

SOLIPSISMO Y "EXPERIENCIA PRIVADA"

Alfonso García Suárez

Universidad de Valencia

LA CRÍTICA DE WITTGENSTEIN a la idea de un lenguaje privado tiene su momento crucial y mejor conocido en los famosos pasajes del caso del diario privado de las *Investigaciones filosóficas*. Pero junto con el ataque frontal contenido en esos pasajes, Wittgenstein despliega toda una campaña de guerrillas destinada a destruir el caldo de cultivo en el que surge y se desarrolla esa idea: la perspectiva egocéntrica. Se trata de una posición epistemológica que lleva acopladas una serie de tesis semánticas. La tesis más característica de la epistemología egocentrista es la doctrina de la privacidad de la experiencia. Las sensaciones son privadas en un doble sentido, de acuerdo con la epistemología que Wittgenstein rechaza. En primer lugar el filósofo egocéntrico pretende que sólo yo puedo saber si tengo una sensación; de este modo las sensaciones se conciben como objetos epistémicamente privados. En segundo lugar nuestro filósofo pretende que sólo yo puedo tener mis sensaciones; de manera que el epistemólogo egocentrista las concibe como objetos ópticamente privados. El egocentrismo epistemológico, asumido explícita o tácitamente, permea la filosofía occidental moderna y contemporánea. Lo encontramos en el cartesianismo y en la tradición racionalista de la Europa continental; pero también en las diversas formas del empirismo británico y del positivismo centroeuropeo. De su adopción surgen numerosos "ismos" filosóficos. Pero es, sin duda, el solipsismo la posición que compendia y lleva a su últimas consecuencias los supuestos de esta perspectiva. De aquí que su ataque a la epistemología egocentrista tome la forma kantiana de una Refutación del Solipsismo. La elección del solipsista como

blanco de su ataque tiene también una raíz personal: el solipsismo fue la doctrina a la que Wittgenstein se acogió en su juventud.

Su ataque a los supuestos epistemológicos de la perspectiva egocéntrica puede ser dividido en dos partes. La primera daría cuenta de su crítica del solipsismo como paradigma de esta posición. La segunda se haría cargo de su ataque general a la doctrina de la privacidad, tal como es desarrollado en las secciones 246-255 de las *Investigaciones*. Aquí vamos a atender solamente a su crítica del solipsismo. El texto principal de esta crítica es el *Cuaderno azul* dictado a sus alumnos de Cambridge durante el curso académico 1933-1934. El complemento a la crítica desarrollada en el *Cuaderno azul* se halla en las notas editadas por Rhees que recogen sus anotaciones para lecciones sobre "experiencia privada" y "datos sensoriales" y, finalmente, en las *Investigaciones filosóficas*.

En la sección 309 de las *Investigaciones* Wittgenstein expone la finalidad de la filosofía mediante una famosa metáfora:

¿Cuál es tu objetivo en filosofía? —Mostrarle a la mosca la escapatoria de la botella cazamoscas.

En relación con esto, Malcom cuenta en su biografía de Wittgenstein¹ que éste le explicó en cierta ocasión la situación en que nos encontramos en filosofía imaginándose a un hombre atrapado en una habitación. Trata de encontrar la escapatoria, pero no lo logra: las ventanas no ceden, grita, pero nadie puede oírle, etc. Finalmente advierte que desde el comienzo la puerta estaba abierta. Pues bien, en las "Notes for Lectures" Wittgenstein presenta al solipsista como el paradigma de la mosca filosófica:

El solipsista revolotea y revolotea en la campana cazamoscas, choca contra las paredes, revolotea de nuevo. ¿Cómo hacerle parar? (NFL 256).

¹ MALCOM, N.: *Recuerdo de Ludwig Wittgenstein*. EN FERRATER MORA, J. et al.: *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*. Trad. por R. Jordana. Barcelona: Oikos-Tau, 1966.

¿Cuál es el camino por el que el solipsista llega a esta situación y cuáles son los distintos movimientos en los que golpea su cabeza contra los límites del lenguaje?

El primer movimiento que conduce a la condición del solipsista es aquél que se expresa en la oración: "Yo sólo puedo saber que *yo* tengo experiencias personales, pero no que nadie más las tenga" (BB 48). Ahora bien, este movimiento no conducirá todavía al solipsismo. Nuestro epistemólogo egocentrista puede todavía admitir que el supuesto de que los demás tengan experiencias personales tiene sentido. Así dirá característicamente que no puede *saberse* cuando otra persona tiene dolores, pero puede *creerse* o *conjeturarse* (BB 53). De este modo reservará el verbo "conocer" para sus propias experiencias pero aún admitirá la aplicación de la modalidad epistémica de la creencia para el caso de las experiencias de los demás. Una de las fuentes de esta posición es la incapacidad que el filósofo egocentrista tiene de distinguir entre una imposibilidad física y una imposibilidad gramatical. Su postura rayana en el escepticismo surge de identificar el conocimiento del dolor con la posesión del dolor. Conocer el dolor, supone, es tener el dolor, y puesto que yo no puedo tener el dolor de otra persona, no puedo saber si tiene un dolor. ¿Pero a qué tipo de imposibilidad se está refiriendo cuando afirma que no puede tener el dolor de otra persona? ¿Se trata de una imposibilidad física como cuando decimos "No podemos tener (por regla general no tenemos) dolores en las muecas de otra persona"? Si su imposibilidad es de este tipo, entonces las palabras "no podemos" se usan del mismo modo que en "Un clavo de hierro no puede rayar el cristal" (BB 49). A fin de ver que no es éste el sentido en el que él usa la expresión "no podemos" basta con imaginar el siguiente caso:

Supongamos que yo siento un dolor que, exclusivamente sobre los datos del dolor, por ejemplo, con los ojos cerrados, yo diría que es un dolor en mi mano izquierda. Alguien me pide que toque el lugar doloroso con mi mano derecha. Lo hago y al abrir los ojos

veo que estoy tocando la mano de mi vecino (entendiendo por tal la mano conectada al tronco de mi vecino). (BB 49)

¿Contaría esto para nuestro filósofo como un caso en el que se diría que yo siento el dolor de otra persona? Evidentemente no. El replicaría: "Yo puedo tener dolor de muelas en las muelas de otro hombre, pero no *su* dolor de muelas" (BB 53). Ahora bien, ello muestra que no estaba usando las palabras "no podemos" como expresión de una imposibilidad física. Su enunciado no se parecía a "es imposible para un ser humano cruzar a nado el Atlántico" o a "tres personas no pueden sentarse una al lado de otra en un banco de una yarda de longitud", sino más bien a "los colores verde y azul no pueden estar simultáneamente en el mismo sitio" o a "no hay meta en una carrera de resistencia" (BB 54, 56). Cuando utilizaba la oración "Yo no puedo sentir su dolor" estaba expresando en realidad una imposibilidad gramatical. Su proposición era una proposición metafísica que expresaba una imposibilidad lógica bajo el aspecto de una imposibilidad empírica:

Lo que hemos hecho en estas discusiones es lo que hacemos siempre que nos encontramos la palabra "poder" en una proposición metafísica. Mostramos que esta proposición esconde una regla gramatical. Es decir, destruimos la semejanza externa entre una proposición metafísica y una proposición empírica, y tratamos de encontrar la forma de expresión que satisface cierto anhelo del metafísico no satisfecho por nuestro lenguaje ordinario y que, en la medida que no es satisfecho, produce la confusión metafísica (BB 55).

El segundo movimiento del epistemólogo egocentrista será negar que tenga sentido creer que alguien distinto de mí tenga experiencia personales. ¿Pues cómo puedo yo hacer esta hipótesis si trasciende toda experiencia posible? (BB 48). Y así su indecisión entre una imposibilidad lógica y una imposibilidad física le llevará a decir: "Si lo que yo siento es siempre únicamente *mi* dolor, ¿qué significado puede tener

la suposición de que alguien más tiene dolor" (BB 56). O también: "Sólo mi dolor es dolor real" (BB 57), "sólo yo veo realmente" (BB 60). Lo que Wittgenstein nos recomienda en estos casos es contemplar cómo se usan efectivamente en nuestro lenguaje las palabras en cuestión. Pues en estos casos nos encontramos con un uso distinto del uso efectivo que nuestro lenguaje hace de las palabras. Se trata de un uso que nos parece recomendable por alguna razón. La dificultad estriba entonces en descubrir que las palabras del metafísico, aunque tienen la apariencia de la formulación de un hecho, en realidad se usan para expresar su disconformidad con nuestra gramática: "La persona que dice 'sólo mi dolor es real' no intenta decir que ha descubierto mediante los criterios comunes —es decir, los criterios que dan a nuestras palabras sus significados comunes— que las otras personas que decían que tenían dolores estaban mintiendo. Sino que contra lo que se rebela en contra el uso de *esta* expresión en conexión con *estos* criterios. Es decir, pone objeciones al hecho de que se use esta palabra del modo particular en que se usa comúnmente" (BB 57). Sin embargo el metafísico no es consciente de estar oponiéndose a una convención. Por el contrario, cree estar expresando con sus palabras la verdadera naturaleza de las cosas. Wittgenstein lo compara a un hombre que desea redibujar las fronteras de una provincia: "Se siente inclinado, por así decirlo, a utilizar el nombre 'Devonshire' no para el distrito con su delimitación convencional, sino para una región delimitada de modo diferente. Podría expresarlo diciendo: '¿No es absurdo hacer de *esto* un distrito, trazar los límites *aquí*?' Pero lo que dice es: 'El Devonshire *real* es éste'" (BB 57). La respuesta al solipsista no puede ser reafirmar los puntos de vista del sentido común, pues un filósofo no es un hombre que haya perdido el sentido común. Ni tampoco es un científico cuyo desacuerdo con el sentido común se basa en un conocimiento más perfecto. Esto muestra hasta qué punto la concepción de la filosofía de Wittgenstein difiere de la de Moore por muchas semejanzas que se pueden señalar entre ambos. La posición que hemos

de adoptar ante el metafísico es investigar el origen de su rompecabezas. El origen del enredo se debe en este caso al desagrado ante una notación. Sentimos que nuestro lenguaje ordinario nos desagrada y buscamos notaciones distintas que acentúen o atenúen determinados rasgos. Pero el solipsista no discrepa de nosotros en ninguna cuestión práctica de hecho: nos compadece igual que otras personas, no nos toma por simuladores, etc. Su desacuerdo se reduce a su negación a acatar la notación ordinaria: él desea restringir el adjetivo "real" e incluso el sustantivo "experiencia" a las suyas propias y desea excluir como carente de sentido la expresión "él tiene dolor de muelas real". Su sugerencia lleva a utilizar la expresión "hay dolor de muelas real" (cfr. PB 58) en lugar de "Smith tiene dolor de muelas". Ahora bien, en su caso la palabra "real" no se usa como opuesta a "simulado". ¿Por qué tiene el solipsista la tentación de utilizar una notación distinta? (BB 58-59).

Wittgenstein señala aquí como fuente de esta tentación una confusión sobre las relaciones entre conocimiento y posesión. La expresión "sólo yo veo realmente" está conectada con la idea expresada en "nunca sabemos lo que la otra persona ve realmente cuando mira una cosa" o "nunca sabemos si llama 'azul' a la misma cosa que nosotros llamamos 'azul' ". Esta idea surge de pensar que "saber lo que él ve" significa "ver lo que él también ve"; pero no en el sentido ordinario en el que se diría de dos personas que miran al mismo objeto que uno ve lo mismo que ve el otro, sino en el sentido extraordinario en que cada uno tiene ante su mente el objeto inmediato, privado, de su visión de manera que es imposible que ninguno de los dos introduzca su cabeza (mente) en la del otro y vea el mismo objeto que el otro mira (BB 60-61). Pero esta imposibilidad no se debe, naturalmente, a la fragilidad de la naturaleza humana.

Llegado a este punto el solipsista propondría la afirmación "Cuando algo es visto (realmente *visto*), soy yo siempre quien lo ve" (BB 61) como la expresión más satisfactoria de su postura. Es éste el siguiente movimiento del solipsista que Wittgenstein va a examinar. En las "Notes for Lectures"

formula este movimiento del siguiente modo: "Estoy tentado a decir: 'Parece al menos un hecho de experiencia que en la fuente del *campo visual* hay generalmente un hombrecillo con pantalones de franela gris, de hecho L. W.'" (NFL 255). La pregunta que Wittgenstein lanza al solipsista, una vez hecho este movimiento, es: "¿Cuándo dices '...soy yo siempre quien ve', *quién* es la persona referida por 'yo'?, ¿a qué tipo de identidad personal te estás refiriendo?"

Esto lleva a Wittgenstein a examinar los criterios de identidad personal. ¿Qué rasgos de nuestro concepto de persona nos permiten decir que un individuo es "la misma persona"? Wittgenstein señala que nuestro concepto actual de persona depende para su aplicación del hecho de que muchas características que empleamos como criterios de identidad coinciden en la gran mayoría de los casos:

Por regla general, a mí se me reconoce por la apariencia de mi cuerpo. La apariencia de mi cuerpo sólo cambia gradualmente y relativamente poco, y de modo semejante, mi voz, mis hábitos característicos, etc., cambian sólo lentamente y dentro de un margen reducido. Si tendemos a utilizar los nombres personales del modo que lo hacemos, es sólo como consecuencia de estos hechos (BB 61).

Si estos hechos no fueran, por regla general, como son efectivamente, nuestro concepto de persona, nuestros usos de nombres de personas, podrían ser enteramente distintos de lo que son actualmente. Para ver cómo cambiaría la gramática de los nombres personales en estos casos, Wittgenstein construye diversos *Gedankenexperimente* (BB 61-62).² La finalidad de estos experimentos mentales es, como dice en otra parte, "imaginarse que determinados hechos naturales muy generales son distintos de lo que suelen ser, y así formaciones de conceptos distintas de las usuales se le volverán inteligibles" (PU p. 230). El primero de estos experi-

² Véase sobre ellos F. Waismann: *The Principles of Linguistic Philosophy*. Ed. by R. Harré. London: Macmillan, 1965, Págs. 213-216 (trad. al castellano de J. A. Robles en México: UNAM, 1970).

mentos consiste en imaginar que todos los cuerpos humanos tuviesen el mismo aspecto y que, por otro lado, diferentes conjuntos de características —hábitos, voz, etc.—, agrupados de acuerdo con determinados patrones, habitaran sucesivamente varios cuerpos. En estas circunstancias podríamos dar nombres a los cuerpos, pero estaríamos tan poco inclinados a hacerlo como lo estamos ahora a dar nombres a los muebles de nuestra habitación. Podríamos en cambio dar nombres a esos conjuntos de características que emigran de cuerpo en cuerpo: "Pedro habita esta semana un cuerpo agilísimo".

El segundo caso es similar al contemplado en la historia del doctor Jekyll y Mr. Hyde: el cuerpo y las características de la conducta de las personas cambiarían periódicamente por completo y de un modo repentino. En este caso podríamos dar a cada hombre dos nombres e incluso hablar de un par de personas habitando su cuerpo. Pero no estamos obligados a ello: también podríamos decir que se trata de una sola persona que cambia.

El tercer experimento afecta a la memoria como criterio de identidad personal. Supongamos que la memoria de un individuo comprende en los días pares de su vida sólo los acontecimientos de todos esos días y ninguno de los ocurridos en los días impares; y lo mismo para los impares. Podemos imaginar también que con esta situación se combina la contemplada en el caso del doctor Jekyll y Mr. Hyde. ¿Estaríamos obligados en este caso a decir que hay dos personas habitando el mismo cuerpo? La respuesta de Wittgenstein es una rotunda negativa. Nuestro concepto ordinario de persona es dependiente de que se den ciertas circunstancias. Si estas circunstancias cambiasen, como imaginamos en los tres *Gedankenexperimente*, entonces cambiará la aplicación del concepto. Si desco aún mantener el concepto, estoy en libertad en cuanto a la elección de los usos que tendrá.

Volviendo al solipsista, ¿cuáles son los criterios que justifican su uso de la noción de identidad personal cuando dice que es *siempre él* quien ve? El análisis de Wittgenstein va a mostrar que su uso de la noción de identidad personal

es absolutamente injustificado. Cuando el solipsista afirma que es siempre él quien ve cuando algo es visto, es incapaz de responder a la pregunta "¿Siempre quién?" (BB 61). Pues no son los criterios usuales de identidad personal los que le permiten afirmar que detrás de todos estos casos de visión hay algo en común —"un hombrecillo con pantalones de franela gris". Por ejemplo, no es mi apariencia personal la que me justificará en este caso. Cuando veo no siempre veo mi cuerpo y, si lo veo, no es esencial que debe tener siempre la misma apariencia ni las mismas propiedades. El solipsista no estaba refiriéndose al yo empírico sino a la experiencia misma de ver. Pues cuando el solipsista dice "Lo que es visto lo veo *yo*" y señala su cuerpo, por ejemplo su ojo, no está haciendo una conexión entre lo que es visto y una persona. Nada hay en su experiencia, en su campo visual, que le proporcione una conexión entre lo visto y un yo (NFL 254). Cuando afirma schopenhauerianamente "Pero yo estoy *por cierto* en preferencia. Yo soy el centro del mundo" (NFL 255) no está señalando al "ojo físico" sino al "ojo geométrico" (ML (D); NFL 254; BB 63-64). En las *Investigaciones* Wittgenstein expresó esto diciendo que ninguno de los diversos criterios de identidad personal determina el que yo diga que "yo" tengo un dolor:

"Cuando digo 'yo tengo un dolor', no señalo a una persona que tiene dolor, pues en cierto sentido yo no sé en absoluto *quién lo tiene*." Y esto puede justificarse. Pues ante todo: No digo que tal y cual persona tiene un dolor, sino "yo tengo...". Ahora bien, con esto yo no nombro a ninguna persona. Lo hago tan poco como cuando *gimo* de dolor. Aunque el otro a partir del gemido ve quién tiene dolor (PU 404).

La autoadscripción de experiencias no está gobernada por criterios. Cuando digo "Tengo un dolor" no necesito una justificación para usar la palabra "dolor". Pero "usar una palabra sin una justificación no quiere decir usarla sin derecho" (PU 289).

Así, pues, puesto que no hay nada que permita al solipsista defender su uso de "siempre" en "soy yo siempre quien ve cuando algo es visto", su movimiento siguiente será tratar de formular su posición diciendo: "Sólo lo que *yo* veo (o: veo ahora)³ es visto realmente" (BB 64). Puesto que hemos visto que nada en su experiencia justifica su uso de la palabra "yo", el solipsista podría aquí decir que por "yo" entiende no N. N., sino algo que habita ahora en N. N. y que los demás no pueden ver. La idea de que el yo real vive en mi cuerpo, señala Wittgenstein, está conectada con la gramática de la palabra "yo" y con los malentendidos a que esta gramática puede dar lugar (BB 66). Wittgenstein distinguió entre dos usos distintos de la palabra "yo" (o "mi"): el uso como objeto y el uso como sujeto. Ejemplos del segundo caso son "yo veo tal y cual" o "yo tengo dolor de muelas"; ejemplos del primer caso son "mi brazo está roto" o "yo tengo un chinchón en la frente". La diferencia entre estas dos categorías se puede señalar diciendo que

³ En las notas de Moore referentes a las lecciones de Wittgenstein en 1930-33, encontramos que éste afirmó que a menudo se había sentido inclinado a decir: "Lo único real es la experiencia del momento presente" (ML (D); cfr. WWK 107, PB 54). Este tipo de proclama formula las consecuencias últimas de la perspectiva egocéntrica: el solipsismo del momento presente. La crítica de Wittgenstein a esta formulación consiste en mostrar que la palabra "presente" en boca del solipsista extremo carece de significado, ya que no está marcando ningún contraste por medio de ella. "Presente" en boca del solipsista no deja lugar para "futuro" y "pasado". Wittgenstein explicó esto mediante diversas analogías. La primera hace ver que el presente de solipsista no es algo *en* un espacio, sino que es ello mismo un espacio: "Con la palabra debe significarse algo que no está *en* un espacio, sino que ello mismo es un espacio. Es decir, no es algo que limita a otra cosa (y por ello limitable por ella). Así pues se trata de algo que el lenguaje no puede realzar con derecho" (PB 54). En segundo lugar, "el presente del que hablamos aquí no es la figura de la película que está ahora precisamente en el objetivo de la linterna en contraste con las figuras anteriores y posteriores que ya han estado allí o no han estado todavía; sino que es al figura que está en la pantalla, la cual es incorrectamente llamada presente porque 'presente' no se usa aquí en contraste con pasado y futuro. Así pues, es un término carente de significado" (PB 54; cfr. ML (D)).

los casos de la primera categoría involucran el reconocimiento de una persona concreta, y en estos casos existe la posibilidad de un error, o como debería expresarlo mejor: se ha tenido en cuenta la posibilidad de un error (...) Es posible que, por ejemplo, en un accidente, yo sienta dolor en mi brazo, vea un brazo roto a mi lado y piense que es el mío, cuando en realidad es el de mi vecino. Y mirando en un espejo yo podría confundir un chinchón de su frente con uno en la mía. Por el contrario, no hay problema de reconocimiento de una persona cuando yo digo que tengo dolor de muelas. Carecería de sentido preguntar: "¿Está usted seguro de que es *usted* quien tiene dolores?" Ahora bien, si en este caso no es posible error alguno es porque el movimiento que podríamos inclinarnos a pensar que es un error, una 'mala jugada', no es siquiera un movimiento del juego (BB 67; cfr. PU 404-410).

Así, pues, en "Yo tengo un dolor" estamos inmunizados contra todo posible error por identificación errónea, puesto que tal expresión no involucra el reconocimiento de una persona determinada. De ahí que sea tan imposible que yo confunda a otra persona conmigo mismo al decir "Yo tengo dolor de muelas" como que me queje de dolor por equivocación: "Decir 'yo tengo dolor' no es un enunciado *sobre* una persona determinada en mayor medida que lo es el quejarse" (BB 67). La palabra "yo" y la palabra "N. N." son instrumentos diferentes de nuestro lenguaje. La diferencia que existe entre las proposiciones "yo tengo dolor" y "él tiene dolor" no es la diferencia que existe entre "L. W. tiene dolor" y "Smith tiene dolor", corresponde más bien a la diferencia entre quejarse y decir que alguien se queja (BB 68). Ahora bien, si como resultado de la semejanza entre la expresión verbal de dolor y la expresión por medio del quejido nos sentimos inclinados a abolir el "yo" en "yo tengo un dolor", entonces debemos recordar que es el uso particular de una palabra lo único que le da su significado (BB 69).

El solipsista, pues, se ve metido en su enredo porque siente que

en los casos en los que se usa "yo" como sujeto, no lo usamos porque reconozcamos a una persona particular por sus características corporales, y esto crea la ilusión de que nosotros utilizamos esta palabra para referirnos a algo incorpóreo que, sin embargo, tiene su sede en nuestro cuerpo. De hecho *éste* parece ser el ego real, aquél del que se dijo "Cogito, ergo sum" (BB 69).

Vemos entonces que cuando el solipsista pretende justificar su uso de "yo" en "Sólo lo que yo veo es visto realmente", apelando al ego real que habita en su cuerpo, está simplemente expresando mediante una notación metafísica su incapacidad para captar las peculiaridades de la gramática de la palabra "yo". El solipsista creía poder trazar su identidad con completa independencia de la identidad de su cuerpo sugiriendo que "trazo la identidad de algo que habita en un cuerpo, la identidad de mi mente" (NFL 265). Wittgenstein critica esta ilusión cartesiana mostrando kantianamente que la identidad de la conciencia de mí mismo en diversos tiempos no demuestra la identidad numérica de un sujeto: ⁴

Pero la pregunta real para mí aquí es: ¿Cómo soy *yo* definido? ¿Quién es el que está en preferencia? *Yo*. ¿Pero me es posible levantar mi mano para indicar quién es? —Suponer que yo cambio constantemente y lo que me rodea cambia: ¿hay aún alguna continuidad, concretamente, por ser *yo* y *lo que me rodea* lo que cambia?

⁴ Kant, *Crítica de la razón pura*, "Crítica del tercer paralogismo de la psicología trascendental": "la identidad de la conciencia de mí mismo en diversos tiempos, es sólo condición formal de mis pensamientos y su enlace, pero no demuestra la identidad numérica de mi sujeto, en el cual, a pesar de la identidad lógica del yo, puede haberse producido empero tal cambio que no permita conservar su identidad, a pesar de que pudiera seguirse atribuyendo el yo homónimo, que en cualquier otro estado, aun de la transformación del sujeto, podría conservar siempre el pensamiento del sujeto precedente y transmitirlo así también al subsiguiente" (trad. por J. del Perojo y J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 1965, 1967).

(¿No es esto similar a pensar que cuando las cosas en el espacio han cambiado enteramente aún hay una cosa que permanece la misma, concretamente el espacio? (Espacio confundido con habitación) (NFL 256).

La pregunta que surge ahora es la siguiente: "¿No hay entonces mente, sino solamente cuerpo?" La respuesta de Wittgenstein muestra cuán lejos está de pretender tenderle una mano a Hylas: "la palabra 'mente' tiene significado, es decir, tiene un uso en nuestro lenguaje; pero el decir esto no dice todavía qué tipo de uso hacemos de ella" (BB 69-70).

El solipsista se ve obligado entonces, en su continuo revoloteo, a formular por última vez su posición apelando desesperadamente al recurso de la gesticulación ostensiva: "Siempre que algo es visto, es *esto* lo que es visto", "acompañando la palabra 'esto' con un gesto que abarque mi campo visual (pero sin referirme mediante 'esto' a los objetos particulares que resulta que veo en este momento). Podría decirse: 'Estoy señalando al campo visual como tal y no a nada que esté dentro de él' " (BB 64). Wittgenstein advierte que cuando el solipsista dice "*Esto* es lo que es visto realmente", debe señalar visualmente. Debe señalar a las cosas que ve delante de él. Ahora bien, ello indica que su gesto de señalar no apunta a una cosa como opuesta a otra: "Es como cuando viajando en un coche y teniendo prisa hago fuerza instintivamente contra cualquier cosa que tenga frente a mí, como si yo pudiera empujar el coche desde dentro" (BB 71). El solipsista vacía de significado la expresión "yo veo esto", señalando algo que *no* veo, y al hacerlo vacía también de significado la expresión "yo veo esto", señalando lo que veo. El solipsista priva al señalar de su sentido "conectando inseparablemente aquello que señala y aquello a lo que señala. Construí un reloj con todas sus ruedas, etc., y al final fijé la esfera a la aguja y la hice dar vueltas con ella. El "solamente esto es visto realmente" del solipsista nos recuerda de este modo una tautología" (BB 71).

Cuando el solipsista dice "Esto es lo que es visto realmente" podríamos darle el gusto adoptando una notación en la que lo que solemos llamar "cosas vistas por N. N. (el

solipsista)" se llamen "cosas vistas realmente". Sería una notación similar a la que Wittgenstein imaginó en las *Philosophische Bemerkungen* 58. Ahora bien, en esta gramática la experiencia del solipsista no tiene "vecinos" (BB 72). Ocurre aquí lo mismo que con el uso de la palabra "presente" cuando él decía que sólo la experiencia del momento presente es real.

El solipsista piensa que cuando afirma "Esto es lo que es visto realmente", o "Yo soy el receptáculo de la vida", no puede comunicar algo a los demás. Pues es esencial que los demás sean incapaces de entenderlo. Sería no falso, sino carente de significado, pretende él, decir que le entienden. Así, pues, su expresión pertenece a aquel tipo de expresiones por medio de las cuales los filósofos creen comunicarse algo a sí mismos (BB 65). Al hacerlo así comete un error semejante al de pensar que la oración "Yo estoy aquí" tiene sentido para mí fuera de las condiciones normales en que hacemos uso de ella. Bajo estas condiciones normales, "aquí" atrae la atención hacia un lugar del espacio común. Pero si decimos "Yo estoy aquí", pretendiendo comunicarnos algo a nosotros mismos, entonces el "aquí" se refiere al espacio visual, del mismo modo que el gesto del solipsista señalaba el ojo geométrico. En este caso "yo estoy aquí" viene a decir algo así como "aquí es aquí" (BB 72).

La conclusión de su análisis muestra que las disputas entre idealistas, solipsista y realistas se reducen a esto:

Los unos atacan la forma normal de expresión como si atacasen una aserción; los otros la defienden como si constatasen hechos reconocidos por todo hombre razonable (PU 402; cfr. Z 413-414).

Todas ellas son disputas metafísicas. El realista desempeña el papel de defensor del sentido común, de constataador de hechos "que todo hombre razonable reconoce". Pero no logra resolver las dificultades que su antagonista ve, sino que se salta las dificultades. Sus repuestas —"Cuando A tiene un dolor, tiene lo mismo que yo tengo tan frecuentemente"— tienden a pasar por alto las diferencias entre los diversos

usos de las palabras (BB 48-49). El desacuerdo entre ellos no es sobre ninguna cuestión práctica de hecho: "¿Me compadecerá más un realista que un idealista o un solipsista?" (BB 48; cfr. BB 59). El solipsista cree simplemente que su forma de hablar penetra más profundamente en la naturaleza misma de las cosas (NFL 234-235). La fuente de la actitud del solipsista se enraíza en el fenómeno de la contemplación: "El fenómeno de *contemplar* está estrechamente ligado con todo el enredo del solipsismo" (NFL 266). Para obtener claridad sobre los problemas filosóficos es útil darse cuenta de las circunstancias, aparentemente inocentes, en las que nos sentimos inclinados a hacer una determinada afirmación metafísica. Nos sentimos inclinados a decir: "Sólo esto es visto realmente" cuando miramos fijamente hacia alrededores inmóviles, pero no, por ejemplo, cuando miramos en torno nuestro mientras paseamos (BB 66).

El desacuerdo entre solipsistas y realistas es entonces un desacuerdo sobre la notación por medio de la cual se pueden representar los hechos. El solipsista desea una nueva notación que enfatice determinados rasgos y disimule otros. Su error consiste en interpretar una nueva forma de visión como ver un nuevo objeto, interpretar un movimiento gramatical como un fenómeno cuasifísico (PU 401). Ahora bien, mediante una nueva notación nada puede cambiarse; los hechos de geografía siguen siendo los mismos (BB 57): "¡Pero el solipsista tampoco *quiere* ningún provecho práctico cuando defiende su punto de vista!" (PU 403). Su error estriba en creer que hay alguna justificación en los hechos para la nueva notación.⁵ Pero

Las convenciones de la gramática no se pueden justificar mediante una descripción de lo representado. Cada una de estas descripciones presupone ya las reglas de la gramática. Es decir, lo que pasa como sin sentido en la gramática justificadora, puede que no pase también como un sinsentido en la gramática de las proposiciones justificadas, y viceversa (PG 7).

⁵ Véase Waismann, *op. cit.* II, 4: "Can a justification be given for the rules of grammar?".

REFERENCIAS A LAS OBRAS DE WITTGENSTEIN

- WWK *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Ed. por Mc Guinness. Oxford: Blackwell, 1967.
- PB *Philosophische Bemerkungen*. Ed. por R. Rhees. Oxford: Blackwell, 1964.
- PG *Philosophische Grammatik*. Ed. por R. Rhees. Frankfurt: Suhrkamp, 1969.
- ML MOORE, G. E.: "Wittgenstein's Lectures in 1936-33". *Mind* 63 (1954); 64 (1955).
- BB *The Blue and Brown Books*. Oxford: Blackwell, 1964. (Trad. castellana de F. Gracia Guillén. Madrid: Tecnos, 1968).
- NFL "Notes for Lectures on 'Private Experience' and 'Sense Data' ". Ed. por R. Rhees. En JONES, O. R.: *The Private Language Argument*. London: Macmillan, 1971. 229-275.
- PU *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*. Trad. por G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1968.
- Z *Zettel*. Ed. G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright. Trad. por G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1967.