

EL SOLIPSISMO EN WITTGENSTEIN

APRECIACION CRITICA DESDE UN PUNTO DE VISTA FENOMENOLOGICO *

CARLOS BERNARDO GUTIERREZ

I—EL POSITIVISMO LOGICO Y LA FENOMENOLOGIA

Este ensayo se propone dos fines: 1) desarrollar sistemáticamente los argumentos solipsistas de las obras publicadas de Wittgenstein; y, 2) poner de manifiesto y refutar las suposiciones que dichos argumentos conllevan por medio del análisis intencional-fenomenológico del lenguaje, la experiencia y el problema del "alter ego".

El propósito de este trabajo puede considerarse desafortunado si se parte de la idea de que no es lícito comparar tesis aisladas de sistemas filosóficos que no tienen nada en común. Pues sucede que a pesar de que el Positivismo Lógico y la Fenomenología son dos tendencias de gran importancia en el quehacer filosófico de nuestro tiempo se ha creado una especie de valla infranqueable entre las dos, como si se tratara de simples apéndices de las dos direcciones filosóficas cuya oposición ha caracterizado los últimos siglos del pensamiento occidental, es decir, el empirismo y la filosofía trascendental. La diversidad del Positivismo Lógico y la Fenomenología se da por sobreentendida. Mas si examinamos detenidamente los dos sistemas comenzaremos a descubrir rasgos comunes. El estudio comparado de las ideas fundamentales de Edmund Husserl, padre del método fenomenológico, y Ludwig Wittgenstein, uno de los más destacados representantes de la escuela lógico-analítica, arroja nueva luz a este respecto. Ambos parten de las matemáticas y de la lógica. Ambos se apoyan en ideas positivistas y en el desarrollo moderno de la lógica simbólica. Ambos comparten una actitud anti-metafísica. Ambos acometen el estudio de problemas tradicionales de una manera original y con la

* Para efectos de publicación se ha dividido este ensayo en dos partes. En la primera, se exponen de manera sistemática los argumentos que articulan el solipsismo de Wittgenstein, y se caracteriza dicho solipsismo. En la segunda, que aparecerá en la próxima entrega de *Ideas y Valores*, entra el autor a criticar los planteamientos solipsísticos de Wittgenstein basándose en la explicación del problema del 'alter ego', de la experiencia y del lenguaje en la filosofía de Edmund Husserl.

Este estudio fue escrito en 1961 en la Graduate Faculty of The New School for Social Research en New York con el consejo y estímulo del Prof. Dorion Cairns, el más ortodoxo de los discípulos de Husserl.

ayuda de nuevos métodos. Ambos sostienen la importancia del fenómeno en su estructura significativa y preguntan no cómo son las cosas sino cómo se presentan ellas mismas. Ambos dan mucha importancia al análisis de la experiencia propia dentro de sus investigaciones.

La empresa husserliana se inspiró en el empirismo británico, especialmente en Locke y Hume¹. El empirismo trata de fundamentar el conocimiento en lo que es realmente dado. La Fenomenología, negativamente hablando, comparte la doctrina positivista radical de no aceptar construcciones teóricas que van más allá de 'lo dado'. (Claro está que 'lo dado' abarca un campo más amplio para el fenomenólogo que para el empirista). Locke inició la investigación psicológica interna pero no logró desarrollar consecuentemente el principio empirista del retorno a la experiencia, ni llegó a entrever la idea de una ciencia eidética de la conciencia pura. Hume, por su parte, llevó el empirismo de Locke a conclusiones más radicales acentuando el sensismo y convirtiéndolo en una psicología atomista. Todas las realidades mentales, según Hume, son reducibles a datos psíquicos elementales. El entendimiento, compuesto de impresiones e ideas, produce el mundo por medio de las leyes de asociación y la facultad de imaginación. Esta 'producción' del mundo, sin embargo, es una representación o ficción determinada en sí misma. La filosofía de Hume precipitó la crisis del objetivismo dogmático. Al mismo tiempo, como reacción contra el negativismo de Hume (aunque aceptando algunas de sus tesis) surgió una filosofía trascendental sistemática. De todos modos la obra de Hume es precursora de una genuina filosofía fenomenológica. Husserl mismo² reconoce que el *Tratado* de Hume es el primer proyecto de una fenomenología pura pese a sus elementos sensualistas y empíricos.

En tiempo más reciente, el desarrollo de la filosofía inglesa que culmina en Wittgenstein ha favorecido el acercamiento a la Fenomenología. Neo-realistas como Moore y Broad plantean ideas que se pueden comparar con algunos puntos fundamentales del programa husserliano. El mismo Wittgenstein en sus *Investigaciones Filosóficas*, insiste en la importancia de una intuición que consiste en la observación metódica de series enteras de fenómenos con el fin de encontrar similitudes estructurales entre dichas series; Wittgenstein trata allí de investigar lo que sucede realmente en la expresión sin limitarse al estudio de temas gramaticales³, y se aproxima al Husserl de las *Investigaciones Lógicas*, pero no va más allá ya que recae poco después en el empeño de destruir los enigmas metafísicos que resultan del uso inapropiado del lenguaje.

Husserl adelantó sus investigaciones en el campo de la conciencia en tanto que Wittgenstein condujo las suyas en el campo del lenguaje. No obstante ambos se proponen ir a las cosas mismas: en el análisis fenomenológico-intencional la conciencia y sus 'objetos' están esencialmente relacionados; en la filosofía de Wittgenstein los signos señalan en la di-

1. El movimiento anti-kantiano encabezado por Brentano, había creado nueva receptividad en Alemania, para el pensamiento inglés.

2. Husserl, *Erste Philosophie*, Erster Teil, § 22 (Husserliana, Band VII).

3. Wittgenstein. *Philosophical Investigations* Blackwell, Oxford, 1953. Primera parte, § 66.

rección del uso que hacemos de ellos, yendo hacia las cosas, por así decirlo. Y en tanto que Husserl se tuvo que distanciar de la actitud natural, Wittgenstein tuvo que poner entre paréntesis el uso cotidiano de las palabras, en un afán común de superar prejuicios y suposiciones.

La filosofía positivista adelanta un proceso de reducción a 'percepciones'. Y reducción es también el método fundamental de la Fenomenología: la reducción fenomenológica consiste en pasar de la 'actitud natural' a una nueva actitud en la que se logra acceso al campo de la conciencia absoluta. Los dos programas de reducción se basan en el paso de las categorías objetivas a las 'percepciones' mismas. Pero se diferencian sustancialmente en la medida en que la reducción fenomenológica considera las esencias ideales como fenómenos, en tanto que la reducción positivista no acepta la referencia a algo distinto de las percepciones de los sentidos.

La Fenomenología y el Positivismo Lógico tratan de convertir la filosofía en una actividad investigativa estrictamente científica; más para lograr tal propósito la Fenomenología se dirige de los hechos a la idealidad de las esencias y a su descripción sistemática, mientras que el Positivismo Lógico opta por el camino que va de los conceptos a los hechos.

Tanto Wittgenstein como Husserl buscan las reglas constitutivas del objeto en la forma en que éste se nos presenta. El análisis fenomenológico da una explicación intencional del mundo en función de la conciencia, que es la que produce la unidad de sentido que es el mundo. El Positivismo Lógico, a la vez, sostiene que el lenguaje lógico ideal explica el orden *a priori* del mundo a través de las proposiciones elementales, que son la expresión de hechos atómicos, los verdaderos componentes del mundo ⁴.

Comparemos ahora los principios de análisis de la Fenomenología y del Positivismo Lógico. El principio fenomenológico de análisis consiste fundamentalmente en ir del complejo dado de la experiencia a los simples elementos de los fenómenos prescribiendo con ello no un tratamiento parcial de la experiencia, sino por el contrario, el estudio inmanente de la misma. Para el positivista lógico la experiencia se compone exclusivamente de sensaciones; los puntos de referencia de su análisis son, por lo tanto, los hechos elementales y sus relaciones, en las que se constituyen las proposiciones elementales simples: el análisis positivista tiene por fin aclarar las proposiciones elementales y sus relaciones dentro del lenguaje. El análisis fenomenológico no se ocupa de expresiones lingüísticas, sino de los fenómenos en la esfera de la experiencia inmediata que van envueltos en el significado de tales expresiones, y se propone, además, determinar los elementos y estructura de dichos fenómenos por medio de la intuición fenomenológica. Las expresiones lingüísticas constituyen algunas veces el punto de partida del análisis fenomenológico, pero en tal caso el análisis se dirige a revelar el significado de tales expresiones, para así poder llegar a los fenómenos significados en ellas.

4. La idea de 'constitución' no es ajena al Positivismo Lógico. Carnap, por ejemplo, en *Der logische Aufbau der Welt* (Berlín, 1928) trata el problema de la constitución de la experiencia del mundo.

Hay otros puntos de contacto entre el Positivismo de Wittgenstein y la Fenomenología de Husserl. Según Husserl la conciencia tiene siempre un objeto, la conciencia es siempre 'conciencia de'; el objeto, como tal, es un correlato actual o potencial de la conciencia, es un objeto intencional: conciencia y objeto forman una unidad esencial noético-noemática. Las reglas de la constitución intencional ponen simplemente de manifiesto la manera en que se desarrolla la conciencia de una cosa. En el *Tractatus* de Wittgenstein hay algunos pasajes que sugieren la idea husserliana de constitución. Wittgenstein cree que el lenguaje lógico contiene el orden de las posibilidades comunes al mundo y al pensamiento. "El pensamiento contiene la posibilidad del estado de cosas que piensa"⁵. "La Lógica llena el mundo: los límites del mundo son sus límites"⁶. "En Lógica no se puede por tanto decir que haya algo en el mundo, que en realidad no existe".

Otro tema común es el de la noción de horizonte. De acuerdo con la filosofía de Husserl, toda cosa dada se presenta dentro de un campo de relaciones. De una cosa material, por ejemplo, percibimos en primera instancia sólo uno de sus lados o caras: la presentación de los otros lados requiere nuevas percepciones por parte del sujeto. Toda percepción se prolonga de esta manera y está siempre rodeada por el horizonte de lo no actualizado todavía; no hay objetos aislados puesto que la explicación progresiva de todo lo que está comprendido en una percepción desemboca siempre en un horizonte indefinido. La experiencia en general se caracteriza por una expectación indefinida y un progreso continuo dentro del horizonte intencional. En la filosofía de Wittgenstein el lenguaje apunta en la dirección de un horizonte indefinido.

Las reglas lógicas son como señales dentro de un horizonte o marco de referencia en el que los fenómenos se vuelven significantes. Una palabra no tiene significado a menos que forme parte de un juego lingüístico indefinido y de su horizonte de posibilidades.

Este énfasis en el uso de las palabras dentro de un juego lingüístico sugiere vagamente la noción fenomenológica de intencionalidad. Según Wittgenstein, todo signo es muerto de por sí y sólo el uso que hacemos de él lo vivifica. "Nada se logra con darle nombre a una cosa, ya que ella sólo puede tener nombre dentro de un juego lingüístico. Esto es lo que Frege quiso decir al afirmar que una palabra sólo tiene significado como parte de una frase"⁷. La similitud con el planteamiento fenomenológico se acentúa cuando Wittgenstein se refiere al sujeto como a aquel que en el uso de los signos se dirige hacia los fenómenos. "La flecha señala solamente en el uso que un ser viviente hace de ella"⁸. Significar algo es como dirigirse a la cosa significada. Nosotros nos dirigimos a la cosa que significamos"⁹. "Cuando uno piensa algo... uno se está moviendo. Uno está corriendo hacia adelante"¹⁰.

5. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, 1922, § 3.02.

6. *Ibid.*, § 5.61.

7. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, I, § 49.

8. *Ibid.*, I, § 454.

9. *Ibid.*, I, § 455.

10. *Ibid.*, I, § 456.

Finalmente, si comparamos los resultados a que llegaron Husserl y Wittgenstein con los fines que ellos habían propuesto en principio para sus investigaciones, encontraremos tensiones similares. Husserl evita la paradoja de un sujeto que constituye el mundo del cual él es tan solo una mínima parte, por medio de la 'epoché' trascendental, gracias a la cual descubrimos que el mundo entero (del cual uno mismo forma parte) es esencialmente un sentido intencional, y que el yo trascendental tiene dentro de él una situación única y fundamental. Pero esto es apenas una parte del problema. Con resolver la paradoja no se soluciona una tensión más profunda: en el análisis de constitución o explicación intencional del mundo (que lleva a cabo el sujeto en una autoreflexión interminable) se describe un proceso de expectativas y verificaciones sin fin; el yo y el mundo son, en último análisis, correlatos de un movimiento sin fin, de una tensión infinita. Es como si uno tuviera que luchar contra lo inexpresable que se manifiesta tanto en la auto-reflexión como en la facticidad del mundo concreto.

La filosofía positivista de Wittgenstein señala también hacia lo indecible o inexpresable. "Existe lo inexpresable que se manifiesta por sí mismo; es lo místico"¹¹. ¿Qué es lo inexpresable? "Lo místico no es como es el mundo, sino que el mundo es"¹². La misión de la filosofía es por tanto "significar lo inefable o indecible, mostrando claramente lo que sí se puede decir"¹³. Esto equivale a aceptar la tensión inevitable que hay entre el lenguaje (que según Wittgenstein es idéntico al sujeto) y la totalidad del mundo, lo inefable. Hay además una tensión entre el lenguaje objetivo y el elemento subjetivo inefable que va implícito en él. De ahí que Wittgenstein concluya: "De lo que no podemos hablar, debemos callar"¹⁴.

El paralelo que hemos tratado de bosquejar no debe llevar al lector a deducir conclusiones apresuradas. El Positivismo Lógico y la Fenomenología seguirán siendo diferentes, y quizá incompatibles, en la medida en que los prejuicios empiristas prevalezcan dentro del primero. Los dos sistemas operan en diferentes niveles. Y el Positivismo Lógico sigue olvidando, o negando, que sus metas están mucho más acá del análisis filosófico fundamental, análisis que en principio ha podido realizarse con la ayuda del método fenomenológico de Husserl.

Sin embargo, con el estudio comparado de los dos sistemas ganamos nuevas perspectivas. Y llegamos por lo menos a la conclusión de que dos de los más importantes intentos filosóficos de nuestro tiempo han vuelto al sujeto trascendental en busca de una base absoluta para sus investigaciones, tal como sucedió con Sócrates, Agustín y Descartes. "Todo lo que existe para mí debe derivar su significado existencial de mí mismo, del ámbito de mi conciencia"¹⁵, afirma Husserl. Wittgenstein, a la vez, concluye: "Yo soy mi mundo. El solipsismo, desarrollado consecuente-

11. *Tractatus*, § 6.522.

12. *Ibid.*, I, § 6.44.

13. *Ibid.*, §4.114.

14. *Ibid.*, § 7.

15. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, (Husserliana, Band I), Den Haag, 1950, § 62, pág. 176.

mente, coincide con el realismo puro. El yo en el solipsismo se reduce a un punto inextenso con el cual se coordina toda la realidad” 16.

El retorno entusiasta al sujeto metafísico es culpable al mismo tiempo de ciertos resultados equivocados: Husserl cree que “dentro del orden intrínseco de las disciplinas filosóficas, la egología reducida solipsísticamente, la egología del ego reducido primordialmente, ocuparía el primer puesto” 17. Y Wittgenstein sostiene: “Lo que el solipsismo significa es correcto, solo que no se puede decir sino que se muestra por sí mismo” 18.

De todas maneras, es necesario continuar el estudio de las relaciones entre la filosofía de Wittgenstein y la filosofía de Husserl. Herbert Spiegelberg dice, con razón, que “el futuro de la Fenomenología en la Gran Bretaña depende de que se descubran a tiempo las relaciones ‘inconscientes’ entre las últimas obras de Wittgenstein y una legítima fenomenología descriptiva” 19.

II — EL SOLIPSISMO EN WITTGENSTEIN

Algunos de los postulados de la filosofía de Wittgenstein sufrieron importantes modificaciones en el transcurso de su vida. El tema del solipsismo no fue una excepción: por eso vamos a rastrear el desarrollo de este tema en los principales escritos de Wittgenstein. Bástenos advertir que en tanto que el problema del solipsismo es abordado explícitamente en el *Tractatus*, no sucede lo mismo con las obras posteriores. El lector debe además tener en cuenta las dificultades que envuelve el tratar de articular textos crípticos, sumamente densos y comprimidos, tan característicos del estilo de Wittgenstein.

A) EL TRACTATUS: UN SOLIPSISMO LINGUISTICO-METAFISICO.

En el *Tractatus Lógico-Philosophicus* se esbozan tres argumentos solipsísticos: 1) el argumento metafísico; 2) el argumento empirista; y, 3) el argumento lingüístico.

1) *El argumento metafísico*

Este argumento se puede presentar bajo la forma del siguiente silogismo:

—Los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo;

16. Wittgenstein, *Tractatus*, § 5.63 y 5.64.

17. Husserl, *op. cit.*, § 64, pág. 181.

18. Wittgenstein, *op. cit.*, § 5.62.

19. H. Spiegelberg, *The phenomenological movement. A historical introduction*, M. Nijhoff, Deen Haab, 1960, Vol. Two, pág. 626.

—Yo (el sujeto metafísico) soy idéntico con los límites de mi lenguaje;

Luego yo soy idéntico con los límites de mi mundo.

Wittgenstein parte del Atomismo Lógico de Russell según el cual el mundo se compone de hechos completamente independientes unos de otros. “Lo que existe, lo que hay, se compone de hechos atómicos” (2) ¹. “La totalidad de hechos atómicos existentes es el mundo” (2.04). “Los hechos atómicos son independientes unos de otros” (2.061). El conocimiento no es más que una copia de esos hechos. “La proposición es una imagen de la realidad...” (4.021). “La imagen presenta los hechos en espacio lógico” (2.11).

La realidad empírica está limitada en la totalidad de objetos, vale decir en la totalidad de proposiciones (5.561). Esta delimitación afecta a la Lógica en cuanto a que ella no puede anticipar qué objetos (o proposiciones elementales) hay en el mundo (5.552). Solamente la aplicación de la Lógica decide qué proposiciones elementales hay, y lo que depende de esa aplicación no puede anticiparse en Lógica (5.557). Y puesto que la Lógica no puede ir más allá de los límites del mundo podemos concluir que la Lógica apenas comprende el mundo, “los límites del mundo son pues sus límites” (5.61). Dicho de otra manera: los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo.

Esta conclusión se basa en el dogma positivista de que toda declaración existencial significativa es una declaración acerca de sensaciones: todo lo que uno afirme debe ser verificable en función de datos sensoriales. ¿Por qué? Porque sólo las sensaciones nos son dadas, contesta el positivista. A lo cual se puede replicar con una contra-pregunta: ¿Cuál es la justificación para decir que todo objeto es un complejo de sensaciones y qué sensaciones es todo lo que se nos da? ¿Acaso la experiencia no cobija a todos los posibles objetos de la conciencia? Dejemos, empero, la discusión de estos interrogantes para la parte crítica de este estudio. La aclaración de la segunda premisa del silogismo (Yo soy idéntico con los límites de mi lenguaje) es especialmente importante, pues por medio de ella se aclara lo que Wittgenstein entiende por ‘yo’ o sujeto. Para un pensador analítico-positivista el ‘yo’ no es algo real. El yo es simplemente ‘lo mental’. La subjetividad —un montón de percepciones atomizadas— no tiene *locus standi* fuera de las vivencias mentales independientes unidas entre sí tan solo por la ley de asociación. No hay algo que se pueda llamar ‘el sujeto pensante’. “Si yo escribiera un libro ‘El mundo como yo lo he encontrado’, dice Wittgenstein, tendría que informar en él sobre mi cuerpo y decir cuales miembros obedecen mi voluntad y cuales no, etc. Esta sería la única manera de aislar el sujeto, o mejor, de demostrar que desde este punto de vista el sujeto no existe, ya que en el libro no podemos referirnos a un sujeto único”. (5.631).

Sin embargo no carece necesariamente de sentido el hablar de un “yo” de una manera no psicológica, pero en este caso el yo filosófico no es ni un hombre ni un sujeto empírico sino el sujeto metafísico, el límite

1. Las citas de esta sección corresponden a la numeración original de los párrafos del *Tractatus*.

del mundo (5.641), lo que se puede llamar necesariamente mío. ¿Y cómo definir este sujeto metafísico? En el mundo no hay algo que se pueda llamar *mío* en el sentido estricto de la palabra. Hay tan sólo una posibilidad de delimitar al sujeto: la posibilidad lógica, ya que los únicos límites que uno no puede trascender son los límites del lenguaje. Es imposible ir más allá del lenguaje; todo lo que pensamos se puede expresar en el lenguaje. "Lo que no podemos pensar no lo podemos pensar, y más aún, no lo podemos decir" (5.61). El sujeto sólo se puede definir identificándolo con la totalidad del lenguaje. Los límites del lenguaje propio son los límites de uno mismo.

En una sección anterior del *Tractatus*, Wittgenstein sostiene que el 'sujeto metafísico' es un complejo a la manera de una totalidad de proposiciones. Las palabras que a primera vista se refieren a la persona N, resultan al final refiriéndose a una proposición que está conectada de algún modo con la persona N. Esta proposición se considera generalmente como parte o elemento del sujeto N. Después de todo, proposiciones como "N piensa p" se pueden reducir a la forma "p dice p", en la cual el signo proposicional 'p' representa al hecho 'p' (5.542). Esto refuerza el argumento de que "en realidad no existe lo que la psicología superficial contemporánea entiende por espíritu o sujeto, ya que un espíritu compuesto no podría seguir siendo espíritu" (5.5421).

Probablemente, como lo indica J. Hintikka,² en lugar de decir que Wittgenstein identifica el sujeto metafísico con la totalidad de proposiciones, sería más consecuente decir que Wittgenstein identifica el sujeto con la totalidad de pensamientos, ya que el pensamiento es para él la proposición significante (4). Esta definición del pensamiento no tiene nada de privado o de psicológico. Los signos proposicionales son completamente públicos, pues si hubiera algo de privado en ellos no se podría mostrar esto en la aplicación del signo (3.262). Sólo que la delimitación del sujeto en función de pensamientos no es necesaria, ni definitiva; los únicos límites necesarios son los de los pensamientos posibles, es decir, los límites del lenguaje en general (5.61).

Todas estas son las bases del primer argumento solipsístico del *Tractatus*. Habiendo identificado el sujeto metafísico con la totalidad del lenguaje, y los límites del lenguaje con los límites del mundo, se puede pasar a concluir que los límites del sujeto metafísico son los límites del mundo. El solipsismo en este caso se funda en la tesis de que es imposible decir algo acerca del mundo como un todo ya que cualquier cosa que uno puede decir tiene que referirse a partes limitadas del mundo. Esta tesis, como lo anota Russell en el Prólogo del *Tractatus*, se origina en la teoría de notación, según la cual uno sólo podría decir algo acerca del mundo como un todo si uno pudiera situarse fuera del mundo.

Wittgenstein usa el ejemplo del campo de visión como analogía.

Nuestro campo de visión no tiene fronteras visuales porque no hay nada fuera de él. De la misma manera nuestro mundo lógico no tiene fronte-

2. Jaakko Hintikka, *Wittgenstein's Solipsism, Mind*, Vol. LXVII, 1958.

ras porque la Lógica no sabe de nada fuera de ella. La Lógica llena el mundo. En Lógica no podemos decir "hay esto y aquello en el mundo", pues decir tal cosa presupone que excluyamos ciertas posibilidades y para esto se requeriría que la Lógica fuese más allá de los límites del mundo a contemplar estos límites desde el otro lado (5.61).

Wittgenstein incurre en una inconsecuencia obvia al afirmar por vía de conclusión de su argumento solipsístico: "Yo soy mi mundo (el microcosmos)" (5.63). Al decir "yo soy mi mundo" se está diciendo algo acerca del mundo como un todo. Esta inconsistencia se puede evitar si no se llevan las conclusiones más allá de la tesis de que los límites del sujeto metafísico son los límites del mundo.

Ahora bien, para justificar la conclusión del silogismo en que hemos resumido el primer argumento solipsístico de Wittgenstein, es preciso referir al lector una vez más a la analogía entre el sujeto metafísico y el mundo, por una parte, y la analogía entre el ojo y el campo de visión, por la otra. Uno no ve jamás el ojo que está viendo, y ninguna parte del campo de visión puede llevarnos a concluir que dicha parte es vista por el ojo (5.633). Esta similitud, según Wittgenstein, refuerza la teoría de que no hay un orden a priori de las cosas, ya que todo lo que vemos podría ser de otra manera (5.634). El sujeto nó es una parte del mundo sino los límites de él. El yo se reduce a un punto inextenso con el cual se coordina la realidad (5.64). El solipsismo concuerda con un realismo puro.

Por eso, "lo que el solipsismo propone es correcto, sólo que no se puede decir sino mostrar. Que el mundo es mi mundo se evidencia en el hecho de que los límites del lenguaje (el único lenguaje que yo entiendo) señalan los límites del mundo mío" (5.62). Muchas dificultades han surgido en la interpretación de este pasaje, la mayoría de las cuales se pueden evitar por medio de nuestra presentación 'silogística' del argumento solipsista. Pues si Wittgenstein —dentro de su lógica— puede llegar a la conclusión de que el sujeto metafísico es idéntico con los límites del mundo de uno, él puede argüir también lógicamente que su concepción del solipsismo es correcta. Además, es consecuente con su línea de razonamiento el que tal solipsismo no se pueda expresar ya que, como hemos visto, es imposible decir algo acerca del mundo como un todo. Más aún, de acuerdo con la doctrina lógico-positivista, lo que podemos decir se compone de proposiciones que representan hechos, en tanto que lo no-empírico es inexpresable y sólo se puede mostrar o señalar. Y como el yo no es un hecho o dato atómico, no se puede hablar de él. El yo sólo se puede mostrar en la medida en que lo podamos delimitar de alguna manera.

Ha habido también una larga controversia en cuanto al verdadero significado de la frase entre paréntesis en el párrafo 5.62. El original alemán reza: (DER SPRACHE, DIE ALLEIN ICH VERSTEHE). Russell,³ Stenius,⁴ Hintikka⁵ y Rhee,⁶ entre otros, opinan que la frase

3. Erik Stenius, *Wittgenstein's Tractatus, A critical exposition of its main lines of thought*, Cornell University, 1960.

4. Erik Stenius, *Wittgenstein's Tractatus, A critical exposition of its main lines of thought*, Cornell University, 1960.

5. Jaakko Hintikka, *Op. Cit.*, pág. 90.

6. I. Rhee's argument in his *Review of Cornforth*, pp. 388 f.

se debe traducir como "el único lenguaje que yo entiendo", ya que cualquier otra traducción nos llevaría a aceptar que Wittgenstein incurrió en lo que generalmente se entiende por solipsismo. J. O. Urmson⁷, por el contrario, traduce la frase como "el lenguaje que yo solo entiendo". Esta interpretación, pese a la ambigüedad del texto alemán, es falsa pues ella correspondería a la frase alemana (Der Sprache, die ich allein verstehe).

De todos modos los intérpretes olvidan que el yo del *Tractatus* no es el yo psicológico ni cosa semejante, sino el 'sujeto metafísico' (los límites del mundo de uno) que no puede asociarse simplemente con el solipsismo, en la acepción corriente de la palabra.

2) *El argumento empirista*

Para ganar una nueva perspectiva sobre el tema del solipsismo en el *Tractatus* vamos ahora a poner de relieve el contenido empirista de la teoría del lenguaje-imagen que anima varios capítulos del libro. Este argumento empirista nos planteará el problema de la intersubjetividad desde el punto de vista "behaviorista" propio del Positivismo Lógico.

De acuerdo a la teoría del lenguaje-imagen, el lenguaje sirve para formarnos imágenes de los hechos (2.1). La imagen es un modelo de la realidad (2.13). Lo que la imagen debe tener en común con la realidad, para que la pueda representar a su manera, es 'la forma de representación' (2.17). La imagen lógica de los hechos es el pensamiento (3). El pensamiento es por lo tanto la proposición que tiene sentido (4). Y la totalidad de las proposiciones es el lenguaje (4.001).

Si la proposición es verdadera muestra como son las cosas (4.022), y puesto que la proposición nos comunica un estado de cosas, ella debe estar esencialmente relacionada con el estado de cosas: la proposición dice algo sólo en la medida en que es una imagen o representación (4.03). En la proposición se articula, por así decirlo, un estado de cosas con el propósito de experimento. En vez de decir "esta proposición tiene tal y tal sentido" se puede decir "esta proposición representa tal y tal estado de cosas" (4.031). Y tanto la proposición como el estado de cosas deben tener la misma multiplicidad lógica (4.04).

De esto se sigue que el sentido (representación de estados de cosas) de las proposiciones elementales (proposiciones que afirman la existencia de hechos atómicos), tomado colectivamente, está determinado por la totalidad de posibles hechos empíricos. El lenguaje está limitado entonces, de cierta manera, por la clase de uso o aplicación que se haga de él. Tal limitación coincide con lo empíricamente posible. Ninguna cosa significativa podría decirse de una realidad que por definición queda por fuera de los límites de la experiencia posible, es decir, más allá de los límites de las ciencias naturales (4.11). Las proposiciones acerca de la experiencia de otra persona deberían re-interpretarse como proposiciones acerca de la experiencia 'en sentido propio' (la experiencia propia).

7. J. O. Urmson, *Philosophical Analysis*, Oxford, 1956, pág. 135.

Si se dice de una persona N —el ejemplo es tomado de Weinber—⁸ que ve una mancha triangular en el momento *to*, este estado de cosas se debe describir en términos estrictamente empíricos.

Por lo tanto, si se formula la frase “N ve una mancha triangular en *to*”, y si yo formulo la frase “Ahora hay una mancha triangular”, el análisis de las dos frases referidas a mi propia experiencia producirá resultados diferentes. La primera frase quedará reducida a una frase acerca del comportamiento de N, en tanto que la segunda será una frase acerca de datos inmediatos.

De manera pues que no se pueden formular frases significantes acerca de entidades deducidas o inferidas, así se trate de objetos físicos o de otras personas. Wittgenstein es enfático a este respecto. “El método de inferencia debe entenderse exclusivamente con base en las proposiciones que sirven de términos a la inferencia. Las leyes de la inferencia que —como en el caso de Frege y Russell— se usan para justificar las conclusiones del proceso de inferencia, carecen de sentido y pueden llegar a ser supérfluas” (5.132). Jamás debemos perder de vista la ley de causalidad de las ciencias naturales. Y no hay nexo causal que justifique la inferencia (5.136)⁹.

Las declaraciones hechas por lo que yo llamo “un ser humano” se producen en el lenguaje (el lenguaje de hechos experimentables) bajo la forma de conversación indirecta, y no se pueden traducir a la conversación directa sin alterar su significado. ‘N dice que hace frío’, por ejemplo, no es para mí una declaración acerca de la temperatura, sino una afirmación acerca de N. ‘Hace frío’, por el contrario, es una declaración acerca de la temperatura y no acerca de sí mismo. ‘Yo digo que hace frío’ es una declaración acerca de mi comportamiento y no acerca de la temperatura. Los símbolos, en último análisis, o tienen una referencia directa a los hechos de la experiencia, o no son símbolos en absoluto. Los signos usados por otras personas deben ser interpretados como hechos de su comportamiento, en tanto yo no pueda suponer que dichos signos se refieran a mi propia experiencia. Lo que yo entiendo por “otra persona” es simplemente una configuración de mi experiencia. Toda declaración de conversación directa está directamente relacionada con hechos de la experiencia, en tanto que las declaraciones de conversación indirecta que contienen nombres propios de individuos se refieren al comportamiento de los mismos.

Esta conclusión se basa en dos principios: 1) De acuerdo a los principios de la filosofía analítica, una proposición puede entrar a formar parte de una proposición mayor sólo como base de la operación de verdad que origina la proposición mayor.

Así, por ejemplo, P en “P v Q” es una base de la operación ‘v’, en tanto que P en “N dice P” no es una proposición pues en este caso no

8. J. Weinberg, *An examination of Logical Positivism*, New York, 1936.

9. Esta parte del *Tractatus* no es más que una serie de lugares comunes puesto que ya desde Hume se sabía que el nexo causal no es implicación o inferencia.

tenemos una función de P; P tiene que ser un hecho independiente ya que no puede pertenecer simbólicamente a este contexto. Esto equivale a decir que, desde un punto de vista lógico, las declaraciones de conversación indirecta ni son símbolos, ni pueden serlo. 2) El otro principio es el de que todas las proposiciones que no pueden ser interpretadas en términos de posibles experiencias carecen de sentido: el objeto que está situado más allá de mi posible experiencia es un pseudo-objeto puesto que yo no puedo hacer una declaración significativa acerca de él.

Si seguimos desarrollando este argumento empirista llegaremos a resultados más radicales: Si yo sólo puedo referirme a mi experiencia, debo aceptar lógicamente que toda proposición significativa es incomunicable. El lenguaje deja por tanto de ser un medio de comunicación entre individuos, pues si no tiene sentido hablar de experiencias que por definición están excluidas de la propia experiencia, mucho menos lo tendrá el hablar de su comunicación. Más aún, el hablar de 'mi experiencia' es de por sí un error. Experiencia son simplemente los hechos atómicos que puedan existir. La experiencia es por tanto una noción impersonal y yo no puedo seguir hablando de 'mi' experiencia. El yo es una simple configuración de la experiencia y nada más. El solipsismo desarrollado consecuentemente coincide con el realismo puro (5.64). La experiencia elemental no se puede encerrar dentro de un ego en el sentido usual de la palabra. Los hechos son independientes lógicamente el uno del otro y no pueden llegar a formar una totalidad cerrada. Además, no hay un hecho que corresponda a la experiencia de un ego, y es por consiguiente disparatado afirmar o negar la existencia de tal cosa. Lo que queda después del análisis lógico-positivista, la vaga noción de un ego que prácticamente no existe, desaparece gradualmente para que se produzca la hipóstasis del ego con el mundo entero, es decir, la coincidencia total del solipsismo y del realismo. "Yo soy mi mundo" (5.63).

Llegamos así a las consecuencias extremas del argumento empirista. Este argumento elimina la posibilidad de formular cualquier pregunta acerca de uno mismo, o de una u otras personas, por ser ellos objetos distintos de los objetos de la ciencia natural. Después de todo, las declaraciones que yo haga acerca de mi experiencia y las declaraciones que haga otra persona acerca de su experiencia se encuentran en un mismo nivel: y si las unas carecen de sentido lo propio sucede con las otras. Si la frase "él dice que hace frío" sólo tiene sentido como representación de un hecho puramente físico, lo propio sucede —a nuestro parecer— en el caso de "yo digo que hace frío". En resumen: si 'yo' es significativo, también lo es 'él'; y de acuerdo al Positivismo Lógico ni el uno ni el otro lo son. Volveremos a este tema en la segunda parte de este escrito.

3) *El argumento lingüístico.*

En el *Tractatus* se puede también enfocar el tema del solipsismo desde el punto de vista de las tesis lógico-analíticas en relación al lenguaje. Como vimos anteriormente, las proposiciones del lenguaje ordinario son funciones de verdad de las proposiciones elementales (5). Todas las funciones de verdad tienen la misma estructura fundamental en común, y es-

ta estructura debe su significado a las proposiciones que la soportan. Los problemas de la estructura y el significado se refieren en último análisis a las proposiciones elementales (6). Pero no olvidemos que una proposición elemental es una estructura cuyos términos son nombres (4.22). Ella representa un hecho compuesto de objetos combinados de manera inmediata (2.14). Yo no puedo, entonces, llegar a entender una proposición a menos que sepa el significado de los nombres que la componen (3.263); y puesto que, lógicamente hablando, tales nombres son nombres propios, es decir, designan objetos simples de manera inmediata (3.26), son también indefinibles (3.261). Y lo que es indefinible no puede comunicarse.

Los nombres tienen significado solamente en el contexto de una proposición elemental (3.3). Dicho contexto es lo que Wittgenstein llama la estructura (2.15). El significado de la estructura no puede expresarse por medio del lenguaje, ya que dicho significado apenas se puede indicar en el lenguaje y es, por otra parte, un presupuesto del carácter expresivo del lenguaje (2.172). En otras palabras, la estructura no puede ser analizada en una definición puesto que el análisis que distingue y divide en partes destruiría la estructura. De manera que ni los nombres ni la estructura de las proposiciones elementales se pueden definir o explicar en manera alguna. Ellos son inexpresables. Por tanto, la comunicación del sentido de las proposiciones es imposible.

El análisis lógico-positivista del significado nos brinda así una nueva perspectiva para el tratamiento del solipsismo en el *Tractatus*: dicho análisis da lugar a un solipsismo lingüístico.

B) THE BLUE AND BROWN BOOKS: UN INTENTO DE FORMULAR CORRECTAMENTE EL SOLIPSISMO.

*The Blue and Brown Books*¹⁰ revelan un cierto distanciamiento de las ideas radicales del *Tractatus*. Wittgenstein deja ahora de preocuparse con el lenguaje lógico ideal para “descender” al mundo cotidiano del sentido común y del lenguaje ordinario. “Es equivocado decir que en la filosofía nos ocupamos de un lenguaje ideal opuesto a un lenguaje ordinario... El lenguaje ordinario está bien. Cuando quiera que construímos lenguajes ideales no buscamos con ello reemplazar el lenguaje ordinario, sino remediar las dificultades de quienes piensan que han llegado a dominar el uso exacto de una palabra común (p. 28)¹¹. Por otra parte, pese a que el ‘yo’ sigue siendo algo in-experimentable, este funciona ahora a manera de notación en el lenguaje diario. “La palabra ‘yo’ no significa lo mismo que ‘Ludwig Wittgenstein’... Estas palabras son diferentes instrumentos de nuestro lenguaje” (p. 67). Y pese a que la experiencia es privada la realidad de la comunicación es ahora evidente. “Existe para mí la tentación de decir que sólo mi experiencia es real...”

10. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Oxford, 1958 (Series de notas dictadas por Wittgenstein durante el período 1933-1935 como estudio preliminar a las Investigaciones Filosóficas).

11. Las citas en esta sección se refieren a la numeración de las páginas de *The Blue and Brown Books*, ed. cit.

Sin embargo me avergüenzo de decirle a alguien que mi experiencia es la única real; y sé que el otro me dirá que él podría decir exactamente lo mismo de su experiencia... Cuando pensamos de esta manera parece que perdiéramos el dominio de los objetos que nos rodean y que nos quedáramos tan sólo con un poco de experiencias personales separadas... Pero esto sólo sucede cuando filosofamos pues tan pronto como retornamos al punto de vista del sentido común desaparece esta incertidumbre general" (p. 46).

Al mismo tiempo que conserva los fundamentos de su solipsismo realístico, Wittgenstein decide aceptar la posibilidad de sentir el dolor de otro y de desarrollar relaciones intersubjetivas en el plano del sentido común. Con todo, lo que Wittgenstein busca ahora es una formulación correcta para el solipsismo de acuerdo con las nuevas perspectivas de su filosofía.

El definir correctamente lo que es la experiencia personal constituye el primer paso hacia la aclaración de la relación entre la experiencia personal y los fenómenos materiales como también del problema de la aparente incomunicabilidad de las experiencias personales. Buscando indicios para la aclaración, Wittgenstein se imagina las preguntas del solipsista: ¿Cómo es posible creer que 'el otro' siente un dolor? ¿Qué significa creer que el otro siente un dolor? ¿Cómo es posible que la expresión de semejante suposición tenga sentido?

La respuesta de sentido común es la de que en verdad no es difícil imaginar o suponer que alguien sienta lo que uno siente. "Esta respuesta, sin embargo, es una pobre manera de evitar dificultades" (p. 49). Lo que pasa es que los filósofos no notan la diferencia crucial entre una frase del tipo "A tiene un diente de oro" y otra del tipo "A tiene un dolor de muela". En la primera se da a entender que el diente está en la boca de A. En la segunda, es posible que yo sienta el dolor en un diente en la boca de otra persona; y con que se diga que uno no puede sentir el dolor de muela de otro no se niega esta afirmación.

Para asegurarnos de que es posible que una persona sienta el dolor en la boca de otra persona, debemos examinar la clase de hechos que usamos como criterio para decir que un dolor se siente en un lugar determinado. Pues de lo contrario, en el desconcierto ante el problema, podríamos llegar a confundir la proposición 'metafísica' "no puedo sentir su dolor" con la proposición experiencial "no podemos —como norma general— sentir dolores en la boca de otra persona". Aquí no se trata de creer, imaginar o conjeturar, sino simplemente de aclarar gramaticalmente¹².

El siguiente caso, según Wittgenstein, puede ocurrir fácilmente: yo veo a menudo mi mano que se mueve, pero no veo el brazo que la une a mi

12. Wittgenstein y sus discípulos atribuyen a la gramática algo que tiene que ver con categorías materiales y no con categorías formales. La gramática, según ellos, se puede definir como un conjunto de reglas que nos ayudan a evitar declaraciones absurdas o insensatas, no sólo en sentido formal sino también en sentido material. A este tema nos referimos en la tercera parte (III), sección c) de este ensayo.

tronco, ni tampoco me preocupo por verificar la existencia del brazo de alguna otra manera. Por lo tanto, podría ser que la mano estuviera conectada al cuerpo de un hombre que esté al lado mío (o que simplemente no estuviera conectada a un ser humano). Supongamos entonces que yo siento un dolor, que con base en la sola evidencia del dolor —con los ojos cerrados, por ejemplo— yo lo llamaría “dolor en mi mano izquierda”. Alguien me pide que toque la parte adolorida con la mano derecha. Y cuando vuelvo a mirar me doy cuenta de que estoy tocando la mano de mi vecino (p. 49).

¿Cómo sabemos a dónde señalar cuando se nos pide que indiquemos el lugar adolorido? ¿Se puede comparar este señalar un objeto fuera de nosotros cuando se nos solicita? Nosotros siempre nos inclinamos a pensar que un acto psicológico especial —el conocer el lugar— debe preceder todo acto deliberado de señalar o ir en dirección de algo (p. 50). Sin embargo, es posible imaginar una inmensa variedad de casos en que se puede decir que alguien siente dolores en el cuerpo de otra persona, o en un mueble, o en un espacio vacío. Claro está que no hay que olvidar que un dolor en una parte determinada del cuerpo tiene siempre una vecindad táctil y cinestética (p. 51). En realidad es una gran desventaja el que para describir una sensación táctil tengamos que recurrir en el lenguaje común y corriente a palabras como ‘dedo’, ‘ojo’, etc., pese a que lo que queremos decir no implique o suponga la existencia de un dedo, un ojo, etc.

Algunas veces sentimos la necesidad de usar frases como “una sensación va de mi mejilla táctil a mi ojo táctil”; esto significa que nosotros nos imaginamos una correlación entre lo visual, lo táctil, lo cinestético y las demás experiencias de los sentidos, distinta de la correlación ordinaria. “Podríamos imaginarnos a una persona que tiene una sensación de dolor de muela junto con las impresiones táctiles y cinestéticas que van asociadas ordinariamente con el ver moverse la mano de uno de un diente a la nariz, a los ojos, etc., sólo que correlacionadas con la experiencia visual de ver la mano de uno moviéndose a la nariz o a los ojos en la cara de otra persona” (p. 52). Y si tales sensaciones táctiles y cinestéticas estuvieran correlacionadas a la experiencia visual de ver mi mano tocando un diente y otras partes de la cara de otra persona, no cabe duda de que yo podría llamar tal experiencia “un dolor de muela en el diente de otra persona”. De manera pues que, como ya se dijo anteriormente, quien sostiene que es imposible sentir el dolor de otra persona no niega con ello el que se pueda sentir un dolor en el cuerpo de otra persona. Por eso sería mejor decir: “Yo puedo sentir un dolor de muela en el cuerpo de otra persona, pero no su dolor de muela”.

Para evitar extendernos demasiado en la presentación del análisis lingüístico-depurativo de las declaraciones solipsísticas, vamos a resumir el curso posterior de tal análisis.

a) El análisis lingüístico de las expresiones solipsísticas se propone destruir la similitud aparente de una proposición metafísica con una experiencial, por medio de la aclaración de las ambigüedades de nuestro lenguaje cotidiano. Ejemplos de frases metafísicas, según Wittgenstein, los

encontramos en expresiones como “su dolor es exactamente como el mío”, “yo no puedo sentir su dolor”, y “Las sensaciones de una persona son exclusivas de ella” (p. 56).

b) El solipsista —dice Wittgenstein— no disiente de nosotros en cuestiones de hecho; él no afirma que nosotros simulamos cuando nos quejamos de un dolor. El restringe tan solo el uso del adjetivo ‘real’ a sus experiencias. El solipsista debería por lo tanto emplear una notación según la cual frases como “A tiene un dolor de muela real” (cuando A es otra persona) carezcan de sentido. El solipsista sugiere que usemos la frase “Hay un real dolor de muela” en lugar de “El solipsista tiene un dolor real de muela” (p. 59).

c) En algunos casos parece que se puede expresar más adecuadamente el solipsismo al decir: “Cuando una cosa es vista, soy yo siempre quien la ve”. La única dificultad aquí es el “siempre yo”. Esto nos lleva a considerar una vez más el criterio que empleamos para determinar la identidad de una persona. Pues sucede que una de las acepciones de la expresión “la misma persona” y del nombre de la persona, se basa en el hecho de que muchas de las características que usamos como criterio de identidad coinciden en la mayoría de los casos. Además, a nosotros se nos reconoce muchas veces por la apariencia de nuestros cuerpos, por nuestro físico (p. 62).

d) Este no es el criterio que nos interesa en el análisis depurativo: cuando yo veo, no veo siempre al mismo tiempo una parte de mi cuerpo. Y lo mismo puede decirse de todas las propiedades de mi cuerpo, de las características de mi comportamiento, y aún de mis memorias. En realidad lo que el solipsista quiere decir es: “Cuando se ve una cosa, es siempre esto lo que se ve” (‘esto’ como equivalente de ‘mi campo visual’) (p. 64).

e) Dejemos a un lado la palabra ‘siempre’ y reduzcamos la expresión solipsística a “solamente lo que yo veo es realmente visto” (p. 64). Y aunque la palabra ‘yo’ no quiere decir N.N., nó importa que otros la interpreten así, en caso de que yo sea en realidad N.N., pues no es errado el que los demás me asignen un sitio especial dentro de sus notaciones. Lo que sí es errado y absurdo es que los demás justifiquen esto con el hecho de que mi cuerpo es ahora mismo el asiento de algo que realmente vive, hecho que ellos jamás podrán experimentar.

f) Ahora bien, cuando formulo la declaración solipsística “esto es lo que es realmente visto” yo señalo en frente de mí, pero nó señalo una cosa determinada que sea distinta de otra. Si el decir “yo veo esto” señalando lo que veo tiene sentido, el decir “yo veo esto” señalando algo que no veo también tiene sentido. Cuando yo hago la declaración solipsística señalo, pero privo al señalar de su significación propia, uniendo lo que señala con lo señalado. Por eso la expresión “Solamente esto es visto” nos recuerda una tautología (p. 71).

g) Wittgenstein busca todavía una nueva manera de expresar el solipsismo: Imaginemos que yo y los demás dibujamos o describimos —por escrito— lo que cada uno ve, y luego ponemos todos los dibujos o descripciones delante de mí. Yo señalo mi dibujo y digo: “Solamente esto

es lo que realmente se vio" o "solamente esta descripción fue tomada de la realidad". Hay otra posibilidad: si alguien me dice: "Yo no sé lo que otra persona entiende por verde", le puedo sugerir que use dos palabras distintas en lugar de 'verde': la una para su idea particular, y la otra para lo que los demás entienden por 'verde' (p. 72).

De todas maneras la aclaración del problema del solipsismo depende y dependerá de la aclaración del lenguaje que usemos para expresar dicho problema.

Al final del *Blue Book*, distingue Wittgenstein el uso de la palabra 'yo' como objeto (yo he crecido seis pulgadas) del uso de la misma palabra como sujeto (yo veo esto). El primero implica el reconocimiento de una persona determinada e incluye la posibilidad de equivocarse, mientras que en el segundo no se trata de reconocer a una persona y excluye la posibilidad de error (p. 67).

La diferencia entre las proposiciones "Yo tengo un dolor" y "El tiene un dolor" no es la misma que existe entre "N.N. tiene un dolor" y "Pérez tiene un dolor", y corresponde más bien a la diferencia entre llorar y decir que alguien llora. Nosotros nos inclinamos a olvidar que una palabra sólo adquiere su significado a través del uso especial (p. 68). "Creemos entonces, que cuando usamos la palabra 'yo' como sujeto lo hacemos no porque reconozcamos una persona determinada en sus características corporales; y esto crea la ilusión de que empleamos dicha palabra para designar algo incorporeal que sin embargo reside en un cuerpo.

Y este algo incorporeal se nos aparece como el ego real del cual se predica 'cogito ergo sum'" (p. 69).

Palabras como 'mente' tienen sentido en tanto que son usadas en el lenguaje (p. 69). Mas afirmar que el ego es mental es como decir que el número 3 es mental o inmaterial, cada vez que advertimos que el numeral 3 no se emplea como designación de un objeto físico (p. 73).

En el último párrafo del *Brown Book* confiesa Wittgenstein que después de haber tratado de formular de manera adecuada las expresiones referentes al solipsismo, se ve obligado a reconocer el hecho de la comunicación inteligente entre los seres humanos, hecho que está más allá del alcance del análisis lingüístico:

"Si yo hablo de la comunicación de un sentimiento a otra persona, debo conocer el criterio de éxito en la comunicación para entender lo que digo. Nosotros tendemos a decir que cuando le comunicamos un sentimiento a alguien, algo que no se puede describir pasa al otro lado, ya que lo más que podemos percibir de la otra persona es una expresión simplemente. Esto se parece mucho a la afirmación de que en el experimento de Fizeau jamás podemos saber cuando el rayo de luz llega al espejo" (p. 185).

C) LAS "INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS". EL JUEGO LINGÜÍSTICO Y EL CARACTER MISTICO DEL SOLIPSISMO.

En las Investigaciones Filosóficas¹³ la misión de la filosofía deja de ser la de construir un lenguaje de sintaxis perfecta y pasa a ser la de enseñar procesos terapéuticos que le permitan al pensador liberarse de su perplejidad, al descubrir que ella se origina en la incapacidad de comprender lo complejo de la gramática ordinaria.

Las Investigaciones Filosóficas tratan de refutar las teorías filosóficas del lenguaje, junto con los problemas que llevan a su formulación. En lugar de una nueva teoría, Wittgenstein presenta una serie de notas o 'recordatorios', que no son explicaciones sino descripciones y detalles (close-ups). Tales 'recordatorios' se proponen ejemplificar el uso correcto de las palabras. Ellos dejan todo tal como está, sólo que bajo su luz desaparecen los problemas filosóficos.

El tema de la comunicación sufre un cambio importante. Las experiencias, pese a ser 'mías' solamente, están ahora asociadas con nombres que forman parte de juegos lingüísticos. En estos juegos lingüísticos tenemos no sólo términos ilustrados de conversación sino también imágenes alegóricas que no son simples representaciones de comportamiento (behavior).

El solipsismo fundamental sigue siendo válido. El 'yo' no es algo real ni algo que tenga que ver con la experiencia. Pero existe, está ahí. El 'yo' es anónimo porque no es una especie de polo que pueda ser aprehendido a través de la reflexión. Ahora, empero, el yo se puede acuñar en el lenguaje y funciona allí como elemento de comparación. Cada uno tiene sus propios dolores; pero la expresión y significación de ellos se producen dentro de las reglas del juego lingüístico normal. El mundo en el que vivo, el mundo de los juegos lingüísticos, proporciona dichas reglas, entre las cuales está el elemento gramatical que regula lo que podríamos llamar el 'contenido' de la palabra 'yo' (experiencias propias, dolor privado, etc.) Además dentro del lenguaje corriente estamos acostumbrados a obedecer ciertas reglas que no podemos obedecer privadamente (202)¹⁴. El rompimiento de la esfera subjetiva se produce en la gramática¹⁵.

La comunicación sólo es posible a través de los signos externos del juego lingüístico. El simple hecho de que un quejido tenga sentido presupone una buena cantidad de organización en el lenguaje. Cuando decimos que alguien le asigna un nombre a un dolor, presuponemos la existencia de la gramática de la palabra dolor (257). Y cuando alguien señalándose a sí mismo dice "ciertamente otra persona no puede sentir este dolor"

13. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford, 1953.

14. Las citas de esta sección se refieren a la numeración original de los párrafos de las *Investigaciones Lógicas*, Ed. cit.

15. Wittgenstein no llega a ver, sin embargo, que la noción misma de juego lingüístico presupone una pluralidad de sujetos que se comunican. En las *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein trata de reconciliar su positivismo con los hechos de la vida diaria por medio de la idea del juego lingüístico. Pero no parece darse cuenta de que una pluralidad de sujetos crea los juegos lingüísticos, y participa en ellos.

—con el énfasis en la palabra ‘este’—, esa persona no está definiendo ningún criterio de identidad. Por el contrario, tal énfasis sugiere que estamos familiarizados con tal criterio y que tan sólo se nos tiene que recordar (253).

¿En qué sentido se dice que mis sensaciones son privadas? Cualquiera respondería: “sólo yo puedo saber si yo realmente tengo un dolor; otra persona sólo lo puede adivinar”. Esta respuesta es falsa en parte, y en parte absurda. Puesto que si usamos la palabra ‘saber’ tal como se emplea normalmente, es claro que otras personas saben a menudo cuándo yo tengo un dolor, aunque sin la certeza con la que yo lo sé. Sin embargo no se puede decir que yo sepa que tengo un dolor, ya que esto significaría simplemente que yo tengo un dolor (que sufro actualmente) (246). El sujeto es condición de concentración. Cuando uno dice “yo estoy viendo rojo” no se hace una comparación con alguna cosa o con uno mismo. Y cuando filósofo acerca de esta clase de experiencias me absorbo completamente en el color, algo parecido a lo que pasa cuando digo “no encuentro tinta de tal color” (277). El yo es algo que está ahí y sin embargo no funciona en el lenguaje comunicativo. Esto significa que la gramática de la experiencia de uno mismo no se puede construir sobre el modelo ‘objeto-nombre’.

Es como si cada persona tuviera un insecto en una caja, sin poder mirar en las cajas de otros, y dijera sin embargo que sabe lo que es un insecto cuando mira el suyo. Para este insecto —lo que está en su caja— no hay sitio en un juego lingüístico (293).

Pero aún si la proposición “yo conozco esto sólo en mi propio caso” carece de valor informativo, ella es de todas maneras una imagen, y “qué razón tendríamos para no referirnos a ella?” (295). “Cuando nos miramos interiormente, tal como lo hacemos en filosofía, no logramos ver a menudo más que una imagen. No vemos hechos sino una especie de pintura o imagen alegórica” (Ib.). La idea de la comparación con la imagen alegórica se repite en unas notas escritas por Wittgenstein en los últimos años de su vida en donde afirma que está en condiciones de entender la doctrina religiosa de la prolongación de la vida del espíritu después de la muerte¹⁶. “¿Acaso no se han hecho pinturas de estas cosas? ¿Por qué se debe considerar dicha pintura como una versión imperfecta de la doctrina hablada? ¿Por qué no pensar que tales categorías desempeñan la misma función que las palabras? Es precisamente esta función lo que nos debe interesar” (Ib.).

Wittgenstein asigna un papel central a la imagen alegórica cuando se trata de mostrar lo que se puede llamar “lo mío”, ya que en este caso el lenguaje deja de ser comunicativo. Esto nos recuerda ciertos pasajes del *Tractatus*: “Lo inefable existe y se manifiesta por sí mismo; es lo místico” (Tr. 6.522). “Lo que el solipsismo propone no se puede decir, aunque se muestra por sí mismo” (Tr. 5.62).

16. Cf. C. A. van Peursen, Edmund Husserl and Ludwig Wittgenstein, en *Philosophical and Phenomenological Research*, Vol. XX, 2, p. 193.

Lo paradójico del solipsismo —como en todo problema filosófico— sólo desaparece si rescatamos las palabras de su uso metafísico, si dejamos de pensar que el lenguaje tan sólo funciona de una cierta manera como simple portador de pensamientos (304). Las indicaciones finales en las *Investigaciones Filosóficas* en cuanto al contenido de la palabra 'yo' son muy ambiguas. 'Yo' no es el nombre de una persona pero está conectado con nombres (410). "La introspección de William James ha mostrado no el significado de la palabra 'uno mismo' (self) —en cuanto persona, ser humano, o yo mismo— ni mucho menos un análisis de tal cosa, sino por el contrario el estado de atención del filósofo cuando se dice a sí mismo la palabra 'uno mismo' (self) y trata de analizar su significado. (Y mucho se puede aprender de esto)" (413).

D) Conclusiones

En la primera parte de este ensayo hemos bosquejado los argumentos que sirven para caracterizar el solipsismo de Wittgenstein. Resumamos las características principales de dicho solipsismo.

1—Lo que Wittgenstein entiende por solipsismo difiere de la acepción común de solipsismo. Esta se basa en la suposición de que uno sólo puede conocer su propia conciencia, y que tanto los otros sujetos como el mundo exterior no son más que productos de la imaginación. El solipsismo de Wittgenstein, por el contrario, se basa en gran parte en la idea de que todos los límites de 'uno mismo' son contingentes y que, por lo tanto, la idea de 'lo mío' constituye una limitación arbitraria.

2—La palabra 'yo' no se puede emplear demostrativamente. Ella no denota una persona corporal. El yo no es algo real. Yo soy mi mundo, pero no hay un 'yo' que se dé en el mundo. Y tan sólo podemos hablar del 'yo' en un sentido no-psicológico: en tal caso el 'yo' no es ni el hombre, ni el cuerpo humano, ni el espíritu humano, sino el sujeto metafísico que no pertenece al mundo y que es, por el contrario, el límite del mundo.

3—Esto no implica, sin embargo, una completa negación de la subjetividad, puesto que la palabra 'yo' está ahí en la vida diaria para que nos ocupemos de ella. "Uno puede imitar un gesto o expresión del rostro de otra persona, sin tener que mirarse a la cara en un espejo" (IF, 285). "Y si alguien tiene un dolor en la mano, uno trata de consolar a la persona, y no a la mano" (IF, 286).

4—Una de las características del 'yo' en la vida ordinaria es su anonimidad. Esta anonimidad, empero, no se manifiesta en la reflexión porque no está correlacionada con un polo sobre el cual podamos reflexionar. El 'yo' se puede comparar con la acción de llorar y el nombre propio con la afirmación de que alguien llora. Uno sólo puede denotar lo que está en el mundo, y el yo es tan sólo el límite del mundo.

5—El yo es un límite, una frontera, y como tal no se puede abordar en el lenguaje. Con todo, el 'yo' se ha convertido en nuestro mundo cotidiano en medio circulante de los juegos lingüísticos y de las conversa-

ciones. Como lo anota Van Peursen,¹⁷ “esto es lo que Wittgenstein quiere decir cuando al plantearse el problema del carácter privado de las sensaciones compara la frase “cada vara tiene una longitud” con la frase “esta mesa es igual de larga a aquella” para poner de relieve que para asignarle longitud a una cosa es preciso tener un término de comparación que le dé sentido a la afirmación, si se quiere evitar una tautología”. El mundo en que vivimos, el mundo del lenguaje, proporciona el elemento gramatical que regula lo que nosotros tendemos a considerar como el contenido de la palabra ‘yo’.

6—Y aunque el ‘yo’ no tenga valor comunicativo, es algo que está ahí (y no por medio de reflexión). La palabra ‘yo’ es una imagen alegórica que presta cierto servicio intuitivo. Esto es lo más cerca que podemos llegar al significado de la palabra ‘yo’ que, como lo hemos visto en el *Tractatus*, se muestra por sí mismo pero no se puede expresar con palabras. El yo es una connotación mística.

7—Los fundamentos del solipsismo de Wittgenstein son de una índole muy especial. Wittgenstein identifica el sujeto metafísico con la totalidad del lenguaje¹⁸ y los límites del lenguaje con los límites del mundo, y concluye que los límites del sujeto son los límites del mundo.

8—El análisis del ‘yo’, del ‘alter ego’, del lenguaje no trasciende en Wittgenstein las estrechas categorías ‘behavioristas’, debido a la marcada orientación empirista de su filosofía. La posibilidad de experimentar el ‘alter ego’ como tal y lograr una comunicación significativa son ajenas al pensador positivista que sistemáticamente reduce todo a datos de los sentidos.

17. *Op. cit.*, pág. 193.

18. C. S. Pierce usa esta identificación para fines completamente distintos. Pierce cree que el individuo aislado de sus congéneres es nada, es solamente una negación. (Cf. *The Journal of Speculative Philosophy*, 1.868. Collected papers, 5.264-317).