

Wittgenstein: solipsismo e idealismo

I) ¿Wittgenstein idealista?

Es poco probable que haya habido algún filósofo destacado que no haya sido o que no se haya sentido incomprendido. Sin duda alguna sería una labor interesante e instructiva recopilar las expresiones de decepción por parte de muchos pensadores ante lo que ellos consideraron incompreensión o franca distorsión de sus ideas. Podemos estar seguros de que no serían ejemplos lo que nos faltaría. Independientemente de ello, lo que no parece cuestionable es que, a pesar del innegable progreso colectivo que se ha efectuado en relación con su pensamiento y sus filosofías, Ludwig Wittgenstein es y probablemente seguirá siendo un pensador radicalmente incomprendido por muchos y desde muy diversos puntos de vista. Esta situación se explica en alguna medida por la amplitud de su horizonte filosófico, por la increíble originalidad y la formidable riqueza de su pensamiento y, también, por las insospechadas implicaciones y ramificaciones de este último. Intuitivamente, resulta muy sugerente equiparar la irrupción del pensamiento de Wittgenstein en el universo de la filosofía con, digamos, un terremoto que azota una determinada ciudad a la que arrasa: se derrumban edificios, se caen árboles, se abre el suelo, se producen incendios y así indefinidamente. Yo estoy persuadido de que, manteniendo la metáfora, de esas magnitudes fue el cataclismo filosófico wittgensteiniano. Poco a poco y a base de grandes esfuerzos se ha venido comprendiendo la naturaleza y el alcance de este crucial fenómeno cultural, pero precisamente debido a su magnitud es comprensible que Wittgenstein siga siendo un pensador al que inevitablemente se le seguirán achacando puntos de vista que simplemente son incompatibles con su perspectiva general y con su modo de pensar. Un ejemplo de ello es precisamente la adscripción a Wittgenstein de posiciones idealistas.¹ La verdad es que interpretaciones así de diversos pasajes de la obra de Wittgenstein nos dejan perplejos, puesto que casi podría sostenerse *a priori* que lecturas de los escritos de Wittgenstein que desembocan en resultados como ese tienen que estar radicalmente equivocadas. Por si fuera poco, la

¹ Es con el bien conocido ensayo de B. Williams, "Wittgenstein and Idealism" (en *Understanding Wittgenstein*, editado por G. Vesey London: The Macmillan Press, 1974), que por primera vez se hizo este planteamiento. N. Malcolm respondió con una contundente crítica de la posición de Williams en un estupendo artículo que lleva el mismo título que el de Williams, *viz.*, "Wittgenstein and Idealism" (en *Wittgensteinian Themes*, Ithaca & London: Cornell University Press, 1995). En el ínterin, G. E. M. Anscombe participó en el debate con su artículo "The Question of Linguistic Idealism" (en *Collected Papers Volume I. From Parmenides to Wittgenstein*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981), en el que ella se concentra ante todo en la adscripción de idealismo al Wittgenstein de las *Investigaciones*. Particularmente interesante es el artículo, mucho más reciente, de V. Descombes, "*Le consensus humain décide-t-il du vrai et du faux?*" (en *Wittgenstein, état des lieux*. Editado por É. Rival, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2008). En la actualidad, la literatura al respecto es abundante.

atribución de puntos de vista idealistas a Wittgenstein atañe tanto al primero como al segundo Wittgenstein! En relación con el *Tractatus* la adscripción de idealismo se funda en lo que es la defensa desplegada por Wittgenstein en el libro de una particular versión de solipsismo, en tanto que la acusación de idealista en relación con las *Investigaciones Filosóficas* tendría más bien que ver con su concepción comunitarista del lenguaje. Deseo sostener que ambas adscripciones son radicalmente equivocadas. Para hacer ver que ello es así, me propongo entonces reconstruir los correspondientes puntos de vista de Wittgenstein a fin de mostrar de manera fehaciente que toda atribución a él de posiciones idealistas sólo puede brotar de lecturas sumamente descuidadas de lo que explícitamente sostiene.

II) *Idealismo*

Me parece que no estará de más, antes de adentrarnos en la exégesis y la discusión en torno a los escritos de Wittgenstein, hacer unos cuantos recordatorios concernientes a la naturaleza del idealismo. Ejemplos paradigmáticos de idealismo los encontramos entre los filósofos de los siglos XVII y XVIII. Descartes y Leibniz son grandes representantes del idealismo pero, curiosamente, también lo son sus opositores filosóficos, esto es, los empiristas británicos. Esto se aclara tan pronto caracterizamos el idealismo. Cedámosle entonces para ello la palabra a una autoridad, como sin duda lo es Bertrand Russell. En su libro *Los Problemas de la Filosofía*, Russell explica en forma escueta lo que es el idealismo:

La palabra ‘idealismo’ es usada por filósofos diferentes en sentidos un tanto diferentes. Nosotros entenderemos por ello la doctrina de que todo lo que existe, o al menos todo lo que puede saberse que existe, tiene que ser en algún sentido mental.²

La idea es relativamente simple: conozcamos lo que conozcamos, del modo que sea, ello tiene de una u otra forma que pasar por el filtro de nuestros órganos y de nuestras capacidades cognoscitivas. Por consiguiente, nuestro acceso al mundo externo, se logre como se logre, estará inevitablemente condicionado por nuestro aparato cognoscitivo y éste le imprimirá su carácter “mental” a todo lo que digamos que existe: haya lo que haya y sea de la naturaleza que sea, para nosotros, los sujetos cognoscentes, ello tendrá forzosamente que estar impregnado de mentalidad. No es posible conocer algo que no pase por el filtro de la mente. Puede ser que el resultado al que conduce el punto de partida epistemológico sea intuitivamente inaceptable, pero no puede negarse que *prima facie* suena plausible.

² B. Russell, *Problems of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1980), p. 19.

El idealismo es una corriente filosófica que ha suscitado grandes controversias en filosofía. Como es costumbre en filosofía, tan pronto surge una escuela que resulte atractiva de inmediato brota otra, contraria a ella, que pretende ser más atractiva aún. En el caso del idealismo el enemigo acérrimo es obviamente el materialismo. La oposición entre idealismo y materialismo sigue vigente, pero quien la puso a la orden del día mejor que nadie fue quizá F. Engels. En efecto, en su célebre ensayo “Ludwig Feuerbach y el Fin de la Filosofía Clásica Alemana”, Engels hace las siguientes precisiones:

El gran problema cardinal de toda la filosofía, especialmente de la moderna, es el problema de la relación entre el pensar y el ser.³

Es evidente que Engels usar ‘pensar’ para aludir a “lo mental” en general y ‘ser’ para referirse a lo que normalmente identificamos como el mundo material o natural y lo que a él le interesa es jerarquizarlos, es decir, establecer alguna clase de prioridad entre ellos. Esto él mismo lo confirma un poco más adelante cuando dice:

El problema de la relación entre el pensar y el ser, entre el espíritu y la naturaleza, problema supremo de toda filosofía (...es)) el problema de saber qué es lo primario, si el espíritu o la naturaleza.”⁴

Aquí salta a la vista que Engels emplea ‘espíritu’ en el sentido de ‘mente’, tal como se emplea la palabra en la actualidad. Su problema es entonces: ¿qué tiene prioridad: lo mental o lo material (lo físico)? Por otra parte, Engels parece pensar que el idealismo puede revestir formas primitivas y que precisamente la religión y la creencia en Dios son posicionamientos idealistas. De ahí que para él el idealismo en su forma originaria desembocara directamente en la cuestión de si el mundo fue creado o no, identificando “lo mental” con Dios y al “ser” con el mundo natural. El conflicto entre materialismo e idealismo, de acuerdo con Engels, era entonces el de determinar si el mundo había sido creado o si había existido y seguiría existiendo eternamente e independientemente de Dios. Es por ello que, según él,

Los filósofos se dividían en dos grandes campos, según la contestación que diesen a esa pregunta. Los que afirmaban el carácter primario del espíritu frente a la naturaleza y, por lo tanto, admitían, en última instancia, una creación del mundo bajo una u otra forma (...), formaban

³ F. Engels, “Ludwig Feuerbach y el Fin de la Filosofía Clásica Alemana” en C. Marx y F. Engels. *Obras Escogidas* (Moscú: Ediciones de Cultura Popular, sin fecha), p. 624.

⁴ F. Engels, *loc. cit.*

*en el campo del idealismo. Los otros, los que reputaban la naturaleza como lo primario, figuraban en las diversas escuelas de materialismo.”*⁵

Ahora bien, para Engels era claro que la oposición entre idealismo y materialismo podía revestir una forma un tanto más sutil, es decir, podía revestir la forma de una controversia estrictamente filosófica, no ya meramente religiosa. Afirmaba entonces que

*el problema de la relación entre el pensar y el ser encierra, además, otro aspecto, a saber: ¿qué relación guardan nuestros pensamientos acerca del mundo que nos rodea con ese mismo mundo? ¿Es nuestro pensamiento capaz de conocer el mundo real; podemos nosotros, en nuestras ideas y conceptos acerca del mundo real, formarnos una imagen refleja exacta de la realidad?”*⁶

Yo me inclinaría a pensar que la problemática en sí misma es espuria, pero no cabe duda de que en el marco de la filosofía tradicional (*i.e.*, pre-wittgensteiniana), el conflicto es no sólo comprensible sino ineludible.

Es obvio, me parece, que los planteamientos de Engels quedaron desde hace mucho tiempo rebasados y, como insinué más arriba, parece irrefutable el hecho de que si recurriéramos y nos sirviéramos de la segunda filosofía de Wittgenstein podría hacerse ver que la controversia que tanto le preocupaba es en el fondo una polémica absurda. No obstante e independientemente de ello, sería de una ingenuidad mayúscula no percatarse de que en la actualidad la misma controversia sigue tan saludable y tan vigente como en la época de Engels. Por ejemplo, todo el problema “mente-cerebro” no es más que una instanciación, un caso más del conflicto que a Engels preocupaba. Ahora los filósofos de la mente hacen preguntas como: ¿es la vida mental en toda su extensión algo más que las actividades del cerebro? ¿Realmente son la percepción, el recuerdo, la fantasía otra cosa que el resultado de determinadas actividades cerebrales? ¿No es el pensamiento a final de cuentas un subproducto de la actividad cerebral? Y la filosofía de la mente no es el único frente en el que materialistas e idealistas chocan. En áreas como la filosofía de la ciencia, por ejemplo, el materialismo está a menudo sometido a un fuego nutrido. Resultados perturbadores de disciplinas como la física cuántica, el carácter imprescindible de los instrumentos (telescopios, monitores, microscopios, rayos láser, etc.) en la investigación científica, la imposibilidad de prescindir de conceptos “teóricos”, *i.e.*, puramente abstractos (*i.e.*, no empíricos), etc., todo ello hace ver la idea de un mundo material puro y de un contacto cognitivo directo con él como una mera ilusión. La lista sin duda podría

⁵ F. Engels, *ibid.*, p. 625.

⁶ F. Engels, *loc. cit.*

alargarse, pero lo que me importaba dejar en claro es que es a través de controversias como las mencionadas que el antiguo idealismo se auto-regenera y resurge. Los problemas filosóficos no se destruyen, sino que simplemente se parafrasean en nuevas terminologías.

También la filosofía del lenguaje es una rama en la que el idealismo tiene sus adeptos. De acuerdo con Bertrand Russell, por ejemplo, filósofos como O. Neurath y C. Hempel son buenos ejemplos de ello. Partiendo de principios metodológicos como el de que las aseveraciones sólo se contrastan con aseveraciones, no con experiencias, y el de que la verdad de una proposición es su integración al sistema proposicional socialmente aceptado, los empiristas lógicos habrían llegado a la conclusión de que no hay proposiciones atómicas o básicas en el sentido tradicional, esto es, proposiciones que reporten las vivencias inmediatas, las experiencias directas del sujeto. Para ellos la idea de que lo que permite determinar la verdad o la falsedad de las oraciones es algo externo al sujeto, algo con el que éste entra en contacto a través de su experiencia (visual, auditiva, etc.) equivalía pura y llanamente a introducir la subjetividad en el lenguaje y ello echaba a perder el cuadro objetivo del conocimiento que los positivistas aspiraban a elaborar. Es por eso que ellos pretendían remplazar la noción de proposición atómica con la de “oraciones protocolares”, las cuales serían por así decirlo documentos públicos y de los cuales lo subjetivo habría quedado expulsado. Así, en lugar de decir ‘veo un perro negro’ ser diría algo como:

Protocolo de X a las 17.30: {El pensamiento-palabra de X a las 16.59: (En la calle a las 16.58 un perro negro fue percibido por X)}.

El problema, como bien lo detecta Russell, es que si bien los empiristas lógicos podían desprenderse de la percepción tenían de todos modos que recurrir en su teoría a algo todavía más subjetivo (y elusivo) como la es la memoria. Russell hace ver de manera contundente que el programa de los empiristas lógicos estaba destinado a fracasar pues, entre otras cosas, desemboca en un regreso al infinito de tipo vicioso. Comenta Russell:

Las teorías verbalistas de algunos filósofos modernos se olvidan de los propósitos caseros prácticos de las palabras cotidianas y se pierden en un neo-neo misticismo platónico. Me parece oírles decir ‘al principio fue la Palabra’, no ‘al principio fue lo que la palabra significa’. Es notable que este retroceso a la metafísica antigua haya ocurrido en un intento por ser ultra-empírico.⁷

⁷ B. Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth* (Great Britain: Penguin Books, 1973), p. 141.

Eso que Russell llama ‘neo-neo-misticismo’ es simplemente idealismo. Lo paradójico del caso, y en esto él tiene razón, es que fue el esfuerzo por exaltar el empirismo a ultranza, en detrimento claro está de la metafísica, lo que habría desembocado en la adopción de posiciones que no podríamos calificar de otra manera que como “neo-idealistas”.

En resumen: difícilmente podría sostenerse que el idealismo es meramente un asunto del pasado. Ciertamente, diversas posiciones idealistas del pasado ya quedaron totalmente superadas pero es igualmente innegable que desde entonces han surgido (y probablemente seguirán surgiendo) nuevas versiones de idealismo y que éstas sin duda tendrán abogados destacados. En ese sentido, adjudicarle puntos de vista idealistas a Wittgenstein no sería estar cayendo en anacronismos indefendibles ni estarle atribuyéndole posiciones abiertamente falsas o fácilmente refutables. Lo increíble es que se le hayan adscrito posiciones filosóficas (en este caso, idealistas) en lo absoluto! ¿Cómo fue ello posible? Eso es algo que pasaremos a ver en la siguiente sección.

III) *Idealismo y Solipsismo*

Cualquier lector del *Tractatus* sabe que en ese libro Wittgenstein toma abiertamente partido por una versión particular de solipsismo, pero ¿qué es el solipsismo? En mi libro *Explicando el Tractatus*⁸ yo distingo dos clases de solipsismo, uno abiertamente absurdo y uno *prima facie* razonable, aunque en última instancia igualmente insostenible. Naturalmente, el solipsismo wittgensteiniano es el razonable, no el declaradamente absurdo. El solipsismo de esta clase es la doctrina de acuerdo con la cual sólo existe el “yo” y sus estados, desde luego siendo el yo existente yo mismo. Como cada quien afirma enfáticamente su existencia y niega las de los demás, todos niegan lo que todos dicen y por lo tanto ninguna doctrina mínimamente coherente puede surgir de dicho planteamiento. Esta versión de solipsismo es, pues, abiertamente absurda y desde luego no es la que Wittgenstein hace suya. Por otra parte, como rápidamente veremos, el punto de vista de Wittgenstein no se puede entender ni apreciar si no se hacen explícitas algunas presuposiciones muy generales de su planteamiento. El solipsismo por el que él aboga es un solipsismo que tiene un sólido fundamento lingüístico, pero antes de reconstruir a grandes rasgos su posición quisiera señalar un error importante en el que se ha incurrido y sobre el cual ya se ha llamado la atención.⁹ Al respecto diré tan sólo unas palabras.

⁸ A. Tomasini Bassols, *Explicando el Tractatus. Una introducción a la primera filosofía de Wittgenstein* (México: Herder, 2016), 2ª edición.

⁹ Fue Bernard Williams en el artículo mencionado en la nota 1 quien primero se fijó en lo que a todas luces es un error, en este caso de P. M. S. Hacker.

Lo que tengo en mente es una vinculación mal entendida entre solipsismo e idealismo. Exégetas bien conocidos de la obra de Wittgenstein, como P. M. S. Hacker, han sostenido algo que de entrada suena sumamente implausible, a saber, que al echar por tierra durante su segundo gran periodo el solipsismo que él mismo había defendido en el *Tractatus* Wittgenstein automáticamente habría refutado lo que habría sido su propio idealismo! Afirma Hacker:

*Esto es para mostrar que la refutación detallada del solipsismo, y por ende del idealismo, que Wittgenstein produjo en los años 30 y que está discretamente incorporada en las **Investigaciones**, está dirigida en contra de concepciones que él mismo había mantenido cuando era joven.*¹⁰

El comentario inmediato de Williams a esta cita es que en ella se establece

*una conexión de ideas no auto-evidente en forma inmediata.*¹¹

Williams se refiere, obviamente, a la conexión entre “idealismo” y “solipsismo” y apunta a otros pasajes del libro de Hacker en los que éste simplemente da por sentada la idea de que defender el solipsismo es defender una forma de idealismo. Yo creo que Hacker está totalmente equivocado y rápidamente trataré primero de hacer ver que ello es así para, posteriormente, mostrar de manera fehaciente que en el *Tractatus* Wittgenstein defiende el solipsismo pero también el realismo, que sería un punto de vista radicalmente opuesto al idealismo. Habría que aceptar, por consiguiente, que contrariamente a lo que Hacker sostiene la refutación del solipsismo no entraña ni implica la refutación del idealismo.

Prima facie, el solipsismo y el idealismo son dos doctrinas filosóficas emparentadas pero lógicamente independientes una de la otra. Es perfectamente imaginable que mi yo sea el único yo que existe en el universo y, no obstante, que lo que yo percibo sean objetos materiales, de un mundo independiente por completo de mí, que yo reconozca que hay un mundo natural, procesos mentales, quizá entidades lógicas, etc. Esta sería una posición un tanto rara (el mundo estaría habitado solamente por una persona), pero ciertamente no incongruente. Y a la inversa: pudiera ser que el idealista tuviera razón, que todo lo que existe tenga de una u otra forma un carácter mental pero que no obstante hubiera muchos “yoes” coexistiendo en el mundo. Dado que las dos posiciones filosóficas son en sí mismas insostenibles se sigue que son congruentes y se pueden combinar, de manera que un solipsista puede también ser un idealista y a la inversa. No obstante, lo que yo sostengo es que no tiene por qué ser

¹⁰ P. M. S. Hacker, *Insight and Illusion* (Oxford: Oxford University Press, 1975), p. 59.

¹¹ Bernard Williams, *op. cit.*, p. 80.

así. Esto se nos aclara tan pronto recordamos que el solipsismo es en primer término una tesis ontológica, en tanto que el idealismo es ante todo una posición epistemológica. Obviamente, la epistemología tiene repercusiones ontológicas y la ontología tiene consecuencias epistemológicas, pero la determinación de cuáles sean dichas consecuencias es una cuestión abierta. Como prueba de ello me propongo hacer ver que en el *Tractatus* Wittgenstein defendía una cierta forma de solipsismo, pero rechazaba tajantemente toda forma de idealismo.

Examinemos entonces para empezar lo que Wittgenstein sostenía en el *Tractatus* en relación con el solipsismo. Para ello, lo primero que se tiene que hacer es recordar que el *Tractatus* es un libro escrito sobre la base de dos plataformas o perspectivas perfectamente identificables y nítidamente delineables y que en mi libro denominé la ‘perspectiva lógica’ y la ‘perspectiva de la primera persona’, respectivamente. Lo que con eso quise decir es que el *Tractatus* es en primer lugar un estudio filosófico de la realidad, del lenguaje, del pensamiento, de los números, de las teorías científicas, de los valores, etc., efectuado desde la perspectiva de la lógica; en otras palabras, es un estudio de los rasgos lógicos, o sea, necesarios y rastreables *a priori*, de aquello de lo cual Wittgenstein se ocupa en el libro. Por otra parte, el *Tractatus* es un libro en el que no aparece nada que tenga que ver con la vida social, con la historia, la comunicación, etc. Es un libro escrito, como dije, en primera persona. Así, por ejemplo, cuando Wittgenstein examina lo que es pensar lo que hace es darnos la lógica de ‘yo pienso’, exclusivamente. Él no se ocupa de ‘tú crees’, ‘ella quiere’, ‘él recuerda’, ‘nosotros deseamos’ y demás. En el *Tractatus*, “el otro” está totalmente ausente. Un supuesto no hecho explícito es, naturalmente, que Wittgenstein está hablando por todos los hablantes al mismo tiempo, de manera que cualquier otro usuario del lenguaje que hable en primera persona, si conoce la lógica del lenguaje y de la realidad, coincidirá con lo que él afirma en su libro. De ahí que los dos (por así llamarlos) polos del horizonte temático que recorre Wittgenstein en el *Tractatus* sean, por un lado, el mundo como un todo y, por el otro, el sujeto, esto es, básicamente el sujeto hablante, el ser identificable lingüísticamente y quien ocupa el centro del lenguaje cuando lo usa.

Ahora bien, el solipsismo wittgensteiniano es de entrada un solipsismo que pretende ser totalmente anti-metafísico. El solipsismo del *Tractatus* no es una defensa o postulación de un ego cartesiano, de un sujeto metafísico misterioso ni nada que se le parezca. Casi podríamos decir que Wittgenstein simplemente se deja guiar por el sentido común y por nuestras capacidades cognitivas usuales: es un hecho que en la experiencia no nos topamos nunca con una entidad que sea el sujeto de las experiencias y de los pensamientos. Esto lo deja en claro Wittgenstein cuando afirma lo siguiente:

*Si yo escribiera un libro intitulado ‘El mundo tal como yo lo encuentro’, tendría que dar cuenta en él de mi cuerpo y decir qué partes de él obedecen a mi voluntad y cuáles no, etc. Este sería un método para aislar al sujeto o, mejor aún, para mostrar que en un sentido importante no hay sujeto, pues sólo de él no podría hablarse en ese libro.*¹²

Así, pues, el “yo” no es un objeto de percepción, ni interna ni externa, no es aquello de lo cual se ocupa la psicología, no es un ser de determinada especie, no es una construcción ni una mezcla de sustancias. Todas las propuestas que hagan del “yo” un algo, por maravilloso que sea, son erradas y desde luego no corresponden a lo que Wittgenstein sostiene. Lo curioso, y en eso consiste el problema, es que ni todos los fracasos filosóficos juntos bastan para hacer que nos desprendamos de la idea de “yo”. ¿Cómo nos explicamos esto? Difícilmente habría podido Wittgenstein exponer de manera más directa y más transparente su punto de vista. Nos dice:

Hay realmente un sentido en el que se puede hablar en filosofía de un Yo de un modo no psicológico.

Es porque “el mundo es mi mundo” que el yo hace su aparición en la filosofía.

*El Yo filosófico no es el ser humano, ni el cuerpo humano ni tampoco el alma humana, de la cual se ocupa la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite del mundo, no una parte de él.*¹³

Lo que la descripción de la realidad usando el lenguaje en primera persona da es “mi mundo”. En el *Tractatus*, ya lo mencioné, no hay más que el sujeto hablante, por lo que al hablar del mundo de lo que en realidad se está hablando es del mundo del sujeto. Dado que soy yo quien habla, hablar del mundo es hablar entonces de **mi** mundo. Esto es algo que puede afirmar cualquier usuario del lenguaje que se exprese en primera persona. El solipsismo de Wittgenstein es, pues, un solipsismo (por así decirlo) compartido, porque Wittgenstein simplemente concede que cualquier otro usuario del lenguaje puede decir lo mismo que él y en cada caso de uso del lenguaje en primera persona lo que se estará acotando será el mundo desde una perspectiva dada. La postura de Wittgenstein es viable precisamente porque él no hace suya la versión absurda de solipsismo, la cual de entrada excluye o cancela la existencia de otros “yoes”. De hecho, desde la perspectiva del *Tractatus* todos los usuarios del lenguaje somos solipsistas en el sentido preciso que en él se defiende. Lo que en todo caso queda claro es que hablar del mundo para el usuario del lenguaje es hablar de **su** mundo. Lo que con su solipsismo Wittgenstein quiere rescatar es esa indescriptible peculiaridad que es la posición lingüística privilegiada que le confiere el lenguaje al

¹² L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge and Kegan Paul, 1976), 5.631 (b).

¹³ L. Wittgenstein, *ibid.*, 5.641 (a), (b), (c).

usuario cuando éste se expresa en primera persona. Así, pues, lo que el solipsista quiere decir es que él es todo aquello que queda recogido por los usos de los verbos en primera persona cuando es él quien los emplea. En otras palabras, el sujeto es o “llega” hasta donde su lenguaje se lo permite. Aquí el problema es que eso que el solipsista con razón quiere decir no se puede expresar en el lenguaje:

*Pues lo que el solipsismo **quiere decir** es totalmente correcto, sólo que no se puede **decir**, sino que se muestra.*¹⁴

Es obvio por qué lo que el solipsista pretende decir no se puede decir: nadie puede usurpar el lenguaje y emplearlo como si fuera su único poseedor. Es evidente que los demás no se lo permitirían. No obstante, **eso** que el hablante **no** puede decir de todos modos **se muestra** lingüísticamente en el hecho de que sólo él puede emplear los verbos en primera persona para decir lo que **él** quiere decir. Para decir lo que el hablante dice los demás tienen que emplear la segunda o la tercera personas. Así, por ejemplo, yo puedo decir que estoy triste, pero eso que expreso de esa manera otros lo expresan diciendo ‘tú estás triste’ o ‘él está triste’ (si hablan de mí). Pero lo que Wittgenstein sostiene es que lo que los otros dicen no es nunca **totalmente** equivalente a lo que el sujeto expresa cuando es él quien habla. Ese lenguaje en primera persona es el lenguaje que sólo yo (*i.e.*, cada quien) comprendo(e):

*Que el mundo es mi mundo se muestra en que los límites **del** lenguaje (del lenguaje que sólo yo comprendo) denotan los límites de mi mundo.*¹⁵

El sujeto del *Tractatus* es no el “yo” pensante, el “yo” metafísico tradicional, el “yo” incognoscible, incomprensible, ininteligible, trascendental, etc., sino simplemente el “yo” hablante’. Ahora bien, este “yo” hablante obviamente ocupa un lugar único en el mundo y es desde esa posición única e incompartible que el “yo” se configura. Lo que es interesante y particularmente relevante para nosotros es que lo que el sujeto conoce empíricamente desde su perspectiva es la realidad misma. Afirma Wittgenstein:

*Aquí se ve cómo el solipsismo, estrictamente desarrollado, coincide con el realismo puro. El Yo del solipsismo se reduce a un punto inextenso y queda la realidad en coordinación con él.*¹⁶

¹⁴ L. Wittgenstein, *ibid.*,

¹⁵ L. Wittgenstein, *ibid.*,

¹⁶ L. Wittgenstein, *ibid.*,

Aquí hay dos puntos que destacar. Primero, está la idea de que a final de cuentas el “yo” es el mundo acotado desde una perspectiva (esencial mas no únicamente lingüística) particular, un punto a partir del cual las vivencias se organizan de determinada manera. No tiene entonces el menor sentido tratar de identificar el “yo” con un objeto. Como dice Wittgenstein:

El Yo filosófico no es el ser humano, ni el cuerpo humano ni tampoco el alma humana, de la cual se ocupa la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite del mundo, no una parte de él.¹⁷

En segundo lugar, queda claro que los objetos de percepción del sujeto solipsista **son** los elementos de los hechos del mundo, esto es, los objetos de la realidad. Esto es muy importante: Wittgenstein no está diciendo, como lo habría sostenido Russell, que por razones de perspectiva (*inter alia*) no tenemos un acceso directo a los objetos. Desde el punto de vista de Russell, en principio el solipsista sí es al mismo tiempo un idealista.¹⁸ Pero eso es precisamente lo que Wittgenstein explícitamente niega! La Teoría Pictórica compromete a Wittgenstein con la idea de que yo conozco los objetos mismos, la sustancia del mundo, el significado de los nombres. No hay ningún intermediario entre los objetos y yo. Si esto es acertado, entonces podemos afirmar que en efecto se puede ser solipsista sin ser idealista y una lectura sobria del *Tractatus* lo confirma.

No intentaré ahondar en todo lo que Wittgenstein tiene que decir en torno al solipsismo, porque un examen de su posición nos llevaría por otros derroteros y nos alejaría de los objetivos que en este trabajo perseguimos. Tengo en mente sobre todo los señalamientos concernientes a la identificación del mundo con la vida. Es claro que es sólo desde la perspectiva del solipsista que tiene sentido afirmar que mi mundo es mi vida y que yo de alguna manera soy un reflejo del mundo. Obviamente, esos son esfuerzos por decir algo que no se puede decir, pero que **se muestra** en mi lenguaje y en mi existencia.

Antes de abandonar la temática, quisiera sin embargo señalar algo que me parece importante y que no ha sido suficientemente examinado. El yo es el sujeto hablante, pero hablar presupone un cuerpo. La posición única de mi “yo” encarna, por así decirlo, en mi cuerpo: es desde la posición geográfica, única e incompañable, ocupada por mi cuerpo que se establecen los límites de mi mundo. ¿Por qué

¹⁷ L. Wittgenstein, *ibid*, 5.641 (d).

¹⁸ Aunque Russell hizo un gran esfuerzo para zafarse del idealismo, lo cual lo llevó a tratar de transmutar sus *sense-data* en lo que él llamó ‘*sensibilia*’. Su esfuerzo fue, como era de esperarse, infructuoso. A este respecto véase las partes relevantes de mi libro *Wittgenstein: del Tractatus a las Investigaciones* (Rosario: Universidad Nacional de Rosario Editora, 2019).

Wittgenstein no consideró pertinente ocuparse del cuerpo o al menos de la relación entre mis pensamientos y mi cuerpo? Me parece que la razón es que abordar esa temática habría significado entrar en consideraciones de orden factual (causales, por ejemplo) y eso ya no hubiera sido para el autor del *Tractatus* una investigación filosófica pura, la cual no podía ser más que enteramente *a priori*. Era esa una condición impuesta por lo que llamé la ‘perspectiva lógica’. Este hueco explicativo puede generar la idea de que el “yo” del *Tractatus* es un “yo” puramente mental. Una conclusión así, pienso, sería totalmente equivocada pero no polemizaré al respecto en este trabajo.

IV) *Adscripciones de idealismo al Wittgenstein intermedio*

Me parece que es cada día más innegable que si Wittgenstein fue incomprendido por alguien en particular ese “alguien” lo fueron los positivistas lógicos. Recuértese que cuando entraron en contacto con Wittgenstein ellos ya formaban una escuela con un credo determinado. El contacto con Wittgenstein llevó poco a poco a la disolución del Círculo de Viena, puesto que M. Schlick y F. Waismann no pudieron sustraerse a la influencia de Wittgenstein y muy rápidamente empezaron a tener choques cada vez más frontales con otros miembros del Círculo, como R. Carnap y O. Neurath. La verdad es que Wittgenstein y los positivistas lógico mantenían puntos de vista divergentes prácticamente en relación con todo: los positivistas eran logicistas, Wittgenstein ciertamente no; los positivistas idolatraban la ciencia, en tanto que Wittgenstein tenía una actitud muy crítica hacia ésta; los positivistas repudiaban toda idea de “lo indecible” y de “lo más alto”, que eran para Wittgenstein los temas realmente importantes. De hecho, los positivistas lógicas eran con mucho más russellianos que wittgensteinianos. Como bien lo señaló A. J. Ayer, la filosofía propia del Círculo de Viena era básicamente una fusión de lógica con un empirismo renovado. Así justamente inicia su exposición, ya clásica, de la filosofía del Círculo de Viena en su renombrado libro *Lenguaje, Verdad y Lógica*:

Los puntos de vista que se formulan en este tratado proceden de las doctrinas de Bertrand Russell y de Ludwig Wittgenstein que son, a su vez, el resultado lógico del empirismo de Berkeley y de David Hume.¹⁹

Creo que difícilmente dicha interpretación podría parecerle hoy a los estudiosos de la filosofía del *Tractatus* como una lectura plausible del texto, pero ello es algo que no discutiré. Lo que en cambio creo que sí resultaría aceptable sería la tesis de que la columna vertebral de la filosofía que Ayer expone y hace suya era el

¹⁹ A. J. Ayer, *Lenguaje, Verdad y Lógica* (Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1971), p. 35

así llamado ‘principio de verificabilidad’. ¿Qué enuncia y de dónde emergió este principio?

Al parecer, habría sido durante algunas conversaciones de algunos miembros del Círculo de Viena con Wittgenstein que éste habría introducido la idea de que el sentido de una oración es su método de verificación. Los positivistas habrían entonces convertido esa idea en el núcleo de su propia teoría del significado. Ello les habría permitido dividir las proposiciones significativas en dos grandes grupos, a saber, las tautologías, por una parte, y las proposiciones con un genuino contenido y que serían empíricamente verificables. De esa manera, el discurso metafísico quedaba automáticamente descartado como discurso significativo. Como todos sabemos, la filosofía fundada en el principio de verificación resultó ser un fiasco completo, pero lo que a nosotros nos interesa es que haya sido a Wittgenstein a quien se le haya atribuido su paternidad. Wittgenstein explícitamente negó que él hubiera propuesto la verificabilidad como un criterio de significatividad. De haberlo hecho, se habría hundido en los problemas del empirismo clásico y habría inevitablemente caído en una posición idealista, pero no es eso lo que él sostenía. Lo que Wittgenstein quería poner en circulación era más bien la idea de que el método de verificación de una expresión contribuía a aclarar la “gramática” de la expresión en cuestión, pero ni mucho menos estaba interesado en defender la idea empirista de verificación. Nada más alejado de sus propósitos que eso. De ahí que su convicción del modo como “verificamos” una determinada proposición no tenga nada que ver con la lectura empirista que los miembros del Círculo de Viena, y propaladores como Ayer, hicieron de su propuesta. Considérese las siguientes proposiciones:

- a) “Dios existe”. ¿Cómo lo puedes saber? Porque me salvó la vida
- b) “Yo sé que ella va a regresar”. ¿Cómo lo sabes? Porque lo soñé
- c) “Mañana va a nevar”. ¿Lo sabes? Sí, lo leí en el reporte del tiempo
- d) “Él adora a su esposa” ¿Cómo puedes saber eso? Se le ve en los ojos.

Lo que Wittgenstein estaría sosteniendo es que hay múltiples modos de “verificar” proposiciones, dependiendo claro está de los juegos de lenguaje que se estén considerando. Lo que no hay es una reducción de todos los juegos del lenguaje a uno sólo, *viz.*, el de la verificación empírica en el sentido de los empiristas (el sentido de contenido cognitivo de las proposiciones que versan sobre mi experiencia inmediata y cosas por el estilo). Eso habría sido adoptar una posición idealista, pero ese precisamente es un punto de vista que Wittgenstein nunca asumió. Podemos ahora con confianza aseverar que tampoco durante de lo que fue su “periodo intermedio” podría sensatamente sostenerse que Wittgenstein asumió puntos de vista idealistas. No estará de más señalar de paso que otra incompreensión notable del *Tractatus* por parte de los positivistas lógicos es que ellos vieron en la teoría lógica del lenguaje ahí

postulada una teoría verificacionista. Es claro, sin embargo, que para el *Tractatus* el sentido de una oración es totalmente independiente de su verificación. Por razones de espacio, sin embargo, no consideraré el tema más en detalle.

V) *¿Idealismo en las Investigaciones?*

Por inverosímil que parezca, también en las *Investigaciones Filosóficas* Wittgenstein ha sido interpretado como haciendo suyo implícitamente un punto de vista idealista. Como era de esperarse, el idealismo que en este caso se le adscribe es un idealismo muy sofisticado y es de carácter lingüístico. Quizá no sea errado afirmar que en esta lectura de lo que Wittgenstein asevera en su *magnum opus* se le hace jugar al lenguaje un papel si no idéntico sí muy similar al que anteriormente se le hiciera jugar a los órganos de percepción, entendidos como los canales básicos de la experiencia y los instrumentos de contacto con el mundo externo. Una vez más, la supuesta detección de posiciones idealistas en las *Investigaciones* requiere, para que resulte inteligible, hacer explícitos ciertos resultados fundamentales alcanzados por Wittgenstein. Por lo pronto, es importante señalar que hay dos temas vinculados pero que hay que mantener separados: uno es el supuesto idealismo de las *Investigaciones* y otro el relativismo lingüístico y cultural que también podría achacársele. De este segundo tema no me ocuparé en este trabajo.

Un resultado general de Wittgenstein, *prima facie* inobjetable, es que el lenguaje es un instrumento de carácter eminentemente social y, por ende, necesariamente compartible y público. Ahora bien, habría también quedado establecido el punto de que nuestro contacto con la realidad se logra sólo a través o por medio de palabras o, más concretamente, de los juegos de lenguaje. Aparentemente, sin embargo, la red lingüística compartida por los usuarios de un lenguaje acarrearía consigo una determinada visión o concepción de la realidad, una visión que los usuarios por ser miembros de la misma comunidad lingüística forzosamente compartirían. Parecería que es inevitable concluir que no tenemos ni idea de cómo sea el mundo en sí mismo, puesto que inevitablemente sólo podemos conocer el mundo a través del velo o del prisma que es nuestro lenguaje.

Recordemos que la idea general de “idealismo” es precisamente la de un velo entre una mente y el mundo externo tal que la primera impide el acceso directo al segundo. A esta postura se le llamó ‘idealismo’ porque se pensaba que el velo estaba constituido por las **ideas** de las personas. Con Wittgenstein esta modalidad de idealismo habría sido sustituida por un idealismo de corte lingüístico, pues es con éste que se habría remplazado a las “ideas” de filósofos como los de los siglos XVII y XVIII. Podría por otra parte pensarse que esta lectura de la obra de Wittgenstein sería

una especie de aplicación de lo que él mismo había sostenido en el *Tractatus* en relación con las teorías científicas. De acuerdo con esto, el lenguaje sería algo así como una red que colocaríamos sobre la realidad. Habría muchas redes y sería en la práctica que decidiríamos qué red es la más apropiada para nuestros requerimientos. Naturalmente, cada red (*i.e.*, cada lenguaje) comprometería a sus usuarios con una determinada visión de la realidad.

A mí me parece que la idea de adoptar la concepción de teoría científica como malla o red para aplicarla al lenguaje natural es tan atractiva como falaz y quizá hasta absurda. El contraste entre lenguajes y teorías, deseo argumentar, está mal trazado y es totalmente equívoco. Trataré, por consiguiente, de mostrar por qué el lenguaje no puede ser concebido a la manera de una red. Una vez aclarado ese punto podremos posicionarnos mejor sobre la atribución a Wittgenstein de puntos de vista idealistas.

Para empezar, debe quedar claro que desde la perspectiva de las *Investigaciones* no tiene mayor sentido hablar de “El Lenguaje”, salvo cuando ello no resulte abiertamente equívoco. En las *Investigaciones* el lenguaje es enfocado en términos de juegos de lenguaje y formas de vida. Los juegos de lenguaje conforman un conjunto abierto y acumulativo que crece en el sentido de la complejidad y de la sofisticación. Nadie empieza a hablar utilizando el lenguaje de la poesía culteranista, así como nadie se inicia en la música estudiando el contrapunto. Eso es algo que viene mucho después de haber interiorizado el abecedario y de haber aprendido a solfear. Naturalmente, en la fase inicial de participación en un determinado juego de lenguaje el acto de nombrar es fundamental sólo que, como lo enseñó Wittgenstein, dicho acto viene sistemáticamente acompañado de **alguna** actividad. Estamos hablando de la fase que él denominó ‘aprendizaje (o enseñanza) ostensivo(a) de palabras’. No hay tal cosa como nominación pura de objetos; de entrada, palabras y acciones se conjugan pues es de dicha conjunción que brota el significado. Ahora bien, la mera nominación **no** es lo mismo que la imposición de una “red” conceptual, menos aún teórica. En este punto la analogía con las teorías científicas es completamente errada y confunde. Esto es algo que tiene que hacerse ver para lo cual es imprescindible dar ejemplos. Supongamos que estamos enseñándole a alguien palabras que conforman una cierta familia, por ejemplo, ‘sol’, ‘lluvia’, ‘nieve’, ‘viento’, ‘granizo’, ‘escarcha’, etc. Llamar a algo ‘sol’ no equivale a prejuzgar absolutamente nada acerca del sol. Es simplemente introducir un elemento lingüístico que **posteriormente** permitirá hacer un sinnúmero de movimientos en el juego de lenguaje. Decir ‘eso es el sol’ por lo tanto no es más que un movimiento lingüístico indispensable para la identificación de un objeto de modo que posteriormente se puedan hacer afirmaciones al respecto. Como dije, la mera palabra ‘sol’ no viene cargada ni conceptual ni teóricamente. Por otra parte, el que haya un acuerdo respecto a la palabra ‘sol’ (‘Eso es el sol’ o ‘eso se llama “sol”’) no significa ni entraña que entonces haya afirmaciones que resultan

verdaderas por acuerdo popular. Pero entonces ¿en dónde está el idealismo que supuestamente la posición de Wittgenstein acarrea? Tal vez ya sea hora de cederle la palabra al propio Wittgenstein quien, mejor que nadie, establece su posición de una manera que es prácticamente imposible de cuestionar. Dejando hablar a su interlocutor imaginario de las *Investigaciones*, dice Wittgenstein:

“¿De manera que lo que tú dices es que la concordancia humana determina qué es lo verdadero y qué es lo falso?” – *Verdadero y falso es lo que los hombres dicen; y es en el Lenguaje que ellos concuerdan. Eso no es ninguna concordancia en opiniones, sino en forma de vida*”.²⁰

Wittgenstein va más lejos todavía: él admite que la concordancia en lenguaje es algo más que mera concordancia lexicográfica. Es evidente que para que se dé la comunicación tiene que haber también concordancia en juicios más allá de las meras definiciones ostensivas que se puedan ofrecer. Dice Wittgenstein:

*Para la comunicación por medio del lenguaje no es sólo concordancia en definiciones lo que se requiere, sino también (por extraño que pueda sonar) concordancia en juicios. Esto parece abolir la lógica, pero no lo hace. – Una cosa es describir los métodos de medición y otra obtener y enunciar los resultados de la medición. Pero lo que llamamos ‘medir’ está en parte determinado por una cierta constancia en los resultados de la medición.*²¹

Intentemos ilustrar lo que Wittgenstein quiere decir. No perdamos de vista que de lo que se trata es de dar cuenta del **funcionamiento** del lenguaje **sin** caer en posiciones idealistas. O sea, no nada más tenemos que tratar de evitar el idealismo sino que tenemos que hacerlo de manera que la explicación dé cuenta de cómo de hecho funciona el lenguaje. Es claro entonces que no puede bastar para hablar de comunicación con que los potenciales hablantes estén de acuerdo en que algo se llama ‘perro’. Tienen además que estar de acuerdo en que los perros se mueven, ladran, muerden, son carnívoros, etc. Si no hubiera esta concordancia: ¿cómo podría generarse la comunicación y permitir que se hicieran aseveraciones, como por ejemplo ‘ese perro es bravo’? En relación con esto último ya no tiene por qué haber concordancia, puesto que el perro puede no ser bravo, pero ¿hay perros que no se muevan? ¿Y es el hecho de que concordamos en afirmar que los perros se mueven una distorsión de la realidad, la interposición de un “velo lingüístico”? Pienso que no! Es simplemente la articulación del sistema básico de juicios compartidos que permitirán posteriormente hacer movimientos en el juego de lenguaje. Son esos movimientos los

²⁰ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (USA: Wiley-Blackwell, 2009), sec. 241.

²¹ L. Wittgenstein, *ibid*, sec. 242.

que serán correctos o incorrectos, verdaderos o falsos, pero no los juicios fundamentales porque ¿cómo sería que no hubiera concordancia en relación con ellos? ¿Cómo podríamos hablar de perros si, digamos, la mitad de los hablantes no reconoce que los perros se mueven? Sencillamente, no habría comunicación. El punto es que el que la haya no implica ni presupone que los objetos del discurso hayan sido de una u otra forma prejuzgados.

Me parece que si lo que he dicho es acertado, se sigue que el epíteto de “idealista”, trascendental u otro, simplemente no es apropiado para presentar la posición general de Wittgenstein en las *Investigaciones*.

VI) *La desintegración definitiva del solipsismo*

En relación con el solipsismo, si hay algo que difícilmente podría ser cuestionado es que Wittgenstein terminó abandonando por completo sus posiciones tractarianas, si bien la transición hacia la superación completa de las tentaciones solipsistas fue gradual. Los nuevos puntos de vista de Wittgenstein, que tímidamente empezaron a ser desarrollados desde en las *Observaciones Filosóficas*, recibieron un fuerte impulso en el *Blue Book* y adquirieron su formulación definitiva en las *Investigaciones*. En el primero de los libros mencionados, Wittgenstein realiza, a partir de la sección 57 (parte VI), un interesante ejercicio de filosofía del lenguaje y de la mente con miras a mostrar que da lo mismo adscribirle dolores a los demás que decir que se conducen como yo cuando yo tengo un dolor, pero que en todo caso nunca cuando hablo yo de mi dolor pretendo hablar de algo que “tiene” el dolor. Lo único que es relevante es la expresión del dolor. Afirma Wittgenstein:

*En el dolor yo distingo una intensidad, una ubicación, etc., pero no un poseedor.*²²

Wittgenstein argumenta que si afirmo ‘A Luis le duele la muela’ y ‘Luis se comporta como yo cuando a mí me duele la muela’, lo que estamos haciendo es usar dos notaciones equivalentes para decir lo mismo. Lo importante es que, en lo que a mí mismo concierne, el lugar privilegiado que en el *Tractatus* se le concedía al sujeto/hablante que habla en el lenguaje que sólo él comprende (*i.e.*, el de la primera persona), en las *Observaciones* se explica en términos de las aplicaciones de los conceptos psicológicos. O sea, en última instancia la explicación de la posición especial del sujeto que manifiesta o expresa una determinada sensación es de carácter lingüístico, no metafísico. Dice:

²² L. Wittgenstein, *Observaciones Filosóficas*. Traducción de Alejandro Tomasini Bassols (México: Procesos Editoriales, 2023), sec. 65.

La posición especial radica en la aplicación y si yo describo dicha aplicación, una vez más la posición especial no encuentra expresión, puesto que la descripción depende del lenguaje en el que se da.

Así, pues, lo especial del uso de los conceptos psicológicos resulta de la peculiar aplicación de las palabras (pronombres, como ‘yo’ y ‘ella’ y verbos, como ‘pensar’ o ‘imaginar’), pero la posición especial del hablante como centro del lenguaje – del hablante que habla en primera persona – no se puede expresar por medio de palabras **en** el lenguaje mismo, sino que simplemente se muestra a través de su aplicación. Wittgenstein reconoce que a este respecto en el *Tractatus* él estaba confundido. Su nuevo punto de vista es que:

Sólo la aplicación diferencia realmente entre lenguajes pero, aparte de eso, todos los lenguajes son equivalentes.²³

Al hablar de “lenguajes” Wittgenstein se refiere, obviamente, a los usos de los verbos psicológicos en primera y tercera persona. Así, poco a poco el asunto se va decantando. Así, en su proceso de desacreditación del “yo” Wittgenstein desde su regreso a Cambridge, en 1929, empieza a sospechar que hay serios problemas de comprensión con el supuesto “yo” de las auto-adscripciones de estados psicológicos. Los demás no identifican al supuesto sujeto de las experiencias vía la conducta y yo no lo identifico vía la introspección. Lo que es menester entender es que no es por medio de estados psicológicos como identificamos a las personas. Wittgenstein plantea el asunto como sigue:

*¿Tiene algún **sentido** decir que dos hombres tienen el mismo cuerpo? Es esta una pregunta sumamente importante e interesante. Si no tiene **sentido**, entonces con ello se dice – creo – que sólo nuestros cuerpos son el principio de individuación.²⁴*

Así, pues, ya desde las *Observaciones* Wittgenstein siembra la idea de que cuando hablamos de lo que se piensa, se siente, se anhela y demás sencillamente no hay sujeto que buscar. Continuando por esta vía, es en *El Cuaderno Azul* en donde Wittgenstein formulará de manera más clara su nuevo punto de vista. Para ello, traza una distinción fundamental, profundamente elucidatoria y, en mi opinión, perfectamente vigente. La distinción que Wittgenstein discierne en el uso del lenguaje es la distinción entre **el uso del pronombre personal ‘yo’ como objeto y su uso como sujeto**. Ahora bien, esta distinción se deriva de manera natural de la distinción entre dos clases de verbos o de atributos de las personas, a saber, los corpóreos y los

²³ L. Wittgenstein, *ibid.*, sec. 58.

²⁴ L. Wittgenstein, *ibid.*, sec. 60.

psicológicos. Así, cuando se habla del cuerpo el pronombre personal ‘yo’ se usa **como objeto**. Sus características más prominentes son que:

- a) permite identificar a una persona, distinguirla de otra (‘yo mido 1.65 mts. y él mide 1.80 mts.’)
- b) indica propiedad (‘Estas son mis orejas y estos son mis brazos’)
- c) incluye la posibilidad del error (Pensé que ese era mi riñón, pero resultó que era el de otro paciente’). Podemos hablar de verificación y de refutación.
- d) está al mismo nivel que otros pronombres (‘él’, ‘tú’, etc.).

En cambio, cuando se le usa con verbos psicológicos, es decir, **como sujeto**, la aplicación y la utilidad del pronombre personal ‘yo’ cambia radicalmente. En estos casos:

- a’) no sirve para identificar a un sujeto (no se usa ‘yo’ para denotar a un sujeto)
- b’) no indica propiedad (no decimos ‘este dolor me pertenece’)
- c’) no incluye la posibilidad de error (no tiene sentido decir ‘hay un dolor pero no sé si es mío’. Tampoco tiene sentido hablar de verificación o de refutación.
- d’) no está al mismo nivel que otros pronombres (‘yo recuerdo a mi padre’ no es un instrumento de la misma clase que ‘él recuerda a su padre’).

La discusión en torno al pronombre ‘yo’ en *El Cuaderno Azul* gira básicamente en torno a las implicaciones de la distinción entre las dos clases fundamentales de atribuciones de estados o procesos a las personas. Y en realidad, dado que la distinción fundamental es inamovible, la distinción entre las dos aplicaciones de ‘yo’, *i.e.*, como objeto y como sujeto, es imposible de erradicar o nulificar. Desafortunadamente, Wittgenstein habla del pronombre personal ‘yo’ en relación con dos clases de verbos, pero no dice gran cosa sobre las peculiaridades de uso del pronombre mismo. Eso es algo que hará en las *Investigaciones*. Lo que poco a poco va quedando claro, sin embargo, es la ruta que Wittgenstein sigue para salir de una vez por todas de la trampa solipsista.

La labor desarrollada por Wittgenstein en las *Investigaciones* es en gran medida una labor de desmitificación y no es más que la culminación de años de reflexión sobre el tema. En este caso, el mito filosófico al que Wittgenstein se propone darle la estocada final es precisamente el del “yo” cartesiano, el de la sustancia pensante de

alguna manera metida dentro de nuestro cuerpo y estrechamente ligada a él pero esencialmente incognoscible en la experiencia. En la filosofía convencional, el “yo” es inevitablemente una “entidad” misteriosa por la sencilla razón de que siempre es inferido o postulado, pero nunca conocido empíricamente. Ahora bien, las aclaraciones finales de Wittgenstein tienen que ser entendidas tomando como trasfondo el todo de sus aclaraciones previas. Veamos entonces qué es lo que nos dice.

El primer punto que Wittgenstein establece es claramente anti-russelliano. Aunque Russell modificó su punto de vista, lo cierto es que durante algunos años él sostuvo que ‘yo’ era un nombre propio en sentido lógico, es decir, un término cuyo significado es el objeto denotado. Así entendido, ‘yo’ resulta ser el nombre del sujeto interno que es quien tiene las experiencias. La posición de Russell, previamente refutada en el libro, es obviamente fallida, por lo que Wittgenstein se limita a expresar su punto de vista como sigue:

*‘Yo’ no es el nombre de una persona ni ‘aquí’ el nombre de un lugar y ‘esto’ no es un nombre. Pero están conectados con los nombres. Los nombres son explicados por medio de ellos.*²⁵

Naturalmente, el que ‘yo’ no sea un nombre propio de personas (lo cual es evidente puesto que ‘yo’ no puede significar lo mismo que ‘Bertrand Russell’, ‘Ludwig Wittgenstein’, ‘G. E. Moore’ y así indefinidamente) no implica que su uso no esté vinculado con éstas. Cuando alguien emplea ‘yo’ como sujeto, es decir, cuando alguien da expresión a un estado psicológico (tener un dolor, recordar a alguien, creer en una determinada causa, imaginar una situación grotesca, etc.) se le puede eventualmente identificar de múltiples formas vía el cuerpo (huellas digitales, código genético, rostro, cicatrices, etc.), pero ninguna de ellas sirve para identificar un sujeto de estados psicológicos. De hecho, identificamos o detectamos a la persona a la cual le duele algo por sus muecas, sus gestos, sus gemidos, etc., y por lo que dice. Pero podría replicarse: “Sí, eso pasa cuando hablo de los demás, pero no cuando hablo de mí mismo!”. Pero ¿qué sentido tiene decir que uno quiere identificarse a sí mismo? A primera vista, ninguno. Pero si cuando se usa ‘yo’ para auto-adscribirse algún estado psicológico no se le usa para “auto-identificarse”, entonces ¿para qué se emplea el pronombre ‘yo’? Wittgenstein lo explica de manera clara y definitiva. Señala:

*‘Pero en todo caso cuándo dices “tengo un dolor”, lo que quieres es llamar la atención de los demás sobre una persona en particular’. – La respuesta podría ser: No, yo quiero llamar la atención sobre **mí**.*²⁶

²⁵ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*. Traducción al inglés de G. E. M. Anscombe (Oxford: Basil Blackwell, 1974), sec. 410.

²⁶ L. Wittgenstein, *ibid.*, sec. 405.

A estas alturas, la pregunta ‘¿a qué alude, a qué refiere ese “sobre mí”?’ es ya completamente redundante: ya vimos que cuando es usado como sujeto, es decir, con verbos psicológicos, ‘yo’ (y expresiones asociadas con el pronombre) simplemente **no** alude(n) a ningún sujeto, es decir, no sirve(n) para apuntar a un ser identificable, por ejemplo, mediante su nombre y apellido. Cuando digo ‘tengo un dolor de muelas muy fuerte’ no quiero decir ‘Alejandro tiene un dolor de muelas muy fuerte’. En casos así, la función de ‘yo’ y sus derivados (‘a mí’, ‘me’) es simplemente **llamar la atención** sobre quien expresa un dolor, su alegría por algún suceso particular, su miedo ante algo que podría suceder, etc. No se trata en lo absoluto de intentar determinar si el sujeto corporal es el mismo que el que se queja. Quizá por eso hablar de “identificación” sea un tanto equívoco. En el caso de ‘me duele la muela’ lo que se quiere decir es algo como ‘hay dolor de muelas aquí’, pero no ‘hay **algo** que **tiene** un dolor de muelas’.

Si lo que hemos dicho no se aleja demasiado de la verdad, resulta incuestionable que el tema del solipsismo, que en algún momento tentó al joven Wittgenstein, quedó en el pensamiento del Wittgenstein maduro completamente superado, en el sentido de que quedó exhibido como un pseudo-problema fundado básicamente en la incomprensión de la “gramática” del pronombre personal ‘yo’. Adscribirle entonces puntos de vista solipsistas al así llamado ‘segundo Wittgenstein’ sería, por consiguiente, una palpable manifestación de incomprensión.

VII) *Conclusiones*

Yo creo que son muy variadas las formas como podría manifestarse o expresarse la incomprensión del pensamiento de Wittgenstein y muy especialmente del Wittgenstein posterior a 1929. Por ejemplo, cuando alguien en un tono de seguridad afirma con toda seriedad que Wittgenstein es “uno de los filósofos más grandes del siglo XX” o, inclusive, “el filósofo más importante del siglo XX”, lo que esa persona hace es exhibir una cierta insensibilidad para juzgar y evaluar filósofos. Wittgenstein no es ni el más grande ni el más pequeño de los filósofos, ni del siglo XX ni de ningún otro siglo, por la sencilla razón de que Wittgenstein no es un filósofo más. Él no es un eslabón más en una cadena iniciada con Tales de Mileto. Más bien, Wittgenstein es el primer gran **anti-filósofo** en la historia de la filosofía occidental. Hay un sentido importante en el que él simplemente no forma parte de esa tradición filosófica; no es ubicable en dicha lista. Por consiguiente, ponerlo al mismo nivel que Davidson, que Mill, que Kant, que Russell, que Quine, etc., es sencillamente no haberlo comprendido. Y otra forma de manifestar una incomprensión radical de la naturaleza del programa de Wittgenstein, de su labor “en” filosofía, es achacarle tesis filosóficas, por excelsas que parezcan. Hacer algo así es automáticamente volverlo incoherente.

Es cierto que durante su primer gran periodo, cuando su pensamiento no se había todavía liberado de la influencia del russellianismo, Wittgenstein tuvo algunos devaneos con diversas tesis o posiciones filosóficas, como cierta clase de mentalismo y, aunque haya sido en una variante muy especial, el solipsismo. Pero después eso cambió totalmente. Wittgenstein ya no volvió a caer en trampas filosóficas. Es en parte por eso que resulta difícil clasificarlo: no puede decirse de él que fue ni un intuicionista ni un finitista ni un materialista, ni un realista, ni un conductista, ni... etc., ni un solipsista. Por lo que, independientemente de cuán importante pueda ser el exégeta que lo afirme, si alguien le adscribiera al Wittgenstein posterior a 1929 tesis filosóficas y en particular puntos de vista idealistas y/o solipsistas, automáticamente estaría dando muestras palpables de que el pensamiento de este último se le escapó, al modo como se nos va de la mano el agua de una fuente que incesantemente fluye y que en vano nos esforzamos por atrapar.