

ciones básicas, describe su *modus operandi*, llama nuestra atención sobre rasgos fundamentales de sus teorías, destaca su peculiar funcionalidad y utilidad, señala con todo rigor sus límites explicativos y fija su valor. En la concepción de la ciencia que se desprende de los pronunciamientos del *Tractatus* quedan además acomodados de manera armónica puntos de vista realistas, convencionalistas e instrumentalistas. Otro rasgo importante de la posición wittgensteiniana, no abordado en este ensayo, es que integra en su cuadro a las matemáticas, proporcionando así una visión global o totalizante de lo que es la empresa científica. Aunque es cierto que no nos ocupamos de ellas en este trabajo, podemos afirmar que las matemáticas quedan incorporadas en la descripción de la labor científica de manera que se exhibe su carácter operativo. En efecto, las matemáticas son vistas no como la descripción de una realidad abstracta, eterna, inmutable, etc., sino más bien como una especie de catalizador para las teorías, pues permite que se hagan transiciones de diversas proposiciones empíricas a otras. Asimismo, Wittgenstein hace ver, a través de escasos pronunciamientos, que entre los lenguajes científicos y el lenguaje natural se da una relación de continuidad y no un corte radical, lo cual haría incomprensible el *status* de la ciencia, y nos instruye también respecto a lo que es una labor propia de la ciencia, *viz.*, la creación conceptual continua. De ahí que, a manera de conclusión, podamos afirmar que uno de los grandes méritos de la filosofía de la ciencia del *Tractatus* es que hace de la investigación y las prácticas científicas una empresa inteligible, pues al mostrar cómo se conectan con la vida y el lenguaje humanos se hace automáticamente resaltar su utilidad y racionalidad.

Solipsismo y Valores

1) La perspectiva de la primera persona

Ni mucho menos podría decirse que la asunción de una perspectiva filosófica centrada en la primera persona es original de Wittgenstein. Posiciones así fueron asumidas, *inter alia*, por Descartes, Hume y Russell. Pero hay una diferencia inmensa entre los enfoques tradicionales y el de Wittgenstein. En todos los casos conocidos, el tratamiento de la primera persona se convierte en una investigación de carácter introspectivo, con pretensiones de objetividad y hasta de cientificidad. En el caso de Wittgenstein la situación es diferente. Como hemos venido insistiendo, al asumir la perspectiva estrictamente lógica, automáticamente él se ve llevado a descartar toda clase de investigación de orden empírico. Nada que tenga que ver con la "experiencia", en cualquiera de los sentidos filosóficos tradicionales, es aquí relevante. No obstante, dado que hay un sujeto pensante y hablante, que es quien profiere elucubraciones como las plasmadas en el *Tractatus*, hay que dar cuenta de él, pero de modo que no se tengan que hacer dudosas afirmaciones ni sobre lo que supuestamente es ni sobre lo que le pasa. Lo que le pase al sujeto es un asunto que incumbe sólo a él o, en el mejor de los casos, a alguna ciencia particular como la psicología. Pero, una vez más, todo eso es empírico y, por lo tanto, cae fuera del horizonte temático del *Tractatus*. Desde la estricta perspectiva lógica adoptada por Wittgenstein, cuestiones como la comunicación, la interacción, las vivencias, etc., son simplemente temas irrelevantes, carentes de interés para una filosofía fundada y guiada por la lógica. Esto es importante entenderlo: Wittgenstein no está negando que haya otros, que haya historia, un pasado, humanidad, etc. Lo único que afirma es que esos temas no son los de una filosofía tal como él la entiende.

Una pregunta entonces se impone: si la experiencia no es relevante en este estudio, entonces ¿de qué se ocupa Wittgenstein al hablar del "yo" y de temas aledaños? Más que de un examen de los contenidos de la conciencia, la experiencia, etc., lo que Wittgenstein desarrolla es un análisis lógico de la experiencia, esto es, algo así como un estudio de las condiciones necesarias para su posibilidad. Una vez más, aquí el supuesto es que al enunciar Wittgenstein los rasgos lógicos del supuesto sujeto de las experiencias, él asume que lo que vale para él vale para todos y, en esa medida, que él habla por todos, puesto que si cualquier otra persona quisiera ocuparse del mismo tema desde la misma perspectiva, diría exactamente lo mismo que Wittgenstein sostiene. Es por eso que todo lo que tiene que ver con las actividades humanas (afectos, guerras, emociones, etc.) sería en un libro como el *Tractatus* enteramente superfluo.

Sin embargo, la verdadera razón por la que la filosofía del *Tractatus* es, como dije, filosofía en primera persona es que, por sorprendente que pueda parecer, lo que Wittgenstein más está interesado en defender es una variante de solipsismo, una variante que a mí me gusta llamar 'sensata', en contraposición con la "insensata", esto es, la convencional. Por qué creo que esos calificativos son apropiados en ambos casos es algo sobre lo que me pronunciaré cuando aborde este apasionante tema.

Obviamente, se le presentan a Wittgenstein diversos problemas. No sólo es menester eliminar prejuicios y posiciones filosóficas fuertemente arraigados en nosotros, los hablantes, sino que también las elucidaciones que se ofrezcan tienen que embonar con todo lo que hasta ese momento se ha venido sosteniendo y la primera gran dificultad que tiene que enfrentar es la representada por las, así bautizadas por Bertrand Russell, actitudes proposicionales. Veamos rápidamente en qué consiste el problema.

II) El problema de las actitudes proposicionales

Como vimos, un punto de vista fundamental de la filosofía del *Tractatus* lo constituye la convicción de que cualquier lenguaje posible tiene que poder descomponerse en proposiciones elementales y que no hay más que lo que estas proposiciones enuncian. En 2.0201, Wittgenstein presenta el principio del análisis o, si se prefiriere, del atomismo semántico: "Los enunciados acerca de comple-

jos pueden descomponerse en enunciados acerca de sus partes y en proposiciones que los describen en forma exhaustiva".¹ Este principio implica que lógicamente no puede haber proposiciones que no sean reducibles a proposiciones elementales. Dicho de otro modo, "Una proposición [i.e., cualquier proposición genuina. ATB] es una función de verdad de proposiciones elementales".² Si se encontrara un contraejemplo a este punto de vista, entonces simplemente se derrumbaría toda la filosofía del atomismo lógico, con todo lo que ello entraña. Es comprensible, por lo tanto, que Wittgenstein estuviera dispuesto a dar la más feroz de todas sus batallas para salvar la tesis del carácter veritativo-funcional del lenguaje, puesto que lo que está en juego es ni más ni menos que su concepción de la lógica, del lenguaje y del mundo, así como de las relaciones que mantienen entre sí.

Hay *prima facie* varios candidatos a contraejemplos, algunos de los cuales son más fáciles de despachar que otros. Este es el caso de las proposiciones moleculares. Un caso que exige un poco más de concentración es el de los enunciados generales. ¿Cómo es que proposiciones de la forma '(x)fx' son funciones de verdad de proposiciones elementales. La respuesta de Wittgenstein está dada, como sabemos, en 5.2 *i passim*. Habría que mencionar también los enunciados de identidad, en relación con los cuales Wittgenstein ofrece una diagnóstico novedoso y revolucionario.³ Ahora bien, el caso más difícil lo presentan, sin duda alguna, las actitudes proposicionales, esto es, las expresiones de la forma 'yo pienso que p', 'yo creo que p', etc. ¿Por qué son problemáticas proposiciones de esta forma? La razón salta a la vista: 'p' puede ser tanto verdadera como falsa, puesto que cualquiera puede creer tanto una verdad como una falsedad. Alguien puede creer, por ejemplo, que Napoleón ganó la batalla de Waterloo y posteriormente leer en un libro de historia que no fue así. Por lo tanto podríamos tener una proposición de la forma 'A cree que p' que sería verdadera independientemente del valor de verdad de 'p'. Pero si ello efectivamente fuera

¹ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge and Kegan Paul, 1974), 2.0201.

² *Ibid.*, 5.

³ Cfr. secciones que van de 5.53 a 5.534. Véase también mi artículo "Wittgenstein: identidad e indiscernibilidad" en mi libro *Lecciones Wittgensteinianas* (Buenos Aires: Grama, 2010).

así, para Wittgenstein sería catastrófico, puesto que se estaría refutando, en el sentido más estricto de la expresión, su principio de atomicidad lógica y su fundamental convicción referente al carácter veritativo-funcional del lenguaje. El problema, como puede apreciarse, es delicado.

¿Cómo enfrenta Wittgenstein dicho reto? A mi modo de ver, su respuesta es una expresión de la profundidad de su pensamiento, inclusive si en última instancia hubiera que rechazarla. Como era de esperarse, Wittgenstein encara el asunto como lógico, esto es, se desentiende por completo de consideraciones tanto acerca de la naturaleza de los estados mentales como acerca de sus diferentes contenidos, su relación con el cerebro, etc. Su tratamiento es puramente formal y en este caso tiene un sabor claramente reduccionista. Pero veamos cómo plantea él el problema. La dificultad y su solución están dadas en un pequeño grupo de proposiciones que van de 5.541 a 5.542.

Lo primero que Wittgenstein hace es, como dije, plantear de manera escueta y directa el problema. Veamos cómo: "A primera vista, parece que una proposición podría entrar en otra de otro modo.

En especial, en ciertas formas proposicionales de la psicología, como 'A cree que *p* acontece' o 'A piensa *p*', etc."⁴ Ahora bien, un tanto sorpresivamente Wittgenstein vincula este problema con otro que ciertamente está implicado por el problema puramente semántico del carácter de las proposiciones, a saber, el de la posible existencia de un "sujeto pensante", si bien dicha conexión es todo menos obvia. "Consideradas superficialmente, parece aquí que la proposición *p* está en una especie de relación con el objeto *A*".⁵ O sea, el problema que parece preocuparle en primer término no es el del carácter veritativo-funcional del lenguaje, sino un problema metafísico aparentemente implicado por una forma proposicional

4 L. Wittgenstein, *op. cit.*, 5.541 (a), (b), (c). A mí me parece que este es el segundo *faux-pas* que da Wittgenstein en su libro. En realidad no tiene importancia, pero tampoco está de más señalarlo. Es el siguiente: si efectivamente la discusión es en primera persona, entonces Wittgenstein no debería haber usado 'A' sino 'yo'. 'A' podría ser reemplazado por; digamos 'Juan', pero entonces se introduciría un elemento de experiencia que no embona del todo con el enfoque general del libro.

5 *Loc. cit.*, (d).

irreductible que no es de carácter veritativo-funcional. Parecería que, sobre la base del mero dato lógico de que hay una forma proposicional última, no analizable, irreductible, etc., se tendría inevitablemente que inferir que hay algo así como un sujeto pensante, es decir, un ego cartesiano, una sustancia mental, que es la que piensa, cree, desea, etc., que *p*. La verdad es que Wittgenstein va a barrer con los dos problemas de un solo golpe, no sin antes dejar en claro que es a Russell y a Moore a quienes tiene en la mira.⁶

La respuesta de Wittgenstein, célebre por haberle resultado a más de uno simplemente incomprensible, es la siguiente: "Pero es claro, sin embargo, que 'A cree que *p*', 'A piensa *p*', 'A dice *p*', son de la forma "*p*" dice *p*'. Y aquí se trata no de la coordinación de un hecho con un objeto, sino de la coordinación de hechos a través de la coordinación de sus objetos".⁷ Es realmente lo que nos dice aquí Wittgenstein tan insondable, tan elusivo, tan difícil de aprehender como se nos ha querido hacer creer? A mí me parece que no sólo no es así, sino que se trata de un pensamiento particularmente lúcido y transparente, como lo son en general todos los del libro. Intentemos dilucidar qué defiende Wittgenstein.

La explicación de su punto de vista corre como sigue: desde la perspectiva de la teoría lógica del significado (o, quizá sería mejor decir, del sentido), los datos y hechos psicológicos son totalmente irrelevantes. O sea, que yo piense que *p*, dude que *p*, imagine que *p*, deteste que *p*, etc., no altera en nada el contenido semántico de '*p*'. Lo que cambia es meramente mi actitud hacia un hecho particular, *p*, pero eso precisamente es un asunto puramente subjetivo. Cómo me posiciono yo frente al hecho simple *p* no altera en nada el contenido de '*p*'. Lo que sí importa, en cambio, es el retrato mismo, esto es, '*p*'. Cuando yo creo que *p*, digo 'creo que *p*', cuando pienso que *p* digo: 'pienso que *p*'; cuando deseo que *p*, digo: 'deseo que *p*', y así sucesivamente. En todos los casos **digo** que *p* y eso es lo único que desde el punto de vista de la significación está en juego. Por lo tanto, 'A cree que *p*' está mal analizado como 'hay una cosa extraña, *viz.*, *A*, que cree que *p*'. El análisis correcto es más bien: 'se expresó que *p* y esa expresión es (en este caso) la de la creencia de que *p* es el caso (o, alternativamente, que '*p*' es verdadera)'. Pero ¿a qué corresponde esta expresión? Nosotros disponemos

6 Véase *loc. cit.*, (e).

7 *Op. cit.*, 5.542.

ya de los elementos para explicarlo: hay un "pensamiento" (de nuevo: en este caso, una creencia), que es un retrato lógico del hecho p y que se expresa por medio de la oración ' p '. Entre el pensamiento en su modalidad subjetiva de creencia, la oración ' p ' y el hecho p se da una y la misma relación de isomorfismo: los elementos mentales del retrato ' p ' corresponden a los nombres de la oración elemental ' p ' y éstos a su vez a los elementos del hecho simple, p . Dicho de otro modo: creer, pensar, negar, etc., siempre son estados particulares, los cuales son expresados por medio de signos proposicionales (retratos).

Lo anterior tiene dos consecuencias de primera importancia. La primera es que el análisis lógico muestra que es sólo aparentemente que las actitudes proposicionales son contraejemplos al punto de vista de que el lenguaje es lógicamente de carácter veritativo-funcional, puesto que afirmar algo de la forma " p dice p " no nos hace entrar en conflicto con dicha posición. Signifique lo que signifique, ' p ' sólo puede tener un valor de verdad y con eso no hay problema. La "tesis" referente al carácter lógico del lenguaje queda, por lo tanto, resguardada. Pero la segunda consecuencia no es menos importante y consiste en hacer ver que si el análisis suministrado es acertado, entonces cuando hablamos de la mente hablamos no de una entidad (" A "), sino más bien de un conglomerado de estados mentales, reunidos entre sí por diversas clases de conexiones (causales u otras). En palabras de Wittgenstein, "Esto muestra también que el alma —el sujeto, etc.— como se le concibe en la superficial psicología contemporánea es un absurdo."

En efecto, un alma compuesta ya no sería un alma".⁸

Así, pues, como anuncié, Wittgenstein mata dos pájaros de un tiro: diluye una fuente de potenciales objeciones a su concepción del lenguaje como un cálculo lógico y disuelve el misterioso objeto que tiene creencias, pensamientos y demás. Filosóficamente no es poco el avance.

Quisiera, antes de abordar la temática que lógicamente viene después de esta discusión, examinar rápidamente una cuestión que, en el mejor de los casos, por lo menos es controvertible. Me refiero a la objeción, devastadora si es acertada, que eleva Wittgenstein en contra de la teoría múltiple del juicio propuesta

8 *Ibid.*, 5.5421.

por Russell. Para empezar, habría que señalar que en estos párrafos Wittgenstein eleva objeciones a **dos** teorías de Russell, una de las cuales ya había sido explícitamente repudiada por éste, lo cual explica lo que fue su desconcierto. La primera, que Wittgenstein mismo enuncia, era simplemente la teoría de que cuando alguien juzga algo lo que se da es una relación entre una mente, un sujeto, y una proposición, considerada como un todo, es decir, como una unidad (' p '). Esto, ya lo vimos, no funciona. No obstante, en honor a la verdad habría que decir que el primero en criticar y rechazar dicha teoría fue el propio Russell, sobre todo (mas no únicamente) por las complicaciones que acarrea en relación con las proposiciones negativas y con las proposiciones falsas. Para evitar esas y otras complicaciones, Russell propuso que se viera en los juicios de la forma ' A cree que aRb ', por ejemplo, juicios en los que valen diversas relaciones de conocimiento directo entre A y cada uno de los elementos del complejo ' aRb '. La propuesta de Russell es interesante y esclarece diversos aspectos del complejo fenómeno del juzgar, pero aparentemente está abierta a una objeción fatal: no cancela la posibilidad de que ' aRb ' signifique un absurdo que alguien (A) juzgue (crea, piense, etc.). Objeta Wittgenstein: "La explicación correcta de la forma de la proposición ' A juzga p ' tiene que mostrar que es imposible juzgar un sinsentido."

(La teoría de Russell no cumple esta condición).⁹

Nótese que esta segunda objeción ya no está dirigida en contra de la primera teoría de Russell, sino en contra de la segunda. Pero dejando de lado las cuestiones históricas, de inmediato nos asalta la duda: ¿por qué una teoría puramente formal del juicio tendría que tomar en cuenta los contenidos de nuestros juicios, de nuestras proposiciones y garantizar que no juzgamos (creemos, imaginamos, pensamos, etc.) un absurdo? ¿Por qué tendríamos que esperar eso de una teoría abstracta que habla de los juicios en general? No estará de más notar que la objeción que aquí Wittgenstein hace, si fuera válida, también echaría por tierra la doctrina fregeana del sentido y la referencia, porque por razones que brotan de los conceptos fregeanos de nombre y de función lo cierto es que Frege no puede evitar considerar como juicios legítimos juicios como 'Creo que Julio César es un número par'. Pero precisamente lo que

9 *Ibid.*, 5.5422.

Wittgenstein está diciendo es que cualquier teoría que permita algo así tiene que estar mal, que una teoría bien fundada del juicio no puede avalar darle el visto bueno a juicios así. Nuestra pregunta es: ¿es razonable lo que Wittgenstein exige? ¿No es excesiva su exigencia?

Pienso que la razón le asiste a Wittgenstein, si bien ello puede verse sólo si se hacen explícitos ciertos supuestos los cuales, por otra parte, son perfectamente razonables. Por ejemplo, Wittgenstein asume que si uno de hecho usa un nombre en una oración con sentido es porque uno efectivamente conoce el significado de dicho nombre, pero si conoce el significado del nombre entonces, como vimos, tiene que saber en qué clase de combinaciones puede entrar y en cuáles no. Una vez que uno conoce a un objeto, no pueden posteriormente cometerse errores en cuanto a la adscripción absurda de propiedades y relaciones. Si yo efectivamente sé lo que significa 'Napoleón' o 'el primer hombre que pisó la Luna', es porque conozco los objetos *Napoléon* y *El primer hombre que pisó la Luna*, i.e., sus propiedades internas, por lo que no puedo después afirmar o negar de Napoleón o del hombre en cuestión que son números, colores, entidades abstractas o minerales. En eso Wittgenstein parece tener toda la razón, pero ello se vuelve palpable sólo cuando entendemos que él asume que se está hablando de juicios concretos, no de meras formas de juicios, que es con lo que por lo menos Russell parece trabajar. Si en lugar de hablar de 'arb' decimos 'Napoleón es el vencedor Austerlitz', entonces la posibilidad que Russell y Frege, por sus respectivas teorías, están forzados a admitir simplemente se desvanece. Pero aquí podemos de inmediato anotar dos cosas. Primero, si se hacen las especificaciones suficientes, es decir, si se pasa de un mero esquema explicativo a su aplicación, entonces parecería que la teoría de Russell salva el escollo; o, mejor dicho, si de entrada asumimos que lo que está en juego es un genuino juicio, entonces la teoría de Russell resulta bastante explicativa y aceptable. Y, segundo, queda claro que la Teoría Pictórica no tiene este problema, puesto que de acuerdo con ella para que yo hable significativamente tengo ya que conocer los significados de los nombres involucrados y si realmente los conozco, entonces no puedo equivocarme en el sentido de cometer errores de tipo lógico, categoriales, absurdos.

Desde luego que quedan muchas cosas por explicar, como la naturaleza de los estados mentales y las diferencias que hay entre

ellos y que hacen que, por ejemplo, uno sea una creencia y otro un recuerdo, las relaciones entre los pensamientos y sus expresiones lingüísticas, las conexiones que se dan entre los pensamientos mismos de manera que, por ejemplo, uno atrae o genera otro (e.g., yo recuerdo algo y entonces me siento triste), etc. Pero sobre todo está el gran problema de la identidad personal y de cómo se reconstituye lo que todo mundo tomaría como su "yo", así como de las relaciones de éste con el cuerpo (o con el cerebro) y, en verdad, con el mundo. Es de esto último que velozmente pasaremos ahora a ocuparnos.

III) El rechazo del "yo" metafísico

A estas alturas de nuestra exposición difícilmente podría resultar una sorpresa el que se afirmara que Wittgenstein pretende desplegar un ataque definitivo en contra de la metafísica y, más en general, en contra de la filosofía tradicional en su conjunto. Para él, el discurso filosófico es forzosamente un discurso **lógicamente** asignificativo e ininteligible. Pero si las oraciones filosóficas son sinsentidos, entonces también las creencias filosóficas son absurdas, puesto que descansan en incomprendiones de carácter lógico, como por ejemplo la creencia de que hay una sustancia pensante, una mente, un "yo". Nosotros acabamos de ver que el análisis revela a priori que dicha creencia es no sólo inservible, puesto que no hay una cosa que piense sino un sinnúmero de estados de pensamiento, sino que además es absurda, puesto que al perder su simplicidad pierde también justamente todas aquellas características que la hacían atractiva (indestructibilidad, eternidad, etc.).

Lo anterior constituye la faceta a priori del rechazo wittgensteiniano de la realidad del "yo". Ahora bien, Wittgenstein ataca esta cuestión desde la perspectiva de la experiencia, pero sin entrar en los detalles del análisis introspectivo o fenomenológico. Es sobre la base de un sencillo parangón que él articula un pensamiento por medio del cual se deshace definitivamente de la idea de algo que está dentro nosotros, que es lo que nosotros realmente somos, aun que no tengamos ni la más remota idea de lo que es (i.e., de lo que realmente somos) y que es lo que realmente piensa, juzga, recuerda, etc. Lo que en este caso Wittgenstein hace es utilizar una metáfora, a saber, la metáfora de la mente o el alma como un ojo para

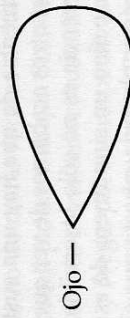
mostrar que los argumentos basados en la introspección están necesariamente destinados al fracaso. A este respecto, quisiera citar a un magnífico poeta español, Antonio Machado, quien, en uno de sus "Proverbios y Cantares", expresa bellamente exactamente lo mismo que Wittgenstein sostiene. Dice Machado:

"El ojo que ves no es
Ojo porque tú lo veas:
es ojo porque te ve".¹⁰

Mutatis mutandis: el que haya conciencia, percepción, memoria, etc., no autoriza a hablar de algo que "tiene" conciencia, percepción, memoria y demás. Así como la funcionalidad del ojo no le permite a quien ve inferir la existencia de un ojo, así la realidad de los estados mentales no autoriza a inferir la existencia de algo que los tiene. Y justamente es la idea de ojo de la que Wittgenstein se sirve para dar a entender su punto de vista. "¿Dónde en el mundo puede señalarse un sujeto metafísico?"

Tu dirás que aquí pasa exactamente lo mismo que con el ojo y el campo visual. Pero en realidad tu *no* ves el ojo.

Y nada en el campo visual permite inferir que es visto por un ojo. Pues el campo visual no es de esta forma:



Ojo —

"11

En extraña coincidencia con Hume, Wittgenstein rechaza aquí el que, como una cuestión de experiencia, se pueda encontrar en el examen introspectivo el "yo", el famoso sujeto pensante de la metafísica tradicional. Pero entonces realmente no queda mucho de éste, puesto que ahora queda claro que tanto por consideraciones *a priori* como por consideraciones *a posteriori* su postulación resulta ser totalmente gratuita. No es que se haya demostrado su no existencia, porque para que ello fuera posible se tendría primero que demostrar que la idea de su existencia es legítima e inteligible.

ble y es esto precisamente lo que se ha mostrado que no es el caso. La conclusión de Wittgenstein no podría ser más clara y contundente: "No hay tal cosa como el sujeto pensante y que tiene representaciones".¹² Naturalmente, con esta creencia se van muchas otras, de carácter religioso por ejemplo.

Wittgenstein ofrece un poderoso argumento anti-cartesiano que, en mi opinión, no ha sido explotado como hubiera podido serlo. Lo que él sostiene es que: "ninguna parte de nuestra experiencia es *a priori*".¹³ El argumento es fuerte, porque parece destruir un supuesto fundamental en la línea de pensamiento de quienes hacen suya la creencia en una sustancia mental, a saber, que por lo menos en principio se podría tener experiencia de ella **previamente** a cualquier experiencia! Si efectivamente ninguna parte de nuestra experiencia es *a priori*, entonces la idea de un acceso privilegiado a mí mismo que fuera lógicamente independiente de cualquier estado mental particular (percepción, recuerdo, etc.) simplemente no es viable y, por lo tanto, no es de la experiencia de donde podría proceder la creencia en un "yo". La idea del "yo" no está extraída de la experiencia, no es una construcción a partir de datos obtenidos en la experiencia ni una extrapolación a partir de ciertas vivencias. La idea del "yo" emerge de la incompreensión de la lógica del lenguaje de las adscripciones y auto-adscripciones de estados mentales, actitudes proposicionales, procesos psicológicos etc. No hay proposiciones sintéticas *a priori* referentes a ningún aspecto del mundo, el "yo" incluido.

Hemos visto cómo, sobre la base de consideraciones puramente lógicas, Wittgenstein va poco a poco desmantelando posiciones filosóficas clave y que aunque éstas pudieran haber sido rechazadas en el pasado, lo cierto es que nunca habían sido cuestionadas en su raíz, es decir, respecto a su inteligibilidad interna. El trabajo de Wittgenstein en este contexto es claramente de carácter antimitológizante. Si su ataque es certero, multitud de creencias que lógicamente dependen de las que él critica se desmoronan. Ahora bien, lo interesante del asunto es que, una vez destruido el mito filosófico del "yo", Wittgenstein vuelve a la carga para realizar una extraordinaria defensa del solipsismo. Deseo sostener desde ahora que su posición es perfectamente congruente.

¹² *Ibid.*, 5.631.

¹³ *Ibid.*, 5.634.

¹⁰ A. Machado, *Poesías Completas*. Col. Austra (Madrid: Espasa Calpe, 1973), p. 197.

¹¹ L. Wittgenstein, *Tractatus*, 5.633-5.6331.

IV) *La defensa del solipsismo*

El punto de partida de Wittgenstein es un reconocimiento *prima facie* extraño si se tiene en mente la anterior discusión. Lo que nos dice es: "Hay realmente un sentido en el que se puede hablar en filosofía de un Yo de un modo no psicológico".¹⁴ O sea, sí hay un sentido de individualidad y de identidad personal que es real, legítimo, incuestionable, sólo que no tiene nada que ver con la noción usual de una sustancia mental como lo sería el "yo" metafísico. Hay individuos, sujetos, personas, cada uno de ellos representando un "yo", pero esto no nos compromete con nada metafísico. 'Yo' no es un nombre, en el sentido relevante. No obstante, 'yo' es muy útil. Lo que las aseveraciones concernientes al "yo" requieren es, por lo tanto, elucidación, no postulación, mistificación o mitologización.

Para empezar, Wittgenstein hace el extraño señalamiento de que "El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo".¹⁵ Y esto lo amplía como sigue: "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".¹⁶ Esto sí que es difícil de dilucidar: ¿qué puede querer decir que el "yo" es un "límite del mundo"?

La clave para responder a esta pregunta nos la da el propio Wittgenstein: "Es porque 'el mundo es mi mundo' que el yo hace su aparición en la filosofía".¹⁷ 5.641 (b). Esto es muy importante: nuestro criterio de identidad, lo que nos distingue unos a otros, no es una incognoscible e incomprensible sustancia espiritual, sino el hecho de que nuestros respectivos mundos son diferentes. Obviamente, aquí estamos hablando de "mundos diferentes" en un sentido especial. Lo que tenemos que esclarecer es que: ¿qué significa 'mi mundo'? ¿Qué es mi mundo, cómo lo delimito de manera que al delimitarlo me delimite yo mismo, delimite mi "yo" y me distinga así de los demás? La respuesta de Wittgenstein es indirecta, pero clara. Lo que él afirma es que "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".¹⁸ Esto exige ser aclarado.

¹⁴ *Ibid.*, 5.641(a)

¹⁵ 5.632.

¹⁶ *Ibid.*, 5.641 (c).

¹⁷ *Ibid.*, 5.641 (b).

¹⁸ *Ibid.*, 5.62 (c).

Para empezar, tengo que señalar que la proposición crucial en alemán es la siguiente: *Dass die Welt meine Welt ist, das zeigt sich darin, dass die Grenzen der Sprache (der Sprache, die allein ich verstehe) die Grenzen meiner Welt bedeuten*. La parte del pronunciamiento que más controversia ha causado, lo cual por razones que ahora ofreceré resulta increíble, es la parte que está entre paréntesis. Lo que sucede es que las dos versiones que hay del *Tractatus* al inglés (y por consiguiente, como era de esperarse, las versiones al español) son diferentes. Éstas son:

- a) el único lenguaje que yo comprendo
- b) el lenguaje que sólo yo comprendo

La verdad es que la diferencia en las traducciones ha generado mucho más ruido del que ameritaban, pues en el fondo la diferencia entre ellas es meramente gramatical y, por lo tanto, enteramente superficial. Nada depende de la diferencia en la traducción, que es a final de cuentas una mera diferencia de énfasis. Preguntémonos entonces: ¿cuál es ese lenguaje "que sólo yo conozco" o, alternativamente, ese "único lenguaje que yo conozco"? Es obvio que Wittgenstein no puede estar hablando de ningún lenguaje natural en contraposición a algún lenguaje de índole desconocida puesto que, fuera éste el que fuere, no tenemos la menor idea de qué clase de lenguaje se trata. Por otra parte, tampoco puede estar pensando en un lenguaje natural, dado que no podría ser él el único en conocerlo o en comprenderlo, además de que él en principio podría aprender otros idiomas. Por lo tanto, la caracterización que está en juego no tiene que ver con una distinción entre, por ejemplo, lenguajes naturales y lenguajes mentales (subjetivo, privado, etc.) o artificiales. En el libro no hay ninguna alusión a un lenguaje de esa naturaleza. Desde mi perspectiva, lo que Wittgenstein afirma sólo puede entenderse si se comprende y se toma en cuenta la problemática en la que está inmerso, esto es, su peculiar forma de solipsismo. Entonces se aclara cuál es ese "lenguaje que sólo yo comprendo" o, si se prefiere, "el único que lenguaje que comprendo": es el lenguaje de la primera persona, el lenguaje de las auto-adscripciones de estados mentales, pensamientos, imágenes y demás. La verdad es que aquí Wittgenstein parece oscuramente adelantarse a algunas cosas que dirá a su regreso a la filosofía, después de 1929. El punto importante es el siguiente: si

bien alguien puede decir de mí con verdad que me duele la cabeza, el hablante *nunca* podrá expresar exactamente lo mismo que yo cuando digo que me duele la cabeza. Hay algo que sólo yo comprendo cuando hablo de mis dolores, pensamientos y demás. Es de eso de lo que habla Wittgenstein y no importa en lo más mínimo que digamos que se trata de un lenguaje que sólo yo conozco o que se trata del único lenguaje que yo realmente comprendo. Lo que importa es entender que mi "yo" llega hasta donde llega mi lenguaje, esto es, mi lenguaje de auto-adcripciones. Normalmente, los límites de mi yo están contingentemente marcados por mi cuerpo, por la sencilla razón de que normalmente yo no siento dolores en otro cuerpo que no sea el mío, si bien en principio ello sería perfectamente posible. Yo podría estar conectado de manera tal con otra persona que cuando lo pellizcaran fuera yo quien sintiera el dolor. Esa posibilidad complicaría enormemente nuestra concepción de la identidad personal, pero no tenemos por qué ocuparnos de ella puesto que no es el caso. Mi mundo llega hasta donde puede mi voluntad ejercer su control, hasta donde puedo tener experiencias, pero lo realmente importante en todo esto es que ello determina el lenguaje, no el cuerpo. La conexión entre mis experiencias y mi cuerpo es contingente, en tanto que la delimitación de mis experiencias por el lenguaje es necesaria, esto es, está marcada por la lógica y es por lo tanto lo único que nos interesa e incumbe.

Ahora bien, una vez que alcanzo los límites en el horizonte de mis experiencias posibles con lo que me topo es con el mundo. Y aquí es donde podemos trazar la distinción entre el solipsismo insensato de los filósofos tradicionales y el solipsismo sensato del *Tractatus*: el primero está infectado por la absurda noción filosófica de privacidad, en tanto que el segundo no. En ambos casos hablamos de los datos últimos de la conciencia, objetos de la conciencia inmediata, objetos fenomenológicos, pero en la perspectiva filosófica tradicional dichos son objetos son entendidos como esencialmente privados e inparticipables. Naturalmente, esta concepción de la experiencia automáticamente genera el problema de cómo podría yo saber no sólo que otros tienen experiencias, sino saber con certeza que otros existen, en verdad, estar seguro de que hay un mundo. Digámoslo rápidamente: no hay solución para este acertijo en el marco de la filosofía tradicional. Pero lo interesante del asunto es que Wittgenstein defiende la posición solipsista, si bien elude los problemas insolubles del solipsismo tradicional,

porque para él los objetos de la experiencia inmediata son los objetos de la realidad, es decir, no objetos privados, de acceso privilegiado, etc. Cito: "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".¹⁹ Que el solipsismo y el realismo coinciden quiere decir simplemente que los objetos de los que tengo experiencia y que puedo nombrar **son** los objetos de la realidad. Es el acceso lo que es único y expresable en el lenguaje de la primera persona, mas no el contenido. Es a esta variante de solipsismo que calificué de 'sensata', inclusive si es una posición en última instancia errada.

Estamos ahora en posición de entender la proposición de acuerdo con la cual "El mundo y la vida son lo mismo"²⁰ y también la muy importante proposición "Yo soy mi mundo. (El microcosmos)".²¹ Es claro que lo que Wittgenstein está aquí haciendo es desarrollar la posición solipsista, es decir, tomarla en serio al tiempo que pone al descubierto sus límites porque, lo repito, la variante wittgensteiniana de solipsismo es sensata. Si uso el lenguaje que sólo yo comprendo (¿y cuál otro podría usar?), realmente de lo único que puedo hablar es de lo que me pasa, de aquello de lo que tengo experiencia, de lo que puedo nombrar, etc. Al describir la realidad lo que hago es describir mi vida, pues en realidad no puedo hacer otra cosa. La diferencia con el solipsista o el idealista comunes es que hago simultáneamente las dos cosas. Y aquí aparece el gran supuesto de Wittgenstein en este contexto: dado que yo soy el microcosmos, yo reflejo a través de mi pensamiento y mi lenguaje la lógica del mundo, que es perfectamente objetiva, sólo que lo mismo pasa con exactamente cualquier otro hablante. El mundo es el mundo vivido, pero en éste la noción filosófica de privacidad no tiene cabida y por lo tanto no surgen los problemas de los que no puede salir el filósofo tradicional. Lo que hay de único, incomparable, etc., en lo que podríamos denominar la 'concepción lógica de la experiencia' es la posición particular que cada quien ocupa *vis à vis* el mundo. No podría ser de otra manera. Es en este sentido que yo (o mi "yo") soy (es) un límite del mundo, no una parte de él.

Así, pues, el solipsismo debidamente entendido, esto es, como

¹⁹ *Ibid.*, 5.64.

²⁰ *Ibid.*, 5.621.

²¹ *Ibid.*, 5.63.

una posición que se deriva de la comprensión de la lógica de nuestro lenguaje, no sólo es defendible sino que es sumamente atractivo. Desde luego que la posición solipsista que Wittgenstein elabora está plagada de supuestos que su filosofía de la madurez echará despiadadamente por tierra,²² pero en el marco de la filosofía que el *Tractatus* comparte con la filosofía tradicional el solipsismo wittgensteiniano parece no sólo razonable, sino convincente.

V) El "yo" filosófico y los valores

Me parece digno de ser mencionado que el solipsismo wittgensteiniano es importante no sólo, por así decirlo, "filosóficamente", sino por cuanto se conecta con temáticas que, de uno u otro modo, tienen implicaciones prácticas o vitales. Hemos reconocido dos polos: el "yo" y el mundo o, si se prefiere, el mundo y mi "yo", que es su límite. Con lo que yo me topo es con el mundo. Por decirlo de alguna manera, yo llego hasta donde el mundo empieza y a la inversa. Ahora bien, ya explicamos lo que significa decir que el mundo es mi mundo, por lo que debería quedar claro que hablar del mundo como "mi mundo" no significa que el mundo sea "mío" en algún sentido absurdo y que, por lo tanto, yo pueda hacer con él lo que me venga en gana. Al contrario: Wittgenstein explícitamente reconoce que "El mundo es independiente de mi voluntad".²³ Obviamente, este es un punto de vista que el solipsista tradicional no podría ni defender ni explicar. Para nuestros propósitos, sin embargo, lo importante es lo siguiente: que el mundo sea mi mundo significa que el mundo es "para mí", es decir, que el mundo no me es indiferente y por lo tanto, podemos inferir, es sólo con el "yo" que hacen su aparición las evaluaciones, las preferencias, etc., y, más en general, los valores. Es un concepto inútil y estéril el del mundo como una totalidad que puedo única o básicamente pensar, auto-representarme, describir, etc.²⁴ Desde la pers-

²² En relación con el solipsismo, véase mi trabajo "Wittgenstein y el Solipsismo: análisis, desmantelamiento y superación" en mi libro *Lenguaje y Anti-Metafísica* (México: Plaza y Valdés, 2005), 2ª edición.

²³ L. Wittgenstein, *Tractatus*, 6.373.

²⁴ Un mundo meramente categorizado, como por ejemplo el que delinea P. F. Strawson en su famoso libro *Individuals*.

pectiva del mundo como mío, lo importante de la relación entre el "yo" y el mundo es que la acción se vuelve fundamental. Lo realmente importante es que se puede incidir en él y es al hacerlo que mostramos nuestros valores. El mundo en sí mismo es éticamente neutro, es decir, no es ni bueno ni malo, ni bonito ni feo, porque todos los hechos son cualitativamente homogéneos, de la misma calidad, esto es, no tienen valor. El valor (lo valioso, las jerarquías) aparece con el sujeto, con el "yo" (que obviamente, como ya vimos, no es el cuerpo). Los hechos del mundo son contingentes, puesto que las proposiciones son o verdaderas o falsas, pero lo valioso es lo que es necesariamente. No hay, por lo tanto, un lenguaje para describirlo, puesto que el lenguaje no contiene ni permite la construcción de proposiciones necesarias. De ahí que, sea lo que sea, lo valioso no cae dentro del mundo y evidentemente no tiene el menor sentido hablar de algo como cayendo "fuera" del mundo. Es, pues, sólo con el sujeto evaluador y actuante que los valores hacen su aparición, mas no como formando parte de hechos objetivos, sino como expresando la posición del sujeto frente al mundo. Veamos esto un poco más en detalle.

Tenemos un lenguaje moral, por medio del cual juzgamos y evaluamos acciones y personas, pero no porque dicho lenguaje sirva para describir algún aspecto del mundo sino simplemente porque el mundo, como dije, no me es indiferente. El mundo no es sólo aquello que yo me represento intelectualmente, sino aquello sobre lo cual actúo, aquello que me gusta o me disgusta, que me produce placer o dolor; todo aquello que trato de modificar en función de mis deseos, creencias y demás. La cuestión de cómo sea el mundo es la cuestión de cómo sea para mí. Ahora bien, hay que distinguir entre cómo es el mundo en tanto que independiente de mi voluntad, y por ende de mi acción, y cómo es en función de o como resultante de ella. Aquí el lenguaje moral nos engaña, porque la moralidad se desdobra o bifurca y dicho lenguaje se vuelve entonces ambiguo. En efecto, podemos hablar de lo bueno y lo malo desde dos perspectivas diferentes: desde la perspectiva de los hechos o desde la perspectiva de las intenciones, la voluntad y los deseos del sujeto. Los términos morales son, pues, ambiguos. Hay muchas cosas a las que los humanos califican como "buenas", pero en esos casos 'bueno' es más o menos sinónimo de 'útil', 'conveniente', 'aprovechable', etc., y claramente apunta a situaciones perfectamente descriptibles, puesto que son de orden factual. No es éste el sentido moralmente

relevante del vocabulario moral. Hay en cambio un sentido de 'bueno' (y de otros términos morales, como 'correcto', 'virtuoso', etc.), que es el que realmente nos importa, que no apunta a nada nombrable, sino que sirve únicamente para **expresar** algo, lo que es realmente importante para el sujeto. De eso, sea lo que sea, no podemos hablar, porque cada vez que intentamos ponerlo en palabras o enunciamos hechos o emitimos sinsentidos y en ambos casos se nos escapa. Aquí se hace sentir con fuerza la doctrina de lo inexpressible y de los límites de la significatividad: así como el que sea cierto que no puedo apuntar a algo que sea mi "yo" no implica que entonces no pueda hablar genuinamente de mi "yo" en un sentido filosófico (*i.e.*, no psicológico, histórico, etc.), así también el que uno no pueda apuntar a ninguna cualidad moral como un rasgo objetivo de las cosas no significa que no haya algo que yo me esfuerzo por expresar, "algo" que es lo realmente importante y que sistemáticamente fracaso en atrapar lingüísticamente. Ese algo es el valor que adquiere mi vida como resultado de mis decisiones autónomas, lo bueno en un sentido no mundano o social. Hay algo que no podemos pero que a toda costa queremos expresar y es nuestra satisfacción o insatisfacción no factual, esto es, moral. Dado que la bondad moral no es ninguna cualidad ni natural ni no natural de las cosas que pueblan el mundo, se sigue que no puedo enunciar qué es o en qué consiste y esta imposibilidad es una vez más una imposibilidad que la lógica le impone a nuestro lenguaje, no incapacidad verbal de nuestra parte. O sea, dado que el lenguaje moral no incorpora nombres, lo que se dice cuando se evalúa o juzga algo moralmente carece lógicamente de sentido, pero no por ello es un absurdo, porque lo que se quiere expresar es en verdad lo que realmente tiene importancia o valor, sólo que el lenguaje no está diseñado ni funciona para permitir decir eso. La vida moralmente buena es efectivamente la vida feliz, porque es la vida que nos deja satisfechos pero no porque estemos factualmente satisfechos (sexualmente, por ejemplo), sino porque nuestras acciones y por lo tanto nuestra vida es lo que queremos que fuera en lo que de nosotros dependía. En relación con esto es muy importante distinguir el concepto de satisfacción factual del de satisfacción moral. Nada más lejos de Wittgenstein que el hedonismo y el sibaritismo, por lo que sería un error garrafal hacerle decir que la satisfacción física, social, etc., es la marca de la vida buena. Podemos asegurar que no es eso lo que está diciendo. Más aún: no hay tal marca, porque si la hubiera sería una parte del

mundo, sería entonces nombrable y, por lo tanto, sería contingente y entonces no tendría valor *per se*. Si queremos expresar proposicionalmente lo que es valioso en sí mismo, ello sólo lo podemos hacer, por así decirlo, poéticamente. Diremos entonces con el *Tractatus* que el mundo del hombre feliz es un mundo que se ensancha o se ilumina, en tanto que el mundo del inmoral se encoje o se oscurece. Pero buscaríamos en vano una diferencia objetiva entre la vida del hombre moralmente bueno y la vida del hombre moralmente malo. Lo único que podemos decir es que "El mundo del hombre feliz es distinto del mundo del hombre infeliz".²⁵ Huelga decir que estamos aquí usando 'feliz' e 'infeliz' en un sentido trascendental.

No hay duda de que la originalidad, la fuerza explicativa y el carácter seductor de la ética solipsista wittgensteiniana permitiría ahondar en el tema: discutir sus corolarios, confrontar los puntos de vista de Wittgenstein con los de Platón, Hume, Kant, Mill, etc., pero intentar algo en ese sentido nos llevaría demasiado lejos de lo que es nuestro tema central, *viz.*, las posiciones fundamentales de ese maravilloso libro que es el *Tractatus*. Ahora bien, el que el libro sea filosóficamente una joya no significa que sea inmune a la crítica, que sea una fortaleza filosófica inexpugnable. Dejando de lado la acerba crítica despegada por Wittgenstein en su *magnum opus*, esto es, las *Investigaciones Filosóficas*, en lo que será nuestro último capítulo veremos que corroe a la filosofía del *Tractatus* una cierta "contradicción" de la cual no se puede librar más que al precio de abandonar sus posiciones más fundamentales. Es sobre este tópico que tenemos ahora que decir unas cuantas palabras.

²⁵ *Ibid.*, 6.43 (c).