

# L'ÀNIMA IMMORTAL COM A SEU DE LA IDENTITAT MORAL: J. J. SPALDING I G. W. LEIBNIZ

GUILLEM SALES VILALTA  
Universitat de Barcelona

---

## RESUM

El 1748, Johann Joachim Spalding (1714-1804) publica la primera edició de l'obra *Die Bestimmung des Menschen*, treball consagrat a reflexionar sobre el fi de l'existència humana que, ben aviat, adquireix un ressò notori. La setena edició de 1763, val a dir, atia una discussió sucosa entre Moses Mendelssohn (1729-1786) i Thomas Abbt (1738-1766): la ressenya de *Die Bestimmung des Menschen* que Mendelssohn publica amb motiu del debat (*Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend*, 1764) destaca per la consideració que, ben mirat, les idees de Spalding són molt properes a les idees de G. W. Leibniz (1646-1716). L'objectiu del present article passa per argüir que la relació de semblança adduïda per Mendelssohn es troba justificada en tant que Spalding i Leibniz comparteixen dues idees substantives pel que fa a la naturalesa de l'ànima humana: tots dos la presenten (i) com a ens immortal i (ii) com a seu de la identitat moral de l'individu i, en aquest sentit, com a subjecte mereixedor de premis i càstigs que, en tot cas, li seran retribuïts després de l'existència terrenal. Per tal de mostrar-ho, dividirem l'article en dos grans blocs consagrats respectivament als dos autors en joc: en el primer, més extens, desglossarem els eixos de *Die Bestimmung des Menschen*; en el segon, més breu, escodrinyarem les reflexions sobre identitat moral i identitat ànima que Leibniz inclou als *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1704) i n'arrodonirem la lectura amb un passatge il·luminador de la *Monadologie* (1710).<sup>1</sup>

Paraules clau: ànima, identitat moral, immortalitat, Leibniz, Spalding.

## ABSTRACT

THE IMMORTAL SOUL AS SEAT OF MORAL IDENTITY: J. J. SPALDING AND G. W. LEIBNIZ. In 1748, Johann Joachim Spalding (1714-1804) publishes the first edition of *Die Bestimmung des Menschen*, an immediately acclaimed work devoted to discuss the final purpose of human existence. In fact, the seventh edition (1763) is said to promote a fruitful debate between Moses Mendelssohn (1729-1786) and Thomas Abbt (1738-1766): in the writing published by Mendelssohn as a result of the discussion (*Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend*, 1764), the Jewish philosopher considers that the ideas expressed by Spalding are quite close to the ideas defended by G. W. Leibniz (1646-1716). This article aims to show that the similarity suggested by Mendelssohn is justified, as Spalding and Leibniz share two central thesis concerning the nature of the human soul: both believe that (i) it is immortal and (ii) it is the basis of the individual moral identity and, furthermore, the subject of rewards and punishments given in the context of the afterlife. In order to illustrate their coincidence, the article will be divided in two parts. First of all, we will pay attention to the main elements of *Die Bestimmung des Menschen*; afterwards, we will analyze the Leibnizian reflections on moral and spiritual identity contained within *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1704); finally, we will complete them by making reference to a crucial passage taken from *Monadologie* (1710).<sup>1</sup>

Keywords: immortality, Leibniz, moral identity, soul, Spalding.

## 1. INTRODUCCIÓ

Vers el 1747, el teòleg protestant Johann Joachim Spalding enceta la confecció d'una obra destinada a l'èxit rotund: l'acabament de la vida del pare, afectat profundament per la malaltia, defineix una avinentesa propícia per reflexionar sobre el sentit i l'objectiu de l'existència humana.<sup>2</sup> Consumada la defunció, Spalding es veu habilitat per emprendre la redacció definitiva de *Die Bestimmung des Menschen*: el 14 de maig de 1748 n'apareix, a la fi, la primera edició.<sup>3</sup> D'ençà de la publicació de la primera versió, el ressò que

1 En relació amb les obres leibnizianes, les dates indicades entre parèntesis corresponen no pas a l'any de publicació, sinó a l'any en què Leibniz en completà la redacció.

2 Cf. Petrone 2011: 8.

3 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. Cf. L. Balbiani, «Una morale della ragione. Introspezione e argomentazione nella *Bestimmung des Menschen*», dins Spalding 2011: 71-106.

tingué el treball fou molt 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.<sup>4</sup> Entre el conjunt d'aquestes versions, la de 1763 destaca per les variacions que comportà: es dividí l'escrit en cinc epígrafs a efectes de clarificar-ne l'estructura i, a més a més, s'afegiren a manera d'apèndix quatre textos complementaris del *corpus* central.<sup>5</sup> Amb 15 anys de reconeixement al darrere, la setena edició de 1763 persevera en aquesta dinàmica exitosa i esdevé el germen d'una discussió clau entre Thomas Abbt i Moses Mendelssohn; arran de les opinions d'Abbt al voltant de *Die Bestimmung des Menschen*, el filòsof jueu se sentirà atiat a mirar de justificar amb més solidesa la immortalitat de l'ànima humana que Spalding conclou com a resultat de les seves indagacions.

Les inquietuds que travessen *Zweifel über die Bestimmung des Menschen* (1764), ressenya escèptica del text de Spalding confegida per Abbt, mereixen l'atenció de Mendelssohn: desitjós d'esvanir els recels que pesen sobre el seu amic, Mendelssohn redacta promptament *Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend* (1764), escrit curull de joia i confiança dedicat a palesar com tot allò que havia suscitat el qüestionament d'Abbt és, de fet, fàcilment resoluble. Més enllà dels elements motrius que vertebraren el debat entre els dos amics, l'objectiu del present article passa per fer atenció a un detall singular de la defensa mendelssohniana de Spalding. Amb la finalitat de concedir més autoritat a l'apologia, el filòsof jueu decideix invocar la figura de G. W. Leibniz: segons el seu parer, mostrar la proximitat entre les idees spaldingianes i la grandesa del pensament leibnizià constituirà un instrument utilíssim per esbandir els dubtes com els que encalquen Abbt i consolidar les tesis que, en gran mesura, Mendelssohn comparteix amb Spalding.<sup>6</sup> Davant per davant aquest gest, pot considerar-se lícita i acurada la comparació mendelssohniana? Des del nostre punt de vista, la proximitat suggerida entre Spalding i Leibniz resulta fonamentada en tant que l'un i l'altre<sup>7</sup> comparteixen dues idees substantives

4 Cf. Petrone 2011: 10-14.

5 Cf. Petrone 2011: 12.

6 M. Mendelssohn, *Ausgewählte Werke in zwei Bänden*, Band 1 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009), 336 [Bd 6.1, p. 21]. Introduïm entre claudàtors la referència a la darrera edició crítica de l'obra mendelssohniana: M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumausgabe*, 35 volums (Berlín: Fromann-Holzog, 1929).

7 Sabedors de la problemàtica inherent a l'atribució d'unitat al pensament leibnizià, constitutivament dinàmic i efervescent, ens limitarem a escodrinyar aquí dues obres pertanyents als darrers anys de la seva trajectòria, és a saber, els *Nouveaux essais sur l'en-*

pel que fa a la naturalesa de l'ànima humana: tots dos la presenten (i) com a ens immortal i (ii) com a seu de la identitat moral<sup>8</sup> de l'individu i, en aquest sentit, com a subjecte mereixedor de premis i càstigs que, en tot cas, li seran retribuïts després de l'existència terrenal. Procedim, doncs, a il·lustrar com ambdós autors coincideixen a subscriure les tesis indicades. De primer, resseguirem el recorregut que Spalding traça a *Die Bestimmung des Menschen* per tal de concloure finalment la immortalitat de l'ànima; desglossar esquemàticament el conjunt de l'obra permetrà situar amb propietat l'assignació d'immortalitat i les conseqüències morals que en deriven. Tot seguit, pararem esment més breument a les reflexions sobre identitat moral i identitat substancial que Leibniz inclou als *Nouveaux essais sur l'entendement humain* i n'arrodonirem la lectura amb un passatge de la *Monadologie* clau per entendre el vincle leibnizià entre immortalitat anímica i moralitat humana.

## 2. DIE BESTIMMUNG DES MENSCHEN DE J. J. SPALDING

L'anotació amb què s'enceta *Die Bestimmung des Menschen* assenta l'eix vertebrador de la reflexió posterior que l'autor articularà en forma de soliloqui: Spalding observa que tot individu ha d'aconduir la pròpia vida conforme a una regla fonamental [*Grundregel*] orientadora i que, en aquest sentit, la diversitat de regles susceptibles de ser elegides resulta ben notòria. Que no totes les regles tenen el mateix valor, ho evidencien dos grans fets. D'una banda, hom troba en el seu interior una capacitat [*Fähigkeit*] per triar i preferir-ne unes en lloc d'unes altres; aquesta particularitat assenyala la necessitat de no actuar a cegues, ans de cercar quin és el camí més segur i respectable conforme a les millors potències [*bessten Vermögen*] de què

*tendement humain*, acabats el 1704, i la *Monadologie*, redactada el 1710. Respecte a la naturalesa i evolució del pensament de Leibniz, els exhaustius panorames biogràfics esbossats per E. Aiton i M. Antognazza són un testimoni eloqüentíssim de la diversitat d'interessos i variabilitat que el travessen tot dificultant, en fi, de concebre'l com a constructe unitari i sistemàtic. Veg. E. Aiton, *Leibniz. A biography* (Bristol: Adam Highler, 1985); M. Antognazza, *Leibniz. An intellectual biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

- 8 Que l'ànima sigui seu de la identitat moral de l'individu significa que, donat un determinat individu A posseïdor d'ànima i cos, allò que defineix l'individu com a A i li atorga identitat és la seva ànima, entitat amb capacitat de prendre decisions i, consegüentment, realitzar actes susceptibles de qualificació moral. Val a dir que, en termes ontològics, Spalding i Leibniz conflueixen en la concepció dels individus o éssers humans com a compost integrat per dues substàncies, és a saber, l'anímica i la corporal.

es disposa. D'altra banda, tampoc no pot negligir-se la sensació de profund penediment que ens envaeix en executar accions irreflexivament o de manera no suficientment premeditada. Per tot plegat, la importància inherent a la tria d'un principi motriu que vehiculi la pròpia existència esdevé innegable: «Es ist doch einmal der Mühe wehrt, zu wissen, warum ich da bin, uns was ich vernünftige Weise seyn soll».<sup>9</sup>

Determinada la finalitat del discurs que es teixirà, els primers paràgrafs que segueixen serveixen per introduir matisacions metodològiques cabdals. Segons el testimoni de la veu narrativa que dirigeix la reflexió, fer atenció a la conducta dels homes del nostre entorn no ofereix demostracions vàlides [*gültige Gewährleistungen*] respecte a quin camí és efectivament òptim: les enormes dissemblances apreciables entre uns i altres indueixen una situació de confusió i desorientació. Ben mirat, preferir un model concret per tal de defugir el desconcert implica el rebuig sistemàtic i acrític de la resta i l'adquisició subsegüent d'una certesa [*Ungelegenheit*] vigorosa que priva d'analitzar-lo amb propietat i comparar-lo amb altres possibles models;<sup>10</sup> sota la llum d'uns apunts tals, queda justificat l'arraconament d'aquest *modus operandi* i l'opció per la via de la indagació personal. Esclarit el procediment que regirà la investigació, l'autor indica que, prou fàcilment, pot concloure's que l'afany de riquesa [*Reichtum*] i d'honor [*Ehre*] seguit per molts no s'acobla a la vertadera finalitat de l'home [*der wahren Zwecke des Menschen*]. Llur felicitat [*Glückseligkeit*] acusa una buidor pregona perquè recolza en una imaginació buida [*blosse Einbildung*] tal que, acomplertes les intencions que s'abrigaven, hom queda sumit en una misèria ingent mancada de noves perspectives. Les potències humanes tant pel que fa al sentiment de plaers [*Luste*] i dolors [*Schmerzen*] com a les representacions [*Vorstellungen*] de la imaginació són força superiors a les dilucidades en aquest nivell: cal, així, abordar un estudi acurat de la naturalesa [*Natur*] humana a efectes de desvelar-ne els elements essencials i constitutius i escatir, en fi, les alternatives a aquesta regla fonamental pobríssima.<sup>11</sup>

Arribats a aquest punt, Spalding inicia un catàleg de principis motrius i modes de vida que en resulten. L'enumeració es desplega de manera que cadascuna de les regles sorgeix com a superació o millora de l'antecedent; tal i com s'ha puntualitzat prèviament, Spalding atorga més claredat a l'estructura en l'edició de 1763 tot separant cada «moment» en seccions diferents

9 Spalding 2011: 120 [1]. La paginació introduïda entre claudàtors correspon a l'edició alemanya de 1763 de què la versió italiana extreu el text alemany.

10 Cf. Spalding 2011: 120-123 [2].

11 Cf. Spalding 2011: 122 [2].

dotades respectivament d'un títol.<sup>12</sup> La primera cosa que ens és més essencial i a la qual, per consegüent, resulta plausible d'entregar-se espontàniament són els plaers dels sentits [*Vergnügen der Sinne*; heus ací el moment de la *Sinnlichkeit*, primer dels cinc apartats que integren la versió de 1763]. Segons el parer de l'autor, l'instint [*Trieb*] vers els plaers constitueix quelcom d'arrelat amb solidesa, a què l'individu propendeix a abandonar-se amb facilitat. Qui roman en l'esfera dels plaers parteix del principi que l'ésser humà es troba constituït naturalment per al seu usdefruit i que, per causa d'aquesta circumstància, no ha de renunciar a cap dels gaudis que se li ofereixen. Ben mirat, l'experiència [*Erfahrung*] enforteix aquest posicionament: el conhort [*Betäubung*] que acompanya el pas constant d'un plaer a un altre defineix un motiu suficient per no abandonar la dinàmica de busca ininterrompuda de satisfacció. El defensor d'aquesta perspectiva, així doncs, esguarda amb menyspreu el patiment per la incertesa del futur i s'aboca a l'amplíssim i divers ventall de plaers que, deixant-lo embriac de voluptuositat [*von Wollust trinken*], anihilen qualsevol llumeig de meditació i turment.<sup>13</sup>

Malgrat la força persuasiva imputable a aquesta mena de discurs, Spalding adverteix que, tantost es procedeix a sospesar-lo amb deteniment, s'hi aprecia quelcom de salvatge i opressor que inhabilita la tranquil·litat [*Stille*] de l'ànima [*Seele*].<sup>14</sup> Quan hom es fixa en l'exemple dels que subscriuen l'observança del plaer sensible com a regla fonamental, els dubtes envers llur *modus vivendi* prenen cos de seguida. Tan aviat com deixen de nedar en un mar de voluptuositat, la seva condició esdevé molt trista: uns acaben en la indignència i es planyen de la incapacitat per abastar els gaudis anhelats; d'altres són sotjats per la malaltia i el dolor que anorrea tota satisfacció possible.<sup>15</sup> Davant del quadre de misèria a què els porta la vehemència excessiva i incontinent, l'individu que reflexiona pot extreure un ensenyament profitós: els plaers dels sentits també poden tenir efectes nocius. L'evasió d'aquests estralls passa pel conreu de la moderació [*Mässigung*] i l'abstinència [*Enthalsamkeit*], proveïdores de plaers menys intensos però, alhora, més duradors i delicats. És de

12 Cf. Spalding 2011: 164-227.

13 Cf. Spalding 2011: 122-124 [3].

14 En el decurs de l'obra, Spalding emprarà els termes *Seele*, *Geist* i *Gemüth* de forma pràcticament indistinta (val a dir que, tal vegada, *Gemüth* s'usarà per denotar més concretament l'àmbit de les emocions). Tal i com veurem en l'apartat dedicat a Leibniz, l'autor de la *Monadologie* actuarà anàlogament a l'hora d'esgrimir els termes *âme* 'ànima' i *sprit* 'esperit'.

15 Cf. Spalding 2011: 124-127 [4].

notar que, en aquesta tessitura, la raó [*Vernunft*], lluny d'ésser arraconada, acompleix una tasca central al servei de les sensacions [*Empfindungen*] encara prioritàries. Gràcies a la mesura que imposa, «fliesset dann mein Leben als ein sanfter Bach unbestürmt zwischen lauter Blumen dahin».<sup>16</sup>

Seguint la trajectòria del soliloqui de Spalding, no és estrany que, a desgrat de l'equilibri assolit gràcies a la prudència [*Fürsichtigkeit*] i l'atenció [*Sorgfalt*], l'individu acabi sentint certa buidor en aquesta forma de vida centrada en el gaudi sensible. Malgrat els esforços, el disgust [*Ekel*] mai no desapareix del tot: els plaers nous només permeten atenuar el mal humor; al seu torn, la remissió als plaers ja coneguts acaba sent reiterativa i insuficient.<sup>17</sup> Un pas més enllà, l'ésser que topa amb aquesta contrarietat s'adona que l'ànima no pot limitar-se a la mera satisfacció de plaers corporals: ha d'haver-hi alguna cosa de més essencial i profunda, font d'una satisfacció [*Sättigung*] superior per la qual l'esperit [*Geist*] frisa temorós i intranquil. D'aquesta manera, l'esperit tocat pel neguit cerca dins seu quelcom que depassi el terreny de la sensibilitat: l'exercici d'introspecció li posa de manifest una disposició fins ara ignota, és a saber, la capacitat de corregir, millorar i perfeccionar la dimensió purament anímica o espiritual de la persona. Amb aquesta fita se situa la dedicació al perfeccionament espiritual com a nou principi motriu; seguint l'edició de 1763, l'ésser que es capté així es mou del «moment» inicial de la sensibilitat [*Sinnlichkeit*] a una segona fase de plaer espiritual [*Vergnüen des Geistes*].<sup>18</sup>

Així com la recerca del gaudi sensible pivota sobre una tendència o impuls connatural vers el plaer, Spalding subratlla que l'individu es troba igualment impel·lit per instint a la cura de l'ànima: «Die Erreichung dieses Bestrebens mir ein Wolgefallen erwecket, worin meine Seele schon mehr Beruhigung findet, als in dem blossen Taumel sinnlicher Lüste».<sup>19</sup> La preservació i manteniment del cos també són percebudes com a necessàries i plaents, però constatar l'augment o progressió de l'esperit suposa un escreix insòlit: en experimentar la potenciació de les pròpies capacitats o facultats [*Kräfte, Fähigkeiten*],<sup>20</sup> hom no pot sinó sentir que passa a formar part d'un ordre superior [*höhere Ordnung*].

16 Spalding 2011: 128 [5]. Inserim la cita en constituir una de les múltiples imatges representatives del lirisme i l'espontaneïtat estilístiques de Spalding.

17 Cf. Spalding 2011: 128 [5-6].

18 Cf. Spalding 2011: 180 [65].

19 Spalding 2011: 130 [6].

20 Canvis com el que l'autor realitza en aquest mateix paràgraf suggereixen que *Kräfte, Fähigkeiten* i *Vermögen* són usats indiferentment per designar les potències o facultats de l'esperit.

La potenciació en qüestió exigeix l'esmena de cadascuna de les facultats de l'esperit: afinar la memòria [*Gedächtniss*], aclarir els conceptes [*Begriffe*], afuar l'enginy [*Witz*], ampliar i reforçar la intuïció [*Einsicht*].<sup>21</sup> No obstant, el seguiment del *modus vivendi* associat a la regla de millorament espiritual també acaba suscitant dubtes... La vivència que Spalding reproduceix resulta particularment decisiva: «Ich sehe andere Wesen um mich, und ich frage mich dabey: sind diese alle um meinetwillen da? Haben sie keinen andern Zweck, als mein Bestes?».<sup>22</sup>

D'acord amb la progressió que traça l'autor, l'ésser que alça la vista i pren en consideració les persones del seu entorn es descobreix custodi d'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 o egoista a l'esfera social i s'arriba al tercer estrat, això és, el «moment» de la virtut [*Tugend*] en la versió de 1763.<sup>23</sup> Conforme a la meditació de Spalding, diverses experiències evidencien la presència dins l'ànima d'impulsos que sobrepassen les inclinacions egoistes. La satisfacció envers la felicitat [*Glückseligkeit*] dels altres, el plaer [*Wolgefallen*] o desplaer [*Misfallen*] produït per les accions en funció de llur caràcter correcte o vergonyós, la complaença que emergeix en ajudar algú que està en perill... Inexplicables per referència a pulsions egoistes, experiències d'aquesta índole posen de relleu un sentiment natural del bé i l'ordre [*Empfindugen der Güte und der Ordnung*] que, tal i com es subratlla amb insistència, la voluntat [*Wille*] no produeix ni, de fet, pot defugir; com s'entendria el penediment i la preocupació davant el mal infligit a altri, pregunta Spalding, sense la possessió d'un tal concepte natural [*natürlicher Begriff*]<sup>24</sup> d'allò bell i lleig i d'allò just i injust?<sup>25</sup>

Talment com en el cas dels dos principis motrius anteriors, Spalding opera tot dilucidant en primer lloc un instint o inclinació connaturals sobre la base del qual es basteix una regla fonamental i el mode de vida subsidiari. L'innatisme del sentiment o concepte natural del bé queda refermat abasta-

21 Cf. Spalding 2011: 130 [6-7].

22 Spalding 2011: 130 [7].

23 Cf. Spalding 2011: 186 [79].

24 La noció de sentiment o concepte natural del bé i l'ordre assenyalen l'adscripció de Spalding a la tradició innatista, caracteritzada per l'assumpció que els éssers racionals disposen d'un gruix de caràcters impresos o principis innats previs a qualsevol coneixement adquirit sensorialment. Pel que fa a aquest punt, la seva lectura de Shaftesbury sembla haver estat decisiva. Cf. Petrone 2011: 7-69.

25 Cf. Spalding 2011: 132 [8].



ment amb el catàleg de situacions citades suara: apel·lar al sentiment en joc constitueix la manera més solvent de donar-ne raó. Tot i ésser-nos connatural, l'autor puntualitza que, prou sovint, la preeminència del plaer sensible pot mantenir-lo eclipsat i inoperatiu. De fet, sobreposar-se a aquest obstacle no és cosa fàcil: raonablement, qui hi reïx se sent com l'arbre sotmès amb recança als designis del jardiner que el redreça.<sup>26</sup> Per tot plegat, l'essencialitat d'aquest impuls vers el bé resulta inqüestionable des de l'òptica de l'autor: «So ist also gewiss eine Art von Neigungen eine Quelle der Handlungen in mir, die von meiner Eigenliebe wesentlich unterschieden ist, und doch eben so wesentlich zu meiner Natur gehört».<sup>27</sup> La dinàmica que es genera quan hom es regeix per aquestes inclinacions constitueix una via òptima per dissoldre la insatisfacció pròpia dels plaers egoïstes. Sense eradicar-lo irrevocablement, l'esperit que s'alça fins al pla de la virtut instrumentalitza de manera pertinent el gaudi sensible: una observança adequada i racional d'aquests plaers sembla pertinent per a la conservació del cos i el manteniment d'un equilibri que permeti créixer i prioritzar els impulsos de caràcter social. Al capdavall, cal assumir que un ésser negat pel sofriment físic no tindria forces per adoptar un capteniment racional.<sup>28</sup>

Reafirmat aquest domini, l'ideal que guia la vida de l'individu virtuós és clar: qui actua motivat pel sentiment del bé cerca la felicitat del gènere humà [*Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts*] i la situa com a objecte dels seus esforços i de la pròpia felicitat. L'actuació conforme a aquesta llei interior [*Gesetze in mir*] presenta tot un seguit de manifestacions inconfusibles: propensió a la justícia [*Gerechtigkeit*] per a tots els homes, rectitud [*Aufrichtigkeit*] en les accions individuals, reconeixement [*Dankbarkeit*] devers la pàtria, amor cap a tots els condeixebles i, en general, amor universal [*allgemeine Liebe*].<sup>29</sup> Quan es normalitzen aquest tipus d'actes i es comprèn llur bondat, s'ateny un punt culminant: el reconeixement d'unes regles eternes [*ewige Regeln*] del dret [*Rechts*] i de l'ordre [*Ordnung*], això és, la consciència que existeix una realitat moral objectiva, unes «sentències supremes

26 Cf. Spalding 2011: 134 [9]. Pel que fa als elements estoïcs latents en el domini intel·lectual alemany durant la segona meitat del segle XVIII i suggerits per imatges com la del jardiner, veg. R. Brandt. *Die Bestimmung des Menschen bei Kant* (Hamburg: Meiner Verlag, 2007), 61-77. Agraïm profundament al doctor Salvi Turró l'observació d'aquest interessant apunt contextual.

27 Spalding 2011: 136 [10].

28 Cf. Spalding 2011: 138 [11].

29 Cf. Spalding 2011: 138 [11-12].

de la veritat» [*aberherrschaftlichen Aussprüche die Wahrheit*].<sup>30</sup> Adherir-se a aquest ordre implica, ras i curt, adequar-se tant a la naturalesa humana com a la naturalesa de les coses. L'equilibri [*Gleichgewicht*] i serenitat [*Heterkeit*] que reporta el gest salvaguarda una felicitat sòlida en eliminar la mena de desplaers que prevalien en els estadis previs: així, per exemple, els sentiments de vergonya i penediment [*Scham und Reue*] són neutralitzats sota la llum del convenciment que s'està fent allò que cal fer i essent allò que cal ésser.<sup>31</sup> «Dies allein ist eine unerschöpfliche Quelle der Gleichmüthigkeit und des Friedens, der in seiner Stille mehr wehrt ist, als alles Getöse sinnlicher Belustigungen».<sup>32</sup>

La disposició de l'ànima [*Verfassung meiner Seele*] que aboca a la persecució del bé comú i la felicitat del gènere humà no només possibilita una serenor inusitada; al mateix temps, l'adopció d'aquest mode de vida condiona decisivament la manera de percebre la Natura. Onsevulla fixi l'esguard, l'esperit virtuós no pot sinó trobar bellesa [*Schönheit*] i regularitat [*Regelmässigkeit*]. Presidida per una proporció impertèrrita, la Natura s'erigeix com a font inestimable de plaer [*Wolgefallen*], amor i joia [*Freude*]: la verdor del prat, el mormol del torrent, el sigil de la nit... són objectes paradigmàticament atiadors d'aquests sentiments. L'ànima així predisposada a la joia «umfasst die ganze Natur mit einer hohern Art der Liebe, als die von den Sinnen entspringt, darum ist auch ihre Befriedigung nicht in diese engen und wandelbaren Gränzen eingeschränkt».<sup>33</sup> Arribats a aquest punt, doncs, l'individu ha après a discernir amb solvència allò bo i allò dolent tot desenvolupant el sentiment moral que li és innat. Consolidada l'actitud moral, la capacitat per copsar el que és bo i bell acaba sent funcional també a l'hora de contemplar i conèixer el món circumdant: tot plegat, en fi, dóna lloc a la consideració d'una bellesa universal [*allgemeine Schönheit*] que presideix la Natura, un ordre indefectible de què, comptat i debatut, l'ànima humana és constituent o part ingredient.<sup>34</sup>

30 Cf. Spalding 2011: 140 [12-13].

31 Cf. Spalding 2011: 142 [13].

32 Spalding 2011: 142 [14].

33 Spalding 2011: 144 [15].

34 Cf. Spalding 2011: 144 [15]. És de notar que, en aquest punt, s'aprecia una interconnexió significativa entre moralitat, religió i coneixement de la naturalesa. Si ens remetem als filòsofs naturals britànics de la segona meitat del segle XVII i primera meitat del segle XVIII, el fet es mostra ben clar. Veg. S. Hutton, *British Philosophy in the Seventeenth Century* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 161-162: «Natural philosophy was treated

La gestació d'aquests pensaments anticipa un pas capital que, en el marc de l'edició de 1763, suposa la transició cap al quart «moment» de l'esperit, és a saber, el nivell de la religió [*Religion*]. L'individu que es troba davant per davant un món tan ple d'harmonia [*Richtigkeit*] i tan acuradament estructurat 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 totes les coses, s'afigura una font d'ordre [*Quelle der Ordnung*] primigènia i universal que n'és causa i condició de possibilitat.<sup>35</sup> Aquesta «entitat divina» es defineix com un intel·lecte [*Verstand*] que pensa i organitza el Tot, com un esperit que, mitjançant les seves «emanaacions inefables» [*unbegreiflichen Ausflüsse*] infon ésser [*Daseyn*], persistència [*Dauern*], forces [*Kräfte*] i bellesa a totes les coses.<sup>36</sup> Descoberta la divinitat que subjau a la bellesa superlativa de l'univers, Spalding es pregunta quina mena de sentiments cal albergar enfront de la seva grandesa il·limitada. La sola admiració [*Bewunderung*], addueix, donaria lloc a una relació incompleta. Un pas més enllà, l'esperit enlluernat per la infinitud divina ha de prendre consciència de la seva petitesa i mirar d'aproximar-se a l'excel·lència de Déu tant com li sigui possible: només en resseguir la bellesa fins la seva doll primigènia l'ànima veurà les seves facultats realitzades i els seus instints satisfets.<sup>37</sup>

L'esperit que aprofundeix en el coneixement d'aquesta font última d'harmonia acaba inferint l'absoluta bondat de la divinitat: de resultes d'aquesta seva perfecció, Déu vetlla perquè tota cosa sigui bona presa individualment i, alhora, considerada en relació amb el conjunt de la realitat en què s'incardina.<sup>38</sup> És atenent aquesta intenció justíssima que la divinitat institueix lleis [*Gesetze*] per regir el funcionament de la realitat tant en la seva vessant material (s'imprimeix ordre als moviments dels cossos) com en la seva dimensió immaterial (dota els éssers racionals d'instints originaris [*ursprüngliche Triebe*], essent-ne

by some as natural theology, even as philosophical theology [...]. Henry More's *Antidote against Atheism* (1655) and Walter Charleton's *Darkness of Atheism: A Physico-Theological Treatise* (1650) pioneered the use of the new philosophy in natural theology. Joseph Glanvill's apology for the religious credentials of the new science (in works like *Philosophia pia*, 1671) owes something to this tradition. Two influential works which treat natural philosophy as natural theology are John Ray's *Wisdom of God Manifested in the Works of Creation* (1691) and Nehemiah Grew's *Cosmologia sacra, or, A Discourse of the Universe as it is the Creature and Kingdom of God* (1701)».

35 Cf. Spalding 2011: 144 [15].

36 Cf. Spalding 2011: 146 [15].

37 Cf. Spalding 2011: 148 [16].

38 Cf. Spalding 2011: 148 [16-17].

el sentiment del bell i el just el màxim exponent).<sup>39</sup> Qui esdevé sabedor que, dins l'esperit, el concepte natural d'allò bo constitueix quelcom així com una manifestació o expressió de la divinitat, podrà atendre Déu amb més propietat i mirar d'emmirallar-se en la seva perfecció. Amb això s'assoleix plenament la regla fonamental nuclear d'aquest estadi de desenvolupament humà: maldar per conèixer i aproximar-se a l'excel·lència de Déu a través de la integritat i l'observança de l'impuls més noble que ha infós en els homes.<sup>40</sup> Des d'aquesta perspectiva, és clar que el valor [*Wehrt*] moral de les accions radica exclusivament en la dedicació a l'objectiu anotat: l'aprovació o sanció professada per altres homes, el respecte expressat per rics o pobres... El judici aliè quant al valor dels propis actes es mostra irrellevant: la rectitud moral es tradueix, simplement, a maximitzar les inclinacions en què Déu es manifesta.<sup>41</sup>

Previsiblement, tot plegat reverteix en una tranquil·litat [*Ruhe*] major a l'obtinguda fins el moment. Cal tenir en compte que l'ésser diví, amb totes les perfeccions que li escauen per definició, es preocupa pel benestar de les seves criatures; en concret, els éssers amatents als preceptes [*Fürschriften*] del ver i el bo semblen clars mereixedors de la seva Providència.<sup>42</sup> Malgrat que moltes de les coses que succeeixen en el món romanguin inescrutables, l'esperit religiós mai no ha de perdre de vista el seu deure [*Schuldigkeit*] (és a dir, la tendència vers la justícia i la bellesa) ni l'amor infinit inexhaurible que ostenta la divinitat. La referència als efectes passionals beneficiosos d'aquest mode de vida clou la seqüència argumentativa de Spalding que, també en aquest estadi, s'inicia amb la presentació d'un determinat impuls o inclinació, passa a dilucidar les accions en què ha de concretar-se i, en últim terme, accentua les emocions agradables i positives que suscita: «Alle die Dunkelheiten die mich vielleicht itzo umgeben und stutzig machen, werden sich endlich einmal in Licht und Freude verwandeln».<sup>43</sup>

A aquestes alçades, però, l'ànima humana topa encara amb un darrer escull... Nogensmenys, algunes situacions observables en el món poden fer trontollar la creença en l'ordre diví que regeix l'univers. En els interrogants de Spalding trasllueix altra vegada el seu èmfasi dramàtic i literari: com

39 Cf. Spalding 2011: 148 [17].

40 Notem que, si bé en la fase de la virtut, l'individu ja prenia el seguiment del sentiment com a principi orientador, l'arribada a la religiositat implica d'enriquir-lo amb el coneixement que, en el fons, aquesta inclinació es perfila com una expressió de la divinitat.

41 Cf. Spalding 2011: 150 [17-18].

42 Cf. Spalding 2011: 150 [18].

43 Spalding 2011: 152 [19].

és possible, hom podria demanar-se, que un ànim recte [*rechtschaffenes Gemüth*] al qual pertoca ésser feliç vegi la seva existència sollada per la dissort i l'adversitat? Per què, prou sovint, el comportament virtuós genera en els altres respostes cruels i contràries al premi que mereixen? L'aparent ombra d'injustícia emergent només pot esfumar-se per mitjà d'un pensament sublim: l'ordre diví, inexorable per definició, exigeix que, acabada l'existència terrenal, cada individu rebi proporcionalment el premi o el càstig que li correspon depenent del grau de virtut que ha assolit.<sup>44</sup> Només quan s'adquireix aquest punt de vista es pot jutjar el futur amb plena llibertat; els núvols que obscurien la idea de Providència desapareixen tantost se'n té una comprensió més rica: «Vermiltest einer allgemeinen richtigen Vergeltung, die Weisheit richtigfertigen wird, welche das Ganze verwaltet».<sup>45</sup>

44 Cf. Spalding 2011: 154 [20]. Curiosament, Spalding veurà en la publicació de la *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) la fonamentació definitiva i sòlida del camí de moralitat que culmina en aquest estadi. La carta que dirigeix a Kant el febrer de 1788 posa de manifest l'entusiasme suscitat per la segona crítica i l'excel·lència especulativa que, a ulls del mateix Spalding, la sobreposa a *Die Bestimmung des Menschen* tot permetent-li d'acomplir una cimentació moral molt més consistent. Veg. I. Kant, *Gesammelte Werke. Akademie Textausgabe*, Band 11 (Berlín: Walter de Gruyter & Co, 1968), 527-528: «Vor einem Paar Wochen ward mir aus Halle ihre *Kritik der reinen Vernunft* zugesandt, mit den beigefügten Anzeige, das es auf Ihr Verlagen geschehe. Dies erinnerte mich, zu meiner desto grossere *Betrachtung*, an eine schon vorher begangene Sünde [...] Über ihre grossen philosophische Arbeiten, teurster Herr Professor, bin ich einer der ungültiger Richter. Das Maas meiner Krafte hat mir nie verstattet, mich in die Tiefen der Spekulation einzulassen, und von einem so alten Kopfe, als der meinige ist, lässt sich das doch so viel weniger erwarten. Ich muss also den abstracten theoretischen Untersuchungen nur ganz aus der Wege gehen, weil ich doch in dieses Feld durchaus nicht hingehöre [...]. Desto mehr hergegen hat das meiner Seele wohl gethan was Sie, vortresslicher Mann, in Ansehung des Grundes der Moralität in ein so helles und ehrwürdiges Licht gestetzt haben. [...] Die Vorstellung von mehren ürsprunglichen, unabhängigen Seelenkräften ward mir nach und nach immer schwerer zu unterhalten; und ob ich gleich die Sache durch den allgemeine Begriff von einer durch die Natur ein eigeplatzen Reigung zur Vollkommenheit, Schicklichkeit, Ordnung, zu vereinfachen, und darunter auch die Überstimmung des Gesinnungen mit den wesentlichen Verhältnisen der Dinge einzufatzen suchte, so konnte ich doch damit nie völlig zur Deutlichkeit [...] bringen. Daraus [...] sollen Sie nur sehen, hochgeschätzter Herr Professor, wie viel ich an meinem Theile Ihnen dafür Dank weiss, das sie die Tugend in ihren wahren, nachten und desto erfurchtwürdigen Schönheit, als Recht und Gesetzmässigkeit, auf den ihr gebührenden höchsten Thron fest gesetzt und jeden noch so liebhosenden Usurpator davor vergrändt haben». Novament, agraïm al doctor Salvi Turró el seu assessorament pel que fa a aquesta qüestió.

45 Spalding 2011: 154 [20].

L'individu capaç d'engendrar aquest raonament afirma la immortalitat de l'home i corona, en fi, el cim de l'existència humana, el «moment» de la immortalitat [*Unsterblichkeit*] que posa punt i final a la versió de 1763.<sup>46</sup> De fet, l'anàlisi de la constitució de l'ésser humà consolida encara més la creença en qüestió: fóra absurd que una saviesa infinita [*undendliche Weisheit*] permetés que la potència [*Vörmegen*] per conèixer el ver i el bo perís de sobte després d'una àrdua trajectòria dedicada al millorament. L'ésser que raona d'aquesta manera s'adona de la íntima unitat que el caracteritza com a esperit ocupat en l'autoperfeccionament. Per consegüent, aquest jo [*ich*] que es reconeix com a unitari i idèntic al llarg del temps es correspon amb l'ànima, això és, amb el substrat o unitat subjacent que (i) té representacions, (ii) jutja [*urtheilet*] i (iii) es determina [*sich entschliesset*].<sup>47</sup> Els passos que segueix l'argumentació de l'autor són força clars: (i) el jo és una unitat persistent que dóna continuïtat i cohesió a les múltiples representacions que tenim; (ii) en tant que defineix una unitat, no pot constar de parts; (iii) el cos, corruptible i destructible, disposa de parts; (iv) per tant, el jo no es correspon amb el cos que poseïm sinó amb l'ànima i, en no estar sotmès a la destrucció que afecta el cos, és immortal.

Amb la certesa racional [*vernünftigen Zuverlässigkeit*] garant de la immortalitat sobre la taula, la qüestió de la destinació de l'home pot atacar-se, per fi, amb total propietat. L'ànima coneixedora de la seva immortalitat reconeix la seva pertinença a una classe [*Klasse*] de coses distinta de la que aplega els ens subjectes a generació i corrupció: la finalitat vehicular de la vida humana, observa, es troba més enllà del món terrenal. El temps present és semblant a la infantesa, període de preparació per a la condició nova i noble [*neuen und edlern Zustände*] aprehensible, només, en el marc de l'eternitat [*Ewigkeit*]. La regla fonamental aquí operativa pot formular-se de manera concisa: cal cercar el bé i la bellesa tenint en compte no només l'origen diví del precepte, sinó, també, l'eternitat a què està dirigit i que en permet la culminació i la pertinent recompensa en el context d'una vida ultraterrenal posterior. Consolidat aquest pensament, l'ànima conscient de la vanitat inherent als béns mundanals deixa d'amoïnar-s'hi i de cercar-los: «Ansehen, Ruhm, Macht, Siege und Kronen sind ein kurzes Spiel der menschlichen Eitelkeit, und sind wenigstens nach dem Tode nichts mehr».<sup>48</sup> Ben distinta-

46 Cf. Spalding 2011: 213 [169].

47 Cf. Spalding 2011: 156 [21].

48 Spalding 2011: 158 [22].

ment, l'existència terrenal ha de ser viscuda tenint tothora present la bondat divina i l'eternitat: ambdós àmbits han de conjuminar-se dins un únic tot [*ein Ganzes*].<sup>49</sup> Des d'aquest posicionament, el breu període de vida en el món serà pres com una obra de teatre de durada breu i imprevisible: amb l'eternitat a l'horitzó, la sortida de l'escenari no representarà, en cap cas, un motiu de plany i patiment.

### 3. ELS *NOUVEAUX ESSAIS SUR L'ENTENDEMENT HUMAIN* I LA CRÍTICA DE G. W. LEIBNIZ A LA NOCIÓ LOCKEANA D'IDENTITAT MORAL

Escrits el 1704 i publicats el 1765,<sup>50</sup> els *Nouveaux essais sur l'entendement humain* constitueixen, fonamentalment, un comentari crític capítol per capítol de l'*Essay concerning human understanding* que John Locke publica el 1689. D'aquesta manera, el capítol vint-i-setè del llibre segon dels *Nouveaux Essais* és dedicat a l'anàlisi del capítol vint-i-setè del llibre segon de l'*Essay* i, en aquest sentit, a la discussió de les dues tesis nuclears que Locke hi exposa. Locke, en efecte, (i) sosté que la identitat personal o moral [*personal, moral identity*] es fonamenta, només, en la consciència [*consciousness*] o representació d'una percepció o una acció com a propis; (ii) assenyala que, donat un

49 Cf. Spalding 2011: 160 [23].

50 Com a detall històric, és de notar que la publicació dels *Nouveaux Essais* el 1765 fa impossible que Mendelssohn tingués accés al treball mentre elaborava *Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend*. La naturalesa de l'obra leibniziana, bàsicament conformada 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 nous 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: 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* (1720) que compila P. des Maizeaux; determinades obres breus com el *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (1695) o els *Principes de la nature et de la Grâce fondés en raison* (1714); i, en últim terme, els retrats que en traçaren P. Bayle i J. G. Eckhardt. Cf. C. Wilson, «The reception of Leibniz in the eighteenth century» dins N. Jolley (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 442-476.

determinat individu,<sup>51</sup> la permanència de la persona<sup>52</sup> no implica necessàriament la permanència de l'ànima.

Centrem-nos, doncs, en el capítol en qüestió. Leibniz enceta la seva crítica a les tesis de Locke atacant, en primer lloc, el concepte d'identitat<sup>53</sup> en què arrelen. La singularitat espaciotemporal no pot ésser el criteri per atribuir identitat a les coses en el benentès que poden trobar-se dos objectes (posem per cas, dues ombres) que ocupin un mateix lloc de manera simultània. Com a resultat d'aquest fet, allò que confereix identitat a un determinat ens ha d'ésser quelcom de previ a qualsevol manifestació fenomènica: cal, en fi, un principi de distinció intern, relatiu a cada objecte catalogat com a idèntic.<sup>54</sup> D'entrada, el principi intern susdit és requerit per explicar la identitat de la planta. La preservació de la configuració corporal o figura en què Locke fa pivotar-la es mostra insuficient: la ferradura que esdevé de coure en contactar amb determinats minerals sota l'aigua posa de manifest la possibilitat que, al mateix temps que l'aparença externa es conserva, l'individu canviï.<sup>55</sup> En les paraules que Leibniz pronuncia després d'oferir l'exemple de la ferradura, la contraposició amb Locke comença a traslluir límpidament: «Quant aux substances,<sup>56</sup>

51 En el desenvolupament de l'*Essay*, Locke sembla operar assumint implícitament que *individual* 'individu' designa quelcom que no es correspon ni amb l'ànima ni amb la identitat personal; sembla raonable inferir que «individu» constitueix un terme ontològic d'abast semàntic força ampli, aproximadament sinònim d'*object* 'objecte', *being* 'ésser' i *thing* 'cosa'.

52 Per a Locke, el mot «persona» designa un ésser intel·ligent posseïdor de raó [*reason*] i reflexió [*reflection*], que es pot reconèixer com a idèntic al llarg del temps i que, de fet, assoleix aquesta identitat gràcies a la consciència [*consciousness*], consistent, recordem, en l'apercepció que acompanya qualsevol percepció o acció i a través de la qual l'individu pren el procés perceptiu o l'acció en qüestió com a acte executat per ell. Cf. Locke 1825: 226 [II, 27, §9]. Atenent aquest fet, no és estrany que parlar d'identitat personal impliqui parlar d'identitat moral (la persona es reconeix pels actes que realitza, essent els actes l'objecte paradigmàtic de les qualificacions morals) i que, per tot plegat, ambdues expressions s'usin com a sinònimes.

53 Segons Locke, quan es predica la identitat d'un objecte A, s'està comparant (i) la cosa A com a existent en un indret ( $e_1$ ) i un instant de temps ( $t_1$ ) concrets amb (ii) la mateixa cosa A en un altre instant de temps ( $t_2$ ). La identitat, així doncs, consisteix en la percepció d'una entitat A com a igual a ella mateixa al llarg del temps i distinta de qualsevol altra entitat B. Cf. J. Locke, *An essay concerning human understanding* (Londres: Thomas Davison, 1825), 220 [II, 27, §1].

54 Cf. Leibniz 1921: 182 [II, 27, §1]

55 Cf. Leibniz 1921: 182 [II, 27, §1].

56 Sense oferir una definició precisa del terme «substància», Locke, per la seva banda, estipula que (i) els cossos (ii) els esperits i (iii) la divinitat són les tres grans tipologies de



qui ont en elles-mêmes une véritable et réelle unité substantielle, [...] et quant aux êtres substantiels, [...] c'est-à-dire [aquells éssers] qu'un certain esprit indivisible anime, on a raison de dire qu'elles demeurent parfaitement le *même individu* par cette âme ou cet esprit qui fait le *moi* dans celles qui pensent». <sup>57</sup>

Ja en el domini de la persona, Leibniz concedeix que la consciència adduïda per Locke és la base d'una identitat moral o personal; no obstant això, la possibilitat que aquesta identitat personal es conservi sense que hi hagi una identitat real o substancial subjacent de forma necessària resulta inacceptable. <sup>58</sup> A ulls de Leibniz, la fragmentarietat no constitueix un problema respecte a la preservació de la substància: davant els buits que esqueixen la continuïtat de la consciència, <sup>59</sup> sempre poden trobar-se enllaços mitjans (cas del testimoni aliè) que garanteixin la identitat efectiva i real de l'ànima i l'individu que en depèn al llarg del temps. La distinció aquí operativa entre identitat real i identitat moral queda matisada i clarificada definitivament amb la diferenciació entre (i) el si mateix [*soi-même*] (allò que sempre es manté i possibilita la identitat real) i (ii) l'aparença [*apparence*] de si mateix (la representació d'actes com a propis que origina la identitat personal). <sup>60</sup> Arribats a aquest punt, l'escomesa contra les dues grans afirmacions atribuïdes a Locke esdevé inequívoca: la identitat personal no només es fonamenta en la consciència o representació d'una percepció o una acció com a propis en la mesura que, per ésser efectiva, requereix una permanència anterior que, tal i com dilucidarem de seguida, consisteix en la identitat de la substància espiritual o ànima. En qualsevol cas, la crítica leibniziana queda consumada amb contundència en desvirtuar els dos contraexemples que habilitaven el dubte lockià sobre la persistència de la substància espiritual. Per un costat, el fet de prendre falsament com a propis certs actes aliens presenta uns límits força ostensibles: l'engany és inconcebible en relació amb les experiències més immediates i properes, atès que «si les expériences internes immédiates ne sont point certaines, il n'y aura point de vérité de fait dont on puisse être assuré». <sup>61</sup> Per un altre costat, la tessitura en què una ànima enceta una existència nova desproveïda de qualsevol record

substància existents. Des d'aquesta òptica, els individus o éssers humans, dotats d'ànima i cos, són un peculiar compost de dues substàncies. Cf. Locke 1825: 222 [II, 27, §3].

57 Leibniz 1921: 184 [II, 27, §4].

58 Cf. Leibniz 1921: 188 [II, 27, §9].

59 La consciència és fragmentària perquè hom mai té una apercepció constant i ininterrompuda de tots els esdeveniments que se li presenten davant per davant.

60 Cf. Leibniz 1921: 188 [II, 27, §9].

61 Leibniz 1921: 190 [II, 27, §13].

passat es mostra irrealitzable: un esperit mai pot veure's íntegrament despullat de les percepcions que experimentà en el passat, car que l'harmonia universal [*harmonie universelle*] tributària de la perfecció divina impossibilita que les ànimes siguin indiferents a la matèria i comporta, en resum, que en tota ànima s'expressi el cos a què es troba unida.<sup>62</sup>

Amb la noció d'harmonia universal sobre la taula, Leibniz trau l'eix vertebrador de la seva postura. Deutora de la bondat divina, l'harmonia en joc 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, hom no arriba a tenir apercepció: aquest flux de percepcions no necessàriament conscients garanteix la continuïtat de l'ànima i, per extensió, de l'individu que constitueix.<sup>63</sup> Essent indefectible la permanència o identitat de l'ànima, l'individu pot anar un pas més enllà i, tot adquirint apercepció de les percepcions adduïdes, configurar una identitat moral subsidiària de la substancial; la liquidació del dubte lockià no podria ésser més palmària. Ben mirat, la superació de l'actitud escèptica imputable a l'autor de l'*Essay* troba un rerefons teològic no pas negligible: Leibniz condemna els contraexemples lockians en tant que, des de la seva perspectiva, la bondat divina reporta una garantia epistemològica màxima quant a la permanència de l'ànima. La inserció d'aquest component teològic en el debat sobre la identitat de l'ànima assenyala un punt de divergència decisiu en comparació amb Locke, que malda per dissociar nítidament l'àmbit de la reflexió epistemològica i l'àmbit de la creença religiosa.<sup>64</sup> Tot duent a terme aquest gest, Leibniz s'adscriu a unes coordenades discursives que, raonablement, ens remeten als mecanismes argumentatius de *Die Bestimmung des Menschen*.

En qualsevol cas, l'apel·lació a l'harmonia universal ens situa en un escenari caracteritzat per la confluència (i) d'una sola ànima i, per tant, (ii) d'una sola identitat personal en (iii) cada individu particular. Més enllà de la rellevància ontològica que destil·la el postulat d'aquesta correlació, Leibniz en subratlla les repercussions sobre l'àmbit moral i judicial. Respecte a aquesta qüestió, de fet, Leibniz comença de bell nou refutant el seu adversari tot derrocant la noció lockiana de responsabilitat moral. En termes morals, creu Locke, hom és responsable de qualsevol acció de què pren consciència, sia un

62 Leibniz 1921: 191 [II, 27, §14].

63 Cf. Leibniz 1921: 192 [II, 27, §14].

64 Quant als elements teològics subjacents als *Nouveaux Essais*, veg. N. Jolley, *Leibniz and Locke. A study of the «New Essays on Human Understanding»* (Oxford: Clarendon Press, 1984).

acte ocorregut mil anys enrere o bé un fet esdevingut en el passat. Des de la perspectiva leibniziana, el criteri de responsabilitat esgrimit s'erra doblement: per un costat, hom no pot ésser responsable d'allò que s'atribueix erròniament i mai no ha dut a terme; per un altre costat, podran imputar-se a l'agent A accions que hagi oblidat i jutjar-lo subsegüentment sempre que hi hagi prou proves externes que corroborin l'execució dels actes susdits per part d'A.<sup>65</sup> Leibniz persevera en aquest punt de vista per rebatre una altra conseqüència dels suggeriments lockians: la creença que, en l'individu A mentre roman sobri i l'individu A quan s'embriaga, es donen dues persones diferenciades. Rere el *modus operandi* dels jutges pot rastrejar-se justament la idea contrària: la concessió de premis i càstigs, destinada a dissuadir de l'escomesa d'actes perniciosos, es concreta com si hom suposés que el foll o embriac és idèntic al serè o sobri i, atenent aquest fet, s'espera que l'individu recuperi el seny per dictaminar sentència.<sup>66</sup> Per a Leibniz, val a dir, l'atribució de responsabilitat a la persona èbria es troba particularment fora de dubte: punir l'embriac és molt més raonable que castigar el somnàmbul en la mesura que, comptat i debatut, podria haver decidit d'evitar la beguda («On punit les ivrognes parce qu'ils peuvent éviter l'ivresse et peuvent même avoir quelque souvenir de la peine pendant l'ivresse; mais il n'est pas tant dans le pouvoir des noctambules de s'abstenir de leur promenade nocturne et de ce qu'ils font»).<sup>67</sup>

Per tot plegat, ànima, persona i agència moral queden sòlidament interrelacionades. Més enllà dels *Nouveaux Essais*, les darreres repercussions del vincle es troben magníficament sintetitzades en les línies finals de la *Monadologie* (1710):

Cette Harmonie fait que les choses conduisent à la Grâce par les voies mêmes de la Nature, et que ce globe par exemple doit être détruit et réparé par les voies naturelles dans les moments que le demande le gouvernement des Esprits; pour le châtement des uns, et la récompense des autres [...]. Enfin sous ce gouvernement parfait il n'y aurait point de bonne Action sans récompense, point de mauvaise sans châtement et tout doit réussir au bien des bons ; c'est-à-dire, de ceux qui ne sont point des mécontents dans ce grand État, qui se fient à la Providence, après avoir fait leur devoir, et qui aiment et imitent, comme il faut, l'Auteur de tout bien, se plaisant dans la considération de ses perfections suivant la nature du *pur amour*

65 Cf. Leibniz 1921: 193 [II, 27, §16].

66 Cf. Leibniz 1921: 194 [II, 27, §20].

67 Leibniz 1921: 194 [II, 27, §20].

véritable, qui fait prendre plaisir à la félicité de ce qu'on aime. C'est ce qui fait travailler les personnes sages et vertueuses à tout ce qui paraît conforme à la volonté divine présomptive, ou antécédente : et se contenter cependant de ce que Dieu fait arriver effectivement par sa volonté secrète, conséquente et décisive ; en reconnaissant que si nous pouvions entendre assez l'ordre de l'univers, nous trouverions qu'il surpasse tous les souhaits des plus sages, et qu'il est impossible de le rendre meilleur qu'il est; non seulement pour le tout en général, mais encore pour nous-mêmes en particulier, si nous sommes attachés, comme il faut à l'Auteur du tout, non seulement comme à l'Architecte et à la cause efficiente de notre être, mais encore comme à notre Maître et à la cause finale qui doit faire tout le but de notre volonté, et peut seul faire notre bonheur.<sup>68</sup>

Al capdavall, la immortalitat acaba apareixent com a horitzó indefugible en el terreny de la moralitat: l'individu moral, definit com a tal per l'ànima immortal que se li ha atorgat, maldarà per seguir el camí de la virtut amb vistes a la divinitat transcendent i l'esdevenidor venturós que l'Altíssim li depara. Només en el marc de l'existència ultraterrenal, així doncs, la condició moral dependent de l'ànima immortal quedarà definitivament realitzada a través dels premis i càstigs que, d'acord amb la impertèrrita i implacable justícia divina, li seran concedits pertinentment.

#### 4. CONCLUSIONS

Per tot el que s'ha vist, és clar que Spalding i Leibniz subscriuen les dues tesis esmentades a l'inici sobre la naturalesa de l'ànima humana.

(1) Del «moment» spaldingià de la immortalitat pot espigolar-se que el jo (i) és una unitat persistent que dona continuïtat i cohesió a les múltiples representacions que tenim; (ii) en tant que defineix una unitat, no pot constar de parts; (iii) el cos, corruptible i destructible, disposa de parts; (iv) per tant, el jo, impossible d'identificar amb el cos, ha de correspondre's amb l'ànima que, en no estar sotmesa a la destrucció que afecta el cos, és immortal [(i) *afirmació de la immortalitat de l'ànima*]. L'ànima sabedora de la seva unitat i immortalitat observa que la finalitat vehicular de la vida humana es troba més enllà del món terrenal, raó per la qual cerca el bé i la bellesa tenint en compte no només l'origen diví del precepte, sinó, també, l'eternitat a què està dirigit

68 G. W. Leibniz, *Monadologie* (París: Societé Générale de Libraire Catholique, 1883), 165-167 [§88-90].

i que en permet la culminació i la pertinent recompensa en el context d'una vida ultraterrenal posterior [(ii) *afirmació de l'ànima com a seu de la identitat moral de l'individu i, per tant, com a subjecte mereixedor de premis i càstigs retribuïts després de l'existència terrenal*].

(2) Per la seva banda, 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, hom no arriba a tenir apercepció: aquest flux de percepcions no necessàriament conscients garanteix la continuïtat de l'ànima i, per extensió, de l'individu que constitueix. Essent inapel·lable la unitat o identitat de l'ànima, l'individu pot anar un pas més enllà i, tot adquirint apercepció de les percepcions adduïdes, configurar una identitat moral subsidiària de la substancial. 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 moral: l'individu moral, definit com a tal per l'ànima immortal que posseeix [(i) *afirmació de la immortalitat de l'ànima*], malda per seguir el camí de la virtut amb vistes a la divinitat transcendent i l'esdevenidor venturós que l'Altíssim li depara [(ii) *afirmació de l'ànima com a seu de la identitat moral de l'individu i, per tant, com a subjecte mereixedor de premis i càstigs retribuïts després de l'existència terrenal*].

Des d'aquesta òptica, la proximitat entre Spalding i Leibniz suggerida a *Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend* es troba justificada. Lluny d'ésser un fet merament anecdòtic, la coincidència entre ambdós pensadors assenyala llur inscripció dins unes mateixes coordenades discursives en què el coneixement de la natura divina es constitueix com a pilar que explica la dimensió moral dels homes i en garanteix la realització plena amb el do de la immortalitat; vers l'any 1764, aquestes coordenades troben en M. Mendelssohn un advocat entusiasta i diligent. Nogensmenys, la publicació ulterior del diàleg *Phaedon* (1767) evidencia l'anhel de Mendelssohn per perseverar en aquesta línia argumentativa: cimentant en la garantia fornida per la perfecció superlativa de la divinitat, el filòsof jueu també aspira a defensar la creença en una ànima immortal que, precisament per la immortalitat de què gaudeix, veu la seva condició moral completada en acabada l'existència terrenal. En les línies d'estilisme brillant que posen punt i final al *Phaedon*, la temptativa de Mendelssohn es mostra inequívoca:

Die Vollkommenheit, die diese einfache Substanz erworben, muß in Absicht auf sie selbst von unaufhörlichen Folgen seyn, und sie immer tüch-

tiger 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 auflöst, 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.<sup>69</sup>

#### BIBLIOGRAFIA (OBRES CITADES SOVINT)

- Leibniz, G. W. (1921) *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. París: Flammarion.
- Locke, J. (1825) *An essay concerning human understanding*. Londres: Thomas Davison.
- Petrone, L. (2011) «Una certeza che scaturisce dalla ricerca. Spalding e la *Bestimmung des Menschen* nel dibattito del Settecento». Dins Spalding 2011: 7-69.
- Spalding, J. J. (2011) *La vocazione dell'uomo*. Edició bilingüe alemany-italià. Milà: Bompiani.

69 M. Mendelssohn. *Gesammelte Schriften*, vol. 2 (Leipzig: Brodhhaus, 1843), 185 [Bd 3.1, p. 124]. De bell nou, incloem entre claudàtors la referència a la darrera edició crítica de l'obra mendelssohniana.