

Uma História da Filosofia

38 Spinoza (continuação), Leibniz

Por Dr. Arthur Holmes do Wheaton College

Muito bem. O que eu gostaria de fazer hoje são duas coisas. Primeiro, de forma abreviada, resumir o que eu ia dizer na sexta-feira passada sobre Spinoza a respeito da razão e da emoção.

Pela discussão, percebi que você já está bastante familiarizado com os principais contornos do pensamento de Spinoza, então podemos resumir-lo facilmente. Vamos então começar a falar sobre quem nos ocupará o resto da semana. Falando em razão e emoção, em Spinoza, há quatro pontos que anotei no quadro e que gostaria de destacar.

Não é o mesmo esboço que eu tinha na sexta-feira, porque decidi abreviar e condensar, mas acho que é isso. Se bem me lembro, começamos a discussão falando sobre o determinismo de Spinoza, que é pressuposto em sua visão tanto da razão quanto das emoções. E podemos ver isso facilmente quando observamos sua definição de emoção, que você pode verificar por si mesmo, se quiser.

Está no número 134 da antologia. Uma emoção é uma modificação corporal que aumenta ou diminui sua força ativa. Agora, algumas coisas a ressaltar nisso.

Primeiro, que uma emoção tem uma base física. Certo? É uma modificação corporal. Uma modificação é um modo temporário de ser corporal.

Lembre-se, modos finitos. Assim, uma emoção é um modo temporário da existência corporal de alguém. E tem a ver com a energia ativa do corpo, seja aumentando-a ou diminuindo-a.

O poder do corpo? Sim, a energia causal que leva de um estado corporal a outro. Assim, quando a adrenalina flui, o poder aumenta. Quando você se sente emocionalmente abatido, o poder diminui.

Uma emoção é uma modificação corporal que aumenta ou diminui a energia ativa. Essa é a definição básica. Portanto, fica evidente que as emoções têm causas físicas.

Mas lembre-se de que o paralelo, o acompanhamento de cada mudança corporal, é o outro aspecto do nosso ser. Ou seja, se o pensamento e a extensão física são os dois atributos do ser, então existe, correspondente à emoção física, um estado de consciência mutável que sentimos. E assim, se estamos falando de emoções enquanto temos consciência delas, estamos falando de sentimentos.

Ou, se as emoções agem sobre nós mentalmente, tendemos a chamá-las de paixões, nas quais somos mentalmente passivos. Assim, uma modificação corporal, aumentando ou diminuindo a força ativa do corpo, é acompanhada por uma mudança no estado de consciência. Ele é muito explícito ao falar sobre a participação tanto da vontade quanto do intelecto no lado consciente do processo.

Mas a emoção é basicamente algo físico, e falamos disso na última vez na discussão, em termos do que Spinoza chama de conatus, essa energia motriz que associamos à vontade, ao desejo ou à vontade de várias funções conativas, como as chamamos na linguagem psicológica, o conativo. Então, a emoção é o que está por trás disso. *Apetite, sim.*

E na vida consciente, querer e desejar são as formas como nos referimos a esses estados emocionais, querer ou não querer, gostar ou não gostar, e assim por diante. Portanto, a definição de emoção é bastante clara. Agora, o aspecto mais significativo da teoria das emoções de Spinoza é que as emoções nos mantêm em cativeiro.

E você deve ter notado que as duas últimas seções de sua obra principal, *A Ética*, são intituladas, respectivamente, *Escravidão Humana* e *Liberdade Humana*. Soa como um eco de quê? Lutero ou algo assim? Mas escravidão humana. Sim, porque quando temos ideias inadequadas na consciência, ou seja, quando nos falta clareza e distinção em nosso pensamento, o que temos é uma ideia confusa entrelaçada com o sentimento emocional, e é o sentimento emocional que impulsiona a consciência, em vez da clareza e da distinção que deveriam governá-la.

Assim, a escravidão às emoções surge da falta, da ausência de ideias claras e distintas. Da mesma forma, a liberdade de ser guiado pelas emoções, a liberdade humana, vem com ideias claras e distintas. A clareza de pensamento dissipa as paixões que, de outra forma, nos impulsionariam, em vez do pensamento claro.

Portanto, no desenvolvimento de sua ética, a virtude — e você pode acompanhar isso nas páginas 145, 148 e assim por diante — será uma vida regida pela razão, em vez de controlada pela emoção. O domínio da razão sobre a emoção.

A virtude é algo que adquirimos não pelo medo do mal, que seria uma emoção, algo movido pela emoção, mas apenas em virtude de uma compreensão clara e distinta das consequências do que estamos fazendo ou do que estamos prestes a empreender. E essa vida de razão, então, significa que precisamos obter clareza sobre as forças causais que determinam nossas circunstâncias. As forças causais que atuam em nós são físicas, emocionais e também atuam no mundo ao nosso redor, pois todas fazem parte de uma única substância abrangente.

Em outras palavras, é compreendendo os mecanismos causais da natureza e aceitando-os como dados, algo que não podemos contradizer, que encontramos a

libertação do sofrimento emocional. E é aqui que a ética estoica se manifesta, pois é nessa aceitação que reside a paz de espírito.

Nesse sentido, a virtude, viver uma vida de acordo com a razão, é sua própria recompensa. E nenhuma recompensa futura é necessária. A virtude é sua própria recompensa.

Então, ele fala dessa aceitação racional. Mas uma aceitação intelectual da ordem da natureza é uma aceitação intelectual de Deus ou da natureza, um ou outro. E ao amar a magnificência ordenada da natureza, ama-se a Deus.

Assim, esse estado supremo de virtude é o que ele chama de amor intelectual a Deus, simplesmente desfrutando da contemplação da ordem da natureza e de todas as forças naturais em ação. Ora, falar de amar a Deus dessa maneira é obviamente a linguagem da herança judaica de Spinoza. Ouça, ó Israel, o Senhor nosso Deus é um só; ame o Senhor seu Deus de todo o seu coração, de toda a sua mente e de todas as suas forças.

E é aí que ele começa. Mas, como ele é panteísta e não teísta, o quarto item decorre necessariamente disso: Deus não tem paixões.

Ele não é afetado pelo nosso amor nem pelo nosso ódio. Deus ama a si mesmo plenamente, compreendendo-se na totalidade de todo pensamento lúcido, mas ama a si mesmo através do nosso amor por Ele. Agora, entende por quê? Porque se Deus se compreende através desses modos finitos de pensamento, que são as nossas ideias, então Deus ama a si mesmo através desses modos finitos, que são o nosso amor por Deus.

Então, Deus não nos ama. Não somos seres separados para serem amados. Mas Deus ama a si mesmo através do nosso amor por Ele.

Portanto, não há reciprocidade; como poderia haver, da parte de Deus, se Deus é tudo em todos, o que nos inclui? Bem, esse é o meu resumo da visão de Spinoza sobre razão e emoção. Gostaria de refletir um pouco sobre isso? Ou isso já era previsível a essa altura do nosso pensamento em Spinoza? Só tenho uma pergunta... Poderia falar um pouco mais alto? Não entendi exatamente o conceito de vontade dele e como isso se encaixa nisso.

Quer dizer, eu sei que ele não necessariamente acredita nisso, mas como ele interpreta a vontade? Ainda estou confuso quanto a isso. É, bem, se por vontade você quer dizer a consciência que temos de uma escolha livre, então a vontade nada mais é do que outra ideia, entende? É uma consciência de preferir, de afirmar ou negar.

Não é nada mais do que outra ideia. E como todas as outras ideias, ela é causada em todo o fluxo de ideias antecedentes. Portanto, um ato de vontade é um estado de consciência, erroneamente concebido como livre, quando na verdade é causalmente determinado.

Como ele explicaria certos aspectos de coisas exemplificadas no, eu acho, amor ágape da Bíblia, no sentido de que às vezes parece que as pessoas fazem coisas contrárias, talvez... ao interesse próprio? Suponho, não sei se ele fala sobre isso em algum lugar, mas imagino que a resposta dele seria que o amor altruísta é simplesmente um aspecto daquele tipo de amor intelectual pela totalidade que é Deus, que então supera o amor pelos próprios prazeres, desejos ou quaisquer outros estados emocionais que tenhamos. Como ele faz a distinção entre o nosso amor por Deus e o amor que Ele nos retribui por meio desse amor? Não, não. Eu disse o amor dele? amando -nos? O que eu deveria ter dito, o que eu pretendia dizer, é que Deus se ama através do nosso amor por Ele.

Bem, ok. Ok, então como isso funciona? Se Deus é tudo em todos e, na verdade, nós amamos a Deus, isso não significaria que, de alguma forma, Deus nos amaria de volta se Ele disse que é tudo em todos? Bem, não, porque você só pode dizer que Deus nos ama de volta se o "nós" for algo diferente de Deus. E nós não somos.

Podemos amar a Deus porque Deus é mais do que nós. Somos parte do ser divino e, portanto, podemos amar a totalidade da qual fazemos parte. Entende? Mas não existe um amor tão focado porque, na verdade, o que precisamos é de um diagrama como este, onde este segmento ama o todo.

Mas o todo no próprio ato de amar não se concentra em segmentos específicos . David? Sua ética. Você estava falando sobre como precisamos entender todos os mecanismos da natureza e aceitá-los, mas ele também diz algo sobre consequências.

Sim, há uma ideia recorrente em seu pensamento, e acho que está por volta da página 148. Ele fala sobre o conhecimento das consequências. Deixe-me ver se consigo encontrar essa passagem exata.

Vamos ver. Não, não entendi agora, mas me procure mais tarde, David, e talvez a gente consiga descobrir. Certo.

As consequências para nós envolveriam uma relação com o todo, mas terei que localizar a passagem específica . Não tenho certeza se entendi. Acho que você disse que Deus não é afetado pelo nosso amor.

Certo, certo. Ele se ama através do nosso amor por ele. Não entendo como ele pode ser afetado pela nossa falta de amor.

Quer dizer, se ele não é afetado pelo nosso ódio, como pode amar a si mesmo? Mas veja bem, nossa falta de amor vem acompanhada de ideias confusas. Ora, nós temos ideias confusas, mas Deus não. Portanto, Deus tem perfeita clareza de pensamento e, conseqüentemente, não lhe falta amor pelo objeto do pensamento, que é a si mesmo.

Então, se o odiamos, ele ainda se ama? Isso não impede Deus de se amar. Então, mesmo que todos o odiássemos, ele ainda se amaria? Eu me pergunto como ele reagiria a isso. Veja bem, se ele dissesse, é, espere um minuto.

Sim, ele responderia. Deus é mais do que a soma total de todos os humanos. Entende ? E os humanos são minoria em comparação com a totalidade da natureza.

Agora, a totalidade da natureza, que pode não envolver amor consciente, aceita, no entanto, seu lugar dentro do todo. E nessa aceitação do todo, existe o equivalente ao amor, que, portanto, supera seus pequenos ódios. Ok, agora estou extrapolando, mas acho que é por esse caminho que ele pensaria.

a dualidade não existe apenas nos seres humanos . Ela está presente em todos os aspectos do ser. Outros aspectos do ser podem, no entanto, não ser conscientes.

Spinoza não fala como o Príncipe de Gales, sobre conversar com as flores, as plantas e assim por diante. Não, mas ele reconhece que existe um lado intelectual das coisas que se manifesta não na consciência o tempo todo, mas pelo menos em uma ordem inteligível. E essa ordem inteligível está lá.

Entende ? O que vemos são graus de consciência em diferentes coisas, variando da clareza absoluta da autoconsciência completa em Deus a momentos, modos de consciência clara e distinta em nós, embora nem toda a nossa consciência seja clara e distinta, até uma consciência mais confusa nos animais, e até mesmo a ausência de consciência, mas a mera capacidade de responder ao que está acontecendo na vida vegetativa. Entende ? Então, existe essa ordenação intelectual em tudo. Existe um ser consciente conhecido como Deus, ou ele está apenas usando termos que são populares? Sim, parece que ele se refere a um ser consciente.

E eu digo isso porque, se Deus tem plena clareza e distinção de pensamento, como ele afirma que Deus tem, então isso implica consciência. Em toda essa hierarquia de entendimentos, Deus é o mais claro e o mais completo. Entende? Ele mencionou que Deus não nos ama, mas eu fiquei pensando como, já que ele diz que nossa salvação consiste principalmente no amor constante e eterno por seu guia e no amor de Deus único pelo homem.

Como isso funciona? Onde está a passagem em que ele diz isso? 158. Coluna inferior direita. Bem, pelo que foi dito, entendemos claramente onde consiste a nossa

salvação, e notamos que ele equipara salvação, bem-aventurança e liberdade, ou seja, no amor constante e eterno a Deus, ou no amor de Deus pelos homens.

Agora, ou uma coisa ou outra, ou são a mesma coisa? Agora, conforme você continua lendo, você percebe, vejamos, se eu consigo identificar a passagem. 158. Vejamos.

Sim. O corolário acima da observação que você destacou é que Deus, na medida em que ama a si mesmo, ama o homem. Consequentemente, o amor de Deus pelo homem e o amor intelectual da mente por Deus são idênticos.

Certo? Então, o amor constante e eterno para com Deus é o amor de Deus para com o homem. Portanto, não existe um amor individual e focado de Deus em resposta ao indivíduo. Agora, esse amor ou bem-aventurança que a Bíblia chama de glória, não imerecidamente, pois, seja ele direcionado a Deus ou à mente, pode ser corretamente chamado de aquiescência de espírito.

Existe essa aceitação, entende, essa aquiescência. Ela não se distingue realmente da glória. Ou seja, essa salvação, essa bem-aventurança, nada mais é do que o desfrute desse amor contemplativo por Deus.

Nada além disso. Apenas que ele nos ama e que ama a si mesmo porque estamos em seu amor. Sim, ele nos ama, mas não, Deus não nos ama em troca.

Entende ? Na verdade, Deus compreende e aceita plenamente toda a ordem cósmica da qual fazemos parte. Entende ? Da qual fazemos parte. Toda a ordem cósmica, que é Ele mesmo.

Mas isso não significa que Deus tenha um afeto personalizado por você como indivíduo. Entendeu? É exatamente disso que ele está se afastando. Portanto, se você está pensando em salvação no sentido personalizado das Escrituras, no sentido individualizado, ou em termos de uma vida após a morte, essa não é a visão de Spinoza.

Podem ser as escrituras judaicas, mas não é Spinoza. Entendeu? Muito bem. Estou pronto para deixar Spinoza de lado neste momento.

Certo? Esse pequeno resumo. Ainda não. Sim, Cale? Sim.

Em termos do século XX, ele quer desmistificá-la. Ou seja, reinterpretá-la em termos de seu panteísmo racionalista. Desvinculando o que ele considera a essência da fé judaica da narrativa em que ela se originou.

Incluindo a noção de Javé como um ser que age de maneiras especiais e milagrosas, e assim por diante. Isso faz parte da narrativa que comunica a essência do judaísmo. Você conhece a distinção entre o judaísmo reformista e o judaísmo ortodoxo hoje em dia? O judaísmo reformista é análogo a uma espécie de... eu ia dizer unitarismo.

Mas um unitarismo em que a ênfase recai sobre certos ideais para a humanidade e para a natureza como um todo, em vez de sobre o relacionamento pessoal. a uma divindade moral que se preocupa com a justiça e o amor. Entende a distinção? Ele diria que todas as religiões têm algum tipo de verdade sobre a essência de Deus? Que, basicamente, a fé delas é o que elas serão? Bem, sim, não sei se ele diria isso. Acho que ele provavelmente diria que todas as religiões são, na verdade, compreensões confusas do Deus que é o único ser abrangente, tal como Ele o descreveu.

Acho que ele diria isso. E acho que ele provavelmente diria que alguns estão mais confusos do que outros. O que, imagino, qualquer pessoa que tenha uma preferência diria de qualquer forma.

Mas ele diria isso sobre todos. Uma pergunta rápida. Como você esclarece suas ideias? E acho que a resposta dele é, na verdade, dupla.

Primeiro, através da contemplação, que envolve uma espécie de dialética socrática interna, as ideias ficam cognitivamente claras. Segundo, dissipando as emoções, que confundem e distraem nosso pensamento. Portanto, você precisa de uma mente focada e sem distrações.

Agora, essas duas coisas eu absorvi não só de Spinoza, mas também de seu predecessor, Descartes. Quando ele fala sobre ideias mais claras e distintas, menciona a concentração de uma mente livre de distrações, ou algo parecido. Relacione isso à teoria das emoções.

E você obtém os dois critérios. Agora, eu pensei que você fosse fazer esta pergunta: se é assim que conquistamos a liberdade, mas se não temos, de forma alguma, a liberdade de escolher fazê-lo, como nos motivamos a fazê-lo? Entende? E a única coisa que posso dizer é que existe, eu acho, algo que temos aqui, existe esse impulso onipresente que permeia a natureza, inclusive nossas divagações mentais.

Então você fica como o gato com o rato, sem largar a presa. Aliás, não é isso que está acontecendo agora? Não vamos deixar Spinoza escapar. Entende? Queremos deixar as coisas bem claras.

Como isso é possível? É como se houvesse um impulso natural que nos impulsiona constantemente. E quando pensamos que estamos escolhendo nos concentrar nisso, na verdade estamos alternando entre uma emoção confusa e outra. Certo.

Muito bem. Agora, ao deixarmos Spinoza, não imaginem que estamos abandonando esse tipo de agenda. Não estamos.

Na verdade, nesta seção do fórum, apresentei uma comparação bastante resumida entre Descartes, Spinoza e Leibniz sobre três dos principais temas da agenda de Spinoza. São eles: a relação entre o um e o múltiplo, que remonta aos pré-socráticos; a questão mente-corpo; e a liberdade e o determinismo.

E, obviamente, esses são os temas principais ao longo de toda a obra. No caso de Descartes, temos um dualismo entre mente e corpo. Um dualismo dentro de um contexto teísta, então vamos chamá-lo de dualismo teísta.

Certo. E quando falamos de dualismo em Descartes, estamos falando qualitativamente. Existe uma dualidade qualitativa entre substâncias mentais e físicas.

Pensar em coisas e expandir coisas. São coisas qualitativamente diferentes. Distinga uma visão qualitativa de uma visão quantitativa.

Quantas mentes existem? Quantos corpos existem? Bem, eu sei que você só tem um de cada, mas todos juntos... Isso seria a questão quantitativa. E, claro, o ponto significativo em Descartes é o fato de ele ser um dualista qualitativo, não quantitativo.

Obviamente. Dualista qualitativo. Spinoza, dizemos, é um monista.

Sim, ele é um monista qualitativo. Agora, retiro o que disse. Ele é um monista quantitativo.

Um monista quantitativo. Numericamente, existe uma única substância. Um único ser.

Veja bem. Agora, existem aspectos qualitativos do quê? Aspectos qualitativos do único ser. Mas ele é um monista quantitativo com um dualismo qualitativo.

Pluralismo. Leibniz, por outro lado, é um pluralista. Quantas substâncias existem? Muitas, muitas substâncias.

Ele é um pluralista quantitativo. Um número indefinido. Pluralista quantitativo.

Mas ele também é um pluralista qualitativo. Porque essa vasta gama de substâncias diferentes difere qualitativamente em grau. Em grau.

O que ele está fazendo é reintroduzir a noção medieval de uma hierarquia do ser. Uma analogia do ser. Na qual todos os seres possuem qualidades análogas, mas diferem proporcionalmente em grau.

Então, existem graus de diferença qualitativa dentro da pluralidade quantitativa de Leibniz. Agora, vamos detalhar isso um pouco mais. Quero que vocês entendam os contrastes primeiro.

Agora, quando se trata da relação mente-corpo, Descartes, claro, propõe a interação causal. Spinoza, claro, o duplo aspecto. Leibniz, o paralelismo.

Sim, mente e corpo são substâncias diferentes. O corpo é uma substância muito complexa. A mente é uma substância simples.

Mas não há interação causal. Nenhuma interação causal. Eles simplesmente são feitos de tal forma e, se preferir, pré-programados para que se mantenham sincronizados.

Eles mantêm uma perfeita sincronia. A ideia corresponde perfeitamente ao estado corporal, pré-arranjado, pré-orquestrado. Assim é o paralelismo no caso de Leibniz.

Sobre liberdade e determinismo. Bem, no que diz respeito à liberdade da vontade, Descartes é um indeterminista. A vontade é livre para afirmar ou negar.

Por isso, precisa ser contido, precisa ser contido. Spinoza é um determinista em virtude dos processos causais internos. Um determinismo interno.

Leibniz, diferente de novo. Ele considera a liberdade e o determinismo compatíveis. Compatíveis.

Porque ele pensa na liberdade não como liberdade de causas mecânicas, mecanicistas, mas como liberdade para perseguir objetivos, metas, para concretizar a própria entelêquia interior. Isso soa como escolástica? É. Veja bem, essas ideias em Leibniz surgem porque ele rejeita a ciência mecanicista como explicação última.

Ele não está satisfeito que seja o máximo. Está apenas lidando com um nível fenomenal. Ele faz esta pergunta.

Essa ciência mecanicista nos diz que tudo se explica em termos de matéria e movimento. Mas o que resta quando a matéria se desintegra e o movimento cessa? O que sobra? E a resposta dele? Nada de matéria, apenas energia. Força! Força.

Em outras palavras, Leibniz concebeu a física energista por volta de 1700. A física energista é uma metafísica teleológica onde tudo é orientado para os fins e existem enteléquias internas. Sim.

Tudo tem sua própria natureza. E é no desenrolar dessa natureza que a teleologia se torna evidente. Assim, essa imagem inicial introduz o que Leibniz está propondo.

Vamos ver. É, deixe-me colocar desta forma. Leibniz, vivendo por volta de 1700, viu surgirem conflitos entre ciência e religião.

Ele achava que isso era bastante evidente em pessoas como Hobbes e Spinoza. Conflitos entre ciência e religião. E bastante disseminados .

Muito além desses indivíduos. A ciência mecanicista apresenta problemas para o cristianismo. Problemas relacionados à liberdade humana.

Problemas relativos à alma humana. Problemas, portanto, relativos à vida futura. E problemas relativos à natureza de Deus e à sua relação com o mundo natural.

E por causa desses problemas implícitos na ciência mecanicista, aceita como uma filosofia que descreve a natureza última da realidade, ele a rejeita como uma explicação da natureza última da realidade. Ele é antirrealista em relação à ciência mecanicista, embora realista quanto ao tipo de ciência que idealiza.

Gostaria de acrescentar que Leibniz não era um acadêmico de formação. Ele era um diplomata alemão, constantemente envolvido em diplomacia itinerante.

Constantemente na estrada. É por isso que ele não se dedica a tratados sistemáticos como Spinoza. Mas sim às obras mais curtas que temos, algumas delas na antologia.

Ele estava preocupado com as guerras religiosas que assolavam a Europa em sua época e buscava trabalhar por uma Europa unida e uma cristandade unida. Por isso, ele tentava se envolver nesse tipo de negociação.

E, claro, para fazer isso, reunindo partes opostas e em conflito, ele precisa de uma visão de mundo filosófica que lhe forneça alguns fundamentos aos quais recorrer. E ele está convencido de que uma ciência mecanicista, que só pode falar de forças opostas, não pode transmitir nenhum senso de propósito, um propósito subjacente , que possa fornecer a base para o tipo de Europa que ele idealiza. Portanto, o conflito entre religião e ciência.

Na verdade, o que vemos quando chegamos a Leibniz é um questionamento não apenas do sistema mecanicista e a concepção de um novo sistema que se concentre mais efetivamente na mente humana e na liberdade humana. Não apenas um

questionamento do sistema mecanicista, mas também da abordagem racionalista. O que encontramos em Leibniz são ideias teológicas que influenciam seu pensamento de uma maneira que não ocorria em Spinoza e nem mesmo em Descartes.

Descartes contentava-se com conclusões que se harmonizavam com sua religião. O que Leibniz busca é uma visão subjacente de um criador intencional, ativo na criação. E é isso que permeia todo o seu pensamento.

Agora, tendo isso em mente, um passo adiante, e ainda a título de introdução. É bastante evidente, pelo que eu disse até agora, que o ponto crucial para Leibniz será o conceito de substância. O conceito de substância.

Ele se opõe à visão de Descartes sobre a substância, neste caso a substância material, como simplesmente matéria extensa ocupando espaço. Isso porque essa noção de matéria não explica outras propriedades muito básicas dos corpos materiais, como a inércia. O fato de um corpo permanecer em estado de movimento ou repouso, no qual ele naturalmente se encontra.

E, portanto, ele argumenta que a extensão não é uma propriedade primária básica. É derivada, e não fundamental. Uma substância extensa é um composto de ingredientes mais básicos.

E as propriedades de extensão devem-se às relações entre esses ingredientes básicos. Em vez de serem simplesmente compilações de substâncias extensas, como afirmaram Demócrito e os atomistas, um corpo é um composto de entidades não extensas.

Uma extensão é resultado da composição. Os ingredientes fundamentais da substância, portanto, são o que ele chama de mônadas. E elas, as unidades básicas de toda a realidade, são unidades de força, de energia, e não unidades de matéria extensa.

Ora, da mesma forma, ele está insatisfeito com a concepção de substância de Spinoza. Porque, com o determinismo de Spinoza, não há nada realmente contingente na totalidade da natureza. Tudo tem suas próprias necessidades.

E não há contingência para o incidental, o acidental, que possa acontecer. Ele não gosta da concepção aristotélica de substância. Porque para Aristóteles, uma substância primária ainda é um composto, em vez de algo básico.

E mesmo a análise de Aristóteles sobre a substância, dividindo-a em matéria-prima e forma, não nos diz o suficiente sobre a matéria. A matéria-prima não explica a inércia, assim como o conceito de substância de Descartes não a explicava. E quando

ele analisa a física de Newton, ele discorda da concepção de Newton, não apenas de matéria e substância, mas também de espaço e tempo.

Porque esse espaço uniforme, infinito e vazio, que possui locais fixos onde se podem colocar substâncias, diz Newton, é uma mera abstração sem qualquer fundamento na realidade. Assim, ele argumenta a favor da relatividade do tempo e do espaço. Relatividade em 1700.

Agora, eu sei que o debate sobre o que veio primeiro, a ciência ou a filosofia, é meio que como o dilema do ovo e da galinha. Mas é muito interessante ver como Demócrito viveu centenas de anos antes da ciência mecanicista e Leibniz, algumas centenas de anos antes do que veio depois. Bem, aqui está o que ele diz sobre o espaço.

Quanto à minha opinião, já disse mais de uma vez que considero o espaço algo meramente relativo. Considero-o uma ordem de coexistências, assim como o tempo é uma ordem de eventos sucessivos. Pois o espaço denota, em termos de possibilidade, uma ordem de coisas que existem ao mesmo tempo, consideradas como existindo juntas.

E quando muitas coisas são vistas juntas, percebe-se a ordem das coisas entre si. E então, um pouco mais adiante, ele diz, de fato, no parágrafo seguinte, que o espaço é absolutamente uniforme. Sem coisas colocadas nele, um ponto do espaço não difere absolutamente em nenhum aspecto de outro ponto do espaço.

Daí se conclui que é impossível haver qualquer razão para Deus — observe como Deus está envolvido em ter razões, entende? — é impossível que haja uma razão para Deus, preservando a mesma situação dos corpos entre si, tê-los colocado no espaço de uma maneira e não de outra. Ou por que tudo não foi colocado de maneira totalmente contrária, transformando o leste em oeste?

Se o espaço não é nada além de ordem, relação, nada sem corpos, então esses dois estados, um como é agora, o outro, o oposto, não difeririam em nada um do outro. Se o espaço é inteiramente vazio e nada. O espaço é a possibilidade vazia de relações ordenadas das coisas no tempo.

Bem, o mesmo se aplica ao tempo. Suponhamos que alguém pergunte: "Por que Deus criou tudo um ano antes?". E essa mesma pessoa infira que Deus fez algo para o qual não há uma razão possível para que Ele o tenha feito dessa forma e não de outra. A resposta é que essa inferência estaria correta se o tempo fosse algo distinto das coisas que existem no tempo.

Se não existissem eventos espaço-temporais, não haveria tempo, entende? Então ele abandona as concepções newtonianas de espaço e tempo. Agora, o que está

acontecendo? Existem quatro conceitos-chave da ciência mecanicista, da ciência newtoniana.

Matéria, força ou movimento; o movimento explicado em termos de forças, matéria, espaço e tempo. Espaço e tempo, por si só, não são nada. As palavras não se referem a nada.

Matéria e movimento não são os princípios fundamentais. O princípio fundamental é a força, a energia. Portanto, o que temos é uma rejeição completa dos quatro conceitos-chave da física newtoniana, substituindo-os por uma concepção de força ou energia em um sistema teleológico.

Os propósitos de Deus precisam estar envolvidos. Bem, deixe-me fazer uma pausa aqui. Temos alguns instantes.

Perguntas? Comentários? Ou vocês querem que eu explique melhor as mônadas e a monadologia dele? Imagino que sim, Dr. Chappell? É, talvez seja melhor eu explicar melhor para dar uma base para responder à pergunta. Certo.

Permita-me falar mais sobre suas mônadas. Há uma tendência, ao se familiarizar com Leibniz pela primeira vez, de ver suas mônadas como produto de uma imaginação fértil. Resista a essa tendência.

Considere-a mais como uma hipótese quase científica, antecipando discussões contemporâneas sobre a natureza da matéria, partícula ou unidade de energia, ou simplesmente o quê. Em outras palavras, encare-a como uma hipótese sobre os constituintes energéticos da matéria, distintos de grânulos sólidos de matéria. Certo.

Agora, tendo isso em mente, o que ele faz é propor que as mônadas são unidades de força, diferindo apenas em seus graus de apetite e apercepção. Graus de apetite e apercepção. O que é apetite? Mas, essencialmente, o *carnatus* de Spinoza, esse impulso, essa força, esse impulso interior, que parece percorrer todos os processos naturais, incluindo nossas próprias energias corporais e nosso desejar, querer e ansiar.

Entende? Há sempre, então, esse *carnatus*, esse apetite, esse impulso. Como se, e aqui retomo a noção teleológica, houvesse algum fascínio atraindo para um objetivo. A noção de causalidade final está envolvida.

Sim, o *carnatus* em Spinoza parece ser inteiramente uma causa eficiente, um impulso. Em Leibniz, eu diria que é uma atração, mas não é um impulso. É uma espécie de impulso e atração, ambos.

Em outras palavras, ele combina causalidade eficiente e causalidade final. Veja bem, um empurrão e uma atração. Todo o processo da natureza é energizado.

Então, existem graus de apetite. Assim, as rochas resistem à sua tentativa de esmagá-las, e as plantas e mudas crescem.

E os processos corporais continuam. E assim por diante. Mas também os graus de apercepção .

Ora, apercepção, obviamente, é uma hibridização da palavra percepção. Consciência, percepção. Existem graus de consciência, de percepção, de relação com o ambiente.

Sensibilidade ao ambiente. Nem sempre consciente, mas em baixo grau, análoga à consciência. Como a forma como a semente de grama que semeei neste outono, após a seca do verão, reagiu.

Germinou quase inconscientemente e começou a mostrar a sua face. E, sim, algumas partes ainda sobrevivem acima da lama. Há uma consciência do que se espera que faça, uma consciência.

Bem, um grau muito, muito baixo de sensibilidade ao calor e à umidade. Portanto, existem graus de apetite e análogos de baixo grau do apetite humano. Graus de apercepção e análogos de baixo grau da percepção humana.

Percorrendo toda a hierarquia do ser. E nessa hierarquia do ser, ele distingue vários tipos de mônadas. Na base, estão as mônadas nuas.

Mônadas nuas. Depois, ao avançar um passo, você encontra as mônadas da alma. Ou, se preferir, as mônadas da vida.

E então temos as mônadas espirituais. E no topo, temos a mônada suprema. Agora, as mônadas nuas não possuem consciência ou percepção distintas.

Em certo momento, ele diz que é como se eles estivessem atordoados, estupefatos, inconscientes. Bem, isso não significa que não haja apetite ou apercepção inatos . Você pode ter seres vivos que estão inconscientes.

E os processos orgânicos continuam. E a analogia que ele faz é mais com um organismo do que com um organismo inconsciente, do que com uma máquina inconsciente. Uma máquina inconsciente por si só não faz nada.

Um organismo inconsciente por si só faz muito. Portanto, mônadas nuas na base. Mônadas da alma, aquelas que dão vida ao animal.

Então, aqui você tem matéria inanimada. Aqui você tem vida animal. E, claro, todos os níveis intermediários na hierarquia.

E nas mônadas da alma, existe uma percepção consciente de caráter sequencial. Em alguns animais evoluídos, existe uma memória no sentido de retenção. Existem hábitos que foram formados nas mônadas da alma.

Bem, nas mônadas espirituais, é aí que entra o espírito humano. Temos o pensamento abstrato . Processos de raciocínio.

Autoconsciência, não apenas percepção sensorial de estímulos, mas autoconhecimento. Refletimos sobre nós mesmos. Os seres humanos são os únicos que se preocupam com o significado e o propósito da vida.

Como às vezes se diz. E assim, a mônada espiritual é a entidade dominante, a entelúquia governante na natureza humana. E depois há a mônada suprema.

Deus. A mônada suprema. Plena consciência , ou seja, onisciente , onipresente.

E ele acrescentaria, com total clareza e distinção, que Deus é plenamente consciente e onisciente. Plenamente poderoso , ou seja, possui apetite, impulso, ímpeto e vontade soberana ilimitados . Deus, que é um ser necessário, tem como essência a própria existência.

Então Leibniz também está aberto a argumentos ontológicos, como você pode ver. Agora, a questão é que você tem esses diferentes tipos de mônadas em vários tipos de composições. Digamos que mônadas nuas em composições produzem apenas coisas materiais, objetos físicos.

As mônadas da alma, combinadas com mônadas nuas, produzem animais. As mônadas do espírito, combinadas com mônadas da alma e mônadas nuas, produzem seres humanos, entende? Então, de forma semelhante à ideia aristotélica e escolástica, onde se tem alma vegetativa, alma animal e alma racional, entende? Trata-se de uma reconstituição de toda essa hierarquia.

Bem, qual você prefere, a hierarquia do ser ou a metafísica mecanicista? Bem, voltaremos a isso na próxima vez. Obrigado.