

UNSW 01058

FFL

Héctor J. Ayala

3

Intro en filosofía

De la sustancia simple  
a la Armonía preestablecida.  
Solipsismo y mundo externo  
en la filosofía  
de G. W. Leibniz



200

1

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Para Verónica este esfuerzo  
por armonizar nuestras sustancias*

*Si dudamos de la apariencia del mundo y pensamos que es ella el velo de Maya que nos oculta la realidad absoluta, de poco podría servirnos que el tal velo se rasgase para mostrarnos aquella absoluta realidad. Porque, ¿quién nos aseguraría que la realidad descubierta no era otro velo, destinado a rasgarse a su vez y a descubrirnos otro y otro?... Dicho en otra forma: la ilusión de lo ilusorio del mundo podría siempre acompañarnos dentro del más real de todos los mundos. Nadie puede sin embargo, impedirnos creer lo contrario; a saber: que el velo de la apariencia, aun multiplicado hasta lo infinito, nada vela, que tras de lo aparente nada aparece y que, por ende, es ella la apariencia, una firme y única realidad. Dicho de otro modo: la creencia en la realidad del mundo puede acompañarnos en el más ilusorio de todos los mundos. El mundo como ilusión y el mundo como realidad son igualmente indemostrables. No es, pues, aquí lo malo la conciencia de una antinomia en que la tesis y la antítesis pueden ser probadas y cuya inania decreta a fin de cuentas el principio de contradicción. En este pleito no actúa el tribunal de la lógica, sino el de la sospecha. Lo inquietante no es poder pensar lo uno y lo otro, merced a un empleo inmoderado de la razón, sino agitarse entre creencias contradictorias.*

Juan de Mairena

## Índice:

De la sustancia simple a la Armonía preestablecida.....	1
Abreviaturas empleadas .....	13
1. El <i>desconocimiento</i> del Mundo Externo .....	15
2. Solipsismos .....	44
3. Solipsismo místico.....	53
4. Solipsismo gnoseológico .....	70
5. Solipsismo dogmático .....	103
6. Epílogo: Solipsismo monadológico .....	118
Cronología de G. W. Leibniz .....	144
Bibliografía .....	175

*No es necesario que salgas de casa.  
Quédate a tu mesa y escucha.  
Ni siquiera escuches, espera solamente.  
Ni siquiera esperes, quédate completamente solo y en silencio.  
El mundo llegará a ti para hacerse desenmascarar,  
no puede dejar de hacerlo,  
se posternará extático a tus pies.*  
Franz Kafka

Si una tarde cualquiera mientras paseas por la ciudad te encuentras con una cabeza solitaria y flotante que sopesa consigo misma los elevados costos de la vida, o un par de piernas huidizas que ascienden ágilmente — sin torso— por unas escaleras de madera, apunta Marco Aurelio, no dejarías de pensar que te encuentras ante una situación extraordinaria, antinatural; del mismo modo, la reclusión o el aislamiento, continúa el filósofo, es algo antinatural; pero cuando alguien pierde una parte de su cuerpo, por más que sienta comezón o un dolor punzante y por unos segundos crea que la pierna o el brazo que le falta aún sigue ahí, nunca la recuperará, mientras que siempre es posible que ese individuo solitario vuelva a reincorporarse a la vida social. Es cierto que el solipsismo bien puede entenderse como un mero juego retórico, pero esta visión, además de ser limitada, dejaría de lado sus

expresiones sociales y culturales que, por cierto, poseen una incidencia bastante notoria en nuestra vida cotidiana. Cuando lei las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, imaginé que el solipsismo que habitualmente se le adjudica era múltiple, y que no se limitaba a la epistemología o la metafísica. Poco después entré en contacto con la filosofía de Leibniz, y me percaté de que el filósofo de Leipzig fue el pensador de los siglos XVII y XVIII que logró llevar más lejos los argumentos solipsistas de Descartes, aunque desde su metafísica adquirieron otro brillo y otras consecuencias que no consideré necesariamente funestas como las que se concuerda que pueden entresacarse de la filosofía cartesiana. Así es que al inicio este trabajo tenía como principal cometido discutir la posibilidad de que no todo solipsismo era pernicioso, y que bien podían encontrarse en Leibniz rasgos solipsistas hasta cierto punto fructíferos. Sin embargo, al cabo del tiempo, mientras me acercaba más a esta problematización, advertí que el solipsismo más despreciado y peligroso era minimizado o llevado al ridículo en vez de ser atacado desde las consecuencias sociales que implica, como el egoísmo, la intolerancia, la misantropía, y la segregación en todas sus formas (clasismo, sexismo, racismo, etc.) Entonces pensé en escribir la historia de un individuo solitario que llevara hasta el final las consecuencias más extremas del solipsismo dogmático, más o menos como el personaje central de *Un hombre que duerme* de Georges Perec, para mostrar que esas formas aviesas del solipsismo no provenían de los argumentos racionalistas ni del escepticismo,

como comúnmente se considera, sino que dependían de intereses rastreros que se rinden fácilmente ante el quietismo y que desprecian profundamente la autonomía de la razón. Sería la historia — pensaba— de un Pípila contemporáneo que también llevara a sus espaldas un peso ominoso — que supuestamente habría de cubrirlo de las agresiones de sus enemigos—, una antorcha encendida que le enrojeciera el rostro a cada paso, y el deber de quemar una puerta, pero sin saber dónde se encuentra ni por qué debe actuar de esa manera; esperaba que nuestro personaje, luego de su encierro voluntario, de desvincularse todo lo posible del mundo que lo rodeaba, llegara a percatarse de la futilidad de su intento, del tiempo perdido, y regresara de ese abismo para contarnos su desencanto: “No estás muerto ni eres más sabio. No has aprendido nada, sólo que la soledad no enseña nada, que la indiferencia no enseña nada: era un engaño, una ilusión fascinante y traicionera. Estabas solo y eso es todo, y querías protegerte; que entre el mundo y tú los puentes se rompieran para siempre, pero eres muy poca cosa y el mundo es una palabra muy altisonante: nunca hiciste más que errar en una gran ciudad, más que recorrer algunos kilómetros de fachadas, de escaparates, de parques y de muelles... La indiferencia es inútil. Puedes querer o no querer, ¡qué importa! Jugar o no jugar una partida de millón. Alguien, de todos modos, introducirá una moneda de veinte céntimos en la ranura del aparato. Puedes creer que comiendo cada día la misma comida consumas un acto decisivo. Pero tu rechazo es inútil. Tu neutralidad no



quiere decir nada. Tu inercia es tan vana como tu rabia... Crees pasar, indiferente, recorrer las avenidas, andar a la deriva por la ciudad, seguir el camino de las multitudes, adivinar el juego de las sombras y las grietas. Pero no ha ocurrido nada: ningún milagro, ninguna explosión.<sup>1</sup> Sin embargo, un desenlace como este pronto me pareció demasiado inverosímil desde que el siglo XX nos ha demostrado que es posible morir de abulia o indiferencia justo en medio de dos posibilidades igualmente apetitosas, como el asno de Buridan.

Entonces, en vez de aquella historia, preferí comenzar a escribir ésta porque me pareció que no era suficiente una parábola para esclarecer el alcance de los diversos tipos de solipsismo que había venido vislumbrando a través de la filosofía leibniziana. Las páginas que siguen representan un intento por aclarar esas formas diversas del solipsismo que, en el caso de Leibniz, se oponen abiertamente a las posturas más dogmáticas. Hay quien mantiene que la extinción es preferible a la existencia o que una vida opaca es mejor que la variedad y la aventura; algunos románticos confesaban encontrar belleza en la sordidez y complacencia en el fracaso; a ese gusto por lo subterráneo siempre iba ligado el vicio — pienso en Baudelaire o Poe— o la autodestrucción — como le ocurrió a Nerval y a Díaz DuFoo—, pero por ser desconsiderados consigo mismos no lo fueron necesariamente con todos los demás; al contrario: a través de su literatura escabrosa hemos aprendido a

---

<sup>1</sup> Perec, Georges, *Un hombre que duerme*. Barcelona: Anagrama, 1990, páginas 134-135.

iluminar algunas de las zonas oscuras que tenemos dentro; digo esto porque las silabas que siguen probablemente no se oponen a esa estética de desencanto, de luces ambarinas y habitaciones enrarecidas, pero si rechazan ostensivamente a aquellos que percibiendo el deterioro de nuestras civilizaciones, ya ni siquiera pretenden apresurar su destrucción — como los ingenuos anarquistas que buscaban restituir un orden a partir de la demolición del sistema rapaz que nos domina—, y se conforman con la risa alienada que les produce el televisor o con la voluptuosidad con que se inflama su morbo frente a las estridencias del periodismo amarillista.

R. C. Sleight Jr. comenta que cuando se elabora un texto sobre la historia de la filosofía, si uno intenta vincular su trabajo historiográfico y filológico con los problemas contemporáneos corre el riesgo de que el resultado de su investigación no pase de ser una combinación de juicios chabacanos cuya falta de seriedad pida a gritos el anonimato o la cremación. Sin embargo, he preferido correr ese riesgo, pues me ha parecido siempre que la filosofía de Leibniz posee una actualidad no siempre reconocida; es por eso que me sedujo la posibilidad de urdir una interpretación que no se ciñera únicamente a los textos que tenemos a nuestro alcance, sino que, al mismo tiempo, se acercara a nuestras circunstancias actuales desde las que intentamos no sólo entender el pensamiento leibniziano como una arcaica e interesante pieza de museo sin más vinculación a nuestros intereses contemporáneos que su belleza arquitectónica, sino como una filosofía viva

capaz de aportarnos ciertos atisbos o directrices con los cuales podamos ser capaces de explicarnos, aunque sea fragmentariamente, las constelaciones que hoy se nos revelan.

Este escrito está dividido en seis partes. En la primera de ellas, "El desconocimiento del mundo externo", me propuse esbozar, como un apunte veloz que sólo insinuara algunos rasgos, las consideraciones que se desarrollan en los capítulos posteriores; pero no por ello carece de su propia temática, ya que gira primordialmente sobre el modo como Leibniz se enfrenta al problema cartesiano de la pérdida y recuperación del mundo externo; este capítulo funge como una breve introducción a lo que poco a poco iremos entendiendo por solipsismo leibniziano o monadológico.

En el segundo capítulo, "Solipsismos", luego de haber planteado el problema del conocimiento del mundo externo, pasamos a diferenciar por vez primera los diversos tipos de solipsismo que me ha parecido encontrar en la filosofía leibniziana (místico, epistemológico y monádico), los cuales, según la interpretación que he ofrecido, se oponen a la formulación más tradicional de este problema que llamé "solipsismo dogmático".

En el tercer capítulo, "Solipsismo místico", trato de desarrollar las características específicas de este solipsismo, e intento dar cuenta no sólo de su formulación general, sino también del modo como es incorporado a la filosofía leibniziana. Leibniz insiste varias veces, siguiendo a Santa Teresa, que a menudo deberíamos pensar como si nada en el mundo existiera excepto

Dios y uno mismo; incluso es más arriesgado y supone que si el universo fuera destruido, con tal de que existiéramos Dios y yo, uno continuaría desplegando la misma secuencia de acontecimientos. En este apartado intentamos explicar esta postura leibniziana frente a algunos rasgos de su teoría del conocimiento.

El capítulo siguiente, "Solipsismo epistemológico", es el más extenso; en él se discute el origen del llamado habitualmente solipsismo cartesiano y algunas de sus consecuencias. Se trata de un amable enfrentamiento entre Descartes y Leibniz para mostrar hasta qué punto el filósofo alemán recuperó en su filosofía algunos de los argumentos más extremos de su antecesor. Se apuntan en este apartado, entre otras cosas, el nacimiento del perspectivismo leibniziano y la utilidad de este tipo de solipsismo para establecer los límites y alcances de nuestro conocimiento.

El capítulo quinto, "Solipsismo dogmático", versa sobre la expresión del solipsismo más conocida, aquella que niega la existencia del mundo externo. Trataremos de mostrar el modo como Leibniz se opuso a este tipo de solipsismo; asimismo, como ya hemos adelantado brevemente líneas arriba, argüimos en este apartado que el verdadero peligro de este solipsismo no son sus prestidigitaciones retóricas, sino su reverso moral o social que apunta hacia la intolerancia y la segregación, actitudes con las que la filosofía de Leibniz es completamente incompatible.

En el último capítulo, "Solipsismo monadológico" vuelven a retomarse las consideraciones acerca del solipsismo leibniziano que fuimos recolectando a través de los capítulos precedentes e intentamos ampliarlas esclareciendo el supuesto encierro metafísico de las mónadas leibnizianas a partir de la individuación, la noción completa y la Armonía preestablecida; en este apartado hacemos también un resumen de la narración que hemos venido desarrollando y ofrecemos nuestras conclusiones.

Con el fin de que las fechas y los datos históricos que mencionamos a lo largo de este escrito no se vuelvan tediosos, y, al contrario, nos ayuden a comprender más plenamente su filosofía, anéxamos una cronología de Leibniz que incluye sus publicaciones más importantes, así como los sucesos filosóficos, científicos y sociales que de una u otra manera se vincularon con el quehacer de nuestro filósofo.

Por último quisiera agradecer a la Dirección General de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras por haberme otorgado una beca para realizar mis estudios de maestría, así como a la Dirección General de Intercambio Académico por haberme dado la oportunidad de terminar este trabajo bajo los auspicios de la Universidad Complutense de Madrid y el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España. Hay mucha gente con la que está en deuda este escrito: el Dr. Agustín Andreu por su exquisita correspondencia y el entusiasmo que ha mostrado siempre para discutir asuntos leibnizianos, la Dra. Concha

Roldán, el Dr. Jaime de Salas y el Dr. Javier Echeverría por su asesoría e interés en mi investigación y por la ayuda que me han proporcionado para divulgar mis interpretaciones leibnizianas en diversos congresos; pero principalmente quiero subrayar mi agradecimiento al Dr. Alejandro Herrera por su afable y erudito seguimiento de mis investigaciones leibnizianas, así como a la Dra. Laura Benítez por su ininterrumpido apoyo, al Dr. José Antonio Robles por sus sorprendentes enseñanzas y recomendaciones, a la Dra. Carmen Silva por haberme iniciado en la filosofía de Leibniz y a los miembros del Seminario de Historia de la Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas del que he formado parte desde hace varios años.

## Abreviaturas empleadas:

A- *Sämtliche Schriften und Briefe* Edición de la Academia Alemana de Ciencia. Citado por series, volúmenes y páginas.

AA- *Methodus Vitae*, edición de Agustín Andreu, citado por volumen y página.

Aiton- Aiton, *Leibniz, una biografía*.

AT- Descartes, *Oeuvres*, edición de Adam y Tannery, 11 volúmenes, París: Vrin -CNRS, 1964-1974. Citado por volumen y página.

C- *Opuscles et Fragments Inédits de Leibniz* Edición de Louis Couturat.

DM- *Discurso de metafísica*, edición de Julián Marías.

GP- *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* Edición de C.I. Gerhardt, 7 volúmenes. Citado por volumen y página.

Grua- *Textes Inédits*. Edición de Gaston Grua.

L- Loemker, *Philosophical Papers and Letters*.

NE- *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*.

Nuevo sistema- *Nuevo sistema de la Naturaleza y de la comunicación entre sustancias.*

Obras Leibniz- Obras De Leibniz editadas por Patricio Azcárate

Observaciones criticas- *Observaciones críticas a los Principios de la filosofía de Descartes.*

O- Olaso, *Escritos de Leibniz.*

Teodicea- *Teodicea: ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal.*

**Nota:** La traducción al español de todas las citas que aparecen en este trabajo son mías excepto aquellas que explícitamente atribuyo a otros autores de quienes preferí su formulación y claridad estilística a mis propias elaboraciones.



## 1. El desconocimiento del Mundo Externo

*Cada sustancia es como un mundo aparte,  
independiente de toda otra cosa fuera de Dios;  
así, todos nuestros fenómenos...,  
todo lo que alguna vez puede ocurrirnos,  
no son más que consecuencias de nuestro ser.  
Nuestros fenómenos son verdaderos  
sin hacernos cuestión de si están fuera de nosotros  
y si otros los perciben también.  
G. W. Leibniz, Discurso de Metafísica, § 14.*

Desde que leí por vez primera el *Discurso de Metafísica* de Leibniz, los párrafos 9 y 14 me causaron inquietantes emociones; la teoría de la *noción completa*, que señala que en el concepto de cada individuo están contenidos exhaustivamente todos sus acontecimientos y todas sus circunstancias, así como las consecuencias que parecen desprenderse de la misma (que cada sustancia es como un mundo aparte, que cada estado de la sustancia es una consecuencia de un estado precedente, que no es posible la interacción entre sustancias, que nuestros fenómenos son verdaderos sin importar que existan fuera de nosotros y que otros los perciban también), me hicieron considerar hasta qué punto el fundamento de su filosofía (la noción de sustancia), no implica cierto tipo de solipsismo; conforme fui avanzando en la lectura de su obra, volví a encontrarme con aquella inquietud a raíz de las aseveraciones que pueden leerse en

textos posteriores al *Discurso* como la *Monadología* y el *Nuevo sistema de la Naturaleza y de la comunicación de las sustancias*, mismos que me reafirmaron la posibilidad de esta interpretación altamente problemática.

Cuenta Russell en su afamada monografía sobre Leibniz que la *Monadología*, en su primera lectura, no le pareció sino una suerte de cuento de hadas, coherente quizás, pero totalmente arbitrario, y sólo hasta que leyó el *Discurso de metafísica* comenzó a vislumbrar la completa arquitectura de su sistema, ya que creyó encontrar en él y en las cartas a Arnauld la explicación de sus fundamentos y los asombrosos alcances de su metafísica — asunto que no dejó de celebrar con vehemencia. Sin embargo, algunos estudiosos como R. C. Sleigh Jr., se preguntaron si acaso la luz que creyó percibir el filósofo inglés no fue sino una exageración, pues consideran, al contrario de las interpretaciones más tradicionales, que el *Discurso* no consiste en una exposición madura y acabada de su filosofía capaz de esclarecernos su pensamiento, sino únicamente en uno de los primeros esbozos de sus ideas. Éste es un punto que se ha discutido con amplitud y del que no se ha logrado establecer unánimemente ningún acuerdo. Si bien es cierto que Leibniz escribió en una carta de mayo de 1697 a Thomas Burnett que sólo se sentía satisfecho de las ideas filosóficas que había sostenido a partir de 1685<sup>1</sup>, hay estudiosos que han encontrado notorios cambios en su filosofía desde la fecha referida hasta su muerte, así como innegables constantes en su pensamiento incluso desde que era bachiller, como su creencia

---

<sup>1</sup> GP III, 205.



en la necesidad de las formas sustanciales. Es por eso que no es posible juzgar la totalidad de su filosofía por algunos de sus escritos, no sólo porque la gran mayoría de ellos permaneció y permanecen aún inéditos<sup>2</sup>, sino porque probablemente no conforman un corpus homogéneo, ya que, como he indicado, es posible encontrar importantes transformaciones a lo largo de su filosofía.

Con el fin de facilitar el estudio de su pensamiento es común dividirlo en varias etapas, si bien no de manera radical como si se tratara de otra persona en cada uno de esos momentos de su vida o como si a cada tanto hubiera emprendido un rumbo opuesto a sus trabajos precedentes. En primer lugar, suele hablarse del Leibniz anterior a su viaje a París, ya que estos cuatro años de continuo acercamiento con otros brillantes pensadores (1672-1676) causaron una importante influencia en su vida<sup>3</sup>. Suele igualmente considerarse la escritura del *Discurso de metafísica* (1686) como otro importante momento de su filosofía, no sólo porque, como se ha dicho, Leibniz admite abiertamente estar de acuerdo con las ideas que había venido expresando desde 1685, sino porque, en efecto, en el *Discurso* podemos encontrar un gran número de pensamientos que desarrollaría posteriormente; sin embargo es aquí donde empiezan los desacuerdos. Loemker comenta que es en 1684 en sus *Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas*, donde comienza la madurez de su pensamiento, coincidiendo con Aiton, quien también señala una fecha cercana

---

<sup>2</sup> Leibniz escribió en 1696 que quien no lo conociera más que por sus escritos publicados no sabía quién era en realidad (Dutens VI-1, 65). Por otra parte, la edición completa de las obras de Leibniz rebasaría los 70 volúmenes.

<sup>3</sup> Véase para mayor detalle la cronología que se encuentra al final de este trabajo.



como el inicio de su madurez, si bien el primero subraya que se trata tan sólo del *inicio* de un proceso que no terminaría sino hasta su muerte, mientras el segundo no se pronuncia abiertamente al respecto. Aiton apunta que desde 1686 es posible observar la madurez de su filosofía, y que aunque en escritos posteriores, como su *Specimen Dynamicum* de 1689, Leibniz no parece haber abandonado la noción aristotélica de que los cuerpos consisten en materia y forma, ya se encuentran semillas del fenomenismo que puede advertirse en textos tardíos como la *Monadología*; por ejemplo, en una carta del 9 de octubre de 1687 dirigida a Arnauld, Leibniz explica que la materia considerada como masa en sí misma es meramente fenoménica, una apariencia bien fundada como el espacio y el tiempo<sup>4</sup>. Por su parte, Loemker anota que no fue sino después de su viaje a Italia, en 1690, cuando ciertos conceptos fundamentales de su filosofía como la gradación de sustancias, la fuerza y la individuación, alcanzaron un desarrollo que no es posible encontrar en textos anteriores; es por eso que, según él, ese año debe considerarse como la frontera entre su temprano periodo de eclecticismo y descubrimiento (o de transición) y la madurez de su sistema<sup>5</sup>. Sin embargo, Gabriel Garber insiste que tanto en la década de 1680 como en la siguiente, Leibniz era aristotélico, y que sólo hasta el final de su vida, aproximadamente los últimos diez o quince años (1704), abrazó el fenomenismo de su *Monadología*; hace notar igualmente que para 1686, aún creía en la realidad de las sustancias corporales (aunque estuvieran fundadas en las

---

<sup>4</sup> Aiton, 191.

<sup>5</sup> L II 591.



mónadas), y no consideraba el espacio y el tiempo como conceptos relativos, sin más realidad que la que les otorga nuestra estructura mental, postura que asume en su correspondencia con Clarke, al final de sus días<sup>6</sup>. Para aumentar la controversia, Allison Coudert comenta que no es sino hasta 1694 donde hay claras muestras de la madurez de nuestro filósofo, fecha que concuerda con el desarrollo de ciertas ideas cuyo origen parece encontrarse en el pensamiento cabalista de van Helmont, como la espiritualidad de la materia y la relatividad del espacio y el tiempo.

Este panorama en absoluto exhaustivo, si bien no nos permite establecer unas coordenadas completamente exactas, sí nos da la posibilidad de reconocer, al menos tentativamente, cuatro etapas de su pensamiento: una juvenil, donde se plantea entre otras cosas la recuperación de las desacreditadas formas sustanciales de los antiguos mientras pasea por los jardines de Rosental (anterior a 1672); en segundo lugar, una etapa de descubrimientos y gestación de sus ideas que va de su viaje a París hasta 1685 aproximadamente, donde realiza importantes aportaciones técnicas (máquina aritmética, molinos de viento, etc.) y científicas como la creación del cálculo infinitesimal; una tercera etapa donde inicia la madurez de su pensamiento filosófico que ve su término alrededor de 1695; y, finalmente, los últimos años de su vida donde podemos apreciar con

---

<sup>6</sup> Y, efectivamente, podemos afirmar que Leibniz cambió su postura de forma radical en algún momento entre 1694 y 1706 pasando a considerar el espacio y el tiempo de *fenómenos bien fundados a objetos ideales*. Cfr., por ejemplo, Garber, "Leibniz and the Foundation of Physics: the Middle Years".

plenitud la madurez de su sistema, y observar las amplias concesiones que otorgó a la postura fenomenista.

Hago mención de esta taxonomía — hasta cierto punto arbitraria— de su pensamiento debido a la interpretación que ha de seguir este escrito; como mencioné líneas arriba, no puede decirse que una perspectiva fenomenista haya acompañado a Leibniz a lo largo de toda su vida; sin embargo, dado que parece haber culminado en esa cima, y como es posible y fructífero mirar con esa luz algunos pasajes de su pensamiento donde ante nuestros ojos avanza la ambigüedad, me avengo a esa manera de considerar su metafísica, aunque no dejaré, en lo sucesivo, de indicar la fecha de los escritos de donde he tomado alimento para este trabajo con el fin de asentar el período al que corresponden. De este modo, a pesar de las dificultades que existen para establecer si un texto como el *Discurso* debe considerarse un boceto de sus ideas o algo del todo concluyente, me parece que las transformaciones más importantes que podemos apreciar respecto a su obra posterior no consisten, una vez iniciada su madurez, en el abandono de sus concepciones fundamentales a cambio de otras, sino tan sólo en un desarrollo de las mismas, si bien, como comenta Loemker, uno que continúa hasta el final de su vida. En este sentido, como apuntaba al inicio de este escrito, la noción de sustancia (que con el tiempo recibirá el nombre de mónada) expuesta en los párrafos 9 y 14 del *Discurso* ya contiene aquellos elementos que me llevaron a pensar que, como el caso de Descartes, también cabía la posibilidad de preguntarse hasta qué punto los cimientos de su

metafísica no desembocan en cierto tipo de solipsismo, y que posteriormente serían expresados no sólo de manera más sucinta sino más radical en textos como la *Monadología*, su correspondencia con Clarke y el *Nuevo Sistema*. En efecto, la sustancia simple que para 1686 es *incapaz de ejercer ninguna influencia sobre otra*, en la *Monadología*, por ejemplo, no tiene ventanas por las cuales algo pueda entrar o salir de ella; la noción individual de cada persona que encierra de una vez por todas lo que le ocurrirá siempre, se repetirá constantemente como un argumento a favor de la identidad de las personas y alcanzará la enunciación más extrema como elocuente cuando se compara el alma con un espejo viviente que refleja todo el universo desde un particular punto de vista; la suposición de que cada sustancia es como un mundo aparte, se torna más punzante cuando tras la caracterización de la sustancia como una unidad cerrada, subraya su aislamiento al recurrir a la armonía preestablecida.<sup>7</sup>

El afán de establecer los límites de nuestro conocimiento y dar cuenta de las certezas que nuestra condición humana efímera e imperfecta es capaz de abrigar sin padecer después un estrepitoso desengaño, llevó a Descartes a escudriñar con su método de la duda el alcance de nuestras creencias más aceptadas, y, percatándose de que en principio no tenemos evidencia, si es que alguna vez incurrimos en el error, de que no nos equivoquemos siempre, incluso nuestros juicios más instintivos sobre la realidad, como que existen otros y estamos insertos en un remolino de circunstancias que no parecen depender

---

<sup>7</sup> Esta aparente paradoja se dilucidará con más precisión al final de este escrito.

exclusivamente de nuestras percepciones y que Pascal llamara "caldera de concupiscencias"<sup>8</sup>; incluso nuestras creencias más privadas, decía, bien pudieran corresponder a una nubosa visión en cuyos contornos y espesura nos parece distinguir la figura de un reptil o de una muchacha, aunque en verdad sólo haya manchas o vapores flotando sobre un terreno baldío. La certeza de que, aunque mis creencias y juicios estén equivocados o no correspondan a la realidad de las cosas, no me es posible negar que suceden en mi mente tales apariciones, hizo suponer a Descartes que había encontrado un terreno lo suficientemente sólido donde erigir la catedral del conocimiento; sin embargo, esta alegría no duró mucho tiempo, pues su principio fundante — el yo que piensa — parecía más bien habitar un pantano inhóspito cuyo mefítico entorno no sólo impedía la construcción de cualquier empresa, sino que lo abismaba cada vez más hacia el fondo.

La soledad, aparentemente irrestañable, del yo cartesiano, cuya pérdida del mundo externo fue considerada por Kant la vergüenza de la filosofía, es un problema que no se ha extinguido todavía, y al que, de alguna manera, los filósofos, principalmente del conocimiento, le siguen haciendo frente. Si bien la gran mayoría ha pretendido eludir el problema cortando el nudo en vez de desatarlo, ya que la vía cartesiana parece haber mostrado suficientemente su esterilidad, no puede decirse que alguna de las respuestas que se han brindado

---

<sup>8</sup> Pascal, *Pensamientos*, primera parte, capítulo II, "Misericordia del hombre. Las potencias engañosas: El amor propio", § 130-136.



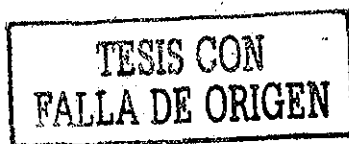
sea del todo satisfactoria o concluyente<sup>9</sup>. Es probable que ni el mismo Descartes se hubiera dado cuenta de las controversias que desataría su *sólido* principio, y, a la vez, puede parecer curioso que él mismo no lo haya llevado hasta sus últimas consecuencias, como la disolución de la identidad del yo o la irremediable y dolorosa pérdida del mundo externo<sup>10</sup>, pero conviene recordar que la visión secularizada de su filosofía pertenece a nuestro tiempo, y aunque el protagonismo de Dios en su sistema no deje ni haya dejado desde entonces de parecer una solución viciosa (a causa de la petición de principio en que parece incurrir), cumple una función moral que desde nuestras constelaciones se encuentra desterrada<sup>11</sup>. Dios, que es infinitamente bueno, no ha de querer que yo me engañe todo el tiempo, por más que los contenidos de mis estados mentales no se me presenten sino como un sueño más o menos caótico, más o menos

---

<sup>9</sup> Cfr. Herrera, "El conocimiento del mundo externo", donde se exponen de manera impecable las diversas posturas contemporáneas que se han enfrentado a este problema.

<sup>10</sup> Es cierto, como discutiremos en el capítulo que sigue, que prácticamente no ha existido ningún filósofo que asuma el solipsismo de manera explícita; sin embargo, es común encontrar posturas que sugieren el solipsismo o que lo suponen de algún modo en la base de su especulación. En este sentido, sería injusto afirmar, sin haber aclarado este concepto — como haremos más adelante— que Descartes abrazaba el solipsismo; en sus *Meditaciones metafísicas*, al menos hasta la meditación tercera, Descartes parece darse cuenta del peligro que entraña asumir que probablemente nuestros estados mentales no reflejan el mundo externo, porque esta postura parece compatible con aquella que afirma que no hay nada, que no existe otra cosa en el universo que esos estados mentales (o que esos estados mentales son la única realidad); sabemos que esa no era su conclusión, sino que la existencia de Dios garantiza la anulación del solipsismo, sin embargo, como históricamente se le atribuye a Descartes la primera formulación de los solipsismos que más adelante llamaremos epistemológico y dogmático, tiene utilidad expositiva apelar a la enunciación que él mismo planteó y que ha desencadenado innumerables discusiones, aunque sus creencias y conclusiones finales fueran otras.

<sup>11</sup> "A pesar de la explotación rigurosa que hace del dato inicial [el yo] para empezar a pensar la realidad del hombre y del mundo desde el hombre mismo, recae en el pensamiento escolástico: nada menos que para salvar la unidad de la Naturaleza y el espíritu, de la mente y el cuerpo, necesita recurrir otra vez a Dios, que sería su nexa y su garante. Esto no se lo esperaba nadie..." escribe Agustín Andreu en sus *Sideraciones I*, página 264.



ordenado, y me sea imposible atribuir una existencia independiente de mis ensoñaciones a cualquiera de los fenómenos que ocurren en mi interior.

Aunque la postura de Leibniz es bastante distinta, es útil tener presente el origen de este problema porque en gran medida su metafísica intentaba dar una respuesta a las dificultades que desencadenó la filosofía cartesiana; incluso parece que uno de los grandes cometidos de toda su vida fue mostrar los yerros del filósofo francés, tanto de su mecánica como de su metafísica, mismos que no deja de discutir con hiriente sorna, y de los que no pierde oportunidad de hacer notar a gran parte de sus interlocutores<sup>12</sup>. Leibniz no veía una separación tajante entre la física y la metafísica; y si la mecánica cartesiana arrastraba grandes errores, le parecía claro que aquella filosofía tampoco estaba exenta de graves equivocaciones. Por otra parte, siempre consideró que su metafísica fundaba su cálculo, y que este último podía entenderse también como una

---

<sup>12</sup> Incluso su acercamiento a la princesa Elizabeth (1678), quien fuera discípula de Descartes, parece tener como finalidad el público reconocimiento de los errores cartesianos y de la superación que, según Leibniz, había hecho de aquella filosofía con su propio pensamiento. Leibniz supone que la extensión, por sí sola, no puede dar cuenta de la realidad material, que es tan sólo un fenómeno (bien fundado antes de 1700, e ideal después de esa fecha), como el espacio y el tiempo, no una propiedad inherente a la materia y mucho menos su esencia; la realidad y la verdadera unidad de la materia se funda en un principio activo inmaterial y suprasensible: la *mónada*. Leibniz critica a Descartes duramente en varios de sus supuestos, entre ellos la extensión como sustancia y la conservación del movimiento, postulando la existencia meramente fenoménica de la sustancia y considerando fallidas las tentativas cartesianas basadas en la conservación del movimiento (*m.v*), proponiendo en su lugar la conservación de la *fuerza viva*. No sólo supone Leibniz que fundar su metafísica en la matemática, tan avanzada como él mismo había podido desarrollarla, había de proporcionarle mayores prestigios y mayor credibilidad, sino también es cierto, como se ha dicho, que es en ella donde funda su confianza en las hipótesis que propone, porque la matemática lejos de contradecir sus creencias metafísicas parecían apoyarlas. Tampoco debe perderse de vista que gran parte de sus ejemplos, cuando debate problemas filosóficos, se refieren a la física, y que constantemente recurre a su dinámica para explicar su pensamiento metafísico (como la idea del continuo y la realidad del infinito actual). Véase al respecto: *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii*; DM, §§ 12, 18, 19, 21; *Observaciones críticas a los Principios de la filosofía de Descartes*, "Cartas sobre Descartes y el cartesianismo" (*Obras de Leibniz*), y sus *Escritos de dinámica*.

derivación de sus principios filosóficos; por eso no extrañan sus constantes acercamientos con los cartesianos de su tiempo con quienes discutió sus hallazgos aunque no siempre fueron muy bien recibidos<sup>13</sup>. Pero, si incluso aceptando el presupuesto cartesiano de la existencia de Dios a través de su formulación tan endeble, la demostración ya empleada por Anselmo y que posteriormente Kant bautizaría como “argumento ontológico” y la suposición de que impresa en el alma llevamos la idea innata de Dios; si a pesar de avenirse a estos poco convincentes argumentos, decía, la demostración cartesiana del mundo externo es insatisfactoria, tras el abandono de la divinidad como fundamento verosímil de la filosofía, el yo solitario, incapaz de pronunciarse con certeza sobre cualquier cosa ajena a sus estados mentales, no tuvo más remedio que abismarse en una perpetua caída cuyo vértigo horrorizó a los filósofos posteriores; naturalmente, el descrédito y el rechazo unánimes se volvieron contra Descartes como respuesta al repeluzno que produce el aislamiento del yo — que no tarda en encaminarlo hacia su disolución, como bien hizo notar Hume. Aunque años más tarde aún siguiera apelándose a la figura de Dios como fundamento de las diversas posturas metafísicas y epistemológicas, y el abandono de esta retórica — que en algunos momentos llegó

---

<sup>13</sup> Recordemos, por ejemplo, las palabras con que Arnauld dio respuesta al sumario que resumía el *Discurso de metafísica*, y con que se inició una exquisita y extensa correspondencia entre ambos: “...encuentro en esos pensamientos tantas cosas que me asustan, y que casi todos los hombres encontrarán tan chocantes, que no veo utilidad de un escrito que, al parecer, todo el mundo rechazará... No puedo ocultar... mi dolor por ser tal, al parecer, el apego de Leibniz a aquellas opiniones... ¿No valdría más que dejase estas especulaciones metafísicas, que no pueden ser de ninguna utilidad ni a él ni a los demás, para aplicarse seriamente a la mayor tarea que pueda jamás tener, que es asegurar su salvación?” GP II, 19-20.

a tales excesos que propiciaron su desuso— tardaría varios siglos, en pensadores como Leibniz, sin embargo, ya encontramos la voluntad de explicar el universo al margen de Dios, si bien su sombra recubre y subyace en todos sus escritos<sup>14</sup>.

En efecto, parece haber elementos para considerar que Leibniz estaba cerca de abandonar al Dios judeocristiano a favor de la diosa Razón — lo que indudablemente habría implicado una lectura de la realidad del todo diferente<sup>15</sup>, y, al mismo tiempo, nos orillaría a una interpretación de su filosofía que tendría que dejar de lado gran parte de sus esfuerzos intelectuales y políticos<sup>16</sup>—; sin embargo, incluso a pesar de su concepción de la divinidad,

---

<sup>14</sup> “...Lo mismo que el geómetra no necesita complicarse la mente con el famoso laberinto de la composición del continuo, y que ningún filósofo moral, y menos aún el jurisconsulto o el político tienen necesidad de preocuparse por las grandes dificultades que se encuentran en la conciliación del libre albedrío y la providencia de Dios, puesto que el geómetra puede concluir todas sus demostraciones, y el político puede terminar todas sus deliberaciones sin entrar en esas disputas, que no dejan de ser necesarias e importantes en filosofía y en teología; de igual modo un físico puede dar razón de las experiencias sirviéndose, ya de las experiencias más sencillas hechas anteriormente, ya de las demostraciones geométricas y mecánicas, sin necesitar consideraciones generales que son de otra esfera; y si emplea para ello el concurso de Dios o bien algún alma, *arohé* u otra cosa de esta índole, es tan extravagante como si en una deliberación práctica importante quisiera entrar en grandes razonamientos sobre la naturaleza del destino y de nuestra libertad; como, en efecto, los hombres cometen con bastante frecuencia esta falta sin darse cuenta, cuando se complican el espíritu con la consideración de la fatalidad, e incluso a veces se apartan por ello de alguna buena resolución o de algún cuidado necesario.” DM § 10.

<sup>15</sup> Baste recordar su estilo de vida, ascético y comprometido con los problemas de su tiempo, pero desvinculado de los templos y de los ritos religiosos al grado de desatar la sospecha de ateísmo, así como sus constantes invectivas contra aquellos que en vez de dedicarse al conocimiento de la naturaleza, con el que estaba seguro de acercarse más al conocimiento de la divinidad, preferían los ritos y la ignorancia. Al respecto, la *Profesión de fe del filósofo*, el *Diálogo entre un político sagaz y un sacerdote de reconocida piedad*, y el prefacio de la *Teodicea* son bastante elocuentes; puede verse también una carta de 1684 (A I 4, 319-322, citada por Aiton, 177) donde comenta sus razones para no convertirse al catolicismo, entre las que destaca que esa Iglesia exigía a sus adeptos que aceptaran algunos errores en cuestiones de ciencia y filosofía, incluso cuando se había llegado a demostrarlos.

<sup>16</sup> No olvidemos que durante toda su existencia se dio a la tarea de propiciar la reunificación de las iglesias católica y protestante, y que llegó incluso a investigar la teología natural de los chinos en la búsqueda de fundamentos comunes entre los diversos credos en un incansable esfuerzo pacificador. Para la función secular de la razón véase en Jaime de Salas, *Razón y legitimidad en Leibniz* (Madrid: Tecnos, 1994), “La secularización en Leibniz”, páginas 111-156.

ajena al voluntarismo cartesiano, donde Dios debe ceñirse a la recta Razón, y no puede actuar por mero capricho<sup>17</sup>, no es fácil desvincular su pensamiento filosófico de la profunda carga teológica con que está revestido, desde que él mismo entendía la metafísica como teología, y sus logros científicos tenían la pretensión de apoyarla, como hemos mencionado<sup>18</sup>. De esta manera, una interpretación que buscara recuperar la filosofía leibniziana al margen de la importancia que la figura de Dios tiene en su sistema, labor que no me parece imposible, y que, al contrario, considero bastante fructífera<sup>19</sup>, se vería, entre otras dificultades, obligada a reconstruir con pequeños fragmentos, casi como suele hacerse con los escasos vestigios del pensamiento presocrático, una filosofía que corre el riesgo de separarse ostensivamente del espíritu leibniziano, o bien, concederle demasiado a nuestra desesperanzada situación actual probablemente en detrimento del pensamiento de nuestro filósofo. Cómo, sin embargo, podríamos leer su filosofía poniendo entre paréntesis los siglos que nos separan de ella en cuyo cauce hemos advertido no sólo que sus esperanzas respecto al futuro no se cumplieron, sino que parece, desde muchos frentes, que la guerra que ha mantenido la humanidad consigo misma ha terminado por corromper nuestro interior y conducirnos aceleradamente, como los cerdos endemoniados del Evangelio, hacia un precipicio.

---

<sup>17</sup> Postura que ha desatado interminables controversias, ya que aunque Leibniz considera que el rendimiento a los deseos encadena y compele mientras que el sometimiento a la razón, aunque suene paradójico, libera, parece que al eliminar en Dios la posibilidad de actuar siguiendo un ciego capricho, le resta omnipotencia.

<sup>18</sup> Cfr., por ejemplo, carta a la princesa Elisabeth, 1678, en *Filosofía para princesas*, página 49.

<sup>19</sup> Como han hecho autores como Hidé Ishiguro o Benson Mates, por ejemplo.



Es cierto que en última instancia el fundamento del yo monádico de Leibniz es Dios, como sucede con el yo solitario de Descartes, y que su ausencia, aunque de una manera notoriamente distinta, también parece arrojar a la mónada a un escabroso subterráneo; pero es justamente aquí donde divergen ambos puntos de vista, pues, como trataré de explicar más adelante, desde que, al contrario de Descartes, Dios no garantiza en la filosofía de Leibniz la existencia del mundo externo, sino que la torna superflua, no tiene el papel protagónico, aunque sea el fundamento tanto ético como metafísico de la realidad, que podemos advertir en la Filosofía de Descartes. Jean Paul<sup>20</sup>, Nietzsche<sup>21</sup> y Nerval<sup>22</sup> cantaron la muerte de Dios, pero no en los tonos mayores de un himno glorioso cuyos triunfales redobles se confunden con las risas y el entrechocar de las cervezas — como impiamente suelen caricaturizar sus palabras aquellos que ni siquiera se han atrevido a leerlas—, sino quejumbrosamente, con el mismo estupor de quien sabe que desde ese momento se verá desamparado. Sin embargo, todavía cabe preguntar si ese Dios ha muerto, si ha cambiado de nombre, o si con su deceso tuvimos la suerte de proveernos de otro un poco más tangible aunque para la mayoría igualmente inalcanzable: el Dinero.

En el parágrafo 14 de su *Discurso*, Leibniz escribe que aunque solamente existiéramos Dios y yo, y el cosmos fuera destruido, mi mente seguiría desplegando sus habituales percepciones, pues cada persona es como un mundo

---

<sup>20</sup> Jean Paul, *Sueños*. México: La nave de los locos, 1978.

<sup>21</sup> Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*. Madrid: Alianza, 1983.

<sup>22</sup> Nerval, "El monte de los olivos" en: *Quimeras*. México: UNAM, 1985.

aparte que posee en su interior una perspectiva del universo entero; esto querría decir que el papel de Dios en la filosofía leibniziana no es el de garantizar, como se ha dicho, la existencia de los otros y de las cosas al margen de mis estados mentales, sino precisamente que en mi interior haya un constante efluvio de percepciones. Había mencionado que en la noción de sustancia de 1686 — aunque no puede decirse que se encuentra del todo desarrollada<sup>23</sup> —, ya es posible encontrar las semillas de una postura que con el tiempo adquiriría formulaciones más extremas, y que podían llevarnos a pensar que Leibniz funda su concepto de sustancia en cierto tipo de solipsismo donde la divinidad, como en el caso de Descartes, tiene un papel determinante, como se ha mencionado, pero no en términos de liberarnos del encierro — pues esto no es posible—, sino transformando la ergástula cartesiana en una ventana hacia nuestro interior donde habita un palpitante universo infinitesimal que nos conduce a Dios.

Pero qué ocurriría, entonces, en un mundo como el nuestro donde la figura de Dios se ha vuelto para las masas tan sólo un estandarte debajo del cual se arremolinan con incesante promiscuidad mezquinos intereses económicos<sup>24</sup>; qué pasaría, insisto, si, al contrario de las interpretaciones más conocidas del

---

<sup>23</sup> Véase, por ejemplo, el erudito estudio sobre esta etapa del pensamiento leibniziano *Leibniz & Arnauld* de R. C. Sleight.

<sup>24</sup> Un ejemplo actual de esta desdicha ha sido la guerra contra Afganistán en cuyo inicio fuimos testigos del avieso y doloroso uso de la figura de Dios donde por un lado (el occidental), horas antes de las masacres y bombardeos que para los ojos de a mitad del hemisferio Estados Unidos estaba en todo el derecho de acometer, los líderes norteamericanos, a la manera de los tan celebrados *talk show*, mostraron al mundo su religiosidad en una misa digna de las comedias de Molière; mientras al otro lado del globo, los dirigentes orientales otorgaban el epíteto de *santa* a la guerra que inevitablemente se desataría, cuando ambos credos (el musulmán y el cristiano) tienen prohibido contestar con violencia cualquier tipo de agresión.

pensamiento leibniziano, tomáramos sus palabras literalmente<sup>25</sup> dentro de una sociedad que si bien guarda ciertos ritos asociados con la divinidad cristiana, al mismo tiempo, parece no seguir en la práctica moral sino un ateísmo materialista — en el mejor de los casos—, cuando no un monoteísmo que encumbra al Dinero Todo Poderoso y se arrodilla temblorosa ante su ídolo.<sup>26</sup>

En primer lugar, estas quejas amargas no habrían sido novedosas para Leibniz, pues ya advertía signos del incipiente deterioro al que se encaminaba la humanidad — del que probablemente ni siquiera nosotros somos testigos de su apoteosis. Si incluso con la figura de Dios la duda cartesiana parecía confinar al yo a un irremediable encierro, sin Ella, esta consecuencia no podía dejar de parecer más funesta; Leibniz se había dado cuenta del alcance devastador que podía llegar a tener la duda académica — misma que trató de refutar en diversas ocasiones—, del mismo modo que sabía que no podía proponer como fundamento o garantía del conocimiento el presupuesto de la existencia de

---

<sup>25</sup> “Cada sustancia — escribe Leibniz— es como un mundo aparte, independiente de toda otra cosa fuera de Dios; así, todos nuestros fenómenos..., todo lo que alguna vez puede ocurrirnos, no son más que consecuencias de nuestro ser... [Nuestros] fenómenos son verdaderos sin hacernos cuestión de si están fuera de nosotros y si otros los perciben también... Una sustancia particular no actúa nunca sobre otra sustancia particular ni padece tampoco por acción de ella... Nada puede acontecernos más que pensamientos y percepciones, y todos nuestros pensamientos y percepciones futuros no son sino consecuencias, aunque contingentes, de nuestros precedentes pensamientos y percepciones, de tal modo que si yo fuera capaz de considerar distintamente todo lo que me sucede o aparece ahora, podría ver en ello todo lo que ocurrirá o aparecerá alguna vez; lo cual no fallaría, y me sucedería de todos modos, *ann cuando se destruyera todo lo que hay fuera de mí*, con tal de que quedásemos Dios y yo.” DM § 14, traducción de Julián Marias. Las cursivas son mías.

<sup>26</sup> “Los formularios y las ceremonias más que opio del pueblo son sonajeros”, escribe al respecto Agustín Andreu en *La inteligencia en la torre...*, página 46. Cfr. también el prefacio a la *Teodicea*.



Dios<sup>27</sup>; es por eso que al hablar del conocimiento humano no pretende rebasar el límite de nuestra propia interioridad, donde tanto Dios como el mundo externo se presentan como entidades ajenas a nuestra experiencia inmediata, inaccesibles — hasta cierto punto. Desde su filosofía subraya nuestra imposibilidad de conocer otra cosa que no sea la luz que proyecta nuestro interior como una vela, pero este defecto primigenio no conlleva necesariamente, como creyó Descartes, un desventurado confinamiento del yo, ni un cáustico escepticismo capaz de enmudecer al más elocuente o arrastrar a la abyección al más virtuoso. La verdad metafísica o necesaria debe buscarse en nuestro interior; no hace falta ir a ninguna parte desde que en la mónada habita el universo entero, o, mejor dicho, un reflejo, una imagen, un punto de vista de todo el universo<sup>28</sup>. No es en las apariencias que ocurren en nuestro interior, sin embargo, donde debe buscarse la fuente de nuestro conocimiento ya que de las apariencias sólo se obtienen conocimientos confusos, limitados y no es posible extraer de ellas más que verdades hipotéticas, contingentes que, si bien son útiles para la vida práctica, no alcanzan la fortaleza de las verdades necesarias. Juzgar la totalidad del universo (que se pliega y repliega en nuestro interior) por

---

<sup>27</sup> Antes ésta debía inferirse por las grandezas que nos evidenciara el conocimiento de la naturaleza. “No basta con afirmar que hay un Dios que crea y suponer que lo creado estará bien creado. Es preciso demostrar, hasta donde sea posible que la naturaleza es necesariamente obra de Dios, cosa que habría que inferir de la obra misma, dado que no se puede demostrar desde Dios”, escribe Eloy Rada en el estudio introductorio a su edición de la correspondencia Leibniz-Clarke, página 25.

<sup>28</sup> Hidé Ishiguro cree reconocer igualmente un *solipsismo* — al que llama *lógico*— a partir de las aserciones referidas (DM §14) y de algunos pasajes de la correspondencia con Arnould donde Leibniz insiste en que cada estado de la mónada se sigue de su estado precedente como si no existiera nada en el mundo excepto Dios y ella misma, pero esto es algo que trataremos con mayor detenimiento en los capítulos siguientes.

algunas percepciones más o menos confusas que atienden únicamente a nuestros intereses y visiones (guerras, hambrunas, maledicencia...) es juzgarlo sin *razón suficiente*.

En efecto, el estado del mundo, por más devastado o sublime que pueda parecernos, no corresponde sino a un breve momento de la historia del universo desde el que es difícil darse una idea acabada tanto del pasado como del porvenir<sup>29</sup>. Éste perspectivismo, por ejemplo, al margen de la idea de Dios como fundamento de la metafísica, es una de las consecuencias de su noción de sustancia que, ya se interprete nuestra existencia vinculada a la divinidad, o bien, aferrada a un inicuo materialismo, permanece inalterable<sup>30</sup>. En este sentido, tanto con o sin la figura de Dios el perspectivismo leibniziano parece fundarse en una extravagante postura solipsista<sup>31</sup> — la monadológica— que no sólo intenta superar el escepticismo, sino, al mismo tiempo, fundar el conocimiento justamente *a partir de nuestra imposibilidad de demostrar la existencia del mundo externo*, vía infrecuente que causó consternación a algunos de sus contemporáneos (como Foucher y Bayle), en cuyo subsuelo se agita un humanismo nada despreciable.

---

<sup>29</sup> "Quien habla siempre lo hace desde una perspectiva, y por tanto con una visión parcial, no puede decir toda la verdad; nadie puede hacerlo... Únicamente Dios podría, pero en su caso el modo no consiste en decir, sino en ver..." , apunta Javier Echeverría en el prólogo a su edición de los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, página 23.

<sup>30</sup> Los últimos encuentros de estudiosos de la filosofía de Leibniz (Congreso Internacional Leibniz: Ciencia, Tecnología y bien común, Valencia 2001 y el VII Congreso Internacional Leibniz: Nihil sine ratione, Berlin, 2001), han mostrado no sólo la actualidad de su pensamiento filosófico y científico, sino la tendencia de algunos de sus ponentes de seguir una fructífera visión secularizada de su filosofía.

<sup>31</sup> Cuyos matices van de cierto misticismo asociado al conocimiento filosófico y científico a la vacuidad que representa demostrar la existencia del mundo externo.

Desde hace tiempo, no pocos filósofos como Schopenhauer, con sus lúcidas y bien conocidas consideraciones adversas sobre la realidad; Heidegger, para quien las categorías estético-morales *pesimismo* y *optimismo* se habían tornado ingenuas para juzgar una sociedad que levantaba en hombros a los boxeadores y que vitoreaba el arrasante triunfo de los toreros y los futbolistas, únicos héroes posibles en una época que alegremente le rinde culto a la vaciedad y al plástico<sup>32</sup>; o Adorno, cuya desesperanza de posguerra lo orilló a escribir juicios tan amargos como la imposibilidad de la poesía después de las matanzas sistematizadas en los campos de concentración<sup>33</sup>; no pocos pensadores, apuntaba, como Bloy, Papini o Steiner (sin olvidar a los bufones de la calamidad como Cioran) han coincidido en una visión que rebasa la pesadumbre que puede llegar a producir el pesimismo, con la que describen el envilecimiento del mundo y las pocas esperanzas de mejora que podemos entresacar de este universo donde la virtud, la humildad y la alegría palidecen frente a los rutilantes colores de la moda, frente a los luminosos escaparates de las grandes avenidas. Leibniz<sup>34</sup> concordaba con Shaftesbury<sup>35</sup> al afirmar que las ceremonias no son actos de virtud, y que la ciega alabanza de su artificialidad revela, o bien una herrumbrosa ignorancia, o bien una mal encubierta maledicencia; por otra parte, el deterioro, la desigualdad y las hambrunas desde las que parece difícil

---

<sup>32</sup> Cfr. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, 1993, página 43.

<sup>33</sup> Cfr. *Cítica cultural y sociedad*. Barcelona: Ariel, 1973, página 230.

<sup>34</sup> Cfr. El prefacio de su *Teodicea*, así como GP III, 405, 416, 429 y 436, donde Leibniz no sólo elogia al sobrino de Locke, sino que se admira de sus mutuas concordancias.

<sup>35</sup> Cfr. *Carta sobre el entusiasmo*.

hoy en día elevar cualquier esperanza que no suene irrisoria, habían sido atisbadas por el filósofo de Leipzig<sup>36</sup> no sin amargura, quien, lejos del ciego optimismo que habitualmente se le atribuye<sup>37</sup>, trabajó incansablemente para que estas situaciones no se cumplieran<sup>38</sup>.

Esta labor constante en busca de la transformación de la realidad, que no sólo proviene del reconocimiento de los problemas que nos aquejan así como de la palpitante debacle que podía sobrevenir si no se encauzaban los esfuerzos de la humanidad hacia el bien común, parece contradictoria con una interpretación solipsista de su filosofía, tal y como se entiende habitualmente el solipsismo. Y en efecto, el *solipsismo monadológico* en que parece fundarse la metafísica leibniziana, poco tiene que ver con la exagerada caracterización de las consecuencias que se desprenden, como escamas de víbora, del llamado solipsismo cartesiano. Al proscribir el mundo con su duda, Descartes no sólo confinaba al yo a la soledad (o la desolación), ya que su única compañía habían de ser fantasmas o quimeras<sup>39</sup>, sino, al mismo tiempo, eliminaba un criterio de verdad objetivo que inevitablemente habría de desencadenar un escepticismo

---

<sup>36</sup> "El género humano..., me da la impresión de un tropel de gentes que se encaminan en confusión en medio de tiniéolas, sin jefe, ni orden, ni consigna..." (AA, 3). Y en su *Diálogo entre un político sagaz y un sacerdote de reconocida piedad* (1679), escribe: "Imaginemos por gusto que se pueda encontrar la verdad, que se puedan establecer principios indiscutibles, que sea asequible un método para extraer de ellos consecuencias importantes y que Dios mismo nos envíe esta nueva lógica desde el cielo: sin embargo, estoy seguro de que los hombres no dejarían de disentir entre sí como habitualmente."

<sup>37</sup> Véase al respecto mi "Pesimismo y optimismo leibnizianos" en las *Actas del Congreso Internacional Leibniz...*, Valencia 2002.

<sup>38</sup> Para las tensiones dentro de su filosofía entre conceptos como progreso, perfección y el mejor de los mundos véase de A. Herrera: "Conocimiento, tecnología y la noción leibniziana de progreso" en *Actas del Congreso Internacional Leibniz...*, Valencia 2002.

<sup>39</sup> Una inigualable descripción de la soledad que propicia el solipsismo cartesiano se encuentra en la novela *La invención de Morel* de Adolfo Bioy Casares.

epistemológico cuyo reverso moral es bien conocido en nuestros días bajo la frase "todo se vale" de uso tan frecuente. De esta manera, la ausencia de un criterio metafísico y epistemológico (campos de estudio que aún no estaban escindidos en el siglo XVII) que fungiera como las raíces que habían de alimentar al árbol del conocimiento cuyo carnoso fruto había de ser una moral más perfecta<sup>40</sup>, dio paso al descontrolado crecimiento de cizañas que terminaron por envilecer los escasos brotes que ofrecían los desarrollos científicos poniéndolos en manos de intereses rastroeros cuya fruición parece consistir en la degustación de frutas amargas y agusanadas; y si al árbol se le conoce por los frutos, como dice el Evangelio, no extraña que ese "todo se vale" sea capaz de justificar cualquier abyección, e incluso ir más lejos y llegar a considerar que precisamente la virtud contemporánea consiste en tener una conducta torva, actitud vital que el capitalismo depredador no se ha cansado de elogiar desde que ha instaurando el robo y la depravación como la más elevada forma de vida<sup>41</sup>.

Leibniz había medido el peligro que esta doctrina era capaz de desatar y se opuso a ella fervientemente, atacándola, como se ha dicho, no sólo desde la física, sino también desde sus principios metafísicos; pero dejemos que sea el mismo filósofo de Leipzig quien exponga su punto de vista: "No veo qué utilidad puede tener el considerar las cosas dudosas como si fueran falsas: esto no sería

---

<sup>40</sup> Cfr. Descartes, *Carta a quien tradujo Los Principios de la filosofía*.

<sup>41</sup> Desde el siglo XIX algunos pensadores ya comenzaban a atisbar la violencia con que el capitalismo instauraba la desigualdad y la bajeza como una legítima forma de vida, aunque posiblemente no fueran capaces de adivinar la depuración de la infamia que trajo consigo el siglo XX; véanse por ejemplo las agitadas palabras de León Bloy sobre el comercio en su inquietante libro *La sangre del pobre* (capítulo XVII).

librarse de los prejuicios, sino cambiarlos... No es correcto este razonamiento: puedo suponer o fingir que no existe ninguna cosa corpórea, pero no puedo fingir que yo no existo, o que no pienso, luego yo no soy corpóreo, ni el pensamiento es modo del cuerpo... Quien juzgue que el alma es corpórea, no admitirá que se pueda afirmar que no existen cosas corpóreas, sino sólo que se puede dudar de si existen o no las cosas corpóreas; y aunque vea claramente que su alma existe, de aquí sólo concluirá que todavía puede dudar de que el alma sea corpórea; y nada más obtendrá de ese argumento por muchas vueltas que le dé... Esa extravagante ficción o duda de si no habremos sido hechos para equivocarnos incluso en las cosas más evidentes, no puede impresionar a nadie, porque la excluye la naturaleza de la evidencia, y las experiencias y éxitos de toda la vida demuestran lo contrario; *si esta duda pudiera ser suscitada legítimamente una sola vez, entonces sería completamente insuperable, tanto para el propio Descartes como para cualquier otro, pues aunque se afirmaran cosas evidentes, representaría siempre un obstáculo*.<sup>42</sup>

Aunque Leibniz se enfrenta tan críticamente a Descartes<sup>43</sup>, no puede dejar de reconocer que, si en última instancia el conocimiento se funda en el sujeto (ya sea monádico o cartesiano), todo juicio acerca de una realidad ajena a las propias percepciones (es decir, sobre el mundo externo) naufraga

---

<sup>42</sup> *Observaciones críticas...* (1692) I, § 2. Cfr. también §§ 2-13. Las cursivas son mías.

<sup>43</sup> Incluso llegando probablemente hasta el agravio; en una carta sobre Descartes y el cartesianismo, Leibniz apunta: "Descartes, como todos los hombres, tenía el espíritu limitado; sobresalía en las especulaciones, pero ningún descubrimiento hizo en cosas útiles para la vida sometida a los sentidos, que sirva para la práctica de las artes" (*Obras de Leibniz*, página 251), como un severo reproche a la supuesta inutilidad práctica de sus escritos.

inevitablemente, y que, por tanto, el criterio para establecer la verdad no puede encontrarse en la certeza ni en la claridad y distinción que proponía Descartes porque éstas sólo pueden referirse a nuestras propias apariencias, que bien podrían ser alucinaciones o ensueños: "...No se puede demostrar en absoluto, con ningún argumento — escribe Leibniz— que existen cuerpos. Nada impide que puedan ofrecerse a nuestra mente algunos sueños bien organizados y nada impide que los juzguemos verdaderos ni que al concordar entre sí por su valor de utilidad no puedan pasar por algo verdadero<sup>44</sup>." Y es justo el reconocimiento de este límite el que Leibniz toma como punto de partida, como Descartes, para la cimentación de su metafísica. Sin embargo, los matices y las consecuencias del pensamiento leibniziano, como la idealidad del espacio y el tiempo, y el perspectivismo que funda precisamente en el reconocimiento de nuestra imposibilidad de experimentar otra cosa que no sean nuestras *vivencias privadas*<sup>45</sup>, son bastante diferentes.

Desde que no es posible acceder a una cosa distinta a los fenómenos que aparecen en nuestra mente, no puede suponerse que la verdad de nuestras proposiciones dependa de su correspondencia con los objetos externos (inalcanzables para nuestros ojos)<sup>46</sup>. Es por eso que la certeza para Leibniz no es

---

<sup>44</sup> Leibniz, *Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios* (1684), Olaso, 267/GP VII, 320-321.

<sup>45</sup> Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, § 242.

<sup>46</sup> "...De todo esto resulta evidente que las cosas materiales están tan lejos de ser más reales que las otras que, a la inversa, siempre puede ponerse en duda la existencia de ellas, o más bien que la existencia de ellas no difiere materialmente en nada, o sea en sí misma, de la existencia de los sueños, aunque por cierto difieren en belleza..." *Sobre la existencia, los sueños y el espacio* (1676), (Olaso, 146).

sino una sensación subordinada a nuestros estados de ánimo, tanto como la claridad y la distinción: las tribulaciones enturbian la mirada; una indisposición estomacal lleva a la perdición de un reino; un desaire condena al anonimato a un artista excelente; el atrevimiento de una mujer coqueta y casquivana la hace triunfar, a pesar de carecer de talento, ante el gran público<sup>47</sup>. La correspondencia entre nuestros juicios y las cosas (no las apariencias de las cosas) ya no es criterio de verdad para Leibniz<sup>48</sup> porque ha reconocido con Descartes que no es posible *salir* de nuestras propias apariencias<sup>49</sup> y contemplar, como se aprecia el ir y venir de la muchedumbre en una plaza desde una terraza veraniega, no sólo cualquier realidad ajena a nuestras representaciones, sino incluso los mismos fenómenos que se nos presentan desde un punto de vista que no nos pertenezca<sup>50</sup>, pues cada individuo (mónada) es como un mundo aparte que posee en su interior una irreductible perspectiva sobre el universo. En efecto, como se verá más adelante, la verdad metafísica para Leibniz — que

---

<sup>47</sup> Cfr. Carta a la duquesa Sofía 13/23 de octubre de 1691, en *Filosofía para princesas*, página 57.

<sup>48</sup> No sólo en contra de Descartes, sino también de Spinoza: "La idea verdadera es aquella que concuerda con lo ideado", escribe este último en su *Ética*, I.

<sup>49</sup> "La realidad... no es, pues, un mundo externo del que se tiene noticia a través de las sensaciones, sino que se trataría de una especie de realismo de los universales...el mundo físico que constituye nuestro entorno no tienen realidad propia..." Jaime de Salas, *El conocimiento del mundo externo*, Universidad de Granada 1967, páginas 20-21.

<sup>50</sup> "Por el mundo de *las cosas* entendemos lo que aparece, por consiguiente, lo que puede ser comprendido; porque cuando somos engañados y reconocemos nuestro error, podríamos aún decir correctamente que algo se nos ha aparecido, pero no que ha existido... La naturaleza de una cosa es la causa, en la cosa en sí misma, de su apariencia. Por tanto, la naturaleza de una cosa difiere de su fenómeno como una apariencia distinta difiere de una confusa, y como la apariencia de las partes difieren de la apariencia de sus posiciones o relaciones extrínsecas; o como el plano de una ciudad, visto desde la parte más alta de una gran torre ubicada en el centro, difiere de las casi infinitas perspectivas horizontales con las que se deleitan los ojos de los viajeros que la enfocan en una dirección o en otra." Leibniz, *Un ejemplo de demostración acerca de la Naturaleza de las cosas corpóreas a partir de los fenómenos* (1671), (I, 142/K, 141-142.)



depende de definiciones y no de experiencias<sup>51</sup>— tiene un análogo ontológico: la *noción completa* de cada persona (mónada), que supone que todo accidente — hablando con terminología aristotélica— le es esencial a la sustancia<sup>52</sup>.

El enunciado verdadero, piensa Leibniz, es aquél cuyo predicado está contenido en el sujeto<sup>53</sup>, y sólo se llega a la verdad analizando los conceptos, derivando de ellos sus predicados e infiriendo de los predicados el sujeto que los hace verdaderos, no apelando a una realidad que subsista al margen de nuestras representaciones, sino al contrario, a nuestro propio interior. Del mismo modo

---

<sup>51</sup> El tipo de conocimiento que privilegia su llamado *racionalismo* no depende de los fenómenos, sino de los principios de la razón con los cuales puede llegarse a proposiciones acertadas, sin recurrir a la experiencia como criterio de validación o de verdad; la metafísica es de "las ciencias que dependen de definiciones, no de experiencias, de pruebas racionales, no de pruebas sensibles... No tiene su punto de partida en los sentidos, sino en una intuición clara y distinta, que Platón llamaba idea, y que literalmente significa lo mismo que definición... [La metafísica es una ciencia rigurosamente demostrativa, que no deriva de los hechos, sino exclusivamente de la razón...; tiene su fundamento no en experiencias y hechos, sino que está destinada a dar cuenta de estos y a reglamentarlos previamente." (Leibniz, "El derecho y la equidad" en *Tres ensayos...*, páginas 285-291). Por otro lado, Leibniz aclara en su *Demostración de las proposiciones primarias* que las proposiciones de razón son "las que surgen únicamente de las ideas o, lo que es igual, que nacen de un conjunto de definiciones que no deben su origen a los sentidos y que, por tanto son hipotéticas, necesarias y eternas. (*Demostración de las proposiciones primarias*, A VII, ii, 479). Acerca de la metafísica como un saber que no atiende ni explica los fenómenos concretos y/o sobre la verdad al margen de los sentidos: cfr. *La profesión de fe del filósofo*, S 46; *Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas*, GP IV, 425; *Verdades primeras*, C 518-519; *Discurso de Metafísica*, §§ 10, 15, 18, 19.

<sup>52</sup> Algunos le han llamado a esto suprasustancialismo.

<sup>53</sup> "*Praedicatum inest subjecto*. o si no es así, no sé en qué consiste la verdad", escribe Leibniz a Arnauld en una carta fechada en Hannover el 14 de julio de 1686; y al inicio de su *Espécimen de hallazgos relativos a los admirables arcanos de la Naturaleza General*, apunta: "En toda verdad universal afirmativa, el predicado está insito en el sujeto; explícitamente en la verdades primitivas o idénticas, las únicas por otra parte, que son de suyo evidentes". Las verdades metafísicas dependen exclusivamente de la razón (principio interno), pues corresponde a un conocimiento *a priori*, que no necesita recurrir a la experiencia para saberse cierto, sino que es validado por los propios principios de la razón y se obtiene a través del análisis de conceptos, no de experiencias. Los juicios verdaderos, para Leibniz, son los juicios que hoy llamamos analíticos; y es a través del análisis de los conceptos o los términos que encontramos la verdad; la sensibilidad no interviene en este proceso aunque la mayoría de los conceptos tengan su origen en la sensibilidad. Cfr., al respecto: *Historia y elogio de la Lengua o Característica universal*, GP VII, 484-486; incluso en *Demostración de las proposiciones primarias*, admite un dominio propio y autónomo de la razón, A VII, ii, 479.

que no es necesario referirse al mundo externo para encontrar estas verdades ya que la razón es capaz de llegar a ellas por sí sola (por más que las apariencias, que no sólo no podemos eludir sino que nos ofrecen bastante utilidad para la vida cotidiana, sean lo único a lo que podemos y debemos aspirar conocer); del mismo modo, apuntaba, desde que cada individuo posee una noción completa<sup>54</sup> en cuya complejidad se recogen todos los predicados que exhaustivamente pueden describir su existencia — única, irrepetible y particular— y, al mismo tiempo, toda la historia del universo, sus grandezas y sus limitaciones; desde que la *noción, idea, esencia o naturaleza*<sup>55</sup> de cada individuo (mónada) consiste precisamente, al contener (encerrar) todos sus acontecimientos y todas sus denominaciones extrínsecas, a individualarlo, a diferenciarlo de los demás, dotarlo de una personalidad inconfundible y única<sup>56</sup>, la existencia del mundo externo — así como su demostración— se tornan irrelevantes.<sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> "Lo que sucede a cada uno no es más que una consecuencia de su *idea o noción completa* únicamente, puesto que esta idea encierra ya todos los predicados o acontecimientos y expresa todo el universo." DM §14

<sup>55</sup> "Siendo el alma una sustancia individual, es necesario que su noción, idea, esencia o naturaleza encierre todo lo que debe sucederle; y Dios, que la ve perfectamente, ve lo que ella hará o sufrirá siempre y todos los pensamientos que tendrá". *Proyecto de una carta a Arnauld* (sin fecha). GP II 37-47.

<sup>56</sup> Éste, como trataré de demostrar, es justamente el giro leibniziano que se opone al solipsismo de Descartes, pues la individuación radical que postula Leibniz (todo predicado de un sujeto le es esencial) y que se basa en el encierro de la mónada a la que nada puede influir excepto sus propias constelaciones internas, transforma el solipsismo cartesiano entendido como "soy el único" (que existe) a "soy único", es decir, plenamente discernible, con un máximo grado de individuación, por eso toda denominación extrínseca es intrínseca.

<sup>57</sup> Esto no quiere decir que Leibniz crea en la inexistencia del mundo externo, sino que con su monadología, que concuerda con Descartes en el reconocimiento de los límites de nuestro conocimiento, cree haber superado el problema cartesiano del mundo externo porque no necesita demostrarlo para hablar de verdad, sino, al contrario, aún suponiendo que no exista, las consecuencias morales (dado el acercamiento místico a Dios) no son deplorables.



Leibniz sigue a Descartes en tanto considera imprescindible establecer los límites y alcances de nuestro conocimiento, y, en su recorrido, dadas las propuestas cartesianas de las que sin exageración se ha dicho que revolucionaron el pensamiento filosófico, asume la necesidad de buscar un terreno firme para la edificación del mismo; sin embargo, encuentra que el *cogito* cartesiano provoca más problemas de los que es capaz de resolver y que no es difícil, llevando hasta las últimas consecuencias su método, encallar en un escepticismo estéril desde el punto de vista gnoseológico y aciago en el momento de elevar cualquier propuesta ética, política o moral. Reconoce, a pesar de ello, que efectivamente vivimos en un mundo de apariencias, pero en vez de considerar esta descripción de nuestras circunstancias humanas como un impedimento para desarrollar conocimientos seguros o encontrar verdades (no sólo útiles para la vida práctica — que se despliega entre sombras<sup>58</sup> —, sino también para una vida espiritual que nos acerque a Dios), asume que nuestra condición no se opone al establecimiento de criterios ni al descubrimiento de verdades; al contrario<sup>59</sup>. Mientras para Descartes la verdad, de alguna manera, depende de los caprichos de Dios, y nuestros juicios han de referirse constantemente a realidades externas, ajenas a nuestras percepciones (por eso la urgente necesidad de recuperar el mundo

---

<sup>58</sup> “... (Los cuerpos en sí mismos no son mismidades; sombras que pasan.) Las cosas corporales son sólo sombras que pasan, vistas, figuras, verdaderos ensueños. La verdad esencial está sólo en el espíritu...” Leibniz, *De la verdadera teología mística* (1697-1698), (Olaso, 392).

<sup>59</sup> “En cuanto a las cosas sensibles, sólo podemos saber o debemos desear que sean coherentes, tanto entre sí como con las razones indudables, de manera que las futuras puedan preverse hasta cierto punto a partir de las pasadas. Es inútil buscar en ellas más verdad o realidad que la que esto nos ofrece, y ni los escépticos deben exigir, ni los dogmáticos prometer otra cosa.” *Observaciones críticas...* I § 4 (1692).

externo extraviado con el método de la duda) como criterio de validez, para Leibniz las verdades dependen exclusivamente de principios racionales, y como *vivimos en la mente*<sup>60</sup>, el error está en creer que es necesario recuperar el mundo externo, no sólo porque *la verdad esencial se encuentra sólo en el espíritu*, si no porque no es posible perder lo que nunca se ha tenido. La coherencia interna y el análisis de conceptos<sup>61</sup> como forma de reconocer y acercarse a la verdad en términos de inherencia desde el plano epistemológico, como se dijo, provee un criterio de verdad que hace innecesaria la recuperación del mundo externo (pues no es necesario apelar a algo ajeno a nuestra interioridad para establecer verdades, aparte de que no es posible), mientras que desde el plano ontológico (desde que podemos hablar de una noción individual completa de cada mónada que contiene todo su despliegue de percepciones internas como predicados esenciales<sup>62</sup>, y la sitúa como una unidad cerrada a la que nada externo puede perturbar, ni ella, por su parte, incidir en otra cosa que no sean sus propias

---

<sup>60</sup> Tal y como escribía el poeta Wallace Stevens en "La imaginación como valor".

<sup>61</sup> En su afán de establecer las verdades, entendidas en términos de inherencia, Leibniz trabajó toda su vida desarrollando su famosa *Característica universal*, una empresa tan ambiciosa como irrealizable que pretendía consignar en un diccionario todos los pensamientos de la humanidad cuyas combinaciones derivaran otros tantos con caracteres más sencillos que las palabras corrientes, pero de los que, al contrario de nuestros términos habituales, entrañaran en su propio signo los predicados que contuviera cada concepto. Esta labor que dio paso a la lógica simbólica también excitó la mente de algunos escritores como J. L. Borges en cuyos libros *Ficciones* y *El aleph* deriva consecuencias inusitadas de esta propuesta leibniziana.

<sup>62</sup> "La noción de la sustancia individual encierra todos sus acontecimientos y todas sus denominaciones extrínsecas (es decir, que no le pertenecen sino en virtud de la conexión general de las cosas y porque expresa todo el universo a su manera)..." Carta de Leibniz a Arnauld del 14 de julio de 1686.

percepciones) la existencia del mundo externo resulta igualmente irrelevante.<sup>63</sup>

Pero, ¿qué consecuencias implica exactamente este *solipsismo monadológico*?

---

<sup>63</sup> *"Todos nuestros fenómenos, todo lo que puede alguna vez ocurrir, no son más que consecuencias de nuestro ser... En efecto, nada puede acontecer más que pensamientos y percepciones, y todos nuestros pensamientos y percepciones futuras no son sino consecuencias... de nuestros precedentes pensamientos y percepciones...; y me sucedería lo mismo, aun cuando fuera destruido todo lo que existe fuera de mí..."* DM §14. Las cursivas son mías.

## 2. Solipsismos

*El universo es sólo  
un reflejo de nuestra alma.  
Anatole France*

El significado más conocido del concepto *solipsismo* es aquel que han popularizado ciertas corrientes del pensamiento filosófico desde finales del siglo XIX, las cuales consideraron pertinente alejarse de la metafísica a causa de su supuesta esterilidad para generar un conocimiento útil y seguro. El solipsismo, para estos filósofos, vendría a ser algo así como un vestigio incómodo que imperdonablemente ha sobrevivido hasta nuestros días, y que debe disociarse del pensamiento filosófico contemporáneo — pragmático y utilitarista que proponen— al remitir a arcaicas y equivocadas formas de hacer filosofía.

Sin embargo, el solipsismo, al mismo tiempo que ha sido un tópico despreciado por estas concepciones filosóficas, les ha servido como ejemplo clave para mostrar la supuesta vacuidad de la metafísica y el sinsentido o ininteligibilidad del mayor número de las problemáticas de las que se ha ocupado tradicionalmente, así como emanciparse de esta manera de su

agobiante yugo<sup>1</sup>. Esto no querría decir, para estos pensadores, que la metafísica — dentro de la cual agrupan la ética, la estética, la teología, la antropología, etc.— deba desdeñarse por completo, pues (aunque su lenguaje parece desvinculado del mundo concreto — es decir, carece de sentido—, refiere realidades inescrutables para la ciencia y la tecnociencia contemporáneas y sus respuestas de ninguna manera pueden ser consideradas como conocimiento) no carece de un valor lúdico y poético — como el ajedrez y la literatura policíaca.<sup>2</sup>

Pero ilustremos nuestra exposición con las palabras de un adversario: “...solipsista, es decir, sostener que nadie más que él existe, o, en todo caso que no hay ninguna razón para suponer que exista nadie más que él... [El solipsista] sostendría que las experiencias sensoriales de otra persona no pueden, en modo alguno, formar parte de su propia experiencia y, por tanto, que no puede tener la menor base para creer en la existencia de ellas; y en este caso, si las personas no son más que construcciones lógicas surgidas de

---

<sup>1</sup> “El mundo moderno ha conseguido ser banal...; ha conseguido que impere el agnosticismo... La filosofía ha sido profundamente irresponsable y, llevada del deseo de pintar el gran teatro del mundo y de ser apreciada como útil en la sociedad utilitaria, ha tirado por la borda sus temas más propios. La filosofía ha banalizado el pensamiento... se ha lanzado hacia las modas y temáticas impuestas desde zonas del conocimiento donde no aparecen las cuestiones del sentido del ser y del destino, que es lo profundo que hay en la vida y lo que puede ayudar a ver la profundidad de las cosas y de lo que pasa en el alma. (Pero me olvidaba: el alma no existe)”, comenta A. Andreu al respecto, no sin un dejo de ironía en sus *Sideraciones I*, página 28.

<sup>2</sup> Cfr., A. J. Ayer, *Foundations of Empirical Knowledge*, Londres 1940, Capítulo 3; *Problem of Knowledge*, Londres, 1956, Capítulo 5, y *Language, Truth and Logic* Londres, 1960, página 126-132.

sus experiencias sensoriales, carece de fundamento para creer en la existencia de otras gentes".<sup>3</sup>

Y, en efecto, como acaloradamente discute Ayer, la formulación más común del concepto solipsismo podría resumirse con la frase "sólo yo existo", o, en otras palabras, "el yo es toda la realidad", cuyas traducciones moral y psicológica son el individualismo y la misantropía, respectivamente. Sin embargo, esta formulación general del solipsismo que lo asocia de manera exclusiva con un subjetivismo extremo según el cual todo lo existente se reduce a la propia conciencia ni es concluyente ni es del todo precisa, pues atiende sólo a una parte del problema, o, mejor dicho, intenta reducir todas las variantes del solipsismo a una sola, que llamaremos *dogmática*.

Aunque a veces no resulta muy clara la frontera entre el solipsismo dogmático y los otros tipos de solipsismo, ya que con frecuencia se entrecruzan o se complementan, conviene tratarlos de forma separada ya que cada uno de ellos posee unos rasgos verdaderamente propios que son irreductibles a una formulación meramente existencial — tal y como la presentan Ayer, y, en general, la mayor parte de los filósofos que se han mostrado más críticos frente a este problema.

El solipsismo más cercano a la enunciación dogmática se entiende habitualmente como un subjetivismo igualmente extremo según el cual, ya no lo único que existe, sino *lo único que puede ser conocido* es el yo

---

<sup>3</sup> A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Londres: Victor Gollancz LTD, 1960, página 128.



individual donde toda la realidad que pueda alguna vez aprehenderse es una mera representación de ese yo; a este tipo de solipsismo lo llamaremos *epistemológico* o *gnoseológico*.

Igualmente podemos encontrar un solipsismo cuyo cometido principal es una búsqueda interna con el fin de acercarse a niveles espirituales poco ordinarios — de donde, por cierto, proviene la palabra *solipsismo* como veremos más adelante—, y que dada su aspiración de llevar a cabo la unión del alma ya con la divinidad, ya con una totalidad trascendente, llamaremos *solipsismo místico*.

Finalmente, tal y como adelantábamos en el capítulo primero, podemos hablar de un solipsismo leibniziano de origen epistemológico fuertemente ligado al misticismo. A partir de su monadología, cuyo fundamento es la sustancia simple caracterizada como una unidad de fuerza cerrada sobre la que ninguna otra sustancia puede influir y que posee de forma completa todos y cada uno de los predicados que la definen (individúan) de tal manera que como concepto se basta a sí misma — sin la interferencia o referencia de algo ajeno a ella que la limite o determine—, Leibniz quiso construir una metafísica cuya pretensión era superar el cartesianismo (la metafísica fundada en el dualismo de las sustancias irreconciliables y la física plenamente mecanicista), y, al mismo tiempo, rebasar el escepticismo que llegó a propiciar el método de la duda, así como las consecuencias morales y políticas que desató la falta absoluta de certeza

sobre los juicios que se refirieran al mundo externo una vez que el cogito cartesiano mostró no ser un fundamento tan firme como su inventor creyó vislumbrar. No obstante su monadología aceptaba, por un lado, que el conocimiento de lo que llamamos mundo externo no es otro sino el que podemos tener sobre nuestras percepciones, al no considerar que de ellas dependieran las verdades metafísicas, sino de los principios de la razón, nunca dedujo de nuestras limitaciones cognoscitivas la incapacidad de establecer algún conocimiento seguro (aunque este último poco tenga que ver con lo sensible y se refiera a cosas inmateriales o espirituales — aquí es donde se acerca al misticismo— que nos hacen percibir la mente y los deseos de Dios como si fuéramos su espejo). Este tipo de solipsismo, que llamaremos *monadológico*, pretendía, del mismo modo que el solipsismo gnoseológico de Descartes, esclarecer los contornos, los límites del conocimiento humano con el fin de asentar de una manera menos problemática los grados de verdad que nos es posible poseer; pero es aquí justamente donde se separa de su directo predecesor, no sólo porque la certidumbre, la claridad y la distinción dejan de ser criterios epistemológicos para convertirse en criterios meramente emocionales, sino porque, al partir del reconocimiento de la *fragilidad* de nuestras inferencias sobre lo que llamamos mundo externo y postular una verdad cuyo fundamento son los principios de razón y no la experiencia, el solipsismo monadológico, en vez de desencadenar incertidumbre o nihilismo gnoseológico y desasosiego moral a causa de una

insuperable ausencia de principios firmes con los cuales regir la vida y desarrollar el conocimiento, dio origen a lo que probablemente puede considerarse el mayor hallazgo de la metafísica leibniziana: el perspectivismo. Pero avancemos sin tanta prisa.

Aunque el reconocimiento de nuestra incapacidad para comprender el mundo *tal como es* (perspectiva que sólo le sería dada a un observador omnisciente y ubicuo), que llevó a la desconfianza acerca de nuestras inferencias sobre el mundo externo a desembocar en la creencia de que el único conocimiento verdadero que podía poseerse había de limitarse a nuestros procesos mentales (por definición internos, y no al juicio sobre objetos, pues en el mejor de los casos lo único que tenemos sobre ellos es una imagen más o menos parecida, aunque ciertamente su similitud nunca podamos constatarla<sup>4</sup>), y que dio origen a los solipsismos dogmático y epistemológico, bien puede encontrarse, de manera rudimentaria, en la filosofía presocrática de Metrodoro de Quios<sup>5</sup>, y, posteriormente, en el idealismo esencialista de Platón, así como en algunas escuelas platónicas que

---

<sup>4</sup> Este *idealismo* se opondría al llamado por Russell *realismo ingenuo*, donde nuestras percepciones se identifican con los objetos físicos. Cfr., Russell, *Human Knowledge*, parte III, capítulo 4, páginas 217-220.

<sup>5</sup> Metrodoro de Quios (o Chios) filósofo presocrático cuya existencia se ubica a mediados del siglo IV a. C. Fue discípulo indirecto de Demócrito a través de Nessas. En su libro *Sobre la Naturaleza*, negó por completo toda posibilidad de todo conocimiento: "Ninguno de nosotros sabe nada de nada; ni siquiera esto mismo de si sabemos o no sabemos, ni si sabemos que sabemos o no sabemos; ni si en total hay algo o no lo hay". Cfr., Katherine Freeman, *The Pre-socratic Philosophers*. Oxford: Basil Blackwell, 1946, páginas 327-329.

sobrevivieron a la Academia<sup>6</sup>; y, a pesar de que en la filosofía antigua de Lao Tzu llamada taoísmo<sup>7</sup> podemos advertir rasgos bastante cercanos al solipsismo místico de los siglos XVI y XVII, el solipsismo como problema filosófico es hasta cierto punto reciente.

Si bien cada una de las maneras en que podemos entender el solipsismo posee características irreductibles, cuyas consecuencias (éticas, políticas y epistemológicas) son igualmente diversas, todas ellas tienen en común que, en un sentido u otro, toman el yo como base o como el elemento más importante de su especulación. Es interesante hacer notar, sin embargo, que, por más paradójico o contradictorio que parezca, si alguna otra cosa comparten los diferentes tipos de solipsismo es el requerimiento de que el yo que les sirve de fundamento o punto de llegada no sea únicamente el del solipsista que propone su hipótesis; al contrario, la palabra "yo" nunca está confinada a una fija y única referencia: el uso del yo en el solipsismo siempre es general en el sentido de que el yo es el de cualquier persona que esté siguiendo los argumentos que se proponen y sea capaz de reformularlos a partir de sí mismo.

---

<sup>6</sup> Me refiero a la llamada Segunda Academia que dirigió Arcecelao a mediados del siglo III a.C. cuya postura filosófica (al parecer siguiendo a Pyrrón) era la negación de la posibilidad del conocimiento, así como a su etapa posterior dirigida por Carmádes un siglo más tarde (II a. C.) donde se continuó adocrinando con las ideas de Arcecelao.

<sup>7</sup> Sobre el taoísmo y su similitud con la mística cristiana de la modernidad pueden verse: Lao Tzu, *The Tao Te Ching*, las ediciones de James Legge (N. Y. 1962) y Jaques Lionnet (Paris, 1962); asimismo los ya clásicos libros de Leon de Rosny, *Le Taoism*, Paris: Ernest Leroux, 1892 y Frederic Henry Balfour, *Taoist Texts, Ethicalpolitical and Speculative*. Londres: Trubner and Co., 1884. También puede revisarse el espléndido volumen de Octavio Paz, *Chuang-Tzu*, Madrid: Siruela, 1997.

Es por eso que, si bien todo solipsismo depende del pronombre *yo*, no me parece prudente, como gustan algunos autores, otorgarle el nombre genérico de *egoísmo*, tal y como se vino haciendo en inglés más o menos hasta 1870 cuando el uso de esa palabra comenzó a reservarse para denominar al que nosotros hemos preferido llamar solipsismo místico; no lo creo conveniente, decía, en primer lugar porque el solipsismo (*solus ipse*) es la expresión reflexiva del "solus ego", mientras el "ego-ismo" únicamente enaltece al yo como figura casi proteica y lo acerca a las expresiones *individualismo* (reverso moral del solipsismo dogmático donde todo acompañamiento y diversión ya ni siquiera es pretendidamente común desde que *el otro* no tiene una función constructiva — de la propia identidad, del perfeccionamiento moral y estético, del mejoramiento del entorno, etc.—, sino que meramente se presenta en términos de utilidad) y *antropocentrismo* (que históricamente nunca ha sido tan genérico como para incluir a todos los seres humanos y debe asociarse, más bien, con los eurocentrismos, fascismos e imperialismos que siempre han mantenido una postura segregacionista; otra consecuencia cultural del solipsismo dogmático, como veremos más adelante); y en segundo lugar, porque en nuestro idioma la palabra *egoísmo* refiere posturas y comportamientos justificadamente peyorativos que no remiten a su significado etimológico primigenio<sup>8</sup>. Pero avancemos hacia el

---

<sup>8</sup> Al contrario del idioma inglés, por ejemplo, donde *egoism* se asocia principalmente, aparte de un interés hacia uno mismo no negativo de suyo, a la conducta humana cuya meta es la felicidad y perfección del yo. Mientras tanto, nuestro despreciado *egoísmo* (*selfishness* en

solipsismo monadológico hilvanando sus similitudes y diferencias con los otros solipsismos que hemos mencionado.

---

inglés) posee connotaciones exclusivamente deplorables, como el beneficio propio al margen del bienestar público o circundante.

### 3. Solipsismo Místico.

*El alma debe pensar a menudo  
como si no hubiera más que Dios y ella en el mundo...  
puesto que ella sola constituye todo su universo  
y se basta con Dios.*  
Leibniz, *Discurso de Metafísica* § 14

Al parecer, fue Giulio Clemente Scotti<sup>1</sup>, un apóstata jesuita, quien introdujo por vez primera el término solipsismo en un trabajo titulado *Monarchia solipsorum* (Venecia, 1645<sup>2</sup>) bajo el seudónimo de Lucius Clemente, donde describía sarcásticamente un obcecado reino de místicos fanáticos. No son muy claros los motivos que tuvo el disidente Scotti al redactar ese breve

---

<sup>1</sup> Giulio Clemente Scotti, jesuita veneciano del que poco se sabe aparte de que es el autor de la *Monarchia Solipsorum*, cuyo nombre habría quedado en las tinieblas de no ser porque Melchoir Inchofer lo tradujo al francés. Durante largo tiempo se creyó que Inchofer era el autor de ese volumen, y fue perseguido por la Compañía tras su publicación en francés en 1652. Melchoir Inchofer es bastante conocido ya que no sólo promovió la condonación del *Sistema del mundo* de Galileo, sino que se encargó de su juicio (a él se le debe la famosa denuncia de 1631 donde declaraba que la opinión de que la tierra se movía era, de todas las herejías posibles la más atóminal, pernicioso y escandaloso que podía hacerse; que la inmovilidad de la tierra era sagrada, y que cualquier argumento contra la inmortalidad del alma o contra la existencia de Dios podría ser tolerado antes que un argumento que probara el movimiento terrestre; al respecto pueden verse: Mauricio Finocchiaro (ed.), *The Galileo Affair: A Documentary History*. California: University of California Press, 1989; Feldhay, *Galileo and the Church: Political Inquisition or Critical Dialogue?* Cambridge: Cambridge University Press, 1995 y Pietro Redondi, *Galileo Heretic* (traducido por R. Rosenthal). Indiana: Princeton University Press, 1997). *La Monarchie des solipses* es un breve libro que consta de cuatro partes todas ellas críticas de la Compañía de Jesús y una carta final sobre la "república de los solipsistas".

<sup>2</sup> Al parecer hubo una primera edición en 1645 de la que no se conserva ningún ejemplar; posteriormente, antes de la de Inchofer (de 1652, y que fue reeditada en 1721 en Amsterdam con algunos otros documentos anexos), hubo otra de 1651 también editada en Venecia y que probablemente fue la que utilizó el jesuita para su traducción.

escrito (de tan sólo 144 páginas en su primera edición)<sup>3</sup>; sin embargo, su sátira sobre los jesuitas provocó que durante algún tiempo recibieran en Francia y en Italia el epíteto de *solipsistas*. Es cierto que esta denominación tenía explícitamente intenciones burlescas, pero en el fondo apuntaba también a la actividad espiritual que aspira llevar a cabo la unión del alma con Dios. Hay diversas maneras de entender este acercamiento con la divinidad, desde aquellos que proponen un ascetismo extremo y se confinan no sólo a una absoluta soledad o silencio sino igualmente a padecimientos físicos escalofriantes, hasta quienes abrazan sin ninguna reserva una postura altruista (o "afectivista") y se entregan al mundo con ánimo alegre y solidario con la primordial finalidad de ayudar a los desprotegidos<sup>4</sup>. Sin embargo, a pesar de la reclusión o socialización como vías hacia la divinidad (estilos de vida que representan justo eso: caminos a Dios), el solipsismo místico<sup>5</sup> tiene como punto de partida la creencia de que es en el interior de las personas donde ha de llevarse a cabo la transformación que elevará su espíritu, la cual, independientemente del camino que se elija, es una tarea

---

<sup>3</sup> Probablemente los conflictos entre jesuitas y jansenitas. Es relevante hacer notar, sin embargo, que la mayor ironía que desplegó Scotti contra la compañía de Jesús fue que los jesuitas estaban perfectamente bien educados para la elevación del espíritu lo que en su caso parecía sinónimo únicamente de inutilidad y ocio; por otra parte, el volumen cuestionaba los principios morales que sostenía De La Rochefoucauld, en particular la creencia de que el amor propio es el fundamento del comportamiento moral.

<sup>4</sup> Cfr. H. Sérouya, *Le mysticisme*, 1956, así como J. Chrisci, *Mysticism: The Search for Ultimate Meaning*, 1986.

<sup>5</sup> Incluso me atrevería a decir que todo misticismo entraña este tipo de solipsismo.



que únicamente puede realizar el individuo solo, por sí mismo<sup>6</sup>, es en este sentido en que se entiende el *solus-ipse*. León Bloy lo describe como sigue: "Dios es el gran solitario que no habla sino con los solitarios y que no hace partícipes de su pudor, su sabiduría y su felicidad sino a aquellos que saben llegar de alguna manera a los umbrales de la eterna soledad"<sup>7</sup>. Al hablar de soledad Bloy pensaba en los cartujos y su aislamiento del mundo; sin embargo, la Gran Cartuja que refiere a través de sus páginas estaba siempre abierta tanto para los desesperados como para los turistas; es por eso que, como el mismo Bloy considera más adelante, la reclusión física del místico es una metáfora del recogimiento interior que se necesita para alcanzar la pretendida iluminación sin importar que este se encuentre entre la muchedumbre de una plaza, en su celda, en algún hospital ayudando a los enfermos u orando en la misa, pues el camino, como hemos dicho, solamente puede ser recorrido por cada uno independientemente de los demás, *por sí mismo*. Este solipsismo — de no connotar las acepciones adversas a las que hoy se le asocian— también habría podido ser una especie de consigna de San Ignacio de Loyola cuando enardecido reafirma la capacidad y el poder individual de alcanzar cierta trascendencia: *tú, tú mismo, tú solo, tú que estás acostumbrado a estar y luchar solo, no ya como si no tuvieras a nadie a*

---

<sup>6</sup> En este *moi même*, que en el castellano se traduciría no como *yo mismo* sino como *yo propio*, el *ipse* se refiere a la propiedad o "a-seo" (ad-se-o) del individuo como sujeto a su verdad.

<sup>7</sup> León Bloy, *Le Désespéré*, Paris: Brodard et Taupin (Le livre de poche), 1962, página 105.

tu lado, sino incluso, como si Dios no existiera, tú te bastas a ti mismo en la probación o prueba que te salga al paso sea la que fuere.<sup>8</sup>

Por otra parte, la experiencia mística no puede compartirse (no así los resultados de esa experiencia que no se reducen a extáticos poemas sino incluso a un interés por transformar la realidad de manera política o probablemente más aguerrida); es una experiencia privada en el sentido de que supone una iluminación interior *indecible*: una vivencia inmediata intraducible a un lenguaje intersubjetivo, lo que a primera vista la acerca al solipsismo dogmático<sup>9</sup>. Para el "impetu trascendente" del místico las cosas se presentan al mismo tiempo como medios y obstáculos que han de "atravesarse y trascenderse" hasta alcanzar la suprema Luz divina<sup>10</sup>; sin embargo, los otros — que de alguna manera son igualmente medios y obstáculos— permanecen ahí, incluso como parte de la prueba, y si bien la experiencia mística no puede compartirse — si suponemos la imposibilidad de un lenguaje privado—, y en ese sentido implica un aislamiento (recogimiento), no niega la posibilidad y existencia de los otros<sup>11</sup>, sino que afirma que

---

<sup>8</sup> Cfr. San Ignacio de Loyola, *Diario espiritual*, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1956, páginas 97-98.

<sup>9</sup> A la supuesta incapacidad de transmitir por medio del lenguaje estas experiencias algunos filósofos le han llamado *solipsismo lingüístico*; sin embargo, éste, como el llamado solipsismo lógico que encuentra Ishiguro en Leibniz — del que se hablará más adelante—, y otras muchas caracterizaciones (como solipsismo social, antropológico, cultural, de clase, racial, etc.) nos ha parecido que no son sino expresiones o rostros del que hemos denominado solipsismo dogmático, como tendremos oportunidad de discutir.

<sup>10</sup> Cfr. A. Gardeil, O. P. *La structure de l'ama et l'expérience mystique* (2 vol, 1927), vol. I, páginas 134-137; y G.C. Heard, *Mystical and Ethical Experience*, 1985, páginas 209-214.

<sup>11</sup> Es decir, se opone al solipsismo dogmático aunque igualmente se formule con la frase "sólo yo", desde que ese *solus-ipse*, como se ha insistido no implica la inexistencia de los otros.

únicamente el individuo por sí mismo (sólo él) puede alcanzar ciertos estados del alma ya se consideren de acuerdo a las diversas posturas cognoscitivas o meramente extáticos.<sup>12</sup>

Habíamos dicho anteriormente que el solipsismo monadológico de Leibniz no era del todo ajeno al solipsismo místico, o, al menos, a cierta manera de entender ese acercamiento a la divinidad, que apunta, al contrario de un mero trance extático, a la búsqueda de un conocimiento útil, seguro y posible de transmitir. En una carta de 1696 a André Morell, Leibniz escribe: "En cuanto a Santa Teresa, usted tiene razón al estimar sus obras; un día encontré en ellas este hermoso pensamiento: *que el alma debe concebir las cosas como si no hubiera en el mundo más que Dios y ella*; lo que incluso sugiere una reflexión filosófica estimable, que he empleado últimamente en una de mis hipótesis".<sup>13</sup> Es claro que el misticismo, que

---

<sup>12</sup> Efectivamente, el problema de la experiencia mística incommunicable no es su incommunicabilidad, sino que se pretenda que es o implica conocimiento, desde que el conocimiento tiene como condición *sine qua non* que pueda compartirse. Era en ese sentido en el que Ortega y Gasset afirmaba que cualquier teología parecía transmitirle más cantidad de Dios, más atisbos y nociones de la divinidad que "todos los éxtasis juntos de todos los místicos juntos", consideración con la que no podemos dejar de concordar.

<sup>13</sup> Véase el último párrafo del § 14 del *Discurso de metafísica*, y el § 32 ("Utilidad de estos principios en materia de piedad y religión"), donde Leibniz, luego de explicar cómo y por qué Dios es el único que puede actuar sobre las mónadas (excluyendo todo influjo entre las mónadas — entre Dios y las sustancias no hay influjo, como ha creído Kulstand, sino emanación, Cfr. Allison Coudert, *Leibniz and the Kabbalah*, página 84 y siguientes, así como GP III, 417— y garantizando de este modo una "perfecta espontaneidad que resulta libertad en las sustancias inteligentes"), escribe: "Y por esto, una persona de espíritu muy elevado [Santa Teresa], y venerada por su santidad acostumbraba decir que el alma debe pensar a menudo como si no hubiera más que Dios y ella en el mundo. Y nada hace comprender con más fuerza la inmortalidad que esta independencia y esta extensión del alma, que la pone absolutamente a cubierto de todas las cosas exteriores, puesto que ella sola constituye todo su mundo y se basta con Dios..." Al respecto, en su estimada versión del *Discurso*, Julián Marías apunta (página 133): "Los últimos párrafos del *Discurso de metafísica* están dedicados a esbozar la teoría de la persona y de la relación de los espíritus

busca una comunión con la divinidad, y que en el caso de Leibniz implica el reconocimiento de lo divino que hay en nuestro espíritu ("El espíritu no es únicamente un espejo del universo de las criaturas [como al resto de las mónadas, i.e., las almas animales y las mónadas brutas cuya *apariencia* es la de las cosas materiales], sino además una imagen de la Divinidad. El espíritu no tiene únicamente una percepción de las obras de Dios, sino que además es capaz de producir algo que se parece a ellas..."<sup>14</sup>), a saber, la posibilidad del conocimiento reflexivo (la conciencia sobre uno mismo, que implica al mismo tiempo conciencia sobre la Naturaleza) y, por tanto, el acceso a las verdades necesarias o eternas<sup>15</sup>, no implica, de ninguna manera, *negar la existencia* de cualquier otra realidad fuera del yo; al contrario: Dios — a pesar de ser ese "gran solitario"— no entra en ningún sitio donde no se encuentre el *alboroto* de todos los seres humanos sin que falte ni uno, aunque — según Leibniz— el hombre no esté en el alboroto de los hombres sino en

---

entre sí y con Dios. Y vemos cómo la distinción principal entre espíritus y las demás sustancias es el conocimiento que de sí tienen. El espíritu viene caracterizado, tradicionalmente, por la entrada en sí mismo — recuérdese el *homo interior* agustiniano y todas sus repercusiones ulteriores—; la persona se constituye en la reflexión de sí propia, y de ahí precede, por una parte, la posibilidad de aprehensión de la verdad y, por otra, la cualidad moral, que asegura la verdadera perduración o inmortalidad *sensu stricto*.

<sup>14</sup> Leibniz, *Principios de la Naturaleza y de la fundados en la Razón*, § 14 GP VI, 604-605; pero Leibniz insiste en el § 15: "De ahí que todos los espíritus, sea de los hombres, sea de los genios, que, merced de la razón y de las eternas verdades, entran en una especie de sociedad con Dios, son miembros de la ciudad de Dios."

<sup>15</sup> "...como son las de la lógica, de los números, de la geometría, que hacen que la conexión de las ideas estén libres de toda duda y que las consecuencias resulten infalibles. Los animales en los cuales no se nota este proceso se denominan bestias; mas los que conocen esas verdades necesarias son propiamente los que se denominan animales racionales, y sus almas, espíritus. Estas almas son capaces de actos reflexivos y de pensar en lo que denominase el yo, sustancia, mónada, alma, espíritu; en una palabra, las cosas y las verdades inmatrimales..." *Principios de la Naturaleza y de la Gracia...*, § 5 GP VI, 600-601.

presencia de Dios principalmente<sup>16</sup>. El solipsismo místico, como hemos visto, se opone al solipsismo dogmático desde que, al presentarse como una postura que tiende principalmente a la práctica (en el caso de Leibniz a la búsqueda y adquisición de conocimiento<sup>17</sup>), parte de la suposición de que otros *yos* ya existen — a quienes se les invita a seguir el mismo camino.

Si bien el acceso o acercamiento a la divinidad a muchos les ha parecido un asunto de iluminación o revelación “privada” e incommunicable, donde el ascenso espiritual depende del alma sola, aislada del mundo (creencia extendida en no pocas órdenes religiosas de la cristiandad y aun en los universos precristiano y oriental), aunque sea posible crear comunidades que tengan como fin esa solitaria búsqueda interior, el caso de Leibniz es bastante distinto<sup>18</sup>: el encuentro con Dios no proviene de la iluminación sino

---

<sup>16</sup> “Señor, a cuyos ojos está siempre desnudo el abismo de la conciencia humana, ¿qué secretos puede haber en mí, aunque yo no te los quiera confesar?”, escribe San Agustín en sus *Confesiones*, Libro X, 2 “Me presento como soy”.

<sup>17</sup> Pues como bien expresa Andreu, Leibniz era de aquellos que como “Spinoza, Shaftesbury, Lessing y Jacob Böhme, de haberse enterado que después de la muerte no hay nada que esperar, hubieran seguido viviendo del mismo modo que lo hicieron, pues *se atenan a la naturaleza de las cosas donde encuentran no ya la ley de Dios, sino el camino a Dios.*” Cfr., *Sideraciones*, página 211.

<sup>18</sup> Sobre el misticismo en Leibniz véase: Allison Coudert, *Leibniz and the Kabbalah*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995, principalmente los capítulos I y II; y el impecable volumen de Jean Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre: d'après des documents inédits*. Paris: Félix Lacan, 1907, que posee gran actualidad; también pueden verse la tesis doctoral de Orio de Miguel, *Leibniz y la tradición teosófico-kabbalística de van Helmont*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1993, y Emilienne Naert, “L’idée de religion naturelle selon Leibniz”, Joseph Moreau, “Leibniz et la philosophie antique”, André Robinet, “Leibniz face à Malebranche” en: *Leibniz, Aspects de l'homme et de l'œuvre*, Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

de la razón; conocer el universo equivale a conocerse a sí mismo, o lo que es lo mismo, conocer la opinión de Dios<sup>19</sup>.

A pesar de que de acuerdo con su monadología, cuya consecuencia más estentórea fue la Armonía preestablecida, cada individuo está aislado de los otros<sup>20</sup> (aunque no de Dios en la medida que conozcamos las verdades, conocimiento que en última instancia nos acerca indirectamente a los demás, a lo divino que compartimos con los demás seres humanos), la escasa importancia que aparentemente Leibniz le otorga a las inferencias que se hacen acerca del mundo externo (o, mejor dicho, las verdades hipotéticas que podemos entresacar de nuestros fenómenos y aplicar fructíferamente) no se

---

<sup>19</sup> El *solus-ipse* místico y epistémico de Leibniz atendería tanto a los individuos solos como a los espíritus en general (las almas racionales) de tal manera que no "sólo yo soy capaz de conocimiento", sino también y al mismo tiempo "nosotros, los seres humanos, podemos y debemos adquirirlo". Véase la nota 23 de este capítulo.

<sup>20</sup> "...toda sustancia individual expresa el universo entero a su manera y bajo cierta relación, o, por así decirlo, según el punto de vista desde el cual lo mira; y que su estado siguiente es un resultado... de su estado anterior, como si sólo existiesen Dios y ella en el mundo. Así cada sustancia individual o ser completo es como un mundo aparte, independiente de toda cosa, con excepción de Dios." Carta del 14 de julio de 1686 (Hannover). Y al final de sus *Notas a la carta de M. Arnauld sobre mi proposición de que la noción individual de cada persona encierra una vez por todas lo que sucederá siempre* GP II, 46-47, escribe: "La proposición de que se trata [la noción completa] es de muy grande importancia, y merece ser bien establecida, pues se sigue de ella que toda alma es como un mundo aparte, independiente de toda otra cosa, con excepción de Dios.. Se sigue también aquello en que consiste la comunicación de las sustancias y, particularmente, la unión del alma y el cuerpo. Esa comunicación no se hace según la hipótesis ordinaria de la influencia física de la una sobre la otra, pues todo estado presente de una sustancia acaece espontáneamente y no es más que un resultado de su estado precedente. Tampoco se hace dicha comunicación según la hipótesis de las causas ocasionales, como si Dios se mezclase en ellas ordinariamente de otra manera que conservando a cada sustancia en su camino, y como si Dios, con ocasión de lo que sucede en el cuerpo, suscitase pensamientos en el alma que cambiasen el curso que, sin tal acción habría tomado por sí misma; sino que tal comunicación se hace según la hipótesis de la concomitancia, que me parece convincente. Es decir, cada sustancia expresa toda la serie del universo según el punto de vista o la relación que le es propia, de donde el que ellas concuerden perfectamente; y cuando se dice que una obra sobre otra, es que la expresión distinta de la que padece la acción disminuye, y aumenta en la que obra, en conformidad con la serie de pensamientos que su noción implica."

encamina al menosprecio de nuestros días pedestres y de nuestras relaciones mundanas, sino a acentuar el tipo de conocimiento cuya luz es más intensa, misma que no parece depender de la experiencia, sino de procesos racionales independientes de ella<sup>21</sup>.

El solipsismo místico leibniziano se opone a la reclusión en celdas o en ermitas, pero no en un gabinete o en un laboratorio; mucho menos en un carruaje para viajar de un lugar a otro<sup>22</sup>; se opone al aislamiento mental — pues alcanzar la verdad querría decir entre otras cosas, como se ha insistido, acercarse a la mente de Dios<sup>23</sup>—; se opone al sometimiento de la propia mente frente a consideraciones poco razonables o razonadas; se subleva frente a cualquier clase de quietismo que espera una revelación fácil, personal, privilegiada e inmediata, en vez de aplicarse a “pesados y largos razonamientos” para discernir la luz en la revelación pública o tradicionalmente aceptada<sup>24</sup>; el solipsismo místico leibniziano (desde que el

---

<sup>21</sup> El alcance teológico de esta afirmación podría ir mucho más lejos; para quien forma parte de la ciudad de Dios y tiene acceso a la Verdad (como en Platón los sabios que alcanzan a contemplar las formas o ideas puras al morir), preferirá su belleza y luminosidad a estas “sombras que pasan” bajo cuya bruma vivimos.

<sup>22</sup> Leibniz viajó aproximadamente a lo largo de su vida al menos 20, 000 km cuando un coche de su tiempo cubría una distancia aproximada de 30 km al día (un viaje de Hannover a París tomaba seis semanas). Por otra parte, sabemos que el resto de sus días o bien los pasó encerrado en su despacho, o bien en la biblioteca que tenía a su cuidado; de otra manera no puede entenderse que, aparte de los diversos ensayos que publicó en vida, escribiera al rededor de 15,000 cartas y tuviera más o menos 1,100 correspondientes.

<sup>23</sup> “En Leibniz, la relevancia de Dios para la teoría del conocimiento se debe a la analogía de naturalezas entre el hombre y Dios”, Jaime de Salas, *El conocimiento del mundo externo...*, página 187.

<sup>24</sup> A este quietismo Leibniz le llama “sofisma perezoso” (cfr., *Discurso de metafísica*, § 4): “es inútil que me esfuerce en obrar, pues ocurrirá lo que tiene que ocurrir” (cfr. *De Fato* de Cicerón), y afirma el valor de la buena voluntad. Más sobre la “razón perezosa” se puede encontrar en el prefacio de la *Teodicea*, así como en la *Polémica con Clarke*, §24 (página 105), donde Leibniz apunta en contra de los atomistas: “una filosofía perezosa, que no

espíritu es esencialmente entelequia, fuerza transformadora) implica actividad, acción, tendencia, conato, intención y movimiento hacia el conocimiento de la realidad (que plenamente habita en nuestro interior y que en esencia consiste en discernir la confusión que se nos presenta en el espíritu<sup>25</sup>): "Comprendo por oración — escribe Leibniz— toda elevación del alma a Dios, es decir, una búsqueda perpetua de razones sólidas de aquello por lo cual Dios surge ante usted grande y amable."<sup>26</sup>

Como puede apreciarse, el solipsismo místico de Leibniz está bastante ligado a sus concepciones epistemológicas y en este sentido representa un avance hacia una visión secularizada de la ciencia y la filosofía (aunque él mismo no haya cruzado el puente o la vereda que había comenzado a construir)<sup>27</sup>. El solipsismo, que, como ya apuntaba líneas arriba proviene de las locuciones latinas *solus* (que significa "sólo", "único", "único entre todos", aunque también "aislado" y "desierto") e *ipse* (que expresa la identidad de uno consigo mismo, oponiéndola a los demás), no implica como quiere el solipsismo dogmático — o como han querido aquellos filósofos que lo han popularizado a través de sus aguerridos intentos por refutarlo, al grado de

---

penetra suficientemente en el análisis de las cosas y se imagina poder llegar a los primeros elementos corporales de la naturaleza porque eso satisfaría nuestra imaginación".

<sup>25</sup> "Cada alma conoce el infinito, conoce todo, pero confusamente. Como cuando al pasearme a orillas del mar y escuchar el gran rumor que produce, escucho, mas sin discernirlos, los ruidos particulares de cada ola, de los cuales se compone el rumor total; de igual modo, nuestras confusas percepciones son el resultado de las impresiones que todo el universo produce en nosotros." *Principios de la Naturaleza y de la Gracia...*, § 13, 14 GP VI, 603-604.

<sup>26</sup> *Diálogo entre un político y un sacerdote de reconocida piedad*, (Olaso 241-242).

<sup>27</sup> Cfr. Jaime de Salas, *Razón y legitimidad en Leibniz* Madrid: Tecnos, 1994, páginas 111-156.



que hemos llegado a concebirlo como la única forma en que puede entenderse este concepto—; no refiere necesariamente, decía, un “sólo — o solo— yo existo”, que etimológicamente la palabra de suyo no connota, sino — desde el misticismo leibniziano— un “sólo yo con y para Dios” o un “sólo yo con y para lo divino que hay dentro de mí (la capacidad racional)”; es aquí donde su misticismo — que podríamos llamar epistémico— cimienta de manera poco ordinaria el proyecto ilustrado<sup>28</sup>. en este sentido, el solipsismo místico de Leibniz asociado al *buen sentido* (cartesiano) o la *luz de la razón* (leibniziano-kantiana)<sup>29</sup> no refiere la desértica y lamentable soledad del eremita, sino un “*por mí mismo soy capaz de alcanzar el conocimiento*” que había de desembocar en la postura emancipadora de la Ilustración que, por cierto, Kant enuncia excelentemente: “*Ilustración* significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro. Uno mismo es el culpable de dicha minoría de edad cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y valor para servirse del suyo propio sin la guía de algún otro...”<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Que Leibniz, en primer término, vislumbraba como una comunidad internacional de científicos y sabios (que probablemente a la larga alcanzaría a las mayorías); por eso no extrañan sus incansables esfuerzos por establecer y propiciar Academias científicas.

<sup>29</sup> “Estas consideraciones nos permiten conocer nuevamente que hay una luz nacida con nosotros...”, carta de Leibniz a la reina Sofía Carlota, Hannover, 29 de marzo 1702 en *Filosofía para princesas*, página 114.

<sup>30</sup> Kant, “¿Qué es la Ilustración?” (versión de R. R. Aramayo), en *Isegoría* 25, Madrid: Instituto de Filosofía del CSIC, diciembre 2001, página 287.



Pero este "sólo Dios y yo" que propone Leibniz siguiendo a Santa Teresa no encalla únicamente en el misticismo sino que su alcance, como las ondas que produce una piedra al ser arrojada en el centro de un estanque, rebasa esos propósitos. Al considerar al espíritu humano como una unidad cerrada en cuyo interior se desenvuelve o repliega bajo relaciones exclusivamente internas el universo — sin la influencia de ninguna otra sustancia o circunstancia exterior—<sup>31</sup>, desde el punto de vista de la mónada, hablar de una diferencia entre nuestros acontecimientos mentales y el mundo externo (no en sí mismo, sino en tanto perspectiva) pierde importancia. La perspectiva de Dios es la armonía preestablecida, donde todas y cada una de las sustancias están perfectamente concatenadas como infinitos tubos de un órgano igualmente infinito del que se desprenden los sonidos de una hermosa composición; pero la perspectiva de la mónada inteligente no alcanza a comprender plenamente esa armonía, y ha de conformarse con desplegar silencios y melodías de las que únicamente Dios escucha su contrapunto o el modo como enriquece o acompaña otros sonidos: esto quiere decir que las inferencias que las personas hacen cuando se refieren al mundo externo, son únicamente inferencias sobre los fenómenos que se nos presentan en la mente y de los que decimos, sin saberlo en realidad, que expresan algo externo (que guardan una proporción y relación

---

<sup>31</sup> "...Es necesario que las sustancias simples o las Unidades estén sujetas y sean llevadas a cambiar por sí mismas." Carta de Leibniz a la electora Sofía, Hannover, marzo de 1706, en *Filosofía para princesas*, página 92.

con ello). Ese "sólo Dios y yo" leibniziano, también quiere decir, como se ha visto, que en la jerarquía de las sustancias simples, las almas humanas — los espíritus— son espejos de Dios, mientras las mónadas brutas y las almas animales despliegan en su interior tan sólo confusión y oscuridades; el conocimiento, en este sentido, desde que el yo es una unidad cerrada, se presenta siempre como un asunto completamente interno, es decir, que no necesita referir ninguna realidad ajena a la que se agita y se enrolla o desenvuelve en nuestro interior: por un lado, las verdades más altas son las que dependen de la razón exclusivamente, y por otro, las verdades hipotéticas, antes de referirse a un mundo al margen de nuestros sentidos son verdades de lo sensible, es decir, de los fenómenos que se nos aparecen, cuyas constelaciones dependen de ese *solus ipse*. Conocer verdaderamente a Dios es conocerlo en nosotros, del mismo modo que conocer la Naturaleza no es sino prestar atención a nuestro interior<sup>32</sup>, pues *cada alma conoce el infinito, conoce todo, pero confusamente*. Desde el punto de vista de la mónada leibniziana, no hay un afuera hacia el cual dirigirse; no hay propiamente un Mundo Externo: el rutilante universo se reproduce en nuestro interior, el universo es el interior<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> No extraña, por tanto, que Leibniz haya encontrado afinidad y simpatía en las antiguas creencias de los chinos, pues había llegado por rutas diversas a conclusiones morales bastante cercanas, véase, Leibniz, "Remarks on Chinese Rites and Religion (1708) páginas 67-74 y "On the civil Cult of Confucius" (1700) páginas 61-66 en Leibniz, *Writings on China*. Chicago: Open Court, 1994: véase también el Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle des chinois* Paris: L'Herne, 1987.

<sup>33</sup> En las filosofías de Bacon, Descartes y Spinoza, Dios seguía siendo el presupuesto fundamental o bien un personaje necesario en diversos sentidos. Contra esta nueva filosofía

Es por eso que, mientras Santa Teresa o el Maestro Eckhardt, por ejemplo, deseaban ser absorbidos y anulados en el océano del Amor del Ser, Leibniz, frente a ese tipo de misticismo, se presenta radicalmente *individuacionista* (que no individualista, aunque estos dos conceptos se parezcan); no sólo fue el primer filósofo en tratar al *yo* como sustantivo, sino también el primero en intentar garantizar la identidad de las personas a través del tiempo una vez que el *cogito* cartesiano llevado al extremo, como se ha discutido innumerables veces, a lo más podía afirmar que “hay pensamientos”, pero no que le pertenecen a un *yo* que sigue siendo el mismo al cabo de los días o a través de las múltiples impresiones que se le aparecen. En este sentido, su *solus ipse* implica, como veremos más adelante, una individuación de las sustancias que garantiza sus rasgos específicos — que las hace irreductibles, únicas, completamente discernibles—, la memoria de sus acciones y deseos, y su identidad a través sus diversos avatares; pero, mientras volvemos a este asunto, dejemos que sea Leibniz quien nos acerque al final de esta sección: “...la constitución del alma humana la hace entrar en una especie de sociedad con Dios, y la hace apta para las leyes de castigo y

---

se alzó Locke. Locke quiso evitar ‘clases’ en los conocimientos: los conocimientos vendrían de fuera absolutamente, no habría ideas o nociones innatas; el sujeto estaría completamente vacío, todo le llega desde fuera. Leibniz se opuso a semejante externamiento o extrañamiento del individuo, afirmando su plenitud absoluta originaria y, por cierto, como punto irrepensible del Universo y perspectiva única del mismo. Dejar vacío de conocimientos o elementos de conocimiento al individuo es abandonarlo en la periferia más externa del ser — y de la vida. ¿Qué es el hombre si no es mente? Y ¿cómo se es mente sin idea, siendo fuerza pura del ser, fuerza pura, es decir, fuerza que se actúa? Pero Leibniz dejó puertas abiertas otra vez a lo divino... al presuponer la Armonía Preestablecida (la inteligencia divina puso de acuerdo todas las cosas, bien que desde sí mismas, como llenas que están y son, sin mutuo influjo).” A. Andreu, *Sideraciones*, 264.

recompensa, incluso en relación a las acciones internas, porque posee reflexión y piensa en lo que se llama *yo*, que constituye la duración o la identidad moral de una persona. Es también lo que hace que, siendo nuestra alma ciudadana en la ciudad de Dios, siempre conserve esa cualidad, puesto que hay que pensar que la ciudad de Dios, que comprende a todos los Espíritus, está gobernada por su Monarca de la manera más perfecta y más digna, y que por consiguiente jamás mengua en nada. Así pues, hay que creer que nuestras almas continuarán construyendo su personaje de la manera más razonable y de tal suerte que al morir no pierdan nada, ni siquiera sus buenas cualidades ni sus conocimientos adquiridos...<sup>34</sup>

Antes de concluir este apartado tiene relevancia señalar que una de las objeciones más frecuentes que se le hacen al solipsismo místico es que el camino — la búsqueda— espiritual que ha decidido emprender una persona (o el habitual camino señalado por alguna secta o grupo) bien podría entrar en conflicto con otros individuos o con su comunidad, lo que en muchas ocasiones ha llevado a ciertos poderes políticos a acotar de manera bastante restringida — o a perseguir— las prácticas que suelen devenir de este tipo de posturas. Sin embargo, habría que distinguir, como nos pide Leibniz en el prefacio de su *Teodicea*, entre los intereses por lo general torvos que rodean los ambientes llamados vulgarmente espirituales y una práctica *sana* de las recomendaciones de la mística. Leibniz reconocía que esta “práctica *sana*”

---

<sup>34</sup> Carta a la electora Sofía, Hannover 29 de noviembre de 1707 en *Filosofía para princesas* páginas 97-98

casi siempre parece extinta, y que lo que prevalecen son las hipocresías y las mezquindades. No obstante, podemos concordar en que el solipsismo místico, en tanto permanece comprometido con sus nociones primigenias rara vez se enfrenta a los intereses de otros — al menos de manera desfavorable—, y que más bien ha sido al revés; cuando los poderes políticos o económicos se sienten amenazados es cuando surge una verdadera pugna<sup>35</sup> entre ellos. Por otra parte, la desesperación y congoja de los seres humanos en sus momentos más desvencijados y tortuosos, ha azuzado siempre las fauces de los oportunistas y los sátrapas. Los estantes de las librerías se desbordan de manuales de autoayuda, de libelos sobre filosofía oriental, astrología y espiritismo, de páginas que prometen acabar con hábitos viciosos a cambio de seguir y aprenderse de memoria, como niños atemorizados, una triada de frases selectas dignas de la pluma más precaria y de la avidez de lucro más depravada: aquella que llena el cofre y se complace al mismo tiempo de las miserias humanas. Éste, me parece, es el verdadero peligro del solipsismo místico: que las frívolas constelaciones actuales y futuras con su aclamada estética de afeites y sonrisas desechables, donde la confesión, los anhelos y las acciones más cotidianas y privadas no son sino un producto esperpéntico a la venta a través de las radiodifusoras y las cadenas televisivas, logren devaluar la belleza y enormidad de las consideraciones de un Cusa, de un Bruno, de un Cardano o un Leibniz. Ese es un peligro inminente que sería

---

<sup>35</sup> Pienso en San Francisco, pero de esto la historia ofrece muy variados ejemplos.

capaz de desacreditar cualquier tentativa cuya finalidad se asocie con la palabra "espiritual". George Steiner escribe: "...Los chicos de las flores dirigieron sus pasos a Katmandú. Los pelados devotos de Hare Krishna dan saltitos por Broadway y Piccadilly, con sus túnicas azafrán, haciendo sonar sus panderetas. El ama de casa y el empresario contemplan su físico delicuescente en el triste estiramiento de la clase de yoga. Las barritas de incienso se consumen bajo el póster del mandala, junto al signo tibetano de la paz y la estera de oración en el estudio de Santa Mónica o Hammersmith. En la Universidad de Bacon y Newton, de Darwin y Bertrand Russell, miles de estudiantes se amontonan a los pies, calzados con sandalias, del Maharishi. Meditamos; meditamos trascendentemente; buscamos el nirvana en trances suburbanos. Bolas de mantequilla adolescente descienden a nosotros vía Air India, proclaman que son el Camino y la Luz, ofrecen clichés inefables sobre los poderes sanadores del Amor y esparcen pétalos de flores con sus dedos rollizos. Llenamos el estadio para escuchar su revelación. Resulta que son astutos charlatanes y especuladores. La Luz y el Tao brillan sin atenuarse."<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> George Steiner, *Nostalgia del absoluto*. Madrid: Siruela, 2001, páginas 100-101.

#### 4. Solipsismo gnoseológico

*Sólo se conocen los satélites de Saturno  
o de Júpiter como consecuencia de un movimiento  
que tiene lugar en nuestros ojos.*  
Leibniz a Arnauld, 9 de octubre de 1687.

*Los materialistas y los locos no saben dudar.*  
G. K. Chesterton

Aunque, como habíamos mencionado, tanto la duda sobre la verdad de nuestros juicios acerca de las cosas que consideramos externas como la desconfianza sobre nuestras cualidades espirituales para alcanzar cualquier tipo de conocimiento, son sospechas que podemos encontrar desde la antigüedad, no es sino hasta el siglo XVII con las *Meditaciones metafísicas* de Descartes que el escepticismo alcanza una formulación plenamente solipsista al cifrar en el yo sustancial su epicentro. Es cierto que ya San Agustín<sup>1</sup> había desarrollado una versión temprana del *cogito* cartesiano — que probablemente influyó al filósofo francés— y se había dado cuenta de manera furtiva, pero luminosa, de las consecuencias funestas en los planos moral y político del solipsismo dogmático — asunto que trataremos más

---

<sup>1</sup> San Agustín, *La ciudad de Dios* XI, 26.



adelante—<sup>2</sup>; sin embargo, al parecer ningún pensador anterior a Descartes logró enfocar este problema de manera tan nítida<sup>3</sup>.

Como el mismo Descartes nos narra en sus *Meditaciones* y en su *Discurso del método*, luego de haber estudiado la filosofía escolástica y los pensamientos científicos de su época, quiso erigir un pensamiento propio, pero se encontró con que gran parte de las cosas que asumimos como verdaderas y damos por hecho no poseen en absoluto un fundamento seguro<sup>4</sup>; al contrario, más bien parecen fundarse en prejuicios herrumbrosos e inamovibles que, ya nuestra pereza, ya nuestra falta de atención o método, nos orillan a aceptarlos haciéndonos creer que esos sedimentos se identifican con verdades suficientemente probadas. Probablemente Descartes también haya sido el primero en enunciar de manera tan punzante la necesidad de abandonar esa minoría de edad de la que hablaba Kant, y que sigue confinando a gran parte de las personas a un estado de mansedumbre y embotamiento desde que el arduo trabajo de pensar por sí mismo se ve tan inalcanzable como las lunas de Saturno. En este sentido, podemos considerar

---

<sup>2</sup> San Agustín, *Confesiones*, X, 1-4.

<sup>3</sup> "Todo ello bien me demuestra que, hasta el momento, no ha sido un juicio cierto y bien pensado, sino sólo un ciego y temerario impulso, lo que me ha hecho creer que existían cosas fuera de mí, diferentes de mi ser, y que, por medio de los órganos de mis sentidos, o por algún otro, me enviaban sus ideas o imágenes, e imprimían en mí sus semejanzas" *Meditaciones metafísicas*, Meditación tercera, AT IX, 31/VII, 40.

<sup>4</sup> "He advertido ya hace algún tiempo que, desde mi más temprana edad, había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas, y que lo edificado después sobre cimientos tan poco sólidos tenía que ser por fuerza muy dudoso e incierto; de suerte que me era preciso emprender seriamente, una vez en la vida, la tarea de deshacerme todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y empezar todo de nuevo desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias." *Meditaciones metafísicas*, Meditación primera, AT IX, 13/VII, 17. Las cursivas son mías.

a Descartes uno de los precursores de la Ilustración tal y como Kant la describe, pues su filosofía es en gran medida una invitación a liberar nuestro espíritu de su habitual servidumbre. La caracterización del personaje humano como “una cosa que piensa” — aunque no piense siempre bien ni de manera racional— es bastante elocuente al respecto, pues en ella confluye tanto nuestra capacidad extraordinaria para comprender e interpretar los fenómenos de la naturaleza y desarrollar a partir de esos vislumbres inferencias fructíferas, como la posibilidad — más habitual— de agazaparse sin interrogantes bajo los mandatos establecidos por los poderosos (así de anónimos como sugería Spinoza<sup>5</sup>) y conformarse con las múltiples formas de la complacencia y la diversión — opuestas en esencia a cualquier proceso introspectivo— que se obtienen a cambio de la sumisión y del sometimiento. Pensar por sí mismo, sin andaderas o guías espirituales, implicaba comenzar a considerar la inviabilidad de aceptar como ciertas las cosas que se nos dictan sin previo escrutinio, a ciegas<sup>6</sup>. Pero ser *únicamente* “una cosa que piensa”<sup>7</sup> lleva consigo el germen de la mezquindad y la depravación, del mal uso de la razón para alcanzar fines aviesos. La autonomía de la razón que

---

<sup>5</sup> Cfr. Spinoza, *Tratado teológico político*.

<sup>6</sup> “La filosofía moderna empieza por un deseo de la necesidad de libertad en el tratar los contenidos de la filosofía...; empieza también por un deseo de orden, de método, de ordenar (la experiencial dándole certeza y seguridad al conocimiento para que sea en efecto un conocimiento emancipado. La búsqueda de este método será lo que caracterice más decisivamente a la filosofía moderna respecto a la filosofía medieval. Este método es el de la independencia de la mente del hombre.” A. Andreu, *Sideraciones*, página 263.

<sup>7</sup> “Es decir, una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que desea, que no desea, que imagina también, y que siente...” Descartes, *Méditations métaphysiques*. Meditación segunda en Descartes, AT 22/VII, 28.)

con el tiempo se volvió un lugar común despreciado —pero no despreciable—, porque fue confundida con su uso inicuo, cumplía la función moral (incluso estética y política) de alejarse de aquellos discursos que fundaban sus pretendidas verdades en argumentos *ad baculum* o en prejuicios cómodamente aceptados, y situar a los seres humanos frente a la posibilidad de servirse primero de la luz de su raciocinio y en consecuencia propiciar un cambio social que se habría alejado de la injusticia y elevado las costumbres<sup>8</sup>. El método que propone Descartes, y que a grandes rasgos consiste en desechar o alejarse de todo aquello que sea sospechoso de falsedad a través del filtro de la duda<sup>9</sup>, si bien tenía como primordial cometido la búsqueda de certezas (o, mejor dicho, verdades indubitables), asunto aparentemente relacionado sólo con la epistemología, poseía el reverso ético de valorar a los seres humanos a partir de sus cualidades racionales y fomentar el grado más pleno que a cada individuo le es dado alcanzar y que devendría, como se ha dicho, en un mundo cuyas relaciones sociales tenderían a su perfeccionamiento (que por ser cognoscitivo había de conllevar al moral, político, estético, etc.) y no a las escabrosas menguas habituales que han propiciado la miseria, la depresión y ese confinamiento a

---

<sup>8</sup> Como se ha mencionado, Descartes consideraba que los desarrollos del conocimiento que propiciara una razón en absoluto servil o comprometida con intereses torvos, igualmente la moral había de engrandecerse. Cfr. *Carta a quien tradujo los Principios de la filosofía*. México: UNAM, 1987.

<sup>9</sup> "...Me aplicaré seriamente y con libertad a destruir en general todas mis antiguas opiniones...para cumplir tal designio no me será necesario demostrar que todas son falsas..., sino que... me bastará para rechazarlas todas con encontrar en cada una el más pequeño motivo de duda." *Meditaciones Metafísicas*, Meditación primera, AT IX, 14/VII, 18.

la soledad que tanto se le reprocha. Pero Descartes pensaba como filósofo y como científico, no como político; es por eso, probablemente, que no alcanzó a medir el daño que sus propias palabras — cuya finalidad era sosegar nuestra inalcanzable búsqueda de fundamentos con un principio más o menos sólido— desatarían más tarde.

Como es bien sabido, el descreimiento sobre la existencia del cielo, del aire, de los colores y los sonidos, del que se sirvió Descartes para postular su *cogito*, no tenía la pretensión de elevarse como una doctrina, sino simplemente evidenciar la fragilidad de nuestros atisbos para pasar a una postura nada escéptica sobre la verdad y el conocimiento<sup>10</sup>. El solipsismo gnoseológico es únicamente un momento — lógico o metafísico— en un proceso que tiene por finalidad principal determinar qué verdades deben ser consideradas como principios. El método cartesiano de la duda, en este sentido, y, en general, todo *idealismo gnoseológico* moderno, suele estar fundado en un solipsismo epistemológico<sup>11</sup>. Pero si insisto en que Descartes, a pesar de su duda metódica, rechaza en sus *Meditaciones metafísicas* el solipsismo — dogmático, al que parece llevar inevitablemente el solipsismo

---

<sup>10</sup> Descartes insiste mucho en la necesidad de encontrar *algo firme y constante* en las ciencias, que por otra parte, creyó haber encontrado. Véase la nota 4 del presente apartado.

<sup>11</sup> Cfr. Bertrand Russell, *Human Knowledge*, Londres George Allen and Unwin LTD, 1948. Parte III, Capítulo 2 y *Our Knowledge of the External World*. New American Library, N.Y., 1960, Caps. III y IV. Cfr. también, Richard H. Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México: FCE, 1983, así como el lúcido artículo sobre el solipsismo que Ferrater Mora nos ofrece en su *Diccionario*; también pueden ser de utilidad las consideraciones de C. D. Rollins sobre el mismo tema en *The Encyclopedia of Philosophy*. Londres: Collier Macmillan Publishers, 1967.

gnoseológico— por parecerle extravagante o ridículo<sup>12</sup>, se debe a que con frecuencia se pierde de vista que, si bien sus palabras desataron la polémica consideración de que el yo únicamente puede conocer con certeza sus estados mentales — cuyas consecuencias han llegado a extremos verdaderamente siniestros—, él no llegó tan lejos y se limitó a establecer unos principios menos estridentes; sin embargo, como gustaba recordar Montaigne, con frecuencia nuestros propios pensamientos cobran venganza y desarrollan, como si tuvieran vida propia, consecuencias impensadas que arrastran durante largo tiempo nuestro nombre.

Agustín Andreu formula esta historia de desenlace relativamente dramático de la siguiente manera: "El sujeto que quiere ser responsable y estar seguro desde sí mismo de su pensar, se atiene o bien al objeto pensado o bien a sí mismo o sujeto pensante. Bacon abre sus sentidos y su pensamiento al objeto y se atendrá a lo que diga el objeto: a lo que el objeto ofrezca y dé a ver. Descartes se atendrá al sujeto y a lo que da de sí su movimiento primero, su pensar mismo. Bacon tomará una postura que llamaron realista; Descartes, la que se llamaría idealista. El uno empezaba mirando al mundo; el otro, mirando a su propia facultad de entender, de tener ideas, reflexionando sobre su propio pensar. Al contrario de Bacon para quien la

---

<sup>12</sup> "Y ¿cómo negar que estas manos y este cuerpo sean míos, si no es poniéndome a la altura de esos insensatos cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis que aseguran constantemente ser reyes, siendo pobres, ir ataviados de oro y púrpura, estando desnudos, o que se imaginan ser cacharros o tener el cuerpo de vidrio? Mas los tales son locos, y yo no lo sería menos si me rigiera por su ejemplo." *Meditaciones metafísicas*, Meditación primera, AT IX, 14-15/VII, 18-19.

experiencia no puede alcanzar un método científico sino mediante la analogía y la inducción, conocimiento que no tiene nada de absoluto, pero que tampoco pretende otra cosa que proporcionar un método de aproximaciones cambiantes y mejorables, pero seguras, Descartes buscó una certeza absoluta; y como afuera, en la empiria, no pudo encontrarla, se volvió hacia dentro, hacia sí mismo. Allí, en la simple certeza de sí mismo encuentra el punto de partida de la filosofía: en el pensamiento desnudo que se capta a sí mismo como pensante."<sup>13</sup>

El solipsismo gnoseológico, que no refiere la inexistencia de otra cosa que no sea mi yo, sino la improbabilidad de que los objetos externos puedan conocerse de manera tan directa como los fenómenos que se me aparecen, aunque se sirve del escepticismo como método, no es por ello "una doctrina escéptica" en el sentido de que rechaza por completo la posibilidad del conocimiento, o bien proponga la suspensión del juicio indefinidamente. Bertrand Russell, por ejemplo, también se acerca al pensamiento cartesiano cuando comenta lo inciertas que pueden llegar a ser nuestras inferencias sobre el mundo externo; seguiremos por unos momentos su exposición ya que apunta exactamente hacia donde queremos dirigirnos. Las cosas vistas en un espejo pueden ser pensadas como *reales*<sup>14</sup>; ciertas sustancias psicotrópicas son

---

<sup>13</sup> A. Andreu, *Sideraciones*, página 264.

<sup>14</sup> Por eso la metáfora leibniziana de que las mónadas son espejo del universo, y que surge con mayor asiduidad justo por los años en que comienza a abrazar abiertamente el fenomenismo, concuerda con su creencia de que la realidad sensorial era exclusivamente ilusoria, mientras que — indudablemente siguiendo a Platón—, el grado más elevado de la realidad debía no sólo ser inmaterial (y en absoluto *contaminado* por las cosas concretas — a

capaces de hacernos ver seres extraordinarios (recordemos las nítidas descripciones de sus, ya exquisitos, ya tenebrosos, momentos de alucinación que nos relata Thomas De Quincey en sus conocidas *Confesiones de un opiófago inglés*), o bien atribuirle a las circunstancias, a las miradas, a las palabras de nuestros interlocutores significados completamente ajenos a su intención; un desprendimiento de retina o una mala irrigación sanguínea podría hacernos ver pequeñas luces flotando a nuestro alrededor; la fiebre, el continuado ayuno, la embriaguez o estados de ánimo extremos como una aciaga depresión o un incontinente entusiasmo, podrían llevarnos a escuchar, ver, gustar, etc., palabras que nadie profirió, mohines que nadie hizo; el arcoiris a cierta distancia, parece emerger del suelo, pero si te acercas esa visión se hace perdediza; cuando se espera a una persona — en una plaza, a la entrada de un cine—, no es difícil confundir su rostro con algunos otros que la turba vaya arrastrando a su paso. Todos estos ejemplos tienen en común que, si nos preguntan, afablemente y sin reticencias podemos convenir, como cuando nos despertamos de un sueño insidioso cuya vividez nos deja azorados, que los objetos que creímos percibir eran ilusorios. Pero en todos estos casos el conjunto de datos no es ilusorio, concuerda

---

causa de este *desprecio de la carne* o de las cosas corporales al grado de postular un plenismo inmaterialista, pues el universo en última instancia está lleno de almas, muchos autores hablan de gnosticismo leibniziano—, como las Formas o Ideas platónicas), sino también de difícil acceso y dependía exclusivamente de la razón al margen de la experiencia (aunque en "este mundo" la experiencia fuera inevitable).

Russell con Leibniz<sup>15</sup> y Descartes, sino únicamente *las creencias que podríamos derivar o inferir de ellos*. Mis sensaciones visuales cuando miro un espejo o veo doble son exactamente lo que pienso que son. De Quincey *realmente* veía cocodrilos saliendo debajo de su cama y reptando hacia el retrete; uno *realmente* flotaba sobre la ciudad en aquel sueño. “Toda fantasía es real para quien cree en ella”, escribía Bioy Casares<sup>16</sup>, pero aquí, aunque sabemos, o no queramos creer en la existencia nuestros espejismos al margen de nuestra percepción, no podemos negar que se nos han aparecido: en esos momentos — sueño, ofuscación, ebriedad, desesperación, etc.— efectivamente poseemos todas las experiencias que hemos creído tener; sólo que las cosas que están fuera de nuestra mente no son como suponemos mientras nos encontramos bajo los efectos de esos estados de ánimo. De hecho no hay ilusiones de los sentidos — insiste Russell— sino únicamente errores en el modo en que interpretamos los datos de los sentidos como signos de cosas diferentes a ellos.<sup>17</sup>

Este tipo de argumentos pueden interpretarse de manera escéptica, como para mostrar que no poseemos buenas razones para creer que nuestras

---

<sup>15</sup> “Por el mundo de *las cosas* entendemos lo que aparece, por consiguiente, lo que puede ser comprendido; porque cuando somos engañados y reconocemos nuestro error, podríamos aún decir correctamente que algo se nos ha aparecido, pero no que ha existido...” Leibniz, *Un ejemplo de demostración acerca de la Naturaleza de las cosas corpóreas a partir de los fenómenos* (1671), (L, 142/K, 141-142.)

<sup>16</sup> *Plan de evasión* (Bs As: Emecé, 1992, página 215) no es sólo a mi juicio una de las mejores novelas de Bioy Casares, sino que posee el atractivo de incluir una reflexión sobre los límites de nuestras capacidades cognitivas, llevando a sus personajes a posibilidades prodigiosas luego de una cirugía donde los sentidos, habitualmente disociados, adquieren la capacidad de interpolarse; el resultado es inaudito: ver con el tacto, escuchar con la vista, palpar con la mirada, etc.

<sup>17</sup> Russell, *Human Knowledge*, parte III, capítulo 1, páginas 181-182.



sensaciones tienen causas externas, y subyacen de una manera o de otra tanto en la filosofía cartesiana como en el pensamiento de Leibniz. Sin embargo, aunque Descartes postulaba un influjo físico, era consciente de la enorme diferencia que puede mediar entre nuestras percepciones y las cosas tal cual son (entre nuestros fenómenos y la realidad)<sup>18</sup>, por eso encuentra tantas dificultades para cimentar un criterio que funde nuestras inferencias sobre el mundo externo; por otra parte, su innatismo, que prefigura el fenomenismo esencialista de Leibniz, es una concesión a la verdad o fuerza de estos argumentos: “¿Quién me asegura — se pregunta Descartes— que Dios no haya procedido de manera que no exista tierra, ni cielo, ni cuerpos extensos, ni figura, ni magnitud, ni lugar, pero a la vez de modo que yo, no obstante, sí tenga la impresión de que todo eso existe tal y como lo veo?”<sup>19</sup>

Por su parte, Leibniz acepta este solipsismo gnoseológico, pero en vez de intentar salir del laberinto, pues considera que esa pretensión es tan necia como innecesaria ya que ese laberinto somos nosotros mismos y justo por eso cualquier *plan de evasión* está destinado al fracaso; en vez de preparar la fuga, se conforma con llegar al centro y arremeter contra el minotauro. Efectivamente, mientras Descartes busca desesperado una salida que le haga restablecer la confianza perdida sobre el mundo externo, y se ve obligado finalmente a postular inferencias cuyo fundamento es aún más frágil,

---

<sup>18</sup> “...Y en fin, aun estando yo conforme con que [mis ideas] son causadas por esos objetos, no es una consecuencia necesaria que deban ser semejantes a ellos.” *Meditaciones metafísicas*, Meditación tercera, AT IX, 30/VII, 38.

<sup>19</sup> *Meditaciones metafísicas*, Meditación primera, AT IX, 16/VII, 21.

Leibniz ya no busca ninguna certeza en las sensaciones (en los fenómenos) y precisamente por eso no se ve en la necesidad de rechazarlas: la verdad esencial, que se encuentra únicamente en el espíritu, no depende ni ha dependido nunca de la cambiante e inaprensible realidad concreta (fenoménica), sino de *los principios de razón*. Consecuentemente, ante nuestra imposibilidad de asegurar que las cosas se parecen a lo que nosotros pensamos de ellas, toda inferencia sobre el mundo externo (que no es sino una inferencia sobre y a partir de nuestros fenómenos) posee un rango epistemológico inferior. Mientras en las verdades metafísicas — a las que se puede llegar a través de la deducción—, el predicado se encuentra ínsito en el sujeto, en las llamadas verdades contingentes o de hecho, que son las que se refieren a las constelaciones del mundo práctico y fenoménico, nunca nos quedará clara esa inherencia; es por eso que sólo pueden establecerse a través de la inducción: “Existen ideas confusas, como las cualidades sensibles — apunta Leibniz—, respecto a las cuales nunca podemos prometernos un conocimiento completo...”<sup>20</sup>; “las experiencias de los sentidos nos enseñan las verdades de hecho; pero nunca pueden enseñarnos lo que es necesario; pues aun cuando algo hubiese ocurrido un millón de veces, de ello no se sigue que sucederá siempre, por toda la eternidad.”<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> *Nuevos Ensayos*, (1704) libro IV: “Sobre el conocimiento”, capítulo III: “Sobre la extensión del conocimiento humano”, p 447.

<sup>21</sup> Leibniz a la reina Sofía Carlota, Hannover 7 de diciembre de 1703 en *Filosofía para Princesas* página 123.

Por otra parte, la ininteligibilidad que encontraba Leibniz en la hipótesis del influjo físico<sup>22</sup>, llevando hasta las últimas consecuencias los argumentos cartesianos contra nuestra posibilidad de conocer el mundo externo, lo guió hacia la suposición de que nuestras sensaciones carecen por completo de causas externas, acercándose plenamente a uno de los momentos más escépticos de las *Meditaciones*, que, por cierto, hemos referido líneas arriba: “Lo que los antiguos platónicos han recalcado — dice Leibniz con toda la intención de restarle originalidad a Descartes— es muy cierto y muy digno de consideración: la existencia de las cosas inteligibles, y en particular de ese *yo* que piensa y al cual se le denomina espíritu, o alma, es incomparablemente más segura que la existencia de las cosas sensibles; y hablando en rigor metafísico, no sería imposible que en el fondo no hubiera más que esas sustancias inteligibles, y que las cosas sensibles no fueran más que apariencias. Siendo así que nuestra falta de atención nos lleva a considerar a las cosas sensibles como únicas verdaderas.”<sup>23</sup>

Es en este sentido y a causa de nuestra falta de certidumbre sobre el mundo concreto (nuestra imposibilidad de hacer inferencias sobre las cosas con alguna garantía de certeza) que, desde que las verdades necesarias se aprehenden y se originan en el intelecto (inmaterial), con tal de que sólo existiéramos Dios y yo y todo lo demás fuera destruido, mi alma, cuyas

---

<sup>22</sup> “No estoy de acuerdo — escribe Leibniz a Clarke— con las nociones vulgares, como si las imágenes de las cosas fueran transportadas (*conveyed*) por los órganos hasta el alma...” Correspondencia con Clarke (1714-1716), páginas 123-124.

<sup>23</sup> Leibniz a la reina Sofía Carlota 29 de marzo 1702, GP IV 491-499.

sensaciones se originan en ella y no son causadas por nada externo, continuaría percibiendo del mismo modo y teniendo las mismas posibilidades de alcanzar verdades.

Para Descartes era muy importante encontrar un terreno seguro en el cual construir nuestro conocimiento; se había percatado de que la filosofía (y la ciencia de su tiempo) se fundaba mayormente en prejuicios que propiciaban su estancamiento o un derroche de esfuerzo que culminaba únicamente en construcciones inútiles. La importancia de su duda metódica radica no sólo en buscar certeza sino mayormente en rechazar los prejuicios admitidos; sin embargo, también quería establecer verdades prácticas y llegó a considerar que era posible encontrar el mismo grado de certidumbre en ellas que el que se encuentra en las verdades matemáticas, a las que nunca dejó de considerar como un paradigma. La recuperación del mundo externo le era indispensable, no sólo porque nunca llegó a creer verdaderamente que no existieran objetos y personas al margen de sus percepciones, sino porque las ideas tenían que concordar de alguna manera con lo ideado<sup>24</sup>. recuperar al mundo externo implicaba poder hablar de él en términos de verdad, y no suspender nuestro juicio indefinidamente y caer en el quietismo o la desesperación que implica un escepticismo extremo. Sin embargo, la verdad

---

<sup>24</sup> "Para Descartes la verdad se define como una noción natural y trascendentalmente clara que "denota la conformidad del pensamiento con el objeto" [carta a Mersenne 16-10-1639] escriben Zuraya Monroy y Alejandra Velásquez en "Comentarios a 'Descartes y la visión en tanto geometra' de Roselyne Dégremont" en *Cuadernos de historia de la filosofía*, N° 4, México: IIF-UNAM, primavera 2001.

en términos de correspondencia entre las ideas y las cosas, luego de la devastadora pérdida del mundo externo, había de acentuar infinitamente la fragilidad de nuestras inferencias.

Leibniz quiso acabar con esta incertidumbre, pues adivinaba que las consecuencias del fallido intento cartesiano derivarían en perjuicios probablemente irrestañables para la ciencia y la moral; es por eso que acepta los argumentos de Descartes, porque vislumbra los abismos a los que se estaba enfrentando desde los que, por un lado, el sujeto al volverse sobre sí mismo parece apartarse del universo entero, y por otro, cada vez que pretende *salir* de su interior encara una vez más la fragilidad de nuestros juicios sobre las cosas externas; es por eso también que pretende llevarlos aún más lejos. Leibniz creyó haber encontrado la manera en que el reconocimiento de nuestras limitaciones cognoscitivas no derive en una doctrina cuyo escepticismo nos deje mudos o nos torne nihilistas. La diferencia entre verdades (metafísicas y de hecho) así como la demostración de nuestra identidad a través del tiempo (individuación) — demostración que Descartes nunca llegó a formular—, llevaron a Leibniz hacia el perspectivismo, postura que se oponía a los escépticos, ya que encontraba un fuerte asidero en las verdades de razón (o metafísicas), y por tanto no sólo suponía nuestra posibilidad de alcanzar conocimiento, sino igualmente el acceso progresivo de conocimientos y verdades más plenas, mientras que reconocía al mismo tiempo la fragilidad de nuestras inferencias.

Descartes consideraba que la existencia de objetos sensibles puede ser incierta, porque siempre cabe la posibilidad que un geniecillo maligno nos engañe y nos haga tomar como verdaderas meras quimeras<sup>25</sup>. Sustituyamos al genio maligno por una película en technicolor, sugiere Russell, pero nosotros podemos pensar en la llamada *realidad virtual*, la alucinación que puede inducirse con cierto tipo de sustancias, o en las ficciones consumistas que nos propone la sociedad contemporánea. Siempre es posible que estemos soñando, o al menos, que no quede muy clara la diferencia entre el sueño y la vigilia<sup>26</sup>. Pero Descartes considera la existencia de nuestros pensamientos como un *todo* incuestionable. Cuando dice: "pienso, entonces existo", supone que cada uno de nuestros pensamientos particulares conforma una unidad que le pertenece a un sujeto específico; pero esta pluralidad de *pensamientos* (en el sentido tan amplio en el que él utiliza este concepto) son las certezas primitivas a las cuales supone haber llegado. La existencia del yo, por tanto, es una inferencia de esa multiplicidad de pensamientos, no algo evidente de suyo, por eso siempre se le ha impugnado su validez<sup>27</sup>. Leibniz se da cuenta,

---

<sup>25</sup> "...Supondré que hay, no un verdadero Dios — que es fuente suprema de verdad—, sino cierto genio maligno, no menos artero y engañador que poderoso, el cual ha usado de toda su industria para engañarme. Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y las demás cosas exteriores, no son sino ilusiones o ensueños, de los que él se sirve para atrapar mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre, sin sentido alguno, y creyendo falsamente que tengo todo eso. Permaneceré obstinadamente fijo en ese pensamiento, y si, por dicho medio, no me es posible llegar al conocimiento de alguna verdad, al menos está en mi mano suspender el juicio." *Meditaciones metafísicas*, meditación segunda, AT IX, 30/VII, 22-23.

<sup>26</sup> El cine ha explotado desde hace un par de décadas estas posibilidades epistemológicas a veces de manera muy afortunada.

<sup>27</sup> Recordemos las palabras de Leibniz "si esta duda pudiera ser suscitada legítimamente una sola vez, entonces sería completamente insuperable, tanto para el propio Descartes como

entonces, que, desde que los argumentos cartesianos para demostrar la existencia del yo se fundan, no en verdades de razón, sino en verdades de hecho (nuestra experiencia sensible, los fenómenos que nos aparecen), si sólo nos atenemos a ellos, la existencia del yo como una mismidad siempre parecerá fantasmagórica, irreal o muy dudosa: "Descartes ha observado brillantemente que *pienso, entonces soy*, es una de las verdades primeras. Pero no debiera haber olvidado otras semejantes a ésta. En general puede decirse que las verdades se dividen en verdades de hecho y verdades de razón. La primera verdad de razón, tal como la advirtió correctamente Aristóteles, es el principio de contradicción o, lo que viene a ser lo mismo, el principio de identidad. En cuanto a las de hecho, hay tantas verdades primeras cuantas percepciones inmediatas o, por así decirlo, conciencias. Ahora bien, soy consciente no sólo de mí que pienso, sino también de mis pensamientos, y tan verdadero y cierto es que tengo tal o cual pensamiento, como que yo pienso. Así pues, las primeras verdades de hecho pueden referirse a estas dos: yo pienso, y pienso varias cosas. De donde se sigue no sólo que yo soy, sino también que soy afectado por varios modos."<sup>28</sup>

Pero como hemos dicho, para Leibniz tampoco es suficiente la *certeza* (a la que considera una mera sensación o estado de ánimo como cualquier otro) de que soy un yo, pues más allá de un geniecillo maligno,

---

para cualquier otro, pues aunque se afirmaran cosas evidentes, representaría siempre un obstáculo." *Observaciones críticas...* (1692) I, § 2. Cfr. también §§ 2-13.

<sup>28</sup> *Observaciones críticas...*, § 7.

puede ser que uno mismo se engañe al haberse convencido por mero hábito de sus propias concepciones<sup>29</sup>, y que detrás de nuestras ofuscadas creencias no se encuentre sino la risa o la conmiseración de aquellos que alcancen a vislumbrar nuestros errores — como de hecho sucede con bastante frecuencia. Con los argumentos cartesianos la suposición de que el yo es una sustancia que permanece siendo la misma a través del tiempo se presenta como resultado de una inferencia bastante problemática, porque, como ya hemos relatado, la inducción en que se funda la mismidad atiende a una acomodaticia y anquilosada costumbre y no a un conocimiento metafísico: “Yo seré siempre yo. Ésta es una convicción irreflexiva (prévention) — escribe Leibniz— que no hay que confundir con una noción o conocimiento distinto... No es bastante que yo *me sienta* una sustancia que piensa; habría que concebir distintamente lo que me distingue de todos los demás espíritus; pero sólo tengo de ello una experiencia confusa.”<sup>30</sup>

Pero resulta insatisfactorio o decepcionante sólo ser capaz de pronunciarse sobre la identidad y existencia de uno mismo con tan pocas garantías; es por eso que Leibniz pretende demostrar por otros medios que no es la inducción, o no ha sido una inferencia caprichosa la que nos hace creer en nuestro yo como un personaje. Si bien los argumentos cartesianos habían

---

<sup>29</sup> “Ocurre a menudo — comenta Leibniz refiriéndose a Descartes— que los hombres terminan por creer en aquello que quisieran que fuese verdadero, porque se han acostumbrado a atender principalmente las cosas que les son favorables; y de este modo consiguen satisfacer no sólo su voluntad, sino también sus conciencia.” *Observaciones críticas...*, § 6.

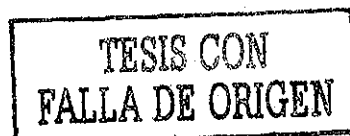
<sup>30</sup> *Notas a la carta de M. Arnauld sobre mi proposición de que la noción individual de cada persona encierra de una vez por todas lo que le sucederá siempre.* GP II 37-40.



tenido un alcance devastador respecto al conocimiento del mundo externo, habían reforzado, al mismo tiempo, aquellas parcelas del conocimiento que quedaron incólumes, aquellas que estaban directamente relacionadas con las matemáticas. Las dos verdades que propone Leibniz atienden precisamente a la resolución de la distancia que propició Descartes entre el incierto mundo práctico y las absolutas verdades matemáticas. Descartes pretende diluir el escepticismo apelando a la bondad de Dios; Leibniz lo rechaza porque, a pesar de que las verdades de hecho sean cambiantes y contingentes (es decir que su contrario no implica contradicción), son verdades al fin y al cabo, y porque frente a estas se elevan las Verdades de Razón (o necesarias) que dependen de deducciones y no de experiencias y que se expresan, como hemos visto, en términos de inherencia. Leibniz intentará frente a los argumentos cartesianos, que nos proporcionan únicamente una seguridad relativa al fundarse en la sensibilidad, proponer otros que demuestren nuestra identidad de manera deductiva: "Es preciso —le escribe Leibniz a Arnauld— que haya una razón *a priori* (independiente de mi experiencia) que haga que se diga verdaderamente que soy yo el que ha estado en París, y que soy aún, y no otro, el que está ahora en Alemania, y, por consiguiente, es necesario que la noción de mí enlace comprenda estos diferentes estados. De otra manera, se podría decir que no es el mismo individuo, aunque parezca serlo."<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Carta de Leibniz a Arnauld del 14 de julio de 1686.



La insistencia en que las mónadas a pesar de su simpleza pueden representar multiplicidades<sup>32</sup> (lo cual no las hace tener partes, sino acentúa la importancia de la mente y sus estados sobre cualquier posible realidad externa o independiente a ella) apunta justo a disolver la inferencia cartesiana tan problemática que concluía la existencia del yo como sustancia a partir de pensamientos particulares de los que no puede decirse que deban pertenecer necesariamente a un determinado yo mejor que a otro. Como el planteamiento de Leibniz es deductivo, comienza arguyendo justamente de manera contraria o inversa: no a partir de las sensaciones (o pensamientos), sino de la idea de sustancia; de esta forma su *Monadología* expresa y resume su proyecto metafísico, pues la mónada, sustancia simple y activa, átomos formales e inextensos (inmateriales) son el fundamento no sólo de sus propios estados mentales (percepciones y conocimientos; es decir, el acceso a las verdades al margen del mundo externo), sino también de la Armonía preestablecida (el orden del universo). "...Mi experiencia interior me ha convencido *a posteriori* de esta identidad — continúa discutiendo Leibniz con Arnould—, pero tiene que haber también una razón *a priori*. Ahora bien, no es posible encontrar otra, sino que tanto mis atributos del tiempo y estado precedentes, así como mis atributos y estado del tiempo siguientes, son

---

<sup>32</sup> "Las unidades, aunque sean indivisibles y sin partes, no por ello dejan de representar a las multiplicidades, más o menos como todos los radios de una circunferencia se reúnen en el centro... En esta reunión consiste la admirable naturaleza del sentir; y ello hace también que cada alma sea como un mundo aparte, representándose al mundo a su manera y según su punto de vista; y por consiguiente toda alma, desde que empieza a existir debe ser tan duradera como el universo mismo, del cual ella es el espejo universal." Leibniz a la electora Sofia, Hannover, 4 de Noviembre de 1696 en *Filosofía para princesas*, página 70.



predicados de un mismo sujeto, *insunt eidem subjecto*. Ahora bien, ¿qué quiere decir que el predicado está en el mismo sujeto sino que la noción del predicado se encuentra en cierta manera encerrada en la noción del sujeto? Y como, desde que he comenzado a ser, se podía decir de mí verdaderamente que esto o aquello me sucedería, hay que reconocer que esos predicados eran leyes comprendidas en el sujeto o en la noción completa de mí, que hacían que me llamara yo, el cual es el fundamento de la conexión de todos mis estados diferentes”<sup>33</sup>

Hemos visto que los argumentos cartesianos para erigir la existencia del yo como una realidad indubitable alcanzaban únicamente lo que Leibniz llamaba verdades de hecho al provenir de la sensibilidad y no de los principios de razón, y que para proporcionarle mayor fidelidad a la creencia de que somos la misma persona a través del tiempo, Leibniz tuvo que apelar a un argumento que nos demostrara nuestra identidad no en términos de inferencia inductiva, sino deductivamente. Pero Leibniz, al haber proporcionado esta supuesta demostración, no sólo estaba pensando en salvar las aporías cartesianas, sino que a su argumentación subyacían intereses teológicos, pues al pensar en la individuación estaba pensando al mismo tiempo en el juicio universal<sup>34</sup>: en efecto, si no garantizamos nuestra

---

<sup>33</sup> *Notas a la carta de M. Arnauld sobre mi proposición de que la noción individual de cada persona encierra una vez por todas lo que le sucederá siempre*, GP II, 39.

<sup>34</sup> R. C. Sleigh (en su *Leibniz & Arnauld*) se pregunta qué fue lo que llevó a Leibniz a considerar que la verdad en términos de inherencia implicaba la noción completa. Ciertamente esta no es una pregunta fácil de responder, pero nosotros consideramos que el mayor peso de esta suposición encuentra sus motivos en la teología leibniziana que apuntaba

identidad como personas ¿cómo podríamos ser juzgados por Dios, y cómo recibir un castigo o recompensa que no parezca injusto?<sup>35</sup> Por otra parte, por más que la noción completa demostrara deductivamente nuestra identidad (bajo la forma *praedicatum inest subjecto* que Leibniz reservaba a las verdades necesarias), nuestra existencia no dejaría de ser una verdad de hecho, es decir contingente (que puede ser o no ser, o, en otras palabras, que su opuesto no implica contradicción), pues bien nos podemos imaginar un mundo donde nuestras circunstancias hayan estado más o menos favorecidas,

---

a la salvación universal. A. Conderit considera que se Leibniz acercaba a la idea de pelagiana de la salvación universal, donde Dios, plenamente justo, no podía condenar a los hombres eternamente.

<sup>35</sup> "Nada tan importante como esto -- le escribe Leibniz a Arnauld refiriéndose a la noción completa, que es el modo como Leibniz explica su concepto de individuación-- para demostrar, no sólo la indestructibilidad de nuestra alma, sino también que ella conserva siempre en su naturaleza las huellas de todos sus estados precedentes, con un recuerdo virtual que puede ser siempre excitado, puesto que tiene conciencia o conoce en si misma lo que cada uno llama yo. *Lo cual le hace susceptible de tener cualidades morales y de merecer el castigo y la recompensa, aun después de esta vida. En efecto, la inmortalidad sin el recuerdo no serviría aquí de nada.*" Leibniz a Arnauld, Hannover, 14 de julio de 1686, GP II, 57. Las cursivas son mías. Y años más tarde, en plena madurez, vuelve a insistir sobre este punto: "No sólo las almas, sino también sus acciones, se conservan por siempre, e incluso la acción de cada cual se conserva en la acción de cada cosa restante del universo, a causa de la conspiración y simpatía de todas las cosas." Leibniz a la electora Sofía, Hannover, 4 de noviembre de 1696 en *Filosofía para princesas*, página 72. Del mismo modo, insiste años más tarde: "...la constitución del alma humana la hace entrar en una especie de sociedad con Dios, y la hace apta para las leyes de castigo y recompensa, incluso en relación a las acciones internas, porque posee reflexión y piensa en lo que se llama yo, que constituye la duración o la identidad moral de una persona. Es también lo que hace que, siendo nuestra alma ciudadana en la ciudad de Dios, que comprende a todos los Espíritus, está gobernada por su Monarca de la manera más perfecta y más digna, y que por consiguiente jamás mengua en nada. Así pues, hay que creer que nuestras almas continuarán construyendo su personaje de la manera más razonable y de tal suerte que al morir no pierdan nada, ni siquiera sus buenas cualidades ni sus conocimientos adquiridos..." Leibniz a la electora Sofía, Hannover 29 de noviembre de 1707 en *Filosofía para princesas*, páginas 97-98. Sin embargo Leibniz profiere también otra razón de peso para sostener que nuestra historia cerebral permanece unitaria, y es la conservación de la fuerza viva que fundamenta su metafísica: "Puede demostrarse también matemáticamente que toda acción por pequeña que sea, se extiende hasta el infinito tanto en lo que respecta al espacio como al tiempo, irradiando a todo el universo, por así decirlo, y conservándose por toda la eternidad." Leibniz a la electora Sofía, noviembre 4 de 1696, *Filosofía para princesas*, página 72.

o donde los personajes aviesos de la política económica global hubieran poseído una sensibilidad altruista y humanitaria, por ejemplo; pero no es posible imaginar un universo donde el quilógono tenga tres lados. Nuestra existencia, como la de las cosas sensibles que llamamos externas, no puede alcanzar el estatus de las verdades eternas, por más que se le demuestre de manera deductiva. Y es justo este límite el que desencadena nuevas problemáticas, como el determinismo frente a la libertad que Leibniz no pudo resolver de manera muy satisfactoria<sup>36</sup>.

La respuesta que Leibniz formula frente a los argumentos cartesianos, aunque no carece de originalidad, depende plenamente del solipsismo gnoseológico que el filósofo francés usó como punto de partida. Cuando escuchamos un ruido —concuera Russell con Leibniz y Descartes— podemos dudar acerca del carácter físico del sonido, incluso si verdaderamente ha ocurrido algo externo a nosotros, pero no nos es posible dudar de que nos ha sucedido aquello que llamamos “haber escuchado un ruido” aunque no hubiera habido nunca nada que produjera ese sonido fuera de nosotros. Esto no quiere decir, apuntaría Leibniz, que estamos ciertos acerca de todas nuestras experiencias, pues detrás de la certeza no siempre se

---

<sup>36</sup> Aunque en este trabajo no discutiremos las tensiones del pensamiento leibniziano entre el determinismo y la libertad, conviene tener presente que el concepto de individuación en Leibniz, expresado en términos de la noción completa parece coartar la libertad de los individuos al suponer cierto tipo de predestinación, a pesar que al mismo tiempo esa completud sea la base para asegurar que ninguna sustancia puede ser influida por ninguna otra. Véase al respecto el lúcido estudio preliminar de Concha Roldán “La salida leibniziana del laberinto de la libertad” en su edición: Leibniz, *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Madrid: Tecnos, 1990.

encuentra la verdad; muchos de nuestros recuerdos son dudosos, así como muchas de nuestras sensaciones; pero hay algunas cosas de las que no nos es posible dudar, y todas ellas refieren o se relacionan con aquello que decimos que forma "parte de nuestra vida". Sensaciones, pensamientos abstractos, deseos, recuerdos, esperanzas, placeres, angustias, etc., son sucesos mentales que ocurren únicamente dentro de nosotros.<sup>37</sup>

Sin embargo, a pesar de que el escepticismo que subyace al solipsismo gnoseológico se encuentre en la base de su pensamiento, ni en Descartes ni Leibniz es una *doctrina* que afirme la imposibilidad del conocimiento o de la verdad<sup>38</sup>; ni siquiera una *actitud* en el sentido de que consideren que no es posible alcanzar ningún saber firme ni encontrar ninguna consideración del todo segura, y por tanto se abstengan a pronunciarse (aunque Descartes considera esa posibilidad sin concluir que sea el camino que daba tomarse). Se presenta más bien como una postura: no es posible para el sujeto aprehender el objeto tal cual es, concuerdan ambos; únicamente podemos conocerlos de manera relativa y cambiante (en Descartes<sup>39</sup> a través de

---

<sup>37</sup> Russell, *Human Knowledge*, parte III, capítulo I, páginas 187-188.

<sup>38</sup> Lo que, como siempre se objeta, parece paradójico o contradictorio, pues aquella proposición que afirma que no hay verdad pretende a su vez ser verdadera.

<sup>39</sup> "De todas la opiniones a las que había dado crédito en otro tiempo como verdaderas, no hay una sola de la que no pueda dudar ahora, y ello no por descuido o ligereza, sino en virtud de argumentos muy fuertes y maduramente meditados; de tal suerte que, en adelante, debo suspender mi juicio acerca de dichos pensamientos, y no concederles más crédito del que daría a las cosas manifiestamente falsas, si es que quiero hallar *algo constante y seguro* en las ciencias." *Meditaciones metafísicas*, Meditación primera, AT IX, 16/VII, 21. Las cursivas son mías.

inferencias quebradizas; en Leibniz<sup>40</sup> por medio de expresiones o representaciones poco fiables); pero si hubiera un conocimiento seguro (claro y distinto, en Descartes; abstracto y apriorístico en Leibniz), no habría cambios en el contenido del conocimiento, y por tanto se terminaría toda incertidumbre. No sorprende que ambos hayan creído haber encontrado un subsuelo lo suficientemente firme y que el escepticismo<sup>41</sup> que los hizo desembocar en el solipsismo gnoseológico (como duda metódica en el caso de Descartes, y en el de Leibniz como asunción de los afilados argumentos cartesianos<sup>42</sup>) sea tan sólo un momento de su filosofía para ser rebasado a favor de una postura hasta cierto punto dogmática.<sup>43</sup> "En cuanto a las cosas

---

<sup>40</sup> "Nada hay en las cosas sino sustancias simples y, en éstas, percepción y apetito. La materia y el movimiento, sin embargo, no son sustancias o cosas, sino fenómenos de los percipientes." Carta a De Volder (GP II, 270). "En cuanto al movimiento, lo que hay de real en él es la fuerza o poder (puissance)... el resto son sólo fenómenos y relaciones (rapports)" (GP IV 523).

<sup>41</sup> El escepticismo de Leibniz y Descartes (y de muchos pensadores del siglo XVII cuyo interés era encontrar un criterio de verdad ya que principalmente estaban preocupados por la enseñanza e interpretación de las escrituras a causa de los problemas que había suscitado la Reforma; cfr. Popkin, *La historia del escepticismo...*) se acerca más al significado etimológico del término (el verbo griego skeptomai, *sképtomai*, que significa vigilar, mirar cuidadosamente, examinar con atención, etc.), que en la traducción cartesiana implicaría no aceptar ninguna opinión sin previo escrutinio, y en la leibniziana considerar como más verdaderas aquellas consideraciones apoyadas por la razón sola; la duda metódica — así como sus consecuencias —, en este sentido, concuerda sólo con el escepticismo desde que su fundamento es la cautela o la circunspección.

<sup>42</sup> Leibniz acepta, como hemos dicho, la verdad de la suposición de que no es posible acceder al mundo tal cual es, ni demostrar la existencia de cosas ajenas a nuestros fenómenos, es decir, cierto giro de las consecuencias cartesianas, pero siempre rechazó su método: "No veo qué utilidad puede tener el considerar las cosas dudosas como si fueran falsas; esto no sería librarse de los prejuicios, sino cambiarlos". *Observaciones críticas* § 2; así como sus criterios de verdad: "Ya he advertido en varias partes que no es muy útil la célebre regla de que sólo hay que aceptar las cosas claras y distintas, mientras los conceptos de claro y distinto no se expliquen mejor de lo que lo hizo Descartes" *Idem*, §46.

<sup>43</sup> En el sentido en que Sexto Empírico clasificó las diversas posturas — que él llamaba sectas — de la filosofía, en la que entendía como dogmáticos a aquellos autores y corrientes que habían creído haber alcanzado la verdad, como Aristóteles, los epicúreos y los estoicos. Ortega y Gasset consideraba que todo escéptico mantiene a modo de supuesto que hay una especie de verdad absoluta, ya que sin ella no es posible colocarse en la *situación* de dudar de

sensibles — apunta Leibniz— solo podemos saber o debemos desear que sean coherentes... de manera que las futuras puedan preverse hasta cierto punto de las pasadas. Es inútil buscar en ellas más verdad o realidad que la que esto nos ofrece, y ni los escépticos deben exigir ni los dogmáticos prometer otra cosa.”<sup>44</sup>

Si bien es cierto que tanto en Descartes como en Leibniz el individuo es el principio del filosofar, su fundamento directo, “quien se afirma como conocedor en inmediatez de si mismo y de sus ideas”<sup>45</sup>, fue Leibniz, sin embargo, quien llevó esta postura hasta consecuencias insospechadas. Desde el punto de vista epistemológico, la diferencia entre verdades ahonda más el aparente aislamiento del yo, pues sus criterios apelan únicamente a una luz interna (reflejo de Dios) sin importar lo que ocurra en el mundo exterior<sup>46</sup>; es por eso que si las verdades metafísicas se erigen como las más importantes, y nuestro empeño debe concentrarse en alcanzarlas, y éste no depende de la experiencia, la existencia de otra cosa que no sea Dios y esas verdades se torna superflua. Ya señalábamos en el capítulo primero que la función de Dios en la filosofía leibniziana era la de garantizar el brillo de las verdades

---

tal verdad. Descartes y Leibniz no sólo creían en ese presupuesto, sino que llegaron a considerar, como hemos dicho, que alcanzaron a vislumbrar destellos de esa luz.

<sup>44</sup> *Observaciones críticas...* §4.

<sup>45</sup> Como bien indica Agustín Andreu en sus *Sideraciones*, página 264.

<sup>46</sup> “Es imprescindible distinguir entre verdades necesarias o eternas y verdades de hecho o contingentes... Pues las verdades necesarias pueden resolverse en proposiciones idénticas... pero en el caso de las verdades contingentes, la reducción sigue hasta el infinito y no acaba nunca, y así la certeza y perfecto conocimiento de las verdades contingentes sólo es visualizada por Dios que en una sola intuición abarca el infinito... De ahí que en el caso de lo contingente o fenoménico, el hombre no puede pasar de un conocimiento probable” GP VII, 309; asimismo, Grua 303; C 374; GP II, 300; C 388; GP III, 582.



metafísicas, pero no, como en el caso de Descartes, abrir nuestra jaula y permitírnos inferencias más afortunadas sobre el mundo externo. Sin embargo, en la medida que el sujeto se centre o se repliegue sobre sí mismo ha de distanciarse cada vez más de los objetos y de los otros individuos; éstos comenzarán a perder realidad mientras su capacidad cognoscitiva enfoque únicamente ese interior, y palidecerán hasta tornarse vagos reflejos (es por esto también que su metáfora del alma como espejo es tan provocadora), meras sombras que pasan<sup>47</sup>.

Pero, ¿por qué supone Leibniz que este *solus ipse*, este encierro en la interioridad del sujeto, este aislamiento metafísico que se acentúa aún más con su armonía preestablecida no conlleva, no desatará las consecuencias funestas que él mismo había advertido en la formulación cartesiana? Si bien el solipsismo epistemológico no niega la existencia del mundo externo y se limita a considerar que nuestro conocimiento siempre será parcial — en el mejor de los casos— ya que no es posible aprehenderlo, es cierto, sin embargo, que en la medida que no ofrezca una *salida* al exterior y la existencia del mundo externo no represente sino un anhelo o una esperanza útil, parece dar paso al solipsismo dogmático. Pero si Leibniz no necesita demostrar la existencia del mundo externo — aunque como Descartes tampoco haya creído en su inexistencia—, no se debe sólo a que epistemológicamente, en la medida que seamos capaces de llegar a concebir

---

<sup>47</sup> Cfr. Leibniz, *Sobre el modo de distinguir...*



verdades metafísicas, las verdades contingentes resultan hasta cierto punto irrelevantes o inferiores<sup>48</sup>, sino porque desde que cada mónada es el principio y origen de todos sus estados mentales, sin ninguna influencia o injerencia de ninguna otra sustancia externa, es como si llevara dentro de sí misma el universo entero, pues la historia de su existencia no es otra cosa que el despliegue o desenvolvimiento de cada uno de los predicados que la individúan y conforman su noción completa.<sup>49</sup> Mientras Descartes necesita recurrir a Dios para recuperar el mundo externo con el fin de garantizar que nuestras percepciones no correspondan únicamente a un espejismo alucinado o a un engaño constante y siniestro de un geniecillo maligno, Leibniz no considera que tengamos que ir en busca de algo que hayamos perdido, pues nuestros fenómenos siempre han estado allí, en nuestro interior, y no debemos exigirles más verdad que la que nos reportan<sup>50</sup>, por eso, el solipsismo

---

<sup>48</sup> "Estas consideraciones nos permiten conocer nuevamente que hay una luz nacida con nosotros. Puesto que los sentidos y las inducciones nunca nos pueden enseñar verdades completamente universales, ni lo absolutamente necesario, sino sólo lo que es y lo que se encuentra en ejemplos concretos, y puesto que conocemos a pesar de ello verdades necesarias y universales de las Ciencias, en lo cual tenemos ventaja por encima de los animales: se sigue que hemos extraído esas verdades en parte de cuanto hay en nosotros mismos. Se puede llevar a un niño a dichas verdades, a la manera de Sócrates, por medio de preguntas simples y sin decirle nada ni hacerle saber nada sobre la verdad de lo que se pregunta...", Leibniz a la reina Sofía Carlota 29 de marzo 1702, *Filosofía para princesas*, página 119.

<sup>49</sup> León Bloy con un espíritu fuertemente leibniziano escribe: "Los acontecimientos no son sucesivos sino contemporáneos, de manera absoluta; contemporáneos y simultáneos, y es por esta razón por la que puede haber profetas. Los acontecimientos se despliegan bajo nuestros ojos como una tela inmensa. Sólo es nuestra visión la que es sucesiva", *Le Désespéré*, página 216.

<sup>50</sup> "En el caso de Leibniz ya no se trata de hacer pedagogía [en contraposición a Platón], de enseñarle algo a Filáletos, o a Locke. Lo que está presente con mayor frecuencia es la posibilidad de que ese cruce de pensamientos vaya a resultar infecundo en lo que respecta a lo que puede ser aprendido por el partidario del otro sistema. Precisamente por eso no resulta necesaria una recreación del interlocutor como persona. La propia contraposición entre sistemas que constituye *Los nuevos ensayos* se hace para quien pueda ver la armonía

de Leibniz es una doctrina aún más radical que el idealismo berkleyano, e implica de manera explícita un inmaterialismo<sup>51</sup>. No importa, incluso, que lo que llamamos vigilia sea un sueño, si somos capaces de encontrar verdades metafísicas, considera Leibniz, subrayando la futilidad que representa la necesidad de demostrar la existencia del mundo externo: "Bueno es subrayar que, si al soñar encontrase alguna verdad demostrativa, matemática o de otro tipo (como en efecto es posible), sería tan cierta como si estuviese despierto. Lo cual permite ver hasta que punto la verdad inteligible es independiente de la verdad o de la existencia fuera de nosotros de cosas sensibles y materiales."<sup>52</sup>

Como hemos visto, el solipsismo gnoseológico no sostiene la existencia de un único yo — aunque en la formulación cartesiana ésta parezca una

---

entre ambos, para quien esté en esa perspectiva; es decir, en último término están escritos para un lector absoluto, para Dios... Algunas partes del discurso pueden ser digeridas, pero las restantes ni siquiera pueden ser entendidas por el interlocutor del bando opuesto, si es que éste expresa auténticamente su punto de vista, el cual necesariamente es ciego (o confuso en sumo grado) respecto a algunos modos de expresión ajenos... En Leibniz el carácter individual está máximamente resaltado. En el cruce entre los respectivos discursos se muestra la armonía, pero también la soledad (o mejor, desolación) del individuo pensante, o del lugar desde el cual se dice un pensamiento. La asimilación de las novedades científicas y filosóficas pasaba por un individuo, plenamente singularizado, y no ya por una pluralidad de pensamientos constituidos en la unidad de una Academia." Prólogo de Javier Echeverría a su edición de los *Nuevos Ensayos*, páginas 29-31. Leibniz propone una comunicación, por decirlo así, por reflejos, donde las verdades vislumbradas por un espíritu, si son metafísicas, han de ser exactamente las mismas que posee Dios y que pueden alcanzar otras personas por sí mismas. Claro que la crítica de Echeverría tiene sentido, y es por eso que podemos hablar de un solipsismo gnoseológico en Leibniz; pero este diálogo de sordos no es absoluto, el *solus ipse* se refiere principalmente a las consideraciones que recaen en aquello que llamamos sensación.

<sup>51</sup> Véase nota 39 de este apartado.

<sup>52</sup> Leibniz a la reina Sofía Carlota 29 de marzo 1702, GP IV 491-499. Descartes escribe algo muy parecido: "Pues duerma yo o esté despierto, dos más tres serán siempre cinco, y el cuadrado no tendrá más de cuatro lados; no pareciendo que verdades tan patentes puedan ser sospechosas de falsedad o incertidumbre alguna." *Meditaciones metafísicas*, Meditación primera, AT IX, 14-15/VII, 18-19.

consecuencia insalvable—, sino que el conocimiento de lo que llamamos externo es en realidad *conocimiento* sobre nuestros fenómenos, y por tanto esta es una experiencia no necesariamente compartida. El reconocimiento de nuestros límites cognoscitivos, piensa Leibniz, implica la necesidad de realizar inferencias sobre las cosas de las que no podemos estar seguros; su solipsismo gnoseológico, como en el caso de Descartes, *no imposibilita de facto* estas inferencias, sino únicamente pone en relieve su posible fragilidad. Pero es justo aquí donde entra en desacuerdo tanto con los escépticos radicales como con Descartes y algunos de sus seguidores, pues tanto el pleno descreimiento de la posibilidad de verdad de nuestras inferencias como una confianza demasiado optimista sobre de las mismas le parecían exageradas; por eso, en un punto intermedio, que reconociera la fragilidad de nuestros juicios sobre lo que llamamos externo, pero al mismo tiempo no olvidara su utilidad para la vida cotidiana, fundó su perspectivismo, que implica, como se ha venido diciendo, la posibilidad de alcanzar verdades *eternas*, pero nada más que probabilidades cuando nos refiramos a nuestros fenómenos como algo externo.

El solipsista, según Russell, es aquél que no está dispuesto a aceptar cierto tipo de inferencias; consideraría que como no experimenta la existencia de los demás, sus padecimientos y sus gozos, no tiene por qué creer en la existencia de ellos, pues únicamente le atribuye existencia a las cosas que le son dadas de primera mano, es decir, sus sensaciones, emociones y

fenómenos; pero esto es confundir el solipsismo gnoseológico con el solipsismo dogmático: de mi incapacidad de acceder a cualquier otra cosa que no sean mis estados mentales, Descartes concluye que un Dios le garantiza que mis fenómenos representan algo externo con algún grado no desdeñable de semejanza, no la inexistencia de las cosas externas; de mi incapacidad de conocer otra cosa que no sean algunos de mis estados mentales — ya que no me es posible conocerlos todos con claridad, pues esto implicaría conocer el universo entero—, Leibniz se aferra a las verdades metafísicas, y pretende zanjar la discusión argumentando que no es necesario demostrar el mundo externo, y a pesar de lo superfluo que le puede resultar conocer con certeza si otras personas u otros objetos existen al margen de lo que sucede en mi mente, no pasa a creer en la inexistencia de lo externo, pues el perspectivismo que tiene como punto de partida al solipsismo gnoseológico permite mis inferencias reconociendo tanto su grado de probabilidad como su grado de error. Considerar que las cosas existen tal cual las percibimos tanto como creer que no existen del todo son suposiciones que el solipsismo gnoseológico no concluye, justamente porque sostiene que las cosas no son exactamente como se nos aparecen, lo cual es muy diferente a decir que porque no tenemos una experiencia inmediata de ellas no existen.

El problema que vio Leibniz en el modo como Descartes enuncia el solipsismo epistemológico, era que en la medida que no se encontrara una verdad menos frágil que el *cogito* — que no deja de ser, como hemos visto,

una verdad de hecho—, sus mismos argumentos podían llevarnos a un relativismo desquiciado donde hasta sobre las verdades más evidentes sólo creciera el rechazo o la burla cínica que proclama ese famoso “todo se vale”. Si el pensamiento no es capaz de encontrar un criterio sólido para justificar nuestras acciones — inseguras e inciertas—, la ruina gnoseológica sería seguida por una debacle moral. Leibniz creyó que las verdades metafísicas serían ese asidero que podía rescatarnos, pero su fracaso político y científico ante los partidarios de Newton lo sumieron en el descrédito no sólo al grado de morir en un abandono ignominioso y ser enterrado bajo una lápida sin nombre, sino de ser olvidado hasta finales del siglo XVIII cuando algunas de sus sílabas fueron tergiversadas con el único fin de enardecer la risa de la canalla<sup>53</sup>. No extraña, en consecuencia que el llamado siglo de las luces haya sido también un siglo de opulento libertinaje.

Mientras el solipsismo dogmático llevado hasta sus últimas consecuencias se vería obligado a ser un “solipsismo del momento o momentáneo”, pues ni siquiera alguna consideración sobre el pasado de ese yo solitario o su posible futuro le sería dada ya que referirse tanto al pasado como al porvenir implican algún tipo de inferencia, el solipsismo leibniziano sí permite ese tipo de inferencias aunque no deja de reconocer su posible margen de error; y como el solipsismo dogmático llevado al extremo rechazaría todo tipo de inferencia, el solipsismo monadológico que acepta

---

<sup>53</sup> Pienso en el *Cándido* de Voltaire.

como conocimiento algunos grados de inferencia (como que el yo permanece siendo el mismo a través del tiempo a pesar de sus ostensivos avatares) se opone al solipsismo dogmático cuya primordial suposición, como se ha adelantado, es que nunca podrá haber buenas razones para asegurar la existencia de algo que uno mismo no experimente<sup>54</sup>.

Al presentarse como un momento en la especulación metafísica y no consistir en una doctrina o una postura teórica — o práctica—, el solipsismo gnoseológico no debe considerarse como un razonamiento pernicioso en sí mismo, piensa Leibniz, en la medida que se encuentre lo suficientemente acotado y tenga utilidad en el establecimiento de verdades. Por el contrario, el solipsismo dogmático — y esto es algo que Leibniz alcanzó a entrever con mucha nitidez— que suele presentarse como una creencia ridícula y que teóricamente parece tan insensata como insostenible, cuyos reversos sociales y éticos — intolerancia, segregación, etc.—, han sido históricamente realidades demasiado tangibles, posee únicamente connotaciones aviesas que

---

<sup>54</sup> Pues, como explica Russell, la creencia en el pasado y el futuro "sólo puede justificarse admitiendo principios de inferencia que nos llevarían al rechazo de todo tipo de solipsismo...pues o bien conocemos principios de inferencia *no deductiva* la cual justifica nuestra creencia, no sólo en la existencia de otras personas, sino de todo el mundo físico incluyendo las partes que nunca percibimos sino que únicamente podemos inferir de sus efectos; o bien, estamos confinados a lo que podemos llamar "solipsismo del momento", en el cual todo mi conocimiento está limitado a lo que justo en este momento me estoy percatando, excluyendo mi pasado, y mi futuro probable, y del mismo modo todas aquellas sensaciones a las cuales no les estoy prestando atención en este preciso instante." Russell, *Human Knowledge*, parte III, capítulo 2, páginas 196-197. De aquí, por cierto, se ha derivado, con sus respectivos matices y amplias divergencias, con Berkeley y Leibniz entre otros, la irrealidad de la materia mientras se sostiene la realidad de la mente desde que estos autores admiten las experiencias de otros aparte de las suyas, y desde que sólo nos es dado conocer esas experiencias infiriéndolas, consideran que es posible suponer como válida la existencia de los demás a partir de la existencia de ciertos fenómenos.

no debemos atenuar de ninguna manera. Pero esto es algo que revisaremos en el capítulo siguiente.



## 5. Solipsismo dogmático

*Sostengo que una sustancia creada  
no obra sobre otra,  
en riguroso sentido metafísico,  
es decir, con una influencia real.  
Leibniz a Arnauld,  
Nuremberg, 14 de enero de 1688.*

La suposición de que no tenemos conocimiento sobre las cosas más allá de nuestras percepciones y estados mentales, ha llevado algunos filósofos a creer que si el conocimiento de la existencia se origina en la experiencia inmediata, o si sólo desde ella podemos entender, negar o validar cualquier proposición que se refiera a la existencia, es *racional* dudar de la existencia de todo aquello que rebase esa experiencia, como los pensamientos de otras personas, los objetos externos, los rayos ultravioleta, las ondas de radio, las *vibras* de los hippies, etc. Este razonamiento los ha hecho considerar que la diferencia entre el solipsismo gnoseológico y el solipsismo dogmático es sólo de grado, o bien que éste último es una consecuencia inevitable del primero; es por eso que habitualmente se refieren a ellos como si se tratara de uno solo que, como bien lo describe Ayer, puede expresarse con la frase "sólo existo yo" (o su equivalente ético "yo existo solo") desde que no tiene buenas razones

para creer en la existencia de los demás, ya que no experimenta más que la suya propia. Sin embargo, ya hemos visto que el solipsismo gnoseológico se diferencia del dogmático en ser sólo un momento — y no una doctrina— en ciertas metafísicas para medir la viabilidad o fragilidad de nuestras inferencias sobre el mundo externo, y no en rechazar *dogmáticamente* la existencia de posibles realidades sólo porque escapan a nuestra conciencia; curiosamente, mientras los filósofos que han incorporado el solipsismo gnoseológico a sus sistemas han creído extraer de sus raíces escépticas el reconocimiento de los límites de nuestra facultad cognitiva, y han postulado inferencias no sólo sobre el futuro sino igualmente acerca de realidades suprasensibles (como la fuerza en el caso de Leibniz), aunque al mismo tiempo adviertan la posible falsedad de nuestros juicios<sup>1</sup>, el solipsista dogmático sólo se permite inferir desde su ignorancia que, como no las conoce, las cosas que no le son directamente ofrecidas a sus sentidos sencillamente no existen.

Habría que señalar que los argumentos cartesianos para poner en duda la existencia de otra cosa ajena a los sucesos que ocurren en nuestro interior son consecuentes con la creencia de que nuestras percepciones, los fenómenos con que juzgamos al mundo, no necesariamente son compartidos

---

<sup>1</sup> Escribe Leibniz: "...no tenemos idea distinta del pensamiento y no podemos demostrar que la noción de una *sustancia indivisible* es la misma cosa que la de una sustancia que piensa, carecemos de razón para asegurarlo... Sólo pueden conocerse por sentimiento las cosas que se han experimentado, y como no hemos experimentado las funciones de las demás *formas*, no hay que asombrarse que no tengamos una idea clara de ellas; pues no podríamos conseguirlo, aun cuando se admitiese que existen estas *formas*"<sup>1</sup> Leibniz, *Correspondencia con Arnauld*, GP II, 46-47.



por todas las personas. Sin embargo, esta multiplicidad de perspectivas tan diferentes y cambiantes, orilló a Descartes a buscar un criterio objetivo que garantizara lo que de común habían de tener todas las mentes; pero ya hemos visto que la postulación de Dios como el criterio que mediaría entre nuestros pensamientos errabundos no florece más que de forma aviesa, separando más al individuo de los otros y enclaustrándolo en un universo de fantasías inextinguibles: “El que no puede confiar en sus sentidos — escribe Chesterton— y el que sólo en sus sentidos puede confiar, resultan locos de la misma locura; pero su insania no puede probarse por errores de su razonamiento, sino por la equivocación de conjunto que revela su vida. Ambos parecen haberse encerrado en sendas cajas, con un cielo y unas estrellas pintados por dentro; ambos son incapaces de salir de ahí y sumergirse respectivamente, ya en los saludables regocijos del cielo, o ya en los de la tierra”<sup>2</sup>. Para Leibniz, reconocer que los contenidos de nuestra mente son distintos e irreductibles es un punto de partida; la multiplicidad de perspectivas lejos de eliminar el universo lo enriquece; uno de los requisitos de la individuación es precisamente que las percepciones de cada una de las mónadas sea diferente: es por eso que todos sus predicados le son esenciales al sujeto, que bien podría ser bailarín como cualquier otro, pero su especificidad depende de la totalidad de sus cualidades y actitudes, de sus carencias, de lo empañada o lúcida que se encuentre su conciencia. Por otra

---

<sup>2</sup> G. K. Chesterton, *Ortodoxia*. Barcelona: Alta Fulla, 1988, página 48.



parte, como se ha mencionado, Leibniz buscaba un conocimiento inmutable, que no dependiera de la experiencia; por tanto, el reconocimiento de nuestras diferencias y lo cambiante de nuestros fenómenos, daban muestras de que las verdades esenciales únicamente podían alcanzarse a través de la razón, y de su superioridad ante los hallazgos del mundo empírico<sup>3</sup>. La variedad de puntos de vista, así como su desacuerdo en la medida que intervinieran otros intereses que desviarán a la razón, robustecía a las verdades metafísicas en vez de guiarnos hacia el malsano “todo se vale”, pues una vez más quedaba de manifiesto su superioridad; cada cabeza no es un mundo, explica Leibniz, sino que el mismo mundo se encuentra en cada cabeza percibido desde un punto de vista diferente: “El perspectivismo en Leibniz — escribe Deleuze— es realmente un relativismo, pero no es el relativismo que se piensa. No es una variación de la verdad según el sujeto, sino la condición bajo la cual la verdad de una variación se presenta al sujeto... El perspectivismo como verdad de la relatividad, y no relatividad de lo verdadero.”<sup>4</sup> Nadie percibe el universo tal cual es — fuera de Dios—, piensa Leibniz, por eso nuestras

---

<sup>3</sup> “El hombre es como un pequeño dios en su esfera; es el único, entre las sustancias conocidas, que conoce al gran Dios, que puede imitarle y que puede conocer las verdades necesarias y eternas, que constituyen el objeto de las ciencias. En esto consiste propiamente la razón, mientras que los concatenamientos de los animales sólo están fundados en inducciones. Los animales son como empíricos que no conocen las razones; los animales tienen que comportarse como lo hacen debido a lo que han experimentado anteriormente. Sólo el hombre es capaz de prever por medio de la razón acontecimientos respecto a los cuales no ha experimentado nada semejante”. Leibniz a la electora Sofia, Hannover, 29 de noviembre de 1707 en *Filosofía para princesas*, página 96. Del mismo modo, en una carta del 7 de diciembre de 1703 dirigida a la reina Sofia Carlota, apunta: “las experiencias de los sentidos nos enseñan las verdades de hecho; pero nunca pueden enseñarnos lo que es necesario; pues aun cuando algo hubiera ocurrido un millón de veces, de ello no se sigue que sucederá siempre, por toda la eternidad.” *Filosofía para princesas*, página 123.

<sup>4</sup> Deleuze, *El pliegue...* Barcelona: Paidós, 1989, páginas 31-33.

inferencias son tan frágiles, y en la medida que no sepamos asirnos a otro tipo de conocimiento, prevalecerá la opinión y la moda, y creeremos que nunca se sabrá si una cosa es mejor que otra, o concluiremos como el solipsista dogmático afirmando que desde que lo único que existe es lo que aparece en su mente, la suya es la única perspectiva que contempla el universo tal cual es.

Es cierto que a primera vista el solipsismo dogmático se nos presenta como una doctrina ridícula y desfasada, no sólo del sentido común, sino de nuestras pulsiones más instintivas; justamente por eso, podría parecer extraño que haya habido tantos intentos por refutarlo, y aún más curioso que debajo de esos argumentos subyazca la premisa de su imposibilidad, y nunca se hayan valorado críticamente sus consecuencias éticas y sociales. Las estrategias con que el pensamiento filosófico contemporáneo, se ha enfrentado al solipsismo dogmático pueden resumirse en aquellas que apelan al sentido común, las que apelan a la incoherencia de esta suposición, las que apelan a nuestro lenguaje habitual (que es social) y sostienen la imposibilidad de un lenguaje privado, y las que apelan a su incoherencia y su ininteligibilidad.

Los argumentos que apelan al sentido común afirman que el solipsismo dogmático va en contra de la evidencia de los hechos, como afirmaba Moore, quien creyó haber proporcionado una prueba concluyente que de manera lúdica y ostensiva pretendía mostrar que esa *doctrina* estaba

equivocada.<sup>5</sup> Aquellos que apelan a la incoherencia o sinsentido del solipsismo dogmático afirman que las premisas de cualquier argumento que nos lleve a él invariablemente se derivan de un conocimiento inconsistente con el solipsismo; pues los significados son sociales y una aserción que no carezca de sentido debe de ser de tal naturaleza que sea posible de verificar o corregir por *otras* personas. De forma parecida, Wittgenstein afirma que "*los límites de mi lenguaje* significa los límites de mi mundo"<sup>6</sup> y que "lo que el solipsista supone es correcto; únicamente que no puede ser expresado (dicho)"<sup>7</sup>. A partir de estas consideraciones, algunos seguidores de Wittgenstein han sostenido que el solipsismo dogmático no puede ser verdadero porque es lógicamente incoherente e ininteligible. Para ser inteligible tendría que ser falso; para ser verdadero tendría que carecer de sentido. Si fuera una doctrina a la que este argumento no pudiera aplicarse, entonces no sería solipsismo.

"La duda cartesiana — escribía Bertrand Russell— tiene un valor como un modo, medio, método de articular nuestro conocimiento y mostrar qué depende de qué, pero si se lleva muy lejos se convierte en un mero juego

---

<sup>5</sup> En su afamada conferencia en defensa del sentido común, puso su mano sobre el escritorio; luego dijo que ciertamente había puesto su mano ahí, e instantes después concluyó que había manos, escritorios y muchas otras cosas: cfr. Moore, *Defensa del sentido común y otros ensayos*.

<sup>6</sup> Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, § 5.6

<sup>7</sup> *Ibidem*, § 5.2. Se le ha adjudicado igualmente la suposición de la imposibilidad de los lenguajes privados en su segunda etapa (cfr. *Investigaciones filosóficas*, §§ 239-260) como argumento en contra del solipsismo, aunque esto no parece muy claro, como bien esclarece Mario Moulines en su "Defensa del solipsismo", donde toma como ejemplo a Segismundo de *La vida es sueño* para mostrar que el solipsismo no es necesariamente tan ridículo.



técnico en el que la filosofía pierde toda seriedad.”<sup>8</sup> Y es precisamente aquí donde quisiera detenerme. Al reducir los diferentes tipos de solipsismo al solipsismo dogmático y hacerlo consistir en un mero juego de palabras sin sentido, minimizándolo a través de la burla, con vistas a desechar aquellas metafísicas que parecen inútiles ante las constelaciones del mundo empírico de fango, obscenidad y risotadas, la filosofía le ha dado la espalda al verdadero problema que implica el solipsismo dogmático y que no habita, como si se tratara de un personaje de novela, únicamente en las prestidigitaciones retóricas tan divertidas como superficiales, sino que ha pervadido nuestra vida práctica en las diversas formas de segregación e intolerancia.

“Contra el solipsismo se dice, en primer lugar, que es *psicológicamente imposible de creer* — escribe Russell—, y se rechaza de hecho incluso por aquellos que dicen aceptarlo teóricamente. Una vez recibí una carta de una eminente lógica, la señora Christine Ladd-Franklin, donde me decía que era solipsista y estaba verdaderamente sorprendida de que no hubiera otros.” A esta broma de Russell se pueden sumar muchas otras que, como he dicho, atienden sólo a la incoherencia o autocontradictoria afirmación de un yo donde no hay nadie más, pues si lo que se me aparece es lo único real, ¿qué caso tiene decir yo?

---

<sup>8</sup> Russell, *Human Knowledge*, Parte III, Cap. II, páginas 196-197.

— Si realmente eres solipsista y eres congruente con tu pensamiento, ¿para quién escribes estas páginas si crees que los lectores no existen? ¿Cómo es que escribes estas líneas si no hay escritorio, ni lápiz, ni papel?

Caracterizado el solipsismo dogmático de esta manera uno no se explica por qué ha desatado tantas controversias, si de hecho nadie — quiero decir, ningún filósofo— lo ha postulado seriamente<sup>9</sup>. Entonces regresa la sospecha sobre todos aquellos argumentos que han intentado refutarlo si es que se trata de un problema tan banal que bien habría podido abandonarse o disolverse apelando a la sorna como hace Woody Allen: “Y si el mundo externo no existe, entonces, ¿por qué hace tanto ruido?”<sup>10</sup> Sin embargo, el alcance de las supuestas refutaciones, al encallar únicamente en los juegos de palabras, ha sido ínfimo, y como las bestias mitológicas que una vez heridas se vuelven más poderosas, el solipsismo dogmático se ha fortalecido inoculándose en nuestra vida cotidiana con diferentes vestimentas: individualismo, egoísmo, clasismo, sexismo, racismo...

Por eso, no considero que las exageraciones con que se ha intentado banalizar este problema hayan avanzado más que Descartes con su *Deus ex*

---

<sup>9</sup> Excepto, al parecer, Schubert-Soldern (filósofo del s. XIX), quien defendió explícitamente la postura solipsista como la única forma de evitar la afirmación metafísica de la trascendencia; Carnap, por su parte, llamó *solipsismo metodológico* a la postura tomada por varios positivistas lógicos cuando afirman que “todo enunciado es verificable y objeto de prueba solamente por sujetos y específicamente por un sujeto... Cuando un sujeto somete a prueba empírica un enunciado lo que hace es practicar cierto número de observaciones y no admitir como ciertas las observaciones practicadas por otros sujetos...” (“Testability and Meaning” en *Philosophy of Science*), pero terminó por abandonarla a causa de sus equívocas connotaciones.

<sup>10</sup> Woody Allen, *Side Effects*. NY: Ballantine Books, 1980, página 127.



*machina*. Al contrario, los múltiples intentos por desterrarlo a partir del ridículo y la hipérbole, lejos de haber mostrado su estéril inviabilidad, únicamente han puesto de manifiesto el verdadero daño que puede ocasionar o ha ocasionado el solipsismo dogmático; y, como he dicho, tanta insistencia por refutarlo más bien da muestras del temor que se ha tenido de reconocer que el solipsismo es un problema latente. Todas estas expresiones sociales y éticas del solipsismo dogmático concuerdan en la simbólica negación de la existencia de todo aquello que no forme parte de su grupo. Por supuesto que el solipsismo dogmático es contradictorio, de la misma manera que toda segregación o intolerancia resulta contradictoria con el bien común (si entendemos "común" como un concepto que englobe no sólo a todos los seres humanos, sino a nuestro planeta y desde nuestra pequeñez al universo, y no como se ha venido entendiendo actualmente, como el bienestar de la gente que tiene dinero en no pocas cantidades), pero apelar a la consistencia o coherencia de estas actitudes sociales no parece una tarea sencilla ni un buen argumento para contrarrestarlo, pues ¿cuándo se ha visto congruencia en el mundo moral entre las cosas que se predicán y las que se hacen? No en vano Montaigne consideraba que es justamente nuestra inconstancia y nuestra falta de coherencia entre lo que pensamos, lo que decimos y lo que hacemos aquello que nos separa de los santos y los héroes.

Las tendencias actuales fomentan la creencia de que es posible encontrar verdades particulares, privadas. Insisten en que la primera

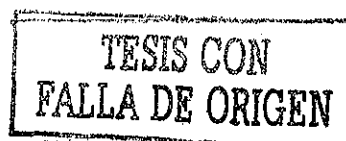
obligación de las personas es para consigo mismas, y que es imperioso garantizar su propio bien sobre el bien de los demás. El "sólo — o solo— nosotros" es una prolongación del individualismo que puede percibirse a nivel familiar, étnico, nacional; entonces la policía o el ejército se lanzan a las calles contra los estudiantes, contra los homosexuales o contra todo aquél que disienta o que en un momento dado parezca excluido de ese *nosotros* que tiene el poder para manejar ciertos hilos. La idea del bien común que disolvería este solipsismo se rechaza frente a la creencia de que no hay un bien general para todos, sino que sólo es posible encontrar bienes individuales, y que "a cada hombre sólo le atañe lo que es bueno para él"<sup>11</sup>. Las expresiones sociales del solipsismo dogmático, que van aunadas a la intolerancia y la persecución, son también formas miserables de supuesto acompañamiento y diversión pretendidamente comunes; soledades insanas encapsuladas en su propio egoísmo. Chesterton escribe: "Arrójate fuera de ese frágil y mezquino escenario donde se está siempre representando tu propio enredo, y verás: de pronto, bajo el libre cielo, te encontrarás paseando con toda tranquilidad por en medio de una calle espléndidamente poblada de individuos que te son extraños, y entonces comenzarás a preocuparte por los demás hombres"<sup>12</sup>

Del mismo modo como Descartes reconoció que era una locura creer en la inexistencia del mundo externo, no podemos dejar de pensar que estas

---

<sup>11</sup> Russell, *Ensayos filosóficos*, Madrid: Alianza, 1972, páginas 59-60.

<sup>12</sup> Chesterton, *Ortodoxia*, páginas 34-35.



formas sociales del solipsismo dogmático se acercan a la insania; por eso no es con argumentos lógicos o giribillas retóricas como se le puede hacer frente, ya que estas conductas están guiadas por intereses extra racionales que no se plantean con una mirada crítica las consecuencias que poseen sus propios actos; y es justamente un argumento teleológico el que opone Leibniz al peligro que implicaba el encierro o ensimismamiento de los individuos que aún no han alcanzado a vislumbrar que, como en las homeomerías de Anaxágoras, todo está en todo — *a parte rei*, dice Leibniz<sup>19</sup>—, y esas cosas y personas que se desprecian o se rechazan se encuentran justo dentro de nosotros.

Habíamos dicho que el solipsista dogmático (tanto en su versión teórica como práctica) no aceptaría como válida ninguna inferencia *positiva* (que no niegue la existencia de las cosas que se desconocen ni algún grado de certidumbre sobre las inferencias que hacemos acerca de ellas); precisamente por eso su universo de espejismos y alucinaciones es un universo irresponsable, pues no es posible comprometerse con imágenes caprichosas y advenedizas. Y, en efecto, esto es algo que podemos advertir en los reversos sociales del solipsismo dogmático, donde el quietismo político y el embotamiento consumista vuelven al sujeto sobre sí mismo aislándolo, con

---

<sup>19</sup> “El mundo entero está en cada una de sus partes, pero más distintamente en unas que otras, y ahí radica la ventaja de los espíritus, para los cuales ha sido creado todo lo demás por la soberana inteligencia, a fin de hacerse conocer y amar, multiplicándose en todos esos seres vivos que la representan, por así decirlo.” Hannover 4 de noviembre de 1696, en *Filosofía para princesas*, página 72, cfr. también: Correspondencia con Arnauld, GP II, 32.

una frígida indiferencia, de su entorno y de las cosas que lo acercarian a los demás, proponiéndole a cambio satisfacer su interior con los diversos productos que le ofrece el mercado y jactarse de su soledad y su hastío tras el convencimiento de que su punto de vista es el que vale y ha de prevalecer sobre las consideraciones nunca escuchadas de los otros.

Como hemos venido anotando, la negación de la existencia del mundo externo es una conclusión que Leibniz rechazaría aun cuando considera que de ser destruido, con tal de que sólo existiéramos Dios y yo, mi mente continuaría desplegando sus habituales percepciones. La filosofía de Leibniz es una filosofía de la multitud; tiene tan en cuenta a los otros que se atreve a decir que no hemos sido creados para nosotros mismos (*ad nos ipsos*), sino para los demás (*ad alios, seu alteros*)<sup>14</sup>. Esto, metafísicamente, quiere decir que sin los demás no se nos concibe a nosotros; que los demás, todos los demás (personas, ángeles, o cualesquiera seres superiores que haya en el universo), todas las demás mentes y aun las inteligencias animales son la razón de la creación de mí mismo, de cada persona o mónada mental; todos ellos constituyen la razón de ser de mi ser monádico o individual.

Mientras el solipsismo dogmático se conforma con un universo empobrecido que ha de consistir únicamente en los estados concientes de un solo yo, rindiéndose sin resquemores a las ficciones de la televisión y la estolidez comercial, desde donde los pensamientos y sensaciones de los otros,

---

<sup>14</sup> Los latines son míos.

por más descarnados o conmovedores que parezcan se encuentran al mismo nivel que las imágenes pedestres o irrisorias de las telenovelas, el solipsismo monadológico, que, como hemos dicho, implica un solipsismo místico y gnoseológico, se funda en el perspectivismo y tiene como ley del ser que *toda sustancia individual contiene al ser universal, y el ser mental al resto de los seres mentales*. “Es como si Dios hubiera variado el universo tantas veces como almas hay, o como si hubiera creado otros tantos mini-universos, diversificados por las apariencias pero confluyentes en el fondo.”<sup>15</sup>

Como hemos visto, el perspectivismo surge de la aceptación de los argumentos cartesianos que muestran la fragilidad de nuestros juicios cada vez que pretendemos hablar sobre el mundo externo, pero funda sus certezas en las verdades de razón las cuales son garantía de conocimiento seguro y en ese sentido eliminan la postura acomodaticia y depravada del “todo se vale”; al mismo tiempo, desde que supone que cada mónada encierra en su interior una perspectiva del universo entero, reconoce que desde que nuestra mirada es limitada habrá innumerables atisbos y mutaciones que nos son demasiado confusas como para poder distinguirlos, situación que deja abierta nuestra posibilidad de avanzar en el conocimiento a través de un proceso de clarificación de nuestras percepciones confusas. Por eso, el solipsismo leibniziano se opone violentamente al solipsismo dogmático tanto en su formulación teórica como en su despliegue concreto, pues desde que el

---

<sup>15</sup> Leibniz a la Electora Sofía, Hannover 8 de mayo de 1704, en *Filosofía para princesas*, página 133.

universo está adentro de cada uno de nosotros todo daño, abyección o mezquindad contra aquello que nos displace o nos parece anodino, se dirige en realidad directamente contra nosotros<sup>16</sup>.

Leibniz consideraba que ni el más nimio de nuestros actos es tan insignificante como para que no tenga consecuencias en el concatenamiento del universo, por eso los argumentos con que se enfrenta a las doctrinas que rechazaba, como el ocasionalismo de Malebranche, la extensión sustancial de Descartes, o las concepciones cosmológicas y teológicas de Clarke y Newton, no apelaban tanto a los fundamentos de esas suposiciones, sino a sus consecuencias morales, sociales y teológicas.

El encierro de la mónada no es un encierro con sus propios fantasmas o con las alucinaciones producidas por un geniecillo maligno, ni implica la soledad desesperante del que ha perdido el mundo externo, y en consecuencia todas aquellas cosas que enriquecen nuestra vitalidad: el amor, la risa, la creatividad, la verdad. El solipsismo monadológico sostendría que como los otros son parte de mi mismo ser, no necesito comunicarme con ellos como si estuvieran fuera de mí, pues son vida de mi vida, presencia en mi ser: no hay solipsismo dogmático, sino encuentro de lo otro y sobre todo de otro en mi misma vida y mismidad. El orden de las cosas que propone Leibniz empieza por el yo, no por sus pensamientos — como en Descartes—, por eso la relación con los otros no empieza por fuera, por procedimientos físicos o

---

<sup>16</sup> Es por eso que la monadología ha sido interpretada recientemente como la primera formulación occidental de un argumento ecológico.

externos, sino desde nuestra luz interior. Pero si bien Leibniz se opone al solipsismo dogmático afirmando que el mundo externo es interno y que la alteridad y sus despliegues son parte de nosotros mismos, en la manera de entender la mónada como una sustancia carente de ventanas hay algo asfixiante; ese encierro es expresivo, pero desorientador, y puede parecer que poco se ha avanzado respecto de las suposiciones cartesianas; pero esto es algo que trataremos de desenredar en el capítulo que sigue.

## 6. Epílogo: Solipsismo monadológico

*Concibo que también otros seres  
tienen perfecto derecho a hablar de su yo.  
Leibniz a la reina Sofía Carlota, 1702*

El término solipsismo difícilmente podrá considerarse un concepto fructífero en la medida que connote un encierro indeseable o la patética figura del necio que cierra los ojos y tapa sus oídos, y enseguida pretende que nadie le habla y que nadie lo mira; por eso se torna problemático si se asocia a una filosofía tan humanista como la de Leibniz. Sin embargo, ya hemos visto hasta qué punto su filosofía se acerca a los diferentes tipos de solipsismo que dibujamos, y cómo y por qué se aleja de las diversas expresiones del solipsismo dogmático. Aunque la caracterización de las sustancias simples como unidades cerradas que carecen de ventanas es de 1714<sup>1</sup>, desde la época del *Discurso* — casi treinta años antes —, Leibniz ya consideraba a las almas como entidades aisladas y autosuficientes, cuyos

---

<sup>1</sup> "...por las cuales algo pueda entrar o salir de ellas", *Monadología* § 3.





estados cognoscitivos (percepciones, pensamientos, visiones, deseos) dependían de principios exclusivamente internos<sup>2</sup>.

Desde sus primeras discusiones con los cartesianos que sostenían el influjo físico<sup>3</sup> con el fin de solucionar el problema de la comunicación de las sustancias (la relación entre el alma y el cuerpo), hasta sus últimas cartas a Clarke, Leibniz siempre consideró inexplicable y fantasiosa toda hipótesis que apelara a estímulos externos para dar cuenta de las imágenes y fenómenos que aparecen frente a nosotros<sup>4</sup>, es decir, en nuestra mente; prefirió, en cambio, postular un principio interno, cuya incesante actividad, como la llama de una antorcha, irradia — por un milagro primigenio— el modo exclusivo y particular como las personas se representan el universo. La perspectiva temporal que poseemos los seres humanos nos hace ver una serie

---

<sup>2</sup> "La noción de la sustancia individual encierra todos sus acontecimientos y todas sus denominaciones extrínsecas (es decir, que no le pertenecen sino en virtud de la conexión general de las cosas y porque expresa todo el universo a su manera)... Éste es mi gran principio... del que saco consecuencias que sorprenden... Se sigue que toda sustancia individual expresa el universo a su manera y bajo cierta relación, o, por decirlo así, según el punto de vista desde el cual lo mira; y que su estado siguiente es un resultado (aunque libre o bien contingente) de su estado anterior, como si sólo existiesen Dios y ella en el mundo. Así, cada sustancia individual es como un mundo aparte, independiente de toda cosa, con excepción de Dios." GP II, 64.

<sup>3</sup> Como el jesuita Tournemine. Cfr. GP VI, 595-597.

<sup>4</sup> "...No se concibe por qué conducto o por qué medios se puede hacer ese transporte de imágenes desde el órgano hasta el alma. Esta noción de la filosofía vulgar no es inteligible, como lo han mostrado suficientemente los nuevos cartesianos. No se podría explicar cómo la sustancia inmaterial es afectada por la materia; y sostener una cosa no inteligible sobre ello es recurrir a la noción escolástica, quimérica, de no sé qué especies intencionales inexplicables que van de los órganos al alma. Esos cartesianos han visto la dificultad, pero no la han resuelto; han recurrido a una cierta ayuda de Dios muy particular que sería efectivamente milagrosa. Pero creo haber dado la verdadera solución a este enigma... La simple presencia o la proximidad de coexistencia no basta para comprender cómo lo que pasa en un ser debe responder a lo que pasa en otro." Correspondencia con Clarke (1714-1716), páginas 123-124. La argumentación contra este influjo puede verse también en un proyecto de carta a Arnauld, GP II, 59.

de sucesos que se despliegan continuamente<sup>5</sup> y que atribuimos al exterior, pero no se trata, dice Leibniz, sino del despliegue de nuestra propia actividad interna causada por sí misma. Leibniz suponía que cada sustancia simple está constituida por cierto número de cualidades y que cuando éstas han sido completamente enumeradas dicha sustancia se encuentra del todo definida<sup>6</sup>. La vida, que no es sino una especie de teatro<sup>7</sup>, consiste en ir mudando de escenarios que se despliegan ya lúcida, ya confusamente en nuestra alma; todos esos sucesos mentales que se agitan en nuestro interior son las cualidades de la sustancia simple que, desde que se desenvuelven bajo un punto de vista irreductible, la diferencian de cualquier otra; el contenido de todas las sustancias es el mismo: el universo entero, pero como está representado de manera distinta por cada una, lo vertiginoso, vivaz o confuso de nuestros pensamientos nos individualizan plenamente. Las personas son definidas por todas y cada una de sus cualidades, de las que ser animal racional, vago o editor, por ejemplo, serían sólo algunas muy generales.

Las denominaciones extrínsecas, es decir, todas aquellas que relacionamos con un universo externo, le son esenciales a la mónada como cualidades internas — constantemente desplegadas por el alma—; es por eso

---

<sup>5</sup> Dios, según Leibniz, contempla todo desde la inmóvil eternidad; este proceso temporal únicamente corresponde a sus creaciones.

<sup>6</sup> Sólo el ojo divino es capaz de percatarse de la totalidad de nuestras especificaciones; cuántas y cuáles somos capaces de percatarnos y desde qué ángulo es justamente lo que diferencia a una sustancia inmaterial de otra.

<sup>7</sup> "...morir no es sino un cambio de teatro; pero la vida perpetua de las almas, así como está exenta de la muerte, también lo está del envejecimiento..." Leibniz a la princesa electora Sofía, Hannover, 4 de noviembre de 1696, en *Filosofía para princesas*, página 70.

que los llamados "accidentes" (para usar la terminología aristotélica), aunque sean predicados contingentes, conforman y definen la individualidad de una determinada sustancia simple, y son vistos como partes tan esenciales a su definición como, en el caso de las personas, el tener la posibilidad de ser racionales. Como Leibniz supone que las mónadas están conformadas por una serie de cualidades que las definen, todo lo que pueda decirse de una sustancia, en el caso de que sea verdadero, consiste en mencionar algunos de los predicados que la constituyen.<sup>8</sup> Que Lennon, por ejemplo, se haya casado con la señora Ono; que haya sido roquero, o que tuviera el pelo largo son sólo algunos de los predicados que conforman su noción.<sup>9</sup> Las cosas que nos representan, escribía Yorgos Seferis, "o son *todas* las que hemos hecho, o, tal vez, permanecen veladas todavía para nuestro propio pensamiento; no son esos pocos instantes que la suerte ha querido que quedaran en el papel; a lo más son las huellas de un caminante, huellas de ciertos momentos que no son necesariamente los más importantes, sino los más propicios; por eso hay tantas lagunas y tan grandes."<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> "...Mis atributos del tiempo y estado precedentes, así como mis atributos y estado del tiempo siguientes, son predicados de un mismo sujeto, *insunt eidem subjecto*. Ahora bien, ¿qué quiere decir que el predicado está en el mismo sujeto sino que la noción del predicado se encuentra en cierta manera encerrada en la noción del sujeto?" *Notas a la carta de M. Arnauld sobre mi proposición de que la noción individual de cada persona encierra una vez por todas lo que le sucederá siempre*. GP II 49-50.

<sup>9</sup> "Adán debe encerrar absolutamente todos sus predicados, y es esta noción completa la que determina *rationem generalitatis ad individuum*... No es posible que haya dos individuos enteramente semejantes o diferentes *solo numero*." GP II, 47.

<sup>10</sup> Seferis, *Días*, página 203.

Leibniz le llamó *noción completa* al conjunto de predicados que definen a una sustancia; pero para que las nociones sean completas sus predicados deben dar cuenta de la totalidad de los procesos mentales de las personas<sup>11</sup>: todas las cosas que te han dicho; todo el pasado que no eres capaz de recordar; los libros que no leíste; las gotas de lluvia golpeando tu paraguas; tus malos pensamientos; todos tus deseos; las leyes físicas; los elementos químicos y tu maestra de natación; tus juicios morales; todos tus silencios y cada una de tus palabras; todos estos sucesos no son sino procesos mentales cuya vehemencia o pasividad jamás es excitada o disminuida por ningún factor externo. De esta manera, la individuación que propone Leibniz alrededor de 1686<sup>12</sup> ya suponía a la sustancia como una entidad *cerrada (renferme)*<sup>13</sup>: en primer lugar, porque no accede al mundo externo dado que se proyecta a sí misma sus propios fenómenos, así como nada externo puede influir en ella, ni tener la más mínima injerencia; y, en segundo lugar, porque una *noción completa* debe contener de manera exhaustiva todos sus predicados, y, por lo tanto, ya no está *abierta* a nuevas circunstancias o sucesos o que la modifiquen. La famosa metáfora leibniziana de las mónadas como entidades carentes de ventanas también puede interpretarse en este sentido.

---

<sup>11</sup> Como habíamos mencionado en los capítulos anteriores, a partir de la noción completa Arnauld creyó ver en Leibniz un determinismo del que no fue capaz de desvincularse; pero no entraremos en esa discusión.

<sup>12</sup> La época del *Discurso* y de su correspondencia con Arnauld.

<sup>13</sup> Cfr. § 13 del DM



Sin embargo, no son pocos los estudiosos que niegan este tipo de solipsismo en Leibniz<sup>14</sup> (a pesar de que él mismo explícitamente lo haya sostenido tal y como hemos visto al describir la individuación de las almas<sup>15</sup>), pues arguyen que su *armonía preestablecida*, con la que pretendía explicar el concatenamiento del universo y la relación entre el alma y el cuerpo, lo rescata del solipsismo al ser una hipótesis que postula, contra el dualismo cartesiano y contra el monismo spinozista, una pluralidad de sustancias incorpóreas. Pero lo que estamos discutiendo en este momento no es si un principio metafísico postula la existencia de los demás — pues ya dijimos que Leibniz no es un solipsista dogmático—, sino si las personas son capaces de *salir de sí mismas* o de dejar entrar en sus espíritus alguna cosa externa, y es claro que Leibniz con su Armonía tan sólo refuerza más el aparentemente dramático encierro de la mónada en su interior<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Por ejemplo, Bertrand Russell, A. Andreu, Q. Racionero, W. Shephers, H. Poser, L. Rempzoli, etc.

<sup>15</sup> Innumerables son los fragmentos en que Leibniz, al defender su armonía preestablecida insiste en el aislamiento e incomunicación de las sustancias; aparte del Nuevo sistema pueden verse los siguientes párrafos de su quinta y última carta enviada a Clarke donde ofrecía su cuarta respuesta a las objeciones del obispo inglés remitida el 18 de agosto de 1716: § 83, § 85, § 87, § 89, § 90, § 91 § 92 y § 124.

<sup>16</sup> Hidé Ishiguro cree reconocer un *solipsismo* — al que llama *lógico*— a partir de las aseveraciones referidas (DM §14) y de algunos pasajes de la correspondencia con Arnauld donde Leibniz insiste en que cada estado de la mónada se sigue de su estado precedente como si no existiera nada en el mundo excepto Dios y ella misma; señala igualmente algunas de las tensiones que se producen entre esta constante caracterización leibniziana de la mónada y algunas de sus hipótesis. Ishiguro cree encontrar una contradicción entre la noción leibniziana de expresión (que Leibniz usa con frecuencia como sinónimo de representación), su famosa metáfora del alma como espejo o reflejo del universo y dicho solipsismo; Arnauld le pregunta a Leibniz qué es exactamente lo que quiere decir con el término 'expresión', pues le parece tan recurrente como impreciso, a lo que Leibniz le contesta (Carta de septiembre de 1687, GP II, 112x "Una cosa expresa a otra (en mi lenguaje) cuando hay una relación constante y ordenada entre lo que puede decirse de las dos", y añade que constituye el género del que son especies la percepción natural, la sensación animal y el conocimiento

En sus *Principios de la Naturaleza de la Gracia Fundados en la Razón* (1714)<sup>17</sup>, Leibniz escribe: "La *sustancia simple* es la que no tiene partes. La *compuesta* es la reunión de las sustancias simples o *mónadas*. *Monás* es una palabra griega que significa unidad o lo que es uno". Pero *monás* es un término que puede entenderse al menos de dos maneras

---

intelectual. Ishiguro arguye que si las sustancias son percibidas por la mónada desde su particular punto de vista, esto quiere decir que habría una relación ordenada y constante entre lo que se puede decir de ella y del universo entero, por tanto, sin universo — en el caso que fuera destruido y sólo permaneciera una mónada y Dios—, no podría hablarse propiamente de conocimientos, sentimientos o percepciones, pues al no haber mundo externo, lo único que le quedaría a la mónada sería expresar la nada, o el vacío que dejaría la destrucción de ese universo. Del mismo modo arguye que la famosa metáfora leibniziana del alma como espejo del mundo entra en contradicción con su solipsismo, pues "para que en un espejo haya una imagen es necesario que alguna otra cosa aparte de él mismo la refleje" (*Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, páginas 114-118). Y ciertamente parece ser contradictorio este solipsismo dogmático con el postulado leibniziano de la coexistencia de una pluralidad de sustancias, o con la aserción de que cada mónada posee un punto de vista del universo (lo cual implícitamente quiere decir que es necesario que haya un universo aparte de la mónada), por ejemplo; sin embargo, hay que atender que la vinculación imprescindible entre la mónada y Dios es un asunto que Leibniz mismo reconoce haber tomado de Santa Teresa de Jesús; es decir, que no puede separarse de ciertas connotaciones místicas cuya raíz de ninguna manera es el solipsismo dogmático; el encierro de la mónada es fundamental para Leibniz porque le sirve para individuar a las sustancias a través de sus estados perceptuales, que, en el caso de las mónadas humanas, tienen cualidades morales que deben de ser esenciales a cada persona con vistas al castigo o la recompensa del juicio universal; Leibniz es explícito al respecto en la segunda carta que le escribe a Arnauld (Hannover 14 de julio 1686) donde explica que encuentra en su *noción completa* la respuesta al problema de la identidad de una sustancia a través del tiempo. Leibniz creyó haber logrado algo que Descartes no pudo, a saber, demostrar que el yo es una sustancia individual, y que los pensamientos que le ocurrían le pertenecían de manera exclusiva y garantizaban su identidad; el *cogito* cartesiano, como se ha hecho notar desde Leibniz y Hume, no va más lejos que decir que *hay un pensamiento ahora* (lo que llama Russell solipsismo del momento) de lo que no se sigue ni la existencia ni la identidad del yo (Cfr. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Victor Gollancz, 1960, páginas 46-48). Por otra parte, hay que notar que la correspondencia o conexión con objetos externos no es una propiedad esencial de la percepción — en el caso de Leibniz—, por tanto, las preguntas que se hace Ishiguro tales como si habría modo de diferenciar percepciones de apercepciones si nada hubiera aparte de la mónada y Dios, o cómo puede haber percepciones inconscientes en un mundo que no posee objetos externos no parecen tan difíciles de contestar; el solipsismo extremo que Ishiguro cree encontrar en Leibniz, y que efectivamente aumentaría las tensiones de su sistema, es dogmático, precisamente del que he intentado desvincular a Leibniz a lo largo de estas páginas. Por otra parte, Fabrizio Mondadori encuentra también un solipsismo epistemológico en Leibniz (*Leibniz Solipsistic Perception*) más o menos como lo describimos en el capítulo cuarto.

<sup>17</sup> GP VI, 528, § 1.

distintas. Como sustantivo efectivamente significa "unidad", pero como adjetivo quiere decir "solitaria" o "sola". Leibniz no pudo ignorar estos dos significados desde que se encuentran en textos que él leyó en su idioma original y que incluso tradujo al latín<sup>18</sup>. Como hemos visto, si bien el uso del término es hasta cierto punto tardío (la primera vez que Leibniz usó la palabra *mónada* fue en 1697 en una carta a Fardella), desde los años del *Discurso* las sustancias ya eran definidas como unidades que no interactúan.

Este encierro en sí mismas le sirve a Leibniz para asegurar que, desde que cada sustancia depende únicamente de sus principios internos, un rasgo de espontaneidad y libertad le es inherente de manera inexorable; y dado que el todo se encuentra contenido en la parte bajo cierta perspectiva, las mónadas sólo necesitan ser relojes perfectamente sincronizados, sin importar que permanezcan aislados<sup>19</sup>. En el *Sistema nuevo de la comunicación de las sustancias* (1695), Leibniz hace pública por vez primera su Armonía preestablecida, pero no se trata sino de una nueva formulación de su *hipótesis de la concomitancia*, expuesta a Arnauld diez años atrás: una teoría que rechaza el influjo físico y el ocasionalismo de Malebranche y postula que Dios ha organizado el universo de tal suerte que es innecesaria

---

<sup>18</sup> Se trata de Platón, *Fedón*, 101 c, 105 c y Aristóteles *Metafísica*, 1089 b 35.

<sup>19</sup> "Su Armonía preestablecida — escribió Newton— es milagrosa y contradice la experiencia diaria de toda la humanidad... Leibniz prefirió hipótesis a argumentos de inducción extraídos de los experimentos... y en vez de proponer cuestiones que puedan ser examinadas de manera experimental antes de que sean admitidas por la filosofía, propone hipótesis para ser admitidas y creídas antes de ser examinadas." Newton, *Opera Omnia*, edición de Horsley Linden. 1779-1785. IV, 598. Citado por Margula R. Perl en "Physics and Metaphysics in Newton, Leibniz and Clarke", *Journal of the History of Ideas*, 30 (4), 1969.

la comunicación entre sustancias al ser éstas, como hemos venido describiendo, unidades autosuficientes y cerradas. Sin embargo, el rasgo interesante de esta nueva formulación es que mientras en la hipótesis de la concomitancia, tal y como fue expuesta a Arnauld, el acuerdo recíproco entre sustancias es una consecuencia del aislamiento del yo, en la Armonía, una vez que Dios ha elegido la serie del universo existente, es innecesario que las sustancias interactúen. Sin embargo, Leibniz es explícito al afirmar que la armonía preestablecida es una consecuencia de su noción de sustancia<sup>20</sup>; por tanto no se trata de un principio que venga a rescatarlo del encierro, como ocurre con el Dios cartesiano, sino a reforzar su supuesto aislamiento.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> "La naturaleza de toda sustancia encierra una expresión general de todo el universo y porque la naturaleza del alma encierra con mayor particularidad una expresión más distinta de lo que sucede actualmente en relación con su cuerpo... Todo esto no es más que una consecuencia de la noción de una sustancia individual que implica todos sus fenómenos, de suerte que nada podría suceder a una sustancia que no le nazca de su propio fondo... La hipótesis de la concomitancia es una consecuencia de la noción que tengo de la sustancia. Pues, según mi opinión, la noción individual de una sustancia encierra todo lo que debe sucederle siempre, y en esto los seres completos difieren de los que no lo son. Siendo el alma una sustancia individual, es necesario que su noción, idea, esencia o naturaleza encierre todo lo que debe sucederle; y Dios, que la ve perfectamente, ve lo que ella hará o sufrirá siempre y todos los pensamientos que tendrá. Por tanto, puesto que nuestros pensamientos no son sino consecuencias de la naturaleza de nuestra alma y le nacen en virtud de su noción, es inútil recurrir a la influencia de otra sustancia particular, además de que esta influencia es absolutamente inexplicable. *Proyecto de una carta a M. Arnauld* (sin fecha), GP II 59-62. véase también la última carta a Clarke donde pueden leerse cosas como esta: § 87. [Las almas] conocen lo que pasa fuera de ellas por lo que pasa en ellas, respondiendo a las cosas de fuera en virtud de la armonía que Dios ha preestablecido por medio de la más bella y más admirable de todas sus producciones, que hace que cada sustancia simple en virtud de su naturaleza sea, por así decirlo, una concentración y un espejo viviente de todo el universo según su punto de vista. Lo que es además una de las más bellas y de las más incontestables pruebas de la existencia de Dios, pues nada más que Dios, es decir, la causa común, puede producir esta armonía de cosas... Leibniz, *Polémica con Clarke*, Madrid: Taurus, 1980, página 124.

<sup>21</sup> Consultando la noción que tengo de toda proposición verdadera, encuentro que todo predicado necesario o contingente, pasado, presente o futuro, está comprendido en la noción del sujeto..., y más delante: "La proposición de que se trata [la noción completa] es de muy grande importancia, y merece ser bien establecida, pues se sigue de ella que toda alma es



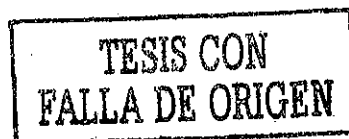
Pero Leibniz no encuentra en este solipsismo un destino trágico; contener el universo en el alma desde una perspectiva<sup>22</sup> implica nuestra incapacidad congénita de *ponernos en el lugar de otro*, de conocer con certeza los estados mentales de los demás como conocemos los nuestros, implica nuestra incapacidad de salir de nosotros mismos<sup>23</sup>; pero lamentarse de

---

como un mundo aparte, independiente de toda otra cosa, con excepción de Dios; que no sólo es inmortal e imasible, por así decirlo, sino que guarda en su sustancia huellas de todo lo que sucede... Se sigue también aquello en que consiste la comunicación de las sustancias y, particularmente, la unión del alma y el cuerpo. Esa comunicación no se hace según la *hipótesis ordinaria de la influencia física* de la una sobre la otra, pues todo estado presente de una sustancia acaece espontáneamente y no es más que un resultado de su estado precedente. Tampoco se hace dicha comunicación según la *hipótesis de las causas ocasionales*, como si Dios se mezclase en ellas ordinariamente de otra manera que conservando a cada sustancia en su camino, y como si Dios, con ocasión de lo que sucede en el cuerpo, suscitase pensamientos en el alma que cambiasen el curso que, sin tal acción habría tomado por sí misma; sino que tal comunicación se hace según la *hipótesis de la concomitancia*, que me parece convincente. Es decir, cada sustancia expresa toda la serie del universo según el punto de vista o la relación que le es propia, de donde el que ellas armonicen perfectamente; y cuando se dice que una obra sobre otra, es que la expresión distinta de la que padece la acción disminuye, y aumenta en la que obra, en conformidad con la serie de pensamientos que su noción implica. Pues aunque toda sustancia lo expresa todo, hay razón para no atribuirle en el uso de las expresiones más distinguidas según su relación... Esta noción completa que basta para dar razón de todos los fenómenos que me suceden... es lo que llamo yo, en virtud de la cual todos los predicados me pertenecen como sujeto de ellos." Leibniz a Arnauld, 28 de noviembre, 8 de diciembre de 1686. GP II, 47-52.

<sup>22</sup> "Más que un átomo, la mónada es una célula, una sacristía: una habitación sin puerta ni ventana en la que todas las acciones son internas." Deleuze, *El pliegue*, página 42. "Es como si Dios hubiera variado el universo tantas veces como almas hay, o como si hubiera creado otros tantos mini-universos, diversificados por las apariencias pero confluyentes en el fondo", Hannover 8 de mayo de 1704, *Filosofía para princesas*, página 133.

<sup>23</sup> En el prólogo a su edición de los Nuevos ensayos, Javier Echeverría apunta: "en el caso de Leibniz ya no se trata de hacer pedagogía [dice en contraposición a Platón], de enseñarle algo a Filaletes, o a Locke. Lo que está presente con mayor frecuencia es la posibilidad de que ese cruce de pensamientos vaya a resultar infecundo en lo que respecta a lo que puede ser aprendido por el partidario del otro sistema. Precisamente por eso no resulta necesaria una recreación del interlocutor como persona. La propia contraposición entre sistemas que constituye *Los nuevos ensayos* se hace para quien pueda ver la armonía entre ambos, para quien esté en esa perspectiva; es decir, en último término están escritos para un lector absoluto, para Dios... En Leibniz el carácter individual está máximamente resaltado. En el cruce entre los respectivos discursos se muestra la armonía, pero también la soledad (o mejor, desolación) del individuo pensante, o del lugar desde el cual se dice un pensamiento. La asimilación de las novedades científicas y filosóficas pasaba por un individuo, plenamente singularizado, y no ya por una pluralidad de pensamientos constituidos en la unidad de una Academia". NE, página 31.



nuestra condición humana, piensa Leibniz, sería como repudiar a los árboles porque no corren, a las piedras porque son incapaces de dibujar, o a los pollos porque no se les ocurre recitar a Borges. Desde un punto de vista emotivo, es desconcertante asumir un alto grado de incomunicación o de aislamiento<sup>24</sup>, pero frente a las luminosas posibilidades que la razón nos ofrece, nuestra condición humana solipsista e inevitable, lejos de mermar o empobrecer nuestra existencia, desata la voluptuosidad del descubrimiento y del asombro, un paraje de reflejos donde se avanza a través de imágenes de caleidoscopio. Pero que las mónadas reflejen el universo y sean un espejo de Dios, no dejan de ser metáforas inquietantes: "Aterradora idea la de Juana — escribía León Bloy—, acerca del texto *Per Speculum in Aenigmate* los goces de este mundo serían los tormentos del infierno, vistos al revés, en un espejo."<sup>25</sup> Erramos a través de ciudades fantasmagóricas, entre espejismos y visiones; el zurdo que mira su reflejo se ve diestro, pero puede mirarse el rostro y la espalda. El horror que Borges decía sentir hacia la cópula y los espejos ya que multiplican a los seres humanos, con la metáfora leibniziana del alma como espejo del universo, aumenta el espanto del misántropo, pues cada sustancia puede reflejar hasta el infinito reflejos de reflejos.

---

<sup>24</sup> "Algunas partes del discurso pueden ser digeridas, pero las restantes ni siquiera pueden ser entendidas por el interlocutor del bando opuesto, si es que éste expresa auténticamente su punto de vista, el cual necesariamente es ciego (o confuso en sumo grado) respecto a algunos modos de expresión ajenos." Javier Echeverría en su prólogo a los NE, página 30.

<sup>25</sup> *Le Vieux de la Montagne* (1909).

Esta metáfora<sup>26</sup> leibniziana es elocuente porque pretendía enfatizar la preeminencia de un conocimiento y unas verdades inamovibles frente al tugurio, los humores y el fango de nuestro mundo pedestre y cotidiano<sup>27</sup>. El perspectivismo, como hemos mencionado anteriormente, implica el reconocimiento de dos dimensiones: una hacia lo cambiante y efímero, y otra hacia lo imperecedero e infinito; vivir en un universo de apariencias y poder saber qué es lo verdaderamente real. Pero el conocimiento distinto nunca es pleno, la vida de los demás como la nuestra pasan ante nuestros ojos por largos momentos de oscuridad o pausa que nos son desconocidos; Camarón canta por soleares:

*El espejo en que te miras*

*Te dirá cómo tú eres...*

*Pero nunca te dirá*

*Los pensamientos que tienes.*

Estas coplas del compositor jerezano Antonio Sánchez se acercan al reconocimiento leibniziano de un solipsismo que asume los límites de nuestras capacidades, pero que se arriesga a hacer inferencias sobre el mundo. Leibniz sabía que la oscuridad o confusión, como el mal y el vicio<sup>28</sup>, suelen atraernos hacia su centro como si fueran remolinos, y que detrás del perspectivismo siempre podría brotar la sospecha de que no nos es posible

---

<sup>26</sup> "El alma como espejo... es sólo una metáfora..." GP VI, 626.

<sup>27</sup> Y justo esa es la principal queja de William James contra Leibniz. Cfr. *Pragmatismo*.

<sup>28</sup> Cfr. *Teodicea*, Prefacio.

llegar a ser sinceros, o bien saber si los demás nos ocultan algo en su interior. Pero el perspectivismo leibniziano en este sentido es una explicación de nuestra falta de acuerdo y de que nuestras acciones se vean desviadas continuamente hacia intereses particulares desde los que no alcanzamos a apreciar *la grandeza de aquello que nos une*, no una justificación para la posible iniquidad de las almas tortuosas.

No puede saberse lo que una persona sueña, sino únicamente lo que dice que sueña: "Los sueños son quizás el ejemplo más indubitable de hechos que sólo pueden ser conocidos a través de nuestros datos privados. Cuando recuerdo un sueño puedo relatarlo, ya sea verdaderamente o con adornos; puedo saber lo que estoy haciendo, pero otros apenas podrían. Conoci hace tiempo a una dama china quien, después de unas pocas lecciones de psicoanálisis comenzó a llevar un diario de sus sueños; el analista estaba encantado, pero sus amigos permanecemos escépticos. Sin embargo nadie, excepto ella misma, podría estar seguro de la verdad de sus palabras"<sup>29</sup>.

Si las personas fueran plenamente congruentes, y sus actos no fueran más que el nítido reflejo de su interioridad no sería relevante inquirir acerca de su vida privada y de sus privadas emociones, pues serían ostensivamente obvias y uno tendría acceso a ellas con el simple hecho de observar su despliegue cotidiano; sin embargo, no podemos llegar tan lejos. Sabemos lo que alguien ha hecho — o ha querido hacer— de su vida observando su

---

<sup>29</sup> Russell, *Human Knowledge*, parte I, Cap. VI, página 60.

entorno y apelando a su pasado, pero no sabemos *por qué*<sup>30</sup>. Un criminal no se diferenciaría de otro si lo juzgáramos únicamente por aquél homicidio o por aquella violación, y no nos detuviéramos a indagar los punzantes pensamientos y emociones que nublaban o enardecían su imaginación cuandoató aquellas manos o encajó la daga en ese vientre. La apariencia, la superficie de las cosas (los predicados que podemos conocer de las sustancias con mayor nitidez), por más que muestren rutilantes signos de nuestra interioridad, nunca son suficientes para darnos una idea precisa de las personas porque los actos se parecen y una infidelidad o un chantaje, por ejemplo, apenas difiere de otro si lo juzgamos sólo por las denominaciones extrínsecas que somos capaces de atisbar. Théophile Gautier, al respecto, encuentra la misma dificultad al narrarnos la existencia huidiza y solitaria de Balzac: "Nadie puede vivir en absoluto la vida de otro; siempre hay motivos que permanecen oscuros; detalles desconocidos, acciones cuya huella se pierde. Aun en el retrato más fiel hace falta una parte de creación"<sup>31</sup>. la inferencia que el solipsista dogmático no aceptaría y cuya fragilidad o fortaleza, o bien, sus criterios y normas no deja de postular críticamente el solipsista monadológico. Esta también es una de las razones que nos hacen creer que aquellas cosas que palpitan en nuestro interior, y que permanecen ocultas en la medida que no sepamos o que no queramos expresarlas, no sólo

---

<sup>30</sup> En este sentido, las experiencias privadas para Leibniz serían aquellas que se desplegaban en la soledad de su gabinete, todo aquello que no ocurría en las cortes y los suntuosos salones

<sup>31</sup> Théophile Gautier, *Honoré de Balzac*, Barcelona: Eds. Ave, 1941, página 71.

no deben minimizarse, sino que con frecuencia son más importantes de lo que sería deseable esperar<sup>32</sup>. Nos percatamos habitualmente en la vida práctica de nuestra incapacidad de experimentar o conocer la existencia de todas esas cosas; es decir, reconocemos un grado de solipsismo gnoseológico que no nos lleva a negar su existencia simplemente porque somos ignorantes; al contrario, nos hace creer que aquellos rasgos desconocidos, son probablemente los más importantes.

Pascal arremetía violentamente contra aquellos que se negaban a confesar a una sola persona lo que según él es nuestra obligación mostrar a todo el mundo; creía encontrar en el origen de ese silencio voluntario un ánimo mentiroso e hipócrita producto de un apego enfermizo a nuestra vanidad que ensalza nuestras bajezas y hace todo lo posible por eludir el temor y la vergüenza que llega a causar la pública exposición de nuestras debilidades. Las personas se miran al espejo y no desean encontrarse torvas, contrahechas, obesas; y del mismo modo que a toda costa quieren disfrazar la fealdad insita a su piel, a su rala cabellera, pretenden enterrar la sordidez de su pasado, sus desdichadas abyecciones; pero como ocurre con el maquillaje, nada transforman, sino que sólo cubren, superficialmente, momentáneamente, la mancha y la verruga, la marca de viruela. Las personas mentirán, fingirán, simularán que son otras; negarán haber visitado aquella casa, haberse sumergido en aquella cloaca porque si se confiesan no

---

<sup>32</sup> Cfr. Leibniz a la duquesa Sofía, 13-23 de octubre de 1691 en *Filosofía para princesas*, páginas 57-62.



serían capaces de soportar la aversión y el desprecio que justamente merecen sus actos aviesos, ni el vértigo que les produce la oquedad que parece abrirse en su pecho, cada vez que por descuido se asoman hacia su interior. “El hombre — sentenciaba Pascal— no es más que disfraz, mentira e hipocresía para sí mismo y ante los demás”.<sup>33</sup>

San Agustín alcanzó a vislumbrar en sus *Confesiones* no sólo nuestra incapacidad de conocer las tribulaciones de los demás si es que no se confiesan, sino, al mismo tiempo, cierta imposibilidad congénita de expresar las emociones que se arremolinan en nuestro interior: “¿Cómo van a saber — se pregunta San Agustín—, cuando ven que soy yo mismo quien hablo de mí, si les digo la verdad, si de hecho ningún humano sabe lo que hay en el hombre, si no es el espíritu del hombre que hay en él?...¡Pero! aunque nadie de entre los hombres conoce la intimidad del hombre, sino el espíritu del hombre que hay en él, sin embargo, a pesar de todo, hay en el hombre *algo* que ni siquiera conoce el espíritu del hombre que hay en él...”<sup>34</sup> A pesar de que en el libro X de sus *Confesiones* encontramos este explícito reconocimiento el perspectivismo que implica el solipsismo monadológico tal y como lo hemos venido describiendo, San Agustín no considera que el interior de las personas sea plenamente inenarrable, sino que aunque

---

<sup>33</sup> Pascal, *Pensamientos*, primera parte, capítulo II, “Miseria del hombre. Las potencias engañosas: El amor propio”, § 130.

<sup>34</sup> San Agustín, *Confesiones*, Libro X, parte 3 (“Me confieso a ti para que me oigan los hombres”), Madrid: BAC, 1997. Véase también la parte 5 del mismo Libro así como la 6 del Libro VIII.

habitan cenagosas oquedades que permanecerán siempre incognoscibles, algo puede decirse de ellas, o, mejor dicho en palabras leibnizianas, que tanto el interior de las demás personas como el nuestro lo conocemos de manera confusa, es decir, parcial; y no podría ser de otra manera, pues habitualmente sólo prestamos importancia a ciertos relieves mientras innumerables sucesos y mutaciones, que probablemente tengan más peso en nuestra vida diaria, ni siquiera somos capaces de percibirlos con conciencia. Estas son las *Grandes Minucias*<sup>35</sup> de las que no es posible hacer una relación absoluta, pues la pormenorizada descripción de los últimos quince minutos probablemente nos llevaría toda la vida<sup>36</sup>.

“Allí donde se advierte dificultad de expresión — escribe Poe—, el intelecto que la advierte carece de suficiente reflexión y método. Por mi parte, jamás pensé nada que no se pudiera expresar con palabras y en forma todavía más clara que mi primera concepción...”<sup>37</sup> Y, efectivamente, ningún escritor, ya se dedique a la literatura filosófica o a cualquier otra, retiraría su confianza en las palabras aun para decir que no es capaz de expresar las cosas como él quisiera, pues como ocurre con la revelación, ningún texto puede decir *toda* la verdad, ya que en tanto está escrita “es una representación de dicha verdad, hecha desde una cierta perspectiva, y por

---

<sup>35</sup> La acertada expresión le pertenece a Gilbert K. Chesterton.

<sup>36</sup> O a la locura. Recordemos por ejemplo el relato de Borges “Furnes el memorioso”, donde se narra el terrible sino de un individuo que no posee olvido.

<sup>37</sup> Poe, número XX de su “Marginalia” en *Ensayos y críticas*, Madrid: Alianza, 1987, página 258.



tanto con algún elemento confuso entremezclado<sup>38</sup>, como bien hace ver Javier Echeverría. Por otra parte, imaginemos un mapa de una ciudad, por ejemplo Valencia, hecho exactamente a la misma escala, o, yendo más lejos aún, duplicándola; ya podemos imaginar el laberinto con que se encontraría un viajero que pretenda encontrar la calle de la Visitación, por ejemplo.

Con esto quiero decir que en la medida que el lenguaje expresa, es decir, representa las palpitaciones internas, y es capaz de inducir estados de ánimo y pensamientos y contar lo que le sucede a otros y hacernos sentir algo parecido<sup>39</sup>, nos ofrece perspectivas que, al mismo tiempo que son capaces de transmitirnos ciertos vislumbres, igualmente subrayan con su parcialidad aquellas vivencias internas que nos son privadas, no tanto porque sean inexpresables de suyo, sino porque o bien no supimos narrarlas, o bien no quisimos. De las cosas que se dicen debemos *inferir* lo que se calla, del mismo modo que al mirar el retrato de una muchacha *inferimos* que tiene espalda y nuca aunque no las hayamos visto. Sin embargo, el silencio es mucho más ambiguo que las palabras, y a veces nos parece que las cosas que se dicen no llegan a iluminar en absoluto el vacío que dejan detrás de ellas: *Duo cum factum idem non est idem; duo si idem non est idem.*<sup>40</sup>

San Agustín apelaba a la *caridad* de sus posibles interlocutores cuando se percataba de que no era capaz de referir toda su vida en unas

---

<sup>38</sup> J. Echeverría, Introducción a los *Nuevos ensayos...*, página 24.

<sup>39</sup> Suponiendo que un lenguaje privado sea verdaderamente imposible.

<sup>40</sup> Cuando dos hacen la misma cosa no es la misma cosa; si dos dicen lo mismo no es lo mismo.

cuantas páginas, y que esa parcialidad podía interpretarse como una narración voluntariamente mentirosa o falsa; y es que, como he señalado, la dificultad que encuentra al momento de intentar narrar con plena fidelidad la historia de sus estados internos es doble. Por un lado, como hemos visto, la imposibilidad congénita de expresar — conocer— de manera absoluta todas nuestras denominaciones intrínsecas y extrínsecas, y, por otro, la imposibilidad de saber si, cuando las personas refieren su vorágine interna, están siendo, en la medida de lo posible, verdaderamente sinceras.

Como toda perspectiva es incompleta o entraña un mayor o menor grado de confusión, y no es posible sino establecer jerarquías que no contemplen con plenitud sus consecuencias, por haber elegido ciertos predicados para hablar de uno mismo (aunque resulten los menos adecuados o los más desventajosos frente a otros que también pudieran pertenecernos), no se puede afirmar que hemos incurrido en falsedad, porque de esta incapacidad de mencionar sólo las cosas que nos parecen más importantes, que hace unos momentos llamé congénita, únicamente podemos decir que es parcial, pero no aviesa; sin embargo, algo muy distinto sucede cuando voluntariamente se calla, se deforma o maquilla la interioridad.

Las cosas tienen muchos lados, explicaba Leibniz, y no es posible cuando se dibuja un octágono en un plano apreciar con claridad todos sus vértices, como tampoco imaginarse de golpe todos los lados de un quilógono (ejemplo que, por cierto excitaba su mente). “El ser humano es siempre doble

— escribe Seferis en su diario, pero mejor sería decir múltiple—: el que actúa y el que se ve a sí mismo actuar; el que sufre y el que se ve a sí mismo sufrir; el que siente y el que se observa a sí mismo sentir. Cuando digo yo, ¿a qué me refiero, a mi yo A o a mi yo B? Y esto es una muestra de que es casi imposible ser sincero.”<sup>41</sup>

Aunada a esta “imposibilidad congénita” (o por *defecto*, como se dice en la actualidad) de no poseer más que un punto de vista — situación que no necesariamente debe parecer desventajosa como hemos señalado—<sup>42</sup>, podemos encontrar que nuestras sociedades contemporáneas, cuyos sacerdotes son los grandes empresarios — donde el robo y la depravación institucionalizadas se consideran rasgos de la más alta virtud—, han venido haciendo todo lo posible por aniquilar — o silenciar al menos— la insaciable sordidez que palpita en nuestro corazón. Los afeites, las fajas, el culto a la distracción, la imitación madera y la exquisita estética de porcelana de feria son algunos de los ídolos contemporáneos; la vaciedad y el plástico resplandece en los nuevos altares y las personas se postran felizmente ante el Dinero, un dios tan intangible — telemático— como inalcanzable para la mayoría.

---

<sup>41</sup> Seferis, *Días*, Madrid: Alianza Tres, 1997, página 21.

<sup>42</sup> “Puedo observar mis propios dolores y placeres, mis percepciones, mis deseos, mis sueños. Una analogía me lleva a creer que otras personas tienen experiencias similares, pero ésta es una inferencia, no una observación... ¿Te gusta el olor de los huevos duros? ¿Estás contento porque se terminó la guerra? ¿Tienes un dolor de muelas? No te será difícil responder estas preguntas, pero nadie más puede responderlas aparte de ti a menos que haga *inferencias* de tu comportamiento, incluyendo tu testimonio.” Russell, *Human Knowledge*, parte I, capítulo VI páginas 61-62.

“La civilización — escribe Maulnier— es el establecimiento y la ordenación de los artificios y de las ficciones condicionados por todo trato de hombres entre sí, es el sistema de convenciones útiles, es la jerarquía artificial, vitalmente necesaria, en toda su magnitud indispensable. La civilización es la mentira. Quien no esté dispuesto a reconocer en esa mentira la condición fundamental de todo progreso humano y de toda grandeza, confiesa con ello ser un enemigo de la civilización misma. Hay que elegir entre la civilización y la sinceridad.”<sup>43</sup> Por eso no extraña que la retórica de la confesión, que la narración si reticencias en los diarios y las autobiografías de la propia vida, entre más desapegada se encuentra de los grilletes del *qué dirán*, entre menos concesiones ofrece a las *buenas costumbres* se torna más interesante y más hermosa, aunque no se libere de la parcialidad que pudiera dejar insatisfechos a personajes como Poe. Cuando Pascal se quejaba de la hipocresía del género humano, reconocía al mismo tiempo que el fundamento de nuestra civilización depende en gran medida del ocultamiento de nuestra interioridad, de la vacua complacencia de una vanidad bastante pérfida; y si al árbol se le conoce por los frutos, como dice el Evangelio, no hay que sorprenderse de nuestras constelaciones contemporáneas. Ciertamente, la civilización es un intento por enterrar

---

<sup>43</sup> Citado por Walter Benjamin en sus *Iluminaciones L. Imaginación y sociedad* (Madrid: Taurus, 1998, páginas 144-145); pero se trata de la famosa invectiva que escribió contra Gide cuando este último sentía que “el demonio de la creación” se retiraba de él dando paso a la etapa más politizada de su vida en que se enfrentó contra los fascistas defendiendo aguerridamente el socialismo. Cfr. el conjunto de ensayos que Thierry Maulnier publicó con el título de *Mythes socialistes*.

nuestra sordidez primigenia a cambio de otra más elaborada, de tal suerte que todo lo que es primitivo, espontáneo, inocente, sólo por eso resulta odioso. Sin embargo, cada vez que se quiere disimular la caverna de nuestro interior aumentan las grietas, se hace más escabrosa y profunda; y es así cómo el pretendido ocultamiento de las vivencias internas ha tenido una exitosa función comercial y estética al azuzar nuestro deseo por colmar con las diversas manifestaciones del progreso nuestro interior.

Ese podría ser otro motivo por el cual no ha sido posible escribir el libro que sugería Poe. Stendhal se había propuesto escribir la historia de su vida día tras día, pero tanto como Baudelaire, de Quincey, o Gide se guiaba principalmente por el deseo de heredarle una imagen de su personalidad a las futuras generaciones, y la literatura, que con frecuencia se separa tanto de la vida, exige, para empezar, una lógica distinta. La vida se escapa con sus propios rugidos y armonías; es abrupta, inmediata e inaprensible; nos invade y nos despoja; la mejor literatura se lee echado en un diván o viajando en metro, así como se deja escribir en cafés, en mesas de caoba o al ras del suelo. “Que la búsqueda de realidades alternativas mediante el uso de drogas psicodélicas, mediante un abandono de la sociedad de consumo, mediante las manipulaciones del trance y el éxtasis, están directamente relacionadas con el hambre de absoluto es algo obvio...”<sup>44</sup> Pero mientras a Leibniz no le desconsuela la precariedad de nuestra perspectiva porque apunta a la

---

<sup>44</sup> George Steiner, *Nostalgia del absoluto*. Madrid: Siruela, 2001, página 108.

grandeza del *verdadero* conocimiento, los espíritus cartesianos se quedan varados frente a su Dios voluntarista que hoy se expresa por medio de cifras en la Bolsa pretendiendo salir de sí mismos a través del consumo, de la frívola diversión o del orgasmo bien remunerado para encontrarse una y otra vez frente a su propia indigencia y soledad.

Hemos visto que Leibniz no es solipsista en el sentido más habitual del término — el dogmático—, sino que, al contrario, se opuso a ese solipsismo postulando inferencias útiles para la vida concreta y rechazando aquellas posturas que no tomaban el bien común como su fin último; sin embargo, hemos podido reconocer sus concesiones a otros diferentes tipos de solipsismo. En primer lugar, al solipsismo místico, que mientras subraya una relación solitaria y personal con la divinidad, plantea al mismo tiempo nuestra posibilidad de alcanzar el conocimiento metafísico a través de nuestra luz interior; este misticismo altamente comprometido con el conocimiento de la Naturaleza (que en última instancia es conocimiento sobre nosotros mismos y Dios) lo liga al solipsismo gnoseológico que Descartes había formulado pocas décadas antes, y que se expresa no sólo con una dosis de escepticismo, sino también a través del lema Ilustrado que nos invita a pensar por nosotros mismos reivindicando la autonomía de la razón. El perspectivismo, fundado en el reconocimiento de nuestros alcances cognitivos — y en este sentido en los argumentos cartesianos para suponer un

solipsismo gnoseológico—, junto a su creencia de que las mónadas son unidades cerradas y están completamente definidas son los rasgos esenciales del que hemos llamado solipsismo monadológico, desde el que, a pesar de que los individuos están metafísicamente aislados unos de los otros, ya que llevan el universo dentro de su ser y son capaces de alcanzar verdades eternas, la pregunta sobre la existencia del mundo externo y la pretensión de conocer los objetos al margen de nuestra perspectiva se tornan fútiles. La propuesta de Leibniz no se conforma con aceptar acríticamente estas diferentes formas del *solus-ipse*; al contrario: Su misticismo se opone al quietismo que se disfraza detrás de las túnicas blancas o asalmonadas y las horas de rodillas frente a una imagen mientras se repiten interminablemente las mismas sílabas; igualmente sospecha de los charlatanes<sup>45</sup> y de aquellos que usando el poder que les confiere alguna institución religiosa no se inclinan sino a satisfacer sus intereses particulares; su solipsismo gnoseológico le sirve para mostrar la supuesta superioridad de las verdades metafísicas frente a las verdades contingentes y rechazar un ingenuo y pernicioso escepticismo que supone la imposibilidad de fundamentar cualquier criterio tanto moral como epistemológico guiándonos hacia la zozobra e incertidumbre del *todo se vale*; y, finalmente, su monadología pretende ser un paso hacia delante al presentarse como un modelo capaz de resolver la identidad de las personas en

---

<sup>45</sup> Recuérdense las palabras que en algunas cartas y en sus NE le dedicó a la vidente Rosamunda, por cierto bastante similares a las que tiempo después el joven Kant le dedicara al espiritista Swedenborg.

el tiempo, la distinción y rango entre las diversas verdades, la relación entre las sustancias (Dios, espíritus, almas animales, mónadas brutas...), y ciertas disputas teológicas a partir de un esfuerzo ecuménico que pretendía conciliar no solamente a las iglesias sino al conocimiento de la Naturaleza y algunos dogmas admitidos<sup>46</sup>.

Dice Chesterton que *el intelectualismo puro no es más que un espejismo, un claro de luna; luz sin calor, luz secundaria, reflejo de un mundo muerto*<sup>47</sup>; el racionalismo de Leibniz ha sido constantemente criticado por presentarse como una construcción inhabitable a causa de su asepsia donde el rugido de la turba, la fragancia de las mujeres, la abyección de los insensatos, la corrupción de los políticos, el mefítico hedor de los cadáveres aparece tan sólo como una excrescencia lamentable. Se le acusa en general de menospreciar los palpitanes escollos de la vida a favor de algunos *eidos* paráliticos, ajenos y lejanos a nuestras habituales preocupaciones mundanas. Pero Leibniz buscaba un conocimiento metafísico, no revolcarse en los estertores estéticos que ofrecen las voluptuosidades del mundo para azuzar su morbo o su placer. Sin embargo, aunque no desdeña el mundo de las apariencias, desde que lo veía como un camino inevitable para alcanzar las verdades (aparte de sus inquietudes técnicas que lo llevaron a elaborar innumerables artefactos de utilidad exclusivamente práctica), es cierto que

---

<sup>46</sup> Para la vinculación entre su monadología y sus esfuerzos ireneistas puede verse Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre: d'après des documents inédits*. Paris: Félix Lacan, 1907.

<sup>47</sup> Chesterton, *Ortodoxia*, página 52.



su insistencia en la supremacía de los procesos racionales frente nuestras frágiles consideraciones inductivas pueden hacernos creer que poco o ningún interés podía despertarle este mundo de insectos y sábanas sucias. Sin embargo, he querido insistir en que su monadología es un intento por conciliar el universo fenoménico y cambiante con las verdades eternas, y que su solipsismo pretendía hacernos reconocer que nuestras desavenencias podían ser resueltas apelando a principios que no encallaran únicamente en nuestra perspectiva, en las apariencias que se nos ofrecen. Pero si, como hemos visto, el solipsismo monadológico que propone Leibniz pretende describir nuestra imposibilidad de escapar de nuestros propios puntos de vista, en la medida que se le desvincule de su misticismo y de sus ideales racionalistas, aunque no hayamos perdido al mundo externo precisamente porque nunca hemos accedido a él, no veo la forma de que el perspectivismo por sí solo no nos acerque a cierta desolación o, cuando menos, a la melancolía de no ser capaces de ofrecer y compartir plenamente nuestro interior.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## Cronología de G. W. Leibniz

1646

Leipzig

Leibniz nace el 1º de julio de 1646 en Leipzig.

1648

*Paz de Westphalia a favor de Francia; término de la guerra de los 30 años.*

1650

*Muere Descartes.*

1651

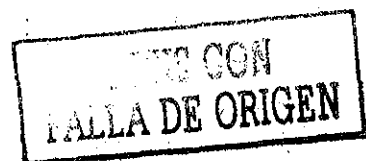
*Hobbes, Leviathan*

(1652-1661

Leibniz estudia en la escuela Nicolaita y realiza lecturas en la biblioteca de su padre.)

1652

Seis años.



Muere su padre el 15 de septiembre.

*Se publica en Venecia La Monchie des solipses de G. Clemente Scotti  
traducida por Melchoir Inchofer.*

1656

*Spinoza es excomulgado.*

1658

*Ernst August de Hannover se casa con la Princesa Sofía, sobrina de Jaime I  
de Inglaterra.*

1660

*Fin del Commonwealth.*

*Restauración de la monarquía bajo Carlos II.*

(1661-1666

*Estudios de filosofía y jurisprudencia en la Universidad de Leipzig y Jena.)*

1661

*Quince años.*



Entra a la Universidad de Leipzig; Leibniz sigue los cursos de Jacob Thomasius de historia de la filosofía.

*Boyle, The Sceptical Chemist.*

*Después de la muerte de Mazarin, Luis XIV gobierna Francia.*

1662

*Arnauld y Nicole, Port Royal Logic.*

*Se funda la Royal Society.*

*K'ang-hi es emperador de China y favorece las relaciones con Europa.*

1663

17 años.

Bachiller en filosofía.

Publica su disertación de bachillerato *Disputatio metaphysica de principio*

*Individui*. En la Universidad de Jena Leibniz sigue los cursos de Erhard

Weigel, matemático, jurista y metafísico.

1664

18 años.

Realiza estudios jurídicos en Brunswick con el jurista Johann Strauch, su tío.

Maestro en filosofía con su *Specimen quaestionum philosophicarum ex jure collectarum*.

Muerte de su madre el 16 de febrero

1665

19 años.

Bachiller en leyes.

Escribe su *Disputatio juridica de conditionibus*.

*Hooke publica su Micrographia*.

*Plaga en Londres*.

*Comienza la guerra contra Holanda (termina en 1667)*.

1666

20 años.

Publica *De arte combinatoria*.

Abandona Leipzig rumbo a la Universidad de Altdrof en Nuremberg.

Tesis de doctorado en derecho en Altdrof, *De casibus perplexis in jure*.

Se afilia a los Rosacruces de los que será secretario durante dos años.

1667

Altdrof

21 años

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Leibniz adquiere el grado de Doctor en leyes por la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad de Altdrof.

Rechaza la oferta de un puesto en esa universidad.

Conoce al barón J.C. de Boineburg, protestante convertido al catolicismo, antiguo consejero político del elector de Mainz.

Publica *Nova Methodus Discendae Docendaeque Jurisprudentiae* con la que presenta su candidatura como consejero en la Cancillería.

Leibniz lee el *Alphabeti vere naturalis Hebraici brevissima Delineatio* de van Helmont así como su traducción del libro de Octavius Pisani *Lycurgus Italicus*.

*Milton, Paradise Lost*.

(1668-1672)

Mainz

Primer puesto en la corte del elector y del canciller imperial Johan Philipp von Schöborn en Mainz.

Se ocupa en la reforma legal Memoranda sobre la seguridad de la paz.)

1668

22 años.

Escribe su *Confessio Naturae contra Atheistas*.

Se traslada a Mainz.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Entra al servicio del Barón Johann Christian von Boineburg.

Es formalmente ministro del elector de Mainz.

*Consilium Aegyptiacum*, proyecto de conquistar Egipto por parte de Francia con el fin de disuadir a Luis XIV de la guerra europea.

*Demonstrationes Catholicae*, proyecto con vistas a la reunión de las iglesias católica y protestantes.

*Specimen demonstratrum politicarum pro eligiendo rege Polonorum*.

*La Triple Alianza (Inglaterra, Provincias Unidas y Suecia) contra Luis XIV, jefe de la Liga católica del Rin.*

1669

23 años.

Carta a Jacob Thomasius sobre la reconciliación del cartesianismo y el aristotelismo el 30 de abril.

Planea los *Semestria Litteraria*, un equivalente del *Journal des Savants*.

Escribe sus *Refléxions sur l'établissement en Allemagne d'une Académie ou Société des sciences*, y su *Defensio Trinitatis per nova reperta logica*.

*Muerte de Rembrandt.*

1670

24 años.



Publica su edición del libro del humanista italiano Mario Nizolio (1488-1567), *De Veris Principiis*. Escribe *Securitas publica interna et externa* y *Von der Allmacht*.

Es nombrado consejero de la Corte Suprema de Mainz.

Leibniz le escribe dos cartas a Hobbes.

Inventos: calculadora; lentes para precisar el lugar donde algo se encuentra en el mar; submarinos; bombas de aire para navegar contra el viento.

*Spinoza*, *Tractatus Theologico-Politicus*.

1671

25 años.

Publica su *Hypotesis Phisica Nova* y su *Theoria Motus Abstracti*.

Leibniz conoce a van Helmont quien le presenta a Rosenroth.

(1672-1676

París

Residencia personal en París (al principio en el servicio de la corte de Mainz).

Plan para distraer a Luis XIV con una expedición a Egipto por las ambiciones expansionistas a lo largo del Rhine.

Leibniz se mantiene ocupado en problemas teológicos y matemáticos.)



1672

26 años.

Llega a París a finales de Marzo. El Elector de Mainz lo envía en misión diplomática. Es protegido del duque de Chevreuse.

Conoce a Arnauld.

Se ocupa en las matemáticas sin perder de vista su proyecto religioso.

Permanece ahí (con una interrupción) hasta octubre de 1676; escribe un diálogo sobre la libre voluntad, *Confessio Philosophi*, otoño 1672 hasta principios de 1673.

*Fuerzas francesas invaden Holanda, en mayo.*

*Muerte de Boineburg en diciembre.*

*El príncipe William III de Orange se vuelve líder de los alemanes.*

1673

27 años.

Visita Londres de enero a marzo.

Muestra un modelo de su máquina aritmética en la Royal Society, misma que luego, en 1674, transforma en máquina algebraica.

Es elegido miembro de la Royal Society el 19 de abril.

Le comunica a Arnauld su *Confessio Philosophi*.

Se encuentra con Oldenburg.

1674

28 años.

Dimite del servicio de la familia Boineburg el 13 de septiembre.

*Malebranche*, Recherche de la vérité (1674-5).

1675

29 años.

Descubre el cálculo diferencial e integral.

Escribe una serie de ensayos filosóficos ahora conocidos como *De Summa Rerum*, de diciembre de 1675 a abril de 1676.

Conoce a Malebranche, Cordemoy, Mariotte, Foucher, Huet, Tschirnhaus, Van den Ende (maestro de Spinoza), Clerelier (quien le confía los manuscritos de Descartes), Gallois (director del *Journal de Savants*), Cassini, el P. Pardiès, Roberval, Ch. Huygens.

Realiza trabajos preparatorios para el cálculo infinitesimal.

1676

30 años.

Deja París via Londres el 4 de octubre donde conoce a Newton y a Collins.

Visita Holanda en Noviembre donde conoce a Spinoza.

Discusiones con Spinoza en la Haya en noviembre.

Entra al servicio del Duque Johann Friedrich (quien era católico) como bibliotecario en Hannover (Brunswick-Lüneburg).

Escribe su *Quod Ens perfectissimum existit* y su *Pacidus Philalethi*.

Traduce al latín el *Fedón* y el *Teeteto*.

Llega a Hannover a mediados de diciembre.

Conoce a Leeuwenhoek quien lo introduce al mundo de los microorganismos.

(1677-1679

Hannover

Se muda a Hannover.

Puesto como canciller y bibliotecario del duque Johann Friedrich of Braunschweig-Lüneburg.)

1677

31 años.

Resume y traduce al francés el *Caesarini Furstenerii Tractatus*.

Escribe su *Entretien de Philarète et d'Eugene* (diálogo sobre el derecho territorial de los Electores y príncipes del Imperio).

*Muere Spinoza, se publica su Ética.*

1678

32 años.

Notas sobre la *Ética* de Spinoza.

Es nombrado consejero en Hannover.

Relación y correspondencia con Bossuet sobre la reconciliación de las iglesias.

Trabaja en la dinámica y la característica.

Escribe *Quid sit idea*.

Comienza a hacer planes para mejorar el drenaje de las minas de Harz a través de molinos de viento.

*La paz de Nijmegen marca los límites de Luis XIV en Europa.*

*Conspiraciones papistas. Los católicos son acusados de planear el asesinato del rey.*

1679

33 años.

Ensayos sobre lógica simbólica en abril; *Consilium de Encyclopaedia Nova* en junio.

Escribe: *Dialogue entre un habile politique et un ecclesiastique d'un piété reconnue*.

Trabaja en la aritmética binaria (*De progressionem dyadica*).

Leibniz se encuentra con van Helmont en diciembre mientras visita a la princesa Elisabeth.

*Muere el duque Johann Friedrich el 28 de diciembre; es sucedido por su hermano Ernst August.*

(1680-1687

Trabajo científico, político y jurídico bajo el duque Ernst August de Hannover.)

1680

34 años.

Entre 1680 y 1686 se encuentra con frecuencia en la región de Harz dirigiendo sus planes para el drenaje de las minas.

Leibniz comenta en una carta que no cree que van Helmont posea el secreto de la transmutación.

*Muere Jean-Friedrich y es sucedido por su hermano el duque Ernst August.*

*Malebranche, Traité de la Nature et de la Grâce.*

1681

35 años.

Discute la publicación de un nuevo diario científico, el *Acta Eruditorum*.

(1682-1686

**Clausthal- Zellerfeld**

Se ocupa de problemas de ingeniería en las minas de Harz.

Visitas regulares a Clausthal-Zellerfeld.)

1682

36 años.

Escribe: *Unicum opticae y Catoptricae et Dioptricae Principium*.

El *Acta Eruditorum* es publicada por primera vez en Leipzig a la que Leibniz contribuye en su fundación.

*Dryden, MacFlecknoe.*

1683

37 años.

Escribe *Mars Christianissimus*, un ataque a la política extranjera de Luis XIV.

*Malebranche, Méditations Chrétiennes et Métaphysiques.*

*Arnauld, Des Vraies et des Fausses Idées.*

*Europa está en guerra.*

*Viena es invadida por los turcos el 12 de septiembre encabezados por Jean Sobieski.*



1684

38 años.

Comienza una correspondencia con su patrona, la Duquesa Sofía, que se prolongó hasta 1714.

*Nova Methodus Pro Maximis et Minimis* se publica en octubre.

*Meditationes de Cognitione, Veritae et Ideis*, se publica en noviembre<sup>1</sup>.

Escribe: *Consultation touchant la guerre ou l'accommodement avec la France y Mars Christianissimus*.

Sofía Carlota, hija de la Duquesa Sofía se casa con el Principe Elector Friedrich de Brandenburgo.

1685

39 años.

Se le informa de la decisión del Duque Ernst August de que se termine con los experimentos de los molinos de viento el 14 de abril.

Es comisionado para escribir la historia de los Guelphs (la historia de la familia de Ernst August, la Casa de los Brunswick-Lüneburg) en agosto.

Es nombrado historiógrafo de la casa Brunswick-Lüneburg.

Escribe sus *Remarques sur un livre intitulé Nouveaux intérêts des Princes de l'Europe*.

---

<sup>1</sup> Según Leomker a partir de este escrito podemos apreciar la madurez de su sistema. Sin embargo, según Garber en los 80 y 90 Leibniz aún era aristotélico y sólo hasta el final de su vida, los últimos 15 años abrazó el fenomenismo de la *Monadología*. Aiton entre otros suponen que su madurez inicia hacia 1686.

*Nacen Berkeley, Bach y Handel.*

*Luis XIV revoca el edicto de Nantes.*

*Los protestantes franceses comienzan a emigrar.*

*Muere Carlos II; le sucede Jaime II.*

1686

40 años.

Aún en la región de Harz, escribe durante una nevada entre enero y febrero su *Discurso de Metafísica*.

Comienza su correspondencia con Arnauld el 11 de febrero sobre la filosofía del *Discurso* que termina hasta 1688.

Escribe sus *Generales Inquisitiones de Analysi Notionum et Veritatum*.

Publica su *Brevis Demonstratio erroris Memorabilis Cartesii* en marzo.

Escribe su *Systema theologicum* y sus *Generales Inquisitiones de analysi notionum et veritatum*.

*Principes alemanes de la Liga de Augsburg contra Francia.*

(1687-1698

Después de una exitosa conclusión de sus esfuerzos para apoyar el establecimiento del noveno electorado, continúa con sus trabajos historiográficos, políticos y filosóficos bajo el elector Ernst August of Hannover.)



1687

41 años.

Visita el sur de Alemania y Viena del 1º de noviembre a marzo de 1689 en su camino rumbo a Italia para buscar información acerca de la historia de la casa de los Brunswick-Lüneburg.

Del 31 de diciembre al 1º de febrero Leibniz permanece en Sulzbach con Rosenroth. Hace notas sobre ese encuentro.

En Frankfurt conoce a Job Ludolf, orientalista y consejero del Emperador.

Escribe su *Réplique à l'Abbé Catelan* (sobre la conservación del movimiento) y su *Lettre sur un Principe général* (explicación de las leyes de la naturaleza).

*Newton, Principia.*

1688.

42 años.

En mayo llega a Viena.

Comienza su correspondencia con la Electora Sofia Carlota de Brandenburgo a finales de agosto, misma que duró hasta finales de 1705.

*Malebranche, Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion.*

*Nace Pope*

*El príncipe Federico se vuelve Elector Federico II de Brandenburgo.*

*Francia ataca el Palatinato.*

*Comienza la guerra de la Liga de Ausburg.*

*Guillermo de Orange es invitado a Inglaterra.*

1689

43 años.

Publica *Tentamen de Motuum Caelestium Causis* en febrero.

Llega a Italia el 4 de Marzo; permanece en Roma de abril a noviembre.

En octubre conoce a los matemáticos Nazari y Auzout, y al P. Grimaldi que iba camino a China.

Escribe un diálogo sobre la física, su *Phoronomus* y su *Dynamica*.

Lee los *Principia* de Newton por vez primera.

*Nace Richardson y muere Aphra Behn.*

*Guillermo y María son proclamados Rey y reina de Inglaterra y Escocia.*

*Pedro el Grande se casa con la regenta Sofía y se vuelve emperador de Rusia.*

1690<sup>3</sup>

44 años.

Desde el año anterior viaja por Nápoles, Florencia, Bolonia, Módena y Ferrara. Enero y febrero los pasa en Venecia.

---

<sup>3</sup> Se considera que desde el inicio de esta década termina su eclecticismo y su filosofía comienza a tener un carácter completamente original. Desarrolla conceptos como individuación, fuerza, gradación de las sustancias, relaciones entre las mónadas, etc.

Sus investigaciones genealógicas en Italia alcanzan su climax en un monasterio de Vangadizza, cerca de Ferrara, el 19 de febrero.

Escribe: *De linea isochrona* y *De causa gravitatis et defensio sententiae suae contra Cartesianos*.

Deja Italia el 25 de Marzo y regresa a Hannover la segunda mitad de junio.

Locke, *Essay Concerning Human Understanding* y sus *Two Treatises of Civil Government*.

**1691**

45 años.

**Wolfenbüttel**

Puesto como director de la biblioteca de Wolfenbüttel además de sus obligaciones en la corte de Hannover. Publica su solución al problema de los "catenary" en junio.

Comienza a trabajar en su *Protegea*, un libro sobre la historia geológica de la Tierra.

Le escribe a Bossuet sobre la reunión de las iglesias.

Comienza su correspondencia con misioneros jesuitas en China.

Escribe su *Consultation sur les Affaires générales à la fin de la campagne de 1691* y *De legibus naturae et vera aestimatione virium motricium contra Cartesianos*.

1692

46 años.

Escribe sus *Animadversiones in Partem Generalem Principiorum Cartesianorum* y *De la chaînette, ou solution d'un probleme fameux posé par Galilei*.

Traba amistad con la electora Sofía, hermana de la princesa Elizabeth y de Louise-Hollandine.

Edicto de tolerancia del Emperador K'ang-hi a favor de la religión cristiana.

*El duque Ernst August se vuelve el noveno Elector de Santo Imperio Romano. Funda el Banco de Inglaterra.*

1693

47 años.

Se dirige con intereses renovados a las minas de Harz y propone algunas mejoras tecnológicas en marzo.

Publica su *Codex Juris Gentium Diplomaticus*, y escribe su *Règle générale de la composition des mouvements*.

Escribe *De L'Horizon de la Doctrine Humaine*, donde niega hasta cierto punto la posibilidad del progreso.

Proyecta una Teodicea.

**1694**

48 años.

Desavenencias con Bossuet.

Publica *De Primae Philosophiae Emendatione*.

Redacta para la Electora Sofia un memorándum sobre la filosofía de van  
Helmont.

Explicito fenomenismo: espiritualidad de la materia, relatividad del espacio  
y el tiempo; ideas que comparte y/o hereda de van Helmont.

*Muere Arnauld.*

*Nace Voltaire.*

**1695**

49 años.

Publica la primera parte de su *Specimen Dynamicum* en abril (la parte II  
fue publicada póstumamente).

Publica su *Système Nouveau* en junio-julio.

*Locke, The Reasonableness of Christianity.*

*Muere Christiaan Huygens.*

*Muere la reina María.*

**1696**

50 años.

Durante marzo y abril se encuentra con van Helmont en Hannover cada mañana a las nueve en punto con la electora Sofía. Describe luego esos encuentros en una carta a Adam Kochanski.

Sus intentos de mejorar la tecnología minera en Harz termina en marzo.

Publica su *Eclaircissement du Nouveau Système* en abril.

Puesto de Consejero Legal Privado, el 12 de julio.

1697

51 años.

Publicación de la *Novissima Sinica*, editada por Leibniz en abril.

Publica su solución del problema "brachistocrone" en mayo.

Escribe su *Tentamen Anagogicum*.

Publica *De rerum Originatione Radicali* el 3 de diciembre.

Escribe el último libro de van Helmont *Quaedam praemeditatae et consideratae Cogitationes super Quatuor Priora Capita Libri Moysis Genesis nominati*.

En carta a Thomas Burnett comenta que está satisfecho de su filosofía sólo desde 1685.

*Primera edición del Diccionario de Bayle.*

*Paz de Rijswijk, termina la guerra de la Liga de Augsburgo en septiembre.*

(1698-1716.

Trabajo histórico, diplomático y científico bajo el Elector Georg Ludwig de Hannover.)

1698

52 años.

Publica un *Eclaircissement* sobre las dificultades encontradas por Bayle en el *Système Nouveau* en julio.

Publica *De ipsa natura* (*Sobre la Naturaleza en sí misma*) en septiembre.

Comienza su correspondencia con Des Volder el 27 de diciembre misma que termina hasta los finales de 1706.

Escribe su *Essai de dynamique*.

Leibniz viaja constantemente entre Hannover y Berlín.

Amistad con Sofía Carlota, reina de Prusia.

*Muerte de Ernst August el 23 de enero; sucedido por su hijo Georg Ludwig.*

1699

53 años.

Segunda edición aumentada de la *Novissima Sinica*.

*Disputa sobre la prioridad de invención del calculo con Newton iniciado por el newtoniano Fatio de Duillier.*

(1700-1707

Numerosas visitas a la corte del rey de Prusia y a su esposa Sofía Carlota en Berlín.)

(1700-1708

Breves visitas al sur de Alemania y Viena para avanzar con las negociaciones concernientes a la reunión de las iglesias y recolectar material para apoyar los derechos territoriales de la dinastía.)

1700

54 años.

Es elegido como miembro extranjero de la Académie des Sciences de Paris el 13 de marzo.

Fundación de la Sociedad de Brandenburgo de Ciencias (Sociedad de Berlín, posteriormente Academia). Es elegido como su primer presidente.

Funda el *Monatlicher Auszug* que confía a su secretario Eckhart.

Redacta numerosos escritos sobre China y sus cultos religiosos.

*Publicación de la traducción francesa de Pierre Coste del Essay Concerning Human Understanding de Locke.*

*Congreve, Way of the War.*

*Muere Dryden.*



1701

55 años.

Presión oficial sobre Leibniz para que complete su Historia de la Casa de Brunswick-Lüneburg.

Ruptura definitiva con Bossuet.

Escribe *La justice encouragée contre les menaces et les chicanes d'un partisan des Bourbons* a propósito de la sucesión española.

*El Elector de Brandenburgo es erigido Rey Federico I de Prusia.*

*Comienza la guerra de sucesión española.*

*El trono inglés pasa a electora Sofía y a sus herederos protestantes.*

1702

56 años.

En Berlín de 1702 a 1703.

Escribe su *Lettre sur ce qui Passe les Sens et la Matière* en junio.

Escribe sus *Considerations sur la doctrine d'un Esprit Universel Unique.*

Replica al artículo de Bayle "Rorarius" en agosto.

*Segunda edición del Dictionary de Bayle; el artículo "Rorarius" es atacado por la filosofía de Leibniz.*

*Muerte de Guillermo III. Ascensión de la reina Ana.*

*Guerra contra Francia y España (alianza del Imperio entre Inglaterra y Holanda).*

**1703**

57 años.

Comienza a trabajar sobre los *Nouveaux Essais*, una crítica a los *Ensayos* de Locke.

**1704<sup>3</sup>**

58 años.

*Nouveaux Essais* casi terminados alrededor de noviembre.

*Muere Locke.*

*Newton, Optica.*

*Swift, Tale of a tube.*

*Batalla de Blenheim.*

**1705**

59 años.

Publica sus *Considerations sur les Principes de Vie* en mayo, y escribe su *Discours de la conformité de la foi avec la raison.*

Renovadas insistencias del elector Jorge Ludovico para que Leibniz se concentre en la escritura de la Casa de Brunswick el 6 de junio.

---

<sup>3</sup> Según Garber es justo en este año en que Leibniz abandonó el aristotlismo y abrazó una postura plenamente fenomenista; esto quiere decir entre otras cosas que su física y dinámica no pretendían más describir el mundo como realmente era, sino como *parecía ser*.

En julio, después de la muerte de Locke abandona la idea de publicar sus

*Nouveaux Essais*.

Muere la reina Sofía Carlota de Prusia el 1º de febrero.

**1706**

60 años.

Comienza su correspondencia con Des Bosses el 25 de junio misma que termina hasta 1716.

Leibniz defiende la Cábala y a Rosenroth en sus reflexiones sobre el libro de J.G. Wachter *Elucidarius Cabalisticus Recondita Hebraeorum Philosophia*.

**1707**

61 años.

Publica su *Scriptores rerum Brunsvicensium Illustrationi Inservientes*  
Volumen I.

Nace Fielding.

Unión de Inglaterra y Escocia.

**1708**

62 años.

Conoce al príncipe Eugenio en abril.

**1709**

63 años.

Escribe su *Causa Dei asserta per justitiam ejus*.

*Pope*, Pastorals.

*Nace Johnson*.

*Berkeley*, New Theory of Vision.

**1710**

64 años.

Investigaciones lingüísticas.

Publica *Essais de Théodicée*.

Publicación de la *Miscellanea Berolinesia*, editada por Leibniz.

Publica *Scriptorum Brunsvicensia Illustratium Tomus Secundus*.

*Berkeley*, Principles of Human Knowledge.

*Handel se vuelve maestro de capilla en Hannover, pero permanece la mayor parte del tiempo en Londres.*

*Caída del ministro Godolphin; es sucedido por Harley.*

**(1711-1716**

Frecuentes visitas al Duque Herzog Moritz Wilhelm of Sachsen-Zeitz

En Zeitz también trabaja en mayores desarrollos de la máquina de cálculo.)

1711

65 años.

Acusación de la Royal Society de plagiar el cálculo el 4 de marzo.

Audiencia con el Zar Pedro el Grande en Torgau el 30 de octubre en ocasión de la boda del zarevich con la princesa Carlota Cristina Sofía de Wolfenbüttel. Lo nombra consejero privado.

Reseña la obra de Shaftesbury *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*.

Publica *Scriptorum Brunsvicensia Illustratium Tomus Tertius*.

*Shaftesbury, Characteristics*.

*Addison and Steele, Spectator*.

*Pope, Essay on Criticism*.

*Marlborough dimite como comandante en jefe*.

(1712-1714

Viena

Larga estancia en Viena en la corte del emperador Carlos VI.

Panfletos sobre la guerra de sucesión española.

Memorias concernientes a los derechos del imperio en Italia.)

1712

66 años.

Continuos encuentros con Pedro el Grande en noviembre.

Puesto como Consejero Legal Privado del Zar Pedro I.

En Viena de diciembre 1712 a septiembre de 1714.

*La Royal Society cita un comité para investigar la paternidad del cálculo.*

*Nace Rousseau.*

**1713**

67 años.

Puesto como Consejero Imperial en Viena.

Es nombrado director de la Sociedad de Ciencia de Viena el 14 de agosto.

*El reporte del comité de la Royal Society es publicado en enero. Guiados por*

*Newton, el comité encuentra a Leibniz plagiarlo.*

*Nace Diderot.*

*La paz de Utrecht finaliza la guerra española de sucesión.*

**1714**

68 años.

Escribe *Pricipes de la Nature et de la Grâce* para el principe Eugenio de junio a julio.

Escribe la *Monadologie* para Nicolas Rémond en julio.

Regresa a Hannover de Viena el 14 de septiembre.

Se le ordena permanecer en Hannover y trabajar exclusivamente en la historia de la Casa de Brunswick-Lüneburg el 1º de noviembre en la que Leibniz continúa hasta el final de su vida.

*Pope, Rape of the Lock.*

*Muere la electora Sofía el 8 de junio.*

*Muere la Reina Ana el 12 de agosto.*

*Jorge Ludovico de Hannover se vuelve Rey Jorge I de Inglaterra, y deja Hannover rumbo a Inglaterra el 11 de septiembre.*

**1715**

69 años.

Primera carta para Clarke en noviembre.

Escribe *De origine Francorum*.

*Muere Malebranche.*

*Pope traduce la Iliada de Homero.*

*Muere Luis XIV.*

**1716**

70 años.

Carta a Rémond sobre la teología natural de los chinos.

Quinta y última carta para Clarke.

Leibniz muere el 14 de noviembre.

Es enterrado el 14 de diciembre; su tumba se encuentra en la iglesia de  
Neustädter (Neustädter Hof-und Stadtkirche St. Johannis), Hannover.

ESTE CON  
FALLA DE ORIGEN



## Bibliografía:

Leibniz,

— *Sämtliche Schriften und Briefe*. Herausgegeben von Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt, 1923 ss., Leipzig, 1938, Berlin, 1950 ss.

— *Leibniz, avec de nombreux textes inédits*, edición de J. Baruzi, París, 1909.

— "Trois dialogues mystiques inédits de Leibniz" edición de J. Baruzi, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 13, París, 1905.

— *Opuscules et Fragments Inédits de Leibniz* Edición de Louis Couturat. París: Felix Alcan, 1903.

— *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* Edición de C.I. Gerhardt, 7 volúmenes. Berlín: Weidman, 1875-1890. Citado por volumen y página.

— *Textes Inédits*. Edición de Gaston Grua. París: Presses Universitaires de France, 1948.

— *Lettres et opuscules inédits*, edición de Foucher de Careil. París: Librairie philosophique de Landrange, 1854.

— *Protogaea, de l'aspect primitif de la Terre*. Toulouse: Presses Universitaires du Miral, 1993.

— *Dicours sur la théologie naturelle des Chinois*. París: L'Herne, 1987.

**Traducciones al castellano:**

— *Methodus Vitae*. Tres volúmenes, editado y traducido por Agustín Andren. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia, 2001.

— *Filosofía para Princesas*. Traducción de Javier Echeverría. Madrid: Alianza, 1989.

— *Investigaciones generales sobre el análisis de las nociones y las verdades*. Traducción de Alejandro Herrera y Mauricio Beuchot. México: UNAM, 1986.

— *Discurso de Metafísica*. Traducción de Julián Marías. Madrid: Alianza, 1986.

— *Teodicea. Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Traducción de Patricio Azcárate. Buenos Aires: Claridad, 1946.

— *Fundamentos de la Naturaleza*. Traducción de A. Gregori. Buenos Aires: Tor, 1940.

— *Discusión metafísica sobre el principio de individuación*. Traducción de Mauricio Beuchot. México: UNAM, 1986.

— *Verdad y libertad*. Traducción de José Francisco Soriano Gamazo. Puerto Rico: Editorial universitaria, 1965.

— *Monadología*. Traducción de Manuel Fuentes Benot. Buenos Aires: Aguilar, 1972.

— *Profesión de fe del filósofo*. Traducción de Adolfo Castaño Piñán. Madrid: Hyspamérica, 1984.

— *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Traducción de J. Echeverría Ezponda. Madrid: Alianza, 1992.

— *Opúsculos filosóficos*. Traducción de García Morente. Madrid: Espasa-Calpe, 1940.

— *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Traducción de Concha Roldán Panadero. Madrid: Tecnos, 1990.

— *Escritos filosóficos*. Edición de Ezequiel de Olaso, Buenos Aires: Charcas, 1982.

— *La polémica con Clarke*. Traducción de Eloy Rada. Madrid: Taurus, 1980.

— *Tres ensayos: El derecho y la equidad, la justicia y la sabiduría*. Traducción de Eduardo García Máynez. México: Centro de estudios Filosóficos, UNAM, Cuaderno 7, 1960.

— *Sistema nuevo de la naturaleza y la comunicación de las sustancias. Así como también de la unión entre alma y cuerpo*. Traducción de Enrique Pareja. Buenos Aires: Aguilar, 1969.

— *Correspondencia con Arnauld*. Traducción de Vicente P. Quintero. Buenos Aires: Losada, 1946.

— *Observaciones Críticas sobre la parte general de los principios cartesianos*. Traducción de E. López y M. Graña Madrid: Gredos, 1989.

— *Obras de Leibniz*. Traducción de Patricio Azcárate. Madrid: Casa editorial de Medina, 1878.

— *Escritos de filosofía jurídica y política*. Edición de Jaime Salas Ortueta. Madrid: Editora Nacional, 1984.

— *Escritos de dinámica*. Traducción de Juana Arana Cañedo-Argüelles. Madrid: Tecnos, 1991.

— *Elementos del derecho natural*. Traducción de Marcelino Rodríguez Donís y Tomás Guillen Vera. Madrid: Tecnos, 1991.

— *Tratados fundamentales*. Traducción de Vicente P. Quintero. Buenos Aires: Losada, 1946.

— *Disertación sobre el estilo filosófico de Nizolio*. Traducción de Luis Frayle Delgado, Madrid: Tecnos, 1993.

#### Otras traducciones:

— *Philosophical Writings*. Editado por G. H. R. Parkinson. New Jersey: Rowman and Littlefield, 1979.

— *Philosophical Writings*. Traducción de Mary Morris. Londres: JM Dent & Sons Ltd, 1973.

— *Philosophical Papers and Letters*. Traducción de Leroy E. Loemker, Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company, 1969. También hay otra edición de 1956 en Chicago: Chicago University Press en dos volúmenes.

— *Philosophical Essays*. Editado y traducido por Roger Ariew and Daniel Garber. Indianapolis: Hackett, 1989.

— *Theodicy*. Editado por Austin Farrer y traducido por F.M. Huggard. New Haven: Yale UP, 1952.

*The Leibniz-Arnauld Correspondence*. Traducido y editado por I.L.T. Mason. Manchester: Manchester UP, 1967.

— *New Essays on Human Understanding*. Traducidos y editados por Peter Remnant and Jonathon Bennett. Cambridge: Cambridge UP, 1982.

— *Monadology and Other Philosophical Essays*. Traducción y edición de Paul Schrecker y Anne Martin Schrecker. N. Y.: Bobbs-Merrill Co., 1965.

— *Leibniz Selections*. Editado por Philip P. Wiener. N. Y.: Charles Scribner's Sons, 1951.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Sobre Leibniz:

Adams, Robert M.,

“Phenomenalism and Corporeal Substance in Leibniz” en: *G. W. Leibniz, Essays on Early Modern Philosophy* (12), Parte I, editado por Vere Chapell. NY: Garland Publishing, Inc., 1992.

“Leibniz’s Theories of Contingency”, en: *G. W. Leibniz, Essays on Early Modern Philosophy* (12), Parte I, editado por Vere Chapell. NY: Garland Publishing, Inc., 1992, páginas 243-283.

Aiton, E.J.,

— *Leibniz. Una biografía*. Madrid: Alianza Universidad, 1992.

Andreu, A.

— *La inteligencia en la torre. Razón y misterio en la Ilustración leibniziana*. Valencia: UPV, 2001.

Ayala, H.J.,

“Parallelism and Solipsism”, en *VII Internationaler Leibniz Kongress Nihil sine ratione*, Volumen I, Berlin: Technischen Universität Berlin, 2001.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

"La materia en Leibniz", en *Materia espacio y tiempo* (L. Benítez y J. A. Robles Comp.), México: FFyL, UNAM, 1999.

"Optimismo y pesimismo leibnizianos", en *Actas del Congreso Ciencia, Tecnología y Bien Común: la actualidad de Leibniz*, Valencia: UPV, 2002.

"La confesión, los diarios y la vida privada", en *Actas del congreso Conocimiento e Invención*, Valencia: UPV, 2002.

"La materia en Leibniz según Margaret Wilson", en *Homenaje a Margaret Wilson...*

— *Imaginación y Metafísica. Un acercamiento a la filosofía de Leibniz*. México: Basilisco, 1997.

Barthon, Paul,

"Substantial Form and the Nature of individual Substance" en *Studia Leibnitiana*, XXV/1, 1993.

Baruzi, Jean

— *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre: d'après des documents inédits*. París: Félix Lacan, 1907.

Baxter, D.,

"Corporeal Substances and True Unities", en *Studia Leibnitiana*,  
XXVII/2, 1995.

Belaval, Yvon

— *Leibniz critique de Descartes*. Paris: Gallimard, 1960.

— *Leibniz. Initiation à sa philosophie*. Paris: Vrin, 1969.

"Leibniz lecteur de Spinoza", *Archives de philosophie* 46, 1983.

"Leibniz face a Descartes" en *Leibniz: Aspects de l'homme et de  
l'oeuvre: Journées "Leibniz" organisées au Centre International de Synthèse*.  
Paris: Gallimard, 1968.

Blumenfeld, D.,

"Superessentialism, Counterparts and Freedom" en: *Leibniz, Critical  
and Interpretative Essays*. Manchester: Manchester University Press, 1982.

Boro, M.,

"Things Machines and Moral Agency in Leibniz's *Nouveaux essais*"  
en *Studia Leibnitiana*, XXX/2, 1998.

Cook, D.,

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



"Leibniz and Hegel on the Philosophy of Language," *Studia Leibnitiana Supplementa*, 15 (1972): 229-238.

Coudert, Allison

— *Leibniz and the Kabbalah*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995.

Couturant, L,

— *La logique de Leibniz*. Hildesheim: G. Olms, 1969.

Dascal, M.,

— *Leibniz: Language, Signs, and Thought*. Philadelphia: John Benjamins, 1987.

Delenze, G.,

— *El pliegue*. Barcelona: Paidós, 1989.

De Dijon, H.,

"Naturalism, Freedom and Ethics in Spinoza", en *Studia Leibnitiana*, XXII/2, 1990.

De Salas, Jaime,

— *Razón y legitimidad en Leibniz*. Madrid: Tecnos, 1994.

— *El conocimiento del mundo externo*. Granada: Universidad de Granada 1967.

Douchesnau, F.,

“Locke and the Physical Consideration of the Mind”, páginas 9-32.

en: *The Philosophical Canon*.

— *Leibniz et la méthode de la science*. Paris. PUF, 1993.

Echeverría, J.

— *Leibniz*. Barcelona: Barcanova, 1981.

Foucher de Careil,

— *Leibniz, Descartes et Spinoza*. Paris: Livrerie Philosophique de Ladvange, 1862.

Friedmann, Georges,

— *Leibniz et Spinoza*, Paris: Gallimard, 1962.

Garber,

“Leibniz and the Foundations of Physics: The Middle Years” en *The Natural Philosophy of Leibniz*. NY: Okruhlink-Brown, páginas 27-130.

Hacking, Ian,

"Individual Substance", en: *G. W. Leibniz, Essays on Early Modern Philosophy* (12), Parte I, editado por Vere Chapell. NY: Garland Publishing, Inc., 1992, páginas 225-241.

Herrera, Alejandro,

"Leibniz y el concepto de materia" en: L. Benítez y J. A. Robles, *El concepto de materia*, en México: Colofón, 1992.

"¿Fue Leibniz un paralelista psicofísico?" en: *El problema de la relación mente-cuerpo* (L. Benítez, J.A. Robles, compiladores). México: IIF UNAM, 1993.

"Leibniz y su visión ontológica de la percepción" en: *Percepción: Colores* (L. Benítez y J.A. Robles compiladores). México: IIF, UNAM, 1993.

"El conocimiento del mundo externo". En prensa.

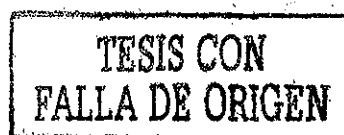
"Conocimiento, tecnología y la noción leibniziana del progreso, en *Actas del Congreso Ciencia, Tecnología y Bien Común: la actualidad de Leibniz*, Valencia: UPV, 2002.

Hofmann, Joseph E.,

— *Leibniz in Paris (1672-1676): His Growth to Mathematical Maturity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

Hunter, G.,

"The Fate of Thomas Hobbes" en *Studia Leibnitiana*, XXI/1, 1989.



Ishiguro, Hidé,

— *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*. Londres: Duckworth, 1972.

"Leibniz's Theory of the Ideality of Relation", en *Leibniz, A Collection of Critical Essays* Edición de Frankfurt, H. G. NY: Anchor Books, 1972.

Jespers, F.,

"Dieu veut bien souffrir des anthropologies. Leibniz's Use of Images of God", en *Studia Leibnitiana*, XXX/1, 1998.

Jolley, N.

"Leibniz and Locke on essences", en: G. W. Leibniz, *Critical assesments*. Woolhouse, ed. *Philosophy of Science, Logic and Language*, vol iii. NY: Routledge, 1994, páginas 497-510.

"Perception and immateriality in the *Nouveau Essais*" en: *G. W. Leibniz, Essays on Early Modern Philosophy* (12), Parte I, editado por Vere Chapell. NY: Garland Publishing, Inc., 1992.

**Kneale Martha,**

"Leibniz and Spinoza on Activity", en: *G. W. Leibniz, Essays on Early Modern Philosophy* (12), Parte I, editado por Vere Chapell. NY: Garland Publishing, Inc., 1992, páginas 297- 319.

**Kustland, M.,**

— Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection, München: Philosophia, 1991.

"Leibniz's conception of expresión" en: *G. W. Leibniz, Essays on Early Modern Philosophy* (12), Parte I, editado por Vere Chapell. NY: Garland Publishing, Inc., 1992.

"Some Difficulties in Leibniz Definition of Perception" en: Leibniz, *Critical and Interpretative Essays*. Manchester: Manchester University Press, 1982.

**Mates, Benson,**

"Nominalism and Evander's Sword", en: *G. W. Leibniz, Essays on Early Modern Philosophy* (12), Parte I, editado por Vere Chapell. NY: Garland Publishing, Inc., 1992, páginas 411-423.

**McGuire, J.E.**



"Leibniz on Substance Activity and Matter", en: G. W. Leibniz, *Critical assesments* Woolhouse, ed. *Philosophy of Science, Logic and Language*, vol iii. NY: Routledge, 1994, páginas 289-320.

McRae, R.

-- Leibniz Perception, Apperception, and Thought. Toronto: UPT, 1976.

"As Though Only God and it Existed in the World" en: Leibniz, *Critical and Interpretative Essays*. Manchester: Manchester University press, 1982.

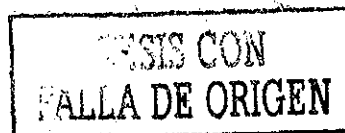
Mendelson, Michel,

"Beyond the Revolutions of Matter", en *Studia Leibnitiana*, XXVII/1, 1995.

Mondadori, F.,

"A Harmony of One's Own and Universal Harmony in Leibniz's Paris Writtings" en Leibniz à Paris (1672-1676), *Studia Leibnitiana*: Suplemento, volumen 18, Stainer, Wiesbaden, 1978, páginas 151-168.

"Solipsistic Perception in a World of Monads" en *Leibniz*, (Hooker ed.), 1982, páginas 21-44.



"Mirrors of the Universe" en *Leibniz und die Frage nach der Subjektivität*, *Studia Leibnitiana*, 22, Stainer Sttugart, 1994, páginas 88-106.

Moreau, Joseph,

"Leibniz et la philosophie antique", en: *Leibniz, Aspects de l'homme et de l'œuvre*, París: Aubier-Montaigne, 1968.

Nachtomy, O.,

"The Individual Place in the Logical Space: Leibniz en Possible Individuals and Their Relations", en *Studia Leibnitiana*. XXX/2, 1998.

Naert, Emilienne,

"L'Idée de religion naturelle selon Leibniz", en: *Leibniz, Aspects de l'homme et de l'œuvre*, París: Aubier-Montaigne, 1968.

Orio de Miguel,

— *Leibniz y la tradición teosófico-kabbalística de van Helmont*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1993.

Parkinson G. H. R.,

“Aspects of Leibniz’s Theory of Sensation and Thought” en: Leibniz, *Critical and Interpretative Essays*. Manchester: Manchester University press, 1982.

Pop, K., Stein, E. (eds.),

— *Leibniz: Philosopher, Mathematician, Physicist, Engineer*. Hannover: Schlütersche, 2000.

Popkin, Richard,

“Scepticism with Regard to Reason in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> Centuries”, en: *The Philosophical Canon*.

Rescher,

— *Leibniz. An Introduction to His Philosophy*. Oxford: Basil Blackwell, 1979.

— *Leibniz’s Metaphysics of Nature*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1981.

— *Leibnizian Inquiries: A Group of Essays*. USA: University Press of America, 1989.

Robinet, A.,



"Leibniz face a Malebranche", en *Aspects de l'homme et de l'oeuvre: Journées "Leibniz" organisées au Centre International de Synthèse*. Paris: Gallimard, 1968.

— *Leibniz et la racine de l'existence*. Paris: Gallimard, 1962.

Concha Roldán, Quintin Racionero (compiladores),

— *G. W. Leibniz: Analogía y expresión*. Madrid: Editorial Complutense, 1995.

Rossi, P.,

"The Twisted Roots of Leibniz's Characteristic," *The Leibniz Renaissance*, Florence: Olschki, 1989: 271-289.

Rutherford, D.,

"Philosophy and Language in Leibniz," *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge: Cambridge UP, 1995: 224-269.

"Phenomenalism and the Reality of Body", en *Studia Leibnitiana*, XXII/1, 1990.

Russell,

— *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*. Buenos Aires: Siglo Veinte, 1977.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Seager, W.,

"The Worm in the Cheese: Leibniz, Consciousness, and Matter,"

*Studia Leibnitiana*, 23 (1991): 79-91.

Sleigh, R. C. Jr.,

— *Leibniz & Arnauld. A Commentary on Their Correspondence*. New

Heaven & London: Yale University Press, 1990.

"Leibniz on Malebranche on Causality," Central Themes in *Early*

*Modern Philosophy*, J.A.Cover and Mark Kulstad, eds. Indianapolis:

Hackett, 1990: 161-194.

Smith, J. E.,

"On the Fate of Composite Substances After 1704" en *Studia*

*Leibnitiana*, XXX/2, 1998.

Stewart, M.A.,

"Abstraction and Representation in Locke , Berkeley and Hume".

Páginas 123-147 en: *The Philosophical Canon*.

Tomasi, Gabriele

"Subjective Worlds and the Common World in Leibniz" en Actas del VII Congreso Internacional Leibniz, Volumen III, páginas 1238-1290, Berlin: Technischen Universität Berlin, 2001.

Varios,

— *Leibniz, A Collection of Critical Essays* Edición de Frankfurt, H. G. NY: Anchor Books, 1972.

Wahl, R. & Worphal, J.,

"Descartes, Leibniz and Berkeley on Whether we can Dream Marks on the waking State", en *Studia Leibnitiana*, XXIV/2, 1992.

Wilson, Catherine,

"Leibniz and Atomism" en: G. W. Leibniz, *Critical assesments*. Woolhouse, ed. *Philosophy of Science, Logic and Language*, vol iii. NY: Routledge, 1994, páginas 342-368.

Wilson, Margaret.

"Leibniz and Materialism," *Canadian Journal of Philosophy*, 3 (1974): 495-513.

— *Ideas and Mechanism*, 1999.

Wright, John P.,

“Hume, Descartes and the Materiality of the Soul” páginas 175- 190  
en: *The Philosophical Canon*.

Woolhouse, R.S.,

“The Nature of and Individual Substance” en: Leibniz, *Critical and Interpretative Essays*. Manchester: Manchester University press, 1982.

Otros:

Adorno, T. W.

— *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Paidós, 1991.

— *Minima moralia*. Madrid: Taurus, 1978.

— *Crítica cultural y sociedad*. Barcelona: Ariel, 1973.

Allen, Woody,

— *Side Effects*. NY: Ballantine Books, 1980.

Andreu, A.,

- *Sideraciones*. Valencia: UPV, 2002.
- *Gnosticismo y mundo moderno*. Valencia: UPV, 1999.
- *Shaftesbury: crisis de la civilización puritana*. Valencia: UPV-CSIC, 1998.
- *Ilustración e Ilustraciones*. Valencia: UPV, 1997.
- *Loyola y Vives*. Valencia: Pre-textos, 1995

Aristóteles,

- *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1987.

Ayer, A. J.,

- *Foundations of Empirical Knowledge*, Londres: Victor Gollancz LTD, 1940.
- *Problem of Knowledge*, Londres: Victor Gollancz LTD, 1956.
- *Language, Truth and Logic*. Londres: Victor Gollancz LTD, 1960.

Bacon, F.

- *Teoría del cielo*. Barcelona: Atalaya, 1994.
- *La gran restauración...*

Balfour, Frederic Henry

— *Taoist Texts, Ethical-political and Speculative*. Londres: Trubner and Co., 1884.

**Benítez, L. y Robles, J. A.**

— *El concepto de materia*, en México: Colofón, 1992.

— *El problema de la relación mente-cuerpo* (L. Benítez, J.A. Robles, compiladores). México: IIF UNAM, 1993.

— *Percepción: Colores* (L. Benítez y J.A. Robles compiladores). México: IIF, UNAM, 1993.

— *Materia, espacio y tiempo...* México: UNAM-FFyL, 1999.

**Benjamin, Walter,**

— *Iluminaciones I. Imaginación y sociedad*. Madrid: Taurus, 1998.

**Bennet, Jonathan,**

— *Locke, Berkeley y Hume: temas centrales* (traducción de José Antonio Robles). México: UNAM, 1988.

**Berkeley, G.,**

— *Philosophical Works*, Londres: Everyman, 1996.

— *Tres diálogos entre Hilas y Filonus*. Madrid: Alianza, 1990.

**Bioy Casares, Adolfo,**

— *La invención de Morel*. Bs. As.: Emecé, 1987.

— *Plan de evasión*. Bs. As.: Emecé, 1992.

**Bloy, León,**

— *La sangre del pobre*.

— *Le Vieux de la Montagne*. Paris: Brodard et Taupin (Le livre de poche), 1960.

— *Le Désespéré*, Paris: Brodard et Taupin (Le livre de poche), 1962.

**Borges, J. L.,**

— *Ficciones*. Madrid: Alianza, 1989.

— *El aleph*. Bs. As.: Emecé, 1992.

**Chesterton, G. K.,**

— *Ortodoxia*. Barcelona: Alta Fulla, 1988.

**Chrisci, J.,**

— *Mysticism: The Search for Utimate Meaning*, 1986.

**Churchland, P.,**

— *Matter and Consciousness*, Cambridge: MIT Press, 1984.

De La Rochefoucauld,

— *Reflexiones, sentencias y máximas morales*. París: casa editorial

Garnier Hermano, 1860.

Deleuze, G.

— *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik

Editores, 1975.

— *Spinoza: Filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets, 1981.

De Quincey,

— *Confesiones de un opiófago inglés*. México: Fontamara, 1992.

De Rosny, Leon

— *Le Taoïsm*, París: Ernest Leroux, 1892.

Descartes, R.,

— *Descartes, Oeuvres*, edición de Adam y Tannery, 11 volúmenes,

París: Vrin -CNRS, 1964-1974.

Feldhay,



— *Galileo and the Church: Political Inquisition or Critical Dialogue?* Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

**Finocchiaro, Mauricio (ed.),**

— *The Galileo Affair: A Documentary History.* California: University of California Press, 1989.

**Freeman, Katherine**

— *The Pre-socratic Philosophers.* Oxford: Basil Blackwell, 1946.

**Gardeil, O. P.**

— *La estructura de l'ama et l'experience mystique,* 2 vol, 1927.

**Gautier, Théophile,**

— *Honoré de Balzac,* Barcelona: Eds. Ave, 1941.

**Heard, G.C.,**

— *Mystical and Ethical Experience,* 1985.

**Heidegger,**

— *Introducción a la metafísica.* Barcelona: Gedisa, 1993, página 43.

**Horkheimer, Max,**

— *Ocaso*. Barcelona: Anthropos, 1986.

**Hume, David,**

— *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Editora Nacional, 1981.

**James, William**

— *Pragmatismo*. Buenos Aires: Orbis, 1984.

— *Selected Writings*. Londres: Everyman, 1995.

**Jean Paul,**

— *Sueños*. México: La nave de los locos, 1978.

**Kant, Immanuel,**

— *Los sueños de un visionario*. Madrid: Alianza, 1987.

— *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Losada, 1986.

— *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*. Madrid: Tecnos, 1987.

— “¿Qué es ilustración?”, en *Isegoría*, Madrid: Instituto de Filosofía, CSIC, No. 25, diciembre 2001, páginas 287-292.

**Koyré,**

— *Del mundo cerrado al universo infinito*. México: Siglo XXI, 1979.

**Lao Tzu,**

— *The Tao Te Ching*, (ed. de James Legge) NY: Dover Publication, 1962.

— *El Tao Te King*, Madrid: Tecnos, 1996.

— *Tao*, (ed. de J. Lionnet) Paris: Adrien Maisonneuve, 1962.

**Margula R. Perl,**

“Physics and Metaphysics in Newton, Leibniz and Clarke”, *Journal of the History of Ideas*, 30 (4), 1969.

**Monroy, Zuraya y Velásquez , Alejandra.**

“Comentarios a ‘Descartes y la visión en tanto géometra’ de Roselyne Dégremont” en *Cuadernos de historia de la filosofía*, N° 4, México: IIF-UNAM, primavera 2001.

**Moulines, Mario,**

“Defensa del solipsismo”, en: *Enrahonar, Quaderns de Filosofia*, número extraordinario, 1999.

Moore, G. E.,

— *Defensa del sentido común y otros ensayos*. Barcelona: Hyspamerica, 1984.

Nerval,

“El monte de los olivos” en: *Quimeras*. México: UNAM, 1985.

Newton,

— *El sistema del mundo*. Madrid: Alianza, 1983.

— *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Madrid: Tecnos, 1987.

— *Opera Omnia*, edición de Horsley Linden. 1779-1785.

Nietzsche,

— *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza, 1972.

— *Así hablaba Zaratustra*. Madrid: Alianza, 1983.

Platón,

— *Fedón*. Madrid: Gredos, 1990.

Papini, Giovanni,

— *La felicidad del infeliz*. Madrid: Escelicer, 1957.

**Pascal,**

— *Pensamientos*. Buenos Aires: Aguilar, 1963.

**Paz, Octavio,**

— *Chuang-Tzu*, Madrid: Siruela, 1997.

**Poe,**

— *Ensayos y críticas*, Madrid: Alianza, 1987.

**Popkin, Richard H.,**

— *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México: FCE, 1983.

**Redondi, Pietro,**

— *Galileo Heretic* (traducido por R. Rosenthal). Indiana: Princeton University Press, 1997.

**Russell,**

— *Ensayos filosóficos*. Madrid: Alianza, 1972, páginas 59-60.

— *Human Knowledge*. Londres George Allen and Unwin LTD, 1948.

— *Our Knowledge of the External World*. New American Library,

N.Y.

**San Ignacio de Loyola,**

— *Diario espiritual*, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas,

1956.

**San Agustín,**

— *Confesiones*, Madrid: BAC, 1997.

— *La ciudad de Dios*. Madrid: BAC, 1992.

**Sartre,**

— *Lo imaginario*. Buenos Aires: Losada, 1964.

— *La imaginación*. Buenos Aires: Colección Índice, 1973.

**Schopenhauer,**

— *Estudios de Historia Filosófica*. Buenos Aires: Biblioteca Nueva,

1945.

**Seferis,**

— *Días*. Madrid: Alianza Tres, 1997.

Shaftesbury,

— *Sensus Communis, ensayo sobre la libertad de ingenio y humor* (traducción, introducción y notas por A. Andreu). Valencia: Pre-textos, 1995.

— *Carta sobre el entusiasmo* (traducción por A. Andreu). Barcelona: Grijalbo-Crítica, 1997.

Spinoza, Baruch

— *Ética demostrada según el orden geométrico*. México: FCE, 1985.

— *Tratado teológico-político*. Madrid: Tecnos, 1992.

Steiner, George,

— *Nostalgia del absoluto*. Madrid: Siruela, 2001

Stevens, Wallace,

“La imaginación como valor” en *El elemento irracional de la poesía*. México: Universidad Autónoma de Puebla, 1987.

Voltaire,

— *Cándida*. Madrid: Cátedra, 1985.

**Wittgenstein,**

- *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza, 1991.
- *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: UNAM/Critica, 1988.
- *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa, 1988.