

TAXONOMÍA DE LAS MÓNADAS EN LEIBNIZ

Recibido: 12 mayo 2016 *Aprobado: 11 agosto 2017

ROBERTO CASALES GARCÍA

UPAEP

roberto.casales@upaep.mx

Resumen

A pesar de que el filósofo de Hannover propone una cierta uniformidad de la naturaleza, su ontología monadológica considera al menos tres tipos de mónadas creadas, según su grado de claridad y distinción en la percepción: las meras entelequias, las almas y los espíritus. El objetivo del presente trabajo, en este sentido, es analizar la taxonomía de las mónadas de Leibniz a través de su teoría de las máquinas naturales y sus nociones de percepción, apetito y apercepción, con la intención de esclarecer no sólo los elementos que conforman esta taxonomía, sino también la diferencia entre mónadas dominantes y mónadas subordinadas..

Palabras clave: percepción, apetito, mónadas, apercepción, máquina natural.

Abstract

Although the Philosopher of Hannover proposes certain uniformity in nature, his ontology considers at least three types of created monads according to their clarity degree and distinction in perceptions. These monads are: simple monads or entelechies, souls and spirits. The main purpose of this work is to analyze Leibniz's taxonomy of monads. This analysis is done through his theory of natural machines and his notions of perception, appetite and apperception. This work has the intention of clarifying not only the taxonomy elements, but also the difference between dominant and subordinate monads.

Keywords: perception, appetite, monads, apperception, natural machine.



Introducción

A pesar de que la ontología leibniziana favorece un cierto nominalismo, fundamentado principalmente en su *notio completa* y su principio de individuación, es erróneo creer que para el hannoveriano los géneros y las especies son meramente nominales y, por tanto, carecen de todo valor dentro de su ontología. La razón de esto se observa con mayor claridad en sus *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, cuando rechaza que aquella generalidad que sustenta a los géneros y a las especies es una mera idea abstracta, en palabras de Leibniz: “no veo bien esta deducción, pues la generalidad consiste en el parecido de las cosas singulares entre sí, y dicho parecido es una realidad” (*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, III, 3, §11, NE Echeverría p. 340; GP V 271). La taxonomía de las mónadas, en este sentido, es nominal sólo en cuanto que tiene un *fundamento in re*, el cual reside en aquello que tienen de real las sustancias simples. Aquella semejanza, sin embargo, no deja de poseer un cierto carácter analógico, ya que una perfecta similitud atentaría en contra del principio de la identidad de los *indiscernibles*. En palabras del hannoveriano:

Puede haber discusiones sobre las especies más ínfimas, al considerarlas lógicamente, ya que son variables en función de accidentes que tienen lugar dentro de una misma especie física o tribu de generación; pero tampoco es necesario determinarlas; podemos incluso hacerlas variar infinitamente, como se muestra en la gran variedad existente de naranjas y limones, que los expertos saben denominar y distinguir. También resultaba evidente en los tulipanes y claveles, cuando dichas flores estaban de moda. Por lo demás, el que los hombres junten o no tales ideas, e inclusive el que la naturaleza las junte actualmente o no, eso apenas afecta a las esencias, géneros o especies, puesto que sólo atañe a las posibilidades, las cuales son independientes de nuestro pensamiento. (*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, III, 3, §14, NE Echeverría p. 341; GP V 272).

Para entender esto último, sin embargo, es necesario distinguir en Leibniz entre aquellas determinaciones esenciales comunes a muchos individuos de una misma especie, y aquellas determinaciones contingentes o accidentales que caracterizan a un individuo como tal y que, por tanto, pertenecen a su noción. En opinión del filósofo de Hannover, son determinaciones esenciales “todas aquellas cosas que le corresponden necesaria y eternamente”, mientras que “merced a la noción de la cosa singular existen aquellas que le corresponden de modo contingente o por accidente, las que Dios ve en la cosa misma entendida perfectamente” (*De libertate creaturae rationalis*, Roldán p. 203; AA VI, 4B, 1593). La naturaleza de una determinada sustancia, en consecuencia, admite tanto una

serie de propiedades esenciales o necesarias, en virtud de las cuales podemos ubicar a un individuo dentro de una especie común, como todas aquellas propiedades existenciales que definen o caracterizan al individuo en cuanto tal (Echavarría, 2011, pp. 194-195). De ahí que las propiedades esenciales, a pesar de gozar de cierta realidad, sean sólo nociones incompletas del individuo –mismas que también pueden ser caracterizadas como indeterminadas o específicas-, lo cual queda más claro cuando afirma que:

Debe precisarse que en esta noción completa del Pedro posible, respecto de la cual concedemos que se ofrece a la vista de Dios, no sólo se hallan contenidos de los aspectos esenciales o necesarios (los cuales fluyen a buen seguro de las nociones incompletas o específicas y ello de tal modo que se demuestran a partir de los términos, de manera que su contrario implique contradicción), sino que también se hallan contenidos los aspectos existenciales o, por decirlo así, los contingentes, ya que eso es lo propio de la naturaleza de la sustancia individual, a fin de que su noción sea perfecta y completa, el contener todas las circunstancias individuales, contingentes por más señas, incluida la mayor nimiedad, ya que de otra forma no se vería ultimada ni tampoco se distinguiría de cualquier otra cosa, porque aquellas cosas que difieren en algo mínimo ya serían individuos diversos, mientras que la noción todavía indeterminada en una mínima circunstancia no sería perfecta, y podría ser común para dos individuos distintos. Sin embargo, estas cosas individuales no son por eso necesarias ni dependen únicamente del entendimiento divino, sino también de los decretos de su voluntad, en la medida en que los propios decretos sean considerados como posibles por el entendimiento divino. (*De Libertate, Fato, Gratia Dei*, Roldán p. 85; AA VI, 4B, 1600-1601).

Observamos, pues, que aquellas propiedades esenciales que sirven para ubicar a un determinado individuo dentro de una especie común admiten una cierta ambivalencia: por un lado, valen como propiedades reales de los individuos que nos permiten sostener una taxonomía real de las mónadas; mientras que, por otro lado, valen sólo como nociones incompletas o indeterminadas (sin por ello ser abstractas) de un individuo, de modo que una noción sólo puede ser común en cuanto que se mantiene bajo cierta indeterminación. Al sostener ambas afirmaciones, no obstante, Leibniz mantiene una postura ambigua respecto al nominalismo, tema que, en mi opinión, no termina por resolver con claridad. Baste de momento esto para justificar la posibilidad misma de establecer una taxonomía de las mónadas.

Aunque las mónadas son el elemento constitutivo del mundo, es posible distinguir entre lo orgánico y lo inorgánico, es decir, entre los vivientes y los meros cuerpos, caracterizados como fenómenos bien fundados. La diferencia radica en sostener que en los primeros, existe un vínculo substancial garantizado por una mónada dominante, mientras

que los segundos son meros agregados. A pesar de esta distinción, Leibniz no dudará en caracterizar al cuerpo, sea en lo orgánico o en lo inorgánico, como un fenómeno cuyas eventualidad se explican sólo en virtud de la mecánica, a partir de lo cual se puede afirmar que en los fenómenos, a diferencia de las mónadas, “cada mutación nueva se deriva del concurso entre ellos según leyes prescritas, en parte, por la metafísica y, en parte, por la geometría, pues”, en palabras de Leibniz, “es necesario utilizar abstracciones para explicar las cosas científicamente”(Carta de Leibniz a De Volder fechada el 20 de junio de 1703, OFC XVI B p. 1201; GP II, 252).

No es raro que, en consecuencia, el filósofo de Hannover explique tanto las máquinas naturales como las artificiales en términos propios de la mecánica, sin embargo, tal y como señala Ohad Nachtomy, “a pesar de que Leibniz acepta una descripción mecánica de los cuerpos, se resiste fuertemente a la pretensión cartesiana de describir las máquinas naturales en términos de las artificiales” (Nachtomy, 2011, p. 65). Esto último muestra fuertes implicaciones dentro de la ontología vitalista del hannoveriano, lo cual se observa tanto en la estructura misma de las máquinas naturales y su comprensión de lo corpóreo, como en su fuerte oposición a la reducción cartesiana del alma a los seres humanos. A diferencia de Descartes, Leibniz no se limita a afirmar que, como hace en su *De methodo Botanicâ*, “las plantas y animales o, por decirlo en una palabra, los cuerpos orgánicos que produce la naturaleza son máquinas aptas para perpetuar ciertas funciones” (*Epistola G.G. Leibnitii ad A.C. Gackenholtzium. Medicine Doctorem. De methodo Botanicâ*, OFC VIII p. 490; Dutens II, 171), sino que también les concede un alma o mónada dominante.

Al partir de esta distinción entre la metafísica cartesiana y la propuesta leibniziana es posible observar que las máquinas naturales, a diferencia de las artificiales, no son meros mecanismos inertes, sino, como observan Smith y Nachtomy (2011, p. 2), criaturas animadas activas que “poseen un número de órganos verdaderamente infinito”, de manera que “una máquina natural sigue siendo máquina hasta en sus mínimas partes, y todavía más, sigue siendo siempre esa misma máquina que ha sido, transformándose únicamente por los diferentes pliegues que adopta” (*Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps*, §9, OFC II p. 244; GP IV, 482).

Para Leibniz, el cuerpo orgánico de un viviente es una máquina divina o autómatas natural que sobrepasa infinitamente a los artificios del hombre, ya que éstos “son también máquinas en sus mínimas partes hasta el infinito” (*Monadologie*, §64, OFC II p. 337; GP VI, 618). Cada máquina natural, en consecuencia, se compone de una serie infinita de órganos implicados entre sí, los cuales, a su vez, son máquinas naturales que contienen otra infinidad de máquinas, y así hasta el infinito, constituyendo una estructura jerárquica de mónadas, las cuales se entrelazan unas con otras para consolidar una red de individuos vinculados por una mónada dominante. Toda substancia corpórea viviente, en palabras de Pauline Phemister, “tiene cuerpos orgánicos que son agregados de substancias cor-

póreas más pequeñas cuyos cuerpos orgánicos son a su vez agregados de sustancias corpóreas aun más pequeñas, y así hasta el infinito” (Phemister, 2011, p. 41). De ahí que cada órgano posea, por un lado, su propia mónada dominante, pues de lo contrario no podría caracterizarse como máquina, la cual, por otro lado, está subordinada al alma que dota de unidad plena a la sustancia corpórea resultante.

Tránsito de las meras mónadas a las almas

Tal y como señala Daniel Garber, mientras que las máquinas artificiales encierran sólo una complejidad finita, las máquinas naturales “son infinitamente complejas, son individuos enredados en otros individuos” (Garber, 2011, p. VIII). Esta estructura compleja, según Natchomy, se presenta a modo de red, la cual se desarrolla *ad infinitum*. Dentro de esta red estructural de infinitos órganos podemos distinguir entre las entelequias o mónadas en general y el alma, ya que, como se observa en su *Monadologie*, “como el sentimiento es algo más que una simple percepción, concedo que baste el nombre general de mónadas y de entelequias para las sustancias simples que sólo gocen de eso, y que se llamen almas solamente a aquéllas cuya percepción es más distinta y va acompañada de memoria” (*Monadologie*, §19, OFC II p. 330; GP VI 610).

Todas las mónadas, acorde con el principio de uniformidad de la naturaleza, gozan tanto de percepción como de apetición, en virtud de las cuales cada mónada encierra en sí, junto con lo que es, la tendencia a lo que será. Dados estos principios internos de la acción, como principios constitutivos de la naturaleza dinámica de las mónadas, podemos inferir que en todas las mónadas hay vida. Sin embargo, al existir también variedad y discernibilidad entre los infinitos individuos que componen el mundo, las percepciones y los apetitos manifiestan diversos grados de perfección, los cuales, como afirma Alejandro Herrera, van “desde la percepción más confusa, la de las mónadas dominadas, hasta la percepción más distinta, la de Dios” (Herrera, 1993, p. 99).

Esta gradación presupone la existencia de infinidad de percepciones pequeñas que, en palabras de Leibniz, “marcan y constituyen al individuo mismo, el cual está caracterizado por las huellas o expresiones de los estados precedentes de dicho individuo, las cuales son conservadas por ellas, conectándolas con su estado presente” (*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Prefacio, Echeverría p. 43-44; GP V 48). Toda mónada o sustancia simple, en consecuencia, posee una infinidad de pequeñas percepciones insensibles, las cuales, en palabras del hannoveriano, “producen ese no sé qué, esos gustos, esas imágenes de las cualidades que tienen los sentidos, claras en conjunto, pero confusas en sus partes, esas infinitas impresiones que provocan en nosotros los cuerpos que nos rodean, esa conexión que cada ser tiene con el resto del universo” (*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Prefacio, Echeverría p. 43; GP V 48). Se trata, pues, de una infinidad de percepciones ínfimas que, dadas sus dimensiones, no es posible captar con distinción,

sin que por ello dejen de ser percibidas e incluso captadas cuando son apercebidas a modo de conjunto, tal y como ocurre con el sonido de una ola:

Para oír ese ruido tal y como sucede, es necesario oír las partes que componen ese todo, es decir, los ruidos de cada ola, aun cuando ninguno de dichos ruidos pequeños pueda ser conocido fuera del conjunto confuso de todos los demás juntos, es decir, en el bramido mismo, sino que no sería notado si la ola que lo produce estuviese sola. Es necesario que uno sea afectado un poco por el movimiento de dicha ola, y que se tenga alguna percepción de cada uno de los ruidos, por pequeños que sean; de otro modo no se tendría el de cien mil olas, puesto que cien mil nadas no pueden hacer ninguna cosa. (*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Prefacio, Echeverría p. 43; GP V 47).

A partir de esto, es posible distinguir entre la mera percepción, elemento constitutivo de las entelequias o mónadas subordinadas, y la sensación, propia de las almas o mónadas centrales. En efecto, para que exista sensación es necesario salir de aquel aturdimiento en el que el alma queda atrapada cuando se da una multitud de pequeñas percepciones en las que nada se distingue. "Por ello es evidente que", según su *Monadologie*, "si no tuviéramos en nuestras percepciones nada distinto y, por así decir, relevante y de una cualidad más elevada, estaríamos en un perpetuo aturdimiento. Y éste es precisamente el estado de las mónadas completamente desnudas" (*Monadologie*, § 24, OFC II p. 331; GP VI, 611). Éstas últimas son meramente subordinadas, mientras que las almas, al poseer sensación, se caracterizan como mónadas subordinantes.

El paso de la mera percepción a la sensación, el cual presupone ya una estructura sensorial orgánica, esto es, la relación del alma con una serie de órganos sensoriales, exige que aquellas percepciones estén acompañadas de memoria, ya que "toda atención exige memoria" (*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Prefacio, Echeverría p. 42; GP V 48)¹. En opinión de Leibniz, la memoria se presenta como "una percepción de la que durante largo tiempo perdura un cierto eco para dejarse oír ocasionalmente" (*Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §4, OFC II p. 345; Robinet I, 35).

Ahora bien, para comprender la relación entre la infinidad de órganos que componen la máquina y su mónada dominante es necesario tener en cuenta que "las percepciones en la mónada", según los *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, "nacem unas de otras según las leyes de los apetitos o de las causas finales del bien y del mal, que consis-

¹ Para entender a relación entre sensación y percepción, según Evelyn Vargas, es necesario considerar lo siguiente: "el objeto perceptual es aquel cuerpo cuyas acciones y pasiones percibimos como extrañas a nosotros, en tanto el órgano corporal es aquel que percibimos como nuestro. En un mundo mecánico, al encontrarse ambos cuerpos se resisten mutuamente. La conciencia perceptual es un percatarse de esa resistencia, esto es, cuando sentimos somos conscientes del objeto actuando sobre nuestros órganos de los sentidos y por ello es representado como externo a la mente, como otro. Y según la definición de sentir el objeto físico es representado como causa de esa representación. Dicho de otro modo, el objeto perceptual no es una idea sensible o un intermediario mental entre la mente y las cosas, sino los objetos físicos macroscópicos que interactúan con nuestros órganos sensibles" (Vargas, 2012, p. 300)

ten en las percepciones notables, regulares o irregulares; al igual que los cambios de los cuerpos y los fenómenos de fuera nacen unos de otros según las leyes de las *causas eficientes*, es decir, de los movimientos” (*Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §3, OFC II p. 345; Robinet I, 31-33). Mientras la percepción se caracteriza como “estado interno de la mónada que representa las cosas externas” (*Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §4, OFC II p. 345; Robinet I, 35-37), por apetito se entiende “la acción del principio interno que realiza el cambio o paso de una percepción a otra” (*Monadologie*, § 15, OFC II p. 329; GP VI, 609). Al presentarse ambas dentro de la constitución misma de las mónadas, la acción de la máquina natural asume dos dimensiones complementarias: se trata, por un lado, de una dimensión fenoménica, la cual se explica conforme a una causalidad eficiente, y una dimensión intramonádica, la cual es regida en virtud de una teleología que orienta y da sentido a la acción en su totalidad. En este sentido se puede afirmar junto con Duchesneau que “una vez que la máquina ha sido estructurada, la finalidad se ha vuelto una característica integral de su composición material y de los movimientos que ejecuta siguiendo una regulación implícita en la organización de sus partes” (Duchesneau, 2011, p. 13).

Esto último presupone una cierta coordinación y estructura teleológica dentro de las máquinas naturales, donde cada órgano cumple determinadas funciones, los cuales, a su vez, responden al alma, como mónada central del animal. Aquella unidad que proporciona el alma al viviente, en consecuencia, es una unidad constitutiva que sirve como principio real que garantiza su constitución, preservación y funcionamiento. De esta manera, aunque el organismo se comporte como máquina y, por tanto, actúe en conformidad a una causalidad eficiente, nada impide comprender al viviente en función a una estructura teleológica compleja. Tal y como supone Glenn A. Hartz desde una lectura hilemorfista, la armonía preestablecida entre cuerpo y alma “consiste en el hecho de que aquello que es teleológico nunca está (naturalmente) divorciado de lo mecánico” (Hartz, 2011, p. 32). En palabras de Leibniz:

...Dios ha creado el alma al principio de tal manera que ella debe producir y representarse ordenadamente lo que ocurre en el cuerpo, y el cuerpo de tal manera que debe hacer por sí mismo lo que ordena el alma. De suerte que las leyes, que unen los pensamientos del alma en el orden de las causas finales y conforme a la evolución de las percepciones, deben producir imágenes que coincidan y estén de acuerdo con las impresiones de los cuerpos sobre nuestros órganos; y que las leyes de los movimientos referidas al cuerpo, que se siguen unas a otras en el orden de las causas eficientes, se encuentran también y concuerdan con los pensamientos del alma de tal manera que el cuerpo es llevado a actuar en el momento que el alma quiere. (*Essais de Theodicée*, I §62, OFC X p. 132; GP VI 137).

Esta armonía entre ambas formas de causalidad presupone, por un lado, una cierta subordinación de lo mecánico a lo teleológico, en cuanto que lo primero sólo tiene razón de ser en función de un entramado de sentido, y, por otro lado, que hay una cierta continuidad en las vivencias del animal, lo cual sería imposible si las percepciones del alma no estuviesen acompañadas de la memoria. Según su *Monadologie*, “la memoria proporciona a las almas una especie de *consecución* que imita a la razón, pero de la cual debe distinguirse” (*Monadologie*, §26, OFC II p. 331; GP VI, 611), ya que el enlace o asociación de ideas en la memoria nos proporcionan sólo un conocimiento empírico del mundo y, por tanto, contingente.

De los animales a los espíritus

Dada la variedad infinita de las percepciones que constituyen nuestra percepción de una cualidad sensible, es imposible entender perfectamente las cosas sensibles, en palabras de Leibniz: “se ve también que las percepciones de nuestros sentidos, incluso cuando son claras, deben necesariamente contener algún sentimiento confuso, pues como todos los cuerpos del universo están en sintonía, el nuestro recibe la impresión de todos los demás, y aunque nuestros sentidos se refieran a todo, no es posible que nuestra alma pueda atender a todo en particular” (*Discours de métaphysique*, §XXXIII, OFC II p. 199; AA VI, 4B, 1582-1583; *De formis seu attributis Dei*, OFC II p. 81; AA VI, 3, 515). Según el filósofo de Hannover, en consecuencia, ni la sensibilidad ni la continuidad de la memoria son suficientes para alcanzar una plena consciencia de nuestra propia identidad. Esto implica, entre otras cosas, que los animales no-humanos, a pesar de gozar sensibilidad y memoria, no son conscientes de su propia identidad. Para lograr esta identidad es necesario que el animal posea, además, cierta conciencia o apercepción, la cual consiste en el conocimiento reflexivo de nuestras percepciones². Esta conciencia nos permite distinguir entre los simples animales y los espíritus, los cuales se elevan hasta el conocimiento racional de las verdades necesarias y eternas.

Los espíritus, a diferencia de los animales irracionales, nos elevamos a los *actos reflexivos* que suministran los principales objetos de nuestros razonamientos, a partir de lo cual es posible pensar, por un lado, en nuestra propia identidad, esto es, en el yo, y, por otro lado, “en el ser, en la sustancia, en lo simple y en lo compuesto, en lo inmaterial, e incluso en Dios, en tanto que concebimos que lo que en nosotros es limitado en él se encuentra sin límites” (*Monadologie*, §30, OFC II p. 332; GP VI, 612). Por el contrario, tanto las mónadas meramente pasivas como las almas de los irracionales “no conocen lo que son, ni lo que hacen, y por tanto, al no poder reflexionar, no podrían descubrir las verdades”, así como tampoco “poseen en absoluto cualidad moral” (*Discours de métaphysique*, §XXXIV,

² Este conocimiento reflexivo de nuestras percepciones no significa que los animales carezcan por completo de apercepción, tal y como señala Robert McRae (1978, p. 33), de lo contrario serían incapaces de sentir dolor, pues, como se dice en sus *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*: “la noción de dolor implica la de apercepción” (*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, 21, §36, NE Echeverría p. 215; GP V 271).

OFC II p. 200 ; AA VI, 4B, 1583). Así, sólo los espíritus pueden llamarse, en sentido estricto, libres, ya que la espontaneidad “en la sustancia inteligente o libre”, según Leibniz, “se convierte en un imperio sobre sus acciones” (*Essais de Theodicée*, III §291, OFC X p. 297; GP VI, 289). En opinión de Schepers, la racionalidad sólo se da en las creaturas de mayor perfección en cuanto que sólo éstas pueden observar que las acciones emergen de su propia fuerza y que, por tanto, son responsables: “para Leibniz, la libertad significa la capacidad de seguir la propia naturaleza, lo cual implica seguir las propias inclinaciones naturales sin restricción externa alguna” (Schepers, 2011, p. 31).

Asimismo, esto implica que los espíritus son capaces de orientar la estructura teleológica compleja de la máquina mediante la deliberación, para lo cual la racionalidad se sirve de dos principios fundamentales: en primer lugar, el *principio de contradicción*, “en virtud del cual juzgamos falso lo que encierra contradicción, y verdadero lo que opone a lo falso o es contradictorio con lo falso” (*Monadologie*, §31, OFC II p. 332; GP VI, 612); en segundo lugar, el *principio de razón suficiente*, el cual nos dice que “nada actúa como no haya una razón de la que una vez puesta, se siga el hacerse esto mejor que lo opuesto” (*Conversatio cum domino episcopo Stenonio de libertate*, Rovira p. 101; Grua 269).

Otra de las diferencias para entender esta parte de la taxonomía de las mónadas y su correspondiente función en la comprensión de las máquinas naturales, se da en la teoría leibniziana de la expresión. En efecto, mientras las mónadas simples y almas de los animales irracionales expresan prioritariamente el universo, tal y como ya se ha mencionado, los espíritus, en palabras de Leibniz, “expresan más bien a Dios que al mundo” (*Carta de Leibniz al Landgrave Ernst fechada entre el 1 y el 11 de febrero de 1686*, OFC XIV p. 6; Finster 10). Si bien toda mónada expresa el universo desde su propia perspectiva o situs, en cuanto que espejo viviente del mundo, podemos distinguir entre la forma en que las mónadas en general y las meras almas lo expresan, y el modo en que los espíritus expresan tanto a Dios como al mundo. La diferencia radica no sólo en el grado de claridad y distinción que se presenta entre los espíritus y los demás tipos de mónadas, sino también en aquella cercanía y cuidado que manifiesta la divinidad para con los espíritus, en palabras del hannoveriano: “un solo espíritu vale por todo el mundo, pues no sólo lo expresa, sino que también lo conoce y se gobierna a sí mismo a la manera de Dios” (*Discours de métaphysique*, §XXXVI, OFC II p. 202 ; AA VI, 4B, 1586).

La diferencia fundamental entre las almas ordinarias y los espíritus es que estos últimos, además de ser imágenes de universo de las criaturas, son imagen de la divinidad, gracias a lo cual son, en palabras de Leibniz, “capaces de conocer el sistema del universo y de imitar algo de él mediante diseños arquitectónicos, pues cada espíritu es, en su ámbito, como una pequeña divinidad” (*Monadologie*, §83, OFC II p. 340; GP VI, 621). Al ser imagen de Dios, en efecto, los espíritus no sólo tienen una percepción de las obras de Dios, sino que también pueden imitarle, produciendo algo que se parece a ellas, aunque en pequeño. De ahí que la relación entre Dios y los espíritus sea de una índole distinta a la que se

da entre Dios y el resto de las criaturas. En efecto, los espíritus se relacionan con Dios no sólo como la máquina con su artífice, sino también como miembros o súbditos de la más perfecta de las monarquías.

Al tener en cuenta las diferencias entre los espíritus y las almas irracionales, sin embargo, surge una dificultad dentro de la ontología leibniziana, en especial cuando tratamos de articular esta taxonomía con su “ley de la transición gradual que”, según el hannoveriano, “elimina todo salto” (*Carta de Leibniz a De Volder fechada entre el 6 y el 17 de diciembre de 1698*, OFC XVI B p. 1074; GP II, 154). En efecto, la introducción de la racionalidad como elemento constitutivo de las mónadas espirituales, a pesar de que presupone una cierta continuidad entre el hombre y los animales, marca una diferencia fundamental, un salto cualitativo que rompe con la pretendida gradación y continuidad que supone la ontología leibniziana. “La naturaleza”, tal y como le expresa a la electora Sofía, “no da saltos y no pasa de un género a otro” (*Carta de Leibniz a la electora Sofía fechada el 6 de febrero de 1706*, Rovira p. 106; GP VII, 567). No obstante, la taxonomía que ahora presentamos parece omitir este detalle. Cabe mencionarse, además, que algo similar ocurre respecto a Dios y al hombre, tema que, sin embargo, reservo para otro momento.

TEXTOS DE LEIBNIZ Y ABREVIATURAS

AA:	Gottfried Wilhelm Leibniz, <i>Sämtliche Schriften und Briefe</i> , herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt (1923 y ss.), Leipzig (1938 y ss.), Berlín (1950 y ss.).
GP:	<i>Die Philosophischen Schriften</i> , 1965, herausgegeben von C.I. Gerhardt, Hildesheim.
Grua:	<i>Textes inédits d'après les manuscrites de la bibliotheque provincial de Hannover</i> , 1948, publiés et annotés par G. Grua, París.
Robinet:	<i>Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou monadologie</i> , 1954, publiés intégralement d'après des lettres inédits par A. Robinet, París.
Finster:	G. W. Leibniz, <i>Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld</i> , ed. de Reinhard Finster.
OFC:	G.W. Leibniz. <i>Obras filosóficas y científicas. II, X, XIV, XVI B, VIII</i> , 2010-2016, Comares: Granada.
NE Echeverría:	<i>Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano</i> , 1992, trad. J. Echeverría, Alianza, Madrid.

Referencias

- Duchesneau, F. (2011) "Leibniz versus Stahl on the way Machines of Nature Operate", en: J.E. H. Smith; O. Nachtomy (eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer.
- Echavarría, A. (2011) *Metafísica leibniziana de la permisión del mal*, Pamplona: EUNSA.
- Garber, D. (2011) "Forword", en: J.E. H. Smith; O. Nachtomy (eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer.
- Hartz, G.A. (2011) "Leibniz's Animals: Where Teleology Meets Mechanism", en: J.E. H. Smith; O. Nachtomy (eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer.
- Herrera, A. (1993) "Leibniz y su visión ontológica de la percepción", en: L. Benítez, J.A. Robles (Comps.), *Percepción: colores*, México: UNAM
- McRae, R. (1978) *Leibniz: Perception, Apperception, and Thought*, Toronto: University of Toronto Press.
- Nachtomy, O. (2011) "Leibniz on Artificial and Natural Machines: Or what It Means to Remain a Machine to the Least of Its Parts", en: J.E.H. Smith; O. Nachtomy (eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer.
- Schepers, H. (2011) "Leibniz's Rationalism: a Plea Against Equating Soft and Strong Rationality", en: J.E.H. Smith; O. Nachtomy (eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer.
- Smith, J.E.H. O. & Nachtomy, O. (2011) "Introduction", en: J.E.H. Smith; O. Nachtomy (eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer.
- Phemister, P. (2011) "Monads and Machines", en: J.E.H. Smith; O. Nachtomy (eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer.
- Vargas, E. (2012) "La cognición perceptual. Creencia y razones epistémicas según Leibniz", en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, LI (129-131).