

Leibniz y los animales no humanos

*Alejandro Herrera**

A Peggy Porteau, promotora del cambio

*Leibniz volvió a poner en la planta un
insecto que había considerado al microscopio
cuidadosamente, porque algo había
aprendido al mirarlo y había recibido de
él, por decirlo así, un beneficio.
Kant¹*



Aunque la gran mayoría de mujeres y hombres nunca creyeron literalmente en la tesis de Descartes y de los cartesianos según la cual los animales no humanos no son más que máquinas, el impacto que tal doctrina tuvo en las actitudes del género humano hacia

las otras especies fue enormemente dañino para éstas y para nuestro planeta. Desde luego, Descartes sólo reforzó la imagen greco-cristiana del ser humano como un ser superior a los demás y con dominio arbitrario sobre cualquier ser viviente.² Siendo los animales de otras especies

sólo máquinas, ya no habría por qué preocuparse de la posibilidad de que sufrieran o de que viviesen en condiciones de bienestar. Nuestra única preocupación sería sacar el mayor provecho posible de ellos.

Si la influencia cartesiana se puede aún sentir en los círculos "ilustrados", podemos imaginar la fuerza que tuvo en los siglos XVI, XVII y parte del XVIII, en que la filosofía se desarrolló y giró en gran medida en torno a la problemática instaurada por Descartes. Por ejemplo, el problema de la relación entre cuerpo y alma y sus diversas soluciones giraron en esa época alrededor del planteamiento dualista de Descartes. Locke, Berkeley, Hume, Malebranche, Leibniz, desarrollaron diversas concepciones, pero todas ellas dentro del marco dualista cartesiano. La concepción de Descartes fue paradigmática.

Una de las consecuencias del planteamiento cartesiano fue que, puesto que sólo la cosa pensante es inmaterial, y dado que sólo el ser humano es pensante en virtud de tener un alma racional, todo aquello que no tuviese tal tipo de alma tendría que ser, por consiguiente, material. Puesto que los animales no humanos eran vistos con plena certeza como totalmente irracionales, se seguía ineludiblemente que, a pesar de las apariciones, debería de tratarse sólo de maravillosas máquinas inanimadas e insensibles. Leibniz —con todo y ser uno de los filósofos más independientes y más críticos del cartesianismo— no escapó a la fuerza del planteamiento cartesiano.

Nuestra pregunta es, por tanto, hasta qué punto Leibniz aceptó la tesis cartesiana y hasta qué punto se alejó de ella. En la respuesta veremos que después de una inicial reacción anticartesiana, Leibniz adoptó formulaciones que habrían hecho feliz a Descartes,

y finalmente adoptó una posición más personal en que los animales no humanos no pueden ser vistos totalmente como máquinas. Aunque esta conclusión ya se hallaba presente en las reflexiones primeras e intermedias, había cierta ambigüedad en ellas y Leibniz no se atrevía a explicitarlas. Nosotros, en cambio, trataremos de hacerlo en este seguimiento de sus opiniones en torno al problema.

PERCEPCIÓN, SENTIMIENTO Y CONOCIMIENTO

En los últimos años de su vida Leibniz reconoció la perfección de los animales no humanos en su nivel ontológico. Veía, por tanto, que eran metafísicamente buenos (aunque no se pudiese hablar siempre de bondad física, y nunca de bondad moral). Su bondad metafísica se podía reforzar, para él, con argumentos bíblicos como el de que Cristo señaló que su Padre se preocupa por los lirios del campo y por las avecillas, y de que, según Jonás, Dios toma en consideración a los animales.³ Leibniz podría haber citado también —quizás con mejor tino— el "Y vio Dios que era bueno" del Génesis. Esta frase no hacía más que confirmar una consecuencia lógica del pensamiento leibniziano: todo lo que existe es ontológicamente perfecto (aunque con diversos grados de perfección).

Pero independientemente de las consecuencias lógicas del sistema leibniziano en su madurez, el Leibniz joven, a los 21 años, hizo notar algunas cualidades de los animales no humanos que cualquiera puede constatar mediante simple observación fenoménica. Una de éstas es que pueden aprender, o ser enseñados. A este respecto recuerda a sus contemporáneos el caso

de unos caballos bailarines en Viena, y se remite también al pasado mencionando un estudio de Plinio sobre un elefante que bailaba en una cuerda. Un poco más audazmente menciona también la existencia de un folleto escrito por Rosario y que lleva por título: *Que las bestias usan la razón mejor que el hombre*.⁴ Esto no significa, sin embargo, que Leibniz estuviese de acuerdo con la afirmación implícita en el título. Pero no podemos menos que preguntarnos si al conceder a los animales no humanos la capacidad de aprender, estaba, por consiguiente, concediendo que tienen inteligencia (bajo el supuesto de que uno de los elementos definitorios de ésta sea la capacidad de aprender).

Antes de adentrarnos en la pregunta anterior, la otra cualidad que Leibniz observó en los animales no humanos es que están dotados de "percepciones destacadas".⁵ Leibniz se atrevió a manifestar esta observación dos años antes de morir. Si no era fácil, en el clima intelectual de la época, señalar que no sólo nosotros podemos aprender, menos lo era decir que en materia de sensibilidad podemos ser superados por otros seres. Se trataba, en realidad, de dos duros golpes contra nuestro orgullo antropocentrista que el propio Leibniz no podría asimilar del todo.

Regresando al problema del aprendizaje y la inteligencia, Leibniz prefirió destacar la cercanía del ser humano con los animales no humanos antes que destacar alguna cercanía en el orden inverso. De cualquier manera, nuestro orgullo quedaba herido. Y Leibniz lo consiguió de dos maneras. En primer lugar, señaló que los infantes a su temprana edad son, en su "uso externo" de la razón, muy poco diferentes de los animales no humanos.⁶ En otras palabras,

la conducta del infante no parecía tener mucho que ver con el fruto del ejercicio de la razón. Esta semejanza le da pie a Leibniz para sugerir que los maestros de los niños deberían tomar para sus métodos de *enseñanza* muchos elementos presentes en los métodos de *entrenamiento* de animales.⁷ La palabra "entrenamiento" suele entenderse en el sentido en que un conductista contemporáneo usaría la palabra "condicionamiento". Parecería, pues, que si para Leibniz los conceptos de enseñanza y de entrenamiento son equivalentes, el proceso de aprendizaje puede darse sin inteligencia, sin capacidad de raciocinio. Pero podría ser que sólo quisiese sostener que la enseñanza es un entrenamiento, y sólo eso, en la primera infancia, y que posteriormente hay algo en la enseñanza que no puede considerarse entrenamiento.

¿Qué es la enseñanza para Leibniz? Afortunadamente él mismo nos lo dice: "Enseñar es formar un hábito en un ser senciente en cuanto tal o a través de sus sentidos".⁸ Si cualquier ser senciente, o sea, capaz de sentir, puede ser enseñado, los animales no humanos también pueden ser enseñados, y los conceptos de enseñanza y entrenamiento se vuelven equivalentes. Lo importante aquí es que Leibniz no postula el raciocinio como un requisito del aprendizaje. Sin embargo, también sostiene que es posible crear hábitos en "cualquier cosa capaz de acción", y para él "es un hecho que hasta las cosas inanimadas pueden ser habituadas a ciertas acciones".⁹ Luego, es posible "habituarse" un líquido, un gas, un dispositivo mecánico, etc., a realizar ciertas tareas. Pero si esto es así, o bien Leibniz es inconsistente con su definición, o bien tiene que sostener que enseñar y

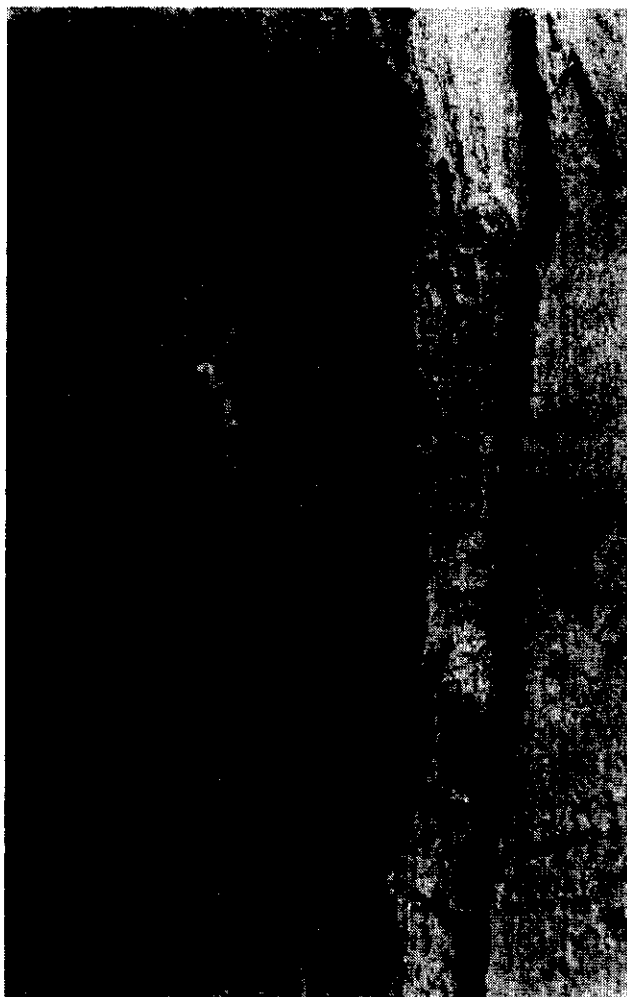
crear hábitos no son lo mismo; pero no se ve que haya una diferencia importante a no ser por el destinatario del proceso didáctico. Señala, además, que la enseñanza es común “a bestias y hombres”, lo que indica que no tenía una distinción bien elaborada entre entrenamiento y enseñanza.¹⁰ Los problemas anteriores nos revelan a un Leibniz joven (1667: ¡21 años!) que aún no ha consolidado, por ejemplo, su concepto maduro de sustancia como “ser capaz de acción”.¹¹ En esta época cualquier cosa no sustancial puede ser capaz de acción. Pero también vemos en él a un filósofo que observa con frescura características y conductas que los humanos compartimos con los no humanos mucho más de lo que estaríamos dispuestos a admitir abiertamente.

A este respecto, Leibniz señaló, en segundo lugar, en 1714 (a los 68 años), que los seres humanos actúan como animales en tres cuartas partes de sus acciones, o sea, cuando actúan empíricamente, es decir, al actuar sin indagar por las causas.¹² Para Leibniz, los humanos actúan como los demás animales cuando todos los días esperan ser alumbrados por la luz del sol, guiados por una “práctica sin teoría”. Por encima de los no humanos y del resto de los humanos se eleva el astrónomo que, poseyendo una teoría, puede decir, mediante el ejercicio de su razón, cuál es la causa de la diaria aparición de la luz solar. Es muy importante tener en cuenta que Leibniz no se está refiriendo a causas inmediatas. Es posible objetarle que, por ejemplo, un perro puede asociar una conducta propia como la disparadora constante de otra conducta en un ser humano.¹³ Para Leibniz éste no es conocimiento de causas en el sentido teórico. Ni siquiera usa la palabra “conocimiento” a este res-

pecto. Para él, los animales no humanos sólo “recuerdan” hechos o efectos, pero no “conocen” causas.¹⁴ Resulta, pues, evidente que se refiere a causas legaliformes insertas en una teoría científica.

En los límites de esta línea divisoria resulta fácil confundirse, por lo cual Leibniz admite que la percepción de los animales no humanos tiene “cierta semejanza con la razón”,¹⁵ pero en realidad sólo va acompañada de recuerdos, mas no de conocimiento. El concepto leibniziano de percepción es muy técnico, y me he referido a él en otro lugar.¹⁶ Baste decir aquí que puesto que toda mónada percibe, y todo está compuesto o es producto de mónadas, todo percibe. Ahora bien, en nuestro mundo hay por lo menos tres tipos diferentes de mónadas. En el nivel más bajo se encuentran las mónadas que sólo perciben (en el sentido de ser expresión y reflejo del universo entero). En un nivel intermedio se encuentran las mónadas características de los animales no humanos —a las que Leibniz llama “almas”—, cuya percepción va además acompañada de recuerdo o memoria. A este tipo superior de percepción Leibniz lo llama “sentimiento”.¹⁷ Finalmente, en el nivel superior se encuentran las mónadas características de los humanos. A éstas Leibniz las llama “espíritus”, y dice que su percepción va acompañada de razón.

Si bien la definición leibniziana del sentimiento como percepción más memoria parece tener muy poco que ver con lo que entendemos por sentimiento(s), los ejemplos usados por Leibniz dejan claro que admite en los animales no humanos la capacidad de experimentar placer y dolor. Así, uno de los ejemplos es el de un perro que “huye del bastón con que fue golpeado porque la memoria le representa el



dolor que ese bastón le causó”.¹⁸ En otro lugar, en referencia al proceso de enseñanza o entrenamiento, señala claramente que los animales no humanos experimentan placer al hacer algo bien y sufren al ha-

cer algo mal,¹⁹ en virtud de la recompensa o el castigo recibidos por la acción realizada. Ahí mismo señala también que la enseñanza debe ser *sólida, expedita y agradable*, y que esta tercera característica se aplica sólo a los seres animados.

Resulta, pues, evidente que Leibniz reconoció en los animales no humanos la existencia de sensaciones placenteras y de sensaciones dolorosas, algo que Descartes enfáticamente les había negado. Este reconocimiento leibniziano constituye ya un gran paso en su distanciamiento del cartesianismo, pero quedan en pie otro tipo de dudas. Si Leibniz reconoció en los animales no humanos la capacidad de ser enseñados y, por consiguiente, de aprender, resulta difícil ver cómo podría sostener esto negándoles al mismo tiempo inteligencia. Si se la negara, no habría diferencia entre la “habitación” y la enseñanza. Naturalmente, podría haber sostenido la posibilidad de una inteligencia “animal” desprovista de razón, que consistiría meramente en percepción más recuerdo; pero resulta difícil aceptar que la inteligencia (1) esté desprovista totalmente de razón, y (2) consista meramente en sentimiento o percepción más memoria. Leibniz dejó estos cabos sueltos. En su época era difícil resolver los problemas que a este respecto surgen, pero la admisión de sensibilidad fue un paso gigantesco.

EL ALMA ANIMAL

Donde Leibniz, sin embargo, se aparta de Descartes más explícita y contundentemente es en relación con el problema de la posesión de alma por parte de los

animales no humanos. Ya en 1679 le manifestaba a Malebranche en una carta su total desacuerdo con Descartes sobre esta cuestión.²⁰ Leibniz acepta con Descartes que podemos encontrar explicaciones mecánicas para “todas las acciones externas de las bestias” (afirmación que en la actualidad nadie sostendría con tanta firmeza), pero al mismo tiempo sostiene que “hay algo en ellas que no es externo y que puede ser llamado alma”.²¹ En esta afirmación de 1684, en carta a Tschirnhaus, está presente la idea de que hay ciertas “acciones” internas, las del alma, que no pueden recibir una explicación mecánica (en esto nos detendremos en la siguiente sección). Y aunque en 1686 tiene un asomo de duda —cuando al referirse a las almas de los animales no humanos añade: “si es que las poseen”—,²² posteriormente no sólo abandonará tal vacilación, sino que incluso les atribuirá cierto tipo de inmortalidad —pues para él toda sustancia (y sólo las mónadas son tales) “debe subsistir para siempre separadamente—”,²³ pero de manera diferente a la de la inmortalidad del espíritu humano²⁴ debido a que, a diferencia de las almas humanas o espíritus, las otras se encuentran “hundidas en la materia”²⁵ (por lo cual a veces las llamará “sustancias materiales”).

Además Leibniz argumenta que si el atomismo introduce entidades con una subsistencia permanente, no ve por qué no se pueda decir lo mismo de las almas.²⁶ Por consiguiente, “es difícil ver por qué los hombres han encontrado tan repugnante adscribir almas imperecederas e inmortales a los cuerpos de otras criaturas orgánicas”.²⁷ Y si los cartesianos sostienen que toda alma debe ser indestructible y sin generación y, en virtud de ello, niegan el alma a las bestias (aunque —según Leibniz— el propio Descartes

llega a decir en una carta a Henry More que no está seguro de que no tengan ninguna alma),²⁸ Leibniz hace un razonamiento inverso: las bestias deben tener alma y ésta debe, por tanto, ser imperecedera.

Pero Leibniz da un paso más, y añade con audacia: “Voy más lejos y digo que no sólo el alma, sino el mismo animal dura perpetuamente”.²⁹ Por extraño que parezca, lo que Leibniz quiere decir es que después de la muerte se conserva no sólo el alma, sino también el animal mismo y su “máquina orgánica”, por mucho que ésta se reduzca en tamaño.³⁰ ¿Qué significa esta tesis y cómo llegó a ella?

Leibniz —siempre atento al trabajo científico de su época— recibió el fuerte impacto del descubrimiento del microscopio y del trabajo de los biólogos en general. Es por ello que señala que “personas de gran perspicacia” estaban empezando a reconocer que los animales siempre permanecerán vivos y organizados.³¹ El descubrimiento del microscopio es un arma magnífica para Leibniz, quien en la revelación de lo sumamente pequeño e imperceptible ve una confirmación de sus tesis sobre las pequeñas percepciones y sobre lo infinitamente pequeño. Además —como señala Olaso—³² el antimecanicismo de Leibniz encuentra perfecto apoyo en los biólogos que hacia 1670 habían reaccionado contra el mecanicismo cartesiano, rechazando especialmente la teoría del animal máquina y la de la formación mecánica del ser viviente.

Ello lleva a Leibniz a defender la teoría de la metamorfosis, según la cual el animal no humano “no se destruye ni nace en absoluto, sino que sólo disminuye y crece, involucre y evoluciona”.³³ Los animales no humanos son en realidad “ingenerables

e imperecederos” y “sólo llegan a desarrollarse, envolverse, revestirse, despojarse, transformarse”, por lo que “no hay *metempsychosis* sino *metamorfosis*”.³⁴

Podemos fácilmente imaginarnos a Leibniz al microscopio (léase el epígrafe de este artículo), maravillado por la percepción de lo fenoménicamente imperceptible y pensando que su teoría de las pequeñas percepciones era totalmente correcta: si cuando escucho el rugido del mar, éste es la resultante del ruido pequeñísimo causado por cada gota de la playa, y que mi conciencia no alcanza a registrar, igualmente –y con mayor razón– si tomo una gota de agua y la pongo al microscopio, lo que encontraré al aumentar el poder de éste será únicamente gotas cada vez más pequeñas, y nada más. Ahora bien, si vemos en nuestra vida diaria que los cuerpos orgánicos de plantas y animales aumentan de tamaño con el tiempo hasta cierto punto límite, posiblemente para Leibniz fue natural pensar que si hubiese tenido a su disposición un microscopio suficientemente poderoso, habría podido ver en la semilla de un gigantesco árbol, ese mismo árbol en diminutas dimensiones. Ya encauzado en este tipo de razonamiento, ciertamente inválido, cabría pensar lo mismo tanto del espermatozoide y del producto de su unión con el óvulo, en el caso de los mamíferos, como del huevo en el caso de los ovíparos, y así, sucesivamente. El siguiente extraño paso –aunque acorde con la tesis leibniziana de la indestructibilidad de las auténticas sustancias– consiste en sostener que si la generación no es tal, sino el paso de lo aparentemente inexistente por imperceptible, a lo perceptible, la corrupción no es realmente muerte, sino más bien el camino de regreso

de lo perceptible microscópicamente a lo imperceptible pero existente.

A estas alturas Leibniz se encuentra ya bastante lejos de Descartes. Existen almas y seres imperecederos además de nuestras almas o espíritus inmortales. ¿Pero no serán estas almas no humanas algo tan fríamente imperecedero como los átomos o las partículas de los atomistas y corpuscularistas? Las evidencias encontradas en los textos leibnizianos indican que no. Leibniz está en 1705 contra la tesis cartesiana no sólo de que únicamente el ser humano tiene alma, sino también de que únicamente él tiene percepción y apetito. En esto Leibniz también va más lejos de lo esperado. La percepción y el apetito no son propiedades exclusivas del ser humano, ni de éste y de los animales no humanos. Son para él propiedades esenciales de toda mónada. Su doctrina de las pequeñas percepciones es un desafío al cartesianismo. No se requiere conciencia para poder percibir.³⁵ En esto, una vez más, las almas no humanas no se diferenciarían de las mónadas inferiores. Pero ya en 1684 Leibniz se había atrevido a sugerir que “las bestias tienen algún conocimiento”,³⁶ aunque luego en otros textos aclararía que no se trata de conocimiento de causas sino de recuerdo (ni siquiera conocimiento) de efectos.

Pero lo que Leibniz no niega a los animales no humanos –como ya habíamos indicado en la sección anterior– es la posesión de sentimiento, y aunque la definición leibniziana de éste como percepción acompañada de memoria parece eliminar el elemento afectivo, los ejemplos que da y su uso del plural “sentimientos” indican que tiene presente no sólo la facultad cognitiva de percibir (y de recordar), sino

también la capacidad mental de sentir placer y dolor. Para Leibniz esta última no puede negarse, pues “sería difícil que la humanidad se deshiciera de esta opinión que ha sido sostenida siempre y en todas partes y que es universal (si es que alguna opinión merece tal calificativo), a saber, que las bestias tienen sentimientos”.³⁷ Este argumento, ciertamente débil por apelar a la opinión de la mayoría, y que fue formulado en 1687, es repetido en 1714 cuando acusa a los cartesianos de haber “desafiado la opinión cotidiana negando que las bestias tengan sentimiento”.³⁸ Aunque alguien podría intentar defender a Leibniz por tomar en cuenta y dar valor argumentativo a la opinión mayoritaria, el hecho es que también acusó a los cartesianos por haberse “conformado demasiado... a los prejuicios del vulgo, confundiendo un largo *aturdimiento*, que proviene de una gran confusión de las percepciones, con una *muerte rigurosa*, en que cesaría toda percepción”.³⁹

Hasta aquí, lo que está claro es que, para Leibniz, hay almas no humanas, que éstas son imperecederas y que tienen sentimiento, el cual “es algo más que una simple percepción”,⁴⁰ a saber, una percepción más distinta y acompañada de memoria.

No queda claro si la posesión de este “sentimiento” es suficiente para la posesión de “sentimientos”, pero Leibniz se identifica con la mayoría de los humanos en reconocer vida afectiva en seres vivos no humanos. Incluso en 1687, en una carta a Arnauld, consideró la cuestión de si también las plantas tienen alma (sensitiva y no meramente vegetativa), pero no se atrevió a pronunciarse porque pensó que debía meditar y observar más al respecto. Sin embargo, no resistió la tentación de mencionar al fun-

dador de la anatomía microscópica, Marcello Malpighi (1628-94), quien “sobre la base de analogías muy importantes en anatomía... se inclina fuertemente a creer que las plantas pueden incluirse en el mismo género que los animales y que son animales imperfectos”.⁴¹

Nos queda aún por averiguar si el tipo de percepción que Leibniz atribuye a las almas de los animales no humanos es suficiente para sostener que éstos no son máquinas.

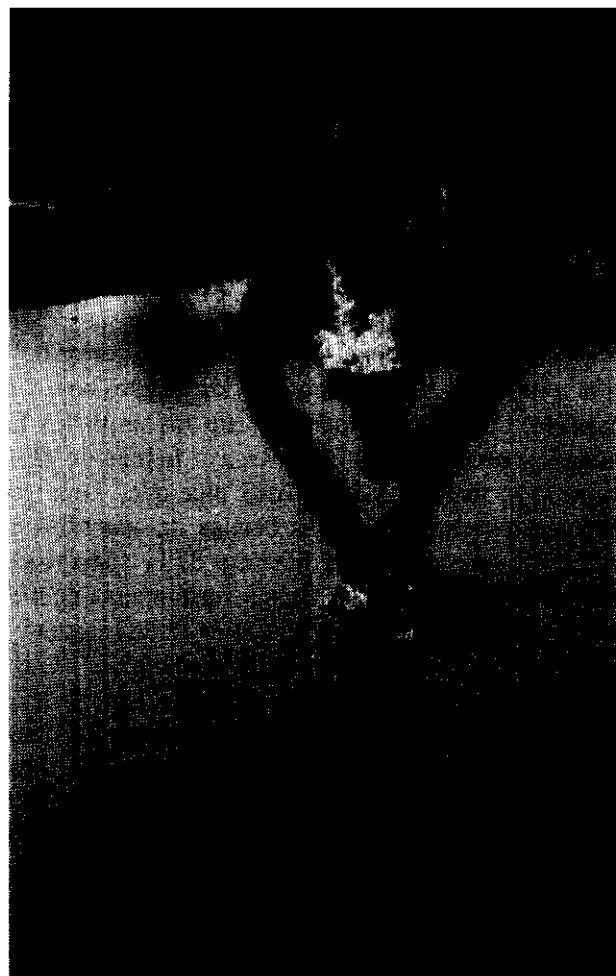
MÁQUINAS NATURALES VS. MÁQUINAS ARTIFICIALES

¿Son máquinas los animales no humanos? Leibniz piensa que ésta es una cuestión que no se puede responder *a priori*, y que está ligada a la de si dichos animales tienen un alma senciente. La cuestión es, en otras palabras, empírica, puesto que es concebible y no es absurdo que Dios haya creado máquinas semejantes a animales, pero sin sensibilidad;⁴² o sea, que la tesis cartesiana podría ser cierta.

La cuestión no es fácil, pues –como ya vimos– a los cartesianos no les faltaba razón, según Leibniz, al sostener que la conducta externa es todo lo que hay en dichos seres, pues carecen de alma. Se trataba, desde luego, de una tesis que desafiaba el sentido común. Pero las tesis filosóficas nunca han tenido un compromiso incondicional con el sentido común. ¿Acaso no es contraintuitiva la tesis leibniziana de que el animal no muere ni en el proceso de la corrupción? Leibniz mismo da testimonio de las reacciones que tales tipos de tesis suscitan en la gente común y corriente, y nos relata: “En Holanda hay

actualmente una disputa... sobre si las bestias son máquinas. Y la gente incluso se divierte ridiculizando a los cartesianos por imaginarse que un perro que es golpeado chilla en la misma forma que una gaita que es presionada”.⁴³ La respuesta a la cuestión parece depender, para Leibniz, de si los animales no humanos poseen sensibilidad o almas sencientes. Puesto que la cuestión es empírica, Leibniz responde que lo sabremos sólo si observamos en ellos “fenómenos que no puedan ser explicados mecánicamente”.⁴⁴ Por todo lo que hemos visto, estos “fenómenos” deberían ser “acciones” internas. ¿Pero cómo tener acceso a éstas sin la observación de conducta (necesariamente externa)? En 1678, al plantearse el problema de qué tipo de fenómenos no serían mecánicos, Leibniz responde con el ejemplo de un mono que jugara ajedrez “hábil y exitosamente, hasta con hombres como oponentes”. En esto Leibniz encontraría “algo superior a una máquina”, y de haber seres no humanos así, nos dice que no aceptaría ni comer su carne ni la tiranía a que los someten los hombres.⁴⁵ No cabe duda de que Leibniz eligió en ese año un criterio de acción no mecánica sumamente estrecho, incapaz de ser satisfecho incluso por algunos humanos. Si el criterio de sensibilidad son fenómenos (externos) como jugar ajedrez, entonces no se ve cuál sería la diferencia entre sentimiento y razón.

Por otro lado, en el mismo año Leibniz formula un criterio de mecanicidad según el cual algo sucede mecánicamente cuando sucede “de acuerdo con ciertas leyes matemáticas prescritas por Dios”.⁴⁶ Leibniz parece acercarse de esta manera a un criterio más preciso: si un fenómeno o suceso es matematizable (o sea, si podemos encontrar su algorit-



mo), entonces es mecánico. ¿Pero qué nos puede garantizar que los fenómenos cuya matematización no hemos podido lograr no sean mecánicos por el simple hecho de que no hemos logrado descubrir las

(ciertamente complejas) leyes matemáticas que Dios ha impuesto al universo y a sus habitantes, de cualquier tipo que sean?

Debido quizás a las dificultades involucradas en estas caracterizaciones de la mecanicidad (carencia de raciocinio, y matematizabilidad), Leibniz prefiere en 1684 confinar lo no mecánico a la posesión de algo interno (el alma) que tiene cierto tipo de conocimiento (el sentimiento o la percepción con memoria, y las sensaciones placenteras y dolorosas).⁴⁷

Pero el lenguaje usado por Leibniz posteriormente nos muestra que éste no está tan seguro sobre la cuestión. A pesar de insinuar que los animales no humanos no son máquinas, llega a hablar de ellos como si lo fueran. Así, en 1687 dice que “Dios gobierna las sustancias de las bestias de acuerdo con las leyes materiales de la fuerza o de la transmisión del movimiento”.⁴⁸ Y las llama “sustancias materiales” porque “la economía que Dios tiene respecto a ellos es la de un trabajador o un mecánico”.⁴⁹ Leibniz repetirá esta idea en 1695: mientras Dios gobierna a los espíritus (humanos) como un príncipe a sus súbditos o como un padre a sus hijos, de las otras sustancias se ocupa “lo mismo que un ingeniero maneja sus máquinas”.⁵⁰ Más aun, puesto que carecen de conciencia y reflexión, Leibniz las llama en 1687 “máquinas naturales”,⁵¹ y nuevamente se refiere a ellas en términos mecanicistas en 1695 al decir que sus cambios “dependen más de leyes mecánicas que de leyes morales”.⁵²

Sin embargo, Leibniz parece atenuar en 1702 la tendencia mecanicista cuando afirma que la diferencia entre las “máquinas naturales” y las “máquinas artificiales” es enorme, puesto que las pri-

meras son reflejo de Dios⁵³ y –dirá en 1714– son “una especie de máquina divina o de autómatas natural, que supera infinitamente a todos los autómatas artificiales”.⁵⁴ Es en este año, el de la *Monadología*, que parece encontrar finalmente la clave de lo que no es mecánico, y como impulsado por la fuerza de sus propios razonamientos concluye: “nos vemos obligados a confesar que la *percepción* y lo que depende de ella es *inexplicable por razones mecánicas*, es decir, mediante las figuras y los movimientos”.⁵⁵

Aquí Leibniz ha abandonado la matematizabilidad como criterio de mecanicidad para sustituirla por la explicación física en términos dinámicos. En el pasaje citado (*Monadología* 17) introduce su famosa analogía del molino: Leibniz quiere probar que la percepción es una “acción” o “fenómeno” interno –y, como tal, no mecánico– perteneciente al mundo inextenso de las mónadas, almas y espíritus. Y para ello nos pide que imaginemos una máquina “cuya estructura haga pensar, sentir, tener percepción”. Ahora bien, si ésta fuese del tamaño de un molino, de manera que pudiésemos entrar en ella, en su interior no encontraríamos ni apetito ni percepción, sino sólo piezas interconectadas que no explican una percepción. Leibniz concluye que ésta se encuentra en la sustancia simple y no en la compuesta (o en la máquina). De esta manera llega a otro criterio de mecanicidad: que algo sea complejo es condición necesaria de que sea mecánico.

Podemos decir que Leibniz efectuó una larga travesía en relación con el problema que nos ocupa, y llegó a la conclusión de que si bien es innegable que los fenómenos materiales son explicables mecánica-

mente (o dinámicamente), existe aquello propio de las mónadas, a saber, la percepción, que es inmaterial y, por ser simple, no está sujeto a leyes mecánicas. Esto es suficiente para negar que los animales no humanos sean máquinas en el pleno sentido de la palabra.

La conclusión de Leibniz tiene mayor alcance. Puesto que toda mónada percibe, hay en todo elemento del universo un componente inexplicable en términos mecánicos. Ahora bien, en el caso de los animales no humanos, este componente perceptual se manifiesta como sentimiento con capacidad de sensaciones placenteras y dolorosas. De esta manera Leibniz dio el paso esencial que lo alejó de Descartes, al conceder sentimientos a los animales. Y esto es lo único que en el siglo XIX Bentham necesitaría para exigir que los animales no humanos sean dignos de consideración moral.

NOTAS

- 1 *Crítica de la razón práctica*, segunda parte. Gracias a mi alumna Claudia Padrón, quien tan oportunamente me reveló este texto.
- 2 Ver al respecto: John Passmore, *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*, Madrid, Alianza Editorial, 1978, cap. 1: "El hombre como déspota", pp. 35-36; y Peter Singer, "Animals and the Value of Life", en Tom Regan (comp.) *Matters of Life and Death*, Nueva York, Random House, 1980, pp. 223-226.
- 3 G.W. Leibniz. *Escritos filosóficos*, ed. por Ezequiel de Olaso, Buenos Aires, Editorial Charcas, 1982, p. 537 (abreviado "O" de aquí en adelante).
- 4 G.W. Leibniz. *Philosophical Papers and Letters*, 2a. ed., ed. por L. E. Loemker, Dordrecht, Reidel, 1976. p. 85 (abreviado "L" de aquí en adelante).

- 5 *Monadología* 25 (O 612).
- 6 L 85.
- 7 L 86.
- 8 L 87.
- 9 L 85.
- 10 L 88. Ahí distingue también entre *habituación* (para cosas, bestias y hombres), *enseñanza* (para bestias y hombres) y *educación por principios* (exclusiva del hombre). Pero no ahonda en las diferencias.
- 11 A este respecto, ver mi artículo "Leibniz y el concepto de materia", en Mauricio Beuchot, Laura Benítez *et al.*, *El concepto de materia*, México, Colofón, 1992.
- 12 *Monadología* 28 (O 612).
- 13 Gracias a Olga Mejía por esta observación.
- 14 O 638-9.
- 15 O 638 y 599.
- 16 Ver mi artículo de próxima aparición en una antología sobre percepción: "Leibniz y su visión ontológica de la percepción", en prensa en Editorial Era.
- 17 O 638-9.
- 18 O 600.
- 19 L 88.
- 20 L 211.
- 21 L 275-6.
- 22 *Discurso de metafísica* 12 (O 291).
- 23 L 342.
- 24 L 588.
- 25 O 462.
- 26 L 342.
- 27 L 588.
- 28 L 342.
- 29 O 510.
- 30 O 463-4.
- 31 *Ibid.*
- 32 O 447-8.
- 33 O 438.
- 34 O 601.
- 35 L 588.
- 36 L 275.
- 37 L 342.
- 38 *Monadología* 14 (O 609). Ver también O 599.
- 39 O 599.
- 40 *Monadología* 19 (O 611).
- 41 L 344.

42 L 190.

43 L 275. No faltará hoy algún filósofo al que le gustaría relatar que en Estados Unidos hay actualmente una disputa sobre si las computadoras son inteligentes, y que la gente se divierte ridiculizando a los expertos en inteligencia artificial por imaginarse que una computadora contesta al toque de una tecla en la misma forma que un humano al que se le hace una pregunta.

44 L 190.

45 *Ibid.*

46 L. 89.

47 L 275-6

48 L 346.

49 *Ibid.*

50 O 462.

51 L 347.

52 O 464.

53 O 438.

54 *Monadología* 64 (O 620).

55 *Idem*, 17 (O 610).