

## Las consecuencias solipsistas del cartesianismo: el egoísmo metafísico

Sébastien CHARLES

Se presenta habitualmente al Siglo de las Luces en ruptura con el cartesianismo del cual se habría deslindado para adoptar el empirismo de Locke. En su concepción general, esta tesis no es falsa, pero ciertamente se ve sobrepasada puesto que varias problemáticas propias del racionalismo clásico se mantendrán durante el siglo XVIII. Para validar esta tesis de un Siglo de las Luces heredero en parte de los problemas filosóficos cartesianos, tomaré el ejemplo del solipsismo, que no cesó de obsesionar a los mejores espíritus de las Luces, de Voltaire a Rousseau, pasando por Condillac, Diderot, D'Alembert, Turgot, D'Holbach o incluso Helvétius. Por regla general, se trata para ellos de demostrar que este idealismo extremo es a la vez insostenible e irrefutable. Es por lo que, sobre esta cuestión, es a menudo la broma y el humor los que parecen conducirla, incluso si se percibe claramente que las posturas filosóficas propias del solipsismo son más serias de lo que se les quiere reconocer. Desearía, entonces, brevemente regresar al problema solipsista en la época clásica, a fin de ver lo que puede enseñarnos de novedoso sobre el desarrollo del cartesianismo en el Siglo de las Luces.

El nacimiento del solipsismo —lo que se llamaba “egoísmo” en la época clásica— es indisoluble de los debates en torno al idealismo del siglo XVII, que dieron lugar a su existencia teóricamente posible como lo muestran las conclusiones a las cuales Bayle llega en sus artículos “Pyrrhon” y “Zenón de Eléa” de su *Dictionnaire historique et critique*. En estos dos artículos desarrolla seis argumentos sacados de estos debates a fin de mostrar la manera en que las posiciones epistemológicas de los cartesianos conducen inevitablemente al escepticismo ontológico, es decir, a la imposibilidad de probar, de forma concluyente, la existencia de los cuerpos externos: 1) la reducción de las cualidades primarias de los cuerpos (la extensión por ejemplo) a las cualidades secundarias, que son subjetivas, lo que permite considerarlas como relativas a la percepción de un sujeto y no como existentes objetivamente en el objeto; 2) tomar en cuenta la inactividad de la materia, que se deduce de la omnipotencia divina, que hace que los cuerpos materiales no puedan de ningún modo afectarnos puesto que han sido desprovistos de todo poder causal; 3) la pobreza del argumento cartesiano del Dios veraz que consiste en decir que Dios sería engañador si el mundo exterior no existiera, a lo que se podría replicar que Dios habría podido tener buenas razones para engañarnos (como un médico engaña a sus pacientes o los padres a sus hijos); 4) la tesis de la

simplicidad de las vías que hace que Dios deba actuar según las reglas de la creación más económicas y que debería entonces no utilizar la materia puesto que, sin ella, es capaz de afectarnos de la misma manera; 5) la imposibilidad de llegar a definir el concepto de materia de forma unívoca como lo muestran las paradojas de la divisibilidad al infinito y del continuo, y 6) el rechazo del argumento de la fe que evoca la creación de un universo material a partir del hecho de la interpretación alegórica que podemos hacer de las sagradas escrituras.

La puesta en correlación de estos seis argumentos conduce a una forma de escepticismo ontológico, al menos si uno se sitúa en el ámbito de la herencia del cartesianismo. Bayle atribuye entonces a los cartesianos, y a Malebranche en particular, la paternidad de este resultado epistemológico calamitoso que hace que ni la razón, ni los sentidos, puedan ser garantes de la existencia de las cosas materiales. De allí que, si ni los sentidos, ni la razón, o incluso la revelación pueden llegar a probar la existencia del mundo externo, si las sensaciones y las ideas son concebibles independientemente de la existencia del mundo material, si la materia es una sustancia inactiva, entonces ¿por qué no negarle buenamente la existencia?<sup>1</sup> Es por otra parte lo que se propone como objetivo Arthur Collier en su *Clavis universalis*, donde desarrolla nueve argumentos contados (específicos) para probar la inexistencia del mundo exterior.<sup>2</sup>

Todo esto muestra que la adopción del solipsismo era posible a finales del siglo XVII o principios del XVIII. Y el historiador de las ideas debe de reconocer que efectivamente estos años corresponden al periodo fausto del egoísmo. Es en este momento preciso que el egoísmo conoció su mayor vigor; el problema de la existencia de los cuerpos externos es evocado frecuentemente y se señala en todas partes la presencia de los egoístas.<sup>3</sup> Lo que explica la invención del término “egoísmo” en esta época, el concepto había sido creado por Addison<sup>4</sup> en 1714 con una resonancia moral, el egoísta

<sup>1</sup> Cf. Charles Mc Craken, “Stages on a cartesian road to immaterialism”, en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 24, núm. 1. Maryland, The Johns Hopkins University Press, 1986, pp. 19-40. Vid. Silvia Parigi, “Is there a cartesian road to immaterialism?”, en G. Brykman, dir., *Berkeley et le cartesianisme*. Nanterre, Publidix, 1997, pp. 23-48. La respuesta que Parigi formula en contra de Mc Craken.

<sup>2</sup> Arthur Collier, *Clavis universalis: or, a new inquiry after truth. Being a demonstration of the non existence, or impossibility, of an external world*. Londres, 1713. Collier pretende haber esperado diez años antes de publicar sus reflexiones. Vid. R. Glauser, “Berkeley, Collier, et la distinction entre l'esprit fini et le corps”, en G. Brykman, dir., *op. cit.*, pp. 91-116. Sobre el inmaterialismo en Collier y Berkeley.

<sup>3</sup> En mayo de 1713, una reseña de las *Mémoires de Trévoux* refiere a un “malebranchista que va más lejos que el señor Berkeley” y que piensa que es “el único ser creado que existe” (p. 921). Buffier evoca a un “filósofo de renombre” que sostiene una tesis similar en la quinta entrada de sus *Éléments de métaphysique* de 1724. En Alemania, además de Pfaff y Wolf, podemos pensar en J. B. Mencken, *De Charlatania eruditorum declamationes duae*. Ámsterdam, 1716, pp. 152-153. En Inglaterra, Berkeley mismo pasa por ser un jefe de primera línea de los egoístas, hace mención a ellos en una carta a Samuel Johnson de 1710, al evocar su presencia en Inglaterra.

<sup>4</sup> Cf. Addison, *The Spectator*. Londres, J. y R. Tonson / S. Draper, 1714, pp. 36-37. Traducción al francés en *Le Spectateur ou Le Socrate Moderne*, t. VI. París, F.-G. L'Hermite, 1726, pp. 10-11. Addison atribuye la invención de este término a los Jansenistas de Port-Royal sin razón.

era aquel que amaba hablar de sí mismo, afirmar su yo, escribir sus memorias. Pero el término va a adquirir rápidamente un significado metafísico y llegará a ser sinónimo de solipsismo. En 1719 Wolf es el primero en referir la existencia de una “secta de egoístas” que prosperaba en París pero sin precisar a sus fundadores o sus maestros, lo que hace de ella una “secta fantasma”, para retomar la expresión de Jean-Robert Armogathe.<sup>5</sup> ¿Es entonces extraño que Pfaff, autor de un ensayo sobre este asunto en 1722, no haya logrado poner un nombre a un miembro influyente de la secta?

Es importante que el cuadro que tracemos tenga contornos bien definidos: el egoísta es un escéptico fuera de sí, que no ha sabido limitar sus dudas respecto al mundo externo y que, rechazando sus propios principios dubitativos, ha llegado a proponer un nuevo dogmatismo, el solipsismo. Se le tratará con el mismo desprecio que aquel que se ha utilizado contra los escépticos, mostrando que este tipo de posición intelectual no tiene ninguna coherencia práctica y que no se puede dudar más de todo, que no se puede poner en duda la existencia del mundo exterior.<sup>6</sup> Y se divertirán en presentar al escéptico o al solipsista en contradicción consigo mismo. Molière, por ejemplo, retomando a Luciano y a Rabelais, se divierte en la escena V del *Mariage forcé* (*Matrimonio forzado*) en oponer a Sganarelle, hombre de buen sentido, a Marphurius, “doctor pirrónico”, sobre el problema de saber si Sganarelle debe o no casarse. Frente a las innumerables dudas de Marphurius sobre el asunto, Sganarelle exasperado se pone a dar de bastonazos al escéptico, golpes de bastón que tienen por resultado milagroso el hacer regresar a Marphurius a la razón, puesto que este último no duda de haber sido golpeado y pretende ir a poner una demanda en el mismo instante. Y Sganarelle le responde que le parece haberlo golpeado pero que no está, por otra parte, persuadido de ello. Dudamos que, con filósofos que pretenden rechazar la existencia del mundo externo, pudiera ser aún más fácil hacer surgir lo cómico de tal metafísica.

Pero ¿quiénes son entonces los promotores de esta doctrina egoísta? La historia de las ideas ha conservado dos nombres, el de Jean o Claude Brunet y el de Gaspard Langenhert, a los que podemos añadir un tercero, el de un tal Pancho en el que nadie había puesto atención hasta hoy y nada indica que la lista deba detenerse en estos tres.<sup>7</sup> Puesto que se trata de evocar el egoísmo la sátira se impone, la confirmación lo es todo particularmente en el caso de Pancho. En una nota de 1751 de la *Bigarrure*, Pancho es descrito como un filósofo suizo, sin religión que, queriendo hacerse un nombre decidió reactivar, en el café Procope, la famosa secta egoísta plenamente activa hacia cincuenta años. Inspirado por Pirrón, llegó a persuadir a sus oyentes de llevar el

<sup>5</sup> Jean-Robert Armogathe, *Une secte fantôme au dixhuitième siècle; les Égoïstes*. París, 1970 (tesis de maestría, Bibliothèque de l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm, côte Mémoires 1970-15).

<sup>6</sup> Vid. Pfaff, *Oratio de Egoismo, nova philosophica haeresi*. Tübingen, 1722.

<sup>7</sup> Vid. Sébastien Charles, “Du matérialisme à l'immatérialisme: le problème âme-corps dans la philosophie clandestine”, en *Tangence* 81, 2006, pp. 143-161. Podríamos añadir a la lista a Delaube, autor de un manuscrito titulado *Reflexiones morales y metafísicas sobre las religiones y los conocimientos del hombre*, que desarrolla una metafísica cercana al solipsismo, siendo la diferencia que Delaube conserva la existencia de Dios.

escepticismo hasta el extremo negando la existencia de su propio cuerpo, no obstante que no fue igualmente consecuente respecto al cuerpo de las mujeres, como lo hace ver irónicamente el autor de la nota. El resto del artículo es consecuente y no merece ser citado sino porque confirma la voluntad expresa de no tomar en serio el egoísmo y refutarlo con un rasgo de humor:

A fuerza de investigar se ha llegado a descubrir que la nueva secta se había establecido en Chaillot donde continúa reuniéndose y tomando lecciones del Señor Pancho. Un destacamento de la policía nocturna, enviado por el magistrado, prendió al maestro y a sus discípulos que, a pesar de los dogmas de su filosofía, han sentido todos y reconocido, en este encuentro que existían todos realmente del mismo modo que aquellos que les condujeron a los lugares a los que no querían ir de ninguna manera. La Bastilla, el Châtelet, Vincennes y Bicêtre, donde fueron encerrados y donde no están para nada a gusto, los hizo aceptar hoy que tienen cuerpos muy existentes y que las ideas de su pretendido filósofo sobre este asunto, así como sobre muchos otros, no eran sino quimeras.<sup>8</sup>

Dejo de lado el caso de Pancho, porque no sabemos nada de él si no es que habría reintroducido en París una doctrina ya condenada medio siglo antes. Notemos únicamente que la crítica se hace en nombre del principio de realidad, siendo la existencia de lo real la prueba misma de la imposibilidad del solipsismo. Más interesantes son los ejemplos de Languenhert y de Brunet que son presentados como los fundadores reales de la secta egoísta.

La atribución a Languenhert de la dirección de la secta egoísta es atestiguado por dos fuentes diferentes relativamente tardías, un artículo del *Dictionnaire social et patriotique* de Lefebvre de Beauvray de 1770 y un pasaje de la *Vie de Malebranche* de Jean Baptiste Audry de 1795 que se inspira en el primero, pasaje en el que se dice que “Gaspar Languenhert, sofista holandés, venido a París en 1700, retoma el bizarro sistema de los *egomets*<sup>9</sup> o egoístas del cual era el jefe”,<sup>10</sup> sistema que condujo al gobierno a intervenir para poner fin al conflicto que causó,<sup>11</sup> como será el caso para Pancho. Este

<sup>8</sup> *La Bigarrure ou Mélange curieux, instructif et amusant de nouvelles, de critique, de morale, de poésies et autres matières de littérature*. La Haya, Pierre Gosse Junior, 1751, pp. 52-53.

<sup>9</sup> El término de *egomet* proviene del latín (yo mismo) y es posible que haberlo tomado para designar a los egoístas sea una referencia implícita a Terencio que, en un verso del *Andrienne* (IV, 1, v. 635), proclama que “*proximus sum egomet mihi*” (mi amigo más próximo soy yo mismo).

<sup>10</sup> Jean-Baptiste Audry, “*Vie de Malebranche*”, en *Malebranche, Œuvres complètes*, t. XI. París, Vrin, p. XI.

<sup>11</sup> Cf. Lefebvre de Beauvray, “*Métaphysique*”, en *Dictionnaire social et patriotique, ou Précis raisonné de connaissances relatives à l'économie morale, civile et politique*. Ámsterdam, 1770, p. 328: “Mientras que éstos, a ejemplo de Berkeley, no perciben sino la existencia de los espíritus, aquéllos no ven sino la de los cuerpos. Algunos que se creen más razonables que los otros y lo son todavía menos, no admiten de la realidad, sino la de su ser propio e individual. Este último sistema bajo el nombre de *egoísmo* ha sido sostenido hasta nuestros días e incluso en París, de manera bastante pública por un sofista holandés llamado Langhner. El escándalo que su doctrina ha producido y los malos efectos que pueda producir, alarmaron al gobierno quien le pidió directamente ir a otro lugar a hacer escuela”.

señalamiento no es totalmente absurdo, ya que sabemos que Gaspard Langenhert, filósofo holandés, se estableció en París en junio de 1697 y que fundó a partir de esta estancia una escuela de filosofía hacia 1701 en el interior de la cual se dedicó a presentar una filosofía nueva. Pero ¿profesaba realmente una doctrina conducente al solipsismo? La *Nouvelle philosophie*, obra de Langenhert que juzga presentar esta filosofía nueva, va más bien al encuentro de esta tesis y remite la responsabilidad de tal conclusión a Descartes, pues son los principios de este último los que conducen insensiblemente al egoísmo. Cuando entonces Langenhert pretende en conclusión haber demostrado la inexistencia de los cuerpos externos, es únicamente fundado su argumentación sobre los principios de Descartes, que no son los apropiados para tratar esta cuestión. Pero, en lo que a él concierne, su conclusión es diferente: “hay cuerpos que existen fuera de nosotros, y no creo que nadie pueda seriamente dudar de ello”.<sup>12</sup> Solamente, prosigue Langenhert, se trata aquí simplemente de una creencia que descansa sobre el sentimiento íntimo que tenemos de esta existencia que no puede ser probada metafísicamente y que se reduce a una hipótesis útil en física pero no demostrada. Esta conclusión se obtiene de la distinción que él hace de las diferentes ciencias que tienen, cada una, su orden de verdad. Con excepción de la metafísica que prescinde de toda suposición y de toda hipótesis y que versa sobre la naturaleza de las cosas claras y distintas que percibimos por ellas mismas gracias a la razón (el *cogito*, las verdades lógicas), todas las otras ciencias son hipotéticas y se apoyan sobre principios que son sus fundamentos. En este cuadro de análisis, cada ciencia tiene sus objetos, sus demostraciones y sus leyes propias, que no podrían valer en otro dominio del saber.<sup>13</sup> Así, la existencia de los cuerpos externos es un principio de la física y no una certeza metafísica.<sup>14</sup> Es así que, respondiendo a Cármides, que le pide una demostración clara y distinta de los cuerpos, Lysias se contenta con responder: “Yo no puedo sino remitirlo a su buena fe, a su conciencia y a su sensación interior. Sería también difícil demostrar esta existencia tanto a través de pruebas metafísicas como de pruebas matemáticas. Creo inclusive que no esté en el poder del divino Platón demostrar a través de su dialéctica [...] que haya cuerpos que existan fuera de nosotros. No es en verdad sino una hipótesis, pero una hipótesis apoyada en la verdad de la física”.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Langenhert, *Le Nouveau Philosophe*. París, Cramoisy et Horthemels, 1702, p. 88. De acuerdo con Lefebvre de Beauvray, el abate Regner Desmarais es el autor de la traducción francesa del *Philosophus novus* que contaba de origen con quince diálogos (no contamos sino con los cuatro primeros).

<sup>13</sup> *Vid. ibid.*, p. 59: “Es verdad históricamente que Alejandro venció a Darío, pero ello no es ni metafísicamente ni matemáticamente verdadero; porque aunque la metafísica y la matemática no lo nieguen, no es una verdad que ellas enseñen o se propongan examinar”.

<sup>14</sup> *Vid. ibid.*, p. 65: “[...] la existencia de los cuerpos no les es conocida por ningún razonamiento sólido, ni por ninguna demostración metafísica. Todo el mundo está persuadido que hay cuerpos fuera de nosotros y que hay cosas materiales que existen fuera de nuestro espíritu, sin embargo, nadie da de ello una buena razón y puede ser que no se encuentre para ello ninguna”.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 88-89.

Falta Brunet, médico de fines del siglo XVII y principios del XVIII cuyo caso es sin duda el más problemático porque disponemos de textos relativamente ambiguos sobre el problema de la existencia de los cuerpos externos.<sup>16</sup> Si pasa por haber sido uno de los primeros en sacar las consecuencias solipsistas del idealismo cartesiano es primero y sobre todo debido a una reseña de su *Projet d'une nouvelle métaphysique* aparecida a principios del siglo en una obra del abate Tricaud et Jérôme du Perrier titulado *Pièces fugitives d'histoire et de littérature anciennes et modernes*. Allí todavía el tono es de comedia. Después de haber atribuido a Brunet la doctrina egoísta que hace del pensamiento de este último la causa de la existencia del mundo externo, lo cual debe hacernos temer el adormecimiento de Brunet que significaría nuestra destrucción total, el pasaje concluye con un guiño de ojo a Molière:

El señor Brunet, quien lo creería, no está incluso convencido de la existencia de su cuerpo, su pensamiento es la única cosa que existe verdaderamente. Algunas veces se le ha preguntado que si se le diesen golpes de bastón estaría persuadido por esta experiencia sensible de que hay bastones y hombres que existiesen. Responde a esta objeción irrefutable que *esta prueba le haría mucho daño pero que, los hombres y los bastones no existirían por ello, porque todas estas cosas no existirían en tanto que él las pensara. En este caso él podría razonablemente dispensarse de realizar las operaciones del espíritu y tomar un pequeño sueño*.<sup>17</sup>

La obra de Brunet, a la cual se hace alusión, se haya perdida, es imposible saber si esta reseña es o no exacta y en qué medida el pensamiento de Brunet se presenta de manera objetiva. Tomando esto en cuenta, disponemos de los textos que preceden y que siguen a la fecha hipotética de la publicación de este *Projet d'une nouvelle métaphysique* y ninguno permite atribuirle la paternidad del egoísmo, si no es por un texto sorprendente, una “Théorie particulière du mouvement” aparecida en 1687, donde las sospechas de algunos, a favor de un Brunet egoísta, pueden confirmarse.<sup>18</sup>

Se lee de entrada que, “considerando que ninguna cosa puede eliminarse o surgir por sí misma, reconocemos suficientemente que nuestro espíritu no imagina ningunas

<sup>16</sup> Además del *Projet de métaphysique*, aparecido en la editorial de la viuda Horthemels hacia 1703, Brunet es el autor de: *Journal de médecine*, París, Horthemels, 1686, concebido como una continuación del trabajo del abate de La Roque; *Supplément du volume des Journaux de médecine de l'année 1686*, París, Horthemels, 1687; *Traité raisonné sur la structure des organes des deux sexes*, París, d'Houry, 1696; *Progrès de la médecine*, París, d'Houry et Girin, 1695, 1697-1699 et 1709, y *Traité du progrès de la médecine*, París, 1697-1709.

<sup>17</sup> Flachet de Saint-Sauveur [Jérôme du Perrier et Anthelme de Tricaud], *Pièces fugitives d'histoire et de littérature anciennes et modernes*. Rouen et Paris, Pierre Giffard, 1704, pp. 356, 357.

<sup>18</sup> Cf. Lewis Robinson, “Un solipsiste au XVIII<sup>e</sup> siècle”, en *L'année philosophique*, 1913, pp. 15-30, y “Le cogito cartésien et l'origine de l'idéalisme moderne”, en *Revue philosophique*, 123, 1937, pp. 307-335; J. Larguier des Bancelles, “Sur un malebranchiste peu connu”, en *Revue philosophique*, 141, 1951, p. 566; M. Chastaing, “Berkeley, défenseur du sens commun et théoricien de la connaissance d'autrui”, en *Revue philosophique*, 143, 1953, pp. 219-243; Elena Ottolenghi, “Claude Brunet”, en *Giornale critico della filosofia italiana*, 21, 1967, pp. 542-560; S. Bokil, “Development of solipsism after René Descartes”, en *Indian Philosophical Quarterly*, 23, 1-2, 1996, pp. 37-76.

sustancias que difieran de él, si no le son inspiritualizadas”.<sup>19</sup> Brunet propone de entrada una distinción entre mundo percibido y espíritu percipiente, que es como la copia o el espejo del primero y añade de pasada, a propósito de este mundo percibido, que es “pertinente ponerlo fuera de nosotros”.<sup>20</sup> La pertinencia, como prueba de la existencia de un mundo externo es a la vez original y sorprendente. La sorpresa se refuerza en las sucesivas páginas cuando llegamos a saber que, cada uno, es la causa de las apariencias de su mundo imaginario, que el pensamiento lo hace todo, que no podemos establecer un principio más simple y más necesario que uno mismo, que no podemos atribuir existencia positiva a un ser en el cual no pensamos en lo absoluto, etcétera. Todo esto es efectivamente problemático. ¿Se trata, por tanto, de un breviario del egoísmo? Yo no lo pienso así. La descripción que da Brunet de la vida mental y del yo se comprende a la luz de su dualismo radical<sup>21</sup> que propone dos mundos separados, el mundo de la conciencia y el mundo externo. Al nivel del mundo consciente, el yo es un señor en su reino y, en este nivel, tiempo y espacio aparecen como enteramente subjetivos. Pero si uno se pone del lado del mundo externo, debe reconocer la existencia de los cuerpos, pero de los cuerpos despojados de sus cualidades secundarias, que no se distinguen de entre ellos en el espacio sino por su ubicación, su movimiento y su forma. Si no podemos salir de nosotros mismos para tener la confirmación, si “cada uno debe buscar en su fondo la razón y la causa de las apariencias del mundo imaginario donde preside solo”,<sup>22</sup> es a causa de su adopción de un dualismo radical que no le prohíbe, por otra parte, pensar que las ideas representan bien a las cosas externas tal y como nos aparecen; la finalidad de Brunet era la de reconciliar en este asunto a Gassendi con Descartes<sup>23</sup> y no de pavimentar la ruta al solipsismo.

Si parece entonces que no haya habido verdaderos egoístas en el siglo XVIII, si la secta que los hubiera agrupado no es sino un mito, el solipsismo a pesar de todo ha frecuentado a la literatura y a la filosofía de las Luces. Lo que ha contribuido al éxito de la posición solipsista además de su enorme potencial literario y filosófico es, sin duda, la alianza imprevista entre lo absurdo y lo irrefutable, especialmente subrayada por Diderot.<sup>24</sup> Pero para llegar en esto a semejante conclusión todavía había necesidad de demostrar que el egoísmo era fuertemente irrefutable. Por lo cual este conjunto de argumentos que van a ser propuestos, a lo largo del siglo XVIII sin convencer, da lugar a que los pensadores de las Luces opongan contraargumentos a sus críticas; paradoja aparente del bombero pirómano que se comprende, no obstante, puesto que se trata a la vez, de mostrar la fuerza del solipsismo —y se intentará entonces justificar la pro-

<sup>19</sup> *Supplément du volume des Journaux de médecine de l'année*. M.DC.LXXXVI, p. 209.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>21</sup> *Vid. Progrès de la médecine*. Paris, Laurent d'Hourry et Girin, 1695, p. VII.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 3-6.

<sup>24</sup> *Cf. Diderot, Œuvres complètes, IV*. Paris, Hermann, 1975, p. 44. Conocemos la posición de Diderot a través de Berkeley en *Carta sobre los ciegos*, para quien el sistema absurdo del inmaterialismo “es la vergüenza del espíritu humano y de la filosofía, y el más difícil de combatir”.

fundidad del sistema que se desea rechazar— y de intentar vencerlo. Siete argumentos principales pueden evocarse, muy a menudo repetitivos y poco originales, a los cuales se han hecho críticas relativamente convincentes. Permítaseme evocarlos brevemente.

1. El consentimiento universal, que consiste en decir que todo el mundo está de acuerdo sobre la existencia de un mundo exterior e independiente de nuestra percepción. A ello, los escépticos pueden responder que su existencia misma es ya un desmentido flagrante y que el consenso de una mayoría de hombres sobre un postulado no es una garantía de la exactitud de ese postulado.

2. El concepto cartesiano del Dios veraz, al cual Turgot añade un elemento suplementario, el de la crueldad; Dios sería no solamente engañador si la materia no existiera, sino igualmente cruel pues el sufrimiento físico no tendría entonces ninguna razón de ser.<sup>25</sup> Las críticas al cartesianismo de fines del siglo XVII se encargaron de responder a esta cuestión y yo no voy a regresar a ello.

3. La existencia de una forma de alteridad: si el solipsista posee esta noción de alteridad, ¿de dónde le viene ella? Si es innata, entonces es que alguna cosa exterior a él es la causa; si es adquirida, se llega a la misma conclusión. Pero el solipsista puede muy bien responder que ha formado esta noción de otredad por analogía, examinando sus ideas y comparando sus diferencias.

4. El tiempo y la eternidad: el argumento se presenta bajo la forma de una alternativa: o bien al espíritu del solipsista ha sido creado (y en este caso existe otra cosa además de él), o bien debe ser considerado como eterno, pero entonces nuestro solipsista no piensa siempre y no está activo sino después de cierto tiempo, esto consiste absurdamente en hacer intervenir la duración en la eternidad. Ya que la memoria es una facultad falible, el solipsista puede, legítimamente, haber olvidado que es eterno y negarse a creer a aquellos que dicen que su espíritu ha sido producido, porque haber sido producido es algo pasado y no actual, y todo lo que es del pasado está sujeto a la duda.<sup>26</sup>

5. El principio de causalidad que se puede presentar de manera silogística: no hay efecto sin causa; o, las sensaciones son efectos, entonces tienen una causa. Pero este argumento no nos dice nada de la naturaleza de esta causa que podría ser tanto espiritual como material.

6. El papel de los sentidos: estos últimos prueban la existencia del externo en nuestra apercepción de la alteridad bajo la forma de la percepción de los obstáculos. Esta idea, evocada por Condillac, indica ya la presencia de objetos independientes de nuestra percepción. También allí, la resistencia del objeto no nos dice nada de su esencia, que bien podría ser espiritual.

7. La distinción sueño/vigilia: es posible mostrar que nuestra existencia no es un soñar despierto o el fantasma de un idealista porque podemos distinguir las ideas del

<sup>25</sup> Turgot, *Deuxième lettre à l'abbé de... sur le système de Berkeley*, en *Œuvres de Turgot*, 1, p. 190.

<sup>26</sup> Cf. Buffier, *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements* [1724], aparecido en *Cours de science sur des principes nouveaux et simples pour former le langage, l'esprit et le coeur, dans l'usage ordinaire de la vie*. Paris, Cavelier et Giffart, 1732, pp. 561-562.

sueño de las de la vigilia, las primeras son oscuras, confusas, imprecisas y sin coherencia, y las segundas claras, distintas, vivas y ligadas entre ellas. En este terreno los escépticos son maestros del juego y del abuso del argumento del sorites: ¿dónde se sitúa exactamente la diferencia entre la vivacidad del sueño y de la vigilia, entre la nitidez del soñar y del estar despierto? ¿No tenemos acaso, durante la vigilia, ideas que nos sobrevienen sin ninguna relación con lo que pensamos? ¿No es posible concebir así, durante el sueño, sueños perfectamente ligados que nos hacen realmente dudar, al despertar, de su inexistencia? ¿No es, por otra parte, lo que muestra el ejemplo del sonambulismo?

Estas distintas objeciones que parecen débiles o fuertes en el plano estrictamente lógico socavan la credibilidad de las refutaciones aportadas a lo largo del siglo a la doctrina egoísta y dan testimonio de la posibilidad de poder empujar siempre el cuestionamiento más lejos sin satisfacerse jamás con tal o cual evidencia. Ahora bien, lo más sorprendente es constatar que son los propios pensadores de las Luces quienes se adhirieron a proporcionar las armas que en adelante juzgaron inatacables y que al confundir dos problemáticas —un escepticismo epistemológico (la esencia de las cosas es incognoscible) con un escepticismo ontológico (la existencia de los cuerpos es improbable— no se hicieron realmente ningún favor. A fin de cuentas, para la gran mayoría de ellos parece poder desprenderse un acuerdo: del idealismo absoluto, incluso irrefutable, siendo con mucho absurdo, es necesario separarse y proponer otra doctrina, más conforme con el sentido común, ya se trate del dualismo o del materialismo.

En este contexto, les bastará con la refutación al absurdo insistiendo sobre el hecho de que el solipsista, para convencer a otro de la verdad de su filosofía, debe suponer la existencia de su oyente, o bien, al mencionar la inconsecuencia de los egoístas que fingen esta pose, cuando se trata de discutir y buscan así hacerse de un nombre en la república de las letras, recordando al mismo tiempo que siguen el camino común cuando es tiempo de actuar y no de discutir. Y la ironía de retomar nuevamente, no quisiera dejar de citar aquí a Le Guay de Prémontval, que es sin duda el más espiritual:

Nada me parecería más placentero que el sistema de un egoísta dedicado a un mecenas al cual solicitaría el favor; si por tanto el libro en sí no fuera ya tan placentero como pudiera serlo. ¡Probar a otros que uno es único! Creo que la dedicatoria comenzaría así: “Mi señor [...] De todas las apariencias de las cuales experimento las sensaciones, no hay ninguna por la que yo tenga una veneración más profunda, que por vuestra excelencia”. En seguida, alabaría infinitamente esta sensación, las obligaciones que reconocería tenerle por la generosa protección que espera de ella. Presumiría del mérito y las virtudes que admira en ella y vendería todas las impertinencias que deben venderse a las realidades. Dejemos a este loco.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Le Guay de Prémontval, *Le Diogène D’Alembert, ou Diogène décent*. Berlín, Schineider, 1755, pp. 154-155. La idea se encuentra ya en Andrew Baster, *Enquiry into the Nature of the Human Soul*. Londres, Millar, 1745, p. 249. Uno se encuentra bromas del mismo orden en el padre Buffier, Cartaud de la Villate, Voltaire, Diderot, D’Alembert, D’Holbach, Euler, Béguelin, etcétera. Cf. Sébastien Charles, *Berkeley au siècle des Lumières. Immatérialisme et scepticisme au XVIII<sup>e</sup> siècle*. París, Vrin, 2003.

Para concluir con esta breve historia del egoísmo en la época clásica, siempre evocado y jamás refutado, me gustaría ponerme bajo la tutela de Hegel, para quien la literatura y la filosofía expresan una misma verdad pero bajo perspectivas y formas diferentes, la literatura dirigiéndose más al sentimiento y expresándose en una forma narrativa, en tanto que la filosofía se dirigiría más a la razón y se expresaría bajo la forma del concepto. En lo que hace al asunto del egoísta en el siglo XVIII, literatura y filosofía comparten un mismo combate y parecen sufrir una misma derrota. No obstante me parece que, a pesar de todo, al jugar con el elemento cómico más que intentar vanamente llegar a una refutación teórica pretendidamente decisiva, los textos literarios van más lejos que las reflexiones filosóficas y constriñen al lector a la risa, a una risa comunicativa que es el signo de una interpretación, acuerdo entre el escritor y su lector, de una relación entre dos individuos que vale entonces como una refutación del egoísmo. Finalmente, digamos que este acuerdo debiera valer como refutación porque, en todo caso, yo me pregunto si el último reducto de este egoísmo tan irritante como irrefutable no sería el buen proverbio antiguo “el que ríe al último, ríe mejor...”