

Introducción a la modernidad: Racionalismo

Me propongo en la charla de hoy de hacer un muy sucinto recorrido que permita extraer algunas de las nociones fundamentales de tres de los más importantes autores de la modernidad. Intentaremos situar de esta manera algunos de los pasos que van desde la antigüedad y la edad media hasta el contexto de producción en que se encuentra Kant cuando escribe su obra.

Ejes de trabajo

Los ejes que vamos a tomar son los siguientes:

- 1- La cuestión del fundamento de lo real. (Este eje será objeto de un trabajo separado de estos autores pues siguiendo a Hegel la cuestión del fundamento es algo propio de la modernidad de la que se propone como culminación y no propio de cada autor).
- 2- La concepción de sustancia y el sujeto (desde el punto de vista gnoseológico)
- 3- Los principios en que se basa cada una de sus metafísicas.
- 4- El bien y el problema del mal.
- 5- Espacio y Tiempo.
- 6- Libertad, predestinación y contingencia.

La cuestión del fundamento:

En primer lugar me gustaría situar la principal oposición entre el mundo antiguo, el mundo medieval y el mundo moderno desde el punto de vista del conocimiento de lo real.

La cuestión del fundamento será aquí tomada como punto de partida y a al mismo tiempo luego como punto de llegada, pues será Kant quién precisamente le da la vuelta final a la cuestión del fundamento de lo real en el mundo moderno. Esto no implica que Kant no se haya favorecido con legado de autores anteriores para terminar de plantear claramente los términos, principalmente les debe mucho a Leibniz y Hume.

Para los autores antiguos, Platón y Aristóteles, el fundamento de lo real estaba puesto en lo real mismo, ya sea el mundo de las ideas para Platón o, lo que nos interesa más a nosotros en la *Physis* para Aristóteles. El fundamento, es aquello que hace posible el conocimiento del mundo y por ende lo real. En Platón se trata de un descubrimiento o evocación de las ideas en el contacto con las cosas del mundo. En la posición de Platón hay como una suerte de realismo de las ideas, constituyendo esto lo más real del mundo. En Aristóteles, la cuestión del fundamento es claramente ubicada en su concepción de sustancia. Para él sustancia es un compuesto formado por materia y forma, de la cual la esencia está siempre puesta en la forma. La forma es aquello que hace que una cosa sea una y no otra. El camino del conocimiento sucintamente dicho es precisamente la abstracción, es decir la capacidad del entendimiento de extraer de los compuestos del mundo lo que hay en ellos de universal. En este sentido, el fundamento está en el mismo compuesto, más precisamente en la Forma. La concepción de la forma, aunque en sentido distinto, proviene de la idea platónica de modelo o paradigma. Lo importante es en todo

caso que el fundamento del mundo, lo que lo hace cognoscible en su verdad, está precisamente puesto en el mundo mismo, es algo a extraer del mundo.

En la edad media, en la cultura occidental, el fundamento de todas las cosas está puesto en Dios, lo que no quiere decir que en los medievales no se haya realizado un gran trabajo del pensamiento. Para Hegel, sería preciso ponerse las botas de siete leguas para pasar corriendo a través de la edad media y pasar rápidamente desde la antigüedad a la modernidad. Sin embargo no es cierto que la edad media haya sido más que una especie de oscurantismo tal como muchas veces es pintado su panorama. El intento de conciliar o separar la Fe y la Razón ha causado un impresionante trabajo en la época medieval occidental, principalmente llevado a cabo por los clérigos en el ámbito de los monasterios lo que no quita importancia a la elocuencia de su trabajo. En todos los autores modernos es posible encontrar influencias en los autores medievales aunque las mismas muchas veces son pasadas por alto. No es el tema de la charla de hoy, pero autores como Orígenes, Filón de Alejandría, San Agustín, Abelardo, San Anselmo, Duns Scoto, Guillermo de Ockam, Santo Tomás, por nombrar solo algunos han sido una importante influencia sobre varios aspectos de los campos conceptuales de los autores de la modernidad. El trabajo de conciliar o no Fe y razón dio origen a impresionantes producciones cuyas influencias llegan aún hasta nosotros.

Para Hegel, la modernidad produce una negación absoluta del lugar en donde ha sido puesto el fundamento en la antigüedad –recordemos que Hegel no le da gran importancia a la Edad Media- Dice que la modernidad produce una inversión crucial en el sitio en donde ubicar el fundamento, lo que implica un camino distinto para el conocimiento y el dominio de lo real que la modernidad prepara. En lugar del fundamento estar ubicado en lo real mismo, como en los antiguos, para Hegel los modernos se caracterizan por ubicar el fundamento en el sujeto que conoce. Esto es lo que intentaremos clarificar a lo largo de este trabajo, para finalmente ubicar la realización de éste en Kant y en el contexto de producción de su Crítica de la razón pura.

Hegel se ubica a si mismo como el último moderno, y critica en Kant la manera en que realiza la negación del fundamento situado en el mundo por no tener en cuenta el proceso de determinación que llevo hasta esa negación, es decir, la negación y el proceso. Muchas veces se confunden los términos Hegelianos diciendo que en la fenomenología habla de una tesis, antítesis y síntesis en la cual la síntesis resolvería la contradicción entre la tesis y la antítesis... etc, Estos términos no es posible ubicarlos en ningún lugar en la fenomenología sino que son los términos utilizados por G.Fichte –pero tampoco exactamente en el mismo sentido que Hegel-. Hegel habla de Afirmación, Negación y Negación de la Negación que precisamente superaría, anularía y contendría a los miembros anteriores al dar cuenta del proceso de determinación a través del cual se llevó a cabo la negación, esto precisamente sería el despliegue de la verdad y es lo que dice que Kant no realiza en su negación del fundamento antiguo. Pero al mismo tiempo, el problema que presenta Hegel es que vuelve a elevar y llenar la cuestión metafísica que había sido depurada al extremo en Kant, reintroduciendo la historia, el proceso hacia el saber absoluto en una especie de nueva metafísica del mundo.

Descartes y el Sujeto, los principios y la posibilidad de los conocimientos verdaderos:

Debemos a Descartes una radical nueva conceptualización del sujeto que dió origen a la modernidad y a la ciencia misma. Muchas veces se separan dos de sus obras que guardan una íntima relación como lo son el “Discurso del Método” y las “Meditaciones Metafísicas”. En las meditaciones de prima filosofía... o meditaciones metafísicas, el método desarrollado en el discurso muestra todo su esplendor en el desarrollo de las concepciones metafísicas primeras. El mismo método lo lleva a Descartes dudar de todo y a llegar a la mínima certeza de la que no puede dudar y es que “es una cosa que piensa”. Es decir, de acuerdo al método y en su intento de partir de los elementos mínimos que permitan iniciar un camino certero en el conocimiento de lo verdadero, se ve reducido a su mínima expresión, “ser una cosa que piensa”, y es a partir de allí que va a plantear los principios sobre los que debe basarse toda prima filosofía. Es este “Yo pienso, existo...”, lo que va a determinar una concepción de sujeto absolutamente original en el mundo.

La primera consecuencia que tiene el plantear al sujeto como una cosa que piensa es que va a producir esta suerte de dualismo en lo que lo único cognoscible con absoluta certeza es el sujeto mismo en tanto sustancia pensante, en contacto indiferenciado con el intelecto mismo. Esto va a enfrentar a la cosa pensante con aquello que no se conoce por medio del intelecto sino por medio de los sentidos que será esta cosa extensa, incognoscible de manera certera y verdadera. De acuerdo a la concepción de lo verdadero que plantea en la cuarta meditación, consecuencia necesaria de la formulación del método, solo es verdadero, aquello que puedo conocer de manera clara y distinta. Las cosas del mundo, en la medida en que me anoticio de ellas a través de los sentidos, que no proporcionan un conocimiento certero -que es precisamente aquello que decide no adoptar por estar dentro del campo de lo dudoso- son incognoscibles de manera clara y distinta. No hay conocimiento verdadero de las cosas del mundo como tales, el conocimiento parte de ciertas ideas que en las segundas meditaciones colocó del lado de la cosa pensante, heterogénea a la cosa extensa, y en cuanto a tal incognoscible de manera clara y distinta, en tanto solo se conoce de manera clara y distinta aquello que tiene que ver con el espíritu.

Puedo conocer la sustancia, pero este conocimiento no será por los sentidos ya que no puedo mediante ellos conocerla de manera clara y distinta. Para ejemplificar esto en las segundas meditaciones va a tomar el trozo de cera, al que reconozco como sustancia a pesar de las informaciones que me llegan de los sentidos, lo que recuerda los argumentos Piagetianos acerca de que nada hay en lo meramente empírico que me permita afirmar la conservación de la sustancia.

Es de destacar que esta cosa que piensa, que es la manera en como define al sujeto, no es consciente de si misma. La autoconciencia del yo no existe en Descartes.

A través del momento metódico de la duda es que Descartes va a fundar una única certeza que está en la base de la constitución de la ciencia. Dejando a la garantía del lado de Dios, y partiendo de que soy una cosa que piensa, puedo aventurarme por los caminos de la ciencia sin preocuparme de demonios malignos que quieran engañarme, si utilizo de manera adecuada aquello que es lo mejor repartido en el hombre: La Razón.

La negación operada por Descartes

Esto trae como resultado la inmediata desaparición de la antigua concepción del conocimiento en donde por medio de la abstracción se extraía la verdad directamente de las cosas del mundo. La primera consecuencia de esta concepción de sujeto, como cosa pensante es que no hay más teoría de la abstracción. Si hay un conocimiento verdadero, es decir claro y distinto, es un conocimiento que es posesión del espíritu y no del cuerpo. Esto es tan así que se ve precisado en colocar la garantía de que lo real se condice con estas ideas del espíritu, en el arbitrio de Dios. La sustancia, los cuerpos físicos ya no son más un compuesto de materia y forma, sino que lo único que poseen es la extensión, de hecho ni atribuye la posibilidad de una existencia de una fuerza en lo que sería el ámbito de la cosa extensa, cuya principal característica va a estar relacionada con su extensión en tiempo y espacio.

La cuestión del mal y del bien.

Es interesante ver como los pensadores modernos se las arreglaron para dar respuestas a este problema que se remite a la temprana edad media de la existencia del mal en el mundo. Para Descartes, la existencia del bien o el mal en el mundo va a ser el producto simplemente del arbitrio divino. Las cosas son solo de acuerdo a la manera en que Dios quiere que sean. No hay nada por lo cual Dios pueda elegir entre una cosa y otra más que su solo arbitrio. Esto desde luego es producto de su infinita perfección y omnipotencia e incluso puede quedar incomprensible para la sustancia creada, o sea el espíritu. Lo único que llega a decir Descartes en sus meditaciones acerca de la imperfección o del error es que es puro defecto, que no hay un ser allí sino una falta de ser. En esto su respuesta se acerca mucho a las respuestas dadas por San Agustín para pensar la existencia del mal en el mundo. Es decir, el mal, analogado por Descartes al error o ausencia de lo verdadero, va a ser una consecuencia de la imperfección de la creatura.

Libertad predestinación y contingencia

Es interesante en Descartes que él justifica la existencia del error por un obrar no adecuado de la infinita libertad de la creatura en el mundo, a su vez consecuencia de su imperfección misma. En su quinta meditación Descartes produce una suerte de recuperación de las causas finales –en el sentido aristotélico del término-, en la metáfora de la cosa que piensa como el obrero de una obra majestuosa que no alcanza a percibir la totalidad, es decir los fines últimos de la obra como podría alcanzarlos el arquitecto de tamaña creación. Es muy interesante, y es una de las cuestiones que permite el surgimiento de la ciencia, que sin embargo ubica estas causas finales como fuera del alcance de la finitud humana, dejando para la ciencia de las cosas extensas por fuera la cuestión de estas causas finales inaprehensibles por la naturaleza imperfecta y limitada del espíritu humano. Es decir, deja abierto el campo a la ciencia para pensar eficientemente el mundo sin necesidad de pensar en las causas finales.

Por otro lado, adscribe a Dios una voluntad infinitamente libre y no sometida a ninguna coerción. Esta forma de la libertad va a ser retomada como fundamental para la concepción Sartriana de la libertad del hombre, de la libertad de decir no. En Descartes esta libertad es absoluta e infinita. Las cosas son buenas solo porque Dios lo quiere, y efectivamente podría quererlo de otra manera y eso no sería menos bueno adecuado o verdadero. En esto Descartes retoma concepciones de la voluntad divina y el libre arbitrio

medievales como Duns Scoto y Guillermo de Ockam que se oponen a la concepción de la voluntad Divina cristiana tal como la entiende Santo Tomás.

Spinoza y la sustancia.

Spinoza se dedicaba a enseñar Descartes y su escrito de la “Ética demostrada según el orden geométrico” intenta aplicar el método geométrico a demostrar cuestiones relativas a Dios y la sustancia, base esencial para lo que luego va a ser su planteo ético. Abordar su libro más conocido puede resultar extremadamente árido si uno intenta recorrer punto por punto cada uno de los caminos de su demostración. Tarde o temprano uno termina perdiéndose en medio de postulados, axiomas y consecuencias. Sin embargo, abordar su libro a partir de los escolios, y fundamentalmente su apéndice se llega a aprehender claramente lo que intenta plantear.

A diferencia de Descartes, que establece la existencia de dos sustancias heterogéneas, la *res cogitans* y la *res extensa*, para este autor no puede sino haber una única sustancia infinita. *Res cogitans* y *extensa* no serían sino dos modos de ser o atributos de una única sustancia. La definición de sustancia es bastante particular pues aún en la misma definición un enfoque ontológico:

...Aquello que es en si y se concibe por si...”

con un enfoque gnoseológico:

... Esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse....

Siendo los atributos aquello de la sustancia que es capaz de percibir por el entendimiento y los modos de ser serían las afecciones de la sustancia, es decir, aquello que es en otra cosa.

Los caracteres fundamentales de la sustancia para este autor son los siguientes:

- Anterior a sus afecciones
- Única
- No puede ser producida por otra sustancia
- A su misma naturaleza le pertenece el existir
- Es necesariamente infinita
- Es indivisible.

Para este autor el mundo entero es necesariamente un modo de existir en Dios, puesto que a la naturaleza de la sustancia le pertenece el existir, y siendo única e indivisible, todo lo que es es en Dios. Es por esto que se lo ha considerado panteísta puesto que Dios está en todos lados y cada cosa existente no es sino un atributo de Dios o un modo de ser en Dios.

Libertad predestinación y contingencia

Para este autor, a diferencia de Descartes, la voluntad nunca puede entenderse como una causa libre sino únicamente necesaria. La necesidad del mundo para Spinoza no deja lugar a ninguna contingencia. Todo lo que “es”, es de manera absolutamente necesaria. No hay libertad en la creación sino mera necesidad. El orden del mundo es

completamente necesario, lo que al entendimiento humano se le aparece como desorden o no conforme a la razón del mundo no es más que una limitación de la finitud del intelecto del hombre. Desde el punto de vista de Dios, nada hay que no sea absolutamente necesario. El mundo en Descartes podría haber sido producido de cualquier otra manera, pero Dios lo ha querido así. En Spinoza por el contrario, las cosas no han podido ser producidas de ninguna otra manera ni conforme a ningún otro orden que como han sido producidas. La absoluta perfección con que Dios ha producido al mundo no deja lugar a contingencia alguna, todo es necesidad.

...Todas las cosas son en Dios y dependen de Él, de tal manera, que sin Él no pueden ni ser ni concebirse; y, en fin, todas han sido predeterminadas por Dios no, ciertamente por beneplácito, sino por la naturaleza absoluta o la potencia infinita de Dios...¹

El bien y el problema del mal.

Para este autor, es muy interesante que todo aquello que tiene que ver con el error, el mal o lo no verdadero no es más que producto de la poco confiable imaginación del hombre. La principal crítica que hace a esta imaginación de los hombres es el prejuicio de que las cosas naturales y ellos mismos obran por un fin, aún este prejuicio es extendido a Dios mismo quien haría las cosas orientándose a un fin particular. Para Spinoza esto está en la base de la gran mayoría de los prejuicios humanos que funcionan como si la creación estuviera hecha para un fin y aún para su propio provecho. Por ejemplo pensar que los ojos están hechos para ver, que los oídos para escuchar, que los alimentos que extrae de la tierra están puestos allí para él, que lo bello ha sido creado para su beneplácito, el mar para criar peces, etc. Con esto, Spinoza no está dejando lugar alguno para la causa final tal como la concebía Aristóteles. De este prejuicio de la causa final, que es como la ventana por la cual el hombre ve al mundo surgen todos los demás como ser el bien y el mal, el mérito y el pecado, la alabanza y el vituperio, el orden y la confusión, la belleza y la fealdad. Para él, las causas finales no son más que ficciones humanas con las que el hombre intenta guiarse en medio de la necesidad de la creación. La Naturaleza nunca se ha prefijado ningún fin, todo en ella es necesario, todo orden es tal y no puede ser de otra manera, y si algunos de estos elementos tiene un carácter negativo o descalificador ello no es más que ficciones humanas, pues no hay ni bien ni mal en la creación divina, solo absoluta necesidad.

El sujeto y el entendimiento

Spinoza opone tajantemente imaginación y entendimiento, es por eso que intenta demostrar su ética a partir de demostraciones geométricas, para intentar evitar al máximo caer en las ficciones que la imaginación no deja de hacerle aparecer al hombre. De este hecho es que surge la diversidad de opiniones sobre lo que es bueno o malo, bello o feo, etc..., en síntesis, todas las controversias que impliquen juicios de valor.

...Cada uno abunda en su propia opinión; la variedad de los cerebros no es menor que la de los paladares. Estas sentencias muestran suficientemente que los hombres juzgan las cosas según la disposición de su cerebro y que más bien las imaginan que las entienden. En efecto, si las entendiesen, y testigo es la Matemática, aún cuando no atrajeran a todos, al menos los convencerían

¹ Spinoza, Baruch de; *Ética demostrada según el orden geométrico*; FCE; 1996; Pag 43

...Todas las nociones por las cuales suele el vulgo explicar la Naturaleza son solamente modos de imaginar y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino únicamente la contextura de la imaginación...

Es claro que la única forma de acceso que concibe para entender la naturaleza es la vía de la matemática, como único ámbito en que los acuerdos son absolutos y no hay lugar para la diferencia. En su ética va a proponer una concepción de hombre en la que se intente liberar al máximo posible de sus ataduras respecto de la imaginación para el entendimiento de las cosas, ésta va a ser su labor fundamental. El entendimiento para Spinoza no es sino un entendimiento finito, por comparación al entendimiento infinito de Dios, y constituye solo un cierto modo del pensar que difiere de los otros modos como ser amor, deseo, etc. En esto se encuentra muy cerca de Descartes en la medida en que nada es percibido de manera más clara que el entender mismo, diferenciado de todos los demás modos del pensar.

Res Extensa y concepción de tiempo y espacio.

Para Spinoza, la sustancia divina tiene infinitos atributos e infinitos modos. No hay tiempo y espacio en la sustancia divina en tanto es infinita y eterna, con absoluta necesidad y predestinación. La idea de la existencia de la res extensa, no es más que uno de los infinitos atributos de la sustancia divina y en tanto tal es una de las maneras en que el hombre puede relacionarse con las cosas. A diferencia de Descartes en donde justamente la extensión es lo que caracteriza a la res extensa, aquí la res extensa no es más que un atributo de dios como una manera de los hombres a través de los sentidos de relacionarse con algo de la sustancia divina. No hay en la sustancia, único existente una delimitación espacial, esto no es más que producto de la imaginación del hombre. Al igual que al tiempo que es la manera en que la imaginación del hombre puede representarse la secuencia de los acontecimientos que ya están predestinados de antemano por un intelecto infinito con absoluta necesidad y perfección.

Para él, la esencia del universo, es simplemente el ciego despliegue de una esencia divina con absoluta necesidad y perfección. La cuestión medieval de la determinación completa llega en él a su máximo expresión.

La mónada Leibniziana

El modelo para la concepción de sustancia en Leibniz se encuentra muy ligado a su concepción de yo autoconciente. Cada mónada es edificada sobre este modelo y su diferencia principal va a estar dada por los grados de despertar.

Noción Completa y los principios que tienen lugar en ella

Es muy interesante el planteo que hace acerca de la manera en que concibe una mónada individual. En Leibniz hay una noción completa que implica que la mónada se encuentra íntegramente determinada por esta noción completa. Esta noción completa incluye dos partes:

- Noción específica (verdades de razón).
- Noción individual (verdades de hecho).

A su vez, a cada una de estas nociones les corresponde uno de los siguientes principios:

- Principio de no contradicción.
- Principio de razón suficiente
- Principio de lo mejor

A la noción específica solo le corresponde el principio de no contradicción, estando los restantes dos jugados en la noción individual. Para dar cuenta de esta noción específica, Leibniz pretende que en el campo de las representaciones armar una suerte de combinatoria universal de elementos simples de manera de acceder a conceptos más allá de la contingencia de toda experiencia. Pero lo interesante de su pensamiento que deja un reducido margen en la determinación completa de la mónada para la decisión o la contingencia. Sin embargo, hay ciertas determinaciones de la mónada que hacen que no pueda haber contradicción, es decir, desde el punto de vista de su noción específica la monada esta absolutamente sometida a una legalidad por más que no pueda representársela. En este ámbito solo impera el principio de no contradicción

Actualidad de las concepciones Leibnizianas

Leibniz es un pensador que cuando uno lo lee, sea en el “Discurso de la metafísica” o en la “Monadología”, tanto por su estilo como por sus planteos, le parece estar leyendo a un autor medieval. Si se toma literalmente su obra parecería ser un religioso empedernido, pero si se considera la alegoría como forma de escribir pueden recuperarse claramente la rigurosidad y la actualidad de las concepciones Leibnizianas.

La relación que establece entre noción específica y noción individual es claramente la relación de las clases con sus objetos. Lo que en la teoría de los sistemas aparece hace unos pocos años como la gran revolución, la programación orientada a objetos, no es si se la mira detenidamente, más que la relación en juego en cualquier clasificación, en donde la clase es la abstracción de un objeto pero al mismo tiempo le da su determinación y de ella depende la instanciación de sus objetos individuales. Y esta es la manera en que plantea Leibniz la relación entre ambas nociones de la mónada.

Asimismo, logra de una manera asombrosa con esta doble noción de la mónada, unificar lo único y lo múltiple en el único campo en que esto es posible y es el de la representación.

La forma en que recupera el finalismo desterrado por Spinoza también es maravillosa. Se acerca tanto a las tan actuales teorías del Caos que a uno le da escalofríos pensar la manera en que la mente de este genio precoz se anticipó a su siglo (1618). Para él, por más que para el nivel intermedio de despertar de la mónada espiritual humana aparezca algo como caótico y sin orden, para lo que sería un despertar completo, es decir una comprensión absoluta de las verdades de la razón, siempre es posible encontrar una razón de determinación. Los sistemas caóticos son justamente sistemas que desde todo punto de vista parecen caóticos, pues una mínima variación en alguna de sus variables puede implicar un cambio radical en la constitución del sistema, al punto que su variabilidad puede ser tan grande como ir de la existencia a la desaparición del sistema. Los fractales, que son realizados en base a esta teoría así lo demuestran. Para los teóricos del caos, en donde ante nuestros ojos solo hay caos, frente a una mirada mucho más rigurosa es posible llegar a encontrar ciertos patrones que se repiten hasta el infinito y dan lugar a las más diversas formas naturales. Hoy se utiliza la teoría del caos fundamentalmente en el estudio de los fenómenos meteorológicos o en geología dando lugar a explicaciones

racionales que antes no era posible encontrar. Estos sistemas, en algún punto pueden axiomatizarse y encontrar su “verdad de razón” en términos Leibnizianos.

La recuperación de la contingencia, la causa final y el mecanicismo.

Es muy interesante su planteo pues da cuenta por un lado de la determinación necesaria y en la que se excluye toda negación o contradicción y por otro recupera la contingencia en la noción individual, lo que produce una suerte de liberación respecto de la necesidad absoluta y sin salidas de Spinoza

El universo físico y las posibilidades de una ciencia física

Respecto del universo, en la res extensa o las mónadas físicas para Descartes, lo que la caracteriza es la extensión. Para Leibniz en cambio, lo que da cuenta del universo físico no es su extensión sino la “fuerza”. Para Leibniz la concepción del espacio es puramente subjetiva. En esto discute con Newton y su concepción del espacio como continente. No es la extensión lo que caracteriza a la cosa extensa sino la fuerza. Leibniz comienza su obra en indagaciones sobre física, lo que le permite separarse de la concepción en su momento generalizada que lo que caracteriza a las cosas del mundo es su extensión y unidad.

Lo que produce Leibniz es la concepción de un espacio infinitamente divisible, con lo cual parecería ser que se pierde toda posibilidad de unidad, sin embargo, recupera las formas sustanciales medievales como nueva forma de pensar la unidad de la sustancia.

Al mismo tiempo, a la sustancia única indivisible de infinitos atributos Spinoziana, le opone la infinita divisibilidad de la sustancia bajo la forma de mónadas, pero la noción específica le permite recuperar la unidad a pesar de la infinita divisibilidad

Así, respecto del universo físico, encuentra que no hay en él causa final sino eficiente, que no hay ningún finalismo inmanente en la explicación de los fenómenos físicos. Esto es el punto más importante, luego de la fundación del sujeto cartesiano, para el desarrollo de la ciencia. Pues de existir algún finalismo en las causas físicas no podría ser la física objeto de estudio de la ciencia.

Asimismo, una ciencia fundada en el capricho de Dios de no engañarnos tal como lo formula Descartes no es muy prometedora de llegar hasta la verdad. Pues la verdad en última instancia depende del capricho de Dios. En cambio a partir de su concepción de determinación completa de las mónadas desde el punto de vista de su noción específica es otra cuestión. Por otro lado la recuperación de la causa final como algo externo al universo físico le permite plantear, más allá de Dios, un orden de determinación superior no sujeto al capricho de Dios, sino que el Dios Leibniziano siempre actúa en el ámbito representacional desde el principio de no contradicción, -no puede no hacerlo-, y en el ámbito de la individuación conforme al principio de lo mejor, -tampoco puede no hacerlo-. Así se recupera una legalidad incommovible y a la que el mismo Dios está sometido, pero a diferencia de Spinoza, la recuperación de la contingencia en la individuación, permite salir del círculo asfixiante de la necesidad absoluta de la predeterminación completa. Asimismo su concepción de las mónadas físicas le permite hacer finalmente compatible:

- Mecanicismo (Hace posible la ciencia).
- Finalismo (Orden último).

Es decir que el finalismo no es físico, pero la física debe tenerlo en cuenta como última razón. Nada en el mundo es sin razón. Pero esta razón que da cuenta del finalismo no es una razón basada en el principio de no contradicción, sino que es una razón basada en el principio de lo mejor.

Las mónadas cerradas y la armonía que permite su comunicación.

Para Leibniz las mónadas son completamente cerradas y sin ninguna posibilidad de intercambio con las demás mónadas. La forma en que entiende la comunicación de las mónadas entre sí es lo que denomina “Armonía preestablecida”. Para explicar esto, postula que toda mónada tiene en sí la representación del universo completa, es decir, en cuanto a representación el universo entero está contenido en cada una de las mónadas individuales. Esto no implica la individuación, sino solo el aspecto representacional de determinación completa de la mónada. De esta manera, por más que una mónada no pueda más que comunicarse con sí misma, puede buscar en sus propias representaciones la explicación del universo completo pues hay una suerte de armonía infinita preestablecida que hace que desde el punto de vista de la representación todas las mónadas estén en el mismo lugar. De lo que dependerá el nivel de claridad que obtengan respecto de las propias representaciones será del nivel de despertar, cuyo grado último sería el intelecto superior de Dios que conoce todas las ideas de manera clara y distinta, y cuyo grado intermedio más logrado de las mónadas existentes es el hombre.

La postura de Leibniz, es que el universo solo se conoce desde lo que podría llamarse una visión perspectivista. Cada mónada conoce desde su propia situación el universo entero, y la armonía preestablecida garantiza a la manera del Dios no engañador cartesiano, que su conocimiento, si es claro y distinto respecto de estas representaciones sea verdadero.

Las sustancias espirituales, el sujeto.

La separación entre sus dos nociones de la mónada le permite también dar lugar a la responsabilidad, pues ante la contingencia de la individuación de la mónada, es la responsabilidad la que viene a jugar su parte.

Las sustancias espirituales o mónadas espirituales se diferencian de las físicas por su grado de despertar. Toda mónada se compone de:

- representación o intelecto por un lado y;
- apetición o voluntad por el otro

La apetición de toda mónada no es más que existir, en este sentido, lo posible quiere existir, esto es lo que hace posible un progreso, que recuerda a San Agustín y el progreso hacia la ciudad de Dios a través del principio de lo mejor. La contingencia en Leibniz se encuentra regida tanto por el principio de razón suficiente, es decir hay al menos alguna razón que causa la existencia y el principio de lo mejor gobernado por la mayor cantidad posible de ser.

La única novedad que introducen las sustancias individuales es justamente la posibilidad de la voluntad, una suerte de espontaneidad hacia lo bueno, lo que va rescatar Sartre para criticarlo en tanto que lo bueno encadena y hace desaparecer la libertad. La voluntad de las sustancias espirituales:

- Es libre.

- Es hacia el bien.

Dios mismo no es más que la sustancia o mónada espiritual cuyo grado de despertar es máximo y absoluto. Toda la representación del universo está puesta en juego allí en acto. Dios conoce con claridad y distinción todas las representaciones del universo.

Lo que las diferencia de las mónadas físicas es su disposición a volver sobre sí, es decir sobre sus propias representaciones. Es decir, su facultad de pensar. Las sustancias espirituales se caracterizan por su yoidad, su simismidad. De esta manera y a partir de su voluntad una mónada espiritual tiene la capacidad de volver sobre sus representaciones que están allí desde siempre, son innatas, pertenecen a la esencia de toda mónada. Las ideas están siempre presentes en la mónada aunque no necesariamente en un acto de conciencia. Esta conciencia de sí de la mónada espiritual es lo que permite conocer a priori al universo entero.

Esto va a ser la base mediante la cual Leibniz va a criticar la prueba ontológica de la existencia de Dios, cuyo antecedente es la prueba ontológica que San Anselmo había dado en la edad media, en la cual Leibniz le dice a Descartes que esa prueba funcionaría si pudiésemos de manera inmediata acceder intuitivamente a todas esas perfecciones de la esencia divina, pero como no podemos hacerlo, esas ideas de perfección de las que habla puede que no sean más que ideas confusas.

Para dar cuenta de la legalidad última de la causa final y sus relaciones con las sustancias espirituales que son los hombres Leibniz va a utilizar la metáfora del arquitecto y el albañil. Dice que es posible que el albañil no alcance a comprender la razón de determinada acción que debe realizar, pues en su pensamiento no se encuentra la perspectiva, el despertar suficiente, como para concebir el edificio en su totalidad como sí está en el arquitecto. Pero asimismo el arquitecto conoce determinadas razones desconocidas para el albañil pero a las que sabe que debe someterse para que su creación no se venga abajo. Así, Dios sería el gran arquitecto del universo que conoce sus razones últimas mientras que los hombres serían los albañiles que solo conocen las representaciones limitadas necesarias para realizar su tarea pero no así las razones últimas.

La responsabilidad acerca del mal y del bien, una respuesta augustiniana.

Respecto de la existencia del mal en el mundo, en la medida en que la creación actúa basado en el principio de lo mejor, la respuesta que va a dar Leibniz es un poco menos drástica que Spinoza que decía que no hay mal en el mundo más que para la imaginación del hombre. Para él, el mal no es más que carencia de ser. En este sentido, en tanto la creación actúa por principio de lo mejor supone siempre un camino hacia lo mejor, lo que no quita que no existan regiones en que el ser no es absolutamente completo, existen regiones del universo con diferentes grados de ser. Esto es una consecuencia necesaria de la recuperación de la contingencia bajo la forma del principio de lo mejor. Si no fuera así no habría posibilidad de progreso ni lugar alguno para la responsabilidad subjetiva descartada de cuajo por Spinoza y relevada por el arbitrario capricho divino en Descartes.

Kant y sus antecedentes inmediatos modernos.

Si bien no es el tema de esta charla, es interesante destacar unos sucintos puntos que son el antecedente inmediato de las concepciones del moderno que más logró depurar la metafísica reduciéndola a su principio último y base de toda la ciencia que es Kant.

Conserva de Leibniz:

- La importancia de la determinación.
- La importancia de la libertad.

El mundo nouménico que para Leibniz en última instancia nos queda vedado, para Kant es posible accederlo a través de una crítica de la razón que nos permita depurarla al máximo reduciendo al mínimo posible su consistencia metafísica. El mundo fenoménico para Kant es el mundo de la física y la experiencia, al que solo podemos acceder desde un punto de vista fenoménico ya que la cosa en si es inaprensible.

De Descartes toma fundamentalmente la filosofía de la conciencia, pero por el sesgo de la autoconciencia Leibniziana.

El mundo de las ideas como innato y lo que constituye a través de sus categorías la condición de la experiencia, es mantenido casi de la misma manera que el mundo de las representaciones para Leibniz. En este punto también la razón como propia de la conciencia es un elemento lejano tomado de Descartes pero por la vertiente Leibniziana.

La razón como la ciega legalidad a la que todo está sometido es una originalidad Spinoziana, pues el Dios de Spinoza no puede sino estar a ella sometido, es más es el mero despliegue de esta legalidad necesaria.

El reino moral kantiano de su “Metafísica de las costumbres” y su “Crítica de la razón práctica”, no es más que esta unificación de todas las sustancias espirituales del Leibniz en la que se plantea una homogeneidad de los espíritus entre si y con Dios.

La concepción de los conceptos vacíos Kantianos tiene su origen en la noción de idea engañosa -como se dijo para la idea de la perfección divina- como idea vacía en la medida en que incluye ciertas contradicciones. Para Leibniz, en el ámbito de la noción específica de la mónada, no hay lugar a la contradicción.

Lo que es la principal novedad en Kant es la irrupción del ámbito de la sensibilidad como constituyente de todo conocimiento para que no se trate de un conocimiento vacío, es decir del ámbito de lo posible más allá del mero intelecto y la voluntad. Sin embargo también Leibniz se permitía admitir ciertas ideas del espacio acordes a la teoría del espacio newtoniano o los fenómenos espaciales conocidos mediante la imaginación, solo que estas ideas eran sumamente confusas y era preciso ir más allá para conocerlas de manera clara y distinta. Por eso dejaba un ámbito de la realidad, de lo posible más allá de toda determinación en que no imperara el principio de no contradicción. La mónada Leibniziana, para lograr extraer las representaciones del análisis de sus propios conceptos también requiere contenidos proporcionados por la sensibilidad aunque estos sean confusos, pero como para Kant, la sola recepción pasiva de datos por parte de la sensibilidad no alcanza para construir conceptos verdaderos.

Sin embargo, Kant le critica duramente a Leibniz la universal intelectualización de los fenómenos, pues para Leibniz sería posible en determinadas circunstancias pasar por alto

la sensibilidad como condición ineludible del conocimiento verdadero. En esto Leibniz se muestra casi como un neoplatónico, y eso no es admisible por Kant

En síntesis, Kant “navega por la corriente Leibniziana”, lo que no le impide a través de sus influencias del empirismo inglés bajo el nombre de Hume criticarlo en sus aspectos más intelectualizantes de la realidad de su pensamiento. Es por eso que Kant habla de que Hume lo despertó de su sueño dogmático. Los meros conceptos, duramente criticados por Hume, le resultan muy problemáticos a Kant, es decir, es posible la existencia de juicios analíticos, basados en el simple análisis de los conceptos, pero esto no permitiría avanzar nunca en el conocimiento, no sería posible agregar conocimientos más allá de lo ya contenido en los conceptos. Y esto es el problema fundamental de la crítica de la razón pura en donde Kant intenta dar cuenta de su despertar respecto de su sueño dogmático.

Entre el dogmatismo francés y el empirismo inglés.

Es por esta vertiente que Kant va a intentar armonizar las críticas de Hume respecto de la posibilidad de leyes universales deducidas a partir de la experiencia y esta concepción de necesidad absoluta de las representaciones desde las que es posible la formulación de leyes universales. Para que exista universalidad necesariamente debe existir necesidad. Pero al mismo tiempo, esto no explica la extensión o expansión de los conocimientos legítimos.

Nada puede obtenerse mediante el juicio analítico de un concepto que no se halle allí de antemano a la manera Leibniziana. Un juicio analítico no agrega en su predicado nada que no esté contenido en el sujeto ¿Cómo conciliar esto con la sensibilidad? ¿Cómo conciliar la experiencia con la enunciación de leyes universales sobre ellas? Este va a ser el fundamental problema de la “Crítica de la Razón Pura”, es decir, analizar la posibilidad de la formulación de juicios sintéticos a priori, lo que no quiere decir independientes de toda experiencia -si no Kant sería un dogmático más- sino que carecen de justificación en la experiencia y sin embargo se presentan como necesarios.

Es en otro lugar que la experiencia en donde hay que buscar la legalidad, la lógica, la justificación necesaria, pero no son compatibles:

- la pretensión de obtener un conocimiento verdadero; y
- la independencia de la experiencia

Si fuera así no se trataría más que de un concepto vacío, y por ende, tal como Leibniz lo plantea, un concepto vacío no es un concepto verdadero, carece de toda realidad.

Como ejemplificación de una ciencia que efectivamente aumenta el conocimiento y al mismo tiempo sus juicios son legítimos Kant propone a la matemática y la física Newtoniana. Disciplinas que avanzan a partir de juicios sintéticos a priori y cuyo modelo pretende aplicar a la metafísica en la crítica de la razón pura.

<u>Introducción a la modernidad: Racionalismo.....</u>	<u>1</u>
<u>Ejes de trabajo.....</u>	<u>1</u>
<u>La cuestión del fundamento:.....</u>	<u>1</u>
<u>Descartes y el Sujeto, los principios y la posibilidad de los conocimientos verdaderos: 3</u>	
<u> La negación operada por Descartes.....</u>	<u>4</u>
<u> La cuestión del mal y del bien.....</u>	<u>4</u>
<u> Libertad predestinación y contingencia.....</u>	<u>4</u>
<u>Spinoza y la sustancia.....</u>	<u>5</u>
<u> Libertad predestinación y contingencia.....</u>	<u>5</u>
<u> El bien y el problema del mal.....</u>	<u>6</u>
<u> El sujeto y el entendimiento.....</u>	<u>6</u>
<u> Res Extensa y concepción de tiempo y espacio.....</u>	<u>7</u>
<u>La mónada Leibniziana.....</u>	<u>7</u>
<u> Noción Completa y los principios que tienen lugar en ella.....</u>	<u>7</u>
<u> Actualidad de las concepciones Leibnizianas.....</u>	<u>8</u>
<u> La recuperación de la contingencia, la causa final y el mecanicismo.....</u>	<u>9</u>
<u> El universo físico y las posibilidades de una ciencia física.....</u>	<u>9</u>
<u> Las mónadas cerradas y la armonía que permite su comunicación.....</u>	<u>10</u>
<u> Las sustancias espirituales, el sujeto.....</u>	<u>10</u>
<u> La responsabilidad acerca del mal y del bien, una respuesta augustiniana.....</u>	<u>11</u>
<u>Kant y sus antecedentes inmediatos modernos.....</u>	<u>12</u>
<u> Entre el dogmatismo francés y el empirismo inglés.....</u>	<u>13</u>