació, "cal, doncs, que recorri el món sencer al llarg dels diversos segles de la seva existència ²⁴⁷". (JubA 6.1, 9-11).

Havent aclarit el procediment que caldria seguir per abordar la qüestió sobre què Spalding medita, l'autor de la ressenya reconeix haver llegit un document històric singular (*Beschreibung von dem Marsche einige Kriegsvolker*²⁴⁸) i decideix presentar-ne un breu sumari. El relat en joc recull les vicissituds d'uns pobles en guerra sota comandament militar d'un coronel, que atén al seu torn les ordres d'un príncep sobirà. Per Abbt, els passatges més remarcables són els integrats per les converses i confidències dels soldats durant els períodes de sojorn i descans. En aquest context, la majoria dels efectius duïen una vida despreocupada i desendregada. Alguns, tanmateix, desapareixien de manera sobtada, ignorants la resta de companys de per què es produïen llurs marxos. Els dubtes consegüents que encaçaven els soldats eren diversos: els companys havien estat mobilitzats atenent les intencions bèl·liques del príncep? Havien gaudit d'un permís per tornar a llurs llars? Els escauria als presents la mateixa fortuna? Per bé que dotat d'una

²⁴⁷ "Ich muss vorher auf dem ganzen Erdräume durch die vielen Jahrhunderte hindurch herum irren".

²⁴⁸ En el text només s'anota que l'obra fou editada a Estrasburg el 1586. (JubA 6.1, 11).

responsabilitat notable que gestiona amb solvència, el coronel, al seu torn, es trobava també subordinat a una instància encara superior, el príncep imperant. La naturalesa insondable de les intencions i decisions del sobirà sumeix el coronel en un estat d'incertesa equiparable al dels soldats. Que cessi el desenvolupament de la guerra en benefici dels soldats o que, contràriament, el príncep resolgui perllongar-la i exposar les tropes a la mort, és també imprevisible i incognoscible (JubA 6.1, 11-12).

Sense voler estendre's més llargament sobre les aventures de l'exèrcit, Abbt passa tot seguit a exposar la conclusió a què la lectura de *Beschreibung von dem Marsche einige Kriegsvolker* va dur-lo. Els fets desvelats posen de manifest una situació força inqüestionable: subordinats als designis insondables del sobirà, tots els membres de l'exèrcit són afectats per un mateix sentiment d'incògnita més o menys accentuat. Abbt analoga el fat dels soldats amb els dels éssers humans en general i sosté que els homes dirigeixen llur vida amb la mateixa indeterminació, ignorants de la destinació de tots els seus actes. L'escepticisme adquirit amb les reflexions sobre el *modus vivendi* dels soldats incita Abbt a sospesar la positura de Spalding quant a l'existència d'una destinació humana universal. D'antuvi, *Die Bestimmung des Menschen* apareix com un monòleg protagonitzat per un home instruït [*unterrichtet*] i reflexiu [*nachdenkenden*]; aquesta posició intel·lectual privilegiada des què procedeix el teòleg esdevé un focus d'atenció clau per als qüestionaments d'Abbt. Així ho mostra d'entrada la ironia amb que Abbt refereix el rebuig de la vida centrada en els béns externs, que Spalding desestima només començar: l'home cultivat liquida sense rumiar-s'hi gaire un tipus d'existència que, atenent el comportament dels homes, resulta molt freqüent i mereixeria una refutació més detallada (JubA 6.1, 13).

En resseguir la fase de submissió al plaer sensible, el retret en joc pren cos. Spalding denuncia la intranquil·litat que preval com a fruit de la dependència del gaudi sensible. Enfront de les seves paraules, Abbt es plany què “això [la idea que la dependència respecte al gaudi sensible genera intranquil·litat] no és res més que un guarniment retòric. Ja he dit abans que l'home exempt d'educació no és capaç de dissociar els plaers excessius dels mesurats²⁴⁹” (JubA, 6.1: 13). L'home educat segueix uns vials selectes, inabastables pel poble baix, i emprèn una gestió prudent i mesurada dels plaers corporals. L'estabilitat que pervé amb aquest gest és un privilegi escassíssim. L'autor de *Zweifel über die*

²⁴⁹ “Dies weiter nichts als eine rednerische Wendung ist! Ich habe es schon gesagt, der ungeschliffene Mensch kann dieses übertäubende nicht von sanftern unterscheiden”.

Bestimmung des Menschen dirigeix la mirada a les ciutats i nacions del seu temps i hi observa una hegemonia incontestable de la voluptuositat. Cec davant la realitat més propera i comuna, l'epicuri refinat [*feiner Epikureismus*] que Spalding ostenta un elitisme ingenu, i acaba inferint que necessita enriquir l'existència amb gaudis espirituals. La descoberta ulterior de l'instint [*Neigung*] d'arrel social representat pel concepte natural del bell i el bo mereix especial atenció per part d'Abbt. Segons el seu semblar, és clar que una idea tal d'allò just i allò bell només pot gestar-se mitjançant l'educació i la reflexió. Al capdavall, com podria un salvatge il·lustrat descobrir-se dipositori d'unes nocions tals²⁵⁰? (JubA 6.1, 14-15).

El requeriment de conservar el cos i la propensió resultant a buscar plaers mesurats, que Spalding reivindica en fonamentar la sociabilitat humana, també esdevé objecte de crítica. La tendència a perseguir una satisfacció assenyada no deriva necessàriament de l'exigència de cuidar el propi cos: l'ànima desitjosa de tranquil·litat pot aconseguir *per se* aquest objectiu, sense donar importància a l'estat corporal. Un pas més enllà, l'apel·lació a la felicitat del gènere humà com a objectiu de tota existència individual reincideix en l'elitisme denunciat. En tant que fixar la felicitat del gènere humà com a premissa moral vehicular és fruit de la reflexió, com poden atènyer-la aquells individus privats d'educació? La conjuminació del domini religiós i el domini moral proclamat per Spalding en el quart moment del seu text tampoc plau a Abbt. Sense esfera religiosa no hi hauria coneixement de la divinitat ni de la seva incidència providencial sobre el món. No obstant això, què impedeix que un individu amb llums suficients es captingui moralment malgrat ignorar allò que segueix l'existència? La referència spaldingiana a la seguretat que dona la creença en l'amor diví universal es converteix, altre cop, en blanc de la ironia d'Abbt. L'autor dels *Zweifeln* no només qüestiona els pretesos lligams entre l'existència terrenal i la vida ultramundana. Els llaços entre moralitat i felicitat també són motiu de recel: quants factors externs, es clama, són susceptibles d'interferir en els esforços de la persona més recta que hom pugui imaginar-se i fer-la dissortada! La solució spaldingiana al sentiment d'injustícia resultant de l'apreciació passa per la creença en la immortalitat de l'ànima humana. En què consisteix aquest temps ultraterrenal i la felicitat inexhaurible que s'hi dona, però, no s'especifica pas. (JubA 6.1, 16-18).

²⁵⁰ La vocació empirista emergeix aquí amb contundència. La sola anàlisi curosa de qualsevol concepte evidencia la seva dependència d'una sensació o sensacions previs que en possibiliten la formació Abbt no pot evitar d'elogiar Locke en relació amb el punt que comenta. (JubA 6.1, 15).

Essent propera la cloenda de la ressenya, l'autor continua citant fragments de *Die Bestimmung des Menschen* tot envigorint els recels acumulats des de l'inici. Els fets i detalls que susciten el dubte d'Abbt són diversos: així el misteriós motor de la pretesa tendència humana a l'ordre; la mort de l'infant precoç, contraexemple a la idea que la vida terrenal constitueix un estadi preparatori de quelcom posterior; la impossibilitat fàctica de consumir el perfeccionament *ad infinitum* de les facultats de l'ànima, que Spalding pren com a innegable... Problematitzades diverses de les raons en què recolza la proclama spaldingiana de la immortalitat, advoca Abbt per un abandonament de la creença? La resposta a l'interrogant que tanca la recensió és tenyida d'una ironia marcada. Criticar la via seguida per Spalding, comptat i debatut, implica refusar el camí que Spalding traça per defensar-la. "Preuat pensament sobre la immortalitat de l'ànima! No podem pas negligir-te. [...] Cal que esperem tranquils fins que l'artífex de tots els béns i senyor de les seves criatures accedeixi a fer-nos coneguda l'excel·lència dels seus comandaments²⁵¹" (JubA, 6.1: 18-19). La immortalitat de l'ànima, en suma, passa a ésser una tesi cabdal alhora que afeblida, necessitada amb urgència d'un advocat més ferm que en desveli la indubtabilitat.

Les inquietuds que travessen *Zweifel über die Bestimmung des Menschen* (1763) de Thomas Abbt mereixen l'atenció de Mendelssohn. Desitjós d'eliminar els recels que Abbt professa, *Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend* és un escrit ple de joia i confiança, dedicat a il·lustrar com tot allò que havia suscitat dubtes en Abbt és fàcilment resoluble. Mendelssohn comença assumint la radical universalitat de la pregunta per la destinació de l'home: heus ací un interrogant que incumbeix tots els éssers humans i que ha d'abordar-se amb la raó [*Vernunft*] i l'experiència [*Erfahrung*] per poder ser resolt adequadament. En relació amb l'exemple bèl·lic que Abbt presenta a l'inici de *Zweifel über die Bestimmung des Menschen*, Mendelssohn concedeix que, per a qui es troba immers en una guerra, les perspectives sobre el propi futur són incertes. Així i tot, és aquesta circumstància extrapolable a tots els éssers humans? Mendelssohn nega la validesa de l'analogia, assumint que el destí dels homes és quelcom cognoscible. En primer terme, l'autor es refereix a una destinació pròpia de totes les criatures en general, destinació de què l'home també pren part. Déu, màximament perfecte, ha de crear l'Univers i les seves criatures tot dotant d'un ordre precís i immillorable a la seva creació:

²⁵¹ "Tröstlicher Gedanke der Unsterblichkeit! Wir können dich nicht missen. [...] Stille müssen wir warten, bis der Geber alles Guten und der Herr seine Geschöpfe jeder untern uns auf der vorgeschriebenen Höhe seine Befehle zu eröffnen erlaubet".

tant l'animal que es mou i sent com l'home dotat de llibertat s'integren igualment en el pla diví i en constitueixen peces igualment inestimables (JubA 6.1, 19-20).

Després de dilucidar aquest àmbit general, Mendelssohn prossegueix a la cerca d'algun cosa més específica que singularitzi el gènere humà. Seguint el model de Spalding, l'autor detecta en els humans una propensió a perfeccionar la pròpia condició [*eigene Verbesserung*]. Ras i curt, la vida de l'home es defineix com “un esforç palès per desplegar les potències encara germinals²⁵²”. (JubA 6.1, 19-20). L'autor accepta que, d'entrada, alguns modes de vida observables en el món poden semblar no respondre a aquest impuls de millora. L'existència dels aborígens grenlandesos ha estat citada típicament com a contraexemple: la cura de les capacitats de l'esperit sembla inexistent en uns espècimens salvatges que duen una vida absolutament rudimentària. Nogensmenys, Mendelssohn reivindica que éssers com els grenlandesos també participen de l'impuls en joc. Ben segur, la seva vida és mobilitzada pels instints més bàsics. Per tal de satisfer-los, però, han d'exercitar les seves potències i sofisticar-les a còpia de temps i treball. Fixem-nos en un exemple tan senzill com il·lustratiu: per poder traure profit d'un arbre, cal forjar-se'n una representació, pensar-ne les possibles utilitats i la manera pertinent per aconseguir-les²⁵³. Així doncs, l'escrutini de casos extrems com el dels aborígens evidencia la universalitat de la tendència humana al perfeccionament de l'esperit. Segons Mendelssohn, de fet, no pot rastrejar-se cap moment de la història en què els éssers humans no hagin desenvolupat poc o molt la moralitat i el coneixement. (JubA 6.1, 19-21).

La destinació específica de l'existència humana queda consegüentment clarificada: l'home ha de consagrar-se a “polir les potències de l'ànima d'acord amb les intencions de la divinitat²⁵⁴” (JubA, 6.1: 19-20). En relació amb els límits del millorament de les facultats, Mendelssohn accepta que, mentre vivim, les potències de l'esperit han d'acréixer-se de manera mesurada, sempre d'acord amb els límits que imposa la corporalitat. En qualsevol cas, l'autor confia que l'aspiració vers la perfecció arrela en els propòsits de Déu. Que Déu anhela l'elevació del gènere humà, ho traspuen els desitjos [*Begierde*], plaers [*Wohlgefallen*] i passions [*Leidenschaften*] pels quals l'home aspira a

²⁵² “Eine beständige Bemuhung die in die eingewickelten Fähigkeiten abzuwinden”.

²⁵³ Heus ací el primer estadi argumentatiu en que l'experiència es mostra cadbal: davant d'un pretès contraexemple (els humans salvatges no participen de la propensió al millorament), l'escrutini d'un exemple antropològic particular (poblacions greenlandeses) defineix l'eina propícia per rebatre'l.

²⁵⁴ “Die Ausbildung der Seelenfähigkeiten nach gottlichen Absichten”.

aproximar-s'hi. Tot i que d'una forma menys completa, els homes ignorant de Déu i de l'harmonia universal, com els grenlandesos de l'exemple inicial, executen la tendència sense ésser-ne conscients. De fet, i per haver-la propiciada un Déu totpoderós, semblaria estrany que l'empresa en joc pogués quedar estroçada amb la mort del cos. Persuadit per aquest pensament, Mendelssohn apunta que l'existència terrenal de cada home ha d'estar vinculada a una condició futura en què la potenciació de les facultats anímiques continuarà desenvolupant-se sense obstacle. Mendelssohn encunya aquí una imatge tan gràfica com suggestiva: de la mateixa manera que la flor que naixerà no viuria sense que una flor ara morta hagués estès el seu pol·len, l'existència futura esdevé inconcebible sense una existència actual que estiguis orientada a plenificar-se en el marc de l'esdevenidor. La conclusió resultant és bastant taxativa:

L'ordre diví és regit per la 'unitat de les finalitats'. Tota finalitat constitueix, ensems, un mitjà, i tots els mitjans defineixen, al seu torn, finalitats. No penseu que aquesta vida és només una preparació i la futura, només una finalitat: ambdues són mitjà, i ambdues són finalitat ensems [...]. Talment les proposicions d'una demostració correcta, els designis divins sempre tracen el camí més directe per seu objectiu²⁵⁵ (JubA 6.1, 21).

Fins aquí, Mendelssohn ha anat desgranant de manera ordenada les seves idees al voltant de la destinació i la condició del gènere humà. Amb la finalitat de completar-les i donar-los més autoritat, procedeix ara a invocar la figura de Leibniz; a parer de Mendelssohn, la grandesa del pensament leibnizià constituirà un instrument utilíssim per esvandir els dubtes d'Abbt i consolidar les tesis exposades. L'autor d'*Orakel* juxtaposa tota una sèrie de cites que, formulades com si d'un oracle de Minerva es tractés, tenen per finalitat reviure l'esperit leibnizià²⁵⁶. Des de l'òptica leibniziana que pren l'oracle, l'absoluta

²⁵⁵ "In der göttlichen Ordnung herrscht «Einheit des Endzwecks». Alle ungeordnete Endzwecke sind zugleich Mittel; alle Mittel sind zugleich Endzwecke. Denke nicht, dieses Leben sey bloss Vorbereitung, das künftige bloss Endzweck. Beyde sind Mittel, beyde sind Endzwecke. [...] Die Absichten Gotten gehen wie die Schlussfolgen einer richtigen Demonstration, allezeit dem nächsten Weg zum Ziele" (JubA 6.1, 21).

²⁵⁶ Ben mirat, la pretesa connexió entre els raonaments de Spalding i el pensament leibnizià no és pas mancada de fonament. Remetem-nos, sinó, als *Nouveaux Essais*. Contra Locke, Leibniz assenyala que l'harmonia preestablerta, deutora de la bondat divina, resulta en la comunicació necessària de l'ànima i el cos. Sempre amatent al cos amb què es coordina, l'esperit és llar de moltes percepcions petites i infinitesimals de les quals, ben sovint, no arriba a tenir a percepció; aquest flux de percepcions no necessàriament conscients garanteix la continuïtat de l'ànima i, per extensió, de l'individu que constitueix. Essent indispensable la permanència o identitat de l'ànima, l'individu pot anar un pas més enllà i, tot adquirint a percepció de les percepcions adduïdes, configurar una identitat moral subsidiària de la substancial. (Leibniz 1997, 257-273 ; II, 27, §1-20). El lligam entre unitat substancial i moralitat queda completat amb els apunts que tanquen la *Monadologie*. Al capdavall, la immortalitat hi acaba apareixent com a horitzó indefugible en el terreny de la moralitat: l'individu moral, dotat harmònicament d'una sola ànima immortal, maldrà per seguir el camí de la virtut amb vistes a la divinitat transcendent i l'esdevenidor

interconnexió dels ens que formen la realitat justifica que, en considerar els éssers d'una determinada classe [*Gattung*], tots i cadascun d'ells responguin sense excepció a un mateix destí, determinat pel Creador. En particular, doncs, la millora espiritual s'alça com a tasca espiritual global, com a destinació inexorable de qualsevol esperit. En aquest reialme, el creixement de l'ànima es concreta de manera gradual i àrdua. El cas de Sísif revela la facilitat amb què allò resultant d'un esforç persistent pot esfondrar-se tot d'un: "n'hi hagué un que, tot allò atès després d'una dedicació perllongada, ho perdé en un instant fugaç. Els treballs de Sísif! Res mai no es perd endebades²⁵⁷". (JubA 6.1, 22)

Leibnizianament, l'esperit ha d'iniciar el camí de perfeccionament tenint present tant els canvis que es van produint en la seva natura com la unitat i coherència del procés que du a terme. Després d'avançar progressivament, l'ànima acaba copsant l'abast infinit del procés de millorament moral i, com a conseqüència, l'exigència d'una vida ultraterrenal. Tot i que els dubtes respecte a l'ordre còsmic en general i la destinació del gènere humà en particular solen desaparèixer a mesura que el perfeccionament es completa, l'atenció a figures com Sòcrates ajuda a superar del tot les situacions de desencís. Sòcrates és un model incontestable, que perseverà sense fatiga en la busca de virtut i, sobretot, situà aquest propòsit com a finalitat en ella mateixa. Sens dubte, és indignant i trist constatar les injustícies i misèries mundanes que afecten els esperits més elevats i virtuoses, com el de Sòcrates mateix. De nou, el neguit resultant d'aquestes observacions només pot erradicar-se amb el recurs a la natura divina. Infinitament benevolent, Déu no pot permetre que la més excelsa virtut sigui castigada en aquests termes. Per fer justícia *stricto sensu*, les ànimes virtuoses mereixen que la felicitat sigui el guardó per llur esforç, cosa que, tenint en compte la injustícia sovint prevalent en el món fenomènic, només pot garantir-se amb la concessió d'una existència feliç ultramundana i eterna. (JubA 6.1, 23).

Amb el reforçament reportat per l'esperit leibnizià de l'oracle diví, Mendelssohn acaba l'acabament del text mitjançant una síntesi final que dóna resposta a les preguntes d'Abbt. Conforme a la perspectiva mendelssohniana, l'escepticisme de l'amic queda aniquilat. (i) L'home té per destinació el progressiu perfeccionament de les seves potències segons les intencions divines; (ii) els individus que no descobreixen llur destinació constitutiva

venturós que l'Altíssim li depara. (Leibniz 2010 : 341 [§88-90]). El paral·lelisme teòric amb el cinquè "moment" spaldingià és més que notori.

²⁵⁷ "Es fand sich eine, in welcher sie zwar eine Zeitlang zunehmen, aber auf einmal alles Erwobene wieder verlieren sollten. Die Arbeit der Sisifus! Nicht ist onhen Früchte verloren""

també la fan efectiva sense ésser-ne conscients; (iii) en el cas de l'infant que mor precoçment, la seva defunció es produeix després de traçar una millora espiritual mínima, palesa sobretot en la capacitat de sentir de què ha fet ús per mantenir-se viu fins el moment del decés; (iv) objectar que les facultats humanes veuen el seu desenvolupament limitat en el marc de l'existència terrenal és absurd, atès que cadascuna d'aquestes potències es desplega en la mesura que és possible i pertinent d'acord amb l'ordre mil·limètric que regeix la creació divina; (v) que no tots els individus realitzin llur destinació de manera equivalent respon a la necessària diversitat de la Creació, anàloga a un mecanisme on les peces presenten rendiments desiguals i heterogenis que fan possible un funcionament global harmònic; (vi) la resta d'animals, en fi, es perfilen com un model de vida desordenada, contraexemple ideal perquè l'home prengui consciència de la seva tasca singular. (JubA 6.1, 24).

Seguint el model de Spalding, *Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend* posa l'accent en els elements morals d'estudiar l'ànima humana. Ras i curt, la immortalitat de l'ànima acaba alçant-se com a *conditio sine qua non* de la moralitat, necessària perquè tots els humans desenvolupin plenament la seva condició moral. L'obra comentada en la ressenya de Mendelssohn, *Die Bestimmung des Menschen*, té per objectiu elucidar la regla moral bàsica orientadora de la vida humana. Spalding tanca el recorregut meditatiu amb l'afirmació que l'home, immortal i dotat d'un impuls natural al bé, ha de captar-se rectament amb vistes a la recompensa justa que la vida eterna li depara. No és estrany que, amb seu el comentari entusiasta a *Die Bestimmung des Menschen*, Mendelssohn acabi donant lloc a una primera defensa teòrica de la immortalitat de l'ànima. La noció de perfectibilitat humana, que ja havia estat tematitzada en les *Briefe* i la *Rhapsodie*, és l'eix vertebrador de l'argumentació. L'home és ungit per defecte amb unes capacitats perfectibles. L'experiència i l'observació ho corroboren: la perfectibilitat de les potències anímiques es mostra operativa fins i tot quan es para esment en els éssers més salvatges. És sobre la base d'aquest fet que Mendelssohn postula la immortalitat de l'ànima, imprescindible perquè la millora en joc pugui concretar-se sense obstacles i rebre el guardó que li escau; si el procés es veiés truncat, Déu cometria una injustícia inconcebible per a la divinitat perfecta.

No pas casualment, la “diatriba” amb Abbt propiciada per la lectura de *Die Bestimmung des Menschen* constitueix un estadi clau dins el procés de gestació del *Phaedon*. Després que, entre el desembre de 1760 i el juny de 1762, Mendelssohn fes Lessing partícip del seu anhel per escriure un diàleg platònic sense que el projecte fos abordat, el juliol del 1762 assenyala l’inici efectiu del pla que, com a mínim fins l’estiu de 1763, és executat en paral·lel a la traducció d’algunes parts de la *República* i el *Fedó* de Plató. Durant uns mesos, el pla queda deturat i estancat fins que, als albors de 1764, la discussió amb Abbt exerceix com a nova espurna atiadora. Ja començat el 1765, Mendelssohn inquireix a l’amic que continuï trametent-li dubtes sobre la destinació humana a efectes d’enriquir i enfortir l’obra sobre la immortalitat de l’ànima a què s’està dedicant²⁵⁸. Seguint l’estudi biogràfic d’Altmann, el 22 de juliol de 1766, poc abans de la mort d’Abbt, el diàleg haver prè la seva forma definitiva: “les teves preguntes m’han animat a completar el tractat sobre la immortalitat de l’ànima que vaig encetar fa uns anys. Al tractat, hi expresso els meus argumentes por boca de Sòcrates: tal vegada, hi ha el risc que converteixi Sòcrates en un leibnizià, però no importa pas...[...] Comptat i debatut, aquestes són les llavors que vaig plantar a l’estiu i que, per consegüent, no puc abandonar a aquestes alçades²⁵⁹”. (Altmann, 1973: 147. Text adaptat)

Amb això, acarem finalment el tercer i últim epígraf del capítol sobre Mendelssohn. De l’extens epígraf que ara acaba, crec que cal destacar quatre aspectes de la relació entre les Psicologies de Wolff i Mendelssohn

1. Entre el 1755 i 1764, Mendelssohn desenvolupa una Psicologia bastant estable sobre la base de tesis fonamentalment wolffianes. Després de confegir els *Philosophische Gespräche* i les *Briefe* el 1755, Mendelssohn deixa assentades les següents tesis bàsiques: (i) l’ànima és una substància simple; (ii) la força per representar-se el món n’és l’essència; (iii) les representacions de l’ànima és classifiquen en funció dels binomis clar/obscur i distint/indistint; (iv) mentre que

²⁵⁸ Quant al diàleg epistolar entre Abbt i Mendelssohn, vegeu Lorenz, 1997; Pollok, 2010, p.79-115; Pollok 2018b.

²⁵⁹ En el marc del pròleg a la tercera edició del *Phaedon*, Mendelssohn reconeix obertament que la polèmica al voltant de *Die Bestimmung des Menschen* atia decisivament la represa del diàleg sobre la immortalitat de l’ànima que Mendelssohn projectava d’uns anys ençà. Segons hi especifica, la finalitat del *Phaedon* era recollir i exposar amb claredat totes aquelles tesis que, com a fruit de llurs discussions, ambdós amics havien descobert que compartien. Assentada la base teòrica comuna proveïda pel *Phaedon*, tots dos companys pretenien perpetuar i aprofundir en les seves discussions sobre la naturalesa de l’ànima humana: dissortadament, la sobtada i prematura mort d’Abbt impedí la consumació d’aquest últim estadi de debat. (JubA 3.1: 7-8).

l'enteniment forja les representacions clares i distintes que reporten coneixement, la imaginació produeix imatges a clares i indistintes (claredat expansiva); (v) la bellesa es defineix com una perfecció coneguda a través de representacions clares i indistintes; (vi) tota representació anímica d'algun tipus de perfecció genera una experiència de plaer; (vii) l'ànima cerca per definició allò que la perfecciona, això és, allò que es representa com a perfecte i li plau; (viii) la cerca d'allò que perfecciona la pròpia condició és el principi motriu de la praxi moral.

2. Ben mirat, Mendelssohn amplia aquesta Psicologia d'arrel wolffiana amb algunes aportacions noves, deutores d'interessos estètics que Wolff no tingué. Segons s'ha vist, dues aportacions rellevants que Mendelssohn fa a la Psicologia són: (i) la consideració que, a part del domini cognitiu i el volitiu, n'existeix un tercer, el dels sentiments de plaer i desplaer, que exerceix com a nexce d'unió entre l'un i l'altre; (ii) l'ús puntual del terme 'subjecte' [*Vorwurf*] en lloc del d' 'ànima' per designar l'entitat que es representa objectes.
3. No obstant, entre Wolff i Mendelssohn hi ha diferències procedimentals molt rellevants. Per tot el que s'ha vist, Mendelssohn no confegeix un únic tractat estructurat i complet sobre la qüestió a la manera de Wolff, Ben distintament, va abordant qüestions psicològiques particulars en diferents obres, no pas segons un ordre premeditat, sinó conforme als interessos del moment A més, i tot i assumir la necessària complementarietat entre el "moment empíric" i el "moment explicativo-racional" adduïda per Wolff, Mendelssohn abandona la separació seqüenciada d'ambdós. Les *Betrachtungen* de 1757 són l'exemple més paradigmàtic d'aquest fet. L'anàlisi dels sentiments hi és interromput puntualment amb proposicions teòriques que esperonen l'exercici introspectiu: així quan s'estableix que només pot haver-hi una font o causa per què els objectes bells plauen tot recolzant en el principi que l'ànima és una substància simple,; o quan, assumint que l'ànima cerca allò que la perfecciona, la bellesa és definida com a representació sensible d'una perfecció.
4. A aquesta primera diferència cal afegir-hi la modulació que Mendelssohn fa dels vincles entre Psicologia i Filosofia Moral argüïts per Wolff. La Psicologia wolffiana conté una descripció de les facultats anímiques fonamental per la Filosofia Moral: per poder ser desplegada, la Filosofia Moral necessita les proposicions sobre el funcionament de la voluntat i la demostració que l'ànima és

lliure. En les obres de Mendelssohn, però, aquesta connexió esdevé encara més íntima. D'alguna manera, Psicologia i Filosofia Moral s'acaben fusionant. En obres com les *Briefe* i la *Rhapsodie* la referència a les perfeccions de l'ànima porta necessàriament a parlar del seu impuls a perfeccionar-se i del significat moral d'aquest impuls. En altres paraules: les tesis morals que resulten de fer Psicologia condicionen que les obres mendelssohnianes sobre Psicologia acabin sent, també, obres de Filosofia Moral.

L'epígraf sobre el *Phaedon* que segueix té per objectiu acabar de matisar la modulació mendelssohniana dels vincles entre Psicologia i Filosofia Moral defensats per Wolff. Seguint el solc d'*Orakel*, el *Phaedon* és dedicat a provar la immortalitat de l'ànima amb més detall. Els diferents arguments que Mendelssohn hi va desgranant posen de manifest una llaç íntim entre Psicologia, Filosofia Moral i, també, Teologia, que contravé la voluntat sistemàtica de Wolff i la seva separació nítida de les diferents branques del saber. Per argüir-ho, i després d'uns breus apunts sobre la gènesi del *Phaedon*, exposaré en primer lloc els arguments que Mendelssohn desplega en l'obra per comparar-los després amb els arguments sobre la qüestió que Wolff articula en la seva Psicologia. Procedim-hi, doncs, sense més preàmbuls.

2.3. Psicologia Racional? El *Phaedon* (1767) i la recerca dels atributs de l'ànima²⁶⁰

Desitjós de provar la immortalitat anímica arran de les converses amb Abbt referenciades al final de l'epígraf anterior, Mendelssohn hauria trobat en el *Fedó* platònic una base literària idònia. En el pròleg al *Phaedon*, Mendelssohn mateix indica que “el diàleg de Plató que pren el nom de *Fedó* és farcit de bel·leses extraordinàries -les millors pel que respecta a la doctrina de la immortalitat-, ben dignes de ser emprades. Vaig aprofitar-ne l'arranjament [*Einkleidung*], l'ordre [*Anordnung*] i l'eloqüència [*Beredsamkeit*], i solament vaig mirar d'adaptar les demostracions metafísiques [*metaphysischen Beweisthümer*] al gust del nostre temps²⁶¹” (JubA, 3.1: 8). Segons especifica de seguida, la modificació dels continguts metafísics va esdevenint major a mesura que l'obra avença. En el primer diàleg, el més fidel de tots al model platònic, el canvi més important rau en els matisos positius impresos a la caracterització del cos, excessivament demonitzat per Plató. En el segon, es canvia la prova original de la immaterialitat de l'ànima per una demostració d'arrel plotiniana, pretesament en voga entre els “moderns”. En el tercer, en fi, el contingut argumentatiu és modificat íntegrament, i Sòcrates es converteix del tot en un “filòsof del segle divuit”. No en va, Mendelssohn reconeix que “si hagués citat els autors [de què m'he servit], haurien aparegut sovint els noms de Plotí, Descartes, Leibniz, Wolff, Baumgarten o Reimarus²⁶²” (JubA 3.1, 9).

Aparegut el 7 de maig de 1767, el *Phaedon* s'alça com a homenatge immillorable a Thomas Abbt, difunt molt precoçment a finals de 1766. Segons es desprèn del paràgraf anterior, l'obra és constituïda per tres diàlegs, precedits per una biografia de Sòcrates amb carés introductoris. En línies generals, pot considerar-se que el contingut que s'hi desplega és integrat per cinc grans arguments, tres dels quals són inclosos en el diàleg inicial, un en el segon i un darrer en el tercer. *Stricto sensu*, la naturalesa de l'ànima només s'aborda en els tres últims, essent els dos primers de caire propèdèutic. Més enllà d'aquests detalls

²⁶⁰ El procés de gestació del diàleg des de les primeries de 1760, l'he exposat esquemàticament en l'article titulat “El *Phaedon* (1767) de Moses Mendelssohn. Hacer de Sócrates un filósofo del siglo XVIII” (Sales Vilalta, 2022b). L'article, val a dir, també inclou una anàlisi dels raonaments que formen el primer diàleg del *Phaedon*, anàlisi que he modificat i ampliat en el marc d'aquest epígraf.

Per a un resseguiment més detallat del procés de gènesi del *Phaedon*, vegeu Altmann, 1982, p.84-108.

²⁶¹ “Das Gespräch des griechischen Schriftstellers, das den Namen *Phädon* führt, hat eine Menge ungemainer Schönheiten, die, zum Besten der Lehre von der Unsterblichkeit, genutzt zu werden verdienten. Ich habe mir die *Einkleidung*, *Anordnung*, und *Beredsamkeit* desselben zu Nutzen gemacht, und nur die metaphysischen *Beweistümer* nach dem Geschmacke unserer Zeiten einzurichten gesucht.”

²⁶² “Wenn ich hätte Schriftsteller anführen mögen, so wären die Namen *Plotinus*, *Cartes*, *Leibnitz*, *Wolf*, *Baumgarten*, *Reimarus* u. a. Oft vorgekommen.”. Quant a la modulació del model platònic mitjançant elements moderns, vegeu Tomasoni, 2011, p.147-151.

estructurals, l'esgotament de la primera edició passats només quatre mesos constitueix un primer detall simptomàtic de l'èxit que l'obra assoleix de seguida. El diàleg és reeditat repetides vegades i traduït ràpidament a diverses llengües. El 1776, per exemple, se'n prepara la quarta edició; la traducció neerlandesa es publica passats només dos anys, el 1769; la del francès, el 1772... Tot plegat prova l'habilitat de Mendelssohn per conjuminar la tematització d'un afer intel·lectualment candent, la immortalitat de l'ànima, amb la vocació d'arribar a un ampli ventall de públic per mitjà d'un estil curós i amè. Tenint presents tota aquesta sèrie d'elements, em dispenso en primer lloc a resseguir els tres diàlegs constitutius del *corpus* central; abans de comentar-los, val a dir, també analitzaré el sucós apèndix que Mendelssohn adjuntà a la segona edició del *Phaedon* amb l'ànim de contrarestar possibles objeccions al diàleg.

2.3.1. Primer diàleg: la incorruptibilitat de l'ànima

Mendelssohn enceta el diàleg amb una introducció dramàtica molt fidel a l'original platònic. Fedó reconeix a Exècrates d'haver presenciada la mort de Sòcrates. Després d'esmentar les persones que l'acompanyaren²⁶³ i de descriure la tristesa de la situació, comença la narració pròpiament dita. Sabedors que aviat arribarà la nau de Delos que marca el dia de l'execució, la munió d'amics acut a la presó una mica abans del que és habitual. Tantost se'ls permet el pas, troben que Xantipa acompanya Sòcrates; amb motiu de l'efusiu desconsol que afecta l'esposa, Sòcrates sol·licita a Critó que la dugui fora de la cel·la. Després de fer fora Xantipa, el filòsof atenès recalca la curiosa contraposició que es dona entre plaer [*Vergnügen*] i dolor [*Schmerz*]: “davant d'una determinada cosa en un determinat instant de temps, ningú no pot sentir alhora plaer i dolor²⁶⁴” (JubA, 3.1: 42). Segons el parer del condemnat, Esop trobaria una manera gràfica i enginyosa de tematitzar la dualitat. Fruit de l'al·lusió a Esop, Cebes pregunta a Sòcrates per què ha decidit elaborar poemes en honor d'Apol·lo a partir de relats d'Esop; la incursió socràtica en el camp de la poesia, addueix, ha inquietat el poeta Evè. Sòcrates aclareix de seguida que no vol rivalitzar amb Evè ni manllevar-li cap mèrit. La seva decisió de compondre un himne arrela en una exhortació a dedicar-se a la música i perfeccionar-ne la pràctica que Apol·lo li hauria fet en somnis. Fins el moment, la indicació havia estat presa com una invitació al conreu de la filosofia, metafòricament entesa com la més excelsa de les

²⁶³ Els noms esmentats explícitament són els següents: Apol·lodor, Critobul, Critó, Hermògenes, Epígenes, Aesquines, Clesifon, Antístenes i Menexen. (JubA 3.1, 41).

²⁶⁴ “Kein Mensch zu gleicher Zeit aus einer Sache Schmerz und Vergnügen schöpfen kann”.

músiques; és la coincidència del retard de l'execució amb el festival d'Apol·lo el que l'han induït a interpretar el mandat literalment i a honrar el Déu amb un poema. (JubA 3.1, 41-44)

Fet l'aclariment, Sòcrates demana a Cebes que tranquil·litzi Evè: “fes-li arribar les meves salutacions; si es savi, no li recarà pas de seguir-me aviat²⁶⁵” (JubA, 3.1, 44). Cebes queda sorprès i confessa que, segons el seu criteri, Evè no rebrà amb bons ulls el missatge. En tant que l'exhorta a seguir el camí del filòsof que mor, està Sòcrates efectuant una apologia del suïcidi [*Selbstmord*]? La pregunta en qüestió posa sobre la taula el primer gran punt de l'argumentació mendelssohniana. Que no s'hagi de témer la mort no significa que calgui anhelar el suïcidi, ans el contrari; el suïcidi és un acte moralment il·lícit. El raonament teixit parteix de la jerarquia existent entre el Creador i les criatures. Els homes són com infants sota la custòdia d'un senyor perfectíssim: “Déu es el nostre senyor, nosaltres, les seves “pertinences”; amb la seva Providència ens procura naturalment allò millor²⁶⁶” (JubA 3.1, 45). Déu és talment un amo o senyor [*Eigenthumsherr*] superlativament perfecte, al qual els homes deuen respecte obligat. En qualitat de senyor perfecte i màximament benevolent, Déu crea els homes mobilitzat per les millors intencions [*Absichten*]. Quan, en particular, Déu crea el cos de l'home, hi infon una ànima i els dota de poders [*Kräfte*] perquè l'un i l'altre puguin persistir, és evident que actua amb millors dissenys. Per tal de respectar i satisfer els propòsits benèfics de la divinitat, les accions humanes han de tendir a enfortir les capacitats que se'ls ha atorgat. Així, la inestimable reflexió filosòfica posa de manifest que la conservació de l'existència s'acobla als desitjos de la divinitat i que, per tant, resulta de necessari compliment²⁶⁷ (JubA 3.1, 44-46).

Fins aquí, la il·legitimitat del suïcidi queda raonada i fora de dubte. Així i tot, a Cebes no li sembla tan clar que el filòsof hagi d'esperar la mort amb frisança. Qui es troba protegit per un senyor tan bondadós, es pregunta Cebes, no hauria de témer l'arribada d'una

²⁶⁵ “Enbiete ihm auch meinen Grüss, und wenn er weise ist, so mag er mir bald folgen”.

²⁶⁶ “Gott ist unser Eigenthumsherr, wir sein Eigenthum, und seine Vorsehung besorgt natürlich unser Besten”.

²⁶⁷ Tal i com s'havia indicat breument en els comentaris a les *Briefe* realitzats en l'epígraf anterior, Mendelssohn està oferint una versió molt lleument modificada de l'argument de Palemon que tancava les *Briefe*. Palemon observava que, des de la perspectiva finita pròpia dels humans, cal suposar que la voluntat divina és allò que se segueix de l'ordre natural que ell mateix institueix. Aquest apunt crucial assenyala la il·legitimitat moral del suïcidi: mentre el propi cos es mantingui naturalment en funcionament, destruir la màquina corporal constituiria un acte immoral, un crim contrari al que Déu sembla desitjar per a les seves criatures amb absoluta benevolència. (JubA 1, 101-106)

condició pitjor quan deixa d'estar sota la seva empara? Símmies subscriu els recels de Cebes i formula un interrogant anàleg al del seu amic: “en la mort, què pot dur un savi a retirar-se sense enyorança de la benevolent protecció del seu guardià?²⁶⁸” (JubA, 3.1, 47). Sòcrates enceta la seva resposta deixant clar de primer que, per contrast amb el que suggereixen Cebes i Símmies, la Providència divina no abandona la criatura després que mori. El filòsof atenenc creu amb absoluta certesa que, després de l'existència terrenal, hi ha un altre tipus d'existència, font d'una felicitat [*Glück*] ingent per a qui ha estat virtuós [*Tugendhafte*]. Malgrat que el cel·lador li recomani de romandre en silenci per evitar irregularitats en l'efecte del verí que prendrà, Sòcrates procedeix tot d'una a compartir les raons en què la seva “certesa recomfortant” [*heilsame Versicherung*] arrela (JubA 3.1, 47-48).

La mort, anota, consisteix en la separació de l'ànima i el cos [*Trennung des Leibes und der Seele*], és a dir, en la fi de la seva associació [*Gemeinschaft*]. La definició presentada recolza en la diferenciació entre l'àmbit d'allò corporal i l'àmbit immaterial d'allò anímic. Donada la dualitat, el filòsof genuí mostra desinterès pel que pertany al cos i consuma una mena peculiar de mort *avant la lettre*. Arraconant màximament els afers corporals [*Leibesangelegenheiten*], se centra en l'ànima i mira de guarir-la [*entwöhnen*] del lligam amb el cos, això és, de la cerca angoixosa de plaers, riqueses i honors a què la vida terrenal aboca. D'entrada, la superioritat de l'ànima implícita en el *modus operandi* del filòsof troba una justificació epistemològica: “les impressions que experimentem a través de la vista i l'oïda, tal i com se'ns apareixen a resultes del contacte amb els objectes externs, són encara meres sensacions sense encara l'estatut de veritat; les veritats només se'ns mostraran tantost fem ús de raons universals²⁶⁹” (JubA 3.1, 50). Ni la vista, ni l'oïda, ni cap altre sentit mai reporten idees distintes [*deutlichen begreifen*] *per se*. Per atènyer la veritat [*Wahrheit*], l'ànima ha de completar les dades que proveeixen els òrgans sensorials corporis: descobrir l'essència vertadera de les coses [*das wahre Wesen der Dinge*], en fi, requereix també de la reflexió [*nachdenken*], el judici [*urtheilen*] i el raonament [*schliessen*] (JubA 3.1, 49-51).

²⁶⁸ “In der Tod, wodurch kann ein Weiser bewogen werden, sich ohne Missvergnügen der gütigen Vorsorge des allerweisesten Aufshers zu entziehen” .

²⁶⁹ “Die Eindrücke des Gesichts und des Gehörs sind, so, wie sie uns von Gegenständen zugeschickt werden, bloss einzelne Empfindungen, noch keine Wahrheiten; denn diese müssen erst durch allgemeine Vernunftgründe aus ihnen gezogen werden”.

Sòcrates creu que la primacia d'allò anímic esdevé més inqüestionables per referència a la noció de "perfecció suprema" [*allerhöchste Vollkommenheit*] ja esmentada en reflexionar sobre el suïcidi. Que aquest ésser perfectíssim [*allervollkommensten Wesens*] existeix és indubtable, i que la màxima bondat [*Güte*] i saviesa [*Weisheit*] en són atributs resulta necessari. Amb tot, i assumint que un ésser mai pot afigurar-se perfeccions superiors a les que posseeix²⁷⁰, com és possible que l'home arribi a tenir notícia de les perfeccions infinites de Déu? Sòcrates observa que l'ànima que reflexiona i fa atenció a les seves potències internes descobreix tota una sèrie de perfeccions, com la saviesa, la bondat o la bellesa, que es donen de manera parcial dins seu. Per poder instanciar-se imperfectament en els humans, conclou, han d'existir de manera completa en un ésser perfecte que n'és condició de possibilitat; ras i curt, cada perfecció humana és com una petita part d'un tot preexistent, necessari perquè la part existeixi. Essent la reflexió l'instrument que aproxima a Déu revelant allò de diví que hi ha en nosaltres, la seva superioritat sobre els sentits corporals queda ben afiançada. Dissortadament, es plany Sòcrates, l'observança de la vida reflexiva pròpia del filòsof es veu entorpidida per molts obstacles corporals. Circumstàncies com la malaltia, els quefers sentimentals, l'avarícia o els conflictes bèl·lics que en són subsidiaris, ocupen la gran majoria del temps humà i priven les persones de trobar un espai per a la filosofia. La busca de la veritat, en suma, demana una tranquil·litat [*Ruhe*] ingent respecte a allò relatiu al cos, una calma que, ben mirat, només sembla plausible en acabada la vida terrenal i dissolt el seu embolcall corpori (JubA 3.1, 51-55).

La darrera anotació defineix un puntal decisiu de l'argument socràtic. Com que (i) la reflexió filosòfica és l'activitat que més ens aproxima a Déu (fet pel qual, s'entén, dona una felicitat major) i (ii) dedicar-se a la filosofia exigeix una serenor només abastable amb la separació definitiva respecte al cos, és palès que (iii) el cultiu de la filosofia i la felicitat que en deriva es concreta de manera satisfactòria després d'haver mort. Amb tot, i baldament la felicitat plena només s'obtingui en concloure la vida, l'existència terrenal no pot ser menada de qualsevol manera. Els individus que viuen en el món han d'emprendre un exercici de preparació [*Vorbereitung*] i purificació [*Reinigung*] indispensable:

²⁷⁰ Si un ens creés *per se* la representació d'una perfecció superior a la seva, allò perfecte seria efecte de quelcom més imperfecte (la causa seria menys perfecta que l'efecte). Pel que fa a aquesta qüestió, les connexions amb la tercera de les *Meditacions metafísiques* de Descartes resulten bastant notables.

Aquesta purificació no és altra cosa que la separació de l'ànima respecte a allò sensible, i la pràctica constant de la meditació sobre la naturalesa i les propietats de l'ànima mateixa sense que intervingui res que no sigui l'ànima; [...] [La purificació és] l'esforç, tant en la vida present com en la futura, d'alliberar l'ànima dels llaços corporis perquè pugui contemplar-se lliurement a si mateixa i arribi a conèixer la veritat²⁷¹ (JubA 3.1, 56).

El filòsof, així doncs, comença de purificar-se mentre viu tot treballant per separar l'ànima del cos. Com que la mort consisteix en la separació definitiva de l'ànima i el cos, és clar que el filòsof es prepara per a la mort mentre dura l'existència terrenal i que, per tot plegat, no pot témer allò que precisament persegueix. La superació de la por a la mort converteix el filòsof en portador de la virtut veritable [*Tugend*], que trasllueix tant en la fortalesa [*Mannhaftigkeit*] davant qualsevol esclatxa de temor com, sobretot, en la capacitat de regular els propis desitjos amb mesura [*Mässigkeit*]. La fortalesa ostentada per la majoria d'homes recolza en la basarda per la mort i es tradueix en mers rampells d'efusió amb aparença de coratge. A més, molts d'ells són éssers intemperants que, en lloc de controlar reflexivament les passions [*Leidenschaften*], es dediquen a substituir-ne unes per unes altres. Lluny d'aquests viaranyis i abocat a la virtut real, el filòsof troba en la saviesa una eina inestimable: "l'única cosa vertaderament valuosa, amb vistes a la qual els homes han d'abandonar la resta de coses, és la saviesa. [...] Sobretot en la saviesa rau la veritable virtut, això és, el domini efectiu sobre els desitjos, les aversions i totes les altres passions²⁷²" (JubA 3.1, 55-58).

De seguida que Sòcrates acaba el segon raonament del primer diàleg, Cebes li fa notar que les seves observacions contravenen el sentit comú. Totes les ànimes humanes de que tenim experiència es troben unides a un cos; què garanteix que, quan se separa del cos, l'ànima no es dissolgui i desaparegui? Per consegüent, Cebes sol·licita una prova amb què es mostri que l'ànima no depèn del cos per subsistir i actuar; demostrar-ho convertiria la immortalitat anímica en quelcom incontrovertit. Sòcrates procedeix tot d'una. Atès que la mort és un canvi natural [*natürliche Veränderung*], pel qual ànima i cos passen a estar separats, cal sospesar en primer lloc què són i com ocorren els canvis naturals. En general,

²⁷¹ "Diese Reinigung aber ist nichts anders, als die Entfernung der Seele von dem Sinnlichen, und anhaltende Uebung über das Wesen und die Eigenschaften der Seele selbst Betrachtungen anzustellen, ohne sich darinn etwas, das nicht die Seele ist, irren zu lassen; [...] die Bemühung, sowohl in diesem als in dem zukünftigen Leben, die Seele von den Fesseln des Leibes zu befreien, damit sie ungehindert sich selbst betrachten, und dadurch zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen möge"

²⁷² "Die einzige Münze, die gultig ist, und für welche man alles andere hingeben muss, ist die Weisheit. [...] Ueberhaupt bey der Weisheit ist wahre Tugend, wahre Herrschaft über die Begierden, über die Verabscheuungen, und über alle Leidenschaften" .

el canvi es perfila com el pas d'una determinació [*Bestimmung*] A a una determinació B tals que A i B són oposades [*entgegengesetzen*]. Per tal que es produeixi el trànsit d'una a l'altra, es necessita el pas per un estadi intermedi C [*Mittelzustand*]. A tall d'exemple, "la nit segueix al dia per mediació del capvespre, de la mateixa manera que el dia segueix a la nit per mediació de l'albada²⁷³" (JubA 3.1, 61). D'aquesta manera, els canvis han de ser generats per forces o potències de la naturalesa [*Kräfte, die in der Natur gelegt*] en constant actuació. Aquestes forces, sempre en moviment, preparen de manera gradual l'arribada de la nova determinació constitutiva del canvi: així en la nit que avença i va cedint progressivament el lloc a l'aurora (JubA 3.1, 59-61).

Segons Sòcrates, els canvis naturals es caracteritzen pel següent. (i) L'ur esdeveniment consisteix en el pas [*Uebergang*] d'un terme oposat a un altre terme oposat possibilitat per un estadi intermedi o una sèrie d'estadis intermedis; (ii) els objectes [*Dinge*] sotmesos a canvi resten en constant moviment (el pas del dia a la nit, a tall d'exemple, se succeeix de manera ininterrompuda); (iii) aquests processos ocorren en el temps i el temps, al seu torn, és una sèrie contínua [*stätigen Ordnung*] que copsem perquè els pensaments humans també s'articulen en forma de sèrie contínua; (iv) pel seu caràcter temporal, els canvis són fenòmens continus, no fragmentats en moments: la separació en moments és quelcom que l'enteniment humà imposa "des de fora", com a resultat dels límits que el fan funcionar diacrònicament, pas a pas. Pel que fa aquest darrer punt, Sòcrates és força taxatiu: "fàcilment, els sentits podrien fer-nos creure que els canvis naturals ocorren de manera discontinua; en veritat, tanmateix, l'esdeveniment dels canvis és continu. I hom podria prendre dos estadis de canvi i fer-los tan propers com vulgui; en qualsevol cas, sempre hi haurà una transició entre tots dos, un camí pel qual la Natura passa de l'un a l'altre²⁷⁴" (JubA 3.1, 64).

El pas de la vida a la mort constitueix una instància particular de canvi, en què vida i mort són els dos termes contraposats entre que es dona la transició. L'esdeveniment de la mort involucra dos agents inicialment units: l'ànima i el cos. En consumir-se la mort, l'un i l'altre queden separats. Els efectes que el trànsit de la vida a la mort comporta en els cossos són fàcilment observables. Pel que fa a l'ànima, però, la seva immaterialitat

²⁷³ "Die Nacht folgt auf den Tag, vermittelt der Abenddämmerung, so wie der Tag auf die Nacht, vermittelt der Morgensdämmerung".

²⁷⁴ "Unsern Sinnen kömmt es freylich so vor, als wenn die Veränderungen ruckweise geschähen; allein in der Wirklichkeit ist die Folge der Veränderungen stätig; und man mag zwey Zustände so dicht aneinander setzen, als man will: so giebt es immer noch einen Uebergang dazwischen, der sie mit einander verbindet, der der Natur von einem auf den andern gleichsam den Weg zeigt".

condiciona que els efectes del trànsit siguin inobservables i hagin de conjecturar-se racionalment. Per consegüent, no és estrany que Sòcrates opti per escodrinyar què passa amb el cos abans d'elucubrar sobre el que pervé a l'ànima. D'ençà del naixement, els cossos animals [*thierischen Leibe*] experimenten una pugna constant entre la vida i la mort, essent la primera vencedora gràcies a la salut [*Gesundheit*] i la segona gràcies a la malaltia [*Krankheit*]. Quan el conjunt es desintegra i queda dividit en parts [*Theile*], la malaltia dona lloc a la mort. Per la naturalesa contínua dels canvis naturals, “les parts desintegrades continuen existint, actuant, ajuntant-se i separant-se fins que, a través de múltiples canvis, es transformen en parts d'un altre [cos] compost²⁷⁵” (JubA 3.1, 66). Sotmesos a mutació constant, els cossos, estrictament, mai no es destrueixen: quan el cos d'una animal deixa de tenir vida pròpia, les parts i partícules que el constituïen es dispersen, contacten amb altres entitats materials i, en darrera instància, passen a conformar un altre cos dotat de vida (JubA 3.1, 65-68).

Havent consignat què implica la transició de la vida a la mort en el nivell corporal, Sòcrates disposa d'una bona base per reflexionar sobre què ocorre en el cas de l'ànima. Dir que l'ànima mor pot significar, o bé que la seva força [*Kraft*] i les seves capacitats [*Vermögen*] cessen tot d'una, o bé que experimenta un procés gradual anàleg al dels cossos i acaba constituint una nova entitat. La dinàmica genuïna dels canvis naturals evidencia que la primera opció és inconcebible. En el món material no s'aprecia mai cap acte d'anihilació o destrucció [*Zernichtung*]: l'observació acurada ha posat de manifest que, ben distintament, allò que caracteritza la natura és la mutabilitat perpètua, la transformació gradual. Com que l'anihilació mai pot ocórrer en termes naturals, només Déu podria provocar-la de manera extraordinària o sobrenatural. Amb tot, és clar que Déu mai durà a terme un acte de destrucció tal en virtut de la seva perfecció, atès que anorrear una criatura significaria eliminar una perfecció que Déu mateix havia engendrat²⁷⁶. La possibilitat que l'ànima desaparegui de sobte queda totalment descartada; en tot cas, l'ànima només podria ser objecte d'una decadència progressiva comparable a la del cos. Pel que fa a aquesta segona opció, de fet, l'experiència quotidiana fa pensar *prima facie* que el debilitament de l'ànima va lligat al debilitament del cos (JubA 3.1, 68-70).

²⁷⁵ “Die zerfallenen Theile fahren fort zu seyn, zu wirken, zu leichen, zusammen gesetzt und getrennt zu werden, bis sie durch unendliche Übergänge in Theile eines andern Zusammengesetzten verwandeln” .

²⁷⁶ Mendelssohn perpetua aquí la crítica als actes sobrenaturals o miracles inserida a les *Briefe über die Empfindungen* (JubA 1: 66-70).

Assumint que, com a molt, l'ànima és objecte d'una decadència progressiva, cal veure com es produiria el debilitament en qüestió. Des d'una òptica quotidiana, recordem, sembla força indiscutible que les potències de l'ànima funcionen adequadament quan el cos disposa de salut i que, si el cos emmalalteix, llur activitat decau. Des d'aquesta perspectiva, la corrupció de la màquina corporal, això és, la disgregació de les parts que passen a configurar nous cossos, hauria de comportar la fi definitiva de l'activitat de l'ànima; si l'activitat de l'ànima depèn de la salut corporal, és clar que, quan el cos perd tota la salut, l'activitat anímica cessa. Però això és palesament inacceptable. La fi de l'activitat anímica significa, ni més ni menys, l'anihilació de quelcom, és a saber, de certa activitat (pensament) i de les forces que la duen a cap (facultats anímiques), i l'anihilació s'ha mostrat com a fenomen irrealitzable que, ni succeeix naturalment, ni Déu pot ocasionar excepcionalment. La seqüència desplegada en aquest punt és prou clara: (i) l'ànima no pot deixar d'existir ni tan sols com a efecte d'un afebliment gradual perquè, en el seu cas, una transformació d'aquesta mena culminaria en l'anihilació; (ii) l'ànima ha d'experimentar un afebliment gradual si suposem que els seus actes depenen de la salut del cos; (iii) per consegüent, l'activitat de l'ànima no pot dependre de l'estatut del cos i,, per això, l'ànima ha de continuar subsistint amb independència del que succeeixi al cos (JubA 3.1, 70-71).

Independent del cos, l'ànima no pot sinó perllongar la seva activitat sensitiva, intel·lectual i volitiva més enllà de la vida corporal. Tot i que la persistència de pensament i voluntat poden resultar prou intuïtives, el cas de la sensació admet més dubtes. De bell nou, l'experiència suggereix que sentir requereix un cos susceptible de ser afectat perquè, tot seguit, sorgeixin impressions dins la ment. Sòcrates nota que aquesta circumstància és innegable si es considera l'existència terrenal. Que passi en d'altres tipus d'existències més enllà d'aquesta, però, és quelcom d'ignot. Suposar que una condició tal es requereix sempre fóra tan absurd com la creença d'una persona que, havent viscut només a Atenes, inferís que el cicle de les estacions es concreta de la mateixa manera a tot arreu. Sigui com sigui, la independència de l'ànima respecte al cos i la seva persistència del·là de la descomposició corporal han estat assentades amb vigoria. Donada aquesta seva persistència del·là de la disgregació del cos, Sòcrates es demana ja per acabar què fa l'ànima després que el cos amb què es comunicava deixi d'existir com a tal. En tant que manté la seva activitat en general, continua tenint desitjos en particular i aspirant al benestar [*Wohlseyns*] i la felicitat [*Glückseligkeit*]. Tenint en compte la nova condició

incorpòria, aquesta felicitat no pot pivotar en res relatiu al cos, o sigui, ni en plaers sensuals, ni en riqueses, ni en honors. L'únic que li resta per tal d'atènyer la felicitat anhelada és la saviesa [*Weisheit*] i la virtut [*Tugendliche*]. Així, i com Sòcrates ja havia assenyalat en desplegar el seu segon arhument, l'ànima que lluiti per separar-se del cos, mentre hi vinculada en vida trobarà una joia insòlita quan travessi el llinar de la vida mundanal²⁷⁷ (JubA 3.1, 71-76).

2.3.2. Segon diàleg: la substancialitat i la simplicitat de l'ànima

A la fi de l'extens parlament socràtic, Cebes i Símnies comencen el segon diàleg tot enraonant en veu baixa. Sòcrates els invita a què, si llur conversa versa sobre el tema que s'ha discutit, en facin tothom partícip. En cas que alberguin dubtes i neguits, de fet, Sòcrates se sent preparat per abordar-los; és aquí quan s'insereix el famós símil amb el cigne, animal vinculat a Apol·lo ungit d'una lucidesa especial en forma de cant meravellós en els instants previs a la mort. Avinentment encoratjats, ambdós personatges trameten les seves queixes. Símnies pren la iniciativa i desvela sense més preàmbuls la seva objecció. Més que qüestionar la tesi de la immortalitat de l'ànima, Símnies no està satisfet amb la prova específica que Sòcrates ha adduït. Per il·lustrar la necessitat de sostenir la immortalitat de l'ànima, Símnies enceta la seva intervenció accentuant la misèria a què el rebuig de la creença mena. La raó i la virtut perdrien el seu sentit transcendent; l'home seria una bèstia [*Vieh*] creada merament per menjar i morir; havent-nos fet mortals, Déu ens hauria induït a creure falsament en la immortalitat i, per consegüent, a dur una existència vana, sustentada en l'error. Si, alhora, es tenen present els pensaments que desfilen per la ment del descregut, la perspectiva no podria ésser més nefasta: “l'amarga recordança de la mort no pot sinó agrejar tota joia. A qui es delecta amb l'amistat, coneix la veritat i exercita la virtut, [...] el pensament sobre el decés se li apareix com una tenebra que encercla l'ànima i la sumeix en la desesperança²⁷⁸” (JubA 3.1, 80).

²⁷⁷ Tal i com veurem, aquest és l'argument que Kant critica en el marc de KrV B. Aquest detall ha condicionat que la majoria dels treballs en què s'analitza l'argument mendelssohnià siguin, de fet, exposicions de l'argument en relació amb la crítica que Kant en fa (Falkenstein, 1998; Pardey, 1999; Guyer, 2020, p.143-150). Abordaré la interpretació (imprecisa) que Kant fa de l'argument en el darrer capítol sobre Kant.

²⁷⁸ “Die bittere Erinnerung des Todes muss alle ihre Freude vergällen. Wenn sie der Freundschaft geniessen, wenn sie die Wahrheit erkennen, wenn sie die Tugend ausüben [...] so steigt der schreckliche Gedanke der Zernichtung, wie ein Gespenst, in ihrer Seele empor, und stürzt sie in Verweiflung”

El gruix de dificultats enumerat, apunta Símnies, es resol per mitjà de la creença en la immortalitat; cal, doncs, una demostració concisa, que la provi amb solidesa i pugui ser evocada fàcilment. Per Símnies, la prova socràtica no compleix aquests requisits. Sòcrates conclou que, com que l'ànima no pot ésser anorreada, ha de continuar tenint representacions [*Begreiffe*] i perpetuar la seva existència. Assumint aquesta forma de raonar, però, podrien argüir-se coses ben absurdes, com ara que l'harmonia [*Harmonie*] de la lira o la simetria [*Symmetrie*] de l'edifici perseveren quan la lira o l'edifici siguin ja no existeixen. L'experiència quotidiana exerceix altre cop d'espurna atiadora del dubte: “la facultat de pensar roman vinculada al cos, creix quan el cos creix i pateix les mateixes mudances que el cos pateix²⁷⁹” (JubA, 3.1, 83). Cebes s'afegeix de seguida a Símnies i formula encara una segona objecció. Un pas més enllà d'obtenir garanties sobre la immortalitat de l'ànima, Cebes demana una caracterització més exhaustiva i convincent del tipus d'existència “post-terrenal” que Sòcrates ha descrit. Què assegura que, comptat i debatut, l'ànima privada de cos no caigui en una mena de son profund i no sigui capaç de recordar la vida terrenal ni de conservar la seva identitat [*Selbsgeföhl*] (JubA 3.1, 81-84).

En aquest punt, el diàleg experimenta una breu interrupció i el focus d'atenció torna a Fedó i Exècrates. Exècrates, que ja havia quedat satisfet amb l'argument socràtic, invita Fedó a reproduir-li la resposta del filòsof atenès, prec al qual Fedó accedeix sense rodejos, recalcant l'excel·lència i noblesa de Sòcrates a l'hora d'atacar els interrogants. En diàleg amb Fedó mateix, Sòcrates emprèn la resposta a Cebes i Símnies amb un preàmbul sobre la noció de veritat. Pel filòsof atenès, és molt important de no caure en l'odi vers la raó [*Vernunftthasser*]. Talment com l'odi vers els homes [*Menschhassen*], aquesta aversió es concreta quan s'ha dipositat una confiança cega que pot veure's frustrada fàcilment en no haver estat prou fonamentada. Quant als homes, pot ser prudent en alguns casos d'oscil·lar entre l'odi i l'amor: encara que nosaltres ens comportem moralment, cal estar previnguts davant dels individus que fan el mal i poden danyar-nos²⁸⁰. Tanmateix, aquesta

²⁷⁹ “Das Vermögen zu denken wird gebildet mit dem Körper, wächst mit demselben und leidet mit demselben ähnliche Veränderungen”.

²⁸⁰ L'“optimisme moral” que travessa el *Phaedon* contrasta amb el pessimisme antropològic que aquestes paraules semblen suggerir. Cal tenir en compte que, malgrat estar convençut del destí moral compartit per tots els membres del gènere humà, Mendelssohn tingué una visió més aviat pessimista de la història: per contrast amb Kant, Mendelssohn, per tant, s'observa una sutura molt interessant entre l'esfera individual i la social (Tomassoni, 1998; Pollok, 2010, p.390-425). En un món farcit d'injustícies cap al seu poble i poc disposat a canviar, Mendelssohn només sembla disposat a circumscriure l'entusiasme il·lustrat per la raó al

circumstància no resulta extrapol·lable al camp de la raó: qui admet quelcom adés com a vertader, ara com a fals, emula el sofista [*Sofist*] que es mou en funció dels requisits del moment sense romandre mai en un lloc estable. Aquesta variabilitat sofística contravé de soca-rel la naturalesa de la veritat, invariable [*unveränderlich*] i permanent [*zuverlässig*]. En tant que els sentits enganyosos i les aparences que lleguen poden induir els homes oblidar que la veritat és invariable i permanent, cal que tot individu s'esforci àrduament per no perdre de vista aquest horitzó i, si pot, ajudi els altres en aquesta escomesa (JubA 3.1, 85-88).

Amb aquest conjunt de reflexions preliminars, Sòcrates se sent habilitat per posar remei al problema que plantejava Símnies. Símnies sosté que la facultat de pensar que defineix essencialment l'ànima [*Denkungsvermögen, Vermögen zu empfinden und zu denken*²⁸¹], o bé és una entitat independent [*für sich geschaffenes*], o bé deu la seva existència a la composició [*Zusammensetzung*] del cos. En el primer cas, això és, en el supòsit que Déu hagués creat l'ànima en ella mateixa i l'hagués dotada d'independència, l'anihilació seria impossible perquè Déu, perfectíssim, mai no anihila allò que ell mateix afaïçona. D'aquesta manera, l'estratègia socràtica passa per mostrar que l'ànima és una substància única i independent, i no un tot complex resultant de la composició de parts corpòries. Per això, s'escau d'indagar en primer lloc la naturalesa dels ens compostos. Tot compost es forma per unió de coses separades que, en conjuminar-se, passen a constituir les parts [*Theilen*] d'un tot més o menys perfecte. D'una banda, les parts que constitueixen un ens compost nou han de disposar-se [*Folge*] d'una determinada manera en l'espai i el temps. El resultat d'aquesta interrelació espacio-temporal és un ordre [*Ordnung*] més o menys perfecte, com la simetria plaent que presideix la façana d'un edifici ben dissenyat o l'harmonia d'una sèrie de sons aplegats amb encert. D'altra banda, les parts i llurs diferents poders o forces pròpies poden donar lloc a una nova força emergent [*erfolgte Kraft*] gràcies a l'ordre que regeix la seva interrelació. Així, els moviments de les peces que conformen el mecanisme d'un rellotge (forces pròpies), donen lloc a la capacitat del rellotge per marcar l'hora (força emergent), possibilitada, en fi, per la manera com les peces estan ordenades. Per tot plegat, diu Sòcrates, és palès “que no hi ha cap poder que

nivell moral-individual, nivell de què, en principi, tot el gènere humà participa igualment. Quant a la visió mendelssohniana de la història, vegeu Erlin, 2002; Goldenbaum, 2020.

²⁸¹ En el decurs d'aquest diàleg, s'usa constantment la locució 'facultat de pensar i sentir' [*Vermögen zu empfinden und zu denken*] com a expressió per designar l'ànima [*Seele*]; la metonímia en qüestió troba justificació en el fet que, la facultat de sentir i pensar és el poder que defineix essencialment l'ànima.

pugui emergir en el compost que no trobi el seu fonament en les parts components, i que tot allò que no es deriva dels atributs i elements de les parts components, com l'ordre, la simetria i demés, depèn únicament i sola de la disposició de les parts²⁸²” (JubA 3.1, 89-91).

L'anàlisi de les entitats compostes s'aplica tot seguit a la facultat de pensar i sentir. Si la facultat de pensar i sentir fos un atribut d'un compost, aleshores “no ha de, o bé resultar de cert ordre i posició de les parts, com l'harmonia i la simetria, o bé, com els poders emergents en els compostos, tenir el seu origen en l'eficàcia de les parts components?”²⁸³ (JubA, 3.1: 91). D'entrada, Sòcrates argüeix que no pot ser el fruit del desplegament ordenat de parts en l'espai. Els actes de percepció d'harmonia i simetria, cimentats en la capacitat de comparar [*Vergleichung*] i de compondre [*Gegeneinanderhaltung*] allò divers, ho evidencien clarament. Si no hi hagués un ésser pensant [*denkendes Wesen*] que comparés i unifiqués les parts plurals rebudes en la sensació, ni l'harmonia ni la simetria no existirien. Ordre, simetria i harmonia: totes les propietats tributàries de la interrelació de parts en l'espai existeixen com a producte de la percepció d'un ésser pensant, com a efecte de les operacions que l'ésser executa. Sense una ment susceptible d'escatir unitat rere la multiplicitat, ni els carreus, arcs, i finestrals d'una façana serien parts ingredients d'un edifici, ni els diversos sons que el rossinyol emet conformarien una sola melodia harmònica. En la mesura que n'és causa, la facultat de pensar no pot ésser fruit de cap propietat que ella “crea” a mercès de la seva activitat²⁸⁴; la causa no pot ésser causada al seu torn per l'efecte que produeix, raó per la qual la facultat de pensar, com a causa de tot ordre, simetria i harmonia del que és compost, mai podrà ésser-ne resultat²⁸⁵. (JubA 3.1, 91-94).

El pensament no pot ser efecte posterior d'una disposició estructurada de parts en ésser condició de possibilitat de la seva subsistència. Malgrat tot, encara queda per descartar

²⁸² “daß im Ganzen keine Wirksamkeit entstehen kann, wovon der Grund nicht in den Bestandtheilen anzutreffen, und daß alles übrige, was aus den Eigenschaften der Elemente und Bestandtheile nicht fließt, wie die Ordnung, Symmetrie, u.s.w. einzig und allein in der Art der Zusammensetzung zu suchen sey.”

²⁸³ “Muß es nicht entweder, wie Harmonie und Ebenmaß, aus einer gewissen Lage und Ordnung der Theile erfolgen, oder, wie die Kraft des Zusammengesetzten, seinen Ursprung in der Wirksamkeit der Bestandtheile haben?”

²⁸⁴ En particular, segons es diu, la facultat que configura una unitat en base amb la multiplicitat és la imaginació. Mendelssohn recull la importància epistemològica atorgada a la raó en obres com les *Briefe* (JubA 1, 50-51).

²⁸⁵ Suposar que el pensament prové de l'ordre que ell mateix afaiçona, addueix Sòcrates, fora tan absurd com adduir que l'origen d'una flauta rau, precisament, en l'harmonia que ella mateixa produeix (JubA, 3.1, 91).

que el pensament sigui un poder tributari del compost corporal, que abrigui el seu origen en l'eficàcia o poder de les parts corporals components, com s'esdevé, posem per cas, amb la capacitat de moviment [*Bewegungskraft*] inherent als cossos animals. Atenent l'anàlisi precedent de les forces que posseeixen els compostos, tot poder emergent sorgeix com a fruit d'una sèrie de poders previs en interactuació. Així com en el cas del rellotge, en què el moviment amb que el rellotge indica l'hora es troba possibilitat pels moviments dels diferents engranatges, pot el pensament ésser produït per una multiplicitat de poders que, en conjuminar-se, donen lloc al moviment anímic? Sòcrates subratlla de primer que els poders particulars en joc no han d'ésser necessàriament semblants al nou poder emergent que defineixen. D'aquí, per exemple, que múltiples síl·labes, com a unitats acústiques sense valor semàntic, puguin donar lloc a discursos amb contingut semàntic. En qualsevol cas, la "prioritat causal" del pensament esdevé altre cop factor decisiu. Sense pensament, ni podrien intel·ligir-se poders particulars, ni comparar-los i congriar-los per explicar la gènesi d'un nou poder emergent. De bell nou, el pensament es mostra com a causa primera, com a poder originari sense el qual mai podríem tenir notícia dels poders emergents en els compostos i dels diversos poders particulars que els possibiliten. Per tot plegat, la facultat de pensar tampoc pot ésser causada per un altre efecte que engendra ella mateixa, a saber, la constitució d'un nou poder per part de múltiples poders concebuts prèviament com a distints; perquè, si això ocorregués, la causa es veuria altre cop causada pel seu propi efecte (JubA 3.1, 92-96).

La seqüència desgranada fins al moment posa de manifest que el pensament no sorgeix (i) ni de resultes d'una disposició ordenada de múltiples parts en l'espai (ii) ni de la confluència de diversos poders particulars. Per consegüent, la facultat de pensar acaba definint quelcom de previ a qualsevol ens compost. Aquesta facultat singular i diferent respecte a la resta de coses compostes observables en el món s'expressa en un ventall de productes prou diferents entre si: conceptes, imatges, sensacions, volicions... Alhora que diferenciables, tanmateix, és palès que tots aquests actes interactuen entre si: les sensacions i les passions determinen els anhels; els conceptes de l'enteniment recolzen en les imatges que li ofereix la imaginació... Per tal de poder explicar la unitat dels processos de pensament, cal una entitat que els aplegui tots, una substància [*Substanz*] que sigui llar de la capacitat per forjar representacions [*Vorstellungskraft*] i uneixi, així, les

idees [*Begriffe*], desitjos [*Begierde*] i inclinacions [*Neigungen*] que gestem sense aturador²⁸⁶:

No podríem recordar, reflexionar, comparar o pensar, ni tan sols podríem ésser mai la mateixa persona que érem fa només un instant, si els nostres conceptes es trobessin disseminats dispersament i no és trobessin units per quelcom que els manté realment en connexió. Cal, doncs, que suposem almenys una substància que unifiqui tots els conceptes de les parts constitutives. [...] I què ens priva d'anomenar aquesta substància 'ànima'?²⁸⁷ (JubA 3.1, 97).

El pensament²⁸⁸ que produeix l'ànima no pot ésser el fruit de processos de composició en l'espai perquè, conforme al que s'ha consignat, el pensament és precisament la condició de possibilitat dels processos de composició. D'aquesta manera, l'ànima amb facultat de produir pensaments ha d'ésser simple [*einige*] i inextensa. A efectes de recapitular i acabar d'arrodonir les conclusions ateses, Sòcrates fa atenció a la diferència entre allò extens, subsistent en el món fenomènic, i allò mental que, pel que s'ha vist, és previ als cossos extensos que hom es representa mitjançant pensaments. L'extensió [*Ausdehnung*] consisteix en matèria [*Stoff*] i moviment: la combinació d'ambdós elements origina el món material amb tota la varietat d'ens compostos que l'integra. Segons s'ha vist, cal una capacitat de concebre prèvia, que no s'expliqui al seu torn en els termes extensos de què ella mateixa és base habilitadora, per tenir accés a les propietats relatives a tot allò extens i compost (JubA 3.1, 96-99).

Com a substància simple, necessària per a la configuració d'allò compost que descobrim i situem en el món extern, l'ànima atesora tot un seguit de propietats peculiars, alienes al que és extens: "aquí no s'aprecia cap extensió ni color, cap repòs ni moviment, cap espai ni temps, sinó un ésser internament actiu, que es representa l'extensió i el color, el repòs i el moviment, l'espai i el temps; connecta, dissocia, compara i elegeix, i és capaç

²⁸⁶ S'observen aquí certs ressons de la tesi monadològica leibniziana en suggerir-se que, de fet, un cos podria constar de múltiples substàncies immaterials que, en últim terme, sempre remetran a l'ànima com a substància immaterial motriu i fonamental (JubA, 3.1,99).

²⁸⁷ "Wir würden weder uns erinnern, noch überlegen, noch vergleichen, noch denken können, ja wir würden nicht einmal die Person seyn, die wir vor einem Augenblick gewesen, wenn unsere Begriffe unter vielen vertheilt und nicht irgend wo zusammen in ihrer genauesten Verbindung anzutreffen wären. Wir müssen also wenigstens eine Substanz annehmen, die alle Begriffe der Bestandtheile vereiniget. [...] Was hindert uns, diese Substanz Seele zu nennen?"

²⁸⁸ En alguns punts finals de la seva argumentació, Sòcrates estableix una relació d'identitat entre la facultat de pensar i la imaginació: en aquest sentit, és rellevant tenir present que la facultat responsable de la representació d'allò extens és la imaginació.

d'una infinitat d'altres qualitats que no tenen res a veure amb l'extensió i el moviment²⁸⁹” (JubA 3.1, 99). Sigui com sigui, la prioritat ontològica de la substància anímica sobre els ens compostos del món té conseqüències significatives. Sense ànima en activitat perpètua, no hi hauria el món curull d'ens i multiplicitats de què tenim percepció. Els éssers humans només accedeixen al món extern per mitjà de l'ànima pensant que, perpètuament activa, n'habilita la concepció. En altres paraules: la forma humana de relacionar-se amb el món extern es troba radicalment mediada per l'ànima i la facultat de pensar que atresora; per als homes dotats de percepció, no hi ha altre món fora del món que és objecte de llur percepció. D'aquí que, seguint les darreres anotacions del diàleg, els homes ocupin una posició intermèdia entre Déu, capaç de pensar però no susceptible d'ésser pensada, i els cossos, exempts de pensament però susceptibles d'ésser intel·ligits per altri²⁹⁰ (JubA 3.1, 99-100).

2.3.3. Tercer diàleg: la immortalitat i la identitat de l'ànima més enllà de la vida terrenal

Després d'eliminar els neguits que sotjaven Símmies, Sòcrates dedica el tercer i darrer diàleg a la resolució dels dubtes de Cebes i, per tant, passa a il·lustrar que, acabada l'existència corporal, l'ànima en serva el record i preserva la seva identitat. El filòsof atenès parteix de la base que els déus no poden ni envejar ni desitjar el mal de llurs criatures. La possibilitat en qüestió queda rebutjada per referència a la naturalesa perfecta de Déu, en què una enveja d'aquesta índole definiria una imperfecció improcedent; l'Altíssim, en fi, es perfila com un ésser perfecte, que es capté conforme als millors dissenys i sempre procura el benefici de les seves criatures. En qualsevol cas, la pregunta formulada per Símmies recolza en una disjunció clara: (i) o bé l'ànima perviu en un estat de vetlla [*wachenende Zustände*] i consciència [*Bewusstsein*] d'allò present [*Gegenwärtige*] i d'allò passat [*Vergangenen*]; (ii) o bé cau en el son i l'oblit d'allò viscut. Sòcrates anticipa que la referència a la naturalesa de Déu serà l'eina clau per a dissoldre el dilema: “si volem desfer-nos d'aquest dubte aterridor, podem aferrar-nos a res de més

²⁸⁹ “Allhier erkenne ich weder Ausdehnung noch Farbe, weder Ruhe noch Bewegung, weder Raum noch Zeit, sondern ein innerlich wirksames Wesen, das Ausdehnung und Farbe, Ruhe und Bewegung, Raum und Zeit sich vorstellt, verbindet, trennet, vergleicht, wählet, und noch tausend anderer Beschaffenheiten fähig ist, die mit Ausdehnung und Bewegung nicht die mindeste Gemeinschaft haben.”

²⁹⁰ Alguns dels grans estudiosos de Kant i la Il·lustració alemanya, com Heiner Klemme i Paul Guyer, han suggerit sense entrar en detall que aquest argument acusa un paral·lelisme palès amb la complexa Deducció transcendental de les categories de la KrV (Klemme, 1996, p.62-66 ; Guyer, 2020, p.145-146). Analitzaré amb més deteniment aquesta qüestió en el capítol sobre Kant, després d'exposar-ne la Deducció transcendental.

segur que el fet que la nostra preocupació va en contra de les intencions divines, i que res pot plaure-li menys que la misèria eterna de les seves criatures?²⁹¹”(JubA 3.1, 104).

D’entrada, Sòcrates concedeix a Cebes que tots els éssers pertanyents a una determinada espècie han d’estar subjectes a un mateix destí [*Bestimmung*]. Si Déu, posem per cas, reservés una fortuna privilegiada a un col·lectiu selecte d’homes i n’exclogués la resta, demostraria una arbitrarietat inacceptable. En particular, doncs, tots els éssers pensants [*denkende Wesen*]²⁹², conjunt de què els humans són part, han d’abrigar una naturalesa i destins semblants. Quina sia la llur destinació, creu Sòcrates, pot ajudar a desvelar-ho l’observació de l’existència que menen els homes, instància concreta d’ésser pensant. Mentre viuen, els homes van exercitant i perfeccionant les potències de què disposen. Aquesta dinàmica de millora s’aprecia tant en les sensacions com en les anomenades “potències innates de l’esperit” [*angeborenen Fähigkeiten des Geistes*]; segons la llista enumerada per Sòcrates, les potències innates comprenen enginy [*Witz*], enteniment [*Verstand*], raó [*Vernunft*], invectiva [*Erfindungskraft*], sentit del bell i el bo [*Empfindung des Schönen und Guten*], generositat [*Großmuth*], amor al proïsme [*Menschenliebe*] i magnanimitat [*Geselligkeit*]. Molt rellevantment, la totalitat de les persones i dels ens racionals participen d’aquesta escomesa en major o menor mesura. Fins i tot aquells que no en prenen consciència, com el salvatge que s’escarrassa per caçar la presa, romanen immersos en aquesta dinàmica; tots i cadascun dels ens pensants alberguen una propensió constitutiva [*ursprüngliche Triebe*] a la perfecció, un impuls que orienta llur existència [*Daseyn*] i n’és fi últim [*Endzweck*], necessàriament conforme a les intencions de Déu (JubA 3.1, 105-107).

La pregunta emergent aquí no és gens baladí: poden les perfeccions adquirides a còpia d’esforç durant tota una vida esvanir-se de sobte? L’aspiració socràtica és previsible: cal demostrar que la possibilitat suggerida resulta contrària al pla providencial de Déu [*weiseste Plane der Schöpfung*]. L’argumentació teixida a aquest efecte s’endega amb la referència als ens compostos. Tal i com ja havia estat indicat en el segon diàleg, els éssers compostos es troben ontològicament subordinats als éssers simples ungitos de pensament, en el benentès que, tot comparant, dissociant i unificant, la facultat de pensar habilita la

²⁹¹ “Wenn wir von diesem fürchterlichen Zweifel befreiet zu seyn wünschen, können wir etwas mehr verlangen, als die Vergewisserung, daß unsere Besorgniß den Absichten Gottes zuwider laufe, und von demselben ebenso wenig, als das ewige Elend seiner Geschöpfe, hat beliebt werden können”

²⁹² Les expressions emprades per Mendelssohn són diverses : ‘denkende Wesen’, ‘endlichen Geister’, ‘denkende Naturen’... Curiosament, l’expressió ‘Subjekt’ apareguda a la *Rhapsodie* no s’usa aquí.

subsistència d'allò compost, objecte de percepció exclusiu dels éssers pensants que se'ls representen. Per causa d'aquesta jerarquia, les coses compostes es perfilen com instruments [*Beständigkeit*] que Déu posa al servei de les substàncies simples. És a mercès d'aquests ens extensos que, per exemple, les ànimes immaterials accedeixen a la bellesa sensible i, sobre la base fornida per la percepció sensorial, poden ascendir i adquirir idees vertaderes quant al que és bell, el que és bo i el que és just. Desproveïts de substantivitat i duració, els compostos no encloueno la propensió a la millora imputada als éssers racionals: en la seva dimensió o manifestació fenomènica, la bellesa, l'ordre, l'harmonia sorgeixen i decauen sense fre, sotmeses a un cercle de generació i corrupció que les priva de cap mena de trajectòria duradora de progrés (JubA 3.1, 107-108).

Pel que fa al reialme dels éssers vius [*lebendige Wesen*] de condició simple, tanmateix, la cosa canvia significativament. Si hom considera els éssers vius en general, observa Sòcrates, se'n discerneixen dues tipologies bàsiques: (i) els que solament posseeixen capacitat de sentir [*sinnlichempfindende Natur*]²⁹³; (ii) els que, endemés, posseeixen capacitat de pensar [*denkende Natur*]. Els organismes de la primera classe, que es corresponen amb els animals, també consten d'una sèrie d'atributs innats que Déu els lliga per facilitar llur supervivència, un seguit d'instints [*Triebe*] que els animals poden satisfer òptimament i fluïda gràcies als compostos presents en la natura²⁹⁴. D'una banda, doncs, els éssers vius no racionals s'insereixen dins el pla de la creació [*allgemeine Plane*] esbossat per l'Ésser perfecte i se sobreposen als objectes extensos inanimats, "instruments" que ocupen un graó ontològic més baix, de què els animals es poden servir per desplegar llurs instints. D'altra banda, però, és palès que, en els éssers només capaços de sentir, l'exercici dels instints que en salvaguarden la subsistència no defineix una dinàmica de perfeccionament comparable a la humana. Circumscriu a la sola supervivència instintiva, la condició dels animals és exempta de la culturització que ha induït l'home a sofisticar progressivament el seu *modus vivendi*: "aquesta tranquil·litat, aquesta satisfacció buida per allò obtingut, sense afany d'ascendir i millorar, és una senyal que [els animals] no són el fi final de la Creació, sinó que són objectius inferiors, al seu

²⁹³ Tal i com puntualitza breument en el darrer paràgraf dedicat als éssers animals, les ànimes dels ens amb capacitat de sentir però no de pensar racionalment també són substàncies simples, encarregades de donar unitat i coherència al garbuix de sensacions i volicions que se succeeixen al llarg de l'existència animal.

²⁹⁴ La vida que menen els animals en el si de la natura justificaria l'assertió socràtica. L'ocell aprofita les branques de l'arbre per nidificar, les baies de l'esbarzer per nodrir-se... El llop aprofita les balmes per arrecerar-se, els boscos frondosos per camuflar-se davant la presa...

torn mitjans utilíssims perquè les criatures amb una destinació més digna acompleixin els fins de la divinitat.²⁹⁵ (JubA 3.1, 109).

Des de l'òptica de Sòcrates, les limitacions que encerclen els ens vius no racionals justifica que, dins el pla general de la creació, els éssers racionals hagin d'ocupar una posició encara superior a la dels animals irracionals. D'antuvi, la seva existència mundanal és molt més indigent [*dürftiger*] que la de les bèsties amb instint afuat; llur vigoria física, a tall d'exemple, és comparativament ben menor. Per poder fer front i sobreposar-se a la penúria, l'ésser racional comença a potenciar i desenvolupar les capacitats que li són inherents. La trajectòria de perfeccionament dibuixada per Sòcrates mereix una atenció especial. De primer, la millora se centra en els sentits [*Sinne*], la imaginació [*Einbildungskraft*] i la memòria [*Erinnerungsvermögen*]; a continuació, es passa a l'enteniment [*Verstand*], la raó [*Vernunft*] i l'enginy [*Witz*]; en tercer lloc, hom sofisticava el gust [*Geschmack*], és a dir, la facultat d'apreciar la bellesa; en última instància, l'admiració [*Bewunderung*] que desperta el sublim [*Erhabene*] s'alça com a pas capital en l'aproximació a l'Ésser Altíssim a què el destí de perfeccionament tendeix²⁹⁶. Amb tot, la millora no s'esgota en el nivell personal, sinó que també acaba repercutint sobre la vida en comú. L'individu que supera l'ancoratge en l'esfera privada comença per prendre consciència dels drets [*Rechts*] i deures [*Pflichten*] que emmarquen la vida en comunitat [*Gesellschaft*]; amb el pas del temps, l'acatament per coerció dona pas a sentiments íntims de justícia [*Gerechtigkeit*], equitat [*Billigkeit*], honestat [*Anständigkeit*], honor [*Ehre*] i respecte [*Ansehen*], que impel·leixen l'home a un acompliment espontani de les obligacions socials (JubA 3.1, 110-112).

El seguiment del camí esbossat clou amb una fita superlativa: el contacte amb la divinitat. L'ésser que es perfecciona conforme als passos estipulats cospa eventualment la perfecció superlativa de Déu, descobreix la remissió de tot allò creat al seu pla sapientíssim i, arran d'aquest fet, pren consciència que el camí de virtut que ha seguit representa l'objectiu

²⁹⁵ “Nun ist zwar dieses Stillstehen, diese dumme Zufriedenheit mit dem Erreichten, ohne sich erheben und empor schwingen zu wollen, ein Zeichen, daß sie in dem großen Entwurfe der Schöpfung nicht das letzte Ziel gewesen, sondern als niedrigere Absichten, zugleich Mittel abgeben, und Dingen von würdigern und erhabenern Bestimmungen in Erfüllung der Endabsichten Gottes behülflich seyn sollten”.

De fet, és perquè aquests instints animals poden constituir “mitjans utilíssims a l'hora d'acomplir els fins més sublims” que Déu ha de fer immortal l'ànima dels animals dotada d'instints innats. Sòcrates arriba a suggerir que, inserits en aquesta posició intermèdia dins el pla de la creació, els esperits animals podrien ascendir a la categoria d'esperits racionals si Déu, benevolent, ho determinés talment. (JubA, 3.1: 110).

²⁹⁶ La prioritització del domini estètic sobre el domini cognoscitiu (la dedicació al bell i el sublim defineixen els dos darrers passos del procés de perfecció) no pot sinó suscitar certa sorpresa.

més elevat de la Creació divina. Els ens intel·ligents coneixedors de la natura divina, així doncs, se saben creats amb un propensió innata vers la perfecció i la millora. Sota la llum de la descoberta, ser virtuoses i feliços els exigeix solament d'atendre la inclinació i dur-la a compliment amb paciència. Tan aviat com se n'analitza l'execució, però, la tendència virtuosa en joc enclou una peculiaritat clau. Assolir la virtut superlativa no sembla factible per a un ésser finit puix que, baldament s'hi escarrassi amb deler, l'home mai no arriba a ser omniscient o omnipotent com l'Altíssim que el crea²⁹⁷. El perfeccionament dels éssers intel·ligents és un procés de creixement sense acabament definitiu, una progressió infinita que, *stricto sensu*, mai no es clou. La conclusió a què du el raonament és tan palmària com indefectible: si, acabada la vida del cos, Déu no permetés la continuació del perfeccionament, estaria impeding el compliment de l'impuls a la perfecció que ell mateix atorga als éssers humans intel·ligents. En tant que Déu no pot obrar mai segons intencions imperfectes, el millorament de l'ésser racional ha de perllongar-se *ad infinitum*, sense cap mena de limitació temporal: “a través de la imitació de Déu, hom pot aproximar-se màximament a les seves perfeccions, i en aquesta aproximació rau la felicitat dels esperits. Amb tot, aquest camí és infinit, mai susceptible d'ésser plenament culminat. D'aquí que l'esforç no pugui topar amb els límits que imposa la vida humana [terrena]²⁹⁸” (JubA 3.1, 113).

Gràcies a la prova ordida, la sospita que l'ànima caigui en un estat de son i oblit es converteix en una quimera nímia: creada com a substància simple i destinada a perfeccionar-se de manera ininterrompuda, tota ànima humana ha de prosseguir eternament el seu millorament en desprendre's del cos i, per tant, preservar la seva identitat i ampliar l'abast de les millores fetes en vida. Resolt el dubte de Cebes, Sòcrates posa l'accent en el turment que, segons Símnies detectava amb lucidesa a l'inici del segon diàleg, pateixen les persones ignorants de la immortalitat dels éssers racionals. Entre les persones dissortades que desconeixen la immortalitat i el destí de millorament, val a dir, se'n subratllen algunes que assoleixen una noblesa moral destacable i arriben a sacrificar la pròpia vida pels drets de la humanitat [*Menschlichkeit*], la llibertat [*Freylichkeit*] i la

²⁹⁷ Pel que fa a aquesta qüestió, Sòcrates anota molt interessantment que el perfeccionament és inacabable perquè el desig humà és constitutivament infinit, mai satisfactible del tot: sempre es desitja més coneixement, més bellesa, més sublimitat... (JubA, 3.1: 111).

²⁹⁸ “Durch die Nachahmung Gottes kann man sich allmählig seinen Vollkommenheiten nähern, und in dieser Näherung bestehet die Glückseligkeit der Geister; aber der Weg zu denselben ist unendlich, kann in Ewigkeit nicht ganz zurück gelegt werden. Daher kennet das Fortstreben in dem menschlichen Leben keine Grenzen“.

virtut [*Tugend*]. Per Sòcrates aquests individus efectuen un acte elevat sense poder-ne reconèixer el sentit profund, ancorats en una motivació passional i passatgera, Des de la perspectiva del savi que es perfecciona, la vida pot ésser tractada com un mer mitjà perquè la destinació de l'esperit racional ultrapassa les seves fronteres; per qui creu en la mortalitat de l'ànima, però, la vida és l'únic fenomen real i valuós, amb la qual cosa renunciar-hi significa prescindir d'allò que té més valor²⁹⁹ (JubA 3.1, 114-117).

Els conflictes palpables en aquest model moral duen Sòcrates a emfasitzar la unitat i la invariabilitat de la virtut vertadera. Seguint allò estipulat a les primeries del segon diàleg, la veritat és de naturalesa unitària i invariable, de manera que tota doctrina cimentada en veritats sòlides i provades és inconfusiblement vertadera. La tesi que els éssers racionals han de consagrar-se a la millora de la pròpia condició recolza en una veritat indubtable, a saber, el fet que el perfeccionament dels ens intel·ligents constitueix l'objectiu més noble de la Creació divina. Per tot plegat, qui hagi reflexionat sobre la naturalesa de Déu i hagi escatit aquesta veritat fonamental, mai no dubta que la vida humana ha de regir-se per l'observança de la virtut, ingredient imprescindible per a la consecució del millorament que vehicula el seu destí. Virtut moral a banda, la invariabilitat desvelada també resulta operativa en el terreny de la virtut política, això és, en el camp de les lleis [*Gesetze*] que presideixen la vida pública [*Republik*]. El dret [*Rechts*] ha de fonamentar-se en lleis fermes: llur acompliment meticulós i obligatori s'alça com a condició indispensable per garantir una vida en societat organitzada, regida per un pacte i unes regles subsidiàries que tothom observa. És per això, argüeix Sòcrates, que tot puniment imposat per la República ha d'acatar-se sense excepció. Si hom es rebel·lés contra el càstig que se li imposa, i per molt raonable que fos la rebel·lió, s'obriria les portes a un trencament sistemàtic de les lleis i a la dissolució de l'ordre social. D'aquí, en fi, que Sòcrates mateix cregui inexorable acceptar la pena que el tribunal li arroga (JubA 3.1, 117-119).

Sota la llum de les observacions precedents, és ben clar que els homes que refusen o ignoren la immortalitat i el destí d'els éssers intel·ligents fan pivotar llur ignorància en un error nefand: la negació de la Providència [*Vorsehung*] divina. Tot seguint el solc de l'anàlisi oferta als *Philosophische Gespräche* i les *Briefe über die Empfindungen*, les

²⁹⁹ Tot dialogant amb *Vom Tode für das Vaterland* (1761) d'Abbt, Mendelssohn mostra els contratemps nefands que podrien concretar-se si a les guerres només hi lluitessin soldats descreguts. Qui no creu en la immortalitat, situa la vida terrena com a màxim bé, com a fi últim que s'avantposa a qualsevol altra cosa o fet; si, per defensar la vida pròpia que constitueix el màxim bé concebible, un soldat hagués de perjudicar la pàtria perquè lluita i els seus companys de batalla, es veuria autoritzat a fer-ho, en el benentès que la pròpia vida tindria una vàlua superior a la resta de coses mundanes (JubA 3.1, 117-118).

persones que neguen la Providència divina sustenten llur judici sobre la sola observació d'esdeveniments mundanals: en escodrinyar el domini de la moralitat i la vida en societat, el gruix de mals i dissorts constatats els mena a rebutjar la creença en una divinitat perfectíssima que vetlla per les seves criatures. Epistemològicament, doncs, tals ignorants cometen un error cras, ja que prenen l'experiència d'allò particular com a únic estendard i arraconen l'escrutini racional de la natura divina. Incapaços d'intel·ligir els atributs propis de Déu, ni saben que actua d'acord amb les millors intencions, ni que la millora progressiva dels éssers racionals n'és la més noble intenció, ni que aquest millorament exigeix la vida eterna de les ànimes que l'acompleixen. Compresa la perfecció impertèrrita de la divinitat, tota imperfecció aparent es mostra com a ínfima part ingredient d'una totalitat immesurable, sota salvaguarda d'una bondat superlativa (JubA 3.1, 121-122).

Amb aquestes últimes anotacions, el cigne socràtic acaba la fi del seu cant visionari. El quadre final, d'una noblesa sòbria que pot fer pensar en l'escala de perfeccionament descrita, és precedit per una recapitulació pedagògica sobre les raons que fan plausible creure amb certesa en l'existència eterna de l'ànima:

La facultat de sentir no és cap propietat del cos ni de la seva composició subtil, sinó que té una existència autònoma. L'essència d'aquesta substància és simple i, consegüentment, indestructible. La perfecció que aquesta substància adquireix ha de ser d'abast infinit en relació amb la substància mateixa, de manera que, progressivament, [aquesta substància] sigui més i més capaç de satisfer les intencions de la divinitat en el si de la natura. En particular, i com a ésser racional que treballa per perfeccionar-se, la nostra ànima pertany a la classe d'esperits que constitueixen el fi últim de la Creació i mai no deixen d'apreciar i admirar les perfeccions dels productes divins. El principi de l'existència [d'aquests esperits] és, tal i com s'ha vist, un esforç i progrés d'un estrat de perfecció a un altre: llur essència admet un creixement infinit; llurs impulsos tendeixen naturalment a la infinitud; i la natura els ofereix una font inexhaurible per sadollar aquesta fam sense fi. Un pas més enllà, i com a éssers morals que són, els esperits disposen d'un sistema de deures i drets que seria curull de contradiccions i absurditats si se'l impedis la trajectòria de perfeccionament que els correspon. Finalment, el desordre i la injustícia aparent que s'observa en el fat dels homes es resol en una cadena de conseqüències, per la qual allò fosc i incert esdevé clar i consistent. Tot aquell que acompleixi els seus deures amb constància i templança i acari l'adversitat amb resignació pacient gaudirà, a la fi, del premi a la seva virtut. Per contra, tot aquell qui erri pels viaranys del vici no marxarà

d'aquest món sense saber que el camí de maldat emprès no és, en cap cas, la via de la felicitat. En una paraula, Déu negligiria la seva saviesa, bondat i justícia si hagués creat els éssers racionals per fer-los treballar amb vistes a la perfecció només durant un temps limitat³⁰⁰ (JubA 3.1, 122-123).

Joiós davant l'horitzó de millorament espiritual, Sòcrates tanca el seu parlament sobre la immortalitat de l'ànima. En quines condicions es desenvolupi la vida feliç ulterior a l'existència terrena, és quelcom que no escau esbrinar als mortals encara sotmesos al jou corporal; la sola certesa que la benaurança eterna els espera basta amb escriure. Acte seguit, el condemnat reflexiona succintament sobre que caldrà fer amb el seu cadàver tantost executat. En el fons, què decideixen fer amb el cos sense vida no té cap mena d'importància, essent clar que la identitat de Sòcrates, aliena a l'embolcall corporal, es mantindrà en l'esperit immortal abocat sense fi al perfeccionament i la millora. Persuadit de l'assertió, Critó l'ajuda a purificar-se abans de prendre la cicuta: exemplarment serè, Sòcrates pren el verí sense cap ombra de pertorbació ni angúnia, radicalment coherent amb les doctrines exposades (JubA 3.1, 124-127).

2.3.4. *Apèndix a la segona edició de 1768*³⁰¹

Tantost la segona edició del *Phaedon* aparegué, Mendelssohn prengué les observacions que amics i coneguts li feren per tal de matisar alguns aspectes de l'obra i desmuntar

³⁰⁰ „Die Vermögen zu empfinden ist keine Beschaffenheit des Körpers, und seines feinen Baues; sondern hat seine Bestandheit für sich. Das Wesen dieser Bestandheit ist einfach, und folglich unvergänglich. Auch die Vollkommenheit, die diese einfache Substanz erworben, muß in Absicht auf sie selbst von unaufhörlichen Folgen seyn, und sie immer tüchtiger machen, die Absichten Gottes in der Natur zu erfüllen. Insbesondere gehört unsere Seele, als ein vernünftiges und nach der Vollkommenheit strebendes Wesen zu dem Geschlechte der Geister, die den Endzweck der Schöpfung enthalten, und niemals aufhören Beobachter und Bewunderer der göttlichen Werke zu seyn. Der Anfang ihres Daseyns ist, wie wir sehen, ein Bestreben und Fortgehen von einem Grade der Vollkommenheit zum andern; ihr Wesen ist des unaufhörlichen Wachstums fähig; ihr Trieb hat die augenscheinlichste Anlage zur Unendlichkeit, und die Natur beut ihrem nie zu löschenden Durst eine unerschöpfliche Quelle an. Ferner haben sie, als moralische Wesen, ein System von Pflichten und Rechten, das voller Ungereimtheiten und Widersprüche seyn würde, wenn sie auf dem Wege zur Vollkommenheit gehemmt und zurück gestoßen werden sollten. Und endlich verweist uns die anscheinende Unordnung und Ungerechtigkeit in dem Schicksale der Menschen auf eine lange Reihe von Folgen, in welcher sich alles auflöset, was hier verschlungen scheint. Wer hier mit Standhaftigkeit, und gleichsam dem Unglücke zu Trotz, seine Pflicht erfüllet, und die Widerwärtigkeiten mit Ergebung in den göttlichen Willen erduldet, muß den Lohn seiner Tugenden endlich genießen; und der Lasterhafte kann nicht dahin fahren, ohne auf eine oder die andere Weise zur Erkenntniß gebracht zu seyn, daß die Uebelthaten nicht der Weg zur Glückseligkeit sind. Mit einem Worte, allen Eigenschaften Gottes, seiner Weisheit, seiner Güte, seiner Gerechtigkeit würde es widersprechen, wenn er die vernünftigen und nach der Vollkommenheit strebenden Wesen nur zu einer zeitlichen Dauer geschaffen hätte“

³⁰¹ Per bé que l'originari s'inclou a la segona edició de 1768, em baso aquí en l'apèndix segons la versió de la tercera edició de 1769 per ésser una mica més extens i matisat.

alguns de les objeccions que li van adreçar. D'entrada, l'autor puntualitza, hi ha objectors que li retrauen d'haver assumit en el primer diàleg diverses tesis wolffianes i baumgartianes no acceptades unànimement. Mendelssohn es disposa a escodrinyar una per una les assercions que podrien ser objecte d'aquesta falla per elucidar llur fonamentació, independentment del fet que Wolff i Baumgarten les defensin. La primera es correspon amb l'anotació que els poders de la naturalesa [*Kräfte der Natur*] romanen constantment actius [*wirksam*]. L'afirmació en qüestió és acceptada de manera força generalitzada. Tothom creu que una cosa activa, o bé produeix un efecte [*Wirkung*] proporcional al seu esforç, o bé actua contra la resistència que l'obstaculitza [*Widerstand*] quan no pot expressar-se lliurement; sia en un cas o en l'altre, la cosa sempre és manté activa. Per envigorir aquesta intuïció que molta gent abruga, Mendelssohn creu que cal distingir la noció de força o poder [*Kraft*] de les nocions de habilitat [*Können*] i capacitat [*Vermögen*]. Els poders, d'una banda, són reals [*wirckliche*] o existents [*vorhanden*] en la mesura que es troben operatius, això es, que produeixen efectes en el món. Les habilitats i les capacitats, d'altra banda, són meres possibilitats [*bloße Möglichkeiten*], disposicions que estan preparades per desplegar-se però que, *de facto*, només es despleguen i *realitzen* en ocasions [*Gelegenheiten*] determinades. Donada la dualitat, habilitats i capacitats acaben depenent ontològicament de les forces. Perpètuament operatives, les forces són el substrat real indispensable perquè les habilitats puguin posar-se en moviment quansevulla. Així, pensament, sensació o desig s'actualitzen ocasionalment en tant que hi ha una ànima existent sempre activa, una força general i ininterrompuda que s'expressa puntualment en múltiples capacitats³⁰² (JubA 3.1, 142-145).

La segona tesi pretesament inacceptable és la consideració que tot allò mudable [*Veranderliche*] canvia sense parar. Per l'autor del *Phaedon*, és palès que molts filòsofs a banda de Wolff i Baumgarten també l'han subscripta. En el cas de Plató, a tall d'exemple, la mutabilitat perpètua constitueix un fonament ontològic cabdal, base de la divisió entre el que és fenomènic i el que és noètic. Més enllà d'aquests apunts succints, Mendelssohn rebutja tot seguit l'objecció per la qual l'argument que tanca el primer diàleg recolza en l'afirmació wolffiana que pensament, sensació i desig són les úniques accions de l'ànima. Segons addueix, la prova no se sustenta sobre la tesi susdita. Atenent l'argument,

³⁰² Així, pot dir-se del comerciant que és capaç de fer poesia en tant que la seva ànima, constantment activa i fonamentalment dedicada al negoci, podria, en un determinat moment, centrar els seus esforços a confegir poemes; dotat d'aquesta capacitat, el comerciant pot, però, no executar-la mai de fet. (JubA 3.1, 144).

pensament, sensació i desig han de mantenir-se sempre actius perquè, ni són propietats d'un compost corporal disgregable, ni admeten cap mena d'anihilació [*Zernichtung*]. En relació amb aquest incís, Mendelssohn posa l'accent en la el fet que, com Plató ja anticipà i ningú sembla haver qüestionat, les forces de la natura mai donen lloc a processos d'anihilació, sinó a canvis d'un estat a un altre possibilitat per un o diversos estadis mitjancers. Dir que la lletjor és anorreada quan un objecte lleig esdevé bell resulta impropri; en tot cas, el que ocorre és que la condició de l'ens canvia gràcies a que no hi ha anihilació, sinó permanència del substrat de què es predica lletjor o bellesa i, per tant, continuïtat [*Stetigkeit*] entre l'estat passat i el nou estat present. En aquest sentit, i més que no pas implicar una transició [*Übergang*] d'extrem a extrem [*entgegente Bestimmungen*], els canvis naturals solen consistir en subtils modulacions de grau entre ambdós pols. Així, una persona no esdevé radicalment lletja o bonica, ans una mica més bella durant un temps, sensiblement enlletgida més tard... (JubA 3.1, 145-148).

Il·lustrada la plausibilitat dels principis del primer diàleg objecte de crítica, l'autor del *Phaedon* defensa la tria del parlament socràtic com a forma literària per exposar les seves idees. Alguns podrien adduir que fer del Sòcrates planer i franc un metafísic entenimentat no és avinent. Segons Mendelssohn, tots els que recelen en aquests termes haurien de remetre's de seguida als diàlegs de Plató, en què Sòcrates apareix com a portaveu indefectible de la dialèctica platònica. Tal i com s'especificava en el pròleg, s'han posat en boca de Sòcrates arguments propis del món de Mendelssohn perquè el grau de perfeccionament atès pel pensament modern ha exigut que els parlament socràtics s'enriquessin amb coneixements encara ignots i obscurs per als antics. Certament, l'orgull epocal de l'autor llu amb vigoria. El progrés de la filosofia i l'eclosió fabulosa que suposa la Modernitat resulten particularment importants en el camp de la Psicologia: “a través d'una observació acurada de les accions i passions de l'ànima, s'han pogut recollir més informacions i, així, s'han extret conclusions correctes tot fent ús d'un mètode sòlid^{303, 304}” (JubA, 3.1, 150). Sigui com sigui, l'elecció d'un Sòcrates modernitzat com a

³⁰³ “Durch eine genauere Beobachtung ihrer Wirkungen und Leiden hat man mehrere Data festgesetzt, und daraus ließen sich, vermittelst einer bewährten Methode, auch richtigere Folgen ziehen”

³⁰⁴ L'optimisme mendelssohnià és digne d'esment: “Passats els segles de barbàrie que seguiren a l'albada de la filosofia, segles en què la raó humana fou serva de la superstició i la tirania, la filosofia viu a la fi moments més dolços. Per mitjà d'una observació reeixida de la natura, totes les àrees del saber han experimentat un progrés considerable. [...] És cert que la filosofia no ha assolit encara el seu Migdia lluminós, Migdia a què, tal vegada, els nostres nets tindran accés eventualment. Tanmateix, hom ha d'abrigar mola rancúnia vers les troballes dels seus contemporanis per no concedir un mèrit enorme als Moderns en el terreny de la filosofia. Sempre que comparo Plató amb els moderns, o fins Plató i els moderns

protagonista portaveu del *Phaedon* acusa una justificació crucial: com a exponent paradigmàtic de la racionalitat filosòfica, el personatge de Sòcrates vol exemplificar que les veritats veremades i ensenyades en l'obra són, de fet, doctrines universals, a l'abast de tot ésser racional qualsevulla en sia l'època o origen geogràfic. A ulls de Mendelssohn, doncs, la raó defineix un bé universal i atemporal (JubA 3.1, 149-152).

Havent perfilat les tesis del primer diàleg criticades, i closa l'anotació quant a la forma dialogada del *Phaedon*, Mendelssohn introdueix aclariments importants respecte a la immaterialitat [*Immaterialität*] de l'ànima que es desprèn del segon diàleg. Per provar la immaterialitat, no n'hi ha prou a fer com Descartes i raonar que extensió [*Ausdehnung*] i pensament [*Vorstellung*] són atributs [*Eigenschaften*] de natura distinta; tal i com féu Plotí, cal mostrar que l'un i l'altre s'exclouen i que l'ànima, llar de pensaments, no pot ésser extensa en cap cas. Plotí, val a dir, ofereix una primera temptativa no del tot convincent. Atenent Mendelssohn, el filòsof egipci cregué que allò que defineix cada ànima és la seva vida pròpia, la seva "consciència interna" [*innere Bewusstsein*] dit modernament. Mendelssohn atribueix a Plotí el següent argument: (i) l'ànima és viva i el cos en que s'insereix, també; (ii) allò que emana vida i vivifica el cos és l'ànima; (iii) si cadascuna de les parts del cos és viva, aleshores totes elles han d'abrigar al seu torn una ànima que les vivifiqui; (iv) com que allò extens és infinitament divisible, les ànimes integrants del cos quedarien multiplicades *ad infinitum*. Per bé que afí a la dualitat traçada entre pensament i corporalitat, Mendelssohn reconeix haver perfeccionat força el model plotinià, sabedor a mercès de Leibniz i Wolff que una totalitat com l'ànima podria resultar de la conjunció de parts amb propietats distintes (posem per cas, corporals) al nou tot emergent. És per causa d'aquest detall que l'autor del *Phaedon* acaba argüint la prioritat del pensament respecte als processos de composició propis d'allò extens i corporal: la dissociació i composició de parts extenses és un efecte del pensament, raó per la qual el

amb el matusser pensament medieval, dono gràcies a la Providència d'haver nascut en aquests temps tan felïços"

("Nach so manchen barbarischen Jahrhunderten, die auf jenen schönen Morgen der Philosophie gefolgt sind, Jahrhunderte, in welchen die menschliche Vernunft dem Aberglauben und der Tyranney hat fröhnen müssen, hat die Weltweisheit endlich bessere Tage er lebt. Alle Theile der menschlichen Erkenntnis haben durch eine glückliche Beobachtung der Natur ansehnliche Progressen gemacht [...] Noch hat zwar die Philosophie ihren hellen Mittag nicht erreicht, in welchem sie vielleicht unsere Enkel dereinst erblicken werden; allein man müßte auf die Verdienste seiner Zeitgenossen sehr neidisch seyn, wenn man den Neuern nicht in Absicht auf die Philosophie große Vorzüge einräumen wollte. Ich habe niemals den Plato mit den Neuern, und beide mit den düstern Köpfen der mittlern Zeiten vergleichen können, ohne der Vorsehung zu danken, daß sie mich in diesen glücklichern Tagen hat gebohren werden lassen.") (JubA 3.1, 150-151).

pensament, com a causa, ha de ser anterior a qualsevol ens extens sorgit per composició³⁰⁵ (JubA, 3.1: 152-155).

L'aparell argumentatiu que es desplega en el *Phaedon* és integrat per cinc grans proves o raonaments tals que, *stricto sensu*, només els tres darrers versen sobre els atributs de l'ànima, essent els dos primers de naturalesa preparatòria o propedèutica i, per tant, aliens al domini de la Psicologia wolffiana. El primer dels raonaments propedèutics és consagrat a posar de manifest la il·legitimitat del suïcidi. Esquemàticament, presenta la forma següent. (i) Déu sempre actua conforme a les millors intencions; (ii) en dotar els éssers humans de tota una sèrie de potències per salvaguardar-ne l'existència, Déu està captent-se necessàriament segons les seves millors intencions; (iii) no usar i enfortir aquestes capacitats implicaria contravenir els designis benevolents de la divinitat; (iv) per tant, tot individu ha de respectar els designis divins i perseverar en l'existència posant en funcionament les potencialitats que se li han atorgat. Assumint la superioritat de l'ànima sobre el cos adduïda inicialment, el “segon gran raonament preparatori”, dedicat a il·lustrar que el filòsof no pot témer la mort, es desenrotlla fonamentalment en els termes següents. (i) El filòsof abruga la tranquil·litat de l'ànima com a objectiu a assolir; (ii) és amb la mort i la disgregació del cos que l'individu accedeix a una tal tranquil·litat; (iii) el filòsof, en la seva empresa de busca de la veritat, s'està preparant per a la mort i la tranquil·litat anímica que reporta; (iv) témer allò a què aspira en últim terme fóra absurd.

Closos els preliminars, Mendelssohn posa punt i final al primer diàleg demostrant que l'ànima és incorruptible. L'autor del *Phaedon* enceta la prova amb una caracterització genèrica dels processos físics de canvi. Recordant allò desgranat en desglossar el *Phaedon*, (i) l'esdeveniment dels canvis naturals consisteix en el pas d'un terme oposat a un altre terme oposat possibilitat per un estadi intermedi o una sèrie d'estadis intermedis; (ii) els objectes sotmesos a canvi resten en constant moviment; (iii) tals processos ocorren en el temps i el temps, per la seva banda, és una sèrie contínua; (iv) arran d'aquest seu caràcter temporal, els canvis es perfilen com fenòmens continus, no fragmentats en

³⁰⁵ Del tercer diàleg, cimentat en Baumgarten i Reimarus, Mendelssohn només mira de justificar els aspectes socials i polítics que es desprenen de la creença socràtica que cal acatar les lleis de l'estat. (JubA, 3.1, 155-158)

interval·ls o estadis. Passant al trànsit de la vida a la mort com a instància particular de canvi natural, Mendelssohn il·lustra la impossibilitat que la mort tingui com a efecte la destrucció o l'anorreament tant de l'ànima com del cos. De primer, s'observa que, pel que fa als cossos, la mort dóna peu a una dinàmica de mutació ininterrompuda: el cos de la papallona que fina es converteix en pols, la pols impregna el sòl de que es nodreixen les arrels de la planta i acaba integrant-se com a part de la planta que creix. Sobre aquesta base, es passa al terreny de l'ànima per posar de relleu que, en aquest cas, la mutació ininterrompuda assignada a les entitats corporals no és concebible en implicar anihilament, conceptualment inadmissible. Si, talment la papallona, l'ànima deixés d'existir com a tal per convertir-se en una altra cosa, les seves potències deixarien de funcionar i, consegüentment, aquestes seves potències haurien quedat anihilades. La conseqüència del raonament és palmària: les potències anímiques i l'ànima que les abriga mai poden destruir-se i deixar d'actuar.

Pel que fa a aquest punt, les diferències respecte a Wolff són dignes d'esment. Per Wolff, la demostració que l'ànima es incorruptible recolza en una prova prèvia molt més àrdua i extensa, a saber, la demostració que l'ànima és una substància simple, continguda a l'inici de la Psicologia Racional i fonamentada en principis extrets de l'Ontologia i la Psicologia Empírica. En el seu cas, substancialitat i simplicitat de l'ànima es troben íntimament entrelaçats, ja que només les coses simples dotades de força interna poden ésser catalogades com a substàncies. Segons el parer de Wolff exposat a l'inici de l'epígraf sobre la *Metafísica alemanya*, les coses simples es contraposen a les compostes. Atesa llur simplicitat constitutiva, no consten de parts ni de tota la resta de propietats subsidiàries assignades a les coses compostes i acaben erigint-se-se com a condició de possibilitat de les compostes, això és, com a constituent últim de les coses compostes que permet donar-ne raó. Necessàries per explicar l'existència d'allò compost, les coses simples perseveren perpètuament en llur existència. Per Wolff, allò que n'explica la permanència, així com els canvis que experimenten n'és la força interna [*innere Kraft*]. És sobre la base d'aquest concepte que Wolff teixeix la diferenciació entre coses autosubsistents o substàncies [*Dinge, die vor sich bestehen; Substanzen*] i coses dependents d'altres [*Dinge, die durch andere bestehen*], essent autosubsistents aquelles que tenen dins seu l'arrel [*Quelle*] dels canvis que experimenten. Com que cada cosa simple posseeix una força interna que és arrel dels canvis que li ocorren, totes les coses simples són substàncies que mai deixen d'existir.

Ja dins el domini de la Psicologia, Wolff estableix que els canvis propis de l'ànima són els pensaments i conclou que l'ànima és una substància simple després de demostrar una mica enrevessadament que els pensaments mai poden ser produïts per cossos: “atès que un cos, conforme a la seva essència i naturalesa, no pot pensar, l'ànima no pot ésser corpòria. I com que, a partir de les demostracions i de les raons adduïdes, queda clar que els pensaments no poden ser propis de cap cosa composta, l'ànima ha d'ésser una cosa simple³⁰⁶” (GW I.2, 463 | MA §742). Com que els pensaments són incorporis, l'entitat en què es donen, l'ànima, ha d'ésser també incorpòria. No corpòria i no composta, l'ànima no pot sinó constituir una cosa simple; per causa d'aquesta seva simplicitat, doncs, l'ànima s'acaba definint-se finalment com una substància. Tot assumint aquest gruix d'elements demostrats a l'inici de la Psicologia Racional, Wolff argüeix a les acaballes del tractat que les ànimes no poden ni originar-se ni deixar d'ésser naturalment. En particular, són incorruptibles en no poden deixar d'ésser com a resultat de la disgregació que tard o d'hora afecta qualsevol cos compost. Arran d'aquest fet, és clar que la disgregació del cos i les seves parts no afecta l'ànima i que, consegüentment, l'ànima continua activa després que el cos es disgregui.

Tot invertint l'ordre wolffià, Mendelssohn argüeix que l'ànima és una substància simple en el marc del segon diàleg. A efectes de provar la substancialitat, l'autor del *Phaedon* també mostra primerament que el pensament no pot ésser, en cap cas, atribut d'un ens compost. Si la facultat de pensar i sentir fos un atribut de cert compost, aleshores hauria de “o bé resultar de cert ordre i posició de les parts, com l'harmonia i la simetria, o bé, com els poders emergents en els compostos, tenir el seu origen en l'eficàcia de les parts components³⁰⁷” (JubA 3.1, 91). Segons s'ha vist, cap d'ambdós supòsits pot complir-se. La disposició de parts constitutives d'una “nova” totalitat harmònica constitueix un efecte de la facultat de pensar. Tota conjuminació ordenada d'una multiplicitat és produïda pel pensament, de manera que, per ser-ne causa, el pensament ha d'ésser previ i independent a allò que causa. Als poders emergents amb els compostos els hi ocorria el mateix: la conjuminació d'una multiplicitat de forces diferenciades i constitutives d'un nou poder

³⁰⁶ “Weil weder ein Körper seinem Wesen und seiner Natur noch gedencken kann (§738-739), [...] so kann die Seele nicht körperlich sein (§192). Und da aus den Beweisen der angeführten Gründe überhaupt erhellet, das die Gedanke keine zusammengestzen Dinge zukommen können; so muss die Seele ein einfaches Ding sein”.

³⁰⁷ “Muß es nicht entweder, wie Harmonie und Ebenmaß, aus einer gewissen Lage und Ordnung der Theile erfolgen, oder, wie die Kraft des Zusammengesetzten, seinen Ursprung in der Wirksamkeit der Bestandtheile haben?”

és un acte que només pot realitzar la facultat de pensar, causa altre cop prèvia i independent al producte que efectua. En ésser anterior a tot ens compost, cal concloure que el pensament és quelcom de simple, això és, d'ontològicament prioritari i indispensable per a la subsistència de totes les coses compostes. En últim terme, asseverar que el pensament és un atribut de la substància anomenada ànima resulta la millor d'explicar que, malgrat l'heterogeneïtat successió de pensaments i la perllongada extensió temporal durant la qual sorgeixen, tots els pensaments guardin vinculació entre si i puguin ésser identificats com a pertanyents a una determinada persona.

Quant a la prova que l'ànima preserva la seva identitat més enllà de la disgregació corporal, Mendelssohn abandona el domini de la Psicologia Racional wolffiana per endinsar-se en allò que, per Wolff, s'inscriuria en el reialme de la Teologia, atès que l'eix vertebrador de la prova mendelssohniana és en el principi teològic que Déu crea el món amb les millors intencions, essent la més noble d'aquestes intencions el desig que els éssers racionals perfeccionin les seves capacitats sense aturador. Corroborat el principi per l'observació del comportament humà, Mendelssohn conclou que l'ànima no pot deixar de perfeccionar-se consumada la mort del cos; altrament, el principi fonamental pel qual els éssers racionals tendeixen a perfeccionar llurs potències no seria realitzable del tot. Que l'autor del *Phaedon* bascula cap al terreny de la Teologia, ho evidencien els lligams significatius que el raonament manté amb *Die Bestimmung des Menschen* de J.J. Spalding. La seqüència de perfeccionament descrita en la prova presenta la mateixa estructura que l'elucidada per Spalding. En emprendre el recorregut de perfeccionament i millora, l'home comença polint les pròpies capacitats, s'immergeix subsegüentment en l'esfera social, marc indispensable per a la gestació de la virtut, i acaba descobrint finalment l'existència de Déu, l'Ésser perfectíssim que cuida les seves criatures i les fa immortals perquè mai no cessin de perfeccionar-se. Més enllà de la Psicologia estricta, doncs, Mendelssohn posa en joc aquí principis teològics per esclarir veritats rellevants en el camp de la praxi i la moralitat humanes.

Sota la llum de la comparativa adés traçada, les semblances i diferències entre Wolff i Mendelssohn acaben de perfilar-se amb nitidesa. D'entrada, llurs dissemblances metodològiques esdevenen definitivament inqüestionables. En el *Phaedon*, de fet, observem dos gestos complementaris igualment rellevants:

- Com en la resta d'obres que s'han analitzat, Mendelssohn se situa lluny de la seqüència sistemàtica de Wolff, en què l'Ontologia, la Psicologia Empírica i la

Cosmologia precedeixen la Psicologia Racional per tal de proveir-la amb els principis demostratius que necessita. Com a obra consagrada a l'escrutini dels atributs anímics que abraça, per tant, una parcel·la molt concreta i reduïda de la Psicologia Racional wolffiana, el *Phaedon* es desplega *ex nihilo*, sense bases ontològiques i observacionals que la cimentin.

- De fet, i fins i tot encara que s'inscriu en principi dins el camp de la Psicologia Racional, el *Phaedon* no pot considerar-se una obra de Psicologia Racional *stricto sensu*. Fixem-nos, sinó, en la naturalesa de les cinc proves que la conformen; caracteritzem-les conforme a les categories pròpies de la filosofia wolffiana. Les dues primeres proves s'incriuen en el domini de l'Ètica: tot fent ús de principis teològics (Déu, perfectíssim, afaïçona la Creació conforme a les millors intencions), Mendelssohn malda per demostrar (i) que el suïcidi és un acte moralment reprobable; (ii) que el filòsof, desitjós de la mort que li reportarà tranquil·litat, ha d'esforçar-se en vida per alliberar-se màximament del vincle amb el cos. El tercer i quart raonaments, amb què es mostren respectivament la incorruptibilitat i substancialitat de l'ànima, s'ubiquen de manera clara en el territori de la Psicologia racional wolffiana. En el cinquè, malgrat tot, els neguits morals ressorgeixen per donar lloc a una última prova ètica també basada en principis teològics: Déu, perfecte, ha de permetre amb el do de la vida eterna que els éssers racionals es perfeccionin sense aturador.

En Mendelssohn, doncs, no pot parlar-se d'una Psicologia Racional isolada i autònoma: a ulls del filòsof jueu, estudiar l'ànima humana implica, també, de comprendre i desenvolupar els elements morals (i teològics) que s'hi troben vinculats. Atenent el *Phaedon*, ben mirat, els aspectes morals i teològics que encerclen l'estudi de l'ànima acaben sent-ne factors crucials, imprescindibles: en última instància, escodrinyar les propietats de l'ànima té per finalitat d'evidenciar (i) que l'ànima és una entitat immortal i (ii) que, per tant, cada individu ha de polir màximament la seva ànima a còpia de virtut i perpetuar aquesta seva praxi moral en el marc de la vida eterna. Ras i curt: Mendelssohn abandona la idea d'un estudi exhaustiu i sistemàtic de l'ànima humana per fer atenció a uns determinats dominis psicològics amb implicacions morals rellevants. És cert que, com s'ha vist, Mendelssohn desenvolupa una Psicologia bastant estable conformada per tesis wolffianes i, també, per algunes aportacions pròpies. *Stricto sensu*, però, aquesta Psicologia trenca doblement amb el model wolffià:

- Segons s'ha argüït sobretot en l'epígraf anterior, Mendelssohn abandona la concepció de la Psicologia com a disciplina formada per dues parts que cal conrear de forma seqüenciada. Ben distintament, Mendelssohn aborda temàtiques psicològiques concretes, bé barrejant tots dos moments (*Briefe, Betrachtungen*), bé centrant-se en el moment específicament racional (*Phaedon*).
- Atenent les *Briefe*, la *Rhapsodie*, *Orakel* i, sobretot, el *Phaedon*, la Psicologia deixa de tenir el rol de fonament demostratiu de la Filosofia Moral que Wolff li assignava. La Psicologia deixa d'ésser una disciplina prèvia que proveeix amb principis la Filosofia Moral perquè, paradigmàticament en el *Phaedon*, totes dues passen a estar íntimament entrelaçades i a ser inconcebibles l'una sense l'altra. L'escrutini dels atributs de l'ànima enllaça amb les conseqüències morals que en deriven i, ben mirat, l'interès d'aquest escrutini acaba salvaguardat per les conseqüències morals en qüestió. Dit altrament: la conclusió de les proves sobre els atributs anímics és que l'ànima és immortal; aquest fet crucial esperona l'individu a perfilar amb plaer condició moral en vida, sabedor que la veurà plenament realitzada en acabada l'existència terrenal i que rebrà el premi que li escau per consegüent.

Amb això, acaro finalment el darrer dels tres capítols. L'elucidació de les diferències entre les Psicologies de Wolff i la de Mendelssohn permet ara de judicar amb propietat en quina mesura la crítica kantiana a la Psicologia Racional s'aplica a l'un i a l'altre. Per fer-ho, començarem a veure en el primer epígraf com es gesten els conceptes kantians de Psicologia Empírica i Psicologia Racional en els anys immediatament anteriors a la KrV, tot centrant-nos en les *Vorlesungen über die Metaphysik* segons la versió de Pöhlitz (*Metafísica L1*). Esclarits els peculiars conceptes de Psicologia Empírica i Psicologia Racional que Kant forja durant aquests anys, passo en el segon a radiografiar les dues versions de la crítica kantiana, a saber, les contingudes en KrV A i B respectivament, per reflexionar finalment sobre l'aplicabilitat d'aquesta crítica a Wolff i Mendelssohn.

3. LA CRÍTICA DE KANT A LA PSICOLOGIA RACIONAL

3.1. La gestació dels conceptes kantians de Psicologia Empírica i Psicologia Racional: les *Vorlesungen über die Metaphysik* (*Metafísica L₁*, ca. 1775)

En aquest primer epígraf sobre Kant, ens centrarem a escodrinyar el manuscrit L₁ de les *Vorlesungen über die Metaphysik*³⁰⁸ (d'ara en endavant, *Metafísica L₁*). Especialment durant els darrers anys, alguns investigadors han començat a reivindicar els materials provinents de les classes impartides per Kant com a eina legítima i útil per a estudiar el pensament kantià³⁰⁹. Ben segur, aquestes *Lliçons* han d'ésser emprades i interpretades amb cura: majoritàriament, els textos que les conformen no són obra de Kant, sinó apunts d'alumnes que hi assistiren. Això no obstant, moltes d'elles ofereixen un testimoni inestimable de l'evolució del pensament kantià durant els anys que Kant impartí les lliçons³¹⁰. Quant a aquest punt, penso, el valor de L₁ és ingent. Els apunts de Heinrich Ludwig Pölitz que les integren donen lloc a un corpus textual força complet i coherent, que permet d'espigolar amb solvència diversos conceptes i tesis que Kant gesta en diàleg amb la metafísica d'arrel wolffiana i que, com veurem, són importants per a la crítica a la Psicologia Racional continguda en la Dialèctica de la KrV. Abans d'endinsar-nos en aquestes *Lliçons*, però, ens deturarem breument en la *Metaphysica* (1738) d'Alexander Baumgarten. La *Metaphysica* fou el manual que Kant usà en les seves lliçons sobre Metafísica: radiografiar-les és pertinent per veure en quina mesura les lliçons kantianes s'emmirallen en el model baumgartià.

³⁰⁸ Entre els investigadors contemporanis, hi ha consens a datar la *Metafísica L₁* de la segona meitat de la dècada de 1770 (Castillo, 1993; Klemme, 1996; Ameriks i Naregon 1997).

³⁰⁹ La reivindicació del corpus de *Lliçons* com a material rellevant per a l'estudi del pensament kantià ha eclosionat amb força durant els darrers anys. El 2015, Berndt Dörfinger edità un volum amb diverses aportacions molt significatives. Werner Stark (2015) en la seva introducció i Maria Xesús Vázquez Lobeiras (2015) en el seu article sobre les *Lliçons de Lògica* hi assenyalen amb cura l'interès de les *Lliçons* i les precaucions que cal prendre a l'hora d'escodrinyar materials que, en la majoria de casos, provenen d'estudiants de Kant i són formalment heterogenis. Quant a aquesta qüestió procedimental, també són imprescindibles les reflexions que Robert Clewis insereix en la introducció al compendi sobre les *Lliçons* que també edità el 2015. Encara més recentment, Courtney Fugate (2019) ha editat un compendi sobre les *Lliçons de Metafísica* també curull d'aportacions interessants, que ofereix un recolzament interpretatiu sòlid a la completa traducció de les *Lliçons* duta a terme per Ameriks i Naregon (Kant, 1997).

³¹⁰ L'estudi de la trajectòria intel·lectual de Kant ha adquirit molta matisació gràcies a figures com Martin Schönfeld (2000) i Manfred Kuehn (2001). Els seus treballs han posat de manifest els problemes de dividir la trajectòria kantiana en dos moments, el precrític i el crític, tot concebant teleològicament el moment crític com a superació genial del primer moment precrític, essencialment dogmàtic. Així i tot, el recurs a les *Lliçons* com a eina per desvelar detalls d'aquesta trajectòria ha estat molt infreqüent (vegeu, per exemple, Theis, 1982; Beiser 1992). Després dels gestos pioners que realitzaren investigadors com Heiner Klemme (1996), ha calgut esperar fins les grans publicacions sobre les *Lliçons* dels darrers anys perquè l'atenció a les *Lliçons* comenci a consolidar-se definitivament.

3.1.1. Alexander Baumgarten (1714-1762) com a model: la *Metaphysica* (1738) de Baumgarten en context

35 anys més jove que Christian Wolff, Alexander Baumgarten s'alça com a figura senyera de la generació de professors ulterior a Wolff, que recull i modula molts dels elements constitutius de la filosofia wolffiana. Fill d'un predicador evangelista, Alexander es cria a Berlín, en un entorn piú però tolerant, en què els *Some thoughts concerning education* (1693) de Locke defineixen el text educacional de referència. Fins el 1727, Martin Christengau li imparteix classes particulars a Frankfurt-an-der-Oder. Atenent Fugate i Hymers (2013), els anys de mestratge de Christengau resulten força rellevants, en el benentès que Baumgarten rep una sòlida formació en hebreu i en literatura llatina, disciplines posteriorment importants per als seus treballs en el camp de l'Estètica. En retornar a Halle el 1727, rep classes dels anti-wolffians més destacats del moment, a saber, Joachim Justus Breithaupt (1658-1732), Joachim Lange (1670-1744) i Gotthilf August Francke (1696–1769), fill de Hermann August Francke (1663-1727). Atesa la prohibició d'ensenyar el pensament wolffià imperant a Halle, hagué de traslladar-se un temps a Jena per aprofundir en la filosofia de Wolff a què el seu germà Siegmund ja l'havia introduït preliminarment. Defensada la seva tesi el 1735, Baumgarten esdevé professor de seguida. En contra de les restriccions vigents, basa les seves lliçons sobre Metafísica en els treballs wolffians; de fet, Baumgarten comença a confegir tractats i manuals propis segurament atiat per la prohibició d'emprar els manuals de Wolff com a materials de suport per a les lliçons. Fins la seva mort prematura el 1762, Alexander desenvolupà una tasca docent prolífica, quallada en forma de manuals sobre Metafísica, Lògica, Estètica i Filosofia Pràctica (Fugate i Hymers, 2013, p.6-12).

A efectes d'apamar mínimament la posició intel·lectual de Baumgarten, l'esforç de Fugate i Hymers per veremar la relació baumgartiana tant amb les corrents pietistes coetànies com amb la filosofia de Leibniz i Wolff respectivament em sembla bastant encertat (Fugate i Hymers 2013, p.12-35). Pel que és general, un gruix important de la primera generació de pietistes capitanejada per H.A. Francke professa simpatia cap a la mena de "racionalisme equilibrat" que exemplificarien Christian Thomasius (1655-1728) o Locke. Alhora que assumeixen la raó com a eina imprescindible per conèixer la majoria de fets mundans, insisteixen en la prevalença de la fe en tots aquells terrenys aliens a la raó que el Pecat obscureix. En quin sentit el *modus operandi* de la filosofia wolffiana amenaça aquest equilibri, Fugate i Hymers ho capturen força bé: "en cas d'ésser reeixides,

les innovacions de Wolff comportarien que la Facultat de Filosofia, tradicionalment la Facultat més baixa, esdevingués el prerrequisit indispensable per a la resta de coneixements impartits a la universitat” (Fugate i Hymers 2013, p.10. Text adaptat). Ben curiosament, i després que el rei Frederic expulsés Wolff de Prússia el 1723, alguns pietistes de carés més moderat prenen el pensament wolffià i el seu procediment demostratiu com a referent per donar solidesa a llurs doctrines teològiques. És en aquestes coordenades en què pietisme i wolffisme es compatibilitzen que la trajectòria de Baumgarten s’enquadra. Els matisos quasi deistes de la religiositat racionalitzada de Wolff donen pas a un nou *ethos* filosòfic, en què raó i pietat, lluny d’estar renyides, passen a ésser els pols complementaris d’una religiositat més oberta i dialogant que la del pietisme primigeni³¹¹.

La inserció de Baumgarten en unes coordenades religioses prou relaxades resulta clau per entendre la seva aproximació volguda i declarada cap a Leibniz, paradigma de racionalitat i font de suspicàcies entre els pietistes més acèrrims. Ben mirat, la retòrica que Baumgarten encunya a l’hora de caracteritzar la seva relació amb Leibniz difereix prou de la que Wolff usà i, en aquest sentit, ens situa en un estadi destacable dins el procés de recepció del pensament leibnizià, que anticipa aspectes clau dels *Philosophische Gespräche* (1755) mendelssohnians. Segons hem vist, el reconeixement de Leibniz restà lluny d’ésser unànime durant els darrers anys de la seva vida i les primeres dècades posteriors a la seva mort. El 1725, la creació de l’etiqueta “filosofia leibniziana-wolffiana” a càrrec de C.B. Bilfinger contribueix a què Leibniz, pretès predecessor de la racionalitat wolffiana, surti malparat de la polèmica que Wolff manté amb els teòlegs pietistes de Halle. En qualsevol cas, Baumgarten segueix rellevantment el solc de Bilfinger. Aliè a les opinions del propi Wolff al respecte, Baumgarten abona el suposat lligam constitutiu entre leibnizianisme i wolffisme i accentua la genialitat del “mestre” en relació amb el deixeble. Lector empedreït de l’encara dispersíssim llegat leibnizià³¹², Alexander pren el que en el context es consideren grans pilars de la filosofia de Leibniz,

³¹¹ Amb la seva biografia intel·lectual de Baumgarten, Clemens Schwaiger (2011) féu una aportació molt rellevant als estudis sobre el pensament de Baumgarten. La seva anàlisi curosa de la trajectòria baumgartiana afegeix molts matisos als grans relats sobre la història de la Il·lustració alemanya que, per damunt de tot, subratllen l’herència wolffiana de Baumgarten (per exemple, vegeu Beck 1969). En la línia de Schweiger també cal situar els treballs de dos altres grans coneixedors de la filosofia il·lustrada alemanya, a saber, Ursula Goldenbaum (2011) i Corey Dyck (2018a).

Quant a la influència de Baumgarten sobre Kant, vegeu École, 1997; Efferz, 2015.

³¹² Nogensmenys, Baumgarten disposà a la seva biblioteca de totes les obres leibnizianes aparegudes fins que morí el 1762. (Fugate i Hymers 2013, p.12-15).

com el principi de raó suficient, l'ontologia monadològica, o l'harmonia preestablerta, amb un èmfasi que el singularitza respecte a Wolff. Per contrast amb Wolff, doncs, Baumgarten enarbora obertament el concepte de mònade i arroga a l'harmonia preestablerta l'estatut, ja no d'opinió versemblant, sinó de veritat irrefutable.

Malgrat les distàncies imposades per aquest leibnizianisme declarat, Wolff continua sent un referent metodològic senyer per a Baumgarten. L'opció de Baumgarten pel *modus operandi* sistemàtic i demostratiu que Wolff popularitzà n'ofereix una primera prova fefaent. En segon terme, l'estructuració baumgartiana del saber metafísic reafirma el deute procedimental amb la filosofia wolffiana: ras i curt, Baumgarten calca l'estructura i ordenació de la *Metafísica* i les seves parts que Wolff fixà. Sense dedicar-li les lloances entusiastes que Leibniz li mereix, Wolff acaba resultant un model tanmateix inestimable per a Baumgarten. Amb tot, aquesta condició de model referencial no implica pas que Alexander emuli de manera acrítica les ensenyances wolffianes, ans el contrari. Tant en el domini de l'Ontologia com en el de la Psicologia, Baumgarten insereix modulacions significatives que, penso, paga la pena de radiografiar mínimament. Fixem-nos, de primer, en l'estructura interna que Baumgarten imprimeix al seu capítol sobre Ontologia. El capítol consta de dos grans apartats: el primer és dedicat als predicats interns dels ens [*De praedicatis entium internis*]; el segon, als predicats externs o relatius [*De praedicatis externis seu relatiuis*]. D'entre els predicats interns, Baumgarten dissocia els universals [*universales*] dels disjuntius [*disiunctus*]. La possibilitat, l'entitat o la unitat pertanyen al primer grup; binomis com el de necessari/contingent, mudable/immutable, singular/universal o substància/accident, al segon. Dedins els predicats externs, s'inclouen la igualtat i la diferència, la simultaneïtat i la successivitat, la causa i l'efecte i el signe i el significat (Baumgarten, 2013, p.95-99).

Ni l'Ontologia tematitzada a la *Metafísica alemanya* ni l'*Ontologia llatina* presenten una ordenació especialment propera a la baumgartiana. Tal i com hem consignat en el primer capítol dedicat a la Psicologia de Wolff, el capítol ontològic de la *Metafísica alemanya* s'inicia amb el tractament dels dos principis vertebradors de tot coneixement: el principi de contradicció [*Satz des Widerspruches*] i el principi de raó suficient [*Satz des zureichenend Grund*]. Wolff comença adduint les nocions ontològiques bàsiques que en deriven, a saber: les de possibilitat, existència, identitat, semblança, igualtat, totalitat, parcialitat i no-res pel que fa al principi de contradicció; les d'essència i propietats pel que fa al principi de raó suficient. En acabat, desglossa àmpliament el concepte de cosa

[*Ding*], i comença analitzant en detall la noció de cosa composta [*zusammengesetzte Dinge*] per, a continuació, situar les coses simples [*einfache Dinge*] com a elements caracterològicament contraris a allò compost i necessaris, de fet, per explicar l'existència de coses compostes. En acabat, el capítol és clos per referència a les nocions d'ordre i perfecció i a la relació entre allò singular (individus) i allò universal (gèneres i espècies). L'*Ontologia llatina* reproduïx força fil per randa aquest mateix patró: de fet, Wolff li imprimeix una seqüència encara més nítida i endreçada en què, a tall d'exemple, els principis de contradicció [*contradictionis*] i raó suficient [*rationis sufficientis*] consten d'una secció inicial independent de les dues seccions següents consagrades, respectivament, al binomi essència/existència i a les propietats ontològiques generals tributàries dels principis (GW I.2, 7-16 | MA §11-29; GW II.8, 1-61 | OL §27-78).

Pel que respecta més concretament al contingut, però, el deute de Baumgarten amb Wolff resulta força manifest en diversos punts. Dins els predicats universals dels ens, es defineix wolffianament com a possible [*possibile*] tota cosa [*aliquid*] pensable sense contradicció. Després de completar la noció de possibilitat per referència al principi de terç exclòs, pel qual tota cosa possible i no contradictòria és, o bé A, o bé no-A, i el principi d'identitat, pel qual tota cosa possible és permanentment la cosa que és, Baumgarten recull la importància que Wolff assigna al concepte de raó [*ratio*] i al principi de raó [*principium rationis*]. Una raó és quelcom que explica per què una determinada cosa és. Allò explicat de resultes és conseqüència o dependent de la raó [*rationatum, dependens*]; el predicat que conjumina una raó i la seva conseqüència és el nexa [*nexum*]. Sobre la base d'aquestes definicions, Baumgarten sentència que tot allò contingut en un nexa, és a dir, tot allò que exerceix com a raó d'alguna altra cosa, es troba interconnectat [*connexum*] i és racional [*rationalis*]. En tant que tota cosa ha de tenir una raó suficient que permeti donar-ne compte, tot el que és real roman connectat entre si. Si hi hagués quelcom que no tingués raó, aleshores la seva raó seria una no-cosa que ens representem ensems com a cosa, això és, com a raó de (Baumgarten, 2013, p.100-105 | §1-25).

El tractament de la noció de substància [*substantia*], amb una base wolffiana també palesa, presenta modulacions a tenir en compte. Quan una cosa ha estat posada com a A, quan no pot sinó ésser A, en diem que és determinada; les notes o predicats [*notae, praedicatae*] que es troben en una cosa i la constitueixen de fet en la cosa que és en són les determinacions [*determinationes*]. Les determinacions essencials [*essentialia*] són les notes internes d'una cosa que permeten donar raó de la resta de determinacions abrigades

per la cosa i en constitueixen l'essència [*essentia*]. Atenent Baumgarten, allò que només pot existir com a determinació d'una altra cosa és un accident [*accidens*] i es contraposa en aquest sentit a la substància, que existeix *per se* (Baumgarten 2013, 107-112 | §34-66). Dels accidents en diem que inhereixen [*inhaerentia*], és a dir, que es donen en una substància de què són determinació. Perquè els accidents inhereixin en una substància, cal que hi hagi una raó suficient explicativa del fet; Baumgarten cataloga aquesta raó com a força [*vis*]. Ras i curt, la força o energia³¹³ ha d'entendre's com la disposició de la substància per abrigar accidents. Tota substància singular està determinada per modes i relacions: és integrada per unes parts alterables, els modes i les relacions, que coexisteixen amb unes altres parts inalterables, l'essència i les determinacions essencials que en depenen. La forma concreta en què allò alterable i allò inalterable coexisteixen en la substància singular n'és l'estat [*status*]. Sempre que es produeixi una alteració de l'estat i la raó suficient de l'alteració romangui en la mateixa substància, la substància en qüestió està actuant [*agitur*] (Baumgarten, 2013, p.136-138 | §191-204).

És sobretot en la caracterització de la mònade [*monas*] posterior al binomi simple/compost [*símplex, compositum*] que Baumgarten s'allunya més de Wolff per seguir el solc de Leibniz. Wolff, recordem, era més aviat reticent a emprar el terme mònade. En dissociar coses compostes i coses simples i postular la necessitat de les coses simples per explicar la gènesi de les compostes, sentenciava que només les coses simples són substàncies, autosubsistents i dotades de força pròpia; la semblança entre el seu concepte de cosa simple i la noció leibniziana d'unitat de la natura [*Einheit der Natur*], l'assenyala força tangencialment. Tot emmirallant-se en Leibniz, Baumgarten estipula que la substància simple exempta de parts és, per definició, una mònade. La seva peculiaritat, però, no acaba pas aquí. Contra Wolff, Baumgarten assumeix que hi ha substàncies compostes, això és, col·leccions de mònades separades i coordinades d'una determinada manera. És aquesta col·lecció coordinada de coses simples que, un pas més enllà, permet explicar el caràcter extens [*extensum*] d'allò compost: diferents éssers coexistents simultàniament defineixen un espai, essent l'extensió allò que ocupa l'espai susdit³¹⁴ (Baumgarten 2013, 143-145 | §230-245).

³¹³ Els termes *efficacis*, *energeia* i *activitas* són presentats com a sinònims.

³¹⁴ Recordem la crítica que Mendelssohn, en el marc dels *Philosophische Gespräche*, adreça a Wolff acusant-lo de no haver explicat la gènesi de l'extensió en aquests termes (JubA 1, 5-6).

Tant pel que fa a la part de l'Ontologia sobre els atributs com a la Cosmologia en general, les peculiaritats de Baumgarten són força específiques i incumbeixen poc la nostra escomesa. És en encetar la Psicologia que, finalment, Baumgarten introdueix una novetat capital per entendre bé els desenvolupaments ulteriors de Kant. La novetat mereix l'apel·latiu de capital perquè, no gensmenys, afecta la manera baumgartiana de concebre la Psicologia: “la Psicologia que dedueix les seves assercions de l' experiència pròpia, és Psicologia Empírica. [D'altra banda], la Psicologia que dedueix les seves assercions del concepte d'ànima i a través d'una llarga sèrie d'arguments, és Psicologia Racional³¹⁵ (Baumgarten 1779, 173 §503).

La complementarietat indispensable entre la Psicologia Empírica i la Psicologia Racional segons Wolff les concebia queda esqueixada del tot. Per Baumgarten, la Psicologia Empírica deixa de ser la disciplina ocupada d'obtenir proposicions experiencials de què després es dona raó en la Psicologia Racional. Ben distintament, Psicologia Empírica i Psicologia Racional passen a constituir dues formes diferents i independents d'estudiar l'ànima humana. En l'una, es caracteritza l'ànima atenent allò que en coneixem per introspecció; en l'altra, per contra, es realitza un treball purament especulatiu, basat en l'anàlisi de la noció d'ànima. No és casual, doncs, que la Psicologia baumgartiana difereixi de manera molt rellevant respecte a la wolffiana. En el capítol sobre Psicologia Empírica, Baumgarten perfila les diferents activitats i facultats anímiques, tot traçant una seqüència que evidencia de manera límpida el seu deute amb la *Psychologia Empirica* de Wolff, apareguda 6 anys abans que la primera edició de la *Metaphysica*³¹⁶. En lloc de relegar l'explicació d'aquests fenòmens a la Psicologia Racional, però, Baumgarten l'inclou molt esquemàticament dins la Psicologia Empírica. Per consegüent, la Psicologia Racional esdevé una disciplina netament especulativa, només constituïda per la última i brevíssima part sobre la natura de l'ànima i els esperits amb què Wolff la tancava, en què Baumgarten tracta successivament: la natura de l'ànima, la relació entre l'ànima i el cos, l'origen, la immortalitat, l'estat *post mortem* de l'ànima i, per acabar, la relació de les ànimes humanes amb els esperits superiors i les bèsties³¹⁷.

³¹⁵ “Psychologia asserta sua ex experientia proprius EMPIRICA, ex notione animae longiori ratiociniorum serie deducit, RATIONALIS”.

³¹⁶ Baumgarten calca el mecanisme conceptual de Wolff: en manleva els conceptes de pensament, representació i percepció; la caracterització tipològica de les percepcions segons el grau de claredat; els tipus de percepcions en funció de les facultats assignades a l'ànima i les nocions de llei i regla.

³¹⁷ Més enllà d'aquesta dissemblança estructural crucial, Corey Dyck (2018a) ha mostrat com Baumgarten modula diverses tesis claus de la Psicologia Racional wolffiana tot recollint les crítiques pietistes a Wolff.

La manera kantiana de concebre la Psicologia Empírica i la Psicologia Racional entronca amb el trencament baumgartià de la complementarietat entre ambdues disciplines. L'apartat introductori amb què s'endega la Psicologia de la *Metafísica L₁* ho evidencia prou clarament. Kant hi situa la Psicologia com una de les dues grans branques de la Fisiologia [*Physiologie*], essent la Fisiologia la disciplina dedicada a estudiar els objectes dels sentits [*Gegenstände der Sinne*] que integren la natura [*Natur*]. Per contrast amb la Física o Fisiologia del sentit extern [*aussere Sinne*], la Psicologia es perfila com a Fisiologia del sentit intern [*innere Sinne*]. “El pensament és la determinació general de l'acció, o el caràcter general de l'objecte del sentit intern³¹⁸” (Ak 28.1, 222). L'estudi del pensament com a determinació del sentit intern pot efectuar-se, bé mitjançant principis de l'experiència, bé mitjançant conceptes racionals: el primer procediment correspon a la Psicologia Empírica; el segon, a la Psicologia Racional. Closes aquestes clarificacions, Kant argüeix emfàticament que la Psicologia Empírica no pot considerar-se en cap cas una branca de la Metafísica. La Metafísica opera necessàriament amb conceptes racionals; atès que la Psicologia Empírica se serveix de principis de l'experiència, no se la pot inscriure dins el reialme racional de la Metafísica. En aquest sentit, Kant suggereix que la consideració de la Psicologia Empírica com a disciplina metafísica arrela en una mancança capital: ras i curt, “hom mai no ha estat plenament conscient de què és la Metafísica, encara que hagi estat cultivada molt llargament³¹⁹” (Ak 28.1, 223).

En la *Metafísica L₁*, així doncs, s'observa un doble allunyament de Kant respecte a Wolff. D'entrada, Kant arracona les definicions wolffianes de Psicologia Empírica i Psicologia Racional. Aquest gest assenyala un primer allunyament cabdal. Kant, com Baumgarten,

Baumgarten sosté: (i) que l'ànima posseeix una força representativa perquè tots els pensaments són representatius, i no pas perquè tots els pensaments acabin depenent de les sensacions que representen cossos presents en el món; (ii) que l'Harmonia preestablerta no implica la inexistència d'influx de l'ànima sobre el cos i del cos sobre l'ànima, inexistència antituitiva i contrària a l'experiència, en el benentès que postula un “influx ideal” entre l'un i l'altre. A més, Baumgarten emfasitza palesament les conseqüències morals de la immortalitat anímica.

³¹⁸ “Die allgemeine Bestimmung der Handlung, oder der allgemeine Charackter des Gegenstandes des inneren Sinne ist Denken”.

³¹⁹ “Man hat niemals recht gewusst, was Metaphysik sey, obgleich sie so lange ist tractiert worden”. Per Kant, l'estat de la Psicologia Empírica contrasta amb la situació de la Fisiologia del sentit extern o Física, saber totalment independentitzat de la Metafísica i dotat d'una sòlida autonomia institucional. Amb el temps, conjectura Kant, la Psicologia Empírica hauria de seguir el camí de la Física i constituir-se en saber autònom, desvinculat de la Metafísica.

Quant a la constitució de la Psicologia Empírica, ja no com a branca de la Metafísica, sinó com a disciplina empírica que forma part de l'Antropologia, vegeu Klemme, 1996, p.13-37 i 76-101; Mendelssohn i Stark, 2014, p.10-12.

deixa de prendre la Psicologia Empírica i la Psicologia Racional com a moments complementaris d'una sola disciplina amb que es pretén donar raó dels processos anímics per passar a considerar-les formes diferents de conèixer l'ànima humana. Tal i com veurem, Kant reproduceix força fil per randa en la KrV la diferenciació d'ambdues Psicologies feta en la *Metafísica L1*. En qualsevol cas, la tesi que la Psicologia Empírica no és Metafísica posa sobre la taula una segona peculiaritat clau. Amb aquest gest, Kant fa més profunda la sutura entre Psicologia Empírica i Psicologia Racional, en el benentès que l'una i l'altra ja ni tan sols pertanyen al mateix domini del saber. Operant talment, Kant està delimitant el terreny d'una crítica a la Psicologia Racional que, paradoxalment, no s'adreça amb gaire precisió a la Psicologia Racional wolffiana, inconcebible sense la part Empírica precedent que n'és base. Abans, però, d'aprofundir sobre la crítica a la Psicologia Racional continguda en la KrV, és important radiografiar en detall els conceptes kantians de Psicologia Empírica i Racional en aquest estadi immediatament previ a la primera *Crítica*.

3.1.2. *El coneixement empírico-introspectiu de les facultats anímiques: la Psicologia Empírica*

Abans de resseguir la dimensió empírica de la Psicologia com a Fisiologia del sentit intern, cal què ens deturem breument a clarificar-ne els conceptes vehiculars. Segons Kant, el fonament últim de la Psicologia del sentit intern és el concepte de Jo [*Ich*]: “el substrat que subjau i que expressa la consciència del sentit intern és el concepte del Jo, que és purament un concepte de la Psicologia Empírica³²⁰” (Ak 28.1, 224). Val a dir, aquest jo pot ésser abordat diversament. El jo com a home [*als Mensch*] és objecte tant del sentit intern com del sentit extern; només el jo com a intel·ligència [*als Intelligenz*] és objecte exclusiu del sentit intern. Al seu torn, la intel·ligència pot considerar-se isoladament o vinculada a un cos [*mit dem Körper verbunden*]; és en el segon cas que parlem específicament d'ànima [*Seele*]. En qualitat d'ànima, el jo es troba determinat [*determiniert*] pel cos i la seva posició en el món, de manera que l'una i l'altre mantenen una relació d'interactuació o comerç [*commercio*]³²¹. L'anàlisi introspectiva d'aquesta

³²⁰ “Das substratum, welches zum Grunde liegt, und welches das Bewusstseyn des inneren Sinnes ausdrückt, ist der Begriff von Ich, welcher bloss ein Begriff der empyrische Psychologie ist”.

³²¹ És en comparar-lo racionalment amb el concepte de cos, diu Kant, que el concepte d'ànima dona peu als dels conceptes de substancialitat, simplicitat i immaterialitat [*Substantialität, Simplicität, Immaterialität*] (Ak 28.1, 225).

ànima en comunió [*Gemeinschaft*] amb un cos es du a terme mitjançant una classe peculiar de representació [*Vorstellung*]: la consciència [*Bewusstseyn*], definida com “una representació de les meves representacions [...], una autopercepció³²²” (Ak 28.1, 225).

La Psicologia Empírica s’inicia amb la presentació de les tres grans facultats [*Vermögen*] abrigades per l’ànima. En tot individu, assenyala Kant, es dona ensems un component actiu o espontani [*selbsthätig*] i un component passiu [*leidende*]. El que l’ànima produeix activament pertany a la seva facultat superior [*obern*]; el que rep passivament, pertany a la inferior [*untern*]. Dellà d’aquesta distinció primigènia i de carés formal, les facultats són singularitzades en funció de l’objecte que produeixen. A parer de Kant, n’ existeixen tres, de possibles objectes: (i) les representacions [*Vorstellungen*], (ii) els desitjos [*Begierde*] i (iii) el sentiment de plaer i desplaer [*Gefühl der Lust und Unlust*]. De cadascun d’ells en resulta una facultat diferent. De primer, tenim la facultat de les representacions o facultat cognoscitiva [*Erkenntnisvermögen*], dividida en superior i en inferior depenent de si les representacions es gesten de manera activa o bé sorgeixen passivament en ésser afectats per quelcom d’extern. En segon terme, hi ha la facultat desiderativa [*Begerungsvermögen*], també dissociada en superior i inferior en funció de si els desitjos són engendrats amb independència dels objectes externs o en ésser afectats pels objectes externs. Finalment, s’esmenta la facultat del plaer, dividida igualment segons la manera com es formen els sentiments de plaer (Ak 28.1, 226-228).

El conjunt de facultats superiors rep el nom d’intel·lectualitat [*Intellectualität*], i s’oposa a la sensitivitat [*Sensitivität*] com a conjunt de les facultats inferiors³²³. Sigui com sigui, Kant procedeix a analitzar introspectivament cadascuna de les tres grans facultats llistades, essent la facultat cognoscitiva la primera fita del recorregut que traça; val a dir, la facultat cognoscitiva és l’única en què l’àmbit inferior d’allò sensible i l’àmbit superior d’allò intel·lectual són tractats en seccions separades. D’entrada, la facultat sensible de conèixer [*sinnlichen Erkenntnisvermögen*] abraça totes aquelles representacions d’objectes externs que sorgeixen quan els objectes susdits ens afecten. De fet, els sentits poden acomplir aquesta tasca representativa conforme a dos grans procediments. D’una banda, addueix Kant, els sentits produeixen coneixement per si mateixos quan un ens extern produeix una impressió [*Eindruck*] en la ment [*Gemüth*] i es forja una representació

³²² “Es ist eine Vorstellung von meinen Vorstellungen, [...] ein Selbstwahrnehmung”.

³²³ Contra Wolff, Kant matisa que és molt important no assumir que allò intel·lectual és clar i allò sensible és obscur per defecte (Ak 28.1, 228).

de l'ens sobre la base de la impressió; així, per exemple, quan visualitzo una casa que tinc davant per davant. D'altra banda, els sentits ofereixen coneixement "per imitació" [*nachgeamte Erkenntnis*] quan representen un objecte de què s'ha tingut impressió o es tindrà impressió sense que, tanmateix, l'objecte ens afecti de manera actual; així quan es visualitza la casa, no pas perquè es troba davant per davant, sinó perquè se'n preserva el record. Aquesta segona mena de cognició sensible prové de la facultat imaginativa [*bildende Kraft*] (Ak 28.1, 229-231).

Després de dissociar el coneixement sensible directe del coneixement sensible imaginatiu o per imitació, Kant desgrana algunes peculiaritats rellevants del coneixement sensible directe proveït pels sentits. En funció de la mena d'objecte capaç de suscitar impressió, es distingeixen fins a cinc sentits específics [*spezifische Sinne*], cadascun d'ells vinculat a un òrgan corporal [*Organ des Körpers*] en concret³²⁴. Closes aquestes distincions primigènies, el text traça una inflexió marcada i trasllada el focus d'atenció a la inveterada disputa respecte a si l'origen del coneixement és o no sensible. En particular, Kant analitza el parer d'Aristòtil i els escolàstics d'inspiració aristotèlica pels quals, famosament, "nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu". Kant argüeix que l'afirmació en qüestió resulta vertadera si es diferencien la matèria [*Materie*] i la forma [*Form*] del coneixement. Quan s'han discriminat ambdós elements, pot dir-se que "la matèria i el contingut, ens l'han de donar els sentits; aquesta matèria és treballada per l'enteniment. Pel que respecta a la forma dels conceptes, però, aquesta [forma] és intel·lectual³²⁵" (AK 28.1, 232). Ras i curt: els sentits proveeixen el material de treball, les dades *sobre les* quals l'enteniment pensa i gesta conceptes; l'enteniment, per la seva banda, dona forma als conceptes que engendra mitjançant processos de reflexió [*Reflexion*]³²⁶ (Ak 28.1, 231-233).

Després de considerar el coneixement sensible directe, Kant passa a desentranyar els detalls de la facultat imaginativa i el coneixement sensible per imitació que forneix. Segons ja ha quedat apuntat anteriorment, la imaginació dona coneixement sobre objectes

³²⁴ Tot sigui dit, Kant puntualitza que existeixen també percepcions sensibles, no vinculades a cap sentit específic en concret; pretesament, la sensació de calor o de fred en seria un exemple (Ak 28.1, 231).

³²⁵ "Die Materie und den Stoff müssen uns die Sinne geben, und diese Materie wird durch den Verstand bearbeitet. Was aber die Form der Begriffe anlagt, so ist sie intellektuell"

³²⁶ Seguint la tònica general de l'apartat sobre Psicologia Empírica, Kant introdueix críticament una tesi força rellevant en el marc de la posterior KrV. De fet, Kant tanca les reflexions quant a l'origen del coneixement tot esbossant, també confusament, la distinció entre aparença [*Schein*] com a mera imatge sensible i fenomen [*Erscheinung*] com a representació enriquida amb les determinacions de l'enteniment.

que ja han afectat els sentits i que són susceptibles d'afectar-los altre cop en el futur. Atenent el temps d'allò reproduït en la representació, Kant distingeix tres "subfacultats imaginatives". Allò present correspon a la facultat de reproducció [*Abbildung, Facultas formandi*], la potència que intervé quan s'intenta forjar la imatge unitària d'un determinat objecte de què es tenen diverses sensacions alhora; així, per exemple, quan observem una casa i la percebem com a unitat tot conjuminant els murs, els finestrals i la teulada que hi apreciem. Allò passat és potestat de la facultat d'imitar [*Nachbildung, Facultas imaginandi*]. La facultat imitativa opera quan, per associació [*Begleitung*], s'evoca una representació passada vinculada a la representació que s'abriga en el present. Allò futur, en fi, és competència de la facultat de prefiguració [*Vorbildung, Facultas praevivendi*], que permet de preveure quelcom de futur per analogia, assumint que el present determinarà el futur de la mateixa manera que el passat determinà el present. Després de definir subfacultats en funció del temps de la representació, Kant clou l'apartat desplegant breument una segona classificació de subfacultats imaginatives en funció de llur producte. D'acord amb aquest criteri, caldria distingir la potència d'imaginar [*Einbildung*] o de projectar noves imatges *ex nihilo*; la de designar [*Gegenbildung*] o d'usar signes per referir una cosa i la d'inventar [*Ausbildung*] pròpia de poetes i artistes (Ak 28.1, 233-237).

Descrita en detall la facultat imaginativa, el recorregut continua amb el pas a la facultat superior de conèixer. Kant comença reflexionant sobre l'ús de regles [*Regeln*] per part de l'enteniment [*Verstand*³²⁷]: "l'enteniment no és solament una facultat de les regles, sinó que el seu principi és també que tots els nostres coneixements i objectes han de quedar subsumits sota regles³²⁸" (Ak 28.1, 239). Assentat aquest primer element definitori, Kant passa a demanar-se com poden formar-se els conceptes purs de l'enteniment [*reinen Verstandbegriffe*]. Tot i que podria semblar abrupta i improcedent, la pregunta pels conceptes purs té un objectiu cabdal, a saber, desvelar els "principis suprems" que regeixen el funcionament de l'enteniment. Pel que respecta a la gènesi dels conceptes purs, la facultat imaginativa es mostra decisiva. De primer, la imaginació proveeix un coneixement imitatiu d'objectes sensibles percebuts prèviament. En reflexionar en abstracte sobre el seu funcionament general, l'enteniment descobreix les regles universals

³²⁷ Durant l'inici de la secció i fins que no s'especifiquen quines són les tres subfacultats constitutives de la facultat superior de conèixer, *Verstand* és usat com a sinònim de *obern Erkenntnisvermögen*.

³²⁸ "Der Verstand ist nicht allein ein Vermögen der Regeln, sondern sein Princip ist auch, dass alle unsere Erkenntnisse und Gegenstände unter einer Regeln stehen müssen".

[*allgemeine Regeln*] que expressen les condicions [*Bedingungen*] de la facultat d'imaginar, condicions operatives en tots i cadascun dels fenòmens [*Erscheinungen*] que produeix. Segons Kant, doncs, aquestes regles constitueixen els “principis suprems de l'enteniment” perquè, quan les descobrim, entenem la manera com tot objecte ha d'aparèixer per resultar cognoscible (Ak 28.1, 237-240).

Establerts els “principis suprems”, Kant continua elucidant detalls de la facultat cognoscitiva superior. Abans d'endinsar-se en les tres grans activitats i les subfacultats a què romanen associades, Kant argüeix que l'enteniment manté una relació força antagònica amb la sensibilitat [*Sinnlichkeit*³²⁹]. La primera es perfila com a facultat de les regles i la segona, com a facultat de les formes originàries [*ursprungliche Formen*]; l'una opera mitjançant la reflexió i l'altra, per mitjà de percepcions [*Perzeption*]. D'aquesta manera, la sensibilitat acaba definint-se com la facultat de conèixer per intuïció [*durch Anschauung*] els objectes *tal i com apareixen* [*so wie erscheinen*], mentre que l'enteniment constituïria la facultat de conèixer discursivament o per conceptes [*discursiv*] els objectes *tal i com són* [*so wie sind*]³³⁰. Val a dir, els conceptes emprats poden ésser purs [*reine*] o empírics [*empirische*] depenent de si se'ls usa o no per entendre les dades donades en la intuïció sensible. Els conceptes purs, l'objecte del qual no és el món, ans les facultats amb què s'adquireix coneixement sobre el món, reben el nom de transcendentals [*transcendental*] (Ak 28.1, 240-241).

Tal i com ja s'ha anticipat lacònicament, Kant considera que la facultat superior és integrada per tres subfacultats: (i) l'enteniment [*Verstand*], encarregat de produir conceptes; (ii) la facultat de jutjar [*Urtheilskraft*], ocupada d'articular judicis; (iii) la raó [*Vernunft*] o capacitat de trenar pensaments i teixir inferències [*Schlüssel*]. En tant que s'aboquen a objectes diferents, cadascuna d'elles es relaciona de manera peculiar amb les regles rectores de la facultat cognoscitiva. L'enteniment constitueix el principi o font [*Prinzip*] de les regles, la potència que les engendra; la facultat de jutjar és la que empra les regles per subsumir-hi, bé d'altres regles, bé casos particulars; la raó, en suma, és presentada com a “principi a priori” [*principium a priori*] de les regles. Sobre la base d'aquest apunt, Kant acaba de particularitzar-les per referència a la relació que mantenen amb allò universal [*das Allgemeine*] i allò particular [*das Besondere*]. L'enteniment, com

³²⁹ Cal assumir aquí que *Sinnlichkeit* és emprat per designar de manera general la facultat inferior de conèixer.

³³⁰ Això és, tal i com són sota la llum del concepte universal que els determina com la cosa que són.

a creador de regles universals que apleguen múltiples particulars, és la capacitat de conèixer allò particular a partir d'allò universal, ja que es coneix l'individu particular a través del concepte universal que el determina. La facultat de jutjar, per la qual s'estableix si un determinat particular s'avé amb una regla, és la capacitat de conèixer allò universal a partir d'allò particular; la regla universal es coneix a partir del cas particular que l'encarna. La raó, en fi, com a creadora dels conceptes purs indispensables per tenir coneixement sobre la nostra forma de conèixer el món, és la capacitat de conèixer l'universal *a priori*, això és, de descobrir la manera com l'enteniment forja coneixement universal. Segons Kant, totes tres subfacultats, poden catalogar-se com a sanes [*gesunde*] o erudites [*gelehrte*] en funció de si se'ls dóna ús empíric o ús pur³³¹ (Ak 28.1, 241-242).

Per poder transitar cap a la segona gran facultat anímica, la facultat del plaer i desplaer, Kant posa i punt final a l'anàlisi de la facultat cognoscitiva amb una breu relació dels actes de comparació [*vergleichen*]. Comparar exigeix de posar en relació dues o més coses diferents per tal de desvelar llurs semblances i diferències. No cal dir-ho, les experiències de plaer i dolor pivoten rellevantment en aquesta capacitat en tant que, per cercar el que és plaent i defugir allò dolorós, cal establir de primer què és plaent i què dolorós. Sota la llum del seu lligam amb els actes cognitius de comparació, no és estrany que Kant comenci caracteritzant la facultat de plaer com a potència no cognoscitiva que, així i tot, du a terme la seva activitat mitjançant les representacions forjades per les facultats cognitives. A través seu, doncs, no es reconeix l'objecte tal i com és [*so wie er ist*], sinó tal i com afecta al subjecte de la representació [*so wie er mich affiziert*] quan li desvetlla un determinat sentiment [*Gefühl*]. Què sia un sentiment, Kant ho clarifica tot d'una distingint mendelssohnianament les representacions de l'objecte [*des Objects*] de les del subjecte [*des Subjekts*]. Totes les representacions poden ser comparades, bé amb l'objecte de representació, bé amb la “vida conjunta” o força vital [*gessamten Lebenskraft*] del subjecte que la gesta: “d'aquesta manera, el sentiment no consisteix en la connexió de l'objecte amb la representació, sinó amb la força conjunta de l'ànim, sigui

³³¹ Per bé que sorprenent d'antuvi, Kant defineix l'ús empíric de la raó en els termes següents: “L'ús empíric es dóna quan se sap alguna cosa a priori que es confirma a posteriori; per exemple, en física experimental” (“Der empirische Gebrauch ist, wenn ich etwas a priori erkenne, welches a posteriori bestätigt wird; z.E. in der Experimentalphysik”; Ak 28.2, 243).

per rebre'l i apropiar-se'n o per defugir-lo. El sentiment de plaer consisteix a rebre'l; el de desplaer, a defugir-lo³³² (Ak 28.1, 247).

Atenent la definició kantiana de 'sentiment', és clar que el plaer i el desplaer depenen constitutivament del principi vital [*Princip des Lebens*³³³] del subjecte, això és, de la força espiritual última de què brollen totes les seves representacions. El plaer sorgeix quan la representació concorda [*zusammenstimmt*] amb aquest principi vital, és a dir, quan promou la vida i contribueix al seu desplegament; el desplaer, per contra, apareix quan la representació obstaculitza la vida i es contraposa al principi. L'existència de tres estrats vitals diferents, l'animal, l'humà i l'espiritual [*thierische, menschliche, geistige*] mena Kant a definir tres classes de plaer. (i) L'animal resulta del sentit privat [*Privatsinne*], això és, de les sensacions estrictament individuals i subjectives; (ii) l'humà recolza en el sentit comú [*allgemeine Sinne*] i, per tant, en sensacions compartibles que d'altres individus també podrien experimentar; (iii) l'espiritual, en fi, és fruit de purs conceptes [*pure Begriffe*]. Allò que agrada o desagrada [*gefällt, missfällt*] en concordança amb el sentit privat és agradable o desagradable [*angenehme, unangenehme*]; allò que agrada o desagrada [*gefällt, missfällt*] en concordança amb el sentit comú és bell o lleig [*schön, hässlich*]; allò que agrada o desagrada [*gefällt, missfällt*] en concordança amb la raó³³⁴ és bo o dolent [*gut, bösse*] (Ak 28.1, 247-249)

El caràcter privat [*privat*] del plaer animal justifica de considerar-lo estrictament subjectiu: com que es fonamenta en sensacions individuals, no admet discussió conforme a paràmetres objectius. Per contrast, els plaers humà i espiritual sí enclouen un component d'objectivitat. D'entrada, creu Kant, és clar que el gust [*Geschmack*] com a capacitat de discernir el que és bell del que és lleig arrela en uns paràmetres, en unes regles compartides. De la interrelació entre els homes [*aus dem Umgang des Menschen*] en sorgeix una forma de sentir compartida, expressada en tota una sèrie de cànons sovint assumits i operatius implícitament; precisament, el gust determina si una cosa plau o no plau conforme a aquesta forma de sentir generalitzada. Això no obstant, Kant emfasitza que el grau d'objectivitat propi del plaer humà resulta inferior al del plaer espiritual. Mentre que, en el nivell del que és bell, la concordança entre els diferents subjectes és

³³² "Also ist das Gefühl nicht das Verhältniss des Gegestandes zur Vorstellung, sondern zur gesammten Kraft des Gemüths, diesselben entweder innigst zu recipieren oder ausschliessen. Das Recipieren ist das Gefühl des Lusts, und das Ausschliessen der Unlust".

³³³ *Gesammten Lebenskraft, Kraft des Gemüths, Princip des Lebens* són usats com a sinònims.

³³⁴ Kant usa aquí l'expressió *allgemeine Erkenntnisvermögen*.

contingent [*zufällig*]³³⁵, en el domini d'allò bo resulta necessària [*notwendig*]. Dit altrament: el que plau pel fet d'ésser bo, ha de plaure de manera universal i indiscutible. Kant ho argüeix de la següent manera. La llibertat [*Freyheit*], addueix, constitueix el grau més elevat [*grösste Grad*] de l'activitat i la vida humanes. Quan hom sent que certa cosa concorda [*übereinstimmt*] amb la llibertat, experimenta un tipus peculiar de plaer; per comptes de la delectança [*Vergnügen*] sensible, s'ateny aquí un assentiment [*Beifall*] serè després d'entendre reflexivament que quelcom concorda amb la llibertat i, per tant, amb la vida plena [*ganzes Leben*] (Ak 28.1, 249-250).

La secció sobre la facultat de plaer i les tres grans tipologies de plaer és, en general, enrevessada i poc lineal. En qualsevol cas, poden esquematitzar-se'n els continguts en els termes següents:

1. Atenent la facultat de què prové la representació que dona lloc al sentiment, distingim tres tipologies de plaer. El sentiment de plaer animal prové d'una representació forjada pels sentits; el de plaer humà, d'una representació forjada pel gust atenent els paràmetres del sentit comú; l'espiritual, d'una representació forjada per la raó. Allò que plau als sentits és agradable; al sentit comú, bell; a la raó, bo.
2. El caràcter privat de les percepcions sensibles comporta que el plaer animal sigui subjectiu, no decidible o discutible intersubjectivament. Això contrasta tant amb el plaer humà com amb l'espiritual. Bella és la cosa que plau conforme a les regles del sentit comú; bona, en canvi, és la cosa que plau conforme a conceptes racionals universals³³⁶.
3. Arran de la seva condició racional, el plaer espiritual acaba alçant-se com a definitori de la facultat superior de plaer. Al cap i a la fi, el sentit comú, s'insereix en el domini d'allò sensible i, per tant, de la facultat sensible de plaer.

Dellà dels sentiments de plaer i desplaer, la facultat de desitjar [*Begehrungsvermögen*] s'erigeix com a tercera i última de les tres facultats anímiques fonamentals. La seva dependència respecte al plaer i el desplaer justifica que sigui atacada en últim lloc. Segons Kant, s'anomena desig [*Begierde*] a la facultat de plaer en la mesura que determina

³³⁵ S'entèn, perquè el conjunt de regles que integren el sentit comú són convencionals i històricament variables.

³³⁶ De manera molt succinta, Kant matisa que, mentre que sobre allò bell es discuteix [*streiten*] sobre allò bo es disputa [*disputieren*].

l'individu a realitzar activitats i accions [*Thätigkeiten, Handlungen*] conforme als sentiments que experimenta. Així, es desitja [*begehren*] un objecte quan el plaer que genera la seva representació és la raó [*Grund*] de l'acte realitzat; per contra, es rebutja [*verabschauen*] un objecte quan la raó de l'acte és el desplaer vinculat a la seva representació. Depenent de com sorgeixi l'activitat impel·lida pel plaer o el desplaer, Kant distingeix una facultat desiderativa passiva i dues d'actives. El desig inactiu [*untätige*] es dona quan s'actua sense reflexionar sobre la probabilitat de satisfer el desig mitjançant l'acte concret que s'efectua. En segon lloc, el desig actiu de tipus mecànic [*mechanische*] és determinat per forces externes; cal entendre aquí que Kant no es refereix només a entitats externes *stricto sensu*, sinó a estímuls i representacions que ens venen donades de manera automàtica i inexorable, com les ganes de menjar o beure, les ganes de dormir... En última instància, el desig actiu animal o pràctic [*thierische, practische*] és determinat espontàniament per un principi intern [*innere Princip*] (Ak 28.1, 253-255)

En tant que és causa espontània de l'activitat realitzada, la facultat pràctica de desitjar que és un lliure albir [*freye Willkühr*]. Atenent Kant, tot lliure albir que es determina conforme a un principi intern es mou per causes impulsives [*causae impulsivae*], siguin sensibles o intel·lectuals. A les causes sensibles, les anomena estímuls o forces motrius [*stimuli, Bewegungskräfte*]; a les intel·lectuals, motius o raons motrius [*Motive, Bewegungsgründe*]. L'individu purament determinat per motius abriga un lliure albir intel·lectual o transcendental [*intellektuelle, transcendentale*], l'única mena d'albir amb què s'ateny una llibertat absoluta o moral [*absolute, moralische*]. Més enllà d'aquest incís sobre l'albir intel·lectual, Kant continua desvelant detalls de les causes impulsives en general. Els estímuls que són conformes a representacions obscures reben el nom d'instints [*Insticte*]. Els graus de les diferents pulsions [*Antriebe*] sensibles, siguin obscures o clares, constitueixen els afectes i les passions [*Affecten, Leidenschaften*]. Entre els uns i les altres es traça una diferenciació subtil. Els afectes colpeixen [*affizieren*], obstaculitzen l'acció espontània del lliure albir; un pas més enllà, les passions arrabassen [*fortgerissen*], anul·len totalment l'activitat de l'albir. Aquest últim apunt posa de manifest la pugna intensa que els sentits i l'enteniment mantenen en el procés de determinació del desig. Perquè hi hagi llibertat, en fi, l'enteniment ha d'erradicar els obstacles provinents dels sentits i sobreposar-se als estímuls sensibles (Ak 28.1, 255-257).

Tot i que la llibertat absoluta o moral requereix d'actuar amb independència dels estímuls sensibles, Kant observa que l'albir humà mai n'és completament exempt, ja que els

humans posseeixen ensems una dimensió racional i una dimensió sensible. Per contrast amb el constrenyiment d'arrel sensible, induït per estímuls contingents i sense validesa universal, el constrenyiment racional obliga necessàriament [*necessitatio*]. Per això sempre s'expressa en forma d'imperatiu [*imperativos*], és a dir, d'activitat que, d'ésser compresa racionalment, resulta d'obligatori compliment. Que en el procés de constrenyiment només intervinguin conceptes racionals no implica, però, la inexistència de sentiments, ans el contrari: “quan el coneixement de l'enteniment té prou força per dur el subjecte a actuar solament perquè l'acció és bona en si mateixa, aleshores la força motriu és un impuls que anomenem ‘sentiment moral’³³⁷” (Ak 28.1, 257-258). En tot cas, aquest constrenyiment pot ésser: (i) problemàtic [*problematisch*] quan l'acció determinada constitueix un mitjà [*Mittel*] per obtenir un fi [*Zweck*] egoista concret; (ii) pragmàtic [*pragmatische*] quan el fi cercat és compartit per tots els éssers racionals; (iii) moral, en suma, quan l'acte és un fi en si mateix.

El complex i desigual resseguiment introspectiu contingut en la Psicologia Empírica de la *Metafísica L₁* ateny el seu final amb la referència al comerç entre l'ànima i el cos. Per Kant, és clar que l'ànima i el cos mantenen una relació de comunitat [*Gemeinschaft*] força particular. “La comunitat és la connexió: en què l'ànima i el cos donen lloc a una unitat; en què els canvis del cos són alhora canvis de l'ànima i els canvis de l'ànima són alhora canvis del cos³³⁸” (Ak 28.1, 259). D'aquesta manera, tot allò que pervé a l'ànima té correlat corporal i, a la inversa, tot canvi corporal s'expressa també en termes anímics. El pensament [*Denken*] s'alça com a primer testimoni d'aquesta correlació estreta. Wolffianament, Kant cataloga com a idees materials [*ideis materialis, materielle Gegenbilder*] al correlat corporal de les idees que sorgeixen en el cervell [*Gehirne*]. Així com els símbols matemàtics que tracem en un foli són les “eines materials” de què ens servim per realitzar operacions matemàtiques, les idees materials són les empremtes materials dels pensaments anímics. En el cas de la voluntat [*Wollen*], val a dir, el vincle entre ànima i cos encara és més incontestable. Per un costat, no hi ha dubte que l'albir posa el cos en moviment. Per un altre costat, les passions poden acabar incidint sobre la

³³⁷ “Wenn die Erkenntnis des Verstandes eine Kraft hat, das Subjekt zu bewegen zu der Handlung, bloss deswegen, weil die Handlung an sich gut ist, so ist die bewegende Kraft eine Triebfeder, welches wir auch das moralische Gefühl nennen”

³³⁸ “Die Gemeinschaft ist die Verbindung, wo die Seele mit dem Körper eine Einheit ausmacht; wo die Veränderungen des Körpers zugleich die Veränderungen der Seele, und die Veränderungen der Seele zugleich die Veränderungen des Körpers sind”

salut corporal; a tall d'exemple, un estat de còlera massa perllongant pot acaba revertint en malestar físic (Ak 28.1, 258-262).

Curiosament, la Psicologia Empírica de la *Metafísica L1* clou amb una crítica concisa a la tesi wolffiana que l'ànima poseeix una sola força que la defineix essencialment; dic curiosament perquè, en el marc de la Psicologia wolffiana, la reflexió sobre l'essència anímica correspon a la Psicologia Racional. En qualsevol cas, Kant detecta un problema cabdal en l'afirmació en qüestió:

Wolff diu: l'ànima és una força fonamental que es representa l'univers. És palesament fals dir que l'ànima és una força fonamental. Això passa perquè l'ànima ha estat definida incorrectament en l'Ontologia. Una força no és allò que conté dins seu la raó de la representació real, sinó el *respectus* [la relació] de la Substància amb l'Accident, en la mesura que la raó de la representació real s'hi troba continguda. D'aquesta manera, la força no és pas un principi, sinó un *respectus*³³⁹ (Ak 28.1, 261).

El capítol sobre Psicologia Empírica evidencia de manera fascinant com la *Metafísica L1* se situa en un estadi de la trajectòria kantiana molt proper a la KrV. D'una banda, Kant assumeix el marc conceptual del paradigma wolffià tal i com Baumgarten el modula, tot desenvolupant el capítol cenyint-se a l'estructura general del text baumgartià de què se serveix. Diversos elements de l'anàlisi introspectiva realitzada per Kant evidencien el seu lligam amb la Psicologia Empírica de Baumgarten. Així, per exemple:

- L'ús del binomi facultat superior / facultat inferior³³⁹ i la seva articulació en base amb el binomi activitat / passivitat. Aquest detall assenyala una diferència important respecte a la manera com Wolff distingeix les facultats superior i inferior. Per Wolff, allò superior es defineix, no per ser actiu, sinó per encloure claredat; allò inferior, per encloure obscuritat.

³³⁹ Wolff [...] sagt: Die Seele selbst ist eine Grundkraft, die sich das Universum vortsellt. Es ist schon falsch, wenn man sagt: die Seele ist eine Grundkraft. Dieses kommt daher, weil die Seele falsch definiert ist, wie die Ontologie lehrt. Kraft ist nicht, was den Grund der wirklichen Vorstellung in sich enthahlt, sondern der respectus der Substanz zum Accidens, so fern in derselben der Grund der wirklichen Vorstellung enthalten ist. Die Kraft ist also nicht ein besonderes Princip, sondern ein respectus.

La crítica sembla recolzar en el concepte baumgartià de substància. Atenent Baumgarten, recordem, la substància, que existeix *per se*, es contraposa a allò que només pot existir com a determinació d'una altra cosa, els accidents. Els accidents inhereixen en una substància, es donen en una substància de què són determinació. Perquè els accidents inhereixen en una substància, cal que hi hagi una raó suficient explicativa del fet; Baumgarten cataloga aquesta raó com a força. Ras i curt, la força o energia ha d'entendre's com la disposició de la substància per abrigar accidents (Baumgarten 2013, p.136-138 | §191-204).

- L'extensa llista de subfacultats imaginatives inscrites en el domini de la sensibilitat o facultat inferior de conèixer. En aquest cas, val a dir, Baumgarten esquematitza els continguts de la *Psychologia Empirica* wolffiana sense inserir-hi modificacions.
- L'ús dels conceptes d'estímul i de raó motriu com a eixos per explicar la determinació de la voluntat, que Baumgarten també recull de Wolff.
- L'assumpció que es dona una relació de comerç entre ànima i cos i que existeixen evidències empíriques inapel·lables d'aquest fet, com la realització de moviments induïts per la voluntat anímica.

Amb tot, cal subratllar un detall que singularitza les *Vorlesungen* en comparació amb la *Metaphysica*. Baumgarten considera que hi ha dues facultats anímiques fonamentals, a saber, la cognoscitiva i l'apetitiva. Kant, recordem, parla no pas de dos, sinó de tres facultats fonamentals: la de conèixer, la de sentir plaer i la de desitjar. La caracterització de la facultat de plaer com a separada del desig i com a necessària, de fet, per explicar-lo, entronca amb el tractament mendelssohnià de la qüestió, i posa de manifest que Mendelssohn constitueix un interlocutor important per a Kant. Sigui com vulgui, és precisament en aquells aspectes que van més enllà de la influència baumgartiana en què la proximitat amb la KrV trasllueix amb més força. Alguns punts de l'anàlisi de les facultats cognitives hi entronca directament. Així:

- La consideració que sentits i enteniment han de treballar coordinadament per proveir coneixement. Els sentits forneixen el material de treball, les dades *sobre les quals* l'enteniment pensa i gesta conceptes; l'enteniment, per la seva banda, determina la forma dels conceptes que engendra mitjançant processos de reflexió. En relació amb aquest apunt, Kant esgrimeix la distinció entre (i) aparença [*Schein*] com a mera imatge sensible i (ii) fenomen [*Erscheinung*] com a representació enriquida amb les determinacions de l'enteniment.
- La tesi que hi ha uns conceptes purs, això és, uns "principis suprems" que regeixen el funcionament de l'enteniment. De fet, el paper de la imaginació en la descoberta d'aquests conceptes purs fa pensar força en l'esquematisme de la KrV. En reflexionar en abstracte sobre el seu funcionament general, l'enteniment descobreix les regles universals [*allgemeine Regeln*] que expressen les condicions [*Bedingungen*] de la facultat d'imaginar, és a dir, les condicions operatives en tots i cadascun dels fenòmens [*Erscheinungen*] que copsem a mercès de la seva

activitat. Segons Kant, aquestes regles constitueixen els “principis suprems de l’enteniment”, perquè, quan les descobrim, entenem la manera com tot objecte ha d’aparèixer per resultar cognoscible.

Això no obstant, la lectura de la *Metafísica L₁* també posa de relleu que diversos conceptes i tesis crucials de la primera *Crítica* encara no han estat desenvolupats plenament. Així, per exemple, quan Kant diu que la sensibilitat permet conèixer les coses “tal i com apareixen” per contrast amb l’enteniment, que opera discursivament i dona accés a les coses “tal i com són”; la idea que les coses és coneixen “tal i com són” s’allunya palesament de la distinció entre Fenomen i Noümen vertebradora de l’anàlisi de les condicions de possibilitat del coneixement efectuat en la KrV. Ben mirat, el paper central que Kant atorga al “sentiment moral” en la seva anàlisi de la facultat de desitjar constitueix una altra discrepància rellevant respecte a la seva filosofia crítica, en aquest cas, respecte a KpV. En la *Metafísica L₁*, el subjecte és lliure quan determina a la voluntat mogut per sentiments de plaer provinents de purs conceptes. Qui actua amb vistes a allò bo segons purs concepte sent el plaer ingent resultant de l’acceptació reflexiva del bé moral que comporta la seva obra. El detall és molt interessant, en el benentès que il·lustra molt bé la mena de tensions profundes que resulten del caràcter transicional del text. Amb tot, i per definir el domini de la pura raó, la moralitat comença a dissociar-se de l’àmbit del coneixement en què, segons s’ha dit, matèria sensible i forma intel·ligible han de cooperar indispensablement. Comptat i debatut, doncs, la proximitat de la *Metafísica L₁* amb la KrV i la KpV acaba sent no gens negligible. Aquesta proximitat ens interessa especialment en el cas de la Psicologia Racional per tal de veure quin tractament fa Kant d’una de les disciplines que, en el marc de la primera *Crítica*, mirarà d’enderrocar irremissiblement. Vegem, doncs, la Psicologia Racional continguda en la *Metafísica L₁*.

3.1.3. *Què pot saber-se racionalment sobre l’ànima? La Psicologia Racional*

Tal i com ja s’ha recalcat amb anterioritat, la metodologia de la Psicologia Racional en la *Metafísica L₁* difereix molt rellevantment de la metodologia seguida en la Psicologia Empírica. L’ànima és coneguda, no pas per mitjà de l’experiència [*Erfahrung*], sinó amb

conceptes a priori [a priori *Begriffen*]³⁴⁰. Tot i que, per definició, el conjunt de continguts desplegats ha d'involucrar exclusivament conceptes de la raó, Kant anota com ja havia fet en la Psicologia Empírica que el concepte d'ànima és empíric [*Erfahrungsbegriffe*] perquè es gesta sobre la base de l'experiència introspectiva que tenim dels propis pensaments. En termes temàtics, d'altra banda, Kant aclareix que la Psicologia Racional consta de tres grans parts, atès que l'ànima pot ésser considerada des de tres perspectives diferents. Hom pot prendre l'ànima: (i) absolutament o en ella mateixa [*absolute*]; (ii) en comparació amb d'altres coses, a saber, amb els cossos o natures corporals [*korperliche*] i amb les natures pensants [*denkende*]; (iii) en la connexió que manté amb d'altres coses, particularment el cos amb què roman en comunió. En la primera gran part, catalogada com a transcendental, s'analitza l'ànima conforme a quatre grans conceptes de l'Ontologia: substancialitat [*Substanz*], simplicitat [*einfach*], unitat [*einig*] i espontaneïtat [*Selbshätigkeit*]. En la segon gran part, les preguntes per la materialitat de l'ànima i pel seu vincle amb les ànimes de les bèsties són els eixos vehiculars. En la darrera part, en fi, s'escodrienyen la possibilitat [*Möglichkeit*] i l'inici [*Anfang*] del comerç anímico-corporal, així com l'estat de l'ànima després de la mort corporal (Ak 28.1, 262-265).

Abans d'endegar la primera part, i encara en l'apartat introductori en què s'esquematitzen els objectius i contingut del capítol, trobem un passatge amb un carés molt pròxim a la KrV³⁴¹. Segons s'addueix, el conreu de la tercera part de la Psicologia Racional resulta beneficiós, no tant pel coneixement que proveeix, sinó per la seva contribució a delimitar què pot conèixer-se i què no sobre l'ànima humana. Tot cercant si pot saber-se res racionalment sobre l'ànima, diu Kant, hom s'adona que els conceptes transcendentalment purs mai van més enllà de l'experiència, això és, que llur tasca no consisteix sinó a ordenar [*dirigieren*] les dades assolides per experiència. D'aquesta manera:

No parlarem aquí dogmàticament de l'estat de l'ànima abans del naixement o després de la mort, encara que puguem parlar amb més facilitat d'allò que ignorem totalment que d'allò que coneixem una mica. Per consegüent, determinarem aquí els límits de la raó

³⁴⁰ En el resum preliminar que precedeix a la Psicologia Racional com a tal, Kant emfasitza que, de tot allò cognoscible racionalment, cal atorgar especial importància a les preguntes per l'origen [*Ursprung*] i l'estat futur [*zukünftigen Zustand*].

³⁴¹ En conjunt, els passatges presidits per aquest to són prou freqüents. Determinar si constitueixen afegitons ulteriors a cura de l'editor Pöhlitz resulta difícil de decidir.

humana per tal que el fals raciocini no pugui minar els vertaders principis quant a la praxi sota l'aparença de coneixement racional³⁴² (Ak 28.1, 264-265).

Ja en el domini de la primera part de la Psicologia Racional, Kant reflexiona d'antuvi sobre com es forja el concepte d'ànima. El concepte d'ànima, observa, prové del concepte de jo [*Ich*], gestat a mercès del sentit intern. De primer, diu Kant, sóc conscient [*bewusst sein*] de tots els meus pensaments; sobre la base d'aquest fet, puc parlar de mi com a objecte del sentit intern que s'expressa en forma de pensaments en successió; "l'ànima és aquest objecte del sentit intern, aquest subjecte, la consciència *sensu stricto*³⁴³". Val a dir, la noció de jo o un mateix [*Selbst*] engendrada amb aquest procediment no comprèn el cos. Quan el sentit intern ateny una "intuïció interna" [*innere Anschauung*] de l'acte de tenir consciència i pensaments, no s'intueix el cos en la mesura que allò aprehès és un acte de pensament no material. Per tot plegat, el jo en sentit estricte, la identitat [*Selbstheit*], només abraça l'ànima com a subjecte dels propis pensaments. És a l'ànima definida en aquests termes que, tot seguit, Kant aplica els conceptes de l'Ontologia per descobrir en quina mesura és legítim d'atribuir-los-els³⁴⁴ (Ak 28.1, 265-266).

Conforme a la seqüència dels quatre conceptes ontològics llistats a l'inici, cal preguntar-se en primer lloc si l'ànima és una substància [*Substanz*]. Pel que s'ha vist en reconstruir la gènesi introspectiva del concepte d'ànima, el jo³⁴⁵ es defineix com a subjecte, com a substrat dels pensaments. Per Kant, això implica que li és impossible ésser predicat [*Predicät*] de cap cosa per ésser el substrat de què es prediquen una multiplicitat de coses; "el jo és el subjecte universal de tots els predicats, tots els pensaments, totes les accions, tots els judicis possibles que podem fer recaure sobre nosaltres mateixos com a subjectes pensants³⁴⁶" (AK 28.1, 266). Com que una substància és, ni més ni menys, allò que no pot ésser predicat de cap altra cosa, el jo és una substància. La substancialitat assignada

³⁴² "Wir werden hier nicht dogmatisch von dem Zustande der Seele vor der Geburt und nach dem Tode reden; obgleich man davon, wovon man nichts weiss, weit mehr reden kann, als davon, wovon man etwas weiss. Demnach werden wir die Schranken der menschlichen Vernunft hier bestimmen, damit nicht falsche Vernünftelei unter dem Scheine der Vernunftkenntniss unsere wahren Principien in Ansehung des Praktischen untergraben könne".

³⁴³ "Dieser Gegenstand des innern Sinnes, dieses Subjects, das Bewusstseyn in sensu stricto ist die Seele".

³⁴⁴ Fixem-nos en el nou "anticip crític" que s'insereix en aquest punt: "i aquesta és la verdadera filosofia, que mostra la font del coneixement" ("und dieses ist die wahre Philosophie, den Quell der Erkenntniss zu zeigen") (Ak 28.1, 266).

³⁴⁵ En coherència amb la definició d'ànima com a jo unit a un cos feta en la Psicologia Empírica (Ak 28.1, 225), Kant usa aquí el terme 'jo' en tant que la consciència només versa sobre els pensaments anímics, no sobre el cos.

³⁴⁶ "Das Ich ist das allgemeine Subject aller Prädicate, alles Denkens, aller Handlungen, aller möglichen Urtheilen, die wir von uns als einem denkenden Wessen fallen können".

al jo justifica que, en segon terme, pugui dir-se'n que és simple [*einfach*]. Com a substrat de tots els pensaments, el jo té representacions [*Vorstellungen*]. Segons Kant, és necessari que tota representació és doni en un únic subjecte; per mostrar-ho, ens invita a prendre la proposició 'algú actua'. Si la dividíssim i diguéssim la paraula 'algú' al subjecte A i la paraula 'actua' a B, no existiria una representació completa del fet que algú actua. D'una banda, A pensaria genèricament en algú; d'altra banda, B pensaria en el fet d'actuar. Per consegüent, conclou Kant, múltiples ments no poden configurar un pensament unitari amb la successió de representacions que el constitueix. En tant que el pensament ha de donar-se en una entitat simple i l'ànima és subjecte de pensaments, queda clar, en suma, que l'ànima és de naturalesa simple (Ak 28.1, 266-267).

Després d'una brevíssima referència a la unitat [*einzel; Unität*] de l'ànima, que es desprèn trivialment del fet que sigui una substància simple, Kant passa a sospesar la seva condició lliure [*frei*]. En aquest context, tot sigui dit, no es debat sobre la llibertat psicològica o pràctica, això és, la capacitat de l'albir per actuar amb independència dels estímuls sensibles abordada en la Psicologia Empírica. La llibertat transcendental aquí analitzada consisteix en l'espontaneïtat [*Selbshätigkeit*], en l'actuació conforme a un principi intern de moviment³⁴⁷; del que es tracta, doncs, és d'esbrinar si l'ànima determina *per se* les accions que aconsegueix o si existeix alguna causa externa que la mogui. Així, pot dir-se del jo que és un principi absolut d'acció, dotat d'una espontaneïtat absoluta? En un sentit prou rellevant, Kant creu que sí. Atenent l'experiència pròpia, l'autoconsciència que el jo té de si mateix, és clar que hom té consciència de les pròpies determinacions i accions [*Handlungen*]. Per Kant, el subjecte dotat d'aquesta classe peculiar de consciència posseeix una llibertat absoluta: "si jo no fos lliure, no podria pas dir 'jo ho faig', sinó que hauria de dir 'sento dins meu una necessitat de fer que algú altre ha suscitat en mi'³⁴⁸ " (Ak 28.1, 269).

D'acord amb les puntualitzacions de Kant, la praxi moral en el món no depèn directament de la llibertat transcendental. Allò que salvaguarda la possibilitat de l'acció moral és la llibertat psicològica, la capacitat d'actuar amb independència del constrenyiment que imposen els estímuls sensibles. D'alguna manera, preguntar-se per la llibertat

³⁴⁷ Kant matisa, és important dissociar l'espontaneïtat absoluta [*absoluta*] de l'espontaneïtat condicionada i automàtica [*secundum quid talis*], en què es dona un principi intern de moviment que no és absolut. Trobaríem un exemple paradigmàtic de la segona mena d'espontaneïtat en el rellotge, dotat d'un mecanisme intern que funciona en virtut de l'artesà que la afaiçonat prèviament (principi extern).

³⁴⁸ "Wäre ich nicht frei: so könnte ich nicht sagen: Ich thue es; sondern musste ich sagen: Ich fühle in mir eine Lust zu thun, die jemand in mir erregt hat".

transcendental comporta situar-se un graó per sobre, a la cerca del fonament teòric de la llibertat i la moral. Sigui com vulgui, prossegueix Kant, la llibertat transcendental topa amb un escull teològic molt notori: com pot considerar-se que l'ànima és principi absolut d'acció si, en veritat, és una entitat creada per Déu, l'única causa primera *stricto sensu*? En introduir la perspectiva teològica, així doncs, sorgeix un entrebanc palès per a comprendre la llibertat transcendental de l'ànima. Amb tot, Kant recalca, que el fet resulti difícil d'intel·ligir en termes subjectius no implica pas la seva impossibilitat objectiva. Per tot plegat, la llibertat transcendental apareix com a fet possible del qual, tanmateix, no pot tenir-se coneixement cert (Ak 28.1, 270-271).

Closa la primera part de la Psicologia Racional, Kant passa en la segona part a considerar l'ànima en comparació (i) amb les natures corporals [*körperliche Naturen*] i (ii) amb d'altres natures pensants [*denkende*]. Pel que respecta d'entrada a la comparació amb els cossos, la primera gran diferència entre l'una i els altres rau en la manera com els subjectes humans els coneixen respectivament. Tot objecte del sentit extern es caracteritza per tenir impenetrabilitat [*Undurchdringlichkeit*], és a dir, per trobar-se present en una determinada porció d'espai que no pot ser ocupada alhora per cal altre cos; en ésser impenetrable i ocupar un espai, l'objecte en qüestió resulta perceptible. Del jo, en canvi, només se'n té consciència per mitjà del sentit intern, ja que tots els pensaments són activitats sense expressió espacial. Per tant, és conforme a la nostra forma de conèixer l'ànima que pot afirmar-se'n la immaterialitat: l'ànima és immaterial en la mesura que no se la pot conèixer en termes materials. Contra Wolff, doncs, Kant sosté que no pot demostrar-se concloentment la immaterialitat de l'ànima³⁴⁹. En tot cas, n'afirmem hipotèticament la immaterialitat sobre la base del fet que tots els actes que efectua i de què tenim notícia són immaterials (Ak 28.1, 272-273).

Pel que respecta a la comparació de l'ànima amb d'altres natures pensants, Kant detecta dos interrogants fonamentals. En primer lloc, és necessari analitzar si l'ànima és un esperit [*Geist*]. Els esperits, addueix, són natures pensants que poden dur a terme llur activitat amb total independència de la matèria. Conforme a allò estipulat al final de la Psicologia Empírica, tota ànima humana sempre roman en comunió [*Gemeinschaft*] amb un cos, raó per la qual cal esbrinar si l'ànima és capaç de continuar pensant en acabat l'estat de comunió. En segon lloc, també s'escau de veure quina relació manté l'ànima humana amb

³⁴⁹ Correctament, Kant assenyala que Wolff infereix la immaterialitat de l'ànima recolzant en la seva simplicitat (assumint, doncs, que allò simple és constitutivament immaterial).

les ànimes de les bèsties [*thierische Seele*], que només subsisteixen quan estan unides a un cos. Tot encetant la secció amb aquest segon interrogant, Kant assenyala que els animals no són meres màquines [*blosse Maschine*] com els cossos inanimats, sinó que es defineixen precisament per abrigar un principi intern de moviment; aquest principi intern, font de vida i espontaneïtat, n'és l'ànima. Allò que singularitza les ànimes de les bèsties respecte a les humanes és una mancança crucial. Les bèsties són exemptes de sentit intern i, per causa d'aquest fet, no poden realitzar cap de les activitats intel·lectuals que en depenen. Desproveït de sentit intern, l'animal tampoc pot articular el pensament 'jo penso'; per Kant, l'ésser que no pot trenar aquest pensament sobre si mateix no abriga personalitat [*Personlichkeit*] ni, per tant, és moral *stricto sensu* (Ak 28.1, 274-276).

Perfilada la comparació amb els animals, Kant passa a indagar en segon terme si l'ànima humana, unida per definició a un cos, pot continuar gestant representacions quan la relació de comerç anímic-corporal s'acaba; en cas de donar-se aquest supòsit, podrà dir-se de l'ànima que és espiritual. D'antuvi, Kant anota que, tal i com ocorria amb la immaterialitat de l'ànima, l'existència d'esperits no pot afirmar-se en sentit absolut i conclouent. Hom només pot afirmar-la problemàticament a partir del següent raonament: (i) sempre que penso, observo que es dona algun moviment corporal correlatiu; (ii) malgrat que sempre se'm mostri així en l'experiència, no dispo de indicis conclouents per asseverar que el moviment corporal correlatiu es dona necessàriament; (iii) per tant, pot imaginar-se un ésser que pensa sense necessitat d'experimentar moviments corporals correlatius. Com a entitats no materials, els esperits no resulten cognoscibles experiencialment. Amb motiu d'aquest matís, Kant clou la secció emfasitzant la importància de deturar-se en aquest punt per tal de no donar lloc a elucubracions sense fonament epistèmic: (Ak 28.1, 277-278).

En el marc de la tercera i última part de la Psicologia Racional en la *Metafísica L1*, Kant passa a escodrinyar finalment la relació de comerç existent entre l'ànima i el cos. Conèixer com es determinen recíprocament l'ànima i el cos acusa un problema bàsic. Ni l'ànima és un possible objecte del sentit extern, ni el cos, del sentit intern: mai pot percebre's res de corporal operant en l'ànima, objecte immaterial del sentit intern, ni res d'espiritual operant en el cos, objecte material del sentit extern. De nou, Kant subratlla que l'obstacle adduït és de caràcter subjectiu: que les limitacions cognitives humanes impedeixin de conèixer vertaderament la cosa no n'implica en cap cas la impossibilitat real. En tant que l'ànima roman en comunió amb el cos, prossegueix, pot dir-se de l'ànima

que ocupa un lloc en l'espai de manera analògica, és a saber, atribuïnt-li el lloc que correspon al cos com a entitat impenetrable i extensa. De fet, algunes activitats anímiques poden localitzar-se de manera precisa en el cos: així les sensacions, dependents del sistema nerviós [*Nervensystem*] que tramet els estímuls dels òrgans corporals al cervell [*Gehirne*]. En qualsevol cas, Kant remarca que l'ànima no ocupa lloc realment, sinó analògicament, en la mesura que es troba determinada pel cos i la seva posició espacial en el món (Ak 28.1, 279).

Si es considera l'aspecte temporal del comerç, s'aprecia que la unió entre ànima i cos té un inici [*Anfang*] i un final [*End*]. L'inici es concreta amb el naixement [*Geburt*] de la persona i el final, quan se'n produeix la mort [*Tod*]. Molt rellevantment, Kant subratlla que no s'ha d'identificar l'inici del comerç amb la formació de l'ànima, atès que les entitats simples com l'ànima només són generades o destruïdes per mediació extraordinària de Déu. En aquest sentit, que l'ànima subsisteixi abans de l'inici del comerç és presentat com a hipòtesi raonable, igual de legítima que atribuir-li persistència després de la destrucció del cos. L'existència que l'ànima du prèviament o posterior a la seva comunió amb el cos es cataloga com a vida espiritual [*geistige Leben*]; mentre es troba en comerç amb el cos, du una vida animal [*thierische Leben*], condicionada pel cos i l'activitat corporal. Curiosament, de fet, les potències i facultats anímiques només s'actualitzen en el context de la vida animal. En el marc de l'existència espiritual anterior a l'inici del comerç, exempta d'estímuls externs inductors del moviment i desplegament de les facultats, l'ànima romandria en un estat de potencialitat i letargia: “l'estat de l'ànima abans del naixement era, per tant, excepte de consciència del món i de si mateixa³⁵⁰” (Ak 28.1, 284).

L'estat de l'ànima després de la mort corporal rep un tractament força extens, desplegat en una última subsecció a part. No es tracta solament d'esbrinar si l'ànima humana existeix després de la mort. Més ben aviat, l'interrogant a resoldre és si l'ànima continua persistint necessàriament en virtut de la seva natura i, per consegüent, si és immortal [*unsterblich*]³⁵¹. Entre les proves [*Beweise*] de la immortalitat, Kant distingeix la prova recolzada en la sola anàlisi *a priori* de la natura de l'ànima, l'anomenada “prova transcendental”, de les proves amb què se salvaguarda l'esperança en una vida futura [*die*

³⁵⁰ “Der Zusatz der Seele vor der Geburt war also ohne Bewusstseyn der Welt und ihrer selbst”.

³⁵¹ La definició d'immortalitat és concisa i rotunda: “la immortalitat és la necessitat natural de viure” (“die Unsterblichkeit ist die naturliche Nothwendigkeit zu Leben”) (Ak 28.1, 285).

Hoffnung des zukunfftiges Leben] i inicia el seu recorregut amb la prova transcendental. D'entrada, la vida es defineix com a capacitat d'actuar a partir d'un principi intern espontani. Atenent el concepte d'ànima abans elucidat, l'ànima és un subjecte [*Subject*] que enclou espontaneïtat i, per tant, pot inclinar-se a actuar *per se*. Des d'aquesta òptica, doncs, l'ànima és incontestablement principi vital [*Princip des Lebens*] del cos amb què s'uneix, principi extern a la matèria que imprimeix vida a la porció material que constitueix el cos. Tal i com s'ha suggerit, tanmateix, existeixen ensems dues dimensions vitals: l'animal i l'espiritual. Pel que respecta a la vida animal, l'ànima depèn del seu lligam amb el cos, essent el cos un instrument [*Instrument, Organon*] de què l'ànima se serveix per efectuar els seus actes. Mentre resten units, ànima i cos es condicionen [*Bedingung*] mútuament, de manera que cap d'ambdós poden actuar amb total independència respecte a l'altre. En destruir-se el cos, en fi, l'ànima es deslliura del condicionament que li imposa, i pot menar una existència lliure i eterna sense res que la limiti (Ak 28.1, 284-286).

D'entre les proves destinades a consolidar l'esperança en una vida futura, es desglossa en primer lloc un raonament que també opera *a priori*, per anàlisi de la natura de l'ànima i la natura de Déu; Kant li arroga el nom de “prova teològico-moral” [*theologische-moralische Beweis*]. La prova recolza en una assumpció bàsica: l'ànima té llibertat [*Freiheit*], això és, capacitat d'actuar conforme a una obligació [*Verbindlichkeit*] que ella mateixa ha establert. Actuant talment, addueix Kant, s'esdevé digne [*würdig*] de ser feliç [*glücklich*]. L'experiència quotidiana posa de manifest que, en el context de la vida present, la felicitat topa amb múltiples obstacles sovint inexorables, que impedeixen de realitzar-la plenament. El concepte de Déu permet evitar el descoratjament propiciat per aquest contratemps. En tant que res no garanteix la felicitat present, Déu, màximament bondadós, ha de garantir l'existència d'una vida futura durant la qual es pugui fruir la felicitat de què el subjecte moral es fa digne mentre viu. Kant emfasitza de seguida, el valor del raonament és estrictament pràctic, en el benentès que estimula l'ésser que s'ha determinat a actuar moralment. Des del punt de vista especulatiu o, alternativament, des de l'òptica de la correcció lògica [*logische Richtigkeit*], el raonament és insuficient: que sigui raonable creure en una vida futura de l'ànima per encoratjar el capteniment moral no implica en cap cas que aquesta vida futura existeixi de fet. Per tot plegat, “la prova

moral és [només] una raó suficient de la fe³⁵²” (Ak 28.1, 290), és a dir, de la fe en un ésser just que dona sentit a la moralitat i impul·leix d’actuar rectament (Ak 28.1, 286-290).

L’anomenada “prova psicològica” [*psychologische*] pivota en la natura de l’ànima en la mesura que és coneguda per experiència. Per mitjà de l’experiència, hom s’adona que hi ha una correlació estreta entre el grau d’activitat del cos i el grau d’activitat de l’ànima: a major feblesa corporal, menor és l’activitat anímica. Sobre la base d’aquest fet, es conclou que la vida animal cessa quan el cos es destrueix i mor. Sobre la situació de l’ànima en acabat el comerç, tanmateix, no en tenim cap notícia, atès que coneixem per experiència l’ànima *qua* vinculada a un determinat cos. Per tot plegat, no hi ha cap indicatiu empíric en contra de la vida futura de l’ànima. En connexió amb aquesta prova psicològica per absència d’indicis, Kant encara descriu una darrera prova també psicològica, recolzada en un principi cosmològic que n’és l’eix vertebrador. Pel principi en qüestió, tota potència [*Werkzeuge*] relativa a un ésser enclou un determinat fi o ús [*Zweck, Nutzen*]. En altres paraules: qualsevol potència natural ha estat creada per estar en activitat i realitzar el seu fi. L’experiència posa de manifest que, en l’estat present, l’ànima mai pot acabar de dur les seves capacitats al màxim grau d’activitat; la dinàmica del coneixement humà, en progrés perpetu i sense acabament presumible, il·lustraria el fet paradigmàticament. És sobre la base d’aquest darrer apunt que, finalment, s’infereix que l’ànima ha de disposar d’una vida futura en què continua eixamplant les seves facultats (Ak 28.1, 291-295).

Radiografiades críticament les vies possibles per demostrar la immortalitat de l’ànima, Kant posa punt i final a la Psicologia Racional emfasitzant encara més la perspectiva crítica negativa prevalent en reflexionar sobre la immortalitat. Assumint que, en cas d’ésser immortal, l’ànima preserva perpètuament la seva personalitat [*Personlichkeit*]³⁵³, Kant addueix en últim lloc que no pot dir-se res quant a la plausible vida espiritual posterior a l’existència terrena. Contra les derives fabuladores de figures com Swedenborg, existeix un impediment epistemològic indefectible:

En les conclusions de la Psicologia, encara cal parlar en general dels esperits; dels esperits, però, només podem escatir-ne res amb la raó que aquests esperits són possibles.

³⁵² “der moralische Beweis ist aber ein hinreichenden Grund des Glaubens”.

³⁵³ El vincle conceptual és força clar. Si es postula que l’ànima viu eternament, és necessari assumir que l’ànima preserva la seva identitat: si l’ànima canviés d’identitat, no podria dir-se que *ella* és immortal (en el benentès que, arribats a un determinat punt, deixaria de ser *ella* per esdevenir *una altra*).

[Per poder parlar dels esperits], la percepció espiritual hauria de donar-se en aquest món. Però, com que en aquest món tinc una percepció sensual, no puc tenir una percepció espiritual alhora. No puc estar en aquest món i en el següent alhora; perquè quan tinc una visió espiritual,estic a l'altre món. Però això no pot tenir lloc al mateix temps³⁵⁴ (Ak 28.1, 300).

La Psicologia Racional continguda en la *Metafísica L₁* acusa una orientació més crítico-negativa que no pas constructiva. Les consideracions introductòries que l'obren ho evidencien. De la tercera part de la Psicologia Racional, Kant en recalca el benefici, no tant pel coneixement que forneix, sinó per la seva contribució a delimitar què pot conèixer-se i què no sobre l'ànima. L'objectiu de la secció és força clar: “determinarem aquí els llindars de la raó humana per tal que el fals raciocini no pugui minar els vertaders principis quant a la praxi sota l'aparença de coneixement racional” (Ak 28.1, 264-265). La proximitat respecte als Paral·logismes és bastant significativa. Kant parla de “falsos raciocinis” amb aparença de coneixement racional; heus aquí el que Kant anomenarà ‘Paral·logisme’ en el context de la Dialèctica de la KrV. Com a mínim en la tercera part, doncs, la Psicologia Racional continguda en el manuscrit L₁ de les *Lliçons* entronca directament amb la vocació crítica vertebradora dels Paral·logismes de la raó pura.

Al meu parer, de fet, la vocació essencialment crítica ja trasllueix amb bastanta nitidesa en la segona part de la Psicologia Racional. Fixem-nos en el tractament que Kant fa de la immaterialitat i l'espiritualitat anímica. D'entrada, l'ànima no és immaterial en sentit absolut. En tot cas, pot dir-se que l'ànima és immaterial en la mesura que, fins al moment, només l'hem coneguda com a objecte immaterial del sentit intern. Atenent el coneixement que en tenim, l'ànima és una entitat immaterial; com sigui de fet més enllà del coneixement parcial que en posseïm és quelcom sobre què no podem pronunciar-nos. El que ocorre amb l'espiritualitat és bastant anàleg. L'existència d'esperits només pot asseverar-se hipotèticament. Malgrat que tot pensament sempre se'ns mostri associat a un moviment corpori, no hi ha indicis concloents que la correlació sigui necessària, fet

³⁵⁴ “Zum Beschlusse der Psychologie sollte noch überhaupt von den Geistern gehandelt werden; davon können wir aber durch die Vernunft weiter nichts einsehen, als dass solcher Geister möglich sind [...] Denn alsdann müsste schon in dieser Welt die geistige Anschauung anfangen. Da ich aber in dieser Welt noch eine sinnliche Anschauung habe; so kann ich nicht zugleich eine geistige Anschauung haben. Ich kann nicht zugleich in dieser und in jener Welt seyn; denn wenn ich eine geistige Anschauung habe, so bin ich in der andern Welt; dieses kann aber nicht zugleich statt finden”

pel qual és possible que hi hagi éssers espirituals que pensen sense necessitat de moviments corporis.

Això no obstant, és cert que l'esperit crítico-negatiu assoleix el seu punt àlgid en la secció sobre la immortalitat. Segons hem vist, Kant distingeix la prova transcendental de la immortalitat de les proves recolzades en l'esperança en una vida futura, essent l'objecte de la crítica kantiana l'anomenada prova "teològico-moral" de la immortalitat. La prova teològico-moral parteix de l'assumpció que, actuant lliurement conforme a una obligació que ella mateixa es fixa, l'ànima es fa digna de la felicitat. Com que l'experiència quotidiana posa de manifest la felicitat terrenal és un bé inestable i sense garantia, Déu ha de salvaguardar l'existència d'una vida futura en què es pugui fruit la felicitat de què hom s'ha fet mereixedor en vida. La prova en qüestió, assenyala Kant, té un valor merament pràctic. Pot aduir-se per estimular la praxi moral, però no per afirmar la immortalitat de l'ànima. Novament, aquesta qüestió depassa l'abast del coneixement humà.

L'èmfasi kantià en el tema de la immortalitat assenyala una connexió clau amb la Psicologia de Mendelssohn. La Psicologia Racional de la *Metafísica L₁* perpetua el lligam indissociable entre Psicologia i Filosofia Moral manifestat paradigmàticament en el *Phaedon*. Parla de l'ànima du indefectiblement a parlar sobre la seva pretesa immortalitat i parlar de la immortalitat acaba posant de relleu la significació moral inherent a la immortalitat. La importància d'aquest component moral queda cristal·litzada en la cita estreta de l'inici de la Psicologia Racional que s'ha esgrimit abans. Kant, recordem, volia fixar "els llindars de la raó humana per tal que el fals raciocini no pugui minar els vertaders principis quant a la praxi" (Ak 28.1, 264-265). El gest kantià, doncs, acusa un nou matís a tenir en compte. Amb Mendelssohn, Kant assumeix que la Psicologia entronca irremissiblement amb la Filosofia Moral. Precisament contra els tractaments especulatiu com el mendelssohnià, però, cal vigilar sobre la manera com el trànsit de l'una a l'altra es concreta. Els arguments psicològics en pro de la immortalitat són molt positius per a la moralitat, en tant que estimulen l'individu a adoptar l'actitud moral que correspon. Però, molt crucialment, llur valor cognoscitiu és del tot nul.

Fins aquí, la connexió de la *Metafísica L₁* amb els Paral·logismes de la raó és innegable. Amb tot, hi ha un punt en què el manuscrit L₁ de les *Lliçons* divergeix molt cabdalment de la KrV. La noció de jo transcendental hi és inexistent. El jo vertebrador de la Psicologia Racional que s'hi desplega és un objecte del sentit intern que dona lloc a un

concepte empíric, forjat per introspecció. Tal i com veurem tot seguit, la gran novetat de la KrV rau precisament a distingir el jo empíric donat al sentit intern del jo transcendental com a substrat pensable, no cognoscible, de tot pensament en general. Aquesta dicotomia acaba constituint base primordial de la crítica als raonaments paral·logístics: ras i curt, els qui abonen els Paral·logismes volen atribuir al jo susdit, pensable però incognoscible, atributs ontològics com els de substancialitat, simplicitat, unitat i espiritualitat. D'alguna manera, el jo empíric i el jo transcendental netament separats en la KrV es troben barrejats de manera difusa en la *Metafísica L₁*. La complexitat d'aquesta barreja es percep especialment en la primera part, dedicada a analitzar l'atribució dels predicats de substancialitat, simplicitat, unitat i espontaneïtat a l'ànima. Tot i que el jo de què es parteix és un jo empíric, no transcendental, la reflexió kantiana sobre la possibilitat de predicar-ne els atributs en joc presenta un carés crític altre cop molt proper al dels Paral·logismes:

- El jo conegut a través del sentit intern es defineix com a substrat dels pensaments, això és, com a substrat de què es prediquen totes les accions, judicis o pensaments que van succeint-se. És només com a substrat de tot pensament possible que l'ànima és substància. La discussió sobre la mena d'entitats que poblen el món passa a ser irrellevant. Més enllà de què sigui l'ànima en el món, hom pot dir-ne que és una substància en un sentit molt restringit i particular, a saber, en la mesura que se'l concep com el substrat permanent d'una diversitat de coses canviant.
- Amb la simplicitat ocorre quelcom d'anàleg. L'ànima no és simple per ésser una entitat indivisible dotada, per exemple, d'una força pròpia que la singularitza. De forma bastant més acotada, l'ànima és, en tot cas, un substrat simple dels pensaments, que cal catalogar com a indivisible perquè els pensaments siguin unitats inviduables i susceptibles de consciència.

Comptat i debatut, la crítica kantiana a la Psicologia Racional ja es troba parcialment elaborada en la *Metafísica L₁*. Les llacunes i equivocitats que encara hi planen només s'esvaneixen plenament amb l'aparell conceptual articulad en la primera *Crítica*. Vegem, doncs, com la crítica kantiana de la Psicologia Racional hi assoleix una formulació més completa i definitiva.

3.2. Del moment “crítico-negatiu” al moment “cognoscitivo-positiu”: la complementarietat entre Paral·logismes de la raó i Deducció transcendental en la crítica kantiana a la Psicologia Racional³⁵⁵

La Dialèctica transcendental, segona divisió de la Lògica transcendental, constitueix la secció més extensa de la KrV. L'Analítica transcendental que la precedeix és dedicada a clarificar *in extenso* les condicions de possibilitat del coneixement [*Erkenntnis*]. Per tal d'adquirir coneixement sobre el món, argüeix Kant, l'enteniment [*Verstand*] ha de sintetitzar les dades sensibles [*sinnliche*] donades en l'espai i el temps a partir dels conceptes purs o categories [*reine Verstandbegriffe*]:

- La filosofia que Kant desenvolupa en la KrV és transcendental. Per Kant, aplicar el mètode transcendental consisteix a fixar-se en què significa conèixer tot analitzant les condicions de possibilitat del coneixement, això és, les condicions que s'han de donar perquè pugui haver-hi coneixement sobre el món.
- En l'escrutini d'aquestes condicions, Kant diferencia crucialment sensibilitat i enteniment. La intuïció [*Anschauung*] és l'acte a través de qual els objectes ens són donats i podem copsar-los. Les intuïcions humanes són sensibles perquè només es concreten a través d'afeccions, de coses que afecten els sentits i que ens representem [*vorstellen*³⁵⁶] com a donant-se en l'espai o en el temps; la capacitat d'ésser afectats per objectes externs és la sensibilitat. Per contrast amb aquesta facultat passiva, l'enteniment és la capacitat activa i espontània per la qual es produeixen conceptes [*Begriffe*] sobre les coses; l'enteniment no rep, sinó que produeix representacions mentals.

³⁵⁵ En la seva reconstrucció de la Psicologia que subjau a la filosofia crítica de Kant, Ameriks (1982) connecta Deducció i Paral·logismes amb l'ànim d'argüir que, malgrat les fortes restriccions quant al coneixement sobre l'ànima imposades pels Paral·logismes, la KrV conté tesis positives sobre la natura de l'ànima o jo pensant. Segons Ameriks, “potser encara és possible d'acceptar cert coneixement sobre la ment, senzillament entès com a veritats que s'apliquen intrínsecament a l'individu i en la mesura que involucra afirmacions indeterminades com ara que els éssers pensants no són espacio-temporals. Semblantment, podria acceptar-se un coneixement determinat sobre la ment en un altre sentit, en la mesura que involucra merament l'estructura transcendental de la nostra experiència, ja que això [...] no du necessàriament a coneixement il·licit sobre un jo” (Ameriks, 1982, p.8).

Inspirat per Ameriks i pels investigadors que han adoptat positures anàlogues sobre la qüestió (Kitcher 1990), l'epígraf que segueix vol mostrar com el jo designat per la proposició ‘Jo penso’ segons es caracteritza en la Deducció constitueix la “contrapartida positiva” del jo criticat en els Paral·logismes.

³⁵⁶ El paper que la noció de representació juga dins el constructe filosòfic kantian ha estat reivindicat recentment per Paola Rumore (2007) En el seu treball *L'ordine delle idee*, Rumore il·lustra molt bé la modulació de la noció wolffiana de representació que Kant fa recolzant en Baumgarten i la importància que la noció de representació acaba tenint per a la filosofia transcendental de Kant.

- L'enteniment, facultat activa, funciona conforme a dotze conceptes purs que determinen la forma de produir conceptes empírics i, per tant, en constitueixen la base *a priori*. Per atorgar coneixement, aquestes dotze categories han de sintetitzar els continguts de la sensibilitat: en altres paraules, l'aparell conceptual ha de referir-se a dades externes sobre el món per obtenir-ne coneixement. Un concepte, per tant, dona coneixement quan unifica una pluralitat de dades donades en la intuïció sensible.
- Tot objecte conegut ha de mostrar-se en la intuïció sensible i trobar-se, alhora, determinat mitjançant algun concepte. És un Fenomen [*Phänomen*], en què allò que se'ns apareix a resultes de la intuïció sensible [*Erscheinung*] queda determinat amb conceptes. Com a cosa cognoscible, es contraposa al Noümen [*Noümen*], la cosa pensable sense intervenció de cap dada sensible.

L'arribada a la Dialèctica assenjala l'entrada en un territori aliè a l'experiència sensible i, consegüentment, al coneixement sobre el món; un reialme dominat exclusivament per la raó [*Vernunft*]. Atenguem d'entrada la introducció i el llibre primer de la Dialèctica per tal de copsar l'objecte sobre què versa i l'objectiu que la mobilitza. L'observació que la Dialèctica ens situa en un domini aliè al coneixement pot ajudar-nos a entendre per què el primer concepte que s'hi desgrana és el d'il·lusió [*Schein*]. Entesa com allò que condueix a l'error [*Irrthum*], addueix Kant, la il·lusió no ha de ser confosa ni amb la probabilitat [*Wahrscheinlichkeit*] ni amb el fenomen sensible [*Erscheinung*]. La probabilitat, d'una banda, es perfila com un tipus de coneixement caracteritzat per no encloure una certesa absoluta. El fenomen, d'altra banda, mai pot ésser vertader o fals: és quelcom que se'ns apareix a resultes de la sensibilitat i simplement *es dona*. D'aquesta manera, l'error i la il·lusió rau en l'acte de jutjar, això és, en la relació entre l'objecte representat i l'enteniment que el judici [*Urtheil*] denota. Detectar l'error, en fi, només requereix d'analitzar les contribucions respectives de sensibilitat i enteniment a la formulació del judici i esclarir si les lleis objectives de l'enteniment han quedat esbiaixades per la presència de motius subjectius provinents de la sensibilitat³⁵⁷ (A293-295 / B349-351).

³⁵⁷ Tot i que Kant no dona cap exemple, cal entendre que els motius subjectius de la sensibilitat esbiaixen les dades de l'enteniment sempre que formulen un judici moguts, només, per les dades immediates que reporten els sentits, sense investigar-ne racionalment els biaixos i deformacions que poden encloure. És en aquest sentit que, tal i com Karin Michel (2015, p.1192-1193) aclareix en la seva entrada sobre el terme

A Kant, tanmateix, no li interessa la il·lusió en general, ans la il·lusió transcendental [*transcendentale Schein*], subtipologia d'il·lusió atribuïda a la raó que propicia l'ús no empíric dels conceptes purs i, així, aspira a eixamplar el territori del coneixement acotat en el marc de l'Analítica³⁵⁸. Culpar la raó de la consumació d'il·lusions transcendents justifica que, de seguida, Kant decideixi escodrinyar què és la raó i quines funcions du a terme. D'entrada, sembla clar que poden assignar-se-li dos grans usos. L'un, el lògic [*logische*], es concreta quan la raó realitza un procés d'inferència [*Schluss*] i, tot entrellaçant diferents coneixements, dóna accés a una conclusió abans ignota; l'altre, el real [*reale*], consisteix a produir conceptes i principis sense recórrer ni a la sensibilitat ni a l'enteniment. Fem atenció primerament a l'ús lògic de la raó. En tota inferència, observa Kant, hi ha tres parts: (i) una proposició que serveix com a principi, com a punt de partida del raonament; (ii) una conclusió; (iii) un judici que enllaça la veritat de la premissa inicial amb la conclusió. En la inferència, així doncs, se succeeixen tres accions seqüenciades: (i) l'enteniment pensa una regla general [*Regel*]; (ii) la facultat de jutjar subsumeix un coneixement particular sota la condició de la regla [*Bedingung der Regel*]; (iii) la raó determina el coneixement en joc mitjançant el predicat de la regla [*Prädikat der Regel*] (A295-304 / B351-360).

Un exemple particular pot ajudar a fer més entenedora la caracterització formal del sil·logisme oferta per Kant. Fixem-nos en l'exponent paradigmàtic de sil·logisme amb què es conclou 'Sòcrates és mortal'. En aquest cas, l'enteniment comença formulant la regla general aplicada al conjunt dels homes 'Tots els homes són mortals'. A continuació, el judici 'Sòcrates és un home' subsumeix el nostre coneixement de l'individu particular Sòcrates sota la condició de la regla inicial; la condició correspon al fet d'ésser un home en la mesura que allò estipulat per la regla, ésser mortal, només val aquí si s'és un home. En última instància, la raó determina el nostre coneixement de l'individu amb el predicat de la regla per trobar-se l'individu sota la condició de la regla: en ésser Sòcrates un home, és conclou que Sòcrates també és mortal. En els actes d'inferència, així doncs, els coneixements particulars queden remesos a regles generals que els estructuraren: "en inferir, la raó intenta reduir l'enorme varietat del coneixement de l'enteniment al menor nombre de principis (condicions universals) amb l'objectiu de produir llur suprema

Irrthum dins el *Kant-Lexikon*, la il·lusió condueix a l'error: els sentits ens proveeixen una aparença il·lusòria, sobre la base de la qual es forja un judici erroni sobre la realitat.

³⁵⁸ Quant a la noció d'il·lusió transcendental, vegeu Butts, 1997; Grier, 2001.

unitat³⁵⁹” (A305 / B362). Gràcies a la raó, en resum, qualsevol coneixement particular queda remès a una condició universal; el coneixement sobre la mortaldat de Sòcrates, per exemple, queda subordinat a la condició expressada pel concepte universal d’home.

Sota la llum del darrer apunt, és palès que la raó ordena i organitza els coneixements de l’enteniment. Més enllà d’aquesta funció ordenadora, tanmateix, disposa la raó de principis i regles *a priori* propis? Segons Kant, l’ús formal dilucidat dóna pistes quant a aquest punt. Pel que s’ha vist, la raó mai es refereix directament a objectes a través d’intuïcions, sinó que treballa amb conceptes i judicis de l’enteniment. De fet, quan articula sil·logismes que contenen regles produïdes per l’enteniment, la raó busca la condició general que possibilita la formulació de la conclusió; busca, al capdavant, allò incondicionat [*das Unbedingte*] subjacent al coneixement condicionat³⁶⁰. Heus ací el principi fonamental de la raó: la cerca d’allò incondicionat més enllà de les condicions de l’experiència possible. D’aquest principi, anticipa Kant, en resulten tot un seguit de principis especulatius i sense ús empíric que reben el nom de transcendents³⁶¹. En qualsevol cas, i a mercès d’aquesta descoberta, l’objectiu de la Dialèctica transcendental esdevé definitivament clar:

[Examinar:] [1] si el principi segons el qual la sèrie de les condicions [...] s’estén fins a allò incondicionat és o no objectivament correcte; [2] quines conseqüències se’n deriven respecte a l’ús empíric de l’enteniment o si no existeix un tal principi de la raó amb validesa objectiva, sinó que, contràriament, només hi ha una prescripció lògica que ens obliga, en ascendir a condicions cada vegada més elevades, a apropar-nos a la totalitat d’aquestes condicions [...]; [3] si aquesta necessitat de la raó, per causa d’un malentès, ha estat considerada un principi transcendental de la raó pura que postula prematurament en els objectes la completesa il·limitada de les condicions de la sèrie; [4] fins i tot en aquest cas, quins malsentesos i obscuritats han sollat els sil·logismes que han prèls llur major [...]

³⁵⁹ “Die Vernunft im Schließen die große Mannigfaltigkeit der Erkenntniß des Verstandes auf die kleinste Zahl der Principien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen und dadurch die höchste Einheit derselben zu bewirken suche”.

³⁶⁰ Fixem-nos en el cas del sil·logisme amb què es conclou ‘Sòcrates és mortal’. Tal i com s’ha assenyalat, la raó permet que qualsevol coneixement particular sobre la mortaldat d’un home concret quedi remès a una única condició expressada pel concepte universal d’home. Aquesta condició és, en ella mateixa, universal i incondicionada: acompanya necessàriament qualsevol home, independentment de cap altra circumstància o condició que encercli l’existència de l’home en qüestió.

³⁶¹ No transcendentals sinó transcendents, en tant que van més enllà de l’experiència i el coneixement.

de la raó pura; aquesta serà la nostra tasca en la Dialèctica transcendental ³⁶² (A309 / B365-366).

El brevíssim primer llibre de la Dialèctica és consagrat a clarificar la naturalesa dels productes o, si es vol, els conceptes de la raó [*Vernunftbegriffe*]. Kant els contraposa de bon començament als conceptes de l'enteniment. Els conceptes de raó no permeten d'entendre [*verstehen*] les dades donades en la intuïció: llur funció consisteix senzillament a concebre [*begreifen*]³⁶³. Amb motiu d'aquesta diferència constitutiva, Kant es resol a buscar-los un nom propi, que eviti de confondre'ls amb l'enteniment i els seus productes. El terme 'idea' [*Idee*] encunyat per Plató li sembla d'antuvi una opció avinent. Per Plató, les idees són quelcom d'aliè al domini del coneixement sensible, arquetips [*Munster*] purament racionals de què les coses existents en el món són reproduccions. D'aquesta manera, Plató hauria capturat molt bé l'anhel connatural que mena la raó a transcendir el nivell de l'experiència sensible. Tal i com el mateix autor de la *República* hauria posat de manifest, les idees *qua* arquetips es mostren particularment rellevants en el camp de la moralitat. La noció de virtut [*Tugend*] ho il·lustra amb claredat. La idea de virtut és un model en base amb el qual es jutgen els actes que efectua l'individu: la seva validesa rau, no pas en el fet que algú satisfaci plenament el model, sinó en el fet que tot individu és jutjat en funció d'aquest model (A310-321 / B366-377).

Havent estipulat que els productes de la raó mereixen el nom platònic d'idea, Kant prossegueix el seu recorregut amb l'ànim d'escatir les idees transcendents [*transcendentale Ideen*] de la raó; així com l'enteniment disposa d'uns conceptes transcendents, fonament *a priori* sobre la base del qual es construeixen tots els

³⁶² "Ob nun jener Grundsatz: daß sich die Reihe der Bedingungen [...] bis zum Unbedingten erstreckt, seine objektive Richtigkeit habe, oder nicht; welche Folgerungen daraus auf den empirischen Verstandesgebrauch fließen, oder ob es vielmehr überall keinen dergleichen objektivgültigen Vernunftsatz gebe, sondern eine bloß logische Vorschrift, sich im Aufsteigen zu immer höheren Bedingungen, der Vollständigkeit derselben zu nähern [...]; ob, sage ich, dieses Bedürfnis der Vernunft durch einen Mißverstand für einen transzendenten Grundsatz der reinen Vernunft gehalten worden, der eine solche unbeschränkte Vollständigkeit übereilterweise von der Reihe der Bedingungen in den Gegenständen selbst postuliert; was aber auch in diesem Falle für Mißdeutungen und Verblendungen in die Vernunftschlüsse, deren Obersatz aus reiner Vernunft genommen worden, [...]; das wird unser Geschäft in der transzendenten Dialektik sein,

³⁶³ Els conceptes de l'enteniment ens ajuden a interpretar la realitat i copsar-ne el funcionament en tant que s'apliquen directament a les dades sensibles. A mercès del concepte d'arbre, per exemple, s'entén com aquestes entitats creixen i formen boscos, en quina mesura són necessaris perquè d'altres organismes puguin desenvolupar llurs vides...

Els conceptes de raó, en canvi, consisteixen en entitats suprasensibles: no determinen ni ordenen directament la realitat empírica sinó que, en tot cas, ofereixen arquetips ideals a què les coses reals s'aproximen en major o menor grau. Així, posem per cas, amb les nocions de justícia o felicitat: allò just o allò feliç no existeix com els arbres, les taules o els homes, sinó com a arquetip usat a efectes de judicar l'estat i els actes dels homes.

conceptes empírics, la raó també disposa d'unes idees pures. Altre cop, l'anàlisi de la raó en la seva dimensió lògica és un recurs clau. Atenent l'exemple de sil·logisme adduït abans, la conclusió 'Sòcrates és mortal' requereix un concepte universal, el concepte d'home, que contingui la condició sota la qual el predicat 'ser mortal' pugui aplicar-se. Una vegada s'ha subsumit el concepte sota la condició d'aplicació del predicat en tota la seva extensió, l'extensió definida per tots els homes, pot determinar-se el coneixement de l'objecte concret i sentenciar 'Sòcrates és mortal'. La magnitud plena de l'extensió del predicat s'anomena universalitat [*Allgemeinheit*], en tant que el predicat en tota la seva extensió es correspon amb un concepte universal, que comprèn una multiplicitat potencialment infinita d'individus. Quan s'efectua una síntesi cognoscitiva i cert objecte queda subsumit sota un concepte universal, la universalitat rep el nom de totalitat [*Allheit*]; al capdavall, l'extensió del predicat és el tot de què l'objecte en qüestió passa a formar part com a instància particular del predicat. "Tenint en compte que només allò incondicionat fa possible la totalitat de les condicions i, a la inversa, la totalitat de les condicions és sempre incondicionada, podem explicar el concepte pur de raó com a concepte d'allò incondicionat, en el sentit que conté un fonament de la síntesi d'allò condicionat³⁶⁴" (A322 / B379).

Kant distingeix tres idees transcendents en base amb la classe de relació que l'enteniment usi en la seva síntesi condicionada. Segons Kant, tot acte de relació contingut en una representació i de què pot tenir-se idea ha de ser una relació (i) o amb el subjecte [*Subjekt*], (ii) o amb la varietat de l'objecte [*Objekt*], (iii) o amb la resta de coses en general. La idea incondicionada de la síntesi categòrica en el subjecte correspon a la idea de subjecte pensant [*denkende Subjekt*], vertebradora de la Psicologia [*Psychologie*]; la idea incondicionada de la síntesi hipotètica dels membres d'una sèrie, a la idea de món [*Welt*], vertebradora de la Cosmologia [*Kosmologie*]; la idea incondicionada de la síntesi disjuntiva de les parts d'un sistema, en fi, a la idea de Déu [*Gott*], vertebradora de la Teologia [*Theologie*]. En la mesura que existeixen tres idees transcendents de la raó i les idees són fruit de la funció inferencial de la raó, ha d'haver-hi tres tipus d'inferències dialèctiques. En cercar la unitat sintètica incondicionada de les condicions relatives a cada

³⁶⁴ "Da nun das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht und umgekehrt die Totalität der Bedingungen jederzeit selbst unbedingt ist: so kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, so fern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden". Podem entendre-ho en el sentit que l'extensió d'una idea racional és infinita, això és, que els possibles casos d'aplicació d'un predicat com 'just', 'feliç' o 'virtuós' són il·limitats.

relació, la raó dona lloc a les tres idees transcendents elucidades. “La realitat transcendental (subjectiva) dels conceptes purs de raó es basa en què nosaltres som conduïts a aquestes idees per un sil·logisme necessari. Per tant, hi ha inferències de raó sense cap premissa empírica i amb què deduïm, a partir d’una cosa coneguda, quelcom de què no tenim concepte³⁶⁵” (A339 / B397). El sil·logisme en què es parteix del concepte de subjecte per atènyer la seva unitat incondicionada és el Paral·logisme; el que parteix de la sèrie de condicions dels fenòmens, l’Antinòmia; el que parteix del concepte en general, l’Ideal (A322-340 / B379-398).

Abordem sense més preàmbuls els Paral·logismes, les inferències dialèctiques que involucren l’ànima o jo pensant com a idea central de la Psicologia. Atenguem de primer la secció introductòria amb que s’obre el capítol tant en l’edició A com en l’edició B. Kant sentència d’antuvi que el fonament dels Paral·logismes és el judici ‘Jo penso’ [*Ich denke*]. En el marc de la Deducció transcendental de l’edició B, Kant assigna al ‘Jo penso’ un rol primeríssim a l’hora d’explicar la possibilitat del coneixement. Conèixer el món extern requereix una sèrie seqüenciada de síntesis. De primer, les diverses dades donades en la intuïció sensible han de conformar una unitat; en segon terme, la imaginació ha de poder reproduir les representacions sensibles, fins i tot quan aquestes representacions ja no es donen de fet; en últim terme, l’enteniment ha de determinar les representacions en joc fent ús de conceptes. Per tal que els diferents actes de síntesi involucrats en l’obtenció de coneixement proveeixin coneixement, han d’estar relacionats entre si. Perquè això ocorri, apunta Kant, només cal que el pensament ‘Jo penso’ pugui acompanyar totes les meves representacions, això és, que totes les representacions puguin ésser pensades com a relatives a un mateix subjecte. En qualsevol cas, i retornant al terreny de la Dialèctica, el ‘Jo penso’ permet la raó de concebre la dualitat entre ànima i cos. L’ànima correspon al jo *qua* agent que gesta pensaments; el cos, en canvi, és allò afectat per objectes externs. D’aquesta manera, el jo com a ésser pensant, l’ànima, constitueix l’objecte de la Psicologia. Quan s’estudia l’ànima cercant d’esbrinar exclusivament els trets deduïbles del concepte de jo, sense recórrer a l’experiència, es fa Psicologia Racional; en el supòsit

³⁶⁵ “Nun beruht wenigstens die transzendente (subjektive) Realität der reinen Vernunftbegriffe darauf, daß wir durch einen notwendigen Vernunftschluß auf solche Ideen gebracht werden. Also wird es Vernunftschlüsse geben, die keine empirischen Prämissen enthalten, und vermittelt deren wir von etwas, das wir kennen, auf etwas anderes schließen, wovon wir doch keinen Begriff haben”

que aquesta ciència disposés d'algun altre fonament provinent de l'experiència, passaria a ésser Psicologia Empírica (A341-343 / B399-401)³⁶⁶.

El 'Jo penso' és l'únic fonament possible d'una doctrina racional [*Seelenlehre*] de l'ànima. Per tal que aquest pensament refereixi a un objecte, a l'ànima o jo pensant, Kant assenyala que només pot contenir predicats transcendents, no empírics, d'aquest objecte; cal tenir present que, segons s'acaba de puntualitzar, la doctrina racional de l'ànima no pot contenir cap fonament d'origen empíric. Descobrir els possibles predicats aplicables al jo, així, requereix fer servir la taula de les categories en què s'exposen sistemàticament tots els conceptes transcendents possibles. De les categories de modalitat en resulta l'afirmació 'L'ànima és una substància' [*Substanz*]; de la substància com a objecte del sentit intern en deriva la noció d'immaterialitat [*Immaterialität*]. Les categories de qualitat donen lloc a l'afirmació 'L'ànima és simple' [*einfach*]; típicament, hom infereix la incorruptibilitat [*Inkorruptibilität*] a partir de la simplicitat. En relació amb les categories de quantitat, tenim l'asserció 'L'ànima és una unitat' [*Einheit*]; la unitat possibilita, al seu torn, l'atribució de personalitat [*Personalität*], propietat que, en conjunció amb la immaterialitat i la incorruptibilitat, dona peu a l'espiritualitat [*Spiritualität*]. Quant a la relació, sorgeix la creença que l'ànima està en relació amb possibles objectes en l'espai i, per tant, la proposició 'L'ànima està en comerç amb el cos', base de la concepció de l'ànima com a principi vital immortal [*Immortalität*]. Cadascuna d'aquestes quatre grans proposicions, en fi, és el fruit d'un dels quatre grans Paral·logismes que configuren la Psicologia Racional (A343-345 / B401-403).

La introducció general als Paral·logismes és closa amb unes darreres consideracions sobre el rol del 'Jo penso' com a fonament de la Psicologia Racional. *Stricto sensu*, observa Kant, aquesta representació no constitueix un concepte, sinó la consciència que acompanya qualsevol concepte; el jo no és sinó el substrat del pensament, la base *a priori* que permet l'existència de pensaments però que, en la seva qualitat de base *a priori*, mai no es mostra en cap pensament ni és objecte de cap concepte concret. De fet, fer Psicologia Racional implica una transposició inevitable: cal assumir que la condició per la qual penso i em puc concebre com un jo determinat és la mateixa per a tots els éssers pensants. En termes argumentatius, anota Kant, el gest és inevitable, atès que, abans de

³⁶⁶ Kant assumeix que el subjecte empíric arriba a formular el judici 'Jo penso' a través de l'autopercepció que possibilita el sentit intern. Tanmateix, aquest detall té a veure amb els processos subjectius que permeten de formular el judici, no pas amb la seva naturalesa i significació (té a veure, no amb la cosa, sinó amb la forma de conèixer la cosa).

poder pensar qualsevol jo subjecte de pensament, cal pensar-me a mi mateix com a jo. Sigui com vulgui, Kant resumeix finalment la reflexió general que vertebrarà totes les crítiques als quatre grans Paral·logismes. El ‘Jo penso’ és un principi transcendental de l’enteniment, condició de possibilitat de l’activitat sintètica amb què l’enteniment proveeix coneixement. Ni el principi ni les conclusions que se n’infereixin són coneixement, sinó condicions *a priori* perquè hi hagi coneixement (A345-348 / B403-406)

3.2.1. Els Paral·logismes de la raó en l’edició A³⁶⁷

La versió dels Paral·logismes continguda en l’edició A és palesament més extensa i detallada que la desplegada en la segona edició de la KrV. En cadascun dels Paral·logismes, Kant comença oferint una exposició esquemàtica del sil·logisme en joc i, sobre la base de l’exposició inicial, teixeix la crítica tot destapant els aspectes problemàtics de la inferència. Parem esment, doncs, en el primer dels Paral·logismes desgranant-ne l’estructura segons Kant la presenta.

- (i) Substància és allò la representació de què constitueix el subjecte absolut dels nostres judicis [*das absolute Subject unserer Urtheile*], allò que mai es determinació de cap altra cosa;
- (ii) jo, com a ésser pensant [*denkend Wesen*], sóc el subjecte absolut de tots els meus possibles judicis;
- (iii) per tant, jo, com a ésser pensant, sóc substància (A348).

Kant enceta l’anàlisi del Paral·logisme observant que, si atenem la dinàmica dels nostres pensaments, és innegable que el jo és subjecte o substrat en què els pensaments es donen

³⁶⁷ Més enllà de les grans anàlisi dels Paral·logismes de la raó efectuades pels investigadors sobre Kant, procediré tot seguit a fer-ne una exposició sintètica, específicament destinada a servir la comparació de la Psicologia criticada per Kant amb les Psicologies de Wolff i Mendelssohn que ofereixo en el següent i darrer epígraf del capítol.

Al meu parer, l’exposició recent més completa i precisa dels Paral·logismes de la raó és la que devem a Corey Dyck (2014). És cert que, en el capítol introductor sobre el context de la crítica kantiana a la Psicologia Racional, força panoràmic i complet, Dyck recalca la continuïtat entre les Psicologies Racionals de Wolff i els seus seguidors sense fer prou d’èmfasi en llurs diferències de detall. Així i tot, la seva anàlisi minuciosa de cadascun dels paral·logismes és exemplar, i ha de ser presa en consideració sens falta per a tot estudiós contemporani de la crítica kantiana a la Psicologia Racional.

D’altra banda, també han de ser tinguts en compte els treballs més sintètics d’ Udo Thiel (2006) i Julian Wuerth, (2010).

com a determinacions. Específicament des d'aquest punt de vista, cada subjecte pensant pot veure's a si mateix com a substància i als pensaments que gesta com a accidents, com a determinacions que es donen en la substància pensant. Del concepte de substància dilucidat no poden extraure-se'n propietats com la perdurabilitat o l'eternitat per una raó palmària: derivar atributs imputats a coses reals exigeix fer un ús empíric del concepte de substància, això és, aplicar-lo a un objecte d'experiència donat en l'espai i el temps. En el sil·logisme anterior, tanmateix, la noció de substància no és emprada d'aquesta manera: "ara [...] ens hem limitat a traure conclusions del concepte de la relació que tot pensar manté amb el jo com a subjecte comú en el qual inhereix³⁶⁸" (A 349). Tal i com s'ha recalcat en la introducció als Paral·logismes, el jo és un pur objecte de pensament, que intervé necessàriament a l'hora d'entendre com són possibles els pensaments i els coneixements en general. Així, el primer sil·logisme de la Psicologia Racional dona un coneixement aparent, perquè pretén oferir com a coneixement del subjecte real allò que, en tot cas, només pot atribuir-se al subjecte lògic de tot pensament en general (A348-351).

El segon sil·logisme, catalogat ni més ni menys com l' "Aquilles de les inferències dialèctiques", rep un tractament força més extens i matisat. Fem atenció de primer a l'exposició de la inferència com a tal.

- (i) Una cosa l'acció [*Handlung*] de la qual no pot considerar-se com a concurrència [*Konkurrenz*] de diversos agents és simple;
- (ii) l'acció de l'ànima, els pensaments, no pot ésser considerada com la concurrència de diversos agents;
- (iii) per tant, l'ànima és simple (A351)

La crítica del sil·logisme en joc demana algunes matisacions. D'entrada, Kant aclareix què és una acció resultant de la concurrència de diversos agents. Una substància composta [*zusammengesetzte Substanz*] és un agregat que conformen múltiples substàncies³⁶⁹. L'acció del compost, al seu torn, és un agregat de diversos actes distribuïts entre les diferents substàncies. En el cas del moviment extern, és palès que un efecte pot ser un agregat de múltiples efectes: típicament, un cos es mou de resultes del moviment de totes

³⁶⁸ "Nun haben wir [...] lediglich aus dem Begriffe der Beziehung, den alles Denken, auf das Ich, als das gemeinschaftliche Subjekt, hat, dem es inhäriert, geschlossen."

³⁶⁹ Fixem-nos que Kant torna a prendre un concepte baumgartià, inexistent dins el corpus wolffià.

les seves parts. No obstant, la situació sembla diferent en el cas dels pensaments com a moviments del subjecte pensant. Si un compost pensés, cada part enclouria una part del pensament, només possible en agregar-los. No obstant, les representacions distribuïdes entre individus no configuren un pensament unitari. Si diversos subjectes pronuncien per separat i en moments diferents una de les paraules que integren una frase, és força clar que no hi ha proferència de la frase; semblantment, si diversos subjectes es representen per separat alguna de les notes constitutives d'un objecte, també és clar que no hi haurà representació de l'objecte a què les notes pertanyen. És des d'aquesta òptica, en fi, que els pensaments només poden donar-se en una substància simple (A351-352).

Segons Kant, el *nervus probandi* de la inferència rau precisament en la creença que diverses representacions constitueixen un pensament si i només si inhereixen en un mateix subjecte. L'afirmació, val a dir, no és analítica, en el benentès que no és vertadera en virtut del sol significat dels seus termes. La locució 'unitat de pensament' [*Einheit des Gedankens*] tant pot referir-se a la unitat absoluta del subjecte pensant com a la unitat de múltiples substàncies que operen col·lectivament. Kant no és gaire explícit respecte a què signifiqui aquesta unitat col·lectiva. En qualsevol cas, sembla que un exemple d'acció concertada, com ara una manifestació contra la violència masclista o la construcció d'un edifici per part d'un equip de paletes, implicaria certa unitat entre els pensaments dels agents involucrats en la mesura que, si no es rebutgés conjuntament la violència masclista o no es treballés amb el fi d'alçar l'edifici, cap d'ambdues accions es concretaria. Tornant a l'afirmació objecte d'escrutini, Kant apunta que hom tampoc no pot derivar-la de l'experiència atès que, tal i com s'ha anat insistint, la necessitat d'un substrat unitari de pensament és de naturalesa lògica i mai es mostra empíricament. Amb això, s'ateny de nou el punt problemàtic de la inferència: el 'Jo penso' "només ha de ser pres en relació amb un coneixement possible, com a mera condició d'aquest coneixement, però nosaltres el convertim, equivocadament, en condició de possibilitat d'un coneixement d'objectes, a saber, en el concepte d'un ésser pensant en general³⁷⁰" (A354).

Atenent aquesta puntualització, la simplicitat del jo no defineix cap coneixement nou: simplement, és una condició formal dels actes de pensar i conèixer. El jo del 'Jo penso' és simple per ésser una unitat absoluta [*absolute Einheit*] sense cap varietat. La proposició

³⁷⁰ "Nur immer in Ansehung einer möglichen Erkenntniß überhaupt als bloß subjective Bedingung derselben angesehen werden muß die wir mit Unrecht zur Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntniß der Gegenstände, nämlich zu einem Begriffe vom denkenden Wesen überhaupt, machen"

‘El jo és simple’, així com la proposició ‘El jo és substància’, no són vàlides des d’un punt de vista ontològic, no diuen res sobre el jo com a possible objecte d’experiència, sinó del jo com a condició de possibilitat de tot coneixement en general. Evidenciada la falla de la inferència principal, Kant prossegueix la crítica tot fent atenció a les nocions d’immaterialitat i incorruptibilitat amb freqüència inferides de la simplicitat. Molts argüeixen que, per ser simple, l’ànima s’oposa constitutivament a la matèria [*Materie*], composta i subjecta a corrupció. De bell nou, aquesta mena de raonaments enclouen un ús no empíric del concepte de simplicitat. En l’Estètica Transcendental, Kant havia argüït que els cossos són fenòmens [*Erscheinungen*] del sentit extern, coses que la ment es representa com a donant-se en l’espai i el temps. Tanmateix, el jo operatiu en el ‘Jo penso’ no és un cos, o sigui, un objecte que aparegui ubicat en l’espai-temps; entre els fenòmens, doncs, mai es compten objectes pensants com a tals (A355-359).

De resultes de la darrera observació, és palès que les propietats que acompanyen les representacions d’objectes externs, com ara l’extensió [*Ausdehnung*] o la impenetrabilitat [*Undurchdringlichkeit*], no contenen pensaments. Més enllà del fenomen, però, Kant posa l’accent tot seguit en el fonament [*Grund*] del fenomen, en la cosa-en-si incognoscible que està a la base del fenomen³⁷¹. No podria la cosa que possibilita els fenòmens externs ser simple com el jo del ‘Jo penso’? En aquest cas, el substrat de les coses materials no tindria cap de les propietats imputades als objectes materials com a fenòmens. De fet, si pensaments i fenòmens posseeixen un substrat igualment simple, res no impedeix pensar que les propietats corporals i les propietats mentals depenguin d’un únic i mateix substrat. En tal cas, s’arribaria a la conclusió que “allò que, com a fenomen extern, és extens [l’home com a dotat de cos] això mateix és, interiorment (en si mateix), un subjecte no compost, sinó simple i pensant³⁷²” (A359-360). Per tot plegat, contraposar l’ànima immaterial als cossos materials pivota sobre la següent fal·làcia: confondre el nivell dels cossos materials que ens representem en l’espai (àmbit fenomènic) amb el nivell del jo només pensable com a substrat unitari de pensaments (àmbit noümic). Dir de quelcom noümic que no té les propietats d’allò fenomènic és, comptat i debatut, una trivialitat buida (A359-361).

³⁷¹ Kant s’està referint al Noümen [*Noümen*], la cosa pensable sense intervenció de cap dada sensible.

³⁷² “Was als äußere Erscheinung ausgedehnt ist, innerlich (an sich selbst) ein Subject sei, was nicht zusammengesetzt, sondern einfach ist und denkt.”

Vençut l'Aquilles dels Paral·logismes, Kant passa al tercer Paral·logisme esclarint-ne primerament la seqüència.

- (i) Allò conscient de la identitat numèrica [*numerischen Identität*] de si en temps diferents és persona [*Person*];
- (ii) l'ànima és conscient de la seva identitat numèrica en temps diferents;
- (iii) per tant, l'ànima és persona (A361).

Kant puntualitza de bon començament que la crítica del Paral·logisme en joc demana d'entendre bé el vincle entre la percepció de permanència i l'atribució d'identitat a una determinada cosa. Per conèixer la identitat numèrica d'un objecte, sosté Kant, és necessari fer atenció a allò de permanent [*das Beharrliche*] que enclou i constatar la identitat d'aquest element durador al llarg del temps. El jo, val a dir, és un objecte del sentit intern, essent el temps la forma conforme a la qual tots els objectes del sentit intern es donen. Quan es formula la proposició 'Jo penso', totes i cadascuna de les determinacions [*Bestimmungen*] que s'experimenten successivament són referides a un jo permanent en el temps i, per tant, numèricament idèntic. Per consegüent, la identitat del jo no s'infereix: és quelcom d'inherent a l'autoconsciència [*eigenen Bewusstsein, Selbstbewußtseins*] del jo, precisament definit com el substrat permanent i idèntic en què es dóna la successió de pensaments (A361-363).

La crítica kantiana a la identitat imputable al jo és prou previsible. La identitat encunyada en aquest cas no és una identitat real, ans una mera condició formal. El jo unitari que hem de concebre com a substrat durador de tots els pensaments que tenim és idèntic a si tautològicament, puix que *només és un*, un únic i mateix substrat per definició. Aquest detall no revela res quant a la pretesa identitat del jo empíric existent en el món, subjecte de fet a possibles fluctuacions i canvis. Sempre que hi hagi consciència empírica d'identitat, la identitat del 'Jo penso' està operativa com a condició formal que possibilita l'afirmació material d'identitat. Això no treu, però, que un determinat subjecte empíric pugui modular i fins i tot canviar la seva identitat empírica: així, posem per cas, quan algú pateix amnèsia i s'oblida completament de qui havia estat fins aleshores. En qualsevol cas, és manifest que, per Kant, 'personalitat' [*Personlichkeit*] només pot emprar-se en el sentit lògic a què 'substancialitat' i 'simplicitat' han estat reduïts anteriorment. El substrat

unitari que cal emplaçar com a condició de possibilitat del pensament és, en la seva qualitat d'unitari, formalment permanent i idèntic a si mateix³⁷³ (A363-366).

El quart i darrer Paral·logisme és esquematitzat en els termes següents.

- (i) Allò l'existència [*Dasein*] de què només pot inferir-se com a causa de percepcions donades [*gegebene Wahrnehmungen*] té una existència dubtosa [*zweifelhafte Existenz*];
- (ii) l'existència dels fenòmens externs [*äußeren Erscheinungen*] només pot inferir-se com a causa de percepcions donades;
- (iii) per tant, l'existència dels fenòmens o objectes del sentit extern és dubtosa (A366-367).

Aquesta incertesa du típicament a la creença en la idealitat [*Idealität*] dels objectes del sentit extern, l'anomenat idealisme [*Idealism*], contraposat al dualisme [*Dualism*] com a afirmació de l'existència d'un món extern diferenciat del subjecte pensant que se'l representa. Kant endega la crítica al Paral·logisme analitzant el procediment epistèmic pel qual l'idealista gesta la seva creença. Raonablement, cal acceptar que només pot percebre's immediatament allò que es troba en mi i que, per tant, només la pròpia existència palesa en l'autoconsciència pot ser objecte directe de percepció. Amb els objectes externs, no obstant, la cosa canvia: “atès que allò exterior no es troba en mi, no puc trobar-ho en l'apercepció ni, consegüentment, en cap percepció, que no és sinó una determinació de l'apercepció³⁷⁴” (A368). Com que no percebem les coses exteriors directament, només podem inferir llur existència en base amb les percepcions internes que abriguem, prenent-les per efectes d'una causa pròxima exterior, a saber, les anomenades “coses externes” [*äußere Dinge*]. Així i tot, inferir efectes a partir de causes enclou dubte. Ben mirat, la causa d'aquest efecte extern, la percepció experimentada, tant podria ésser interna com externa. L'idealista, així doncs, segueix el recorregut traçat i

³⁷³ Fixem-nos en l'interessant apunt de Kant sobre la necessitat i legitimitat de la noció de personalitat en el camp de la moralitat. “El concepte de personalitat és necessari i suficient per al terreny pràctic [...] Però no podem exhibir-lo com a ampliació del nostre autoconeixement mitjançant la raó pura” (A365-366). (“sofern ist dieser Begriff auch zum praktischen Gebrauche nötig und hinreichend, aber auf ihn, als Erweiterung unserer Selbsterkenntnis durch reine Vernunft [...] können wir nimmermehr Staat machen”). Reprendré la qüestió de la dimensió moral dels paral·logismes en el següent epígraf

³⁷⁴ “Da das Äußere nicht in mir ist, ich es nicht in meiner Apperzeption, mithin auch in keiner Wahrnehmung, welche eigentlich nur die Bestimmung der Apperzeption ist, antreffen könne”.

acaba concloent que hom mai pot estar plenament segur de la realitat dels objectes externs (A366-369).

Arribats a aquest punt, i abans de destapar l'error crucial que sustenta el posicionament idealista, Kant distingeix entre idealisme transcendental [*transzendentalen Idealism*] i idealisme empíric [*empirischen Idealism*]. L'idealisme empíric pivota sobre el realisme transcendental [*transzendentaler Realism*]. El realista transcendental sosté que l'espai i tots els fenòmens que s'hi donen existeixen com a cosa en si mateixa [*als Dinge an sich selbst*], fora del subjecte i amb independència dels seus actes perceptius. D'aquí es passa a l'idealisme empíric: com que els objectes existeixen fora de nosaltres, s'assumeix que les nostres representacions, internes i subjectives, no poden garantir un accés epistèmic directe als objectes tal i com són "en si mateixos". Ben distintament, l'idealista transcendental advoca per un realisme empíric i, amb motiu d'aquest fet, per cert tipus de dualisme [*Dualist*]³⁷⁵. L'idealista transcendental admet les coses només com a fenòmens tributaris de la nostra sensibilitat. Els objectes externs constitueixen una classe de representacions, catalogades com a externes perquè relacionen percepcions en un espai en què les coses apareixen disposades les unes fora de les altres. Gràcies a l'idealisme transcendental kantian, així doncs, pot afirmar-se indistintament que el jo i els objectes externs existeixen com a fenòmens: el jo com a fenomen donat al sentit intern; els objectes, com a fenòmens donats al sentit extern. *Qua* fenòmens, en suma, llur realitat és absolutament inqüestionable (A369-372).

Sota la llum de les darreres anotacions, el problema de la suposada idealitat del món extern per contrast amb la realitat del jo pensant es mostra exclusiu de l'idealisme empíric. D'aquí que Kant procedeixi a "demostrar" la veritat de l'idealisme transcendental que enarbora deturant-se, de primer, en un aclariment terminològic rellevant. L'expressió 'fora de nosaltres' [*ausser uns*], puntualitza, no fa referència a l'objecte transcendental [*transscendentale Gegenstand*], la cosa en si o fonament incognoscible del fenomen, ans a l'objecte empíric que ve donat en el fenomen. Per això cal "distingir els objectes empíricament exteriors dels que poden anomenar-se exteriors en un sentit transcendental referint-nos hi directament com a *coses que es troben en l'espai*³⁷⁶" (A374). Clos l'aclariment, Kant comença anotant que espai i temps són representacions *a priori* que es

³⁷⁵ Kant detalla aquesta qüestió més endavant, en les "Consideracions generals" que posen punt i final als Paral·logismes de la raó en A.

³⁷⁶ "Empirisch äußerliche Gegenstände dadurch von denen, die so im transzendentalen Sinne heißen möchten, unterscheiden, daß wir sie geradezu Dinge nennen, die im Raume anzutreffen sind."

troben en nosaltres com a forma de la intuïció sensible, necessàriament prèvies a qualsevol intuïció sensible concreta. Tota cosa donada en l'espai requereix una percepció gràcies a la qual es té consciència de la cosa com a donada en l'espai. Aquesta percepció, sosté Kant: (i) representa una realitat [*etwas Wirkliches*]; (ii) donada en l'espai; (iii) de tal manera que l'única cosa que es considera real no és l'espai, sinó allò contingut en l'espai.³⁷⁷ (A372-375).

Tantost s'assumeix la creença en la idealitat dels fenòmens que sustenta l'idealisme transcendental, el dualisme deixa de tenir validesa com a afirmació ontològica per la qual matèria i pensament són dues coses constitutivament diferents que es donen en el món. En tot cas, i sota la llum de la crítica als Paral·logismes, només pot subscriure's un "dualisme fenomènic": "el jo representat per mitjà del sentit intern en el temps, i els objectes en l'espai fora meu, constitueixen fenòmens específicament diferents, però no per això són pensats com a coses en si mateixes. L'objecte transcendental que serveix de base als fenòmens externs, així com el que serveix de base a la intuïció interna, no es en si mateix ni matèria ni ésser pensant, sinó un fonament -desconegut per a nosaltres³⁷⁸" (A379-380). Tant les postures dualistes com les monistes esdevenen il·lícites des d'un punt de vista ontològic. Entre els monismes, val a dir, Kant compta el materialisme [*Materialismus*] com a creença que només existeixen cossos materials i el pneumatisme [*Pneumatismus*] com a creença que només existeixen esperits incorporis. Dualistes i monistes, doncs, erren en voler pronunciar-se sobre els fonaments de les nostres representacions, fonaments precisament definits per ésser ignots (A376-380).

Acabada l'anàlisi dels Paral·logismes, Kant desenvolupa unes reflexions generals sobre l'estatut epistemològic de la Psicologia i els possibles beneficis reportats pel seu conreu. Entre la Física com a fisiologia dels objectes del sentit extern [*Physiologie der Gegenstände äußerer Sinne*] i la Psicologia com a fisiologia dels objectes del sentit intern

³⁷⁷ Dedins els idealistes, i per contrast amb els idealistes empírics, Kant destaca el paper dels anomenats "idealistes escèptics". Segons el parer d'aquesta mena d'idealistes, la convicció que existeix la matèria recolzada en el fet que tenim percepcions de coses materials resulta insuficient: tot i que és inqüestionable que existeixen estats mentals, que hi hagi una causa externa atiadora de tals estats no és pas necessari. Per Kant, els beneficis d'aquest idealisme són palesos. L'escèpticisme ens ajuda a abandonar l'opinió que els objectes externs donats en la percepció són coses en si mateixes en assumir que l'única cosa real són les representacions que el subjecte atresora. Conseqüentment, l'escèptic ateny la creença en la idealitat dels fenòmens que sustenta l'idealisme transcendental.

³⁷⁸ "Ich, durch den inneren Sinn in der Zeit vorgestellt, und Gegenstände im Raume, außer mir, sind zwar skeptisch ganz unterschiedene Erscheinungen, aber dadurch werden sie nicht als verschiedene Dinge gedacht. Das transzendente Objekt, welches den äußeren Erscheinungen, imgleichen das, was der inneren Anschauung zum Grunde liegt, ist weder Materie, noch ein denkend Wesen an sich selbst, sondern ein unbekannter Grund der Erscheinungen".

[*Physiologie der inneren Sinnes*] s'observa una asimetria significativa³⁷⁹. En Física, creu Kant, poden obtenir-se coneixements sintètics *a priori* partint del sol concepte d'ésser extens i impenetrable; en Psicologia, tanmateix, el concepte d'ésser pensant no ho admet. Kant addueix la següent raó. Per bé que ambdues ciències treballen amb fenòmens [*Erscheinungen*], l'una del sentit extern i l'altra, del sentit intern, els fenòmens del sentit extern posseeixen una permanència impròpia dels del sentit intern. Ras i curt, allò que ocupa un lloc en l'espai ho fa de manera permanent mentre no canviï la seva posició; el temps, per contra, es perfila com a pura successió sense aturador. A mercès del sentit intern, coneixem els pensaments com a determinacions constantment canviants que se succeeixen en el temps. Sobre la base d'aquest dinamisme constant, la raó abstrau el concepte de jo *qua* substrat simple de la successió donada en el temps. Però, precisament en ésser una abstracció racional, el jo en qüestió no és ni una intuïció ni un concepte empíric, sinó el substrat que la consciència ha de tenir perquè la sèrie encadenada de pensaments pugui donar-se. Si aspirem a obtenir coneixement real sobre l'ànima, doncs, “no queda cap altre remei que estudiar la nostra ànima guiats per l'experiència i que limitar les qüestions a un marc que no depassi els continguts que l'experiència interna possible pugui oferir³⁸⁰” (A382).

Encara que no reporti un coneixement positiu, prossegueix Kant, la Psicologia Racional convertida en tractament crític de les inferències dialèctiques resulta innegablement útil perquè anul·la qualsevol deriva materialista. La crítica dels Paral·logismes ha posat de manifest que el pensament no depèn de la matèria ni, per tant, cessa quan la matèria es descompon; ben mirat, allò material depèn del subjecte pensant en tant que només existeix com a fenomen extern objecte de representació. Inserir aquest apunt, Kant presenta ara unes noves “qüestions dialèctiques” arrelades en la il·lusió transcendental dels conceptes psicològics, o sigui, en l'ús del ‘Jo penso’ com a font de suposats coneixements sobre l'ànima. Les qüestions o preguntes dialèctiques en joc són tres. (i) Com és possible que l'ànima i el cos es trobin units? (ii) Quin és l'estat [*Zustand*] de l'ànima prèviament a la unió [*Gemeinschaft*] amb el cos?; (iii) Quin és l'estat de l'ànima en acabada la unió? El problema general que les travessa és força clar. Tothom que aborda les preguntes com a

³⁷⁹ És de notar la proximitat entre l'inici d'aquestes consideracions i l'inici de les reflexions generals sobre la Psicologia contingudes en la *Metafísica L₁*, en que Kant també presentava la Psicologia com a Fisiologia del sentit intern (Ak 28.1, 222).

³⁸⁰ “Es bleibt uns nichts übrig, als unsere Seele an dem Leitfaden der Erfahrung zu studieren und uns in den Schranken der Fragen zu halten, die nicht weiter gehen, als mögliche innere Erfahrung ihren Inhalt darlegen kann.”.

incògnita que requereix resolució parteix de la il·lusió desvelada en el darrer dels Paral·logismes: prendre l'extensió dels objectes del sentit extern, no pas com a fenomen, sinó com a qualitat real de les coses externes, independent de la nostra sensibilitat (A382-385).

Novament, Kant insisteix que cossos materials i pensaments anímics no constitueixen substàncies diferents, ans objectes de representació diferents. El problema epistemològic que genera hipostasiar els fenòmens externs és palès: “ens trobem amb unes causes eficients fora de nosaltres que no concorden amb els efectes produïts en nosaltres, ja que les causes només es refereixen als sentits externs [coses i fenòmens amb extensió, figura i moviment], mentre que els efectes es refereixen només al sentit intern [pensaments inextensos que podem notar dins nostre]”³⁸¹ (A 386). Si, tal i com Kant ja ha assenyalat, les coses externes i el jo pensant són caracteritzats igualment com a objectes de representació, el problema de la relació causal entre ambdós nivells desapareix. L'única pregunta lícita passa a ésser: com es relacionen entre si les representacions de la sensibilitat perquè les intuïcions externes puguin representar objectes fora de nosaltres, conforme a lleis empíriques? Tot i il·luminar el camí que cal seguir, Kant és conscient que, enfront de creences tan arrelades, solucions com l'actual poden resultar poc persuasives i efectives. Per això matisa a continuació que cal distingir entre objeccions dogmàtiques, escèptiques i crítiques [*dogmatische, kritische und skeptische Einwürfe*]. En primer lloc, una objecció dogmàtica es dirigeix contra una proposició (p) i, assumint un millor coneixement de l'objecte que el de l'adversari, afirma justament la proposició contària (no-p). En segon lloc, l'objector escèptic situa la proposició (p) i la seva contrària (no-p) exactament al mateix nivell, tot pressuposant també un coneixement superior al dels que afirmen tant l'una com l'altra, en tant que les desacredita en els mateixos termes. Finalment, l'objecció crítica no s'adreça directament a proposicions: simplement, analitza i desmunta el fonament amb què una proposició pretenia ser provada (A385-390).

Sobre la base d'aquestes observacions, Kant procedeix a escodrinyar els grans sistemes [*Systeme*]³⁸² ideats per tal d'explicar la relació d'unió entre ànima i cos: (i) l'influx físic [*physischen Einflusses*], (ii) l'harmonia preestablerta [*vorherbestimmten Harmonie*] i (iii)

³⁸¹ “So haben wir einen Charakter der wirkenden Ursachen außer uns, der sich mit ihren Wirkungen in uns nicht zusammenreimen will, weil jener sich bloß auf äußere Sinne, diese aber auf den inneren Sinn beziehen”.

³⁸² Com Wolff (GW II.6: 466-512 | PR §544-588) i Mendelssohn (JubA 1, 5-12), Kant també segueix el solc de Pierre Bayle i cataloga com a ‘sistemes’ les teories explicatives de la relació entre ànima i cos.

l'assistència sobrenatural [*übernatürlichen Assistenz*]. Segons el seu parer, el primer sistema és el fruit del sentit comú i els dos restants, d'objeccions dogmàtiques en contra de l'influx físic. Per l'influx físic, s'assumeix que ànima i cos són substàncies diferents, capaces d'actuar causalment l'una sobre l'altra. Els defensors de l'harmonia preestablerta i de l'assistència sobrenatural neguen la possibilitat d'una influència causal recíproca. Precisament per això, però, continuen concebant ànima i cos com a substàncies separades i no arriben a la consideració, pròpia de l'idealisme transcendental, que les coses extenses i el jo pensant existeixen com a objectes de representació. Així doncs, són dualistes dogmàtics que anul·len sense adonar-se'n el pressupòsit dualista en apel·lar a una tercera entitat garant del dualisme, Déu. Quan l'influx físic és desbancat mitjançant l'estratègia crítica kantiana, desapareix la pregunta per la comunicació de les substàncies i només resta la qüestió assenyalada anteriorment: per què el subjecte es representa algunes coses com a exteriors³⁸³? (A390-393)

La distinció entre objeccions dogmàtiques, escèptiques i crítiques també es rellevant per entendre les teories quant a l'estat de l'ànima abans i després d'unir-se amb el cos. La creença que l'ànima pensa i subsisteix abans d'unir-se amb el cos, addueix Kant, sol formular-se en els termes següents: quan no disposava de sensibilitat, l'ànima era capaç de gestar intuïcions no empíriques i, potser, d'accedir als objectes transcendentals, incognoscibles des del punt de vista humà. Per la seva banda, la tesi que l'ànima pensa i subsisteix després d'unir-se amb el cos també pivota sobre la creença que l'ànima pot engendrar intuïcions no empíriques. Per Kant, és clar que cap objecció dogmàtica pot ser enarborada en la seva contra: al capdavall, ningú no sap realment quines són les condicions necessàries per poder conèixer un objecte transcendental. D'aquesta manera, només el camí crític ofereix un recorregut segur que defuig els viaranys il·lusoris: "només aquesta crítica pot [...] confinar totes les nostres pretensions especulatives al camp de l'experiència possible [...] tot assenyalant-ne les fronteres amb precisió, conforme a principis segurs, i fixant amb la màxima confiança el *nihil ulterius* en les columnes d'Hèrcules que la mateixa natura ha erigit amb l'ànim que el viatge de la nostra raó només arribi fins allí on arriben les permanents i contínues ribes de l'experiència"³⁸⁴ (A395-396).

³⁸³ Pregunta que, d'altra banda, ningú no pot respondre a parer de Kant. Pot suposar-se un objecte transcendental, una cosa en sí desconeguda que és causa del fenomen; com el causi, emperò, roman ignot.

³⁸⁴ "Nichts, als [...] gerechten Kritik, kann [...] alle unsere spekulativen Ansprüche bloß auf das Feld möglicher Erfahrung einschränken [...] vermittels einer nach sicheren Grundsätzen vollzogenen Grenzbestimmung derselben, welche ihr nihil ulterius mit größter Zuverlässigkeit an die herkulischen

Ja per posar punt i final als Paral·logismes continguts en l'edició A, Kant emprèn una recapitulació conclusiva del lloc dels Paral·logismes dins la Il·lusió transcendental de la raó. Tal i com s'havia estipulat a l'inici de la Dialèctica transcendental, la Il·lusió transcendental es concreta quan la raó va a la cerca d'una síntesi incondicionada de les condicions pròpies del pensament: la síntesi incondicionada de tot pensament en general revertia en la noció d'ànima, l'objecte dels Paral·logismes i de la Psicologia Racional erigida per mitjà dels Paral·logismes. En tant que es refereix al pensament en general, la síntesi no conté cap objecte de pensament concret. No és, doncs, una síntesi objectiva que proveeix coneixement de cert objecte, ans una síntesi subjectiva que revela la condició bàsica per a conèixer objectes. En els Paral·logismes, doncs, es pren per objecte cognoscitiu allò que constitueix la condició prèvia a qualsevol coneixement determinat. Dir sintèticament alguna cosa del jo contingut en el 'Jo penso' exigiria la intervenció d'una intuïció. Així, les categories de simplicitat, substancialitat o identitat aplicades al 'Jo penso' designen, simplement, trets inherents a la condició unitària de tot pensament. Es prediquen propietats, no pas d'un objecte, sinó d'un concepte sense objecte. En qualsevol cas, aquesta il·lusió dona la clau per entendre l'error formal que es concreta en el sil·logisme paral·logístic: el Paral·logisme és una *sophisma figurae dictionis* "en la major del qual es fa de la categoria, relativament a la seva condició, un ús merament transcendental, de mentre que en la menor i en la conclusió es fa d'aquesta mateixa categoria, relativament a l'ànima com a subsumida sota aquesta condició, un ús empíric³⁸⁵" (A402-403).

3.2.2. Els Paral·logismes de la raó en l'edició B

En la segona edició de la KrV, Kant desenvolupa una crítica molt més succinta dels Paral·logismes sobre la base de dues observacions generals. Per un costat, assenyala, el judici 'Jo penso' només conté la forma de tots els judicis de l'enteniment [*die Form eines jeden Verstandesurteils*]: és un judici transcendental referit, no a objectes, sinó a les condicions requerides perquè els objectes es donin al subjecte que se'ls representa. Conseqüentment, les conclusions que se n'extraguin només poden reflectir aquest ús

Säulen heftet, die die Natur selbst aufgestellt hat, um die Fahrt unserer Vernunft nur so weit, als die stetig fortlaufenden Küsten der Erfahrung reichen".

³⁸⁵ "In welchem der Obersatz von der Kategorie, in Ansehung ihrer Bedingung, einen bloß transzendentalen Gebrauch, der Untersatz aber und der Schlußsatz in Ansehung der Seele, die unter diese Bedingung subsumiert worden, von ebender Kategorie einen empirischen Gebrauch macht".

transcendental, no empíric, de l'enteniment. Per un altre costat, afegeix Kant, és important no confondre l'acte de pensar [*denken*] amb l'acte de conèixer [*erkennen*]: per conèixer un objecte, cal determinar una intuïció en relació amb la unitat de la consciència. Així, el jo no és coneix a si mateix com a mer ésser pensant, sinó només quan és conscient de si a través del sentit intern, mitjançant una auto intuïció determinada segons les formes del pensament. En altres paraules: el jo determinant [*Bestimmenden*], pur subjecte agent del pensament, és incognoscible; només el jo determinable [*bestimmbaren*], l'objecte possible de la introspecció o intuïció interna, és objecte de coneixement (B406-407).

Fetes les anotacions, Kant procedeix a analitzar fugaçment els Paral·logismes. Per comptes de reconstruir completament cada sil·logisme i la conclusió que en resulta, es limita ara a argüir per què cap de les categories presents en els Paral·logismes poden aplicar-se a l'ànima amb finalitat cognoscitiva. La proposició que estableix que el jo que pensa ha de poder ser considerat subjecte de tot pensament es refereix al jo determinant, o sigui, al jo com a condició formal del pensament. Precisament per això, no diu res quant al jo determinable, el jo real donat en l'experiència que és objecte possible del sentit intern. En segon terme, aquest jo determinant expressat pel 'Jo penso' és singular per definició. Afirmar que el substrat unitari de tot pensament és singular constitueix una veritat analítica, i no ens habilita en cap cas a afirmar la substancialitat del jo empíric representat amb el sentit intern. En tercer lloc, l'atribució d'identitat al jo de l'apercepció pura dona lloc a una veritat analítica: pel fet que és substrat únic i simple, sempre ha de ser el mateix i, per tant, idèntic. La identitat en joc no enclou cap intuïció referida al jo percebut en el temps pel sentit intern i, d'aquesta manera, no involucra en cap cas la identitat personal. La distinció entre el jo pensant i les altres coses fora del subjecte pensant tampoc no aporta informació sobre el subjecte real. En la mesura que es pensa un jo com a substrat unitari de pensament, tot allò diferent del jo es constitueix com a altre o diferent, com a cosa que es dona fora del jo. "Pel que respecta al coneixement de mi mateix com a objecte, no aconseguixo absolutament res analitzant la meua autoconsciència en el pensament en general. Erròniament, prenem l'exposició lògica del pensament per una determinació metafísica de l'objecte³⁸⁶" (B409).

³⁸⁶ "Also ist durch die Analysis des Bewußtseins meiner selbst im Denken überhaupt in Ansehung der Erkenntnis meiner selbst als Objekts nicht das mindeste gewonnen. Die logische Erörterung des Denkens überhaupt wird fälschlich für eine metaphysische Bestimmung des Objekts gehalten."

Després de recórrer lacònicament els Paral·logismes en els termes consignats, Kant observa a continuació que la seva crítica quedaria anul·lada només en el supòsit que pogués demostrar-se *a priori* que tots els éssers pensants són substàncies simples. En tal cas, hi hauria proposicions sintètiques *a priori* [*synthetischer Satz a priori*], coneixements exempts d'intuïció empírica, referits a objectes en si mateixos i no pas a les condicions de l'experiència possible descobertes en el marc de l'Analítica transcendental. Kant mostra de seguida la impossibilitat d'aquest fet evidenciant el caràcter fal·laç del sil·logisme amb què pretén inferir-se *a priori* que tot ésser pensant és una substància. (i) Tot allò només pensable com a subjecte, només existeix com a subjecte, és a dir, com a substància; (ii) tot ésser pensant només és pensable com a subjecte; (iii) per tant, tot ésser pensant és substància. En la premissa major, observa Kant, es parla d'ésser pensant en general i, per consegüent, també de l'ésser pensant *qua* objecte intuït pel sentit intern en el temps. En la premissa menor, però, es parla específicament del jo del 'jo penso' que possibilita la unitat de la consciència [*Einheit des Bewußtseins*]. Comptat i debatut, la fal·làcia és flagrant: la conclusió és inferida de resultes de l'ús equívoc del terme mig que vehicula la inferència (B410-413).

Desmantellats els Paral·logismes, Kant inclou en l'edició B una breu subsecció intitulada "Refutació de la prova de la permanència de l'ànima de Mendelssohn" [*Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele*]. A parer de Kant, Mendelssohn hauria observat agudament que demostrar la permanència de l'ànima atenent el fet que no pot deixar de ser per descomposició [*Zerteilung*] és insuficient, puix que la seva existència podria cessar per extinció instantània [*Verschwinden*]. D'aquí la prova inclosa en el *Phaedon*, que Kant reconstrueix conforme a la seqüència següent. (i) L'ànima no disposa de parts; (ii) en no disposar de parts, no pot perdre la seva existència successivament, això és, per descomposició progressiva de les parts que la integren; (iii) en no estar sotmesa a descomposició successiva ni, per tant, a successió en el temps, suposar la seva destrucció implicaria que no hi ha diferència temporal entre l'instant en què era i l'instant en que deixa d'ésser; (iv) com que això darrer és palesament impossible, l'ànima mai pot deixar d'ésser. Per Kant, l'argument acusa un problema cabdal. És cert que, a l'ànima, no pot atribuir-se-li magnitud extensiva [*extensive Größe*], en el benentès que no té parts dotades d'extensió. Tanmateix, Mendelssohn no s'hauria adonat que les facultats de l'ànima tenen magnitud intensiva [*intensive Größe*], això és, unes facultats [*Vermögen*] amb un grau més o menys intens d'activitat. Res no impedeix que el grau

d'aquesta activitat facultativa decaigui progressivament fins a esvanir-se del tot: des d'aquest punt de vista, en fi, la permanència real de l'ànima no és segura (B413-415).

Culminada la lacònica refutació de l'argument mendelssohnià, Kant torna a desgranar una sèrie de consideracions sobre la Psicologia Racional en general. La Psicologia Racional només admet dos possibles *modus operandi*: l'un, sintètic; l'altre, analític. Kant considera d'entrada les quatre conclusions dels Paral·logismes en connexió sintètica, això és, amb pretensió d'oferir un coneixement real. Començant amb la proposició 'Tots els éssers pensants són substàncies', es recorre la sèrie de les categories fins arribar finalment al concepte d'existència. En una Psicologia Racional com a sistema sintètic de coneixements sobre l'ànima, els éssers pensants són conscients d'aquesta existència amb independència d'objectes exteriors. Però això mena a un idealisme empíric indesitjable: pot prescindir-se de l'existència de coses externes en la mesura que la pròpia existència esdevé un fet autoevident i independent d'aquestes coses. Si existeixen perspectives fructíferes en Psicologia Racional, doncs, només poden ser el fruit del procediment analític. Operar analíticament implicaria de prendre el judici 'Jo penso' com a proposició que enclou una existència donada i treballar-la analíticament per descobrir-ne el contingut. "Del mode segons el qual és pensada aquesta realitat, una vegada s'ha fet abstracció de tot allò d'empíric que conté, es deduirà què convé a un ésser pensant"³⁸⁷ (B418).

L'anàlisi susdita dona com a resultat la següent seqüència de proposicions: (i) jo penso; (ii) com a subjecte; (iii) simple; (iv) idèntic. Per Kant, és clar que en (ii) i (iii) hi ha un ús merament lògic del terme 'subjecte', referit en concret a la unitat d'apercepció que es condició de tot pensament. En el judici 'Jo penso', val a dir, la pròpia existència [*mein Dasein*] es pren com a donada; implícitament, el judici implica la proposició 'Jo existeixo pensant' [*ich existiere denkend*]. Per ésser empírica, l'existència que es designa només és determinable per mitjà de representacions donades en el temps. Però determinar l'existència exigeix vincular-les a quelcom de permanent que no es dona al sentit intern. Per tot plegat, hom pot constatar l'existència a través del 'Jo penso' si bé, al mateix, resulta impossible dir res quant al mode d'aquesta existència perquè mai hi ha representació de la permanència que sustenta l'existència. "No existeix, així doncs, una Psicologia que ampliï, com a doctrina de l'ànima, el coneixement de nosaltres mateixos.

³⁸⁷ "Aus der Art, wie diese gedacht wird, nachdem alles, was dabei empirisch ist, abgesondert worden, das was einem denkenden Wesen überhaupt zukommt gefolgert werden".

Existeix només com a disciplina que fixa a la raó especulativa, en aquest camp, uns límits infranquejables, [...] com a advertència que la mateixa raó ens fa perquè deixem l'estèril i exaltada especulació al voltant de nosaltres mateixos i ens apliquem al fecund ús pràctic³⁸⁸ (B421).

L'emergència de l'horitzó pràctic és cabdal per entendre les darreres línies dels Paral·logismes segons l'edició B. La crítica kantiana ha enderrocat un coneixement inveterat i que, de fet, respon a un noble interès de la humanitat. Tot i no poder conèixer-ne res, creu Kant, els humans continuen tenint tot el dret i la legitimitat³⁸⁹ de suposar una vida futura segons els principis de l'ús pràctic [*praktische Gebrauche*] de la raó. És precisament en el camp de l'ús pràctic de la raó, en el reialme dels fins [*Ordnung der Zwecke*], en què les proves més persuasives i efectives de la immortalitat emergeixen. Aquí, la raó està autoritzada a estendre la nostra existència més enllà dels límits de la vida i l'experiència, mitjançant fins. En la Natura, no hi ha cap òrgan ni facultat que sigui superflu: tot s'avé amb una determinada funció dins la vida. L'ésser humà, però, sembla constituir una excepció especial: “les seves facultats naturals -no només per les seves aptituds i els seus impulsos a fer-ne ús sinó, sobretot, la llei moral que es troba dins seu- superen de tal manera tota utilitat i avantatge que pugui l'home extraure de la vida present³⁹⁰” (B425). De manera lícita, l'home se sent interiorment cridat a fer-se digne d'una vida millor ideal: la força del pensament i la consciència del seu caràcter li confereixen un vigor especial (B421-425).

Radiografiada la crítica kantiana a la Psicologia Racional, traslladem-nos ara a l'Analítica Transcendental per fer atenció al capítol intítulat “Deducció dels conceptes purs de l'enteniment”. Kant enceta la Deducció amb una secció introductòria pràcticament idèntica en les edicions A i B del text; la versió de B només conté variacions en l'últim paràgraf de la secció, articulat *ex novo* per causa de la nova estratègia argumentativa que

³⁸⁸ “Es gibt also keine rationale Psychologie als *Doktrin*, die uns einen Zusatz zu unserer Selbsterkenntnis verschaffte, sondern nur als *Disziplin*, welche der spekulativen Vernunft in diesem Felde unüberschreitbare Grenzen setzt [...] als einen Wink derselben anzusehen, unser Selbsterkenntnis von der fruchtlosen überschwenglichen Spekulation zum fruchtbaren praktischen Gebrauche anzuwenden”.

³⁸⁹ Kant arriba a parlar de ‘necessitat’ [*Notwendigkeit*].

³⁹⁰ “Seine Naturanlagen, nicht bloß den Talenten und Antrieben nach, davon Gebrauch zu machen, sondern vornehmlich das moralische Gesetz in ihm, gehen so weit über allen Nutzen und Vorteil, den er in diesem Leben daraus ziehen könnte”

Kant desplega en la Deducció de la segona edició de la KrV. En aquesta secció propedèutica compartida, Kant clarifica d'entrada en què consisteix l'anomenada Deducció i per què és necessari d'efectuar-la. Els juristes, addueix, distingeixen les qüestions de fet [*quid facti*] de les qüestions de dret [*quid iuris*]. Tant les unes com les altres requereixen demostració [*Beweis*]. Una qüestió de fet queda justificada per mitjà de la mera constatació: si afirmem, a tall d'exemple, que els arbres tenen fulles, allò que dona validesa a l'assertió és l'apel·lació a experiències concretes en què s'evidencia *de facto* que els arbres tenen fulles. Ben distintament, la justificació d'una qüestió de dret ha de pivotar en un argument que, mitjançant raons sòlides, posi de manifest, ja no que una cosa és, sinó que *ha de ser* necessàriament: aquests segons processos de demostració reben el nom de 'deducció' [*Deduktion*] (A84-85 / B116-117).

Els conceptes empírics, prossegueix Kant, no necessiten deducció: són eines que gestem per abstracció d'experiències particulars i emprem de fet per determinar les dades de l'experiència. Els conceptes purs o *a priori*, tanmateix, han de ser deduïts. Sabedors per la "Deducció metafísica" que existeixen dotze conceptes purs conforme als quals l'enteniment pensa qualsevol objecte donat en la intuïció, cal esbrinar ara de quina manera l'enteniment els posa en funcionament i els necessita. Elucidar llur necessitat consisteix, ras i curt, a mostrar que els objectes de les intuïcions sensibles, els fenòmens [*Erscheinungen*], només es donen en tant que estan sotmesos a les categories. Tal i com Kant estableix a l'inici de la Lògica Transcendental i recorda en el paràgraf 14 de la secció introductòria a la Deducció transcendental, el coneixement d'objectes involucra dos elements complementaris. D'una banda, cal una intuïció amb que l'objecte, després d'afectar la nostra sensibilitat, se'ns aparegui o ens mostri. D'altra banda, és necessari forjar un concepte perquè allò donat en la intuïció deixi d'ésser un tot confús i esdevingui alguna cosa determinada. Atenent l'Estètica Transcendental, tot fenomen, objecte general i indeterminat de la intuïció, ha de cenyir-se a les formes pures de la intuïció sensible, això és, ha de mostrar-se'ns sempre donant-se en l'espai o en el temps. Qualsevol experiència que forneixi coneixement, però, ha d'estar regida també per les formes pures del pensament, els conceptes *a priori*: "la deducció transcendental de tots els conceptes *a priori* té, doncs, un principi pel qual ha de regir-se tota la investigació i que consisteix en

el fet que aquests conceptes han de ser reconeguts com a condicions *a priori* de la possibilitat de l'experiència³⁹¹” (A 94 / B 126).

Esclarit l'objectiu general del capítol, Kant clou la secció introductòria tot matisant els detalls de la demostració que seguirà. En el cas de la Deducció en A, Kant indica succintament que en la ment hi ha tres fonts que contenen les condicions de possibilitat de l'experiència: el sentit [*Sinn*], la imaginació [*Einbildungskraft*] i l'apercepció [*Apperzeption*]. Sense llur intervenció, no podria concretar-se cap dels tres processos involucrats en la construcció dels objectes d'experiència: la conjuminació de la diversitat [*Synopsis des Mannigfaltigen*] que ve donada en la intuïció, la síntesi imaginativa [*Synthesis durch die Einbildungskraft*] de les sensacions i la unitat [*Einheit*] d'aquestes síntesis possibilitada per l'apercepció originària. Pel que respecta a B, Kant puntualitza contra les epistemologies psicologistes de Locke i Hume que la Deducció de les categories comporta d'ascendir al nivell especulatiu de tota experiència possible. En aquest punt, les categories són definides com a “conceptes d'un objecte en general amb què la intuïció de l'objecte és considerada com a determinada en relació amb una de les funcions lògiques del pensar³⁹²” (B128). En el cas del judici categòric ‘Tots els objectes són pesats’, a tall d'exemple, la funció del judici correspon a la relació del subjecte amb el predicat: els cossos són, en suma, determinats com a substància en què es dona una propietat concreta (A94-95 / B126-129).

3.2.3. La Deducció transcendental en l'edició A³⁹³

³⁹¹ “Die transz. Deduktion aller Begriffe a priori hat also ein Prinzipium, worauf die ganze Nachforschung gerichtet werden muß, nämlich dieses: daß sie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrungen erkannt werden müssen, (es sei der Anschauung, die in ihr angetroffen wird, oder des Denkens)”.

³⁹² “Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der *logischen Funktionen* zu Urteilen als *bestimmt* angesehen wird”.

³⁹³ Com en el cas dels Paral·logismes de la raó, em dedicaré aquí a oferir una exposició sintètica de la Deducció transcendental, específicament destinada a servir l'epígraf posterior. D'entre les interpretacions clàssiques, m'inclino per la que Karl Ameriks formulà en l'article “Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument” (1978). Per Ameriks, Deducció Metafísica i Deducció Transcendental es troben íntimament entrelaçades, en tant que la primera mostra que el coneixement empíric és impossible sense la intervenció de les categories de l'enteniment i, complementàriament, la segona mostra com l'única aplicació de les categories consisteix a determinar les dades sensibles per fer possible el coneixement empíric.

La literatura sobre la Deducció transcendental és vastíssima, i continua eixamplant-se en els darrers anys (Motta i Schulting 2019; Lawyine 2021). D'entre els treballs ja clàssics confegits durant la segona meitat del segle XX, destaco especialment els compendis editats per Burkhard Tuschling (1984) i Eckart Förster (1989). L'obra editada per Tuschling conté una extensa discussió al voltant de la interpretació de la Deducció efectuada per Dieter Heinrich (1969; 1976). Förster aconseguí aplegar contribucions dels grans

Atenguem en primer lloc la Deducció teixida en A. Kant hi desenvolupa la Deducció en dues seccions diferenciades, l'una intitulada "Els fonaments *a priori* de la possibilitat de l'experiència" i l'altra, "La relació de l'enteniment amb els objectes en general". La primera de les dues seccions s'enceta amb un nou recordatori de què implica deduir els conceptes purs de l'enteniment: "si som capaços de demostrar que només per mitjà de les categories podem pensar un objecte [...] això en constituirà una deducció suficient³⁹⁴" (A 97-8). D'aquesta manera, Kant procedeix a analitzar els tres grans passos que es concreten en la construcció de l'objecte fenomènic dins la ment per descobrir com l'enteniment *a priori* contribueix necessàriament a tot el procés. Tal i com ja s'ha esbossat en la introducció a la Deducció, els tres passos o moments en joc són: la síntesi d'aprehensió en la intuïció [*Synthesis der Apprehension in der Anschauung*], la síntesi de reproducció en la imaginació [*Synthesis der Reproduktion in der Einbildung*] i la síntesi de reconeixement en el concepte [*Synthesis der Rekognition im Begriffe*]. El recorregut s'inicia amb la síntesi d'aprehensió. Totes les representacions, diu Kant, són modificacions de la ment [*Modifikationen des Gemüts*] pertanyents al sentit intern: podem notar introspectivament les representacions que abriguem i, precisament per això, diferenciar-les les unes de les altres. En tant que són relatives al sentit intern, han de trobar-se sotmeses al temps, la condició formal de les intuïcions que proveeix el sentit intern. Tota intuïció [*Anschauung*] s'esdevé en un instant concret de temps i, per consegüent, defineix una unitat concreta i delimitada. En la intuïció, doncs, una varietat de notes o trets queden reunides en una única representació [*in einer Vorstellung*]: la síntesi d'aprehensió es perfila com l'acte de recórrer i unir aquesta varietat en una sola representació (A95-99).

A mercès de l'aprehensió, la diversitat donada en la intuïció apareix unificada. A continuació, Kant vol mostrar que una intuïció només dona coneixement quan la diversitat de trets queda reunida en una única representació que permeti la síntesi reproductiva de la imaginació. A aquest efecte, ens invita a suposar un procés en què la ment pensa de manera contínua i ininterrompuda: així, per exemple, quan hom es fixa en el temps que transcorre des d'un migdia fins al migdia del dia següent. La ment ha d'assumir les diferents representacions una rere l'altra i trenar una cadena contínua. Si

intèrprets de les Deduccions en el moment, com és el cas del mateix Heinrich, Paul Guyer (1980; 1987) o Wolfgang Carl (1989; 1992; 1998)

³⁹⁴ "Es ist schon eine hinreichende Deduktion derselben, [...], wenn wir beweisen können: daß vermittels ihrer allein ein Gegenstand gedacht werden kann."

deixés escapar les representacions precedents en passar a les que les segueixen, no hi hauria cap representació completa [*ganze Vorstellung*], en el benentès que cap de les representacions abrigades podria entendre's i individuar-se per referència a les representacions anteriors o ulteriors que la propicien o en resulten. En aquest cas, la síntesi d'aprehensió no seria possible perquè cap intuïció constituïria una representació delimitada que ocupa una posició determinada dins una sèrie temporal. Perquè una intuïció sigui efectivament *una* intuïció, ha de constituir-se com a baula d'un encadenament i mostrar la seva especificitat en relació amb les altres intuïcions que conformen la cadena; cal, en suma, que la imaginació pugui recórrer i reproduir successivament diferents actes d'aprehensió perquè cada un d'ells doni lloc a una sola intuïció (A99-103).

Les síntesis d'aprehensió i reproducció acusen una complementarietat palesa. Tanmateix, cap de les dues podria donar-se sense la síntesi de reconeixement conceptual i el seu fonament últim, l'apercepció transcendental [*transzendentaler Apperzeption*]. Per tenir representacions i reproduir-les en sèrie, sosté Kant, cal consciència [*Bewusstsein*], això és, cal fer atenció i adonar-se d'allò que està sent representat. Adonar-se, prendre consciència d'allò representat només és possible mitjançant conceptes que redueixin la multiplicitat donada en la intuïció a unitat. Si no disposés del concepte de pi, posem per cas, la multiplicitat de notes que integren la intuïció sensible no podria donar lloc a una representació de pi, atès que els colors, les formes i les diferents parts corpòries intuïdes no quedarien remeses a una mateixa entitat de que formen part. La conseqüència d'aquest fet és clara: sense la funció unificadora del concepte, no hi hauria objectes de representació ni, consegüentment, coneixement d'objectes [*Erkenntnis von Gegenständen*] (A103-104).

L'aparició de la noció d'objecte de representació de Kant a clarificar-ne alguns aspectes. Segons Kant, l'objecte donat en la representació [*Gegenstandes der Vorstellungen*] ha de ser entès com una "cosa en general=X" [*Gegenstand als etwas überhaupt = X*]. Què sia l'objecte a què correspon la representació més enllà de la pròpia representació és quelcom d'inaccessible per a nosaltres, un fet indeterminat (X)³⁹⁵. Per a una ment que treballa amb intuïcions i conceptes, les representacions es refereixen a un determinat objecte si totes elles concorden entre si en relació amb l'objecte i posseeixen la unitat inherent al concepte

³⁹⁵ És curiós que Kant no designi aquí a l'objecte o fonament últim de la nostra representació com a noumen, tenint en compte la importància que el binomi fenomen/noumen té per als Paral·logismes en l'edició A.

de l'objecte [*Begriffe der Objekte*]. En altres paraules: només podem dir que ens representem i coneixem un objecte quan apleguem la diversitat de notes intuïdes per mitjà d'un concepte que organitza la diversitat d'una manera única i concreta. Sempre que la diversitat quedi subsumida sota el mateix concepte, serà coneguda de la mateixa forma: “pensem un triangle com a objecte en la mesura que som conscients de la unió de tres línies rectes conforme a una regla segons la qual aquesta intuïció sempre pot ser representada³⁹⁶” (A 105). La conclusió de tot plegat és palmària: només hi ha objectes de representació i coneixement d'aquests objectes quan intervé un concepte que imposa una regla [*Regel*] tal que la diversitat donada en la intuïció empírica s'unifiqui d'una determinada manera (A103-105).

La consciència produeix la síntesi de reconeixement sota conceptes i culmina la seqüència de síntesis que mena a la representació d'objectes determinats. Perquè la consciència pugui traçar el camí iniciat amb la intuïció i conclòs amb el concepte, és necessari que hi hagi unitat de consciència [*Einheit des Bewußtseins*] en el decurs de tot el procés. Cal, doncs, un fonament transcendental de la unitat de consciència [*transzendentaler Grund der Einheit des Bewußtseins*] amb què ens representem objectes, quelcom que unifiqui els múltiples actes de consciència i vinculi entre si la seqüència de representacions que va des de l'aprehensió d'allò intuït fins a la determinació conceptual. Per tot plegat, conclou Kant, ha d'haver-hi una consciència pura i originària que atorgui unitat als actes de consciència; a aquesta consciència pura o *a priori*, Kant l'anomena apercepció transcendental. De fet, apercepció transcendental i síntesi de reconeixement romanen estretament lligades. La unitat de l'apercepció permet que una multiplicitat de representacions constitueixi un únic conjunt. El subjecte descobreix aquesta unitat *a priori* precisament mitjançant l'acte amb què tota diversitat queda subsumida sota unitat, és a saber, la determinació reglada mitjançant conceptes (A105-108).

L'objecte de cada representació és allò que apareix a la consciència unitària com a fruit de la síntesi de reconeixement conceptual i s'anomena Fenomen [*Phänomen*], per contrast amb l'objecte encara indeterminat de la intuïció, el fenomen o aparició [*Erscheinung*]. En tant que el Fenomen és quelcom que ens representem però que mai assolim a copsar en si, constitueix un objecte transcendental [*transzendentaler Gegenstand*]. El concepte pur

³⁹⁶ “So denken wir uns einen Triangel als Gegenstand, indem wir uns der Zusammensetzung von drei geraden Linien nach einer Regel bewußt sind, nach welcher eine solche Anschauung jederzeit dargestellt werden kann”.

[*reine Begriff*] d'aquest objecte transcendental és allò que posa en relació qualsevol concepte empíric amb el seu objecte. En altres paraules: cadascun dels objectes de coneixement que pot pensar-se és efectivament un objecte en la mesura que hi ha un concepte determinat que s'hi refereix i, en imposar una regla, el constitueix en l'objecte que és. Per consegüent, diu Kant, el concepte *a priori* d'objecte transcendental confereix realitat objectiva als conceptes, atès que garanteix llur referència a objectes (A108-109).

De la noció d'unitat sintètica de les representacions de Fenòmens o percepcions, unitat per la qual tota representació determinada ha de donar-se en una consciència unitària substrat de les representacions, en resulta el concepte d'experiència [*Erfahrung*] en general. Cada percepció concreta no és sinó una experiència particular, definida com a tal en poder ser pensada com a exemplificació o instància de l'experiència en general que la consciència unitària abriga. D'aquesta manera, la possibilitat d'una experiència en general i la dels objectes de representació o d'experiència són indissociables: totes dues dimanen directament de l'apercepció transcendental. En aquesta experiència possible, espai i temps constitueixen per definició les condicions de la intuïció a l'inici del procés; les categories, al seu torn, han de ser les formes del pensament necessàries perquè allò intuït esdevingui un objecte d'experiència. Dit altrament: per constituir-se com a Fenòmens, les dades de la intuïció empírica han d'estar sotmeses a la regla de síntesi sota conceptes, de manera que la diversitat aparegui unificada per mitjà d'un concepte concret. Amb motiu d'aquest fet, la natura com a conjunt de Fenòmens amb ordre i pertanyents a una mateixa totalitat també queda fonamentada per la unitat *a priori* de l'apercepció (A109-114).

Establert que les categories són les formes del pensament necessàries perquè les dades rebudes en la intuïció es constitueixin en objectes d'experiència determinats, Kant passa en la darrera secció de la Deducció en A a matisar una mica més com l'enteniment pot arribar a relacionar-se amb els objectes en general. La sèrie de representacions que resulta del procés en tres passos tot just desgranat dona coneixement si la concebem donant-se en un únic jo; tal i com ja s'ha assenyalat en caracteritzar l'apercepció pura, “les representacions [...] només representen alguna cosa en mi en la mesura que, juntament amb totes les altres, formen part d'una mateixa consciència³⁹⁷” (A116). Aquesta requisit crucial rep el nom de principi transcendental de la unitat. Tanmateix, matisa Kant, la

³⁹⁷ “aller Vorstellungen [...] in mir doch nur dadurch etwas vorstellen, daß sie mit allem anderen zu einem Bewußtsein gehören”.

síntesi de reconeixement fonamentada en l'apercepció requereix d'una altra síntesi prèvia, últim i definitiu fonament de la possibilitat de l'experiència i el coneixement. La síntesi en qüestió és duta a terme per la imaginació en la seva faceta *a priori* o productiva [*reine Synthesis der Einbildungskraft*]. Ras i curt, la imaginació s'encarrega de reduir la diversitat de dades sensibles a una imatge unitària; tantost es té una imatge unitària, l'enteniment pot acabar de determinar la unitat imposant un concepte que permeti de reconèixer-la sempre de la mateixa manera. La síntesi de reconeixement requereix la prèvia producció d'imatges com a pas intermediari crucial entre la pluralitat sensible i la determinació conceptual, entre la receptivitat de la sensibilitat i l'espontaneïtat del pensament. Sense la imaginació, en fi, no hi hauria unitat a què aplicar conceptes, ans una diversitat de dades disperses (A115-120).

Sabedors d'aquest detall, la connexió del fenomen empíric amb els conceptes purs pot entendre's amb més detall. La sensibilitat permet que ens aparegui una multiplicitat. La configuració d'una unitat a partir d'aquesta multiplicitat, l'acte d'aprehensió, és un producte de la imaginació *a priori*. La imatge apresada, però, defineix una unitat en tant que pertany a una sèrie plural d'imatges susceptibles de comparació i associació. Per donar un coneixement no fortuït, els processos d'associació necessiten un fonament objectiu. Les representacions només s'associen regladament en la mesura que se les concep com a pertanyents a una mateixa consciència; la consciència permanent en que les representacions se succeeixen pot comparar-les i, així, detectar relacions d'afinitat entre unes i altres. D'aquesta manera, l'apercepció es perfila com l'ingredient final que s'afegeix a la labor de la imaginació i n'intel·lectualitza el producte; els conceptes purs són, ni més ni menys, la forma de l'acte de reconeixement intel·lectual conforme a regles. L'enteniment, per tot plegat, acaba constituint la facultat de les regles [*Vermögen der Regeln*]: gràcies a l'enteniment, els Fenòmens queden ordenats sistemàticament i remesos a una mateixa totalitat, la natura *qua* conjunt reglat de Fenòmens (A120-127).

3.2.4. La Deducció transcendental en l'edició B

Segurament insatisfet amb la intricada relació que els nivells empíric i transcendental mantenen al llarg de la Deducció en A (Sommerlate 2016), Kant reformula la Deducció en B des d'un punt de vista més marcadament transcendental, centrant-se a escatir què implica el coneixement *de iure* sense posar l'accent en les facultats subjectives en què el

coneixement es dona *de facto*. En termes estructurals, val a dir, la Deducció també acusa variacions: per comptes de contenir dues seccions, la Deducció en B consta d'un seguit d'onze paràgrafs numerats del 15 al 26, que reprenen la numeració per paràgrafs anterior al capítol dedicat a la Deducció. En la intuïció sensible, se'ns diu en el primer paràgraf, ve donada una diversitat consegüentment explicable per la sensibilitat. Amb tot, la connexió [*Verbindung*], la conjuminació de tot allò divers, és quelcom d'actiu, no atribuïble per tant a la facultat passiva de sentir. Com que és fruit d'un acte espontani de síntesi, ha de ser un producte de l'enteniment. Amb això, queda clar que l'objecte, com a diversitat de notes connectades entre si, requereix de l'exercici de síntesi que acompleteix l'enteniment. No obstant, la noció de connexió en joc, a banda de pressuposar les nocions de diversitat [*Mannigfaltigen*] i síntesi [*Synthesis*], pressuposa també la d'unitat [*Einheit*]: al capdavant, connectar consisteix a representar-se la diversitat com a donant-se en una únic i mateix substrat. El concepte d'unitat, així doncs, és la base *a priori* dels actes de síntesi. Cal explicar consegüentment què és i d'on sorgeix (B129-131).

Què es necessita per què els actes de síntesi posseeixin la unitat que els escau? La resposta de Kant és lacònica i unívoca: només cal que el pensament 'Jo penso' pugui acompanyar totes les meves representacions o, alternativament, que totes les representacions puguin pensar-se com a relatives a un mateix subjecte. Molt rellevantment, l'autoconsciència de què es parla aquí no és un acte d'autopercepció empírica pel qual el jo se sap idèntic en diferents instants de temps successius, sinó que es tracta d'una apercepció originària [*ursprungliche Apperzeption*], pressuposició lògica d'un substrat permanent de representacions sense el qual l'acte d'enllaçar diferents representacions no seria possible. La unitat d'apercepció és, per això, la unitat transcendental de l'autoconsciència [*transzendente Einheit des Selbstbewußtseins*], la base necessària de tot acte empíric d'autoconsciència en què considero *meves* les diferents representacions donades en una intuïció: "la diversitat de representacions que es donen en una determinada intuïció no serien *meves* si no pogués comprendre llur diversitat en una sola consciència³⁹⁸" (B134). Aquesta identitat de l'apercepció que precedeix *a priori* qualsevol pensament determinat del jo és el principi més elevat de tot el coneixement humà. En el cas dels humans, de fet, el principi de la unitat d'apercepció recolza en l'enteniment com a facultat sintètica i no

³⁹⁸ "Die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesamt *meine* Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewußtsein gehörten"

intuïtiva. El jo de l'autoconsciència és, no pas un jo que intueix directament, sinó que sintetitza allò intuït (B132-135).

A l'Estètica transcendental, s'havia elucidat el principi suprem de la intuïció sensible, pel qual la diversitat intuïda es troba sotmesa a les condicions formals de l'espai i el temps; gràcies a aquest principi, les intuïcions ens venen donades. El principi suprem de la intuïció [*Der oberste Grundsatz der Möglichkeit aller Anschauung*] en relació amb l'enteniment és que la diversitat es troba sotmesa a les condicions de la unitat sintètica d'apercepció. Gràcies a aquest segon principi, les intuïcions són connectables entre si. En habilitar la connexió de les representacions contingudes en la intuïció, la unitat d'apercepció possibilita que l'enteniment assoleixi coneixements tot referint les representacions donades a un objecte. "Objecte és allò que disposa d'un concepte en què la diversitat de la intuïció donada es troba unificada. Ara bé, tota la unificació de representacions requereix unitat de consciència de la seva síntesi. Per tant, només és la unitat de consciència allò que configura la referència de les representacions a un objecte i, així, la seva validesa objectiva³⁹⁹" (B137).

Després d'insistir novament en §18 que la unitat transcendental d'apercepció [*transzendente Einheit der Apperzeption*] no ha de ser confosa amb la unitat empírica de la consciència, Kant prossegueix el recorregut de la Deducció dilucidant els lligams entre la forma lògica dels judicis i la unitat d'apercepció. A parer de Kant, la concepció tradicional dels judicis com a relació [*Verhältniss*] de dos conceptes és inadequada: típicament, per exemple, els judicis disjuntius relacionen judicis entre si. Per Kant, els judicis són l'acte amb què diversos coneixements donats són reduïts a la unitat objectiva d'apercepció [*objektiven Einheit der Apperzeption*] mitjançant la còpula 'és'. D'una banda, la còpula designa la relació de les representacions donades amb l'apercepció originària, font d'unitat *en general* i, per tant, de la unitat constitutiva dels judicis, atès que les representacions que intervenen en el judici han de pensar-se com a donades en un mateix jo que les unifica i profereix el judici. D'altra banda, la còpula designa també la necessària unitat de les representacions relacionades per la còpula (B137-142). Així, posem per cas, la relació que es dona entre pins i arbres en el judici 'Tots els pins són

³⁹⁹ "Objekt aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung *vereinigt* ist. Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewußtseins in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewußtseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit."

arbres'. Aquesta unitat, s'insisteix, seria impossible sense la unitat sintètica d'apercepció a què es remeten totes les representacions i sense la qual no es concretaria llur unificació. Esclariat el principi suprem de l'enteniment, Kant emprèn en els paràgrafs restants (§20-26) la Deducció pròpiament dita. L'objectiu és clar: només serà reeixida la deducció quan "s'hagi explicat la validesa *a priori* [de les categories] respecte a tots els objectes dels nostres sentits⁴⁰⁰" (B144-5). Que les categories determinen tots i cadascun dels possibles objectes d'experiència queda provat succintament conforme al següent raonament. Pel que s'ha vist, la diversitat de la intuïció es troba sotmesa a la unitat sintètica d'apercepció. L'acte en què aquesta unificació s'expressa és el judici: d'aquesta manera, tota diversitat roman determinada respecte a alguna de les funcions lògiques del judici [*logische Funktion der Urteile*]. Segons Kant estipula a la Deducció metafísica que precedeix la Deducció transcendental, cada funció lògica es correspon exactament amb un concepte pur de l'enteniment; per tant, la diversitat roman determinada conforme a alguna categoria (B142-146).

Pel raonament anterior, queda clar a parer de Kant que les categories han de determinar tots els possibles objectes d'experiència. Un pas més enllà, resta per mostrar també que les categories no tenen cap altre ús per al coneixement d'objectes que llur aplicació als mateixos objectes d'experiència. Tal i com ja s'ha recalcat iteradament, conèixer un objecte requereix ensems (i) una intuïció amb què l'objecte ve donat i (ii) un concepte amb que l'objecte és pensat. Quan es pensa un objecte en general mitjançant categories, el pensament en joc només esdevé coneixement quan el concepte queda referit a intuïcions empíriques donades en l'espai i el temps. Emfasitzat enèsimament aquest detall, Kant passa a sospesar l'aplicació de les categories als objectes dels sentits en general. Segons s'ha estipulat a l'inici de la Deducció, la síntesi que resulta en aplicar les categories a la pluralitat de notes donades en la intuïció es fonamenta en la unitat sintètica d'apercepció, el 'Jo penso' que acompanya a totes les representacions. Com a facultat de l'espontaneïtat, l'enteniment pot determinar el sentit intern d'acord amb la unitat sintètica d'apercepció: d'aquesta manera, la unitat sintètica de la diversitat intuïda es pensa *a priori* com a condició a què se sotmeten tots els objectes d'intuïció i garanteix la realitat objectiva de les categories (B146-151).

⁴⁰⁰ "Daß ihre Gültigkeit a priori in Ansehung aller Gegenstände unserer Sinne erklärt wird"

Per contrast amb la síntesi concreta que es consuma quan una categoria sintetitza la diversitat sensible [*synthesis intellectuellis*], aquesta determinació general del sentit intern és catalogada per Kant com a síntesi figurada [*synthesis speciosa*]. Quan es refereix a la unitat d'apercepció, la síntesi figurada rep el nom de síntesi transcendental de la imaginació [*transzendente Synthesis der Einbildungskraft*]. En termes generals, la imaginació permet la representació d'objectes en la intuïció quan els objectes no són presents. En la mesura que tota intuïció és sensible, la imaginació pertany al domini de la sensibilitat. No obstant, i en la mesura que genera síntesis de manera espontània quan crea una imatge a partir d'una pluralitat de notes, també pertany a l'enteniment. Per consegüent, la imaginació ha de poder determinar *a priori* la sensibilitat: la síntesi d'intuïcions que fa és una síntesi transcendental segons categories sotmesa, en última instància, a la unitat d'apercepció. Tal i com ja s'havia assenyalat en la Deducció transcendental segons A, aquesta síntesi productiva de la imaginació és la primera acció de l'enteniment sobre la sensibilitat, prèvia a la ulterior determinació mitjançant conceptes de la imatge produïda (B151-153).

Sobre la base de la clarificació d'aquesta síntesi imaginativa, Kant insisteix a dissociar el sentit intern o capacitat d'autoafecció empírica de l'apercepció pura. El sentit intern, com a expressió introspectiva de la sensibilitat, és passiu respecte a la síntesi cognoscitiva que efectua l'enteniment: l'enteniment, doncs, també ha de determinar-lo per tal que el subjecte empíric pugui realitzar processos d'autopercepció amb valor cognoscitiu. Per Kant, hom només pot representar-se el temps “en tant que, quan trobem una línia recta (que ha de ser la representació externa i figurada del temps), només atenem l'acte de síntesi de la diversitat, una síntesi mitjançant la qual determinem successivament el sentit intern i mitjançant la qual fem atenció a la successió d'aquesta determinació en aquest mateix sentit intern⁴⁰¹” (B 154). Aquest apunt resulta crucial per entendre la mena d'autopercepció [*innerer Wahrnehmungen*] que el jo pot tenir de si mateix. Per ser *a priori*, la unitat d'apercepció que fonamenta tota síntesi possible mai apareix com a objecte d'una intuïció empírica. El jo de què pot tenir-se percepció és necessàriament fenomènic: un jo que realitza síntesis concretes en coordenades temporals determinades, susceptible d'afectar el sentit intern formalment determinat pel temps. Per conèixer-me, en fi, necessito que es doni una intuïció segons la forma de la intuïció del sentit intern;

⁴⁰¹ “Indem wir im Ziehen einer geraden Linie (die die äußerlich figürliche Vorstellung der Zeit sein soll) bloß auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen, dadurch wir den inneren Sinn sukzessiv bestimmen, und dadurch auf die Sukzession dieser Bestimmung in demselben, achthaben.”

necessito, vaja, que el jo es manifesti en el temps, actuant concretament en el temps (B154-156).

En la Deducció metafísica, Kant havia estipulat que existeixen necessàriament dotze conceptes purs de l'enteniment en concordança amb les funcions lògiques del judici. En el tram de la Deducció transcendental recorregut fins el moment, s'ha evidenciat al seu torn que tot possible objecte d'una intuïció empírica sempre està determinat per categories. Kant tanca la Deducció en B en mostrant com les categories determinen els objectes, no només pel que respecta a la forma de llur intuïció, sinó també quant a les lleis amb que poden ser connectats. Les representacions d'espai i temps són formes pures de la intuïció sensible a què la síntesi d'aprehensió es conforma. Alhora, espai i temps també es representen *a priori* com a intuïcions amb una varietat i, així, amb la determinació de la unitat sintètica d'aquesta varietat. Per consegüent, aquestes intuïcions van acompanyades de la unitat de síntesi i, així, d'una connexió a la qual ha d'adequar-se qualsevol cosa que hom es representi en l'espai i el temps. Segons Kant, la unitat de síntesi en joc no és sinó la combinació [*Verbindung*], en una consciència pura, de la diversitat d'una intuïció donada en general conforme a les categories. Per tot plegat, la síntesi d'aprehensió requereix indefectiblement les categories (B157-161).

Paga la pena fer atenció als dos exemples que Kant addueix a efectes de fer més entenedor l'abstrús raonament desgranat. De primer, Kant es fixa en l'acte de percebre una casa concreta. Per tenir percepció de la casa, he de dibuixar mentalment la casa segons la unitat sintètica d'allò divers en l'espai. Ras i curt, la casa ha de constituir una unitat situada en l'espai. Si faig abstracció de l'espai com a forma de la sensibilitat, la unitat sintètica es manté i esdevé intel·lectual, dependent de l'enteniment. Allò que permet la síntesi és la categoria de síntesi d'allò homogeni en la intuïció, a saber, la categoria de magnitud; ens representem intel·lectivament la casa com a cosa definida per una magnitud. En segon terme, Kant analitza l'acte de percebre el desglaç d'un glaçó. Per percebre el procés, m'he de representar una unitat sintètica dins la seqüència temporal. Si faig abstracció del temps, la unitat sintètica com a condició *a priori* amb què enllaça la diversitat és la categoria de causa (em represento el procés com a successió de causes i efectes; B162-165).

En el marc de la primera *Crítica*, el jo designat pel judici ‘Jo penso’ elimina tot reducte empíric de la Psicologia Racional. La noció de jo que la vehicula deixa d’ésser un concepte empíric forjat a mercès del sentit intern. Amb aquest gest, Kant elimina la tensió que en la *Metafísica L_I* existia entre (i) la definició de la Psicologia Racional com a ciència de l’ànima recolzada en purs conceptes, sense recurs a l’experiència; (ii) la construcció de la Psicologia Racional sobre la base d’un fonament palesament empíric, el jo objecte del sentit intern. El caràcter no empíric del jo expressat pel ‘Jo penso’ és força inqüestionable. Aquest jo no és un concepte, sinó la consciència que acompanya qualsevol concepte. Parlem, doncs, d’una base *a priori* que permet l’existència de pensaments però que, com a base *a priori*, mai no és l’objecte concret de cap pensament. Recolzada en un tal “concepte sense objecte empíric”, que la Psicologia Racional és una ciència sense cap fonament empíric queda fora de dubte⁴⁰².

Sobre la base d’aquesta primera novetat, la Psicologia Racional criticada en els Paral·logismes conté una segona novetat no gens negligible. Gràcies a la tasca feta en l’Analítica transcendental, Kant ja no ha de remetre el concepte de jo a les categories tradicionals de l’Ontologia. La Deducció dels conceptes purs, indispensables perquè puguem representar-nos i conèixer objectes, assenta una nova base sistemàtica per a la crítica de la Psicologia Racional, que li atorga una coherència insòlita respecte a la formulació parcial de la *Metafísica L_I* en lligar-la a una de les parts més importants de l’Analítica transcendental. Amb tot, i força curiosament, tres dels quatre conceptes operatius en els quatre Paral·logismes vertebrats a partir de la taula sistemàtica de les categories coincideix amb els conceptes esgrimits en la primera part de la *Metafísica L_I*. Per la primera conclusió paral·logística, l’ànima és substància; per la segona, l’ànima és simple; per la tercera, l’ànima és una. Sóc del parer que la coincidència tampoc ha d’estranyar-nos. En la *Metafísica L_I*, Kant suggereix en quin sentit restringit poden emprar-se aquests conceptes. Proveït amb un instrumentari plenament desenvolupat, Kant pot ara demostrar de manera concloent perquè els usos que no respectin l’acotament esbossat en *L_I* són il·legítims.

Penso que el rol nuclear de les categories en els Paral·logismes justifica la consideració que Deducció transcendental i Paral·logismes de la raó es complementen. En l’edició A, aquesta complementaritat és una mica més difosa i difícil d’apamar. En la Deducció en

⁴⁰² Quant a l’evolució del concepte de sentit intern i el seu encaix dins la filosofia crítica de Kant, vegeu Klemme, 1996; Dyck, 2016.

A, Kant analitza els tres grans passos que es concreten en la construcció de l'objecte cognoscitiu, a saber, les síntesis d'aprehensió, reproducció i reconeixement. Per la síntesi d'aprehensió, la diversitat de notes que intuïm sensiblement queda unificada en una sola intuïció. Per la síntesi de reproducció, les intuïcions poden ésser lligades entre si i generar encadenaments complexos. Per la síntesi de reconeixement, allò intuït i reproduït per la imaginació queda finalment determinat mitjançant conceptes. Perquè la consciència pugui traçar el camí que va de la intuïció sensible a la determinació conceptual, conclou Kant, cal que hi hagi unitat de consciència en el decurs de tot el procés; cal, vaja, una consciència pura, l'apercepció transcendental, que sigui substrat unitari dels diferents actes de síntesi.

La Deducció en A posa sobre la taula la necessitat de pensar una consciència pura, un substrat únic en què es concreten tots els actes de consciència, indispensable perquè tots ells contribueixin a la construcció dels objectes de coneixement. La unitat de consciència en joc és, ben mirat, la unitat del jo designat pel judici 'Jo penso'. Amb tot, la identificació de la unitat requerida per al coneixement i la unitat del 'Jo penso' que és fonament de la Psicologia Racional només es concreta en B. Ras i curt, Deducció i Paral·logismes en B acusen una coherència textual i argumentativa de que A és exempta, i que passa per l'ús sostingut del judici 'Jo penso' en ambdues seccions. La Deducció Transcendental forma part de l'Analítica Transcendental i, per consegüent, del procés d'escrutini que du a descobrir les condicions necessàries perquè hi hagi coneixement sobre el món. Pel que respecta a aquesta qüestió, el rol del judici 'Jo penso' és primeríssim. Perquè una sèrie de representacions pugui arribar a fornir coneixement, cal que totes les representacions i els actes de síntesi que es donin en un únic i mateix substrat; cal, en suma, que la proposició 'Jo penso' pugui acompanyar qualsevol de les representacions en joc per remetre-les a un mateix Jo que les conjumina sent-ne el substrat. D'aquesta manera, Kant mostra en la Deducció l'únic ús positiu que pot fer-se del judici: la proposició 'Jo penso' només pot emprar-se per pensar les condicions del coneixement *en general*.

El 'Jo penso', doncs, es perfila com un requisit ineliminable a l'hora de pensar *què és i com és possible el coneixement*: no dóna coneixement, sinó que és necessari per pensar el coneixement com a fet. D'aquí que el resseguiment dels Paral·logismes en l'edició B sigui ostensiblement més lacònic que en l'edició A. En B, la Deducció serveix per assentar que el judici només té validesa si s'empra en un sentit lògic. Qualsevol deriva paral·logística amb que hom miri d'extraure conseqüències ontològiques de la proposició

queda desacreditada tantost s'evidencia que depassa el territori lògic a què la validesa del 'Jo penso' se circumscriu. Ben mirat, aquest darrer apunt resulta decisiu per entendre l'asimetria quant a l'extensió dels Paral·logismes en ambdues edicions. En la Deducció en A no hi ha presència textual de la proposició 'Jo penso' com a sinònim de l'apercepció originària a la base del coneixement. Tanmateix, l'expressió sí apareix reiteradament en els Paral·logismes en A. D'alguna manera, podria pensar-se que Kant revisa la Deducció inclosa en B sota la llum de la proposició que tant útil li ha estat en els Paral·logismes en A, alhora que, paradoxalment, aquesta proposició incorporada a la nova Deducció li permet d'abreujar els nous Paral·logismes pels motius adduïts anteriorment.

Per tot plegat, podria dir-se que la millor manera d'entendre les dues facetes del jo transcendental expressat pel 'Jo penso' passa per "barrejar" ambdues edicions de la KrV.

- Entendre la importància del 'Jo penso' per a l'existència de coneixement en el món demana de remetre'ns a B. Només en B Kant diu que, perquè els actes de síntesi necessaris per al coneixement estiguin relacionats entre si, cal que el pensament 'Jo penso' pugui acompanyar totes les representacions.
- En canvi, entendre en detall quins són els usos paral·logístics del 'Jo penso' que cal evitar exigeix de fer atenció als Paral·logismes d'A, en què Kant esquematitza amb cura les inferències paral·logístiques mancades de fonament empíric i mostra per què cap d'elles dona coneixement.

Els Paral·logismes de B, val a dir, inclouen una refutació expressa de Mendelssohn no inclosa en A. Per tal de copsar els detalls d'aquesta refutació i els aspectes de la relació entre Kant i Mendelssohn que se'n desprenen, desenvoluparé tot seguit una última secció dedicada a veure com la crítica kantiana s'aplica a les Psiicologies de Wolff i Mendelssohn respectivament.

3.3. Wolff i Mendelssohn davant la crítica kantiana

3.3.1. La Psicologia de Wolff davant els Paral·logismes de la raó

D'entrada, és clar que les conclusions dels tres primers Paral·logismes criticats per Kant poden rastrejar-se en la Psicologia Racional wolffiana. Comencem amb les afirmacions 'L'ànima és substància' i 'L'ànima és simple'. Si recordem el contingut desgranat en el primer capítol, els raonaments que menen Wolff a atribuir substancialitat i simplicitat a l'ànima es troben íntimament entrelaçats: només les coses simples dotades de força interna poden ésser catalogades com a substàncies. Wolff defineix les coses simples en contraposició a les compostes: atesa llur simplicitat constitutiva, ni poden constar de parts ni de tota la resta de propietats subsidiàries assignades a les coses compostes, això és, extensió, figura, magnitud o moviment. Precisament per això, les coses simples acaben erigint-se-se com a condició de possibilitat de les compostes: si no hi hagués coses simples, aleshores tota part, malgrat ésser petitíssima, hauria d'encloure altres parts al seu torn compostes. En tal cas, ni es podria intel·ligir la finitud de les parts d'una cosa ni podria arribar-se a enumerar-les amb precisió, car que tota part dependria d'una altra part *ad infinitum*.

Necessàries per explicar l'existència de tot allò compost, les coses simples persisteixen perpètuament, raó per la qual, addueix Wolff, ha d'haver-hi en elles quelcom de permanent que les singularitzi i en justifiqui la permanència i els canvis que cadascuna d'elles experimenta. Aquest component durador i dimensionat n'és l'anomenada força interna. És sobre la base d'aquest concepte que Wolff, en segon terme, teixeix la diferenciació entre coses autosubsistents o substàncies i coses dependents d'altres. Ras i curt, les coses autosubsistents són aquelles que contenen dins seu la font dels canvis que experimenten: com que cada cosa simple posseeix una força interna que és arrel dels canvis que li ocorren, totes les coses simples són substàncies. Atès que, per contrast amb les passions, reben el nom d'accions les mutacions la raó de les quals rau en la mateixa cosa que canvia, els canvis que es concreten en les substàncies són accions per dependre de llur força interna.

Wolff estableix que els canvis propis de l'ànima són els pensaments. L'ànima pot ésser catalogada com a substància només en el supòsit que produeixi activament els seus pensaments; per afirmar-ne la substancialitat, en fi, cal provar en primera instància que l'ànima és una cosa simple posseïdora d'una força interna amb què produeix els propis

pensaments. A efectes d'argüir-ho, Wolff comença mostrant que els cossos no poden produir pensaments en cap cas. Els canvis d'un cos, ocorreguts per moviment, tenen llur raó en la mida, forma i posició de les parts del cos. Si un cos pensés, els pensaments, definits com a canvis, haurien de consistir en certa modificació de les seves parts. Perquè el pensament fos conservat, hauria de preservar-se la posició de les parts resultants del moviment, de manera que, quan es produís un nou pensament B i es modifiqués la disposició de les parts que abans havia propiciat el pensament A, A deixaria d'ésser conservat. Incapaç de retenir cap pensament pel flux ininterromput de moviments que experimenta, el cos mai pot aprehendre el contingut del pensament ni, és clar, ser conscient què pensa per comparació de pensaments: “atès que un cos, conforme a la seva essència i naturalesa, no pot pensar, l'ànima no pot ésser corpòria ni estar formada per matèria. I com que [...] resulta força evident que els pensaments no poden ser propis de cap cosa composta, l'ànima ha d'ésser una cosa simple⁴⁰³” (GW I.2, 463 | MA §742). Com que els pensaments són incorporis, l'entitat en què es donen, l'ànima, ha d'ésser també incorpòria. No corpòria i no composta, l'ànima no pot sinó constituir una cosa simple; per causa d'aquesta seva simplicitat, doncs, l'ànima s'acaba perfilant finalment com una substància.

Considerem ara l'afirmació ‘Quantitativament, l'ànima és una i té identitat’, conclusió del tercer Paral·logisme esquematitzat i criticat per Kant. Sabedor tant que l'ànima és substància com que les substàncies disposen d'una força que és font dels seus canvis, Wolff puntualitza que tota ànima alberga una força única i pròpia [*eigene*] explicativa dels seus canvis. L'exemple adduït per il·lustrar la relació de l'ànima amb la seva força resulta tan gràfic com enginyós. Wolff fa suposar-nos una espelma. L'espelma és dotada d'una sola força, a saber, la força motriu que possibilita el moviment de la flama. Per bé que única, la força en qüestió rep múltiples noms depenent de l'efecte en què es parlesment: se li'n dirà lumínica en dimanar llum, calorífica per produir escalfor, incendiària quan calcini quelcom... En el cas de l'ànima, així doncs, ocorrerà quelcom d'anàleg: sentits, imaginació, memòria, reflexió o enteniment són, al capdavall, descripcions d'aspectes divergents d'una mateixa entitat (GW I.2, 463-465 | MA §742-747).

⁴⁰³ “weil weder ein Körper seinem Wesen und seiner Natur noch gedencken kann (§738-739), [...]so kann die Seele nicht körperlich sein (§192). Und da [...] erhellet, das die Gedancke keine zusammengesetzten Dinge zukommen können; so muss die Seele ein einfaches Ding sein”

Per tot plegat, no hi ha dubte que les conclusions dels tres primers Paral·logismes exposats a la Dialèctica transcendental són subscrietes per Wolff. Tanmateix, els raonaments amb que ateny aquestes conclusions no coincideixen exactament amb els desgranats per Kant. El cas del primer Paral·logisme és força palmari. Recordem-ne la seqüència. (i) Substància és allò la representació de què constitueix el subjecte absolut dels nostres judicis, allò que mai es determina de cap altra cosa; (ii) jo, com a ésser pensant, sóc el subjecte absolut de tots els meus possibles judicis; (iii) per tant, jo, com a subjecte pensant, sóc substància. Per contrast amb el Paral·logisme kantian, l'atribució de substancialitat que Wolff efectua acusa unes arrels netament ontològiques, alienes als processos epistèmics en què recolza la substancialitat segons el primer dels Paral·logismes. Tal i com s'ha vist, Wolff argüeix la substancialitat de l'ànima en base amb la simplicitat pròpia de tota cosa simple. Divertidament, doncs, Wolff conclou que l'ànima és una substància tot desplegant una versió sensiblement modificada del segon Paral·logisme kantian. (i) Substància és allò que enclou la font dels canvis que experimenta, això és, que actua o realitza accions; (ii) tota cosa simple és substància perquè enclou una força pròpia que és font dels canvis que experimenta; (iii) una cosa els canvis de la qual no poden considerar-se com a concurrència de diversos agents és simple; (iv) els canvis de l'ànima, els pensaments, no poden ésser considerades com la concurrència de diversos agents; (v) l'ànima és simple; (vi) en ésser simple, l'ànima enclou una força pròpia que és font dels canvis que experimenta i, per tant, és una substància.

A l'hora d'argumentar que l'ànima és una entitat permanent i idèntica a si mateixa, Wolff també segueix un recorregut diferent a l'esbossat en els Paral·logismes. Per Kant, recordem, (i) allò conscient de la identitat numèrica de si en temps diferents és persona; (ii) l'ànima és conscient de la seva identitat numèrica en temps diferents; (iii) per tant, l'ànima és persona. Novament, Wolff erigeix el seu raonament sobre una base netament ontològica. En la mesura que és simple, l'ànima és substància. Com a substància, l'ànima posseeix una força única i pròpia, agent de tots i cadascun dels canvis que experimenta. És gràcies a aquesta força única i pròpia que l'ànima abriga identitat. L'argument wolffià podria esquematitzar-se en els termes següents. (i) Com a substància simple, l'ànima enclou una força pròpia que és font dels canvis que experimenta i n'és l'essència; (ii) com que la força n'explica tots els canvis, passats i futurs, la força ha de romandre sempre

idèntica; (iii) per tant, i com que l'essència de l'ànima sempre roman idèntica, l'ànima també és idèntica.

Quant al quart Paral·logisme kantià, val a dir, és de notar que Wolff no el subscriu en cap cas. En passar a caracteritzar amb profunditat la força que defineix essencialment l'ànima, Wolff fa atenció als canvis que produeix i se centra fonamentalment en les sensacions. Les sensacions permeten que ens representem els cossos compostos que contacten amb els òrgans sensorials; com que l'ànima és una entitat simple, les sensacions es perfilen com representacions d'allò compost, els cossos, en allò simple, l'ànima. Pel fet que les imatges ens representen, sia coses compostes ja sentides, sia ens inventats en base amb el material fornit per sensacions passades, és clar que els productes de la imaginació també són representacions d'allò simple en allò compost. Sigui com vulgui, com que les sensacions es regeixen pels moviments que els cossos infonen als òrgans sensorials i, al seu torn, aquests cossos són part del món, l'ànima es representa una part del món en funció de la posició que el propi cos ocupi en el món i els moviments que els cossos mundans li transmetin consegüentment. Arribats aquest punt, doncs, Wolff sentència que la força de l'ànima atiadora de tots els seus canvis és, ni més ni menys, “una força per representar-se el món en funció de la posició que el cos ocupi dins el món⁴⁰⁴” (GW I.2, 468 | MA §753). L'existència del món extern no és qüestionada en cap moment, ans al contrari: ni més ni menys, l'ànima es defineix essencialment per representar-se el món extern.

El desajustament entre els Paral·logismes desglossats per Kant i els raonaments wolffians posa sobre la taula una primera inadequació entre la Psicologia Racional criticada en els Paral·logismes de la raó pura i la Psicologia Racional wolffiana. En cert sentit, aquesta primera inadequació resulta més aviat innòcua. Al capdavant, l'interès kantià rau en les conclusions dels Paral·logismes: independentment del camí concret seguit per atènyer-les, les conclusions en qüestió són cognoscitivament invàlides si es troben articulades amb conceptes purament racionals. L'atribució wolffiana de simplicitat i substancialitat a l'ànima acusa una base netament racional, en tant que (i) el concepte de cosa simple és una noció ontològica que cal postular per explicar la gènesi de les coses compostes i (ii), precisament per explicar l'activitat d'aquestes coses simples, se'ls atribueix una força que les constitueix en substàncies. En dependre de la força inherent a tota cosa simple, de fet,

⁴⁰⁴ “Eine Kraft sich die Welt vorzustellen, nach dem Stande ihres Körpers in der Welt”.

la noció wolffiana d'identitat també presenta una matriu racional. Des d'aquesta òptica, les tesis wolffianes que l'ànima és una substància, que és simple i que preserva la seva identitat al llarg del temps són conclusions paral·logístiques, que no donen un coneixement real sobre l'ànima.

En un sentit més general i rellevant, però, els Paral·logismes no enderroquen la Psicologia Racional wolffiana perquè la definició kantiana de Psicologia Racional no s'adequa a la wolffiana. Per contrast amb la definició de Psicologia Racional rastrejable en la *Metafísica L_I* i la KrV, la Psicologia Racional de Wolff té un fonament netament empíric, és a saber, la Psicologia Empírica. Tal i com s'ha mostrat en el capítol sobre Wolff, la Psicologia wolffiana es defineix pel fet que el moment racional segueix necessàriament al moment empíric. De primer, cal escodrinyar en detall tot allò que ocorre a l'ànima; cal, en suma, forjar conceptes clars de totes les classes de pensament que experimenta i de les facultats que s'hi troben vinculades. Sobre la base d'aquesta descripció exhaustiva, en la Psicologia Racional s'intenta explicar per què els pensaments i sengles facultats operen en els termes consignats. En Wolff, doncs, no hi ha quelcom així com un estudi de l'ànima mitjançant mers conceptes: l'explicació dels processos anímics en què consisteix la Psicologia Racional resulta impossible sense la descripció d'aquests processos duta a terme prèviament en la Psicologia Empírica.

Per consegüent, la crítica a l'atribució de substancialitat, simplicitat o identitat a l'ànima continguda en els Paral·logismes de la raó només desvirtua unes tesis molt específiques de la Psicologia Racional wolffiana. Considerada globalment, la disciplina com a explicació dels processos psíquics prèviament coneguts per experiència continua sent plenament legítima. De fet, l'explicació concreta que Wolff dona dels processos anímics se sosté perfectament sense necessitat d'assumir que l'ànima és una substància simple i amb identitat. Al capdavant, la base de l'explicació wolffiana, el concepte de força representativa, és un concepte inferit inductivament, sobre la base de la constatació que ens representem coses externes a través de les sensacions: que l'ànima es representa coses depèn del fet que efectivament es representa coses, i no pas de la seva pretesa substancialitat i simplicitat. Per tot plegat, la crítica de Kant només s'aplica a uns continguts molt determinats de la Psicologia Racional wolffiana i, subsidiàriament, a les tesis que depenen del fet que l'ànima és una substància simple i que Wolff exposa en la brevíssima darrera secció de la Psicologia Racional. La Psicologia Racional com a explicació dels fets consignats amb claredat en el marc de la Psicologia Empírica, com a

disciplina amb una base empírica ineliminable, queda fora de l'abast restringit dels Paral·logismes kantians.

3.3.2. La Psicologia de Mendelssohn davant els Paral·logismes de la raó

Passem ara a considerar la relació del *Phaedon* de Mendelssohn amb els Paral·logismes de la raó. Després de posar punt i final al primer diàleg del *Phaedon* demostrant que l'ànima és incorruptible, Mendelssohn argüeix que l'ànima és una substància simple en el context del segon diàleg. Per provar la substancialitat, l'autor del *Phaedon* mostra primerament que el pensament no pot ésser atribuït d'un ens compost perquè allò compost només existeix com a producte de la representació d'un ésser pensant. Tota conjuminació ordenada d'una multiplicitat de parts és produïda pel pensament, de manera que, per ser-ne causa, el pensament ha d'ésser previ i independent a allò que causa. En ésser anterior a tot ens compost, cal concloure que el pensament és quelcom de simple, això és, d'ontològicament prioritari i indispensable per a la subsistència de totes les coses compostes. En últim terme, asseverar que el pensament és un atribut de la substància anomenada ànima resulta la millor d'explicar que, malgrat l'heterogeneïtat tipològica de pensaments i la vastíssima extensió temporal durant la qual sorgeixen, tots els pensaments guardin vinculació entre si i se'ls pugui identificar com a pertanyents a una determinada persona.

L'eix vertebrador de la prova mendelssohniana que l'ànima preserva la seva identitat rau en el principi teològic que Déu crea el món amb les millors intencions, essent la més noble d'aquestes intencions el desig que els éssers racionals perfeccionin sense aturador les seves capacitats. Corroborat el principi per l'observació del comportament humà, Mendelssohn conclou que l'ànima continua perfeccionant-se quan mor el cos; altrament, el principi fonamental pel qual els éssers racionals tendeixen a perfeccionar-se no seria realitzable del tot. La seqüència de perfeccionament descrita en la prova presenta una estructura molt anàloga a l'elucidada per Spalding a *Die Bestimmung des Menschen*. En emprendre el recorregut de perfeccionament i millora, l'home comença polint les pròpies capacitats, s'immergeix subsegüentment en l'esfera social, marc indispensable per a la gestació de la virtut, i acaba descobrint finalment l'existència de Déu, l'Ésser perfectíssim que cuida les seves criatures i les fa immortals perquè mai no deixin de perfeccionar-se.

En el cas de Mendelssohn, sembla força clar que els dos primers Paral·logismes kantians apareixen desplegats com a parts ingredients del segon diàleg del *Phaedon*. Tal i com ocorria en el cas de Wolff, la conclusió que l'ànima és una substància recolza en l'atribució prèvia de simplicitat. L'argument en pro de la simplicitat rastrejable en el segon diàleg és estructuralment idèntic al Paral·logisme que Kant critica. (i) Una cosa l'acció de la qual no pot considerar-se com a concurrència de diversos agents és simple; (ii) l'acció de la facultat de pensar, els pensaments, no pot ésser considerada com la concurrència de diversos agents; (iii) per tant, la facultat de pensar és simple. Sobre la base d'aquest primer Paral·logisme, Mendelssohn articula la inferència que mena a la conclusió que l'ànima és la substància en què la facultat de pensar inhereix. De nou, el Paral·logisme que Kant exposa s'acobra perfectament a l'estratègia dialèctica de Mendelssohn. (i) Substància és allò la representació de què constitueix el subjecte absolut dels nostres judicis, allò que mai es determina de cap altra cosa; (ii) jo, com a ésser pensant, sóc el subjecte absolut de tots els meus possibles judicis; (iii) per tant, jo, com a subjecte pensant, sóc substància. El tercer Paral·logisme no apareix com a tal: en tot cas, podria dir-se que la identitat és un pressupòsit necessari per a l'argument moral amb que es conclou el *Phaedon*. El quart Paral·logisme tampoc no apareix explícitament. El qüestionament de l'existència del món extern no s'efectua en cap cas, tot i l'afirmació que els cossos compostos existeixen com a objecte de representació dels éssers pensants. En tot cas, el rebuig ulterior de l'idealisme dut a terme per Mendelssohn fa més aviat implausible d'atribuir-li'l.

Per tot plegat, la crítica kantiana a la Psicologia Racional s'aplica amb més precisió i solvència al *Phaedon* que no pas a la Psicologia Racional wolffiana. Wolff forja el terme 'Psicologia Racional' en un sentit diferent al kantian, que no es correspon amb la Psicologia Racional criticada en els Paral·logismes de la raó pura. Segons he mirat de mostrar en el capítol segon, Mendelssohn modifica el marc wolffià tot arraconant la distinció entre Psicologia Empírica i Racional per articular una Psicologia metodològicament asistemàtica, en què el moment empíric (Experiència) i el racional (Teoria) interactuen de forma complexa i irregular. Paradoxalment, és el *Phaedon*, la màxima expressió de la Psicologia mendelssohiana, aliena a la divisió wolffiana de Psicologia Empírica i Psicologia Racional, que mereix més justament la crítica a allò que Kant anomena Psicologia Racional. Els arguments centrals de l'obra, exposats en el segon diàleg, s'acoblen perfectament als Paral·logismes que Kant critica, i la creença que

l'ànima manté la seva identitat es desprèn de la tesi que l'ànima és una substància amb què es conclou el segon diàleg. Si hi ha cap obra històrica que s'adeqüi al concepte kantian de Psicologia Racional, en fi, és clar que el *Phaedon* ho és molt més que no pas la *Metafísica alemanya* o la *Psychologia Rationalis*.

De fet, i en reduir substantivament l'espai dedicat als quatre grans Paral·logismes de la raó pura, Kant incorpora en la segona edició de la KrV una nova subsecció consagrada a refutar una altra de les proves del *Phaedon*. Tot i no explicitar-ho, Kant fa atenció a la tercera de les cinc proves que integren l'obra i la reconstrueix de la següent manera. (i) L'ànima no té parts; (ii) com que no té parts, no pot deixar d'existir successivament, això és, per descomposició progressiva de seves les parts; (iii) com que no pateix descomposició successiva ni, per tant, està subjecta a successió en el temps, la seva destrucció implicaria que no hi ha diferència temporal entre l'instant A en què era i l'instant B en que deixa de ser, la qual cosa és palesament impossible, (iv) per tant, l'ànima mai pot deixar d'ésser. Per Kant, el problema de l'argument és clar. Mendelssohn no s'hauria adonat que les facultats de l'ànima tenen magnitud intensiva, o sigui, un grau més o menys intens d'activitat. El grau d'aquesta activitat facultativa pot anar decaient progressivament fins a desaparèixer del tot: des d'aquest punt de vista, en fi, la permanència real de l'ànima no és segura.

D'entrada, és de notar que la interpretació kantiana de l'argument, làbil i precipitada, acusa llacunes rellevants (Falkenstein, 1998). Recordem l'exposició oferta en el marc de l'epígraf sobre el *Phaedon*. Mendelssohn enceta la prova amb una caracterització genèrica dels processos físics de canvi. (i) L'esdeveniment dels canvis naturals consisteix en el pas d'un terme oposat a un altre terme oposat; (ii) els objectes sotmesos a canvi resten en constant moviment; (iii) aquests processos ocorren en el temps i el temps, per la seva banda, és una sèrie contínua; (iv) per ésser temporals, els canvis constitueixen fenòmens continus, no fragmentats realment en intervals. Centrant-se en el trànsit de la vida a la mort com a instància particular de canvi natural, Mendelssohn il·lustra la impossibilitat que la mort tingui com a efecte la destrucció tant de l'ànima com del cos. En el cas dels cossos, la mort dona peu a una dinàmica de mutació ininterrompuda tal que les partícules del cos inert es dispersen i passen finalment a formar part d'un nou cos. En el cas de l'ànima, la mutació ininterrompuda pròpia dels cossos no és concebible en implicar anihilament, conceptualment inadmissible: si l'ànima deixés d'existir per convertir-se en una altra cosa, les seves potències deixarien de funcionar i,

consegüentment, aquestes potències haurien quedat anihilades. La conseqüència del raonament és palmària: les potències anímiques i l'ànima que les abriga mai poden destruir-se i deixar d'actuar.

Atenent *in situ* l'argument mendelssohnià, l'objecció kantiana no fila prim. La consideració que Mendelssohn no s'hauria adonat que les facultats de l'ànima tenen magnitud intensiva, això és, un grau més o menys intens d'activitat, no és certa. Ben mirat, podria dir-se que ocorre justament el contrari. Mendelssohn s'adona que tots els processos amb duració temporal acusen una magnitud intensiva i, en sospesar l'hipotètic procés pel qual l'ànima deixaria d'ésser gradualment, conclou que l'ànima no pot estar sotmesa a duració temporal perquè, contràriament a qualsevol entitat corporal en canvi perpetu, l'ànima que cessés progressivament la seva activitat acabaria encloent cert tipus d'anihilament, a saber, el de les seves facultats. En tot cas, els problemes que planen sobre la prova mendelssohniana són de carés teològic. Al capdavant, l'argument només resulta sostenible si s'accepta l'existència d'un Déu benevolent que, amb motiu de la seva benevolència, no admet la destrucció de cap de les entitats que ha creat. Això no obstant, Kant resulta encertat en un sentit més general i no pas baladí. La prova esgrimida constitueix un exemple paradigmàtic d'argument paral·logístic, a resultes del qual es predica una determinada propietat, la incorruptibilitat, d'una entitat, l'ànima o jo pensant, que mai s'apareix als sentits com a tal. D'alguna manera, doncs, la denúncia kantiana encerta en general però marxa en el detall.

Més enllà d'aquest afegit a la segona edició de la KrV, la prova del *Phaedon* que segueix a la criticada en els Paral·logismes B mereix un esment especial. Recordem-ne de nou els detalls. Conforme a l'argument mendelssohnià, la facultat de pensar no resulta, ni de la disposició d'una multiplicitat de parts, ni de la concurrència de diversos poders. La disposició de parts constitutives d'una "nova" totalitat composta constitueix un efecte de la facultat de pensar: tota conjuminació ordenada d'una multiplicitat és produïda pel pensament, necessàriament previ i independent a allò que causa. Amb els poders emergents amb els compostos passa el mateix: la conjuminació d'una multiplicitat de forces diferenciades i constitutives d'un nou poder és un acte que realitza la facultat de pensar. En ésser anterior a tot ens compost, Mendelssohn conclou que el pensament és quelcom de simple, ontològicament prioritari i indispensable perquè hi hagi coses compostes. La millor manera d'explicar que tots els pensaments guardin vinculació entre

si i puguin ésser identificats com a pertanyents a una determinada persona passa per prendre el pensament com un atribut de la substància anomenada ànima.

El gest que Mendelssohn efectua a les acaballes de l'argument acusa connexions rellevants amb l'apercepció pura que vertebra la Deducció transcendental. Per Mendelssohn, atribuir el pensament a una determinada ànima fa possible que una multiplicitat de pensaments guardi vinculació entre si i pugui ésser identificada com a pertanyent a una mateixa persona. En altres paraules: Mendelssohn també conclou que, perquè hom pugui catalogar els diversos pensaments que té com a propis, cal assumir l'existència d'un únic i mateix substrat en què els diversos pensaments en joc es donen. No cal dir-ho, la diferència crucial entre Mendelssohn i Kant rau en les assumpcions ontològiques que subjauen a sengles raonaments. Mendelssohn sosté que els pensaments han de ser atribuïts *realment* a una determinada ànima o jo pensant; Kant, en canvi, afirma molt més dèbilment que només cal *poder pensar-los* com a relatius a un mateix jo pensant. Sigui com vulgui, la prova continguda en el segon diàleg del *Phaedon* també enllaça amb l'afirmació kantiana que els objectes externs només existeixen com a fenòmens. Per Mendelssohn, la disposició de parts constitutives d'una "nova" totalitat harmònica constitueix un efecte de la facultat de pensar. Per consegüent, tot allò compost, a saber, els cossos existents fora de nosaltres, només pot existir en la mesura que una ment simple se'n forja representació.

Però les coincidències entre Kant i Mendelssohn no acaben pas aquí. La dialèctica argumentativa del *Phaedon* entronca molt rellevantment amb la línia que segueixen els Paral·logismes, sobretot en l'edició B. Seguint el solc de *Die Bestimmung des Menschen* de Spalding, l'argument del tercer diàleg amb què Mendelssohn tanca el *Phaedon* assumeix l'existència d'un lligam estret entre Psicologia, Teologia i Moralitat, en el benentès que l'afirmació que l'ànima és immortal enclou una justificació de carés teològico-moral. Els éssers humans són creats atenent les millors intencions. Per causa del caràcter benevolent de llur creador, els homes tenen l'obligació d'anar perfeccionant les seves facultats i la seva condició al llarg de tota la vida. Tanmateix, les facultats humanes resulten ésser infinitament perfectibles. Per tal de poder acomplir sense obstacles ni fissures el seu deure de millorament ininterromput, l'ànima com allò que defineix essencialment cada home ha de ser immortal. Només l'horitzó infinit de la immortalitat dota de sentit la vida terrena: sense la seguretat ferma que l'esforç terrè no

s'esvanirà tot d'una en consumir-se la mort del cos, els humans no disposarien de cap motivació per dur una vida recta i moral.

Tal i com s'ha consignat en l'escrutini anterior, els Paral·logismes en l'edició B són closos precisament per referència a aquest argument. Kant, val a dir, hi introdueix un canvi cabdal. L'argument no és vàlid *en general*: només és lícit recórrer-hi des de la perspectiva de l'ús pràctic de la raó. Per Kant, doncs, l'argument no és legítim pel fet que aporti cert coneixement sobre l'ànima i el seu estat futur, sinó pel fet que ajuda a sostenir la vida moral que la raó fonamenta mitjançant idees. D'alguna manera, la prova en joc acaba perfilant-se com la base psicològica de la moralitat, en tant que estimula l'individu a menar una vida recta amb l'incentiu de culminar-la amb premi en acabada l'existència terrena. Amb aquest gest, Kant opera una nova modulació del vincle entre Psicologia i Filosofia Moral. En Kant, la Psicologia Racional no reporta coneixement perquè recolza en la sola raó, essent el coneixement producte de l'enteniment que aplica conceptes a les dades sensibles. D'aquesta manera, la Psicologia Racional passa a inscriure's dins el domini de la raó i els seus productes, les idees. Dins el constructe que resulta del projecte crític kantian, la raó, exempta de validesa en termes cognoscitius, esdevé el pal de paller de la moralitat: ras i curt, l'individu moral es correspon amb el subjecte racional autònom, que actua d'acord amb lleis i regles que forja amb la seva raó.

Les reflexions inicials de la *Religion innerhalb der Grenzen der bloße Vernunft* (1792) donen pistes rellevants per entendre com les idees que proveeix la Psicologia Racional poden servir la moralitat. Un cop establertes les lleis i regles autònomes que fonamenten l'acció moral, la raó pot reflexionar legítimament sobre les conseqüències d'aquestes accions: “no pot ser indiferent a la raó la resposta a la pregunta: quin és, doncs, el resultat d'aquesta nostra conducta correcta?”⁴⁰⁵ (AK 6:5). És en resposta a aquesta pregunta que la prova psicològica de la immortalitat mostra la seva importància. Creure en un Déu que premia el bé més enllà de la vida terrenal és indispensable per tal que el subjecte, després de determinar racionalment l'acció que cal fer, obtingui la certesa subjectiva que el seu “esforç moral” no és en va. La Psicologia Racional, doncs, acaba tenint un valor purament pragmàtic, al servei de l'acció moral. Els seus arguments no forneixen cap mena de coneixement sobre l'ànima i la seva naturalesa; des d'aquesta òptica, l'allunyament de Kant respecte a Mendelssohn és palès. Amb tot, i precisament recollint el nexa

⁴⁰⁵ “Es kann der Vernunft doch unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: was dann aus diesem unserm Rechthandeln herauskomme?”.

indefectible entre Psicologia i Moralitat observable en Mendelssohn, Kant reivindica la importància de disciplines especulatives com la Psicologia Racional per a la consecució de la praxi moral. La creença en un Déu que salvaguarda l'ordre moral del món, epistèmicament inadmissible, continua sent espurna atiadora crucial de l'acció moral. Encara que cognoscitivament invàlida, la Psicologia Racional preserva, comptat i debatut, una significació moral inestimable.

CONCLUSIONS⁴⁰⁶

In this dissertation, my two main research questions were: (I) What is the relationship between the Psychologies of Christian Wolff and Moses Mendelssohn? (II) Does Kant's critique apply to the Psychologies of Wolff and Mendelssohn? The answer to each question can be summarised as follows:

(I). Mendelssohn's Psychology draws heavily from Wolff's, but despite their commonalities, they differ greatly in both content and form.

1. Between 1755 and 1764, Mendelssohn developed a stable Psychology based on Wolffian theses. In fact, Mendelssohn extends this Wolffian-based Psychology with some new contributions, arising from aesthetic concerns that were foreign to Wolff's interests.
2. However, Wolff and Mendelssohn differ considerably in their procedure. As we have seen, Mendelssohn's Psychology produces a non-systematic Psychology: instead of writing structured and complete treatises on the subject in the manner of Wolff, he deals with particular psychological questions in different works, according to his interests at the time. Moreover, Mendelssohn accepts the Wolffian distinction of two complementary "empirical" and "explanatory-rational" moments, but he no longer conceives of them as strictly separate and in sequence.
3. As Mendelssohn's mature *magnum opus*, the *Phaedon* highlights another substantial difference between his Psychology and Wolff's. Mendelssohn modulates the Wolffian link between Psychology and Moral Philosophy, as the former is no longer limited to providing premises for the demonstrations of the latter. For Mendelssohn, Moral Philosophy becomes the horizon of Psychology: the necessity of studying the human soul and its attributes is grounded in its moral implications.

(II). Broadly speaking, Kant's critique does not apply to Wolff and Mendelssohn for the following reasons:

⁴⁰⁶ Les presents conclusions són redactades en anglès conforme als requisits exigits per a l'obtenció de la menció de doctorat internacional.

1. Kant's Paralogisms of Pure Reason do not dismantle Wolff's Rational Psychology because Kant's definition of Rational Psychology does not coincide with Wolff's. In contrast to the target of Kant's critique, Wolff's Rational Psychology has a purely empirical, non- speculative foundation. Consequently, criticising the attribution of substantiality, simplicity or identity to the soul does not invalidate Wolff's Rational Psychology as the explanation of the psychic processes known from experience, but only problematizes some of its specific claims.
2. The Paralogisms do apply more narrowly to the *Phaedon*, insofar as Kant criticises arguments which are structurally identical to those by which Mendelssohn attributes substantiality, identity and immortality to the soul. However, there are two significant elements of the KrV that clearly overlap with the *Phaedon*. On the one hand, Kant reproduces the structure of the Mendelssohnian argument for substantiality in the Transcendental Deduction. On the other hand, Kant largely inherits Mendelssohn's conception of the link between Psychology and Morality.

What is the relationship between the Psychologies of Christian Wolff and Moses Mendelssohn?

The answer to this question requires that we first cover the fundamental theses of Wolffian Psychology, which are the main focus of the first chapter of this dissertation. In its first section, I elucidated the Wolffian concept of philosophy and the place of Psychology within philosophical knowledge. As we have seen, Wolff characterises philosophical and historical knowledge as complements. In short, philosophy gives an account of facts that have already been historically established. In order to do so, the philosopher must work demonstratively, by articulating syllogistic proofs. The criterion used to order the parts of philosophy rests on its demonstrative method: a part A must be prior to another part B if B requires premises established in A. Psychology, which draws from premises established in Ontology and Cosmology, consists of two consecutive moments: Empirical Psychology and Rational Psychology. Empirical Psychology formulates clear concepts and precise propositions about the soul and its phenomena by means of introspection, whereas rational psychology accounts for them.

The remaining two sections of this chapter lay out the details of Wolff's Psychology first in their German, and then their second Latin versions. The analysis of both expositions has shown that the Latin treatises contain several interesting nuances. However, the aim, general structure and basic theses of the German Psychology remain practically unaltered. Empirical Psychology begins with the definition of the soul as the source of consciousness. For Wolff, everyday experience shows that we are conscious of things. To be conscious of A means to focus on A and to represent A to oneself as something unique and separate from other things. Acts of consciousness necessarily involve: (i) something of which one is conscious; (ii) something else which is conscious of (i). Wolff defines the soul as that which is conscious of other things. The acts through which the soul acquires consciousness are thoughts, and insofar as they occur uninterruptedly in the soul, thoughts are termed changes of the soul. Before examining the content of thoughts, Wolff provides a description of their form. Thoughts are defined as representations of things: simply put, to have a thought is to grasp the thing that the thought reproduces. If the object of representation is well-defined and different from others, then the thought is clear; if it cannot be clearly individuated, the thought is obscure. If the individual parts of the thing reproduced can be clearly grasped, the thought is clear and distinct; if the parts are obscure, the thought is indistinct.

Wolff then distinguishes the different kinds of thought according to their content. Each capacity to forge a specific kind of thought is called a faculty. All thoughts and faculties end up depending on sensations produced by the senses, i.e. on actual representations of external objects that have transmitted their movement to the sense organs. Thus, images are reproductions of objects previously represented by the senses. Concepts result from retaining, paying attention to and reflecting on material provided by said images, i.e. the imagination's elaborations on sensorial experience. In turn, concepts are articulated into judgements and inferences. The will, finally, inclines the soul by means of sensible representations or concepts. The table of the faculties and their activity is schematised at the end of the chapter, on pages 107-109.

Once all the changes of the soul have been catalogued, it is the turn of Rational Psychology to uncover the essence of the soul. Wolff infers this essence on the basis of sensations, the most basic kind of thought. All thoughts ultimately depend on sensations, and sensations represent external bodies that have transmitted movement to one's own body according to its position in the world. Wolff therefore concludes that the essence of

the soul is that of being a force by which the world is represented according to the position of one's own body. This essence is a force since souls are simple entities. Wolff establishes its simplicity by "proving" that extended bodies can neither think nor have consciousness. The rest of Rational Psychology is primarily concerned with clarifying the functioning of each faculty as an expression of the essential representative force.

However, Rational Psychology also includes two other parts that cannot be ignored: (i) the demonstration of the attributes of souls and spirits; (ii) the question regarding the relation between soul and body. The first has a largely subsidiary character. Both in the *German Metaphysics* and in the Latin treatises, Wolff deals with this question at the end of the work, in the framework of a very brief section, which is peripheral to the general aims of Rational Psychology. The second, however, is more complex. In *German Metaphysics*, Wolff hints that Pre-established Harmony follows from the essence of the soul's being a force to represent the world, although he states no explicit commitment to the claim. This ambiguity is dissolved in the *Psychologia Rationalis*: Wolff holds that any explanation of the concordance between soul and body is hypothetical in character, and could turn out to be false or true depending on its future fit with experience.

In short, it is clear that:

- Wolff has a systematic notion of philosophy, in which each part has a specific place within the whole of knowledge.
- He conceives of Psychology as a metaphysical discipline composed of two parts: Empirical Psychology and Rational Psychology. The systematic element of Wolffian thought demands that they be cultivated sequentially, starting with Empirical Psychology and then moving on to Rational Psychology. The complementarity of the two is crucial. Rational Psychology completes Empirical Psychology by offering an explanation of everything which had been described within it. At the same time, Rational Psychology is unrealisable without the observational foundation of Empirical Psychology, which is dedicated to delimiting the field of the psychic phenomena for which need accounting for.
- Wolff's Psychology offers a description of the faculties of the soul that is literally fundamental for other disciplines such as Moral Philosophy which, for instance, requires the Psychological descriptions of the functioning of volition and the demonstration that the soul is free.

To begin with, it can be properly stated that Wolff set the philosophical paradigm of his time, by delimiting the disciplines, questions and concepts used to address them. As we have seen throughout chapter two, this is evident in the work of Mendelssohn, who relies heavily on Wolff's doctrines. In fact, the following theses, which lie at the core of Mendelssohn's Psychology as indicated in chapter two are unquestionably Wolffian. For Mendelssohn: (i) the soul is a simple substance; (ii) its power to represent the world constitutes its essence; (iii) the soul's representations are classified as clear/obscure and distinct/indistinct; (iv) the understanding produces the clear and distinct representations that yield knowledge, while the imagination produces clear and indistinct images (expansive clarity); (v) beauty is defined as a perfection known through clear and indistinct representations; (vi) every representation of some kind of perfection generates an experience of pleasure; (vii) the soul seeks by definition that which perfects it, that is, that which is represented as perfect and pleases the soul; (viii) the driving principle of moral practice is the search for that which perfects one's own condition.

However, there are very important differences between Wolff and Mendelssohn in regard to both content and procedure. Concerning the content, Mendelssohn departs from Wolff's twofold division between a cognitive and a volitive faculty, in establishing the capacity to feel pleasure as a third, intermediary faculty. Moreover, unlike Wolff, Mendelssohn uses the terms 'subject' and 'soul' interchangeably. In addition, procedurally speaking, Mendelssohn's priority was no longer to organise the whole body of knowledge and to develop it systematically. The knowledge of the human soul interests him because it belongs to Metaphysics. But it is no longer necessary to tackle the issue in a sequential and orderly fashion, i.e. after having laid its ontological and cosmological foundations. Mendelssohn's break with Wolffian systematicity can be seen in another fundamental aspect of his Psychology: the blurring of the distinction between Empirical and Rational Psychology. Mendelssohn follows Wolff in distinguishing the introspective analysis of the changes that occur within the soul from the weaving of theories that explain these changes. However, he does abandon the need to articulate them sequentially.

- In his first two works of 1755, Mendelssohn explores very specific areas of the Rational Psychology delimited by Wolff. In the *Philosophische Gespräche*, the thesis of the Pre-established Harmony is debated, with emphasis on Spinoza's supposed prefiguration of the theory. The discussion articulated here is purely

speculative, without any reference to elements belonging to Wolffian Empirical Psychology. The *Briefe über die Empfindungen*, on the other hand, explain the different kinds of feelings of pleasure. Each explanation consists of a prior empirical moment, which delimits the subject's specific experience of pleasure, and a posterior rational moment, which provides an account of it.

- In the aesthetic works written between 1757 and 1761, Mendelssohn departs even more explicitly from Wolff's handling of the distinction between Empirical and Rational Psychology. In the *Betrachtungen über die Quellen und die Verbindungen der schönen Künste und Wissenschaften*, the distinction between Empirical and Rational Psychology is reworked into an interplay between Experience and Theory, which is also on display in the *Betrachtungen über das Erhabene und Naive* and in the *Rhapsodie*.
- The *Phaedon* and its great forerunner, *Orakel die Bestimmung des Menschen betreffend*, finally, Theory takes clear precedence over Experience. The aim of the *Phaedon* is to prove the immortality of the soul and its various attributes (incorruptibility, simplicity and immateriality), which corresponds thematically to the very last part of Wolff's Rational Psychology. But even at this highest peak of speculation, Theory is interspersed with experiential knowledge, which furthermore draws not from Empirical Psychology, but rather Physics. Specifically, the observation of the physical processes of change is the cornerstone of the argument in favour of the incorruptibility of the soul. In other words: Mendelssohn's take on the core issues of Wolffian Rational Psychology is not strictly speaking a work of Rational Psychology, as it includes both observational and explanatory.

As a work of maturity, the *Phaedon* exemplifies another of Mendelssohn's departures from Wolff. As indicated earlier, Mendelssohn modulates the Wolffian link between Psychology and Moral Philosophy, as the former is no longer limited to providing premises for the demonstrations of the latter. For Mendelssohn, morality is the horizon of Psychology. Knowledge of the nature of the human soul has a moral significance which constitutes the main motivation for Psychology. This moral emphasis is particularly evident in the *Phaedon*, but it can be traced back to the entirety of Mendelssohn's earlier trajectory.

- By the end of the *Briefe*, moral issues suddenly take a central role. Right in the middle of the text, Euphranor is concerned with some criticisms of the notion of Providence. In particular, he expresses concern about some defences of suicide, which are based on the non-existence of a provident plan. It is here, having explained the different feelings of pleasure, that Mendelssohn devotes himself to presenting and refuting these arguments in defence of suicide. In short, since human beings have been endowed with faculties that can be improved, the satisfaction of God's maximally benevolent intentions demands that humans devote their existence to improving themselves, which would be contravened by the impiety of committing suicide.
- Moral concerns are still present in the aesthetic texts of the period 1757-1761. A very good example is the addition of the *Rhapsodie* of 1761 to the *Briefe über die Empfindungen*, which, in turn, completes the content of both *Betrachtungen*. In it, within the discussion of mixed sentiments, the notion of perfection shifts the focus of attention from the aesthetic to the moral domain. Given every individual's capacity to act freely in accordance with reason, each individual's moral obligation to perfect themselves extends to an obligation to help all other human beings in this task.
- In *Orakel, the Bestimmung des Menschen betreffend*, the issue of Providence and human destiny becomes the main focus of interest. Mendelssohn develops a nuanced version of Spalding's thesis in *Die Bestimmung des Menschen*, according to which, since the individual must perfect himself without limits and earthly death would be a limit, the process of perfection must continue without end. The link between Psychology and Moral Philosophy thus takes on an additional dimension that was alien to Wolff.

The *Phaedon* synthesises the different moral interests that have just been traced to earlier works. The dialogue begins with considerations on the immorality of suicide that are directly linked to the *Briefe*, in referring to God's providential creation of humans as perfectible beings. Having proved the incorruptibility and substantiality of the soul, in the third dialogue Mendelssohn expands on the *Orakel's* presentation of the link between immortality and morality. Humankind's predestined journey towards perfection begins

by the polishment of one's own virtues, the richer attainment of which requires immersion into the social sphere. This culminates in the discovery of the existence of God, who cares for his creatures and makes them immortal so that they never cease to perfect themselves. The peculiar confluence of ontological, ethical and theological elements in the *Phaedon's* arguments culminates the procedural abandonment of the Wolffian division between Empirical Psychology and Rational Psychology.

Does the Kantian critique apply to Wolff's and Mendelssohn's Psychologies?

The answer to the question requires attention to the Kantian notions of Empirical Psychology and Rational Psychology, which are "deformations" of their Wolffian counterparts, drawn indirectly from Baumgarten's presentation in his *Metaphysica*. In this work, Empirical Psychology is no longer said to precede Rational Psychology in order to provide it with the concepts and empirical propositions it needs, but rather the two become different and separate ways of studying the human soul. In the former, conclusions are drawn from experience, whereas in the latter they are drawn from the concept of the soul itself. In his *Vorlesungen über die Metaphysik (Metaphysik L₁)*, Kant assumes this Baumgartian scheme. Empirical Psychology is defined as the physiology of the inner sense, which reveals the functioning of the different psychic faculties by means of introspection. Rational Psychology, on the other hand, corresponds to the study of the soul by means of concepts, without any reliance on experience. Kant's discussion of Rational Psychology focuses on the possibility of applying the categories of substantiality, unity and spontaneity to the soul, its relationship with the body, and also the problem of immortality and its moral dimension.

In KrV, Kant devotes the Paralogisms of Pure Reason to showing the illegitimacy of the Rational Psychology as outlined in the *Metaphysik L₁*. But, as has been shown, this definition of Rational Psychology does not match the Wolffian one, and so the Paralogisms do not properly disprove Wolffian Rational Psychology.

- In contrast to the Kantian definition of Rational Psychology, Wolffian Rational Psychology has an undeniable empirical foundation: Empirical Psychology. In Empirical Psychology, Wolff scrutinises everything that happens in the soul and provides an exhaustive description of its functioning. It is in the terms of this empirical description that the causes behind the operation of the psychic faculties

is explained in Rational Psychology. In Wolff, therefore, there is no such thing as a study of the soul by means of mere concepts: the explanation of the psychic processes is impossible without their prior empirical description.

- Kant's criticism of the attribution of substance, simplicity and identity to the soul in the Paralogisms only concerns a very specific and determined part of the Wolffian Rational Psychology. They have no bearing on the discipline itself, as an explanation of the psychic processes previously known by experience.
- In fact, to make matters worse, Kant does not even engage with Wolff's actual arguments in this rather restricted subdomain of Rational Psychology. As I have tried to show in the first epigraph of the chapter on Kant, the arguments with which Wolff concludes the substantiality, simplicity and identity of the soul are simply different from those criticised by Kant in the Paralogisms.

The case of Mendelssohn is more complex and curious. The first two arguments criticised by Kant in the Paralogisms, concerning the substantiality and simplicity of the soul, can be found almost literally in the second dialogue of the *Phaedon*. However, Kant's later so-called refutation of Mendelssohn, which was added as an appendix to the Paralogisms in KrV B, is not precise, as it relies on the false claim that Mendelssohn failed to consider the intensive magnitude of psychic activity. In particular, Mendelssohn would not have realised that the degree of activity of the soul could progressively decline until its eventual disappearance, which is why the real permanence of the soul would fall short of certainty. But, in fact, Mendelssohn does openly consider the issue of whether the soul could have an intensive magnitude and gradually cease to be, but concludes that it cannot. Furthermore, his attempted criticism of Mendelssohn betrays some connections between their philosophies which might be too close for Kant's comfort.

- On the one hand, Mendelssohn closes the second dialogue of the *Phaedon* by positing the existence of a substance (the soul) as the best explanation of the interconnectedness of thoughts, and their belonging to one particular person. This is mirrored by Kant's positing, in the Transcendental Deduction, of a common substrate in which thoughts are given, which diverges from Mendelssohn's only in ontological nuance. Whereas Mendelssohn held that this thinking self is a really existing substance, Kant claims that this is unknowable.

- On the other hand, Mendelssohn argued that the infinite horizon of immortality gives meaning to earthly life: without the certainty that the efforts made in life will persist after the death of the body, humans would not be motivated to lead a moral life. A revised version of this argument features at the end of the Paralogisms in edition B. The argument is not valid in the sense of conveying certain knowledge about the soul and its future, but rather from the perspective of the practical use of reason, i.e, in that it helps to sustain the moral life that reason grounds by means of ideas.

Kant's Rational Psychology functions as a purely pragmatic instrument in the service of moral action. Kant undeniably distances himself from Mendelssohn, in that his arguments do not provide knowledge about the soul. Nonetheless, Kant follows Mendelssohn in taking speculative disciplines such as Rational Psychology to be of the utmost importance for the motivation of moral praxis. Despite its epistemic invalidity, belief in a God who safeguards the moral order of the world continues to be indispensable for moral action. This is especially well captured in *Religion innerhalb der Grenzen der bloße Vernunft*, in which Kant claims that it is necessary to:

[T]he idea of a highest good in the world, for whose possibility we must assume a higher, moral, most holy, and omnipotent being who alone can unite the two elements of this good. This idea is not (practically considered) an empty one; for it meets our natural need to think for all our doings and non doings taken as a whole some sort of final end which reason can justify [...] What is most important here, however, is that this idea rises out of morality and is not its foundation; that it is an end which to make one's own already presupposes ethical principles⁴⁰⁷ (Kant, 2001, 58; Ak 6, 5).

This closes the answer to the two research questions which were asked in this dissertation. Tracing the evolution of the study of the human soul throughout this period has unveiled several relevant nuances in the thought of each author. Wolff's philosophical project shows a systematicity far superior to that of Mendelssohn and Kant. Wolff aspires to construct a highly structured philosophy, in which each discipline occupies a precise place

⁴⁰⁷ "Die Idee eines höchsten Guts in der Welt, zu dessen Möglichkeit wir ein höheres, moralisches, heiligstes und allvermögendes Wesen annehmen müssen, das allein beide Elemente desselben vereinigen kann; aber diese Idee ist (praktisch betrachtet) doch nicht leer: weil sie unserm natürlichen Bedürfnisse zu allem unserm Thun und Lassen im Ganzen genommen irgend einen Endzweck, der von der Vernunft gerechtfertigt werden kann [...] Aber, was hier das Vornehmste ist, diese Idee geht aus der Moral hervor und ist nicht die Grundlage derselben; ein Zweck, welchen sich zu machen, schon sittliche Grundsätze voraussetzt".

which is determined by its sequential position with respect to others. Psychology, which is a branch of Metaphysics, is constituted by Empirical and Rational Psychology. It is most peculiar to Wolff's philosophy that Psychology's being a metaphysical discipline does not preclude it from having an empirical foundation. Wolff's original philosophical character is marked by both scholasticism and the experimental philosophy which was effervescent in his time. This is directly at odds with the widespread use of the oversimplifying dichotomy between empiricist and rationalist epistemologies. Wolff's Rational Psychology has little if anything to do with the purely speculative science to which Kant equivocally referred to when using the expression 'Rational Psychology', which Wolff himself had coined.

Mendelssohn is no less interesting from a historical point of view. He actively participated in the complex reworking of Wolffian ideas and themes that took place in mid-18th century Berlin. Mendelssohn enriches the Wolffian theses at the heart of his Psychology with several other influences, thereby defining a rich and syncretic philosophical character, which transcends Wolffianism in any strict sense. Foremost among these novelties is the newfound emphasis on the moral significance of psychology, which is reworked into Kant's own critical philosophy. Moreover, the striking parallels between Kant's argument in the Transcendental Deduction and Mendelssohn's proof of the substantiality of the soul shows intimate connections between their philosophies, their many differences notwithstanding. This essential detail is crucial in avoiding the overestimation of Kant's originality and thereby the unfair dismissal of the contributions of his predecessors and contemporaries.

This is not to bring discredit upon Kantian philosophy, as the Kantian Critiques have had an undeniable influence up to the present day. Rather, the aim of this dissertation has been to vindicate the philosophies of two authors who were eclipsed and distorted by the "Copernican revolution" that Kant believed himself to have undertaken. Luckily, historical facts turn out to be much more complex and fascinating than suggested by the great hegemonic narratives. The enrichment of our understanding of historical processes demands that we amplify the softest voices that never yelled loud enough to be noticed. In short, and to put it once again in the words of Rorty:

New accounts of intellectual history interact with contemporary developments to readjust continually the list of 'philosophers', and eventually these readjustments produce new canons of great dead philosophers. Like the history of anything else, history of philosophy

is written by the victors. Victors get to choose their ancestors, in the sense that they decide which among their all too various ancestors to mention, write biographies of, and commend to their descendants (Rorty, 1984, 70).

BIBLIOGRAFIA

Fonts:

- Baumgarten, A. (1779). *Metaphysica*. C.H. Hemmerde
(2013) *Metaphysics*. Bloomsbury.
- Bayle, P. 1982. *Oeuvres diverses. Volumes supplémentaires I, 2. Choix d'articles tirés du Dictionnaire historique et critique*. Hildesheim, Olms.
- Descartes, R. (1998). *Regles per a la direcció de l'enginy*. Edicions 62.
- Kant, I. (1911a). *Kants Gesammelte Schriften. Akademieausgabe. Band. 3*. De Gruyter.
(1911b). *Kants Gesammelte Schriften. Akademieausgabe. Band. 4*. De Gruyter.
(1968). *Kants Gesammelte Schriften. Akademieausgabe. Band. 28.1*. De Gruyter.
(1993). *Leçons de Métaphysique*. Le livre de Poche.
(1997). *Lectures on Metaphysics*. Cambridge University Press.
(2001). *Religion and rational theology* (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant). Cambridge University Press.
(2013). *Crítica de la razón pura*. Taurus.
- Leibniz, G.W. (1997). *Nous assajos sobre l'enteniment humà*. Edicions 62.
(2010). *Obras filosóficas y científicas. Volumen 2. Metafísica*. Comares.
- Lessing, G. E. (1970). *Werke. Band 7*. Verlag.
- Mendelssohn, M. (1971) *Gesammelte Schriften. Jubiläumausgabe. Band 1*. Frommann-Holzboog,
(1972) *Gesammelte Schriften. Jubiläumausgabe. Band 3.1*. Frommann-Holzboog,
(1981) *Gesammelte Schriften. Jubiläumausgabe. Band 6.1*. Frommann-Holzboog,
(1996). *Philosophical Writings*. Cambridge, Cambridge University Press.
(2009) *Ausgewählte Werke. Band 1*. Lambert Schneider.

- Shaftesbury (1709). *The Moralists, a Philosophical Rhapsody, Being a Recital of Certain Conversations Upon Natural and Moral Subjects*. J.Wyat.
- Spalding, J.J. (2011). *La vocazione dell'uomo* (edició bilingüe). Bompiani
- Spinoza, B. (2013). *Ètica*. Marbot.
- Tschirnhaus, E.W. (1695). *Medicina mentis et corporis*. T. Fritsch.
- (1970). *Médecine de l'esprit, ou, Préceptes généraux de l'art de découvrir*. Éditions Ophrys.
- Wolff, C. (1962), *Gesammelte Werke. II Abteilung, Band 3 Philosophia prima sive Ontologia*. Olms.
- (1965). *Gesammelte Werke. I Abteilung, Band 1. Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erketniss der Wahrheit*. Olms.
- (1968). *Gesammelte Werke. II Abteilung, Band 5. Psychologia Empirica*. Olms.
- (1972). *Gesammelte Werke. II Abteilung, Band 6. Psychologia Rationalis*. Olms.
- (1975). *Gesammelte Werke. I Abteilung, Band 5. Von der Gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen*. Olms.
- (1981a). *Gesammelte Werke. I Abteilung, Band 6. Von der Würckungen der Natur*. Olms.
- (1981b). *Gesammelte Werke. III Abteilung, Band 15. Spinozas Sittenlehre*. Olms.
- (1983). *Gesammelte Werke. I Abteilung, Band 2. Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*. Olms.
- (1987). *Gesammelte Werke.. II Abteilung, Band 1.1. Philosophia rationalis sive logica, pars I*. Olms.
- (2000). *Pensamientos racionales acerca de dios, el mundo y el alma del hombre (Metafísica alemana)*. Akal.
- (2003). *Gesammelte Werke. III Abteilung, Band 77. Logic, or rational thoughts*, Olms.

(2016). *Gesammelte Werke. III Abteilung, Band 16. Godefridi Guilielmi Leibnitii Principia philosophiae, more geometrico demonstrata*. Olms.

Bibliografia secundària:

Adler, H. (1988). *Fundus animae*. Der Grund der Seele. Zur Gnoseologie des Dunklen in Aufklärung. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 62 (2), 198-220.

Aiton, E. (1992). *Leibniz. Una biografia*. Alianza.

Albrecht, M. (1980). *Der Wolffianismus in der deutschen Schulphilosophie*. Buchausstellung im Sommersemester 1980, Tarfors.

Albrecht, M. i Engel, E. J. (eds.). (2000). *Moses Mendelssohn im Spannungsfeld der Aufklärung*, Frommann-Holzboog.

Albrecht, M. ; Engel, E.J. ; Hinske, N. (eds.). (1994). *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*. Niemeyer.

Allesch, C. (1987). *Geschichte der psychologischen Ästhetik. Untersuchungen zur historischen Entwicklung eines psychologischen Verständnisses ästhetischer Phänomene*. Verlag für Psychologie Hogrefe.

Altmann, A. (1969). *Moses Mendelssohns Frühschriften zur Metaphysik*. Mohr.

(1973). *Moses Mendelssohn. A biographical study*. Routledge and Kegan Paul.

(1982). *Die trostvolle Aufklärung. Studien zur metaphysik und politischen Theorie Moses Mendelssohns*. Frommann-Holzboog.

Ameriks, K. (1978). "Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument". *Kant-Studien* 69, 273-285.

(1982). *Kant's Theory of Mind*. Oxford University Press.

Ameriks, K. i Naregon, S. (1997). General Editors Preface. Dins: Kant, I. *Lectures on Metaphysics*. (p.v-x). Cambridge University Press.

Araujo, S.F i Pereira, T.C. (2021). The Origins and Development of Wolff's Psychology in His German Writings. Dins: Araujo, S.F; Pereira, T. C. R.; Sturm, T. (eds.). (2021).

- The Force of an Idea: New Essays on Christian Wolff's Psychology*. (p.31-49). Springer.
- Araujo, S.F; Pereira, T. C. R; Sturm, T. (eds.). (2021). *The Force of an Idea: New Essays on Christian Wolff's Psychology*. Springer.
- Arnaud, T. (2004). Où commence la « Métaphysique allemande » de Christian Wolff? Dins: Goubet, J.F. i Rudolph, O.P. (eds.). *Die Psychologie Christians Wolff. Systematische und historische Untersuchungen*. (p.61-74). Max Niemeyer Verlag.
- Arndt, H.W. (1965). Einführung. Dins: Wolff, C. *Gesammelte Werke. I Abteilung, Band 1. Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erketniss der Wahrheit*. (p.1-102). Olms.
- (1971). *Methodo scientifica petraetatum. Mos geometricus und Kalkülbegriff in der philosophischen Theorienbildung des 17. Und 18. Jahrhunderts*. Walter de Gruyter.
- (2001). *Autour de la philosophie wolffienne*. Olms.
- Arnsperger, W. (1897). *Christian Wolffs Verhältnis zu Leibniz*. Felber.
- Bachmann-Medick, D. (1989). *Die ästhetische Ordnung des Handels. Moralphilosophie und Ästhetik in der Popularphilosophie der Aufklärung*. Springer-Verlag.
- Balbani, L. Una morale della ragione. Introspezione e argomentazione nella «Bestimmung des Menschen». Dins: Spalding, J.J. *La vocazione dell'uomo* (edició bilingüe). (p.71-106). Bompiani.
- Barber, W.H. (1985). *Leibniz in France. The Philosophy of Leibniz, v.1*. Garland.
- Basso, P. (2011). Mendelssohn on Lambert's *Neues Organon*. Dins: Munk, R. (ed.). *Moses Mendelssohn's Metaphysics and Aesthetics*. (p.64-81). Springer.
- Baxmann, I. ; Michael F. ; Schäffner W. (eds.). (2000). *Das Laokoon-Paradigma: Zeichenregime im 18. Jahrhundert*. Akademie-Verlag.
- Beck, L.W. (1969). *Early German Philosophy: Kant and his Predecessors*. Harvard University Press.
- Beiser, F. (1992). Kant's Intellectual Development: 1746-1781. Dins: Guyer, P. (ed.). *The Cambridge Companion to Kant*. (p.26-61). Cambridge University Press.

- (2009). *Diotima's Children: German Aesthetic Rationalism from Leibniz to Lessing*. Oxford University Press.
- Blackwell, Richard J. (1961). Christian Wolff's Doctrine of the Soul. *Journal of the History of Ideas*, 22, 339–354.
- Blincoe, A. (2012). The Priority of Reason: Mendelssohn's rationalist Aesthetics. *Proceedings of the European Society for Aesthetics*, 4, 105-120.
- Boer, K. de i Prunea-Bretonnet, T. (eds.). (2021). *The Experiential Turn in Eighteenth-Century German Philosophy*. Routledge.
- Bohr, C. (2003). *Philosophie für die Welt: Die Popularphilosophie der Deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants*. Frommann-Holzboog
- Borzeskowski, H. H. Von i Renate, W. (2000). *Christian Wolff's Mechanical Philosophy: A Comparison with Isaac Newton's Mechanics*. Max-Planck Institut für Wissenschaftsgeschichte.
- Bourel, D. (2004). *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*. Gallimard.
- Buschmann, C. (1987). Philosophische Preisfragen und Preisschriften der Berlin Akademie. 1747-1768. Ein Beitrag zur Leibniz Rezeption im 18 Jahrhundert, *Deutsch Zeitschrift für Philosophie* 35, 779-789.
- (1994). Wolffs *Widerlegung* der Ethik Spinozas. Dins: Delf, H. ; Schoeps, J. ; Walther, M. (eds.). *Spinoza in der Deutsche Geistesgeschichte*. (p.126-141). Hentrich.
- Butts, R. (1997). Kant's Dialectic and the Logic of Illusion. Dins: Easton, P. (ed.). *Logic and the Workings of the Mind*, Ridgeview.
- Campo, M. (1939). *Christian Wolff e il razionalismo precritico*. Vita e pensiero.
- Capozzi, M. i Roncaglia, G. (2009). Logic and Philosophy of Logic from Humanism to Kant. Dins: Haaparanta, L. (ed.). *The Development of Modern Logic*. Oxford University Press, 78-158.
- Carboncini, S. (1986). Christian August Crusius und der Leibniz-Wolffischen Philosophie. Dins: Heinekamp, A. (ed.). *Beiträge zur Wirkungsgeschichte von G.W. Leibniz. Studia Leibntiana. Supp. XXVI*. (p.110-125). Steiner.

- (1988). Der Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff. Dins: Marchlewitz, I. (ed.). *Leibniz. Tradition und Aktualität. Vorträge des V. Int. Leibniz-Kongresses (Hannover, 14-19 November 1988)*. (p. 139-146).
- (1992). L'ontologia di Christian Wolff tra Scolastica e Cartesianismo. Dins: Carbonici, S. i Cataldi Madona, L. (eds.). *Nuovi studi sul pensiero di Christian Wolff*. (p.131-155). Olms.
- (2021). Development and Diffusion of Wolff's Psychology Through His Disciples and Followers. Dins: Araujo, S.F ; Pereira, T. C. R. ; & Sturm, T. (eds). (2021). *The Force of an Idea: New Essays on Christian Wolff's Psychology* (p.197-225). Springer International Publishing AG.
- Carboncini, S. i Cataldi Madona, L. (eds.). (1992). *Nuovi studi sul pensiero di Christian Wolff*. Olms.
- Carl, W. (1989). *Der schweigende Kant. Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien von 1781*. Vandenhoeck and Ruprecht
- (1992). *Kants Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*. Klostermann.
- (1998). Die transzendente Deduktion in der zweiten Auflage. Dins: Mohr, G. i Willaschek, M. (eds.). *Immanuel Kant: kritik der reinen Vernunft*. (p.189-216). Akademie Verlag.
- Castillo, M. (1993). Présentation. Dins: Kant, I. *Leçons de Métaphysique*. (p.43-111). Le livre de Poche.
- Cataldi Madona, L. (1984). La metodologia empírica de Christian Wolff, *Il Cannonicchiole*, n.1/2, 59-93.
- (2001). *Christian Wolff und das System des klassischen Rationalismus : die philosophia experimentalis universalis*. Hildesheim, Olms.
- (2011). The Eighteenth-Century Rehabilitation of Sensitive Knowledge and the Birth of Aesthetics: Wolff, Baumgarten and Mendelssohn. Dins: Munk, R. (ed.). *Moses Mendelssohn's Metaphysics and Aesthetics*. (p. 279-298). Springer.
- (2019). *Erfahrung und Wissenschaftstheorie bei Christian Wolff*. Olms.

- Clewis, R. (2015). *Reading Kant's Lectures*. De Gruyter.
- Corr, C. A. (1966). *Order and Method in Christian Wolff's Philosophy*. [Tesi doctoral: Saint Louis University].
- (1974). Did Wolff Follow Leibniz? Dins: Funke, G. (ed.). *Akten des 4. Internationalen Kant Kongresses, Mainz, 6.–10. April 1974, Teil II. 1. Sektionen*. (p.11-21). De Gruyter.
- (1975a). Christian Wolff's Distinction Between Empirical and Rational Psychology. Dins: *Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongresses Hannover 17.–22. Juli 1972. Bd. 3*. (p.195–215). Wiesbaden, Steiner.
- (1975b). Christian Wolff and Leibniz. *Journal of the History of Ideas*, 36 (2), 241–262.
- (1983). Introduction. Dins: Wolff, C. *Gesammelte Werke. I Abteilung, Band 2. Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*. (p*1-*47). Olms.
- (1986). Cartesian themes in Wolff's German metaphysics. Dins: Schneider, W. (ed.). *Christian Wolff 1679–1754: Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*. (p.113-120). Felix Meiner Verlag.
- Davis, Glyn 1990. *Conscience as Consciousness: The Idea of Self-Awareness in French Philosophical Writing From Descartes to Diderot*. Voltaire Foundation.
- Dehrmann, M.G. (2008). *Das Orakel der Deisten: Shaftesbury und die deutsche Aufklärung*. Wallstein.
- Dörfinger, B. (2015). *Kant's Lectures/Kants Vorlesungen*. De Gruyter.
- Dumouchel, D. (1997). La cohérence de la théorie esthétique de Moses Mendelssohn. *Revue Philosophique De Louvain*, 95(1), 44-75.
- Dyck, C.W. (2014). *Kant and Rational Psychology*. Cambridge University Press.
- (2016). The Scope of Inner Sense: The Development of Kant's Psychology in the Silent Decade, *Con-textos Kantianos*, 3, 326-44

(2018a). Between Wolffianism and Pietism: Baumgarten's Rational Psychology. Dins: Fugate, C.D. i Hymers, J. (eds.). *Baumgarten and Kant on Metaphysics*, (p.78-93). Oxford University Press.

(2018b). The Spinozian-Wolffian Philosophy? Mendelssohn's *Philosophical Dialogues* of 1755. *Kant-Studien*, 109(2), 251-269.

Dyck, C.W. i Wunderlich, F. (eds.). (2018). *Kant and his German Contemporaries*. Cambridge University Press.

École, J. (1964). Cosmologie wolffienne et dynamique leibnizienne. Essai sur les rapports de Wolff avec Leibniz. *Les Etudes philosophiques*, 1, 3-9.

(1966). Des rapports de l'expérience et de la raison dans l'analyse de l'âme ou la « Psychologia empirica » de Christian Wolff, *Giornale di Metafisica*, 21 (4-5), 589-617.

(1968). Editoris introductio. Dins: Wolff, C. *Gesammelte Werke. II. Abteilung. Band*, 5. (p. V-XXXVII). Olms.

(1969). De la nature de l'âme, de la déduction de ses facultés, de ses rapports avec le corps, ou la « Psychologia rationalis » de Christian Wolff. *Giornale di Metafisica* 24 (4-6), 499-531.

(1972a). Préface. Dins: Wolff, C. *Gesammelte Werke. III. Abteilung, Band 3. Carl Günther Ludovici: Neueste Merckwürdigkeiten der Leibnitzisch-Wolffischen*. (p.V-VI). Olms.

(1972b). Préface. Dins: Wolff, C. *Gesammelte Werke. III. Abteilung, Band 4. Georg Volckmar Hartmann: Anleitung zur Historie der Leibnitzsch-Wolffischen Philosophie und der darinnen von Hn. Prof. Langen erregten Controvers... Nebst einer historischen Nachricht vom Streite und Übereinstimmung der Vernunft mit dem Glauben, oder Nutzen der Philosophie in der Theologie*. (p. V-VII) Olms.

(1972c). Introduction de l'éditeur. Dins: Wolff, Christian. (1972). *Gesammelte Werke. II Abteilung, Band 6. Psychologia Rationalis*. Olms.

- (1983). Des rapports de Wolff avec Leibniz dans le domaine de la métaphysique. Dins: *Leibniz. Werk und Wirkung. IV. Internationaler Leibniz-Kongress.* (p. 153-163). Hannover, Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gessellschaft.
- (1985). *Index auctorum et locorum Scripturae Sacrae ad quos Wolffius in opere metaphysico et logico remittit.* Olms.
- (1987). La critique wolffienne des systèmes d'explication des rapports de l'âme et du corps. *Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici* 1 -2, 3-21.
- (1990). *La métaphysique de Christian Wolff.* Olms.
- (1992). La notion d'être selon Wolff ou la désexistentialisation de l'essence. Dins: Carboncini, S. i Cataldi Madona, L. (eds.). *Nuovi studi sul pensiero di Christian Wolff.* (p.157-173). Olms.
- (1995). Des rapports de l'essence et de l'existence selon Wolff. Dins: Kreimendhal, L. (ed.). *Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts. Günter Gawlick zum 65. Geburtstag.* (p.72-79). Frommann-Holzboog.
- (1996). Contribution à l'histoire des propriétés transcendentales de l'être. *Filosofia oggi* 19 (4), 367-394.
- (1997). De la connaissance qu'avait Kant de la métaphysique wolffienne, ou Kant avait il lu les ouvrages de Baumgarten?. Dins: École, Jean. *Nouvelles études et nouveaux documents photographiques sur Wolff* (p.152-167). Olms.
- (1998). War Christian Wolff ein Leibnitianer? *Aufklärung*, 10 (1), 29-46.
- (2001a). Des rapports de la métaphysique de Wolff avec celles des Scholastiques. Dins: Arndt, H. W. *Autour de la philosophie wolffienne.* (p.55-69). Olms.
- (2001b). Une étape de l'histoire de la métaphysique: l'apparition de l'Ontologie comme discipline séparé. Dins: Arndt, H. *Autour de la philosophie wolffienne.* (p.95-116). Olms.
- (2006). Préface Dins: Wolff, C. *Gesammelte Werke. III. Abteilung, Band 97. J.C. Sturm. Physica electiva sive hypotetica,* (p.1-10). Olms.

- Effertz, D. (2015). Baumgarten, Alexander Gottlieb. Dins: Bacin, S. ; Mohr, G. ; Stolzenberg, J. ; Willaschek, M. (eds.). *Kant-Lexikon in drei Bänden. Band 1.* (p.213-217). De Gruyter.
- Engel, E. (1994a). Moses Mendelssohn und die Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste (1756-1759). Dins: Albrecht, M. ; Engel, E.J. ; Hinske, N. (eds.). (1994). *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit.* (p.157-184). Niemeyer.
- (1994b). Moses Mendelssohn und die Briefe, die neuste Litteratur betreffend (1759-65). Dins: Albrecht, M. ; Engel, E.J. ; Hinske, N. (eds.). (1994). *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit.* (p.251-305). Niemeyer.
- Engfer, H. J. (1992). Von der Leibnizschen Monadologie zur Empirischen Psychologie Wolffs”, dins: Carbonici, S. i Cataldi Madona, L. (eds.). *Nuovi studi sul pensiero di Christian Wolff.* (p.193-215). Olms.
- Erlin, M. (2002). Reluctant Modernism: Moses Mendelssohn’s Philosophy of History. *Journal of the History of Ideas*, 63(1), 83-104.
- Eschweiler, K. (1928). Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts, *Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft I*, 251–325.
- Euler, W. (2004). Bewußtsein - Seele - Geist. Untersuchungen zur Transformation des Cartesischen „Cogito“ in der Psychologie Christian Wolffs. Dins: Goubet, J.F. i Rudolph, O.P. (eds.). *Die Psychologie Christians Wolff. Systematische und historische Untersuchungen.* (p.11-50) Max Niemeyer Verlag.
- Falkenstein, L. (1998). A Double Edged Sword? Kant’s Refutation of Mendelssohn’s Proof of the Immortality of the Soul and Its Implications for His Theory of Matter, *Studies in the History and Philosophy of Science*, 29A(4), 561–88.
- Feiner, S. (2010). *Moses Mendelssohn. Sage of Modernity.* Yale University Press.
- Fischer, K.P. (1975). John Locke in the German Enlightenment: An Interpretation, *Journal of the History of Ideas* 36 (3), 431-446.
- Förster, E. (ed.). (1989). *Kant’s Transcendental Deductions*, Stanford: Stanford University Press

- Freedman, J. (1999). *Philosophy and Arts in Central Europe (1500-1700)*. Aldsgate.
- Freudenthal, G. (2012). *No Religion Without Idolatry: Mendelssohn's Jewish Enlightenment*. Notre Dame University Press.
- Fugate C.D. (2019). *Kant's Lecture on Metaphysics. A critical guide*. Cambridge University Press.
- Fugate, C.D. i Hymers, J. (2013). Introduction. Dins: Baumgarten, A. *Metaphysics*. (p.1-62). Bloomsbury.
- Gagliardo, J. (1991). *Germany under the Old Regime. 1600-1790*. Longman.
- Gawlick, G. i Kreimendhal, L. (1996). Einleitung. Dins: Wolff, C. *Discursus praeliminaris de philosophia in generis / Einleitende Abhandlung über Philosophie im Allgemeinen*. (p. XVII-LI). Frommann-Holzboog.
- Gerhard, A. (ed.). (1999a). *Musik und Ästhetik in Moses Mendelssohn*. De Gruyter (Wolffenbütteler Studien zur Aufklärung 25).
- (1999b). Einleitung. Dins: Gerhard, A. (ed.). (1999a). *Musik und Ästhetik in Moses Mendelssohn*. (p.1-26). De Gruyter. (Wolffenbütteler Studien zur Aufklärung 25).
- Gerlach, H. M. (ed), (2001). *Christian Wolff – seine Schule und seine Gegner*. Meiner.
- Geyer-Kordesch, J. M. (1977). *Die Psychologie des moralischen Handelns. Psychologie, Medizin und Dramentheorie bei Lessing, Mendelssohn und Nicolai*. University of Massachusetts.
- Gesse, S. (1999). Moses Mendelssohns Theorie der Empfindungen und die Poetik der Mischform. Dins: Gerhard, A. (ed.). (1999a). *Musik und Ästhetik in Moses Mendelssohn*. (p.117-134). De Gruyter. (Wolffenbütteler Studien zur Aufklärung 2).
- Goettschel, W. (2011). Writing, Dialogue, and Marginal Form: Mendelssohn's Style of Intervention. Dins Munk, R. (ed). *Moses Mendelssohn's Metaphysics and Aesthetics*. (p. 3-20). Springer.
- Goetz, D. (1973). *Der naturwissenschaftliche Aspekt der deutschen Aufklärung an den Universitäten im 18. Jahrhundert*. Padagogische Hochschule.

- Goldenbaum, U. (1997). Mendelssohns philosophischer Einstieg in die schönen Wissenschaften. Zu einer ästhetischen Rezeption Spinozas. Dins: Fontius, M. i Schneiders, W. (eds). *Die Philosophie und die Belles-Lettres*. (p.53-79). Akademie-Verlag.
- (2002). Mendelssohns schwierige Beziehung zu Spinoza. Dins: Schürmann, E. ; Waszek, N. ; Weinrich, F. (eds.). *Spinoza im Deutschland des achzehnten Jahrhunderts. Zur Erinnerung an Hans-Christian Lucas*. Frommann-Holzboog.
- (2011). Mendelssohn's Spinozistic alternative to Baumgarten's Pietist Project of Aesthetics. Dins: Munk, R. (ed.). (2011). *Moses Mendelssohn's Metaphysics and Aesthetics*. (p.298-327). Springer.
- (2020). Did Moses Mendelssohn lack Historical Thinking? A Critique of a Common Prejudice. *Deutsche Zeitschrift Für Philosophie*, 68(4), 564-589.
- (2021). Who's Afraid of Wolff's Psychology? The Historical Context. Dins: Araujo, S.F; Pereira, T. C. R; Sturm, T. (eds.). (2021). *The Force of an Idea: New Essays on Christian Wolff's Psychology*. (p.7-28). Springer.
- Gómez Tutor, J. I. (2004). *Die Wissenschaftliche method bei Christian Wolff*. Olms.
- Gottlieb, M. (2011). *Faith and Freedom. Moses Mendelssohn's Theological-Political Thought*. Oxford University Press.
- Goubet, J.F. (2004). In welchem Sinne ist die Wolffsche Psychologie als Fundament zu verstehen? Zum vermeintlichen Zirkel zwischen Psychologie und Logik. Dins: Goubet, J.F. i Rudolph, O.P. (eds.). *Die Psychologie Christians Wolff. Systematische und historische Untersuchungen*. (p.51-61). Max Niemeyer Verlag.
- Goubet, J.F. i Rudolph, O.P. (eds.). (2004). *Die Psychologie Christians Wolff. Systematische und historische Untersuchungen*. Max Niemeyer Verlag.
- Granada, M. A. (2000). *El umbral de la modernidad: estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*. Herder.
- Grier, M. (2001). *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*. Cambridge University Press

- Grimm, H. (1999). Moses Mendelssohns Beitrag zur Musikästhetik und Carl Philipp Emanuel Bachs Fantasie-Prinzip. Dins: Gerhard, A. (ed.). (1999a). *Musik und Ästhetik in Moses Mendelssohn*. (p.165-186). De Gruyter (Wolffenbütteler Studien zur Aufklärung 25).
- Guyer, P. (1981). Kant's Tactics in the Transcendental Deduction. *Philosophical Topics*, 12, 157-199.
- (1987). The failure of the B-Deduction. *Southern Journal of Philosophy*, 25, 617-685.
- (2011). The Legacy of Baumgarten: Mendelssohns Theory of Mixed Sentiments. Dins: Munk, R. (ed.). (2011). *Moses Mendelssohn's Metaphysics and Aesthetics*. (p. 259-288). Springer.
- (2014). *A History of Modern Aesthetics (volume 2)*. Cambridge University Press.
- (2020). *Reason and experience in Mendelssohn and Kant*. Cambridge University Press.
- Hammerstein, N. (ed.). (1978). *Beiträge zu Problemen deutscher Universitätsgründungen der frühen Neuzeit*. KTO Press.
- Heinrich, D. (1969). The Proof Structure of Kant's Transcendental Deduction, *Review of Metaphysics*, 22, 640-659.
- (1976). *Identität und Objectivität. Untersuchungen über Kants transzendente Deduktion*. Winter.
- Henry, J. (2008). *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science*, Macmillan.
- Hinske, N. (ed.). (1981). *Ich handle mit Vernunft... Moses Mendelssohn und die europäische Aufklärung*. Meiner
- (1999). Die Philosophie Christian Wolff's und ihre Langfristfolgen. Dins: Klemme, H. ; Ludwig, B. ; Pauen, M. ; Stark, W. (eds). *Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis*. (p.29-37). Königshausen und Neumann.

- Holzhey, H. i Schmidt-Biggemann, W. (eds.). (2001). *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, Band 4: Das heilige Römische Reich deutscher Nation, Nord- und Ostmitteleuropa*. Schwabe.
- Hüning, D. (2021). In-Between Psychology and Moral Philosophy: Christian Wolff's Principle of Natural Obligation. Dins: Araujo, S.F; Pereira, T. C. R; Sturm, T. (eds.). *The Force of an Idea: New Essays on Christian Wolff's Psychology*. (p.153-173). Springer.
- Hunter, I. (2001). *Rival Enlightenments. Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*. Cambridge University Press.
- Jimena Solé, M. (2011). *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un Filósofo maldito*. Las Brujas.
- Kitcher, P. (1990). *Kant's Transcendental Psychology*. Oxford University Press.
- Klemme, H. (1996). *Kants Philosophie des Subjekts : systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*. Meiner.
- Koller, A. (2011). Mendelssohn's Response to Burke on the Sublime. Dins: Munk, R. (ed.). (2011). *Moses Mendelssohn's Metaphysics and Aesthetics*. (p.329-350). Springer.
- Koyré, A. (1957). *From the Closed World to the Infinite Universe*, Johns Hopkins Press,
- Kraemer, J.L. (2005). Moses Maimonides. An Intellectual Portrait. Dins: Seeskin, K. (ed.). *The Cambridge Companion to Maimonides*. (p.10-57). Cambridge University Press.
- Kuehn, M. (1987). *Scottish Common Sense in Germany, 1768–1800: A Contribution to the History of Critical Philosophy*. McGill-Queen's University Press.
- (1995). David Hume and Moses Mendelssohn, *Hume Studies*, 21(2), 197–220.
- (1996). The German Aufklärung and British Philosophy. Dins: Brown, S. (ed.). *The Routledge History of Philosophy. Volume 5: British Philosophy and the Age of the Enlightenment*. (p. 309-332). Routledge.
- (2001). *Kant. A Biography*. Cambridge University Press.

- Kuhn, T. (1962). *The Structure of scientific Revolutions*. University of Chicago Press.
- Kusukawa, S. (1997). *The transformation of Natural Philosophy. The case of Philipp Melanchthon*. Cambridge University Press.
- Lawyine, A. (2021). *Kant's Transcendental Deduction: A Cosmology of Experience*. Oxford University Press.
- Leduc, C. (2013). Les «Meditationes» de Leibniz dans la tradition wolffienne, *Archives De Philosophie*, 76(2), 295-317.
- (2018). Sources of Wolff's philosophy: Scholastics/Leibniz. Dins: Theis, R. i Aichele, A. (eds.). *Handbuch Christian Wolff*. (p.35-53). Springer.
- Leilich, J. (2011). Free Will and Moral Necessity in Mendelssohn. Dins: Munk, R. (ed.). *Moses Mendelssohn's Metaphysics and Aesthetics*. (p.245-255). Springer.
- Lewalter. E. (1935). *Spanisch-Jesuitische und Deutsch-Lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*. Ibero-Amerikanisches Institut.
- Londolfi Petrone, G. (2011). Una certezza che scaturisce dalla ricerca. Spalding e la «Bestimmung des Menschen» nel dibattito del Settecento. Dins: Spalding, J.J. *La vocazione dell'uomo* (p.7-68). Bompiani.
- Lorenz, S. (1994). *Skeptizismus und natürliche Religion. Thomas Abbt und Moses Mendelssohn in ihrer Debatte über Johann Joachim Spaldings „Bestimmung des Menschen“*. Dins: Albrecht, M. ; Engel, E.J. ; Hinske, N. (eds.). (1994). *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*. (p.113-133).Niemeyer.
- (2016). Einleitung. Dins: Wolff, C. (2016). *Gesammelte Werke. III Abteilung, Band 16. Godefridi Guilielmi Leibnitii Principia philosophiae, more geometrico demonstrata*. Olms.
- Lutterbeck, K. G. (2002). *Staat und Gesellschaft bei Christian Thomasius und Christian Wolff. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht*. Fromann-Holzboog
- Macor, L.A. (2013). *Die Bestimmung des Menschen (1748-1800): Eine Begriffsgeschichte* Frommann-Holzboog. (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung II, 25).

- Marcolungo, F. L. (1975). Principi e sistema. Saggio sui rapporti Wolff - Leibniz. Dins: Giacom, Carlo (ed). *Storiografia e Filosofia del linguaggio* (p.85-121). Antenore. (Pubblicazioni dell' Istituto di Storia della Filosofia e del Centro per Ricerche di Filosofia Medioevale, Nuova Serie. 21).
- (1992). Wolff e il problema del metodo. Dins: Carbonici, S. i Cataldi Madona, L. (eds.). *Nuovi studi sul pensiero di Christian Wolff*. (p.11-37). Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici.
- (2007). *Christian Wolff tra Psicologia Empirica e Psicologia Rationale*. Olms.
- (2021a). *Esperienza e ragione in Christian Wolff*. Olms.
- (2021b) Empirical Psychology. Between Reason and Experience. Dins: Araujo, S.F; Pereira, T. C. R; Sturm, T. (eds.). (2021). *The Force of an Idea: New Essays on Christian Wolff's Psychology*. (p.51-68). Springer.
- Mei, M. (2007) Sensazioni e Ideae sensuales nella filosofia di Christian Wolff. Dins: Marcolungo, F.L. (ed.). *Christian Wolff tra Psicologia Empirica e Psicologia Rationale*. (p.95-112). Olms.
- (2011). L'intuizione di una psicomètria: Wolff e greene a confronto. *Rivista Di Storia Della Filosofia*, 66(4), 659-677.
- Mendelssohn, J. i Stark, W. (2014). Kant's Lectures on Anthropology: some orienting Remarks. Dins: Cohen, A. (ed.). *Kant's Lectures on Anthropology*. (p.10-17).Cambridge University Press
- Merker, N. (1968). *L'illuminismo tedesco*. Laterza.
- Michel, K. (2015). Irrthum. Dins: Bacin, S. ; Mohr, G. ; Stolzenberg, J. ; Willaschek, M. (eds.). *Kant-Lexikon in drei Bänden. Band 2*. (p.1192-1193). De Gruyter.
- Mommsen, T. (1942). Petrarch conception of the «Dark Ages», *Speculum*, 17(2), 226-242.
- Montosa, P. i Sales Vilalta, G. (2019-2020). La crítica de E.W. von Tschirnhaus a la identificació cartesiana de consciència i coneixement, *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XXX, 92-103.
- Moreau, P. F. (2002). Wolff et Goclenius. *Archives de Philosophie*, 65, 7-14.

- Moretto, A. (2007). Matematica e psicologia empírica in Wolff. Dins: Marcolungo, F.L. (ed.). *Christian Wolff tra Psicologia Empirica e Psicologia Rationale*. (p.145-166). Olms.
- Motta, G. i Schulting, D. (eds.). (2019). *Kants transzendente Deduktion der Kategorien: Neue Interpretationen / Kant's Transcendental Deduction of the Categories: New Interpretations*. De Gruyter.
- Munk, R. (ed.). (2011). *Moses Mendelssohn's Metaphysics and Aesthetics*. Springer.
- (2018). Truth, Knowledge, and 'the Pretensions of Idealism: A Critical Commentary on the First Part of Mendelssohn's Morning Hours, *Kant-Studien*, 109(2), 329–351.
- Otabe, T. (1995). Moses Mendelssohn and the «End of Illusion Theory»: An inquiry into Innovation in Aesthetics in the Middle of the Eighteenth-Century. *Bigaku: The Japanese Journal of Aesthetics*, 45(4), 23-33.
- Otto, R. (1994). *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert*. Peter Lang
- Paccioni, J.P. (2004). Wolff est-il « le vrai inventeur de la psychologie rationnelle » ? L'expérience, l'existence actuelle et la rationalité dans le projet wolffien de psychologie (2004). Dins: Goubet, J.F. i Rudolph, O.P. (eds.). *Die Psychologie Christians Wolff. Systematische und historische Untersuchungen*. (p.75-98). Max Niemeyer Verlag.
- Pardey, U. (1999). Über Kants Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seeloe, *Kant-Studien*, 90(3), 257–84.
- Pätzold, D. (2002). *Spinoza, Aufklärung, Idealismus: die Substanz der Moderne*. Koninklijke Van Gorcum.
- (2011). Moses Mendelssohn on Spinoza. Dins: Dins: Munk, R. (ed.). (2011). *Moses Mendelssohn's Metaphysics and Aesthetics*. (p.107-130). Springer.
- Paulsen, F. (1896-1897). *Geschichte des gelehrten Unterrichts*, Veit.
- (1906). *The German Universities and University Study*. Longmans Green.

- Pimpinella, P. (1984). «Spiritu» nella *Psychologia rationalis* di Christian Wolff. Dins: Bianchi, M. i Fattori, M. (eds). *Spiritus. IVo Colloquio Internazionale Roma, 7–9 gennaio 1983*. (p.429-447). Roma, Edizioni dell'Ateneo.
- (1988). Imaginatio, phantasia e facultas fingendi in Ch. Wolff e A.G. Baumgarten. Dins: Bianchi, M. i Fattori, M. (eds.). *Phantasia-Imaginatio. V Colloquio Internazionale*. (p.379-414) Roma, Edizioni del Atteneo.
- Pinkuss, F. (1929). Moses Mendelssohns Verhältnis zur englischen Philosophie, *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 42, 449–489.
- Poggi, D. (2007). L'Essay di J.Locke e la *Psychologia Empirica* di Christian Wolff. Dins: Marcolungo, F.L. (eds.). *Christian Wolff tra Psicologia Empirica e Psicologia Rationale*. (p.63-94). Olms.
- Pollok, A. (2010). *Facetten des Menschen. Zu Moses Mendelssohns Anthropologie*. Meiner.
- (2018a). Beautiful Perception and its Object. Mendelssohn's theory of mixed sentiments reconsidered, *Kant-Studien*, 109 (2), 270–285.
- (2018b). Introduction to the Exchange between Thomas Abbt and Moses Mendelssohn on the Vocation of Man, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 39(1): 1–7.
- Poser, H. (1975). Zum Begriff der Monades bei Leibniz und Wolff? dins: *Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongresses Hannover 17.–22. Juli 1972. Bd. 3*. (Studia Leibnitiana Supplementa, 14). (p.383-395). Wiesbaden, Steiner.
- (1981). Die Einheit von Teleologie und Erfahrung bei Leibniz und Wolff. Dins: Poser, Hans (ed). *Formen theologischen Denkens. Philosophische und wissenschaftstheoretische Analysen. Kolloquium an der Technischen Universität Berlin*. (p.99-117). Berlin, Drückerei der Technischen Universität.
- Pozzo, R. (2007). La logica di Wolff e la nascita della logica delle facultà. Dins: Marcolungo, F.L. (ed.). *Christian Wolff tra Psicologia Empirica e Psicologia Rationale*. (p.45-52). Olms.
- Printy, M. O. (2013). The Determination of Man: Johann Joachim Spalding and the Protestant Enlightenment, *Journal of the history of ideas*, 74 (2), 189-212.

- Rétat, P. (1971). *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII siècle*. Belles Lettres
- Richards, R. J. (1980). Christian Wolff's Prolegomena to Empirical and rational Psychology: Translation and Comentary. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 124 (4), 227-239.
- Riedel, W. (2004). Erster Psychologismus. Umbau des Seelenbegriffs in der deustchen Spätaufklärung. Dins: Garber, J. i Thoma, H. (eds.). *Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleitung: Anthropologie im 18. Jahrhundert*. (p.1-19). Max Nimeyer Verlag.
- Risse, W. (1964a). *Die Logik der Neuzeit. 1500-1640*. Fromann Verlag.
- (1964b). *Die Logik der Neuzeit 1640-1780*. Fromann Verlag.
- Rorty, R. (1984). The Historiography of Philosophy: four Genres. Dins: Rorty, R.; Schneewind, J.B; Skinner, Q. (eds.). *Philosophy in History. Essays in the Historiography of Philosophy* (p.49-76). Cambridge University Press.
- (1990). La historiografía de la filosofía: cuatro géneros. Dins: Rorty, R.; Schneewind, J.B; Skinner, Q. (eds.). *La filosofía en la historia*. (p.69-98). Paidós.
- Rossi, P. (1997). *La nascita della scienza moderna in Europa*. Laterza,
- Rudolph, O. P. (2003). Mémoire, réflexion et conscience chez christian wolff. *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 193(3), 351-360.
- (2004). Die Psychologie Christian Wolffs und die Scholastische Tradition. Dins: Goubet, J.F. i Rudolph, O.P. (eds.). *Die Psychologie Christians Wolff. Systematische und historische Untersuchungen*. (p.237-248). Max Niemeyer Verlag.
- (2007). Aussenwelt und Aussenbewusstseyn in der Psychologie Christians Wolff. Dins: Marcolungo, F.L. (ed.). *Christian Wolff tra Psicologia Empirica e Psicologia Rationale*. (p.53-62). Olms.
- Rudolph, O.P i Stolzenberg, J. (eds.). (2007). *Christian Wolff und die europäische Aufklärung: Akten des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses, Halle (Saale), 4.-8. April 2004*. Hildeheim, Olms.

- Rumore, P. (2007). *L'ordine delle idee. La genesi del concetto di 'rappresentazione' in Kant at traverso le sue fonti wolffiane (1747-1787)*. Le Lettere.
- Saine, T.P. (1997). *The Problem of Being Modern, or the German Pursuit of the Enlightenment from Leibniz to the French Revolution*. Wayne State University Press,
- Sales Vilalta, G. (2019). Elise Reimarus y la discusión entre Moses Mendelssohn i F.H. Jacobi sobre el spinozismo de G.E. Lessing . Una reflexión en torno a la visibilización de la mujer en la historiografía del pensamiento. Dins: *Mujeres, cultura y naturaleza. Homenaje a Celia Amorós*. (p.570-582). Alfa. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía.
- (2022a). Entre *Schulphilosophie* y Ciencia Moderna. La filosofía de Christian Wolff. , *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 39 (1), 73-88.
- (2022b). El *Phaedon* (1767) de Moses Mendelssohn. Hacer de Sócrates un filosofo del siglo XVIII. Dins: Marín, A. (ed.). *Platón y platonismos*. Taugenit.
- (2023; en premsa). No Feeling without Cognition. Moses Mendelssohn's Analysis of pleasant Sentiments in the *Briefe über die Empfindungen* (1755). Dins: Gaudemard, L. (ed). *Emotion and cognition in Early Modern Philosophy*.
- Sauder, G. (1982). Mendelssohns Theorie der Empfindungen im zeitgenössischen Kontext. Dins: Bahr, E; Harris, E.P; Lyon, L. G. (eds.). *Humanität und Dialog: Lessing und Mendelssohn in neuer Sicht. Beiträge zum Internationalen Lessing-Mendelssohn-Symposium anlässlich des 250. Geburtstages von Lessing und Mendelssohn, veranstaltet im November 1979 in Los Angeles, Kalifornien*. (p. 237–248). Detroit. Wayne State University Press,
- Schapin, S. i Schaffer, S. (1985). *Leviathan and the Air-pump: Hobbes, Boyle, and the experimental Life*. Princeton University Press.
- Schwaiger. C. 2011. *Alexander Gottlieb Baumgarten – ein intellektuelles Porträt*. Frommann-Holzboog.
- Scheible, H. (1997). *Melanchton. Eine Biografie*, Beck.
- Schepers, H. (1977). La filosofía alemana en el siglo XVII. Dins: Belaval, Y. (ed.). *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, (p.1-30) Siglo Veintiuno.

- Schneider, H. J. (1970). *Moses Mendelssohns Anthropologie und Ästhetik. Zum Begriff der Popularphilosophie*. [Tesi doctoral: Universität de Münster].
- Schneiders, W. (1973). Leibniz - Thomasius - Wolff. Die Anfänge der Aufklärung in Deutschland. Dins: *Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongresses Hannover 17.–22. Juli 1972, Bd. I*. (Studia Leibnitiana Supplementa, 12). (p.105-121) Wiesbaden, Steiner.
- (1983). Deus est philosophus absolute summus: über Christian Wolffs Philosophie und Philosophiebegriff. Dins: Schneider, W. (ed.). *Christian Wolff (1679-1754). Interpretation zu seiner Philosophie und deren Wirkung*. (p.9-30). Meiner.
- Schönfeld, M. (2000). *The Philosophy of the Young Kant*. Oxford University Press.
- Sieveking, H. (1940). Elise Reimarus in den geistigen Kämpfen ihrer Zeit, *Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte*, 39, 86-138.
- Skinner, Q. (1969). Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and Theory* 8 (1), 3-53.
- Smeaton, William A. (1983). Réaumur : Natural Historian and Pioneer of Applied Science. *Endeavour* 7. 1, 38-40.
- Soto Bruna, M. J. (1992). El significado de la monadología leibniziana en Christian Wolff, *Anuario filosófico*, 24, 349-366.
- Spalding, A. (2005). *Elise Reimarus (1735-1805). The muse of Hamburg*. Königshausen & Neuman.
- Stan, Marius (2012), Newton and Wolff: The Leibnizian Reaction to the Principia, 1716–1763, *The Southern Journal of Philosophy*, 50(3), 459–481.
- Stark, W. (2015). Versuch eines summarischen und pointierten Berichts über die Vorlesungen von Immanuel Kant. Dörfinger, B. *Kant's Lectures/Kants Vorlesungen*. (p.1-32). De Gruyter.
- Stiening, G. (2004) „Partes Metaphysicae sunt duae: Deus & Mentis.“ Anmerkungen zur Entstehung und Entwicklung der Psychologie als Metaphysica specialis zwischen Rudolph Goelenius und Christian Wolff . Dins: Goubet, J.F. i Rudolph, O.P. (eds.).

- Die Psychologie Christians Wolff. Systematische und historische Untersuchungen.* (p.207-226). Max Niemeyer Verlag.
- Stone, M.W.F. (2002). Aristotelianism and Scholasticism in Early Modern Philosophy. Dins: Nadler, S (ed). *A companion to Early Modern Philosophy.* (p. 7-24). Blackwell.
- Strohschneider-Kohrs, I. (1987). Lessing und Mendelssohn im Dialog des letzten Lebensjahrzehnts. 1770–1781, *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 3, 419–440.
- (1989). Lessings letzter Brief an Moses Mendelssohn. Dins: Marquard, O. (ed.). *Disiecta Membra. Studien. Karlfried Grunder zum 60. Geburtstag*, (p.53-65). Schwabe.
- Sweet, K. (2018). Kant and Mendelssohn: Enlightenment, History, and the Authority of Reason. Dins: Dahlstrom, D. (ed.). *Kant and his German Contemporaries, Volume 2: Aesthetics, History, Politics, and Religion*, (p.131-149). Cambridge University Press.
- Sylla, E.D. (2011). “Mendelssohn, Wolff, and Bernoulli on Probability. Dins: Munk, R. (ed). (2011). *Moses Mendelssohn’s Metaphysics and Aesthetics.* (p.41-63). Springer.
- Theis, R. (1982). Le silenci de Kant. Étude sur l’évolution de la pensée kantienne entre 1770 et 1781. *Revue de métaphysique et morale*. 87.2: 209-239.
- Thiel, U. (2006). The Critique of Rational Psychology Dins: Bird, G. (ed.). *A Companion to Kant.* (p.207-222). Blackwell.
- Tomasoni, F. (1998). Mendelssohn e la difesa dell’individuo contro la filosofia della storia. *La Società Degli Individui: Quadrimestrale Di Teoria Sociale e Storia Delle Idee*, 2, 65-74.
- (2011). Mendelssohn’s Concept of the Human Soul in Comparison with Those of Georg Friedrich Meier and Kant. Dins: Munk, R. (ed.). *Moses Mendelssohn’s Metaphysics and Aesthetics.* (p.131-157). Springer.
- Tonelli, G. (1975). The Problem of the Classification of the Sciences in Kant’s Time, *Rivista critica de storia della filosofia*, 3, 243-294.

- (1977). La filosofía alemana de Leibniz hasta Kant. Dins: Belaval, Y. (ed.). *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*. (p.98-165). Siglo Veintiuno.
- Tuschling, B. (ed.). (1984). *Probleme der Kritik der reinen Vernunft*. De Gruyter.
- Turró, S. (1985). *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, Anthropos.
- (1998). Introducció. Dins: Descartes, R. 1998. *Regles per a la direcció de l'enginy*. (p.7-41). Edicions 62.
- (2011). *Fichte. De la Consciència a l'Absolut*. Òmicron.
- Vázquez Lobeiras, M.J. (2015). Warum sind die Logikvorlesungen Kants interessant? Dins: Dörfinger, B. *Kant's Lectures/Kants Vorlesungen*. (p.33-46). De Gruyter.
- Vierhaus, R. (1994). Moses Mendelssohn und die Popularphilosophie. Dins: Albrecht, M. ; Engel, E.J. ; Hinske, N. (eds.). *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*. (p.25-42). Niemeyer.
- Visser, H. (2011). Mendelssohn's Euclidean Treatise on Equal Temperament. Dins: Munk, R. (ed). (2011). *Moses Mendelssohn's Metaphysics and Aesthetics*. (p.83-104). Springer.
- Vitadello, A. M. (1973). Expérience et raison dans la psychologie de Christian Wolff. *Revue Philosophique de Louvain*, 71 (11), 488-511.
- Wuerth, J. (2010). The Paralogisms of Pure Reason. Dins: Guyer, P. (ed.). *The Cambridge Companion to the Critique of Pure Reason*. (p. 210–244). Cambridge University Press.
- Wilson, C. (1995). The Reception of Leibniz in the Eighteenth Century. Dins: Jolley, N. (ed.). *The Cambridge Companion to Leibniz*. (p.442-476). Cambridge University Press,
- Wollgast, S. (1993). *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklaerung, 1550-1650*. Verlag.
- Wootton, D. (2015). *The Invention of Science: A New History of the Scientific Revolution*. Penguin Books.

- Wunderlich, F. (2021). Wolff on Monadology and “Materialistery”. Araujo, S.F; Pereira, T. C. R; Sturm, T. (eds.). (2021). *The Force of an Idea: New Essays on Christian Wolff's Psychology*. (p.105-119). Springer.
- Wundt, M. (1939). *Die deutsche Schulmetaphysik der 17. Jahrhunderts*. Olms, 1939.
- (1945). *Die deutsche Schulmetaphysik im Zeitalter der Aufklärung*, Olms.
- Wurtz, J. P. (1970). Introduction, Dins: Tschirnhaus, E.W. *Médecine de l'esprit, ou, Préceptes généraux de l'art de découvrir*. Éditions Ophrys.
- (1988). Über einige offene oder strittige, die Medicina mentis von Tschirnhaus betreffende Fragen. *Studia Leibnitiana*, 20(2), 190–211.
- Yaffe. M.D. (ed.). (2012) *Leo Strauss on Moses Mendelssohn*. University of Chicago Press.