

La recepción de Hobbes por Leibniz / The Reception of Hobbes in Leibniz.

Leticia Cabañas¹

Resumen: En muchos aspectos ejerció Hobbes, con su pensamiento en las antípodas del cartesianismo, una duradera influencia en Leibniz. Pero aunque Leibniz, como Hobbes, pretende mecanizar la mente, no admite la negación hobbesiana de la sustancia inmaterial, su disolución en el cuerpo. Por el contrario, quiere salvar el concepto de mente. Para lograrlo le da la vuelta al argumento de Hobbes. Si este último define la mente en términos de cuerpo, Leibniz va a considerar el cuerpo a partir de la mente.

Abstract: With his thinking as opposed to Cartesianism exercised Hobbes an enduring influence on Leibniz. But even if Leibniz, like Hobbes, intends to mechanize the mind, he does not accept the Hobbesian denial of immaterial substances, its dissolution into the body. On the contrary, he wants to save the concept of mind. In order to achieve this goal he inverts Hobbes's argument: if he defines the mind in terms of body, Leibniz will consider the body from the point of view of the mind.

Palabras clave: *conatus*, mente, cuerpo, cálculo lógico, característica, combinatoria / *conatus*, mind, body, logical calculus, characteristic, combinatory.

A pesar de la mala reputación de Hobbes en su época, debido a su pensamiento radical, al ateísmo y materialismo implícitos en su sistema, el joven Leibniz sintió respeto por Hobbes, trabajando su propia filosofía sobre la hobbesiana. Mostró una temprana reverencia hacia él, tras la lectura del *De cive* y el *De corpore* siendo todavía estudiante en Leipzig, en la década de 1660.² Hablaba bien de Hobbes, el “Monster of Malmesbury”, el autor del *Leviatán*, pareciendo ignorar que a su vuelta a Inglaterra en 1652 tras el exilio en Francia, sus planteamientos sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado le habían ganado muchos enemigos. Sus declaraciones escandalizaron a sus contemporáneos, con el rechazo consiguiente en los círculos intelectuales ingleses. Frente a la actitud crítica hacia Hobbes de los aristotélicos, emitió Leibniz juicios laudatorios en defensa de los fundamentos hobbesianos de la ley natural en cartas a los escandalizados aristotélicos Conring³ y Thomasius. Este último, su maestro, por quien

¹ Sociedad Española Leibniz.

² Leibniz leyó críticamente la filosofía política de Hobbes, su lógica y filosofía mecanicista en 1663, 1666 y 1668. A fines de 1669 comenzó el estudio de la teoría de la percepción sensorial de Hobbes descubriendo el papel crucial del *conatus*.

³ Un famoso abogado aristotélico que había conocido Leibniz en Maguncia.

Leibniz sentía gran estima y del que había recibido una formación aristotélica en Leipzig, el cual deseaba ardientemente refutar el materialismo y el ateísmo. Para calmar a sus turbados mentores se mostraba Leibniz defensor de una compatibilidad entre la moderna filosofía mecanicista y la filosofía de Aristóteles.

Leibniz menciona a Hobbes por primera vez en carta a Thomasius del 2 de septiembre de 1663⁴, escrita desde Jena. Discute en ella las principales ideas del *De cive*, adoptando frente a Grocio –para quien la ley natural sería válida incluso si Dios no existiese– la visión de Hobbes quien, de acuerdo con la estricta postura protestante, argumenta que desgraciadamente los hombres no siguen la ley natural, sino que buscan su propia conservación, siendo el punto de partida de la ley esa lucha de los seres humanos como individuos por lograr su propio provecho. También desde Maguncia defenderá Leibniz los fundamentos hobbesianos de la ley natural frente a las críticas de los aristotélicos. Pues Leibniz, si bien no admite los aspectos centrales de la filosofía política de Hobbes, sí está de acuerdo con él en que los seres humanos no hacen nada que no sea en su propio provecho o ventaja.⁵ Toda su vida se mantuvo fiel a esta postura o principio básico del moderno pensamiento político. Tampoco considera que el concepto de “amor” signifique un amor totalmente desinteresado.⁶

Dice Leibniz ser un gran admirador del *De cive* de Hobbes. Pero encuentra un defecto en su filosofía política, y es que según él no existen soberanos ni estados como los que Hobbes describe. Sólo reconoce el estado universal gobernado por Dios, pues para garantizar la seguridad las leyes deben ser infalibles. Únicamente un ser omnipotente puede aportar la máxima seguridad, lo que exige una absoluta obediencia.

Durante su estancia en Maguncia llevó a cabo una lectura a fondo de las obras completas de Hobbes, que habían sido publicadas en Amsterdam en 1668 y se encontraban en la biblioteca de su protector, el barón de Boineburg, a la que Leibniz tenía libre acceso.⁷ Estaba ya familiarizado con Hobbes cuando leyó las *Opera*

⁴ A II, 1, 5.

⁵ “Ego suppono cum Carneade (et Hobbius consentit) Justitiam sine utilitate propria (sive praesente sive futura) summam esse stultitiam...Ergo omne Justum debet esse privatim Utile”, *A Conring*, 13/23 enero 1670, A II, 1, 47.

⁶ “*Delectamur* re cuius sensus jucundus est”, *Elementa juris naturalis*, A VI, 1, 457.

⁷ Durante el invierno de 1670/71 realizó Leibniz un catálogo de esa biblioteca y escribió notas marginales en las *Opera philosophica* y en el *De corpore* de Hobbes. Las notas se concentran en los capítulos que tratan sobre matemáticas (cap. 20-22) y sobre la percepción sensorial (cap. 25-29). No aparecen notas en el *De cive* y hay sólo unas pocas en el *Leviatán*. Donde más notas hay, en casi todos los capítulos, es en el *De homine*.

philosophica en el otoño de 1669.⁸ En especial conocía el *De corpore*, que estudió desde 1666, causándole un gran impacto y evidenciándose su fuerte influencia ya desde 1669. Buscó entrar en correspondencia epistolar con Hobbes, enviándole una carta llena de alabanzas que el octogenario no contestó.⁹ Dos años más tarde lo intentará de nuevo sin éxito.¹⁰ Esto a pesar de la necesidad que sentía Leibniz por distinguir claramente su posición respecto a la del filósofo materialista inglés, preocupándole siempre que sus ideas fuesen aprobadas por quienes detentaban la autoridad, tanto intelectual, como religiosa y política.

El caso es que este radical y peligroso pensador despertó un profundo interés en el joven Leibniz durante los periodos de Leipzig y Maguncia. A pesar de su pensamiento radical, del ateísmo y materialismo implícitos en su sistema, Leibniz sintió respeto por Hobbes,¹¹ trabajando su filosofía sobre la del inglés. Le admiraba como modelo metodológico para su propio proyecto de un nuevo sistema filosófico, y sintió una gran atracción por la claridad y fuerza de sus argumentos, que le sirvieron de importante fuente de inspiración. Con su pensamiento en las antípodas del cartesianismo, ejerció Hobbes una duradera influencia en Leibniz, quien utilizó sus teorías sobre la idea de un cálculo lógico, la importancia de las definiciones, el concepto de *conatus* y la tesis de que la materia está siempre en movimiento, para superar el mecanicismo cartesiano que no satisfacía a sus intereses y desarrollar un pensamiento original, adaptando la filosofía materialista de Hobbes a sus proyectos metafísicos y teológicos. Lo que no impidió que negase aspectos fundamentales del materialismo inherentes a la postura de Hobbes, por los peligros que acarreaban, y que pronto rechazase algunas de las tesis hobbesianas más fundamentales, como el hipernominalismo, la negación de la sustancia inmaterial y de las causas finales.

El *De corpore* le sirvió de inspiración a Leibniz para entender la naturaleza de la mente y su relación con el cuerpo, que interpretará en fuerte oposición a Descartes. El

⁸ Probablemente Boineburg compró el libro en octubre, en la Feria del Libro de Frankfurt, e inmediatamente comenzó Leibniz a leer las partes que no había leído antes: *Leviatán, De homine* y los escritos matemáticos contra Wallis.

⁹ 13/23 julio 1670, A II, 1, 90 ss.

¹⁰ La falta de respuesta por parte de Hobbes se aclara en una carta de Oldenburg a Boineburg, donde puede leerse: “Hobbius noster... jam octogenario major, desidiam et quietem amplectitur, et vegetas juniorum Antagonistarum occusiones declinat”, *Oldenburg al barón de Boineburg*, 10 de agosto 1670, en: *The Correspondence of Henri Oldenburg*, University of Wisconsin Press, Madison, etc., 1970, vol. VII, p. 107.

¹¹ “Profundissimus principiorum in omnibus rebus scrutator Th. Hobbes...”, *Dissertatio de Arte Combinatoria* § 63, A VI, 1, 194.

filósofo francés había afirmado que los cuerpos animales y los cuerpos humanos tienen en común sus estructuras mecánicas. En su *Traité de l'homme*, que retiró de la publicación cuando se enteró de la condena de Galileo, ofrece una explicación del hombre en términos enteramente mecánicos, como si el cuerpo fuese uno de esos relojes, fuentes o molinos que tienen actividad pero que a nadie se le ocurre atribuirles un alma.¹² Sin embargo los hombres tienen alma y los animales no, pues reconoce un alma racional en los seres humanos que es principio del pensamiento. Siguiendo en parte a Descartes, Hobbes mantiene que la diferencia entre los cuerpos animales y los humanos es sólo una cuestión de complejidad: los hombres son más complicados que los cuerpos animales y es esa mayor complejidad lo que hace que tengan uso de razón.

Hobbes supedita la actividad de la mente a la del cuerpo. Está en contra del dualismo cartesiano que considera lo mental como una sustancia separada. Porque para Descartes aunque los animales carezcan de alma, los hombres no dejan de tenerla. Reconoce así un alma racional humana que es principio del pensamiento. Frente a ello, Hobbes defiende un monismo materialista que reduce la sustancia al cuerpo, quedando las funciones de la mente limitadas a la fisiología del cerebro. Con lo que elimina la distinción mente/cuerpo, la fundamental diferencia entre la *res cogitans* y la *res extensa* cartesiana, cuya relación Descartes no había sabido explicar.¹³

Resuelve Hobbes el problema de la mente y su relación con el cuerpo de un modo mucho más radical que Leibniz, llevando el materialismo a sus últimas consecuencias lógicas. Se trata de eliminar la mente o el espíritu como sustancia incorpórea, un concepto filosóficamente contradictorio y superfluo.¹⁴ Para él nada existe aparte del cuerpo con sus atributos de extensión y movimiento. Desarrolla una concepción del mundo que excluye completamente al alma: no hay un alma pensante. El pensamiento está fundado en el movimiento, transmitido al cerebro por los órganos sensoriales y llevado a su vez por el cerebro al corazón y del corazón a los músculos, buscando lo que nos produce placer y evitando lo que nos causa dolor. Todos los seres

¹² “Je suppose que le corps n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre... Nous voyons des horloges, des fontaines artificielles, des moulins, et autres semblables machines, qui n'étant faites que par des hommes, ne laissent pas d'avoir la force de se mouvoir d'elles-mêmes en plusieurs diverses façons; et il me semble que je ne saurais imaginer tant de sortes de mouvements en celle-ci, que je suppose être faite des mains de Dieu, ni lui attribuer tant d'artifice, que vous n'avez sujet de penser, qu'il y en peut avoir encore davantage”, *Traité de l'homme*, AT, XI, 120.

¹³ *A Lambert van Velthuysen*, 5 de mayo 1671, A II, 1, 164. Cf.: A VI, 2, 285.

¹⁴ EW III, 676; IV, 61-62.

vivientes, incluidos los hombres, se explican enteramente como compuestos materiales, lo que es también aplicable al pensamiento y la voluntad.

Al considerar Hobbes que la mente es materia organizada de un modo particular, no hay entonces nada que sobreviva a la muerte del cuerpo, con lo que elimina la base filosófica de la inmortalidad. Está en contra de todo intento por ofrecer una explicación filosófica o científica en cuestiones de creencia, como el misterio de la eucaristía o la inmortalidad del alma.¹⁵ Según Leibniz, al mecanizar Hobbes la mente destruye la distinción entre mente y cuerpo, y con ello la religión, pues “nec dubitavit *libro de Corpore* profiteri, animam nostram corpoream esse ac sua natura mortalem”.¹⁶ Por el contrario, como filósofo idealista cristiano él sí concedió importancia a la religión en su relación con la filosofía. Motivaciones metafísicas y teológicas jugaron un papel decisivo en el desarrollo de su primera filosofía entre 1663 y 1668, en donde trabajó la posibilidad de un acuerdo entre los misterios cristianos y la ciencia moderna mecanicista.

En su lucha contra el ateísmo siente Leibniz la necesidad de probar la verdad de la religión.¹⁷ La inmortalidad sirve de conexión entre la filosofía de la naturaleza y la ética. Garantiza la existencia permanente de la sustancia y sobre todo permite la posibilidad de una justicia divina, con el castigo y recompensa que la acompañan y que trasciende la vida terrenal.¹⁸ Podría resultar a primera vista paradójico querer aprender de Hobbes, que mina la religión al negar las sustancias incorpóreas y aceptar sólo la existencia de los cuerpos, pues incluso Dios es para él un cuerpo, cuando lo que trata Leibniz es de defender la religión cristiana. Si se vio llevado a asumir las ideas filosóficas de este pensador no creyente y materialista fue con la intención de adaptarlas a sus propios fines. Leibniz es crítico respecto a las intenciones materialistas de Hobbes, pero toma de él los instrumentos para desarrollar su propia filosofía de la mente, en un intento de contrarrestar al filósofo inglés. Pensaba haber logrado transformar los fundamentos de la filosofía de Hobbes en su propia metafísica idealista, la cual serviría

¹⁵ EW III, 360.

¹⁶ A VI, 1, 84. Aunque la visión de Hobbes no es incompatible con la religión revelada, que predica la resurrección de los cuerpos.

¹⁷ *Al duque Juan Federico*, 21 de mayo 1671, A II, 1, 175. Cf.: “In *Theologia Revelata* ubernehme ich zu demonstriren, nicht zwar veritatem (denn die fleüst a revelatione) sondern possibilitatem mysteriorum, contra insultus infidelium et Atheorum, dadurch sie von allen contradictionibus vindicirt werden, nehmlich possibilitatem Trinitatis, incarnationis, Eucharistiae”, *Ibid.*, octubre 1671, A II, 1, 265-66.

¹⁸ *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, Frankfurt 1667, A VI, 1, 268.

de puente entre la teoría mecanicista moderna y la religión revelada, de acuerdo con sus esfuerzos por mostrar que la filosofía moderna era conciliable con las enseñanzas cristianas.

Frente al materialismo de Hobbes que reduce la mente al cuerpo y para reconciliar la filosofía mecanicista con los principios de la religión cristiana, busca Leibniz una alternativa que concuerde con la teología. Se trata de combinar el rigor de la argumentación del *De corpore* con una base filosófica para la inmortalidad del alma. El joven Leibniz creía que podía probar no sólo que hay mentes o espíritus en el mundo, sino que son incorpóreas, pues para salvar el concepto de mente hay que distinguirla del cuerpo.¹⁹

Leibniz perseguía desarrollar una teoría de la mente a partir de claras definiciones. Sus *Elementa de mente* fueron concebidos en la misma línea que los *Elementa* de Euclides y los *Elements of Philosophy Concerning Body* de Hobbes.²⁰ Tanto Hobbes como el joven Leibniz asumen un idéntico punto de vista mecanicista en la cuestión de la naturaleza de la mente que es complementario al del cuerpo, con la ausencia de una distinción radical entre la esfera mental y la corporal, adoptando una posición diametralmente opuesta a la doctrina cartesiana. La mente y el cuerpo están situados en un mismo nivel ontológico: “cogitationem consistere in conatu, ut corpus in motu”.²¹ Queda así superada la fundamental diferencia entre “res cogitans” y “res extensa” cartesiana.

Luego Leibniz quiere, como Hobbes, mecanizar la mente, pero no al precio de destruir lo que tiene de más específico: el pensamiento y la conciencia. No admite la negación hobbesiana de la sustancia inmaterial, las mentes o *indivisibilia vera*,²² su disolución en el cuerpo; por el contrario, quiere salvar el concepto de mente.²³ Sale entonces en defensa de lo negado por Hobbes –una explicación de la mente y un poder mental independiente del cuerpo– atacándole por supeditar la actividad de la mente a la del cuerpo y por rechazar las mentes inmatrimales como orígenes de la acción. Al

¹⁹ A Oldenburg, 11 marzo 1671, A II, 1, 147.

²⁰ “Mihi igitur animus est componere Elementa de Mente, quemadmodum Euclides de Magnitudine et Figura, et Hobbius de Corpore seu Motu fecit”, *Al duque Juan Federico*, 21 de mayo 1671, A II, 1, 182.

²¹ A Arnould, noviembre 1671, A II, 1, 279.

²² *Theoria motus abstracti*, 1670/71?, A VI, 2, 275.

²³ “...Hobbes et quelques autres materialistes tout purs, qui ont rejetté toute substance immatrimiale...”, *Considérations sur les principes de vie*, GP VI, 541.

rehabilitar las sustancias incorpóreas que Hobbes había destruido supera su materialismo.

Luego la naturaleza de la mente y su relación con el cuerpo es uno de los puntos fundamentales en que Leibniz se opone a Hobbes. Para evitar las consecuencias negativas Leibniz le da la vuelta al argumento hobbesiano. Si este último define la mente en términos del cuerpo, Leibniz va a considerar el cuerpo a partir de la mente. La respuesta del joven Leibniz al materialismo de Hobbes es negar toda permanencia por parte del cuerpo y definirlo en términos mentales. Su intención es hacer de la mente el principio del movimiento del cuerpo. Establecer la mente como algo activo e inmortal, dejando al cuerpo un papel pasivo y sujeto a corrupción. Con la muerte del cuerpo sus partes quedan esparcidas en todas direcciones, cosa que no sucede con las almas, que conservan su integridad más allá de la muerte.

Frente al concepto de cuerpo de Hobbes, que juega un papel central, en Leibniz el cuerpo es un medio de expresión de toda actividad proveniente de la mente y a través del cual se percibe el mundo externo. Por razones teológicas, en su primera filosofía afirma Leibniz que a todo cuerpo se le adscribe un principio interno incorpóreo (*principium intimum incorporeum*).²⁴ Buscando explicar el entero mundo natural de los cuerpos como originado a partir de las mentes, reintroduce Leibniz las formas sustanciales en la física. Son ellas el fundamento de la fuerza activa, lo que hace de una sustancia individual un genuino individuo. Concibe estas formas como almas de sustancias corpóreas, los últimos constituyentes de los cuerpos del mundo, el origen de todo. Unas almas que están unidas a los cuerpos orgánicos o máquinas naturales.²⁵

Para evitar el materialismo y localizar a las mentes ontológicamente aparte de los cuerpos, Leibniz las emplaza en puntos, pues si la mente fuera más amplia que un punto ocuparía espacio extenso y no se distinguiría del cuerpo.²⁶ Al situar la mente en un punto, aporta Leibniz un fundamento ontológico para la doctrina de la inmortalidad

²⁴ *Al duque Juan Federico*, octubre 1671, A II, 1, 266.

²⁵ Daniel Garber, Prefacio a *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Justin E.H. Smith y Ohad Nachtomy, Dordrecht, etc., Springer, 2011, p. VIII.

²⁶ “Geben wir dem Gemüth einen größern platz alß einen punct, so istß schon ein Cörper...”, *Al duque Juan Federico*, 21 de mayo 1671, A II, 1, 174.

del alma, conciliando así su concepción mecanicista de la mente con la religión cristiana.²⁷

En el *Système Nouveau* de 1695 reconoce Leibniz el estatuto excepcional de los puntos, por estar provistos de un significado metafísico.²⁸ Según su modelo mecanicista, la mente o espíritu es incorpórea y sólo puede estar situada en un punto inextenso. Hay dos conceptos, el de los indivisibles y el de las sustancias incorpóreas, que están íntimamente relacionados. Por su parte, la determinación de los puntos como actualmente divididos está en íntima relación con el cuerpo, caracterizado por la división. La mente no es divisible al modo en que las partes discretas (*partes extra partes*) de los cuerpos extensos lo son. La concepción de “partes indistantes” es también de central importancia en la forma en que Leibniz entiende la naturaleza de la mente.²⁹ No hay distancia entre sus partes, que son indistantes, frente a las *partes extra partes* de la extensión. El concepto de “punto inextenso” unido al de “partes indistantes” explica la actividad de la mente, el *conatus* por el que los pensamientos se reúnen en un punto.

Tanto para Descartes como para Hobbes los seres vivos son cuerpos complejos cuyo comportamiento se explica enteramente en términos de tamaño, figura y movimiento de sus partes materiales. Una visión cuyo origen se remonta a los antiguos epicúreos y estoicos. Están dichos filósofos introduciendo una nueva interpretación de la vida al pensar que todo en el mundo material es explicable en tales términos. Leibniz preserva esta idea de que todo es mecánico, incluyendo la vida, que los seres vivos son máquinas naturales, “machines de la nature”. Pero quiere hacer ver que los seres vivos, criaturas activas animadas, son fundamentalmente diferentes de las máquinas inertes no vivientes.³⁰ Para ello establece una muy sutil distinción entre las máquinas artificiales, que son meramente mecánicas, y las máquinas naturales, que además son

²⁷ “Demonstrabo enim Mentem in puncto consistere, cogitationem esse conatum seu motum minimum, posse simul in eodem plures conatus esse, quanquam non motus. Mentem ergo cogitare posse, comparare diversa, sentire, voluptate et dolore affici, corpora non posse. Unde sequetur non magis mentem destrui posse, quam punctum. Punctum enim indivisibile est, ergo destrui non potest. Comburatur ergo corpus, dispergatur in omnes angulos terrae, Mens in puncto suo salva intactaque perennabit. Quis enim punctum comburet?”, *Al duque Juan Federico*, 21 mayo 1671, A II, 1, 181.

²⁸ GP IV, 482-83.

²⁹ “*Punctum non est, cujus pars nulla est, nec cujus pars non consideratur; sed cujus extensio nulla est, seu cujus partes sunt indistantes, cujus magnitudo est inconsiderabilis, inassignabilis, minor quam quae ratione, nisi infinita ad aliam sensibilem exponi possit, minor quam quae dari potest...*”, *Theoria motus abstracti*, A VI, 2, 265. Cf.: “Punctum non esse, cujus pars nulla est, nec cujus pars consideratur; sed quod quolibet extenso assignabili minus est”, *A Oldenburg*, 11 de marzo 1671, A II, 1, 147.

³⁰ Justin E.H. Smith y Ohad Nachtomy, *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, op. cit. p. 2.

organismos, y que no están como las máquinas artificiales caracterizadas por una complejidad finita, integradora de componentes en número finito. Por el contrario, en línea con la infinita profundidad de las concepciones leibnizianas, las máquinas naturales son infinitamente complejas, pues siguen siendo máquinas al infinito hasta en sus mínimas partes. Se trata de individuos que encierran en sí otros individuos que a su vez son seres vivientes, compuestos asimismo de una infinidad de otros seres vivientes, y así al infinito.

La teoría de la sensación y de las emociones de Hobbes, una teoría mecánica y materialista, tampoco fue del agrado de Leibniz. Para Hobbes el pensamiento comienza con la percepción sensorial, la cual se basa en la presión y la reacción. Luego la percepción no se atribuye a la mente o espíritu, sino a los órganos del cuerpo mismo. El concepto de *conatus* es el fundamento de la percepción sensorial.³¹ Según Hobbes la sensación es un fantasma causado por la reacción en el órgano sensorial de un *conatus* que dura un momento.³² El fantasma es producido en un *instans*, en un punto del tiempo. El *conatus* en los cuerpos tiene una existencia sólo momentánea.³³

Estudia Leibniz la concepción de Hobbes de la percepción sensorial basada en el concepto de *conatus* y la utiliza para sus propios fines, dándole la vuelta a la idea. En torno a esta teoría hobbesiana del *conatus* intentará Leibniz en 1670 una primera sistematización de su pensamiento, de acuerdo con su programa de conectar las ciencias del movimiento y las del espíritu, de racionalizar la concepción dinámica del entendimiento humano ya estudiada por Böhme y la *Theologia mystica* alemana del siglo XVII: la visión de unas ideas innatas en la mente que son representaciones dinámicas.

Para corregir la doctrina de Descartes sobre la conservación de la fuerza y para crear una doctrina del movimiento frente a la de Hobbes, redacta Leibniz un escrito sistemático sobre física, la *Hypothesis physica nova* (1671), una obra de juventud que comprende una *Theoria motus concreti* o doctrina concreta del movimiento, que se completa con una *Theoria motus abstracti*, que hace abstracción de los fenómenos sensoriales. En la *Theoria motus abstracti* revisa Leibniz su filosofía mecanicista utilizando el concepto de *conatus* encontrado en los escritos de Hobbes, con el fin de

³¹ *De corpore* IV, 25, 2.

³² *Ibid.*

³³ A VI, 3, 95.

explicar el mecanismo del mundo material a partir de la actividad de mentes espirituales.

En carta a Arnauld de principios de noviembre de 1671 dice Leibniz que es el movimiento y no la extensión la esencia del cuerpo.³⁴ Pero no se puede ya explicar la auténtica naturaleza del pensamiento por medio de los conceptos ortodoxos mecanicistas de figura y movimiento. Introduce entonces Leibniz una nueva interpretación de la actividad mental como una forma de movimiento³⁵ por impulsos o *conatus*,³⁶ la noción hobbesiana que él reformula como fuerza originaria. Pues frente a Hobbes, para Leibniz el origen de la acción está en las mentes inmateriales, el *conatus* es un principio activo mental. Con lo que rechaza entender el *conatus* hobbesiano como el movimiento mínimo de los cuerpos, el principio infinitesimal del movimiento. En este sentido, difiere significativamente el *conatus* en Leibniz del concepto del mismo nombre en Hobbes. Para Hobbes el *conatus* es el principio del movimiento en un sistema materialista, mientras que para Leibniz es el principio mental de la acción. El *conatus* leibniziano es apetición, deseo mental, voluntad que lleva a un sujeto a desear lo que reconoce como bueno.

En el siglo XVII se planteaba el problema de explicar cómo pueden retenerse las impresiones de la mente en el cerebro. Leibniz piensa resolver la cuestión dando mayor profundidad a la teoría de la conservación del *conatus*. Respecto a esta cuestión de la conservación del *conatus* y su fundamento ontológico Leibniz y Hobbes estarán también en desacuerdo, pues Leibniz afirma que la conservación del *conatus* no puede efectuarse en el cuerpo, sino sólo en la mente. Diferencia entre la actividad corpórea y la mental. La acción de la mente es opuesta al *motus localis* del cuerpo.³⁷ La mente no puede dejar de actuar, mientras que según las leyes del movimiento que Leibniz establece en *Theoria motus abstracti*, el cuerpo acaba por alcanzar un estado de reposo.³⁸ La mente es capaz de actuar por sí misma debido a la conservación de los *conatus* y al potencial de actividad que de ello resulta. La conservación del *conatus* garantiza la permanencia del individuo.

³⁴ A II, 1, 281. Cf.: "...materiam non consistere in extensione, sed in motu...", A VI, 3, 56.

³⁵ "...comme le mouvement mene la matiere de figure en figure, l'appetit mene l'ame d'image en image", *A la reina Sofía Carlota*, 8 mayo 1704, GP III, 347.

³⁶ "...appetitus, seu agendi conatus ad novam perceptionem tendens", GP VII, 330.

³⁷ *A Oldenburg*, 29 de abril 1671, A II, 1, 166.

³⁸ A VI, 2, 280.

La necesidad de conceptualizar su propia posición frente al materialismo de Hobbes le llevó a Leibniz a definir el cuerpo como “mente momentánea” (*mens momentanea*), concepto que introduce en su *Theoria motus abstracti*³⁹ y que marca la diferencia con Hobbes. Esta famosa definición del cuerpo como “mente momentánea” está inspirada en el filósofo inglés, pero Leibniz la adapta a su proyecto idealista. Aunque las posiciones de Hobbes y de Leibniz sean notablemente similares en cuanto a la función teórica del *conatus*, la diferencia fundamental entre ambos está en la definición leibniziana del cuerpo como *mens momentanea*, que logra dar la vuelta al materialismo hobbesiano. Para Leibniz los *conatus* en el cuerpo tienen una existencia momentánea, mientras que los *conatus* en la mente son retenidos, tienen una existencia que perdura.⁴⁰

En efecto, una característica decisiva para distinguir la actividad mental de la corporal es el hecho de que en la mente pueden retenerse las huellas de todos los previos *conatus*, hay en ellos continuidad, mientras que el *conatus* en los cuerpos tiene sólo un carácter momentáneo. En definitiva, sentir el cambio en las percepciones sólo puede hacerse por la conciencia, pues hace falta la memoria, que permite la conservación de todos los *conatus* en la mente. Los cuerpos son ahora definidos por cambiar constantemente y carecer de memoria, al tener el *conatus* en el cuerpo sólo una existencia momentánea.⁴¹ No tienen memoria ni pasado y su actividad proviene de la mente. En fuerte contraste con Hobbes, Leibniz ve el cuerpo como lo que es sentido y no como lo que siente.⁴²

Ante la necesidad de elaborar un modelo alternativo de representación mental, planteó Hobbes una nueva arquitectura de la mente y de sus funciones con el fin de eliminar la subjetividad humana. Es mérito suyo el haber sido el primer pensador en

³⁹ “Nullus conatus sine motu durat ultra momentum praeterquam in mentibus. Nam quod in momento est conatus, id in tempore motus corporis: hic aperitur porta prosecuturo ad veram corporis mentisque discriminationem, hactenus a nemine explicatam. Omne enim corpus est mens momentanea, seu carens *recordatione*, quia conatum simul suum et alienum contrarium (duobus enim, actione et reactione, seu comparatione ac proinde *harmonia*, ad *sensum*, et sine quibus sensus nullus est, *voluptatem* vel dolorem opus est) non retinet ultra momentum: ergo caret memoria, caret sensu actionum passionumque suarum, caret cogitatione”, *Theoria motus abstracti*, A VI, 2, 266.

⁴⁰ “Hoc different actiones corporis a mente, quod in corpore non nisi postremi conatus considerantur, in mente retro omnes”, A VI, 2, 285.

⁴¹ “Omne corpus esse mentem momentaneam, ac proinde sine conscientia, sensu, *recordatione*”, 11 de marzo 1671, *A Oldenburg*, A II, 1, 147. Cf.: “Omne corpus intelligi posse mentem momentaneam, sed carentem *recordatione*”, *A Arnauld*, noviembre 1671, A II, 1, 279.

⁴² A VI, 2, 283.

proponer la teoría computacional de la mente.⁴³ Identifica el razonamiento humano con la computación, la operación mental de sumar y restar nombres o proposiciones compuestas de nombres. El razonamiento es un cálculo realizado mediante la manipulación mental de signos lingüísticos.⁴⁴ Leibniz se refiere explícitamente en *De arte combinatoria* a esta definición del razonamiento en Hobbes: “Th. Hobbes merito posuit omne opus mentis nostrae esse *computationem*, sed hoc vel summam *addendo* vel *subtrahendo* differentiam colligi”.⁴⁵

En el *De arte combinatoria* (1666), una de las primeras y más fecundas propuestas de cálculo combinatorio en la historia del pensamiento matemático, se aprecia el entusiasmo del joven Leibniz por la lectura del *De corpore* de Hobbes. El estudio de la lógica de Hobbes, que él estimaba más que la de Aristóteles, le ayudó a desarrollar su combinatoria, el instrumento empleado por Dios para crear el entero mundo a partir de principios y elementos. Adopta la tesis de Hobbes en *Computatio sive logica*, que defiende la identificación entre pensar y calcular,⁴⁶ que la argumentación racional equivale a una operación matemática, verificándose la rectitud del razonamiento al modo como se comprueba la exactitud de las operaciones matemáticas.

Desarrolla Leibniz en el *De arte combinatoria* la idea de una *Characteristica Universalis* o doctrina general de los signos, *verum organon Scientiae Generalis*, y explota al máximo la visión hobbesiana de que todo nuestro razonamiento es en última instancia una forma de cálculo. La identificación del razonamiento con un cálculo en Leibniz es la base de su extensa obra sobre la característica universal. Las falacias o la falsa argumentación se reducirán a errores de cálculo. Y las controversias se resolverán no con dañinas disputas, una plaga que afecta al discurso filosófico, sino mediante el cálculo. Con todo, frente a la afirmación hobbesiana de que “*ratiocinari... idem est quod addere et subtrahere*”,⁴⁷ adelanta Leibniz que el análisis del pensamiento es mucho más complejo que su mera traducción en una adición y sustracción.

⁴³ “By *ratiocination* I mean *computation*. Now to compute, is either to collect the sum of many things that are added together, or to know what remains when one thing is taken out of another. *Ratiocination*, therefore, is the same with *addition* and *subtraction*... So that all *ratiocination* is comprehended in these two operations of the mind, *addition* and *subtraction*”, EW I, 3.

⁴⁴ *De corpore*, I, 1, 2: “By reasoning I understand computing”. Cf.: “...le raisonnement n’est rien autre chose qu’un assemblage et enchaînement de noms par ce mot *est*”, 4ª Objeción a las *Meditaciones* de Descartes, AT IX, 1, 138

⁴⁵ *De arte combinatoria*, A VI, 1, 194.

⁴⁶ *Computatio sive logica* (1665) I, cap. 1. pág. 3.

⁴⁷ Hobbes, *De corpore*, I, 1, 2.

En el tema de la verdad, aunque tanto Leibniz como Hobbes muestran un acercamiento nominalista, sin embargo Hobbes lo lleva mucho más lejos que Leibniz, quien reaccionará contra el extremo nominalismo hobbesiano. Leibniz está de acuerdo con Hobbes en que todas las proposiciones necesarias, así como las verdades de las matemáticas, deben ser demostradas mediante definiciones, pues toda auténtica filosofía o ciencia comienza con definiciones.⁴⁸ Pero no acepta considerar las definiciones como nominales y arbitrarias –lo que convertiría a toda verdad en arbitraria–, la reducción del lenguaje a una mera cuestión de arbitrariedad.⁴⁹

Hobbes es el *scriptor ingeniosus* que, al formular su hipótesis de que la verdad reside en los nombres y no en las cosas, desmantela el concepto mismo de verdad dejando a la sola inducción la garantía de la certeza de los enunciados. Una concepción de los universales entendidos como “totalidad colectiva de individuos” pone en crisis el concepto de demostración. Critica Leibniz la adhesión de Hobbes a una forma extrema de nominalismo por el que la verdad se reduce a una arbitraria colección de signos, calificándole de “supernominalista” (*plusquam nominalis*). Ello a pesar de la marcada simpatía de Leibniz hacia la escuela nominalista y a sus convicciones nominalistas a las que permanecerá fiel en sus obras de madurez.

Este aspecto del pensamiento de Hobbes que aparece en *De corpore* donde afirma que “veritatem in dicto, non in re consistere”, le llevará a Leibniz a escribir su importante *Dialogus de connexione inter res et verba* de 1677, escrito tras la época parisina, en un intento por aportar una justificación lógico-gnoseológica a la característica. En él se recogen las reflexiones leibnizianas sobre las relaciones entre lenguaje y pensamiento, en reacción frente al convencionalismo hobbesiano de la verdad.⁵⁰ Ante el problema tradicional de la realidad de los universales, Leibniz piensa que es correcto mantener que son *nomina*, realidades imaginarias frente a la existencia real de las sustancias individuales o *mónadas*. Sin embargo, hay que distinguirlos de las ideas que integran las verdades, las cuales pertenecen a la estructura metafísica de la realidad y por tanto no pueden considerarse arbitrarias.

Más allá de la pluralidad de universos lingüísticos, la verdad es única y no está sometida al arbitrio humano. Aunque los símbolos sean arbitrarios, la verdad no lo es.

⁴⁸ Hobbes, *De corpore*, IV, 6, 12-17.

⁴⁹ “il ne depend pas de nous de former les definitions, puisqu’il faut y employer des notions qui soyent possibles, et compatibles”, *A Gallois*, octubre 1682, A II, 1, 834. Cf.: GP IV, 158; GP III, 443.

⁵⁰ A VI, 4, 20 ss

Ataca Leibniz la visión de Hobbes de que la verdad surge del arbitrio humano y de los nombres o símbolos.⁵¹ Para Leibniz el pensamiento y el razonamiento presuponen el uso de símbolos, siendo arbitraria la definición de los mismos. Pero de aquí no se sigue la conclusión de Hobbes, pues “etsi characteres sint arbitrarii, eorum tamen usus et connexio habet quiddam quod non est arbitrarium, scilicet proportionem quandam inter characteres et res”.⁵² Es arbitraria la “característica” o establecimiento de los signos, pero no lo es la “combinatoria” o combinación de esos mismos signos. Rechaza Leibniz el que la verdad dependa de las convenciones humanas. Su fundamento está en la naturaleza de las cosas.

REFERENCIAS:

- A:** *Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe*, Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (ed.), Akademie Verlag, Berlín, 1923–.
- AT:** *Oeuvres de Descartes*, Ch. Adam et P. Tannery (eds.), 1897–1909, reed. Paris, Vrin, 1964–1974.
- EW:** *The English Works of Thomas Hobbes*, W. Molesworth (ed.), 1839–45, reimpresión Aalen, Scientia, 1966.
- GP:** *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, C. I. Gerhardt (ed.), 7 vols., Berlín, 1875–90, reimpr. Olms, Hildesheim, 2008.

⁵¹ “...veritatem omnem esse arbitriariam et pendere a nominibus impositiis...”, *Elementa rationis*, A VI, 4, 724. Cf.: Hobbes, *De corpore*, I, 3, 7-9.

⁵² *Dialogus*, 1677, A VI, 4, 24.