

Una historia de la filosofía

38 Spinoza (continuación), Leibniz

Por el Dr. Arthur Holmes de Wheaton College

Muy bien. Hoy me gustaría hacer dos cosas. Una, de forma abreviada, resumir lo que iba a decir el viernes pasado sobre Spinoza y la razón y la emoción.

Deduje de la discusión que se están familiarizando bastante con los principales lineamientos del pensamiento de Spinoza, por lo que podemos resumirlos con bastante facilidad. Ahora, hablemos de quiénes nos ocuparán el resto de la semana. En cuanto a la razón y la emoción, y luego en Spinoza, hay cuatro cosas que he escrito en la pizarra que quiero destacar.

No es el mismo esquema que tenía el viernes porque decidí abreviarlo y condensarlo, pero creo que es así. Si mal no recuerdo, entramos en la discusión hablando del determinismo de Spinoza, que presupone su visión tanto de la razón como de las emociones. Y podemos comprobarlo fácilmente al observar su definición de emoción, que pueden comprobar ustedes mismos si quieren.

Está en el número 134 de la antología. Una emoción es una modificación corporal que aumenta o disminuye su poder activo. Ahora bien, un par de cosas que destacar.

Primero, que una emoción tiene una base física. ¿De acuerdo? Es una modificación corporal. Una modificación es un modo temporal de ser corporal.

Recuerda, los modos son finitos. Por lo tanto, una emoción es un modo temporal de la existencia corporal. Y tiene que ver con la potencia activa del cuerpo, ya sea incrementándola o disminuyéndola.

¿Poder del cuerpo? Sí, la energía causal con la que un estado corporal es seguido por otro. Así que, cuando la adrenalina fluye, el poder aumenta. Cuando te sientes completamente abatido emocionalmente, el poder disminuye.

Una emoción es una modificación corporal que aumenta o disminuye la potencia activa. Esa es la definición básica. Por lo tanto, es evidente que las emociones tienen una causa física.

Pero tengan presente que el paralelo, el acompañamiento de cada cambio corporal, es el otro aspecto de nuestro ser. Es decir, si el pensamiento y la extensión física son los dos atributos del ser, entonces existe, correspondiente a la emoción física, un estado cambiante de conciencia que sentimos. Por lo tanto, si hablamos de emociones tal como somos conscientes de ellas, hablamos de sentimientos.

O si las emociones actúan sobre nosotros mentalmente, solemos llamarlas pasiones, en las que somos mentalmente pasivos. Así, una modificación corporal, que aumenta o disminuye la potencia activa del cuerpo, se acompaña de un cambio en el estado de conciencia. Ahora bien, es muy explícito al hablar de la voluntad y el intelecto, que participan en la parte consciente del proceso.

Pero la emoción es básicamente algo físico, y hablamos de ella la última vez en la discusión, en términos de lo que Spinoza llama conatus, esa energía impulsora que asociamos con la voluntad, el deseo o el anhelo, diversas funciones conativas, como las llamamos en lenguaje psicológico, lo conativo. Así que la emoción, entonces, es lo que subyace a eso. El apetito, sí.

Y en la vida consciente, querer y desear son las formas en que nos referimos a estos estados emocionales: querer o no querer, gustar o disgustar, etc. Así pues, la definición de emoción es bastante clara. Ahora bien, lo más significativo de la teoría de las emociones de Spinoza es que estas nos mantienen en cautiverio.

Y quizá hayan notado que las dos últimas secciones de su obra principal, La Ética, se titulan, respectivamente, Esclavitud Humana y Libertad Humana. Suena a eco de algo, de Lutero o algo por el estilo, pero es esclavitud humana. Sí, porque cuando en la conciencia tenemos ideas inadecuadas, es decir, cuando carecemos de claridad y distinción en nuestro pensamiento, lo que tenemos es una idea confusa entretejida en el sentimiento emocional, y es el sentimiento emocional el que impulsa la conciencia, en lugar de la claridad y distinción que deberían regir.

Así, la esclavitud a las emociones surge de la falta, de la ausencia de ideas claras y definidas. Y, por la misma razón, la libertad de dejarse llevar por las emociones, la libertad humana, viene con ideas claras y definidas. La claridad de pensamiento disipa las pasiones que de otro modo nos impulsarían, en lugar del pensamiento claro.

Así que, en el desarrollo de su ética, la virtud, como pueden ver en las páginas 145, 148 y siguientes, será una vida regida por la razón, en lugar de controlada por la emoción. El dominio de la razón sobre la emoción.

La virtud es algo que adquirimos no por miedo al mal, que sería la emoción, impulsado emocionalmente, sino solo en virtud de una comprensión clara y precisa de las consecuencias de lo que hacemos o de lo que estamos a punto de emprender. Y esa vida de razón, entonces, significa que debemos comprender con claridad las fuerzas causales que determinan nuestras circunstancias. Las fuerzas causales que actúan en nosotros son físicas y emocionales, y las fuerzas causales que actúan en el mundo que nos rodea, ya que todas forman parte de la única sustancia que lo abarca todo.

En otras palabras, al comprender los mecanismos causales de la naturaleza y aceptarlos como algo innegable, es decir, como algo que no podemos contradecir. Es en esa aceptación de la ley natural que encontramos la liberación del malestar emocional. Y aquí es donde surge esa ética estoica, porque es en esa aceptación donde surge la paz mental.

En ese sentido, la virtud, vivir una vida conforme a la razón, es su propia recompensa. Y no se necesita ningún premio futuro. La virtud es su propia recompensa.

Ahora bien, habla de esa aceptación racional. Pero una aceptación intelectual del orden de la naturaleza es una aceptación intelectual de Dios o de la naturaleza, de uno u otro. Y al amar la magnificencia ordenada de la naturaleza, se ama a Dios.

Así pues, este estado supremo de virtud es lo que él denomina amor intelectual a Dios, simplemente disfrutar de la contemplación del orden de la naturaleza y de todas las fuerzas naturales que la rigen. Ahora bien, hablar de amar a Dios de esa manera es, obviamente, el lenguaje de la herencia judía de Spinoza. Escucha, Israel, el Señor nuestro Dios es uno, y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu mente y con todas tus fuerzas.

Y ahí es donde retoma esa idea. Pero como es panteísta y no teísta, el punto cuatro se deduce necesariamente: que Dios no tiene pasiones.

No le afecta nuestro amor ni nuestro odio. Dios se ama completamente, comprendiéndose en la totalidad de todo pensamiento claro, pero se ama a través de nuestro amor por él. ¿Ves por qué ? Porque si Dios se comprende a través de esos modos finitos de pensamiento, que son nuestras ideas, entonces Dios se ama a través de esos modos finitos que son nuestro amor por Dios.

Así que Dios no nos ama. No somos un ser separado que pueda ser amado. Pero Dios se ama a sí mismo a través de nuestro amor por él.

Y entonces, no hay reciprocidad; ¿cómo podría haberla, de parte de Dios cuando Dios es todo en todo, lo cual nos incluye a nosotros? Bueno, ese es mi resumen de la visión de Spinoza sobre la razón y la emoción. ¿Quieres reflexionar un poco? ¿O era predecible a estas alturas de nuestro pensamiento sobre Spinoza? Solo tengo una pregunta sobre... ¿Podrías hablar un poco más alto? No entiendo exactamente su concepto de la voluntad ni cómo encaja en esto.

O sea, sé que no necesariamente lo cree, pero ¿cómo interpreta la voluntad? Sigo confundido con eso. Sí, bueno, si por voluntad te refieres a la conciencia que

tenemos de una libre elección, entonces la voluntad no es más que otra idea, ¿ves? Es una conciencia de preferir, de afirmar o de negar.

No es más que otra idea. Y, como todas las demás ideas, es causada por toda la corriente de ideas antecedentes. Por lo tanto, un acto de voluntad es un estado de conciencia, confusamente concebido como libre, mientras que está causalmente determinado.

¿Cómo explicaría ciertos aspectos de las cosas que se ejemplifican en, supongo, el amor ágape de la Biblia, en el sentido de que a veces parece que la gente hace cosas contrarias, tal vez al interés propio? Supongo que no sé si lo menciona en ninguna parte, pero supongo que respondería que el amor abnegado es simplemente un aspecto de ese tipo de amor intelectual a la totalidad que es Dios, que luego supera el amor por los propios placeres, deseos o cualquier otro estado emocional que tengamos. ¿Cómo distingue entre nuestro amor por Dios y su amor por nosotros a través de eso? No, no. ¿Dije su...? ¿Amarnos? Lo que debería haber dicho, lo que pretendía decir, es que Dios se ama a sí mismo a través de nuestro amor por él.

Bueno, de acuerdo. Bueno, entonces, ¿cómo funciona eso? Si Dios es todo en todo y, en efecto, lo amamos, ¿no significaría eso que, de alguna manera, Dios nos amaría si dijera todo en todo? Bueno, no, porque solo se puede decir que Dios nos ama si nosotros somos algo distinto de Dios. Ahora bien, no lo somos.

Podemos amar a Dios porque Dios es más que nosotros. Somos parte del ser divino y, por lo tanto, podemos amar la totalidad de la que formamos parte. ¿Lo entiendes? Pero no existe tal amor concentrado porque, en efecto, lo que necesitamos es un diagrama como este, donde este segmento ame la totalidad.

Pero el amor en sí no se centra en segmentos específicos. ¿David? Su ética. Hablabas de cómo debemos comprender todos los mecanismos de la naturaleza y aceptarlos, pero también menciona las consecuencias.

Sí, hay una nota que recorre su pensamiento, y creo que está alrededor de la página 148. Habla del conocimiento de las consecuencias. A ver si encuentro ese pasaje exacto.

A ver. No, no lo pillo ahora, pero consúltame luego, David, y quizá podamos localizarlo. De acuerdo.

Las consecuencias para nosotros implicarían una relación con el todo, pero tendré que buscar el pasaje específico. No estoy seguro de entenderlo. Creo que dijiste que Dios no se ve afectado por nuestro amor.

Cierto, cierto. Él se ama a través de nuestro amor por él. No entiendo cómo puede afectarle nuestra falta de amor.

Es decir, si no le afecta nuestro odio, ¿cómo puede amarse a sí mismo? Pero, verás, nuestra falta de amor va acompañada de ideas confusas. Ahora bien, nosotros tenemos ideas confusas, pero Dios no. Así que Dios tiene una claridad de pensamiento perfecta y, por lo tanto, no carece de amor por el objeto de su pensamiento, que es él mismo.

Entonces, si lo odiamos, ¿se sigue amando? Eso no impide que Dios se ame. Entonces, aunque todos lo odiáramos, ¿se seguiría amando? Me pregunto cómo respondería a eso. Verás, si dice: «Sí, espera un momento».

Sí, respondía. Dios es más que la suma total de todos los humanos. ¿Lo ves? Y los humanos son una minoría en comparación con la totalidad de la naturaleza.

Ahora bien, la totalidad de la naturaleza, que quizá no implique amor consciente, acepta su lugar en el todo. Y en esa aceptación del todo, existe ese equivalente del amor, que, por lo tanto, supera tus pequeños odios. Bueno, ahora estoy extrapolando, pero creo que así es como él lo haría.

Porque no solo en los humanos existe el doble aspecto. Está presente en todos los aspectos del ser. Ahora bien, otros aspectos del ser pueden no ser conscientes.

Spinoza no habla como el Príncipe de Gales sobre hablar con las flores y las plantas, etc. No, pero sí reconoce que existe el lado intelectual de las cosas, que se manifiesta no siempre en la conciencia, sino al menos en un orden inteligible. Y ese orden inteligible existe.

¿Lo ves? Lo que vemos son grados de conciencia en diferentes cosas, desde la máxima claridad de la autoconciencia completa en Dios hasta momentos, modos de conciencia clara y nítida en nosotros —aunque no toda nuestra conciencia es clara y nítida—, pasando por una conciencia más confusa en los animales, hasta la ausencia de conciencia, pero con capacidad de respuesta a lo que sucede aún en la vida vegetativa. ¿Lo ves? Así que existe este orden intelectual en todo momento. ¿Existe un ser consciente conocido como Dios, o simplemente emplea términos populares? Sí, parece referirse a un ser consciente.

Y digo esto porque si Dios tiene plena claridad y distinción de pensamiento, como él afirma que tiene, eso implica conciencia. En toda esa jerarquía de entendimientos, Dios es el más claro y completo. ¿Sí? Mencionó que Dios no nos ama, pero me preguntaba cómo, dice que nuestra salvación consiste principalmente en el amor constante y eterno por su guía y en el amor de un solo Dios por el hombre.

¿Cómo funciona eso? ¿Dónde está el pasaje donde dice eso? 158. Columna inferior derecha. Bien, de lo dicho, entendemos claramente en qué consiste nuestra salvación, y observemos que él la equipara con la salvación, la bienaventuranza y la libertad, es decir, con el amor constante y eterno hacia Dios, o con el amor de Dios hacia los hombres.

Ahora bien, ¿son uno o el otro, o son lo mismo? A medida que siga leyendo, notará en... a ver si puedo identificar ese pasaje. 158. Veamos.

Sí. El corolario justo encima de la nota que mencionaste es que Dios, en la medida en que se ama a sí mismo, ama al hombre. En consecuencia, el amor de Dios hacia el hombre y el amor intelectual de la mente hacia Dios son idénticos.

¿De acuerdo? Entonces, el amor constante y eterno hacia Dios es el amor de Dios hacia el hombre. Por lo tanto, no existe un amor individual y centrado de Dios en respuesta al individuo. Ahora bien, a este amor o bienaventuranza la Biblia lo llama gloria, no inmerecidamente, ya sea referido a Dios o a la mente, con razón puede llamarse aquiescencia del espíritu.

Existe esa aceptación, ¿ven?, esa conformidad. No se distingue realmente de la gloria. Así que, es decir, esa salvación, esa bienaventuranza, no es más que el gozo de ese amor contemplativo de Dios.

Nada más que eso. Solo que nos ama y que se ama a sí mismo porque estamos en su amor. Sí, pero nos ama, pero no, Dios no nos ama a cambio.

¿Lo ves? Más bien, Dios comprende y acepta plenamente todo el orden cósmico del que formamos parte. ¿Lo ves? Del que formamos parte. Todo el orden cósmico, que es él mismo.

Pero eso no significa que exista un afecto personalizado de Dios por ti como individuo. ¿De acuerdo? Eso es lo que él rechaza. Así que, si piensas en la salvación en el sentido personalizado de las Escrituras, en el sentido individualizado, o en términos de una vida después de la muerte, eso no es Spinoza.

Puede que sean las escrituras judías, pero no es Spinoza. ¿De acuerdo? De acuerdo. Estoy listo para dejar a Spinoza en este punto.

¿De acuerdo? Ese pequeño resumen. Todavía no. ¿Sí, Cale? Sí.

En términos del siglo XX, pretende desmitificarla. Es decir, reinterpretarla en términos de su panteísmo racionalista. Separando lo que él considera la esencia de la fe judía de la narrativa en la que surgió.

Incluyendo la noción de Yahvé como un ser que actúa de maneras milagrosas especiales, etc. Eso forma parte de la historia que comunica la esencia del judaísmo. ¿Conoce la distinción entre el judaísmo reformado y el judaísmo ortodoxo actual? El judaísmo reformado es análogo a una especie de... iba a decir unitarismo.

Pero un unitarismo en el que el énfasis está puesto en ciertos ideales para la humanidad y para la naturaleza en su conjunto, más que en las relaciones personales. A una deidad moral que se preocupa por la justicia y el amor. ¿Entiendes la distinción? ¿Diría que todas las religiones tienen algún tipo de verdad sobre la esencia de Dios? ¿Que, básicamente, su fe es lo que serán? Bueno, sí, no sé si diría eso. Creo que probablemente diría que todas las religiones son, en realidad, interpretaciones confusas de Dios, el único ser que lo abarca todo, tal como él lo ha explicado.

Creo que tendría que decir eso. Y creo que probablemente diría que algunos están más confundidos que otros. Lo cual supongo que cualquiera con una preferencia diría de todos modos.

Pero lo decía sobre todo. Una pregunta rápida: ¿Cómo aclaras tus ideas? Y creo que su respuesta es doble.

En primer lugar, mediante la contemplación que implica una dialéctica socrática interna, se aclaran las ideas cognitivamente. En segundo lugar, se disipan las emociones, que confunden y distraen nuestro pensamiento. Por lo tanto, se necesita una mente centrada y sin distracciones.

Ahora bien, esas dos cosas las aprendo no solo de Spinoza, sino también de su predecesor, Descartes. Cuando habla de ideas más claras y distintas, habla de la concentración de una mente sin distracciones, o algo por el estilo. Relacionen esto con la teoría de las emociones.

Y tienes los dos criterios. Pensé que ibas a hacer esta pregunta. Si así es como alcanzamos la libertad, pero si no somos libres de elegirla, ¿cómo logramos hacerlo? ¿Lo ves? Y lo único que puedo decir al respecto es que, supongo, lo tenemos aquí, existe este impulso omnipresente que recorre la naturaleza, incluyendo nuestros devaneos mentales.

Así que, como el gato y el ratón, no lo soltarás. De hecho, ¿no es eso lo que está pasando ahora? No soltaremos a Spinoza. Verás, queremos aclararlo.

¿Cómo es posible? Es como si existiera un impulso natural que nos impulsa constantemente. Y cuando creemos que elegimos concentrarnos en esto, en realidad es la alternancia entre una emoción confusa y otra. De acuerdo.

Muy bien. Ahora bien, al dejar a Spinoza, no piensen que estamos dejando este tipo de agenda. No es así.

De hecho, en esta sección del foro, he presentado una comparación muy breve entre Descartes, Spinoza y Leibniz sobre tres de los principales puntos de la agenda de Spinoza: la relación entre el tema de lo uno y lo múltiple, que se remonta a los presocráticos; la cuestión de la relación mente-cuerpo; y la libertad y el determinismo.

Y, obviamente, estos son los temas clave de principio a fin. En el caso de Descartes, se presenta un dualismo del curso de la mente y el cuerpo. Un dualismo dentro de un contexto teísta, así que llamémoslo dualismo teísta.

Bien. Y cuando hablamos de dualismo en Descartes, hablamos cualitativamente. Existe una dualidad cualitativa entre las sustancias mentales y físicas.

Cosas pensantes y extendidas. Son cosas cualitativamente diferentes. Distinga una perspectiva cualitativa de una cuantitativa.

¿Cuántas mentes hay? ¿Cuántos cuerpos hay? Bueno, sé que solo tienes una de cada, pero todos juntos. Eso sería lo cuantitativo. Y, por supuesto, lo significativo de Descartes es que es un dualista cualitativo, no cuantitativo.

Obviamente. Dualista cualitativo. Spinoza, decimos, es monista.

Sí, es un monista cualitativo. Ahora, retíralo. Es un monista cuantitativo.

Un monista cuantitativo. Numéricamente, hay una sola sustancia. Un solo ser.

Ya ves. Ahora bien, ¿qué hay cualitativo? Aspectos cualitativos del ser único. Pero él es un monista cuantitativo con un dualismo cualitativo.

Pluralismo. Leibniz, en cambio, es pluralista. ¿Cuántas sustancias existen? Muchas, muchísimas sustancias.

Es un pluralista cuantitativo. Un número indefinido. Pluralista cuantitativo.

Pero también es un pluralista cualitativo. Porque esta enorme cantidad de sustancias diferentes difiere cualitativamente por grado. Por grado.

Lo que hace es reintroducir la noción medieval de una jerarquía del ser. Una analogía del ser, en la que todos los seres tienen cualidades análogas, pero difieren proporcionalmente en grado.

Así que existen grados de diferencia cualitativa dentro de la pluralidad cuantitativa de Leibniz. Ahora, profundizaremos en esto un poco. Primero quiero que vean los contrastes.

Ahora bien, en lo que respecta a la mente y el cuerpo, Descartes, por supuesto, la interacción causal. Spinoza, por supuesto, el doble aspecto. Leibniz, el paralelismo.

Sí, la mente y el cuerpo son sustancias diferentes. El cuerpo es una sustancia muy compleja. La mente es una sustancia simple.

Pero no hay interacción causal. No hay interacción causal. Simplemente están hechos y, si se quiere, preprogramados para que se mantengan al día.

Se sincronizan perfectamente. La idea corresponde perfectamente al estado corporal, preestablecido, preorquestado. De ahí el paralelismo en el caso de Leibniz.

Sobre la libertad y el determinismo. En cuanto a la libertad de la voluntad, Descartes es indeterminista. La voluntad es libre de afirmar o negar.

Por eso hay que restringirlo, hay que restringirlo. Spinoza es determinista en virtud de los procesos causales internos. Un determinismo interno.

Leibniz, otra vez diferente. Considera que la libertad y el determinismo son compatibles. Compatibles.

Porque él piensa en la libertad no como libertad de causas mecánicas, mecanicista, sino como libertad para perseguir metas, objetivos, para realizar la propia entelequia interior. ¿Suena eso a escolasticismo? Lo es. Verán, estas cosas en Leibniz surgen porque rechaza la ciencia mecanicista como explicación definitiva.

No está satisfecho con que sea lo suficientemente definitivo. Solo se trata de un nivel fenomenal. Se plantea esta pregunta.

Esta ciencia mecanicista nos dice que todo se explica en términos de materia y movimiento. Pues bien, ¿qué queda cuando la materia se desintegra y cesa el movimiento? ¿Qué queda? ¿Y su respuesta? No materia, sino energía. ¡Fuerza! ¡Fuerza!

En otras palabras, Leibniz concibe la física energística alrededor de 1700. La física energística es una metafísica teleológica donde todo está orientado a fines y existen entelequias internas.

Todo tiene su propia naturaleza. Y es en el desarrollo de esa naturaleza donde se evidencia la teleología. Así pues, esa imagen inicial presenta lo que Leibniz pretende.

Veamos. Sí, déjame decirlo así. Leibniz, viviendo alrededor de 1700, vio surgir conflictos entre la ciencia y la religión.

Pensó que era bastante evidente en personajes como Hobbes y Spinoza. Los conflictos entre ciencia y religión eran bastante comunes .

Mucho más allá de esos individuos. La ciencia mecanicista plantea problemas para el cristianismo. Problemas sobre la libertad humana.

Problemas sobre el alma humana. Problemas, por lo tanto, sobre una vida futura. Y problemas sobre la naturaleza de Dios y su relación con el mundo natural.

Y debido a estos problemas implícitos en la ciencia mecanicista, aceptada como una filosofía que explica la naturaleza última de la realidad, rechaza la ciencia mecanicista como explicación de dicha naturaleza. Es antirrealista respecto a la ciencia mecanicista, aunque realista respecto al tipo de ciencia que concibe.

Ahora bien, debo añadir que Leibniz no era un académico profesional. Era un diplomático alemán. Constantemente involucrado en la diplomacia itinerante.

Constantemente en movimiento. Por eso no se aferra a tratados sistemáticos como Spinoza. Pero sí a las obras más breves que tenemos en la antología.

Le preocupan las guerras religiosas que asolaban Europa en su época. Y está intentando trabajar por una Europa unida y una cristiandad unida. Por lo tanto, intenta participar en ese tipo de negociaciones.

Y, por supuesto, para lograrlo, uniendo a las partes en conflicto, necesita una visión filosófica del mundo que le proporcione fundamentos a los que apelar. Y está convencido de que una ciencia mecanicista, que solo puede hablar de fuerzas opuestas, no puede transmitir ningún sentido de propósito, un propósito subyacente , que pueda sentar las bases para el tipo de Europa que él imagina. De ahí el conflicto entre religión y ciencia.

Ahora bien, en efecto, lo que vemos al llegar a Leibniz es un cuestionamiento no solo del sistema mecanicista y la concepción de un nuevo sistema que se centre más eficazmente en la mente y la libertad humanas. No solo un cuestionamiento del sistema mecanicista, sino también un cuestionamiento del enfoque racionalista. Lo que encontramos en Leibniz son ideas teológicas que nutren su pensamiento de una manera que no lo hicieron en Spinoza, ni siquiera en Descartes.

Descartes se conformaba con conclusiones que armonizaban con su religión. Lo que Leibniz busca es una visión subyacente de un creador con propósito, activo en la creación. Y eso es lo que recorre todo su pensamiento.

Ahora bien, con esto en mente, un paso más allá, y aún a modo de introducción. Es evidente, por lo que he dicho hasta ahora, que el quid de la cuestión para Leibniz será el concepto de sustancia. El concepto de sustancia.

Se opone a la visión cartesiana de la sustancia, en este caso la sustancia material, como simplemente materia extensa que ocupa espacio. Porque esa noción de materia no explica otras propiedades muy básicas de los cuerpos materiales, como la inercia, es decir, el hecho de que un cuerpo continúe en estado de movimiento o reposo, en el que se encuentra naturalmente.

Por lo tanto, argumenta que la extensión no es una propiedad primaria básica. Es derivada, no básica. Una sustancia extensa está compuesta de más ingredientes básicos.

Y las propiedades de la extensión se deben a las relaciones entre esos ingredientes básicos. En lugar de ser simplemente compilaciones de sustancias extensas, como afirmaron Demócrito y los atomistas, un cuerpo es un compuesto de entidades no extensas.

Una extensión es resultado de lo compuesto. Los ingredientes últimos de la sustancia, por lo tanto, son lo que él llama mónadas. Y estas, las unidades básicas de toda realidad, son unidades de fuerza, energía, más que unidades de materia extensa.

Ahora bien, por la misma razón, está insatisfecho con la concepción de la sustancia de Spinoza. Porque, según el determinismo de Spinoza, no hay nada realmente contingente en la totalidad de la naturaleza. Todo tiene sus propias necesidades .

Y no hay contingencia en lo incidental, lo accidental que pueda ocurrir. No le gusta la concepción aristotélica de la sustancia. Porque para Aristóteles, una sustancia primaria sigue siendo un compuesto, en lugar de lo básico.

Incluso el análisis aristotélico de la sustancia en materia prima y forma no nos dice lo suficiente sobre la materia. La materia prima no explica la inercia, como tampoco lo hacía el concepto cartesiano de sustancia. Y cuando analiza la física de Newton, le desagrada su concepción, no solo de la materia y la sustancia, sino también del espacio y el tiempo.

Porque este espacio uniforme, infinito y vacío, con ubicaciones fijas donde se pueden colocar sustancias, dice Newton, es una mera abstracción sin fundamento alguno en

la realidad . Por ello, defiende la relatividad del tiempo y el espacio. Relatividad en 1700.

Ahora bien, me doy cuenta de que el debate sobre qué fue primero, la ciencia o la filosofía, es como el debate del huevo y la gallina. Pero es muy interesante ver cómo Demócrito se adelantó cientos de años a la ciencia mecanicista y Leibniz un par de siglos a lo que vino después. Bueno, esto es lo que dice sobre el espacio.

En cuanto a mi propia opinión, he dicho más de una vez que considero que el espacio es algo meramente relativo. Lo considero un orden de coexistencias, como el tiempo es un orden de sucesos sucesivos. Pues el espacio denota, en términos de posibilidad, un orden de cosas que existen simultáneamente, consideradas como existiendo juntas.

Y cuando se ven muchas cosas juntas, se percibe el orden de las cosas entre sí. Y un poco más adelante , dice, de hecho, en el siguiente párrafo, que el espacio es absolutamente uniforme . Sin objetos colocados en él, un punto del espacio no difiere absolutamente en ningún aspecto de otro.

De aquí se sigue que es imposible que exista alguna razón por la que Dios —fíjense en cómo Dios está involucrado en tener razones—. Es imposible que exista una razón por la que Dios, preservando la misma situación de los cuerpos entre sí, los haya colocado en el espacio de una manera y no de otra. ¿O por qué no se colocó todo de una manera completamente opuesta, cambiando el este por el oeste?

Si el espacio no es más que orden, relación, nada en absoluto sin cuerpos, entonces esos dos estados, uno tal como es ahora, el otro, completamente contrario, no diferirían en absoluto entre sí. Si el espacio es completamente vacío y nada. El espacio es la posibilidad vacía de relaciones ordenadas de cosas en el tiempo.

Bueno, lo mismo ocurre con el tiempo. Supongamos que alguien preguntara por qué Dios creó todo un año antes. Y esa misma persona infiriera que Dios ha hecho algo respecto a lo cual no es posible que haya una razón para que lo hiciera así y no de otra manera. La respuesta es que esta inferencia sería correcta si el tiempo fuera algo distinto de las cosas que existen en el tiempo.

Si no hubiera eventos de tipo espacio-temporal, no habría tiempo. Así que abandona las concepciones newtonianas del espacio y el tiempo. Ahora bien, ¿qué está pasando? Hay cuatro conceptos clave de la ciencia mecanicista, la ciencia newtoniana.

Materia, fuerza o movimiento. El movimiento se explica en términos de fuerzas, materia, espacio y tiempo. El espacio y el tiempo por sí solos no son nada. Las palabras no se refieren a nada.

La materia y el movimiento no son lo último . Lo último es la fuerza, la energía. Por lo tanto, se rechazan por completo los cuatro conceptos clave de la física newtoniana, sustituyéndolos por una concepción de la fuerza o la energía en un sistema teleológico.

Los propósitos de Dios deben estar involucrados. Bueno, permítanme detenerme aquí. Tenemos unos momentos.

¿Preguntas? ¿Comentarios? ¿O prefiere que profundice en sus mónadas y monadología? Supongo que sí. ¿Dr. Chappell? Sí, quizá sea mejor que profundice para ofrecer un marco para responder a la pregunta. De acuerdo.

Permítanme decir algo más sobre sus mónadas. Al conocer a Leibniz por primera vez, existe la tendencia a considerarlas producto de una imaginación desbordante. Resistan esa tendencia.

Considérelo más bien como una hipótesis cuasicientífica, que anticipa las discusiones contemporáneas sobre la naturaleza de la materia, partícula o unidad de energía, o simplemente qué. En otras palabras, como una hipótesis sobre los constituyentes energéticos de la materia, a diferencia de los gránulos sólidos de materia. De acuerdo.

Ahora bien, con esto en mente, lo que hace es proponer que las mónadas son unidades de fuerza, que difieren únicamente en sus grados de apetencia y apercepción. Grados de apetencia y apercepción. ¿Qué es la apetencia? Pero, en esencia, el carnatus de Spinoza, ese impulso, esa fuerza, ese impulso interior, que parece regir todos los procesos naturales, incluyendo nuestras propias energías corporales y nuestro deseo , voluntad y anhelo.

¿Lo ves? Siempre existe, pues, este carnatus, esta apetencia, este impulso. Como si —y aquí retomo la noción teleológica— existiera algún atractivo que nos atrajera hacia una meta. La noción de causalidad final está implicada.

Sí, el carnatus en Spinoza parece ser completamente una causa eficiente, un impulso. En Leibniz, diría que es una atracción, pero no es un impulso. Es una especie de empuje y atracción, ambos.

En otras palabras, combina la causalidad eficiente y final. Es decir, un tira y afloja. Todo el proceso de la naturaleza se energiza.

Así que, grados de apetito. Para que las rocas resistan tu aplastamiento. Y las plantas y las plántulas crezcan.

Y los procesos corporales continúan. Y así sucesivamente. Pero también hay grados de apercepción .

Ahora bien, la apercepción, obviamente, es una fusión de la palabra percepción. Conciencia, consciencia. Hay grados de consciencia, de relación con el entorno.

Reactividad al entorno. No siempre consciente, pero con un bajo grado de consciencia. Como la semilla de hierba que sembré este otoño después de aquella sequía de verano.

Germinó inconscientemente y empezó a asomar la cabeza. Y sí, algo aún sobrevive sobre el lodo. Hay una consciencia de lo que se supone que debe hacer, una consciencia.

Bueno, un grado muy, muy bajo de respuesta al calor y la humedad. Así que hay grados de apetito y análogos de bajo grado del apetito humano. Grados de apercepción y análogos de bajo grado de la percepción humana.

Recorriendo toda la jerarquía del ser. Y en esta jerarquía, distingue, en consecuencia, varios tipos de mónadas. En la base, se encuentran las mónadas simples.

Mónadas simples. Luego, al avanzar un paso más, se encuentran las mónadas del alma. O, si se prefiere, las mónadas de la vida.

Y luego están las mónadas espirituales. Y en la cima, está la mónada suprema. Ahora bien, las mónadas simples no tienen conciencia ni consciencia diferenciada.

En cierto momento, dice que es como si estuvieran aturdidos, aturdidos, inconscientes. Bueno, eso no significa que no exista una apetencia o apercepción innata . Puede haber seres vivos inconscientes.

Y los procesos orgánicos continúan. Y la analogía que establece se refiere más a un organismo que a un organismo inconsciente, que a una máquina inconsciente. Una máquina inconsciente por sí sola no hace nada.

Un organismo inconsciente por sí solo hace mucho. Así, las mónadas desnudas en la base. Mónadas del alma, las que dan vida al animal.

Así que aquí tenemos materia inanimada. Aquí tenemos vida animal. Y, por supuesto, todos los grados intermedios en la jerarquía.

Y en las mónadas del alma, existe cierta percepción consciente de tipo consecutivo. En algunos animales avanzados, existe cierta memoria en el sentido de retención. Existen hábitos que se han formado en las mónadas del alma.

Bueno, en las mónadas espirituales, aquí es donde entra el espíritu humano. Tienes pensamiento abstracto . Procesos de razonamiento.

Autoconciencia, no solo percepción sensorial de estímulos, sino autoconciencia. Reflexionamos sobre nosotros mismos. Los animales humanos son los únicos que se preocupan por el significado y el propósito de la vida.

Como se dice a veces. Y así, la mónada espiritual es lo que gobierna, la entelequia que gobierna la naturaleza humana. Y luego está la mónada suprema.

Dios. La mónada suprema. Consciencia plena , es decir, omnisciente , omnisciente.

Y añadiría, con total claridad y distinción, que Dios es plenamente consciente y omnisciente. Totalmente poderoso , es decir, posee un apetito, un impulso, un ímpetu ilimitados y una voluntad soberana . Dios, que es un ser necesario, tiene como esencia misma la existencia.

Así que Leibniz también está abierto a argumentos ontológicos. Ahora bien, la cuestión es que existen diferentes tipos de mónadas en diversos tipos de compuestos. Digamos que las mónadas simples en compuestos producen solo cosas materiales, objetos físicos.

Las mónadas del alma, combinadas con mónadas simples, producen animales. Las mónadas del espíritu, combinadas con mónadas del alma y mónadas simples, seres humanos. Así que, de forma similar a lo que planteaban Aristóteles y la Escolástica, donde se encuentra el alma vegetativa, el alma animal y el alma racional, se trata de una reconstitución de toda esa jerarquía.

Bueno, ¿qué prefieres, la jerarquía del ser o la metafísica mecanicista? Bueno, retomaremos esto la próxima vez. Gracias.