

doi: <http://dx.doi.org/10.21500/22563202.3393>

# Wittgenstein: de la cerrazón solipsista a la apertura comunitaria

**Roberto Azar<sup>1</sup>**

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

*Recibido: Febrero 12 de 2017 – Revisado: Febrero 28 de 2017 - Aceptado: Abril 25 de 2017*

Referencia norma APA: Azar, R. (2017). Wittgenstein: de la cerrazón solipsista a la apertura comunitaria. *Rev. Guillermo de Ockham*, 15(1), In press.



This work is licensed under CC BY-NC-ND

## Resumen

En este trabajo me concentraré específicamente en la cuestión del *solipsismo*, posición filosófica a la que Wittgenstein parece haber mirado con especial simpatía en su célebre *Tractatus logico-philosophicus* (1921). Para demostrar, en primer lugar, que la concepción del lenguaje presentada en el *Tractatus* conduce inevitablemente al compromiso con una posición eminentemente *solipsista* y, en segundo lugar, que la ulterior concepción del significado presentada por Wittgenstein en sus *Investigaciones*, con la consiguiente apertura del lenguaje a su insoslayable *dimensión comunitaria*, trae aparejada un profundo alejamiento del tan a menudo apedreado *solipsismo*. Más específicamente, distinguiré dos versiones del *solipsismo* que, creo, es posible identificar en la concepción *tractariana* para, luego, considerar cómo, en las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein encuentra dificultades esenciales en su anterior perspectiva, dificultades que lo llevan a concluir que el lenguaje no puede sino ser *público* y, en consecuencia, no puede sino ser un rechazo de la posición solipsista – en sus dos versiones.  
**Palabras clave:** Wittgenstein, solipsismo, lenguaje

## Wittgenstein: from solipsist closure to community openness

### Abstract

In this paper I focused specifically on the question of solipsism, philosophical position to which Wittgenstein seems to have looked with special sympathy in his famous *Tractatus logico-philosophicus* (1921). To demonstrate, first of all, that the conception of language presented in the *Tractatus* inevitably led to commitment to an eminently solipsistic position and, secondly, that the subsequent conception of the meaning presented by Wittgenstein in his investigations, with the consequent opening of language an unavoidable community dimension, it brings with it a deep withdrawal from the often stultified solipsism. More specifically, it could be necessary in the tractarian conception to then consider how, in philosophical investigations, Wittgenstein finds essential difficulties in his previous perspective, the difficulties that lead him to conclude that language cannot but be public and, consequently, cannot be a rejection of the solipsist position - in its two versions.

**Keywords:** Wittgenstein, solipsism, language

<sup>1</sup> Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía y Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (Argentina). E-mail: robertoazar86@gmail.com

## Introducción

A lo largo de su obra, Wittgenstein modificó su concepción del lenguaje y el significado de manera sustantiva, como consecuencia de lo cual también sufrieron variación otros aspectos relevantes de su filosofía. En este trabajo me concentraré específicamente en la cuestión del *solipsismo*<sup>1</sup>, posición filosófica a la que Wittgenstein parece haber mirado con especial simpatía en su célebre *Tractatus logico-philosophicus* (1921), pero de la que no quedan vestigios en sus *Investigaciones filosóficas* (1953), obra de publicación póstuma que constituye el paradigma de lo que se conoce como filosofía del *segundo Wittgenstein*. En este estudio, por límites de espacio, omitiré referirme a lo que algunos autores denominan pensamiento del *tercer Wittgenstein*.

Como ya fue sugerido, intentaré demostrar, en primer lugar, que la concepción del lenguaje presentada en el *Tractatus* conduce inevitablemente al compromiso con una posición eminentemente *solipsista* y, en segundo lugar, que la ulterior concepción del significado presentada por Wittgenstein en sus *Investigaciones*, con la consiguiente apertura del lenguaje a su insoslayable *dimensión comunitaria*, trae aparejada un profundo alejamiento del tan a menudo apedreado *solipsismo*. Más específicamente, distinguiré dos versiones del *solipsismo* que, creo, es posible identificar en la concepción *tractariana* para, luego, considerar cómo, en las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein encuentra dificultades esenciales en su anterior perspectiva, dificultades que lo llevan a concluir que el lenguaje no puede sino ser *público* y, en consecuencia, no puede sino ser un rechazo de la posición *solipsista* – en sus dos versiones

Estructuraré mi exposición de la siguiente manera: en la primera sección, siguiendo en buena medida la interpretación de García-Carpintero, me abocaré a mostrar cuáles son los indicios que nos podrían encaminar a concluir la adscripción del *primer Wittgenstein* a una metafísica *fenomenalista*. Luego, en la segunda sección, indicaré brevemente las razones por las cuales una metafísica de este tipo nos conduciría casi inevitablemente hacia una posición *solipsista* y, a continuación, formularé explícitamente la primera versión del *solipsismo* considerada en este trabajo, a saber, el *solipsismo fenomenalista*. Acto seguido – en la tercera sección –, teniendo en cuenta que la supuesta adopción wittgensteniana de una postura *fenomenalista* enfatizaría su filiación con Bertrand Russell – su gran maestro – y considerando también el espíritu rebelde del discípulo Ludwig, quien incluso se atrevió a afirmar que Russell, con cuya posición no concuerda – al menos en lo sustancial –, no entendió el *Tractatus*<sup>2</sup>, demostraré que *no necesitamos* presuponer que Wittgenstein asume una posición *fenomenalista* para atribuirle un radical compromiso *solipsista*, pues para esto último resulta suficiente considerar detalladamente su temprana concepción del significado,

según la cual – como tendremos ocasión de ver – el significado se vincularía con la relación existente entre el lenguaje y el mundo, relación que vendría garantizada por la *forma lógica*. Esta última por sí sola aseguraría la posibilidad de que el lenguaje se refiera significativamente al mundo. En este punto, siguiendo en parte la propuesta de Hacker, procederé a presentar la segunda versión de la postura solipsista que me interesa analizar en este trabajo – el solipsismo *trascendental* –, pues considero que se la puede hallar en la concepción del lenguaje *tractariana*. En la cuarta sección, expondré brevemente cuáles son los rasgos principales que nos permiten caracterizar la concepción del significado del *segundo Wittgenstein* para luego, en la quinta sección, mostrar que hay buenas razones para pensar que el cambio de perspectiva operado por el segundo Wittgenstein, aleja a nuestro autor de las dos versiones del solipsismo arriba mencionadas, esto es, tanto del solipsismo entendido en sentido *fenomenista* como del solipsismo entendido en sentido *trascendental*. Si mi cometido se cumple, todo esto nos llevará a concluir que las *Investigaciones* constituyen claramente una superación de la posición solipsista con la que nuestro autor coqueteó en los años 20, en medio de las trincheras del terror.

## I

Existe cierto consenso en torno a la idea de que si hay algo que el hijo rebelde parece haber retomado de su padre Russell, ello es su férrea defensa del “análisis lógico” en tanto herramienta indispensable desde el punto de vista semántico. De hecho, se ha señalado que el *primer Wittgenstein* quiso extender el análisis russelliano de las descripciones a todos los términos del lenguaje. Pareciera que, desde la concepción *tractariana*, si se analizan todos los conceptos del lenguaje natural, finalmente se llegará a un lenguaje fenoménico, al que Wittgenstein se refiere como “lenguaje primario”. Dicho de otra manera, como el resultado del análisis es llegar a los *simples*, se podría suponer que esos *simples* son objetos fenoménicos, *i.e.*, impresiones, vivencias, con lo cual las puertas del *fenomenalismo* están abiertas. Ahora bien, ¿En qué se basa esta *suposición* a primera vista arbitraria (si se tiene en cuenta que Wittgenstein considera que el estudio de la naturaleza de los elementos simples no compete a la lógica pura)? Para comprender esto, podemos valernos de la interpretación presentada por García-Carpintero en el Cap. X de su libro “Las palabras, las ideas y las cosas”. Señala el autor, refiriéndose específicamente a la concepción wittgensteniana de las leyes de naturaleza, que en el *Tractatus* hay un *reductivismo eliminatorio causal*<sup>3</sup>, producto a su vez del ya mencionado proyecto analítico de Wittgenstein. ¿Cómo se justifica esta afirmación? A partir de la explicación de las relaciones nómicas que ofrece el *Tractatus*: “No cabe inferir, de ningún modo, la existencia de un hecho a partir de la existencia de otro

completamente distinto. No existe un nexo causal que justifique tal inferencia. No *podemos* inferir los acaecimientos futuros a partir de los presentes. La creencia en el nexo causal es la *superstición*” (*Tractatus*, 5.135-5.1361). Advertimos, mediante esta cita, que Wittgenstein adopta una posición humeana con respecto a las leyes empíricas: no hay leyes, pues la idea de ley objetiva se basa en la idea de una conexión causal también objetiva, es decir, de una conexión necesaria entre eventos que se daría en el mundo. Ahora bien, esta presunta conexión causal objetiva – nos dice Wittgenstein – es tan sólo una *superstición*. Lo único que tenemos son ideas de distintos tipos de eventos y, ante la presencia de cierto evento, *anticipamos* en conexión con él, la existencia de otro evento, pero esta anticipación – ya nos había enseñado Hume – se basa en nuestro hábito<sup>4</sup>. Sin embargo, Wittgenstein agrega algo más, pues sostiene que no se trata meramente de un proceso psíquico basado en el hábito, sino que debemos incluir como parte del proceso la *práctica científica* de elaborar generalizaciones que satisfacen ciertos principios generales. Al igual que las proposiciones mismas del *Tractatus*, las leyes empíricas constituirían otro tipo de proposiciones que no *dicen* nada sobre el mundo, pero que *muestran*<sup>5</sup> algo sobre él. ¿Qué es lo que muestran? Nuestra tendencia a elegir ciertas generalizaciones en lugar de otras. En consecuencia, no hay asociaciones necesarias entre los objetos – fuera de la lógica, reina una absoluta contingencia –, sino meras regularidades basadas en *preferencias subjetivas*, las cuales son mostradas cada vez que afirmamos una ley natural. Las expectativas que formamos, las predicciones que realizamos sobre el futuro, todas ellas *muestran* qué generalizaciones empíricas consideramos nómicas, de entre todas las que son compatibles con lo que conocemos empíricamente. Por eso señala Wittgenstein que “La entera concepción moderna del mundo tiene por base la ilusión según la cual las llamadas leyes naturales serían explicaciones de los fenómenos naturales” (*Tractatus* 6.371). En efecto, como sugiere el autor en el pasaje siguiente al citado, apelar a la existencia *objetiva* de leyes empíricas – más allá de las meras asociaciones regulares entre vivencias – equivale a la apelación a Dios o al destino por parte de los antiguos. E incluso estos últimos, al reconocer un claro límite, estaban más acertados que los modernos, quienes creen que todo tiene explicación. A partir de lo anterior, dos cuestiones parecen quedar claras: en primer lugar, es evidente que si Wittgenstein efectivamente defiende en el *Tractatus* un reductivismo eliminatorio sobre las relaciones causales, tal punto de vista conlleva necesariamente el fenomenalismo<sup>6</sup>; en segundo lugar, no caben dudas de que cuando Wittgenstein discute la cuestión de la causalidad, menciona consecuencias relevantes para la *ética*. En efecto, ¿Cómo encontrar sentido y felicidad en un mundo absolutamente contingente? Acudiré a una cita del tercero de los *Diarios filosóficos* para que Wittgenstein

mismo nos responda el interrogante planteado: “Sólo quien no vive en el tiempo, haciéndolo en el presente, es feliz” (DF, 8.7.16). Parece que para ser felices en este mundo, debemos verlo bajo la especie de la *eternidad*. Nuevamente, lo que importa es la *vivencia puntual* (presente), opinión que cualquier fenomenalista compartiría dichoso. De hecho, volviendo al *Tractatus*, se ha señalado que la presunta conexión wittgensteniana con el fenomenalismo también se advierte en su propuesta ética, pues las proposiciones éticas que aparecen en la obra constituyen un nuevo tipo de proposiciones sin sentido, dado que no *dicen* nada, pero *muestran* algo. Ellas revelan que el mundo se agota en las vivencias presentes. No pudiendo anticipar nada en función de conexiones necesarias – pues ya hemos visto que no las hay –, sólo nos queda desvincularnos de lo que pueda pasar e intentar ver el mundo *sub specie aeternitatis*.

## II

Hemos visto en la sección anterior que existen elementos de juicio significativos que podrían llevarnos a concluir que, durante la época de la redacción del *Tractatus*, Wittgenstein simpatizaba con puntos de vista fenomenalistas. Si esta interpretación fuera correcta, arrojaría nueva luz sobre la vinculación del *primer Wittgenstein* con el *solipsismo*. Ahora bien, ¿Por qué la metafísica fenomenalista nos encaminaría hacia una posición solipsista? Según la metafísica del atomismo lógico que subyacería en el *Tractatus* – en el caso de que la interpretación presentada fuera correcta –, sería posible aplicar el análisis lógico para revelar la estructura profunda de una proposición más allá de su estructura gramatical. De este modo, Wittgenstein se propondría *analizar* todas las proposiciones del lenguaje en términos de *vivencias*, es decir, todos los conceptos se podrían analizar o descomponer en términos de *objetos mentales* o *fenoménicos*. Pero es evidente que esas *vivencias* son necesariamente de un sujeto, y de un único sujeto: las vivencias son privadas e incommunicables. Por otra parte, los datos sensoriales pueden variar de individuo en individuo, e incluso, considerando sólo una persona, a lo largo del tiempo. En fin, la conciencia a la que se reducirían los constituyentes últimos del mundo, los *simples* subrogados por los nombres del lenguaje, sería la conciencia propia, mi “yo solo” (*solus ipse*). Ya es momento, por lo demás, de explicitar la primera versión del solipsismo objeto de análisis en el presente trabajo. Hablaremos de solipsismo *fenomenalista* para referirnos a aquella postura según la cual “el sujeto sólo puede acceder a sus propios estados mentales – a sus propias vivencias – y, por ende, no puede garantizar, a partir de sus propios estados mentales – “privados” por definición –, la existencia de otros sujetos como él – y que, por tanto, deberían tener también estados mentales –”. Nótese que esta postura se asocia con la tesis escéptica o, al menos, con la idea de que hay

una diferencia muy grande entre el tipo de evidencia del que se dispone para el conocimiento del contenido de los propios estados mentales en relación con la evidencia de la que se dispone – si es que se dispone de alguna – para el conocimiento del contenido de los estados mentales de otras personas. De este modo, en general, este tipo de Solipsismo se podría vincular con el *escepticismo respecto de las otras mentes*.

Antes de cerrar la presente sección, consideremos el siguiente pasaje del *Tractatus*: “Aquí se puede ver que el solipsismo, cuando se siguen sus implicaciones estrictamente, coincide con el puro realismo (...)” (*TLP*, 5.64). A primera vista, esta observación wittgensteniana podría perturbarnos, pues pareciera que el solipsismo y el realismo son posiciones que, al menos en principio, están en conflicto. No obstante, considerando la noción de *solipsismo fenomenalista* recién presentada, la perplejidad se disipa. Pareciera que la distinción entre *mis vivencias* y sus correspondientes en el mundo es un malentendido, una ilusión creada por la filosofía al malinterpretar el contenido, pues el contenido de *mi representación* es el contenido *en general*. El mundo y mi mundo coinciden, con lo cual se comprende por qué el solipsismo, desde la óptica wittgensteniana, se identifica con el realismo. De este modo, no hay manera de distinguir entre *mi perspectiva* y *la perspectiva*. En realidad, la idea de que yo pueda distinguir la cosa *para mí* de la cosa *como es en sí misma* es una “ficción filosófica” que se disuelve, desde la perspectiva wittgensteniana, cuando uno analiza el *significado*.

### III

Hemos adelantado en la Introducción que, con independencia de la *supuesta* adopción wittgensteniana de una metafísica fenomenalista, la sola consideración de la concepción *tractariana* del significado es suficiente para persuadirnos acerca del compromiso solipsista del autor que nos ocupa en su primera etapa de pensamiento. En esta sección, me abocaré a justificar mi afirmación anterior y, consecuentemente, presentaré una segunda versión de la posición solipsista.

Comencemos recordando que es central para la concepción del lenguaje propuesta en el *Tractatus* la teoría figurativa del significado, según la cual una proposición<sup>7</sup> es como una figura (*Bild*) porque representa algo (un posible “estado de cosas”) en el mundo y está compuesta por elementos simples (los nombres) cada uno de los cuales subroga un (objeto) simple del mundo. La idea básica es que un lenguaje figurativo es ante todo un lenguaje que contiene *signos icónicos*<sup>8</sup>. En este sentido, los signos, de algún modo, “se parecen” a sus significados. Hay reglas – puramente formales – que establecen cuáles son las combinaciones admitidas entre los signos proposicionales del lenguaje que son *las mismas* combinaciones

admitidas entre los hechos (estados de cosas) del mundo. Según Wittgenstein, sólo las proposiciones pueden tener sentido y, para ellas, tener sentido es *figurar*, es decir, exhibir una representación de un estado de cosas “posible”. El *Tractatus* establece un paralelo del lenguaje con el mundo –no sólo con el mundo actual, sino con lo que podríamos llamar mundos posibles, todos aquellos que conforman el “espacio lógico” –. Ello se debe, en definitiva, al hecho de que hay una *isomorfía estructural* entre el pensamiento, el lenguaje y el mundo, isomorfía que viene garantizada por la forma lógica, *factum* trascendental que se constituye en “garante” de la posibilidad del sentido. En última instancia, si la figura alcanza al estado de cosas, ello se debe a que posee algo *esencial* en común con éste: la forma de figuración y, en consecuencia, la forma lógica. Esta concepción del significado, a mi entender, sugiere fuertemente que para *significar* algo, el “yo” (con el perdón de la palabra – hasta que hagamos las aclaraciones pertinentes–) *no necesita* abrirse a sus pares comunitarios / a la intersubjetividad. Pues el significado se vincularía simplemente con la relación existente entre el lenguaje y el mundo, relación que vendría garantizada por la *forma lógica*. Ésta por sí sola aseguraría la posibilidad de que el lenguaje se refiera significativamente al mundo, el cual es llenado por la lógica. Ahora bien, podríamos preguntarnos si del hecho de que *no se requiera* de la intersubjetividad para dar una explicación completa del significado, *se sigue* que la concepción wittgensteniana del significado conduzca *inevitablemente* a una posición solipsista. A primera vista, pareciera que no alcanza con decir que no hay una intervención efectiva del otro – una intersubjetividad “de hecho” – para dar cuenta de la significatividad<sup>9</sup> para aseverar que Wittgenstein se compromete con una posición solipsista. Para esto último, creo, deberíamos poder decir exactamente cuál es el *rol preponderante* que juega la *noción de sujeto*. A ello me abocaré en un momento, pero – como nos prescribiría Descartes – no incurramos en precipitación y vayamos despejando ordenadamente las dificultades que se nos presenten. Si mi cometido se cumple, al finalizar la lectura de este apartado el lector se verá fuertemente inclinado a aceptar la idea de que es bastante plausible interpretar que el primer Wittgenstein adopta un *solipsismo lingüístico* – resumido en su célebre frase “Los límites de mi lenguaje señalan los límites de mi mundo” –, al cual, siguiendo la interpretación de Hacker en su excelente libro *Insight and illusion*, se podría hacer converger con un *solipsismo trascendental*.

Para poder avanzar, teniendo en vistas la segunda versión del solipsismo que ofreceremos al final de la presente sección, es menester considerar el análisis wittgensteniano del YO, para lo cual nos remitiremos al parágrafo 5.631 del *Tractatus*, el cual reza así: “No hay cosas tales como el sujeto que piensa o representa ideas. Si yo escribiera un libro titulado

*El Mundo tal como Yo lo encontré... sólo él no sería mencionado en ese libro*". El primer punto que debemos notar es que aquí Wittgenstein estaría atacando no a la noción de sujeto en general, sino a la noción de "sujeto empírico" en particular. En este sentido, como señala Hacker, el argumento que apoya este ataque se parece al argumento humeano *standard* de la "no-encontrabilidad del yo en la experiencia". Recordemos que Hume, a diferencia de Descartes – quien consideraba que de la única entidad de cuya existencia puedo tener certeza, inclusive en medio de dudas sobre la existencia del mundo externo, soy yo mismo (mi propia mente) –, consideraba que el yo – el *ego* cartesiano – es una entidad totalmente misteriosa. Por eso, en donde Descartes habría dicho que tengo la certeza de que "YO tengo un cosquilleo", de lo único de lo que Hume está consciente es del cosquilleo mismo. Nosotros no somos conscientes de ninguna entidad que "tenga" un cosquilleo o un dolor de cabeza, sino únicamente del cosquilleo mismo o del dolor de cabeza mismo. Por otra parte, volviendo al pasaje citado, Wittgenstein también señala que "Si yo escribiera un libro titulado *El Mundo tal como Yo lo encontré... sólo él no sería mencionado en ese libro*" y prosiguiendo, en 5.632-5.633, explica que "El sujeto no pertenece al mundo: más bien, es un límite del mundo. ¿En dónde en el mundo ha de hallarse un sujeto metafísico? (...)"<sup>10</sup>. Como vemos, la clave para comprender este pasaje radica en prestar atención a la distinción entre sujeto empírico<sup>11</sup> y sujeto metafísico (o trascendental) que el autor sugiere en el *Tractatus*. Este último no forma parte del mundo, sino que constituye su límite<sup>12</sup>, cual ojo geométrico con respecto al campo visual. Al igual que el yo metafísico, el ojo no puede ser observado, no está dentro del campo visual, sino que lo limita; del mismo modo, no se puede encontrar a un sujeto dentro del mundo. Wittgenstein ha adoptado una visión neo-humana del yo empírico: no hay una sustancia-alma empírica pensando pensamientos, hay sólo pensamientos. El yo de la psicología es una serie de experiencias, un haz de percepciones. El alma concebida como un sujeto unitario simple encontrable en la experiencia privada y constituyendo el significado (*Bedeutung*) de "A" en "A cree que p" no existe. Pero concebida como una multiplicidad es el legítimo sujeto de la psicología. Todo lo que la psicología empírica necesita decir acerca de la *psiché* puede ser dicho. La filosofía no se preocupa por esto. Sin embargo, debe discutir el yo en un sentido no-psicológico. La razón dada para esto en los *Notebooks* es que el yo no es un objeto al cual se pueda confrontar. En el *Tractatus*, la oscura razón dada es que "El mundo es mi mundo". Entonces, el yo del cual la filosofía se debe ocupar no es el ser humano o el alma – preocupación de la psicología –, sino más bien el yo metafísico (*TLP*, 5.641). Es menester resaltar que este sujeto metafísico (o trascendental) no tiene existencia empírica, pero es una *necesidad lógica*. ¿Por qué afirmamos que es *trascendental*<sup>13</sup>? Porque es condición de



posibilidad de todo lenguaje y, por ende, de toda experiencia posible. Desde el momento en que el sujeto trascendental no está en el mundo, es el límite *apriorístico* de él y del lenguaje. Al constituirse como límite del mundo, lo trasciende en cuanto a su facticidad, se convierte en condición de su existencia. De este modo, podríamos decir que el yo trascendental se mimetiza con la lógica, el lenguaje y el mundo en su totalidad<sup>14</sup>, con lo cual un particular tipo de solipsismo comienza a vislumbrarse.

En el cap. 4 de *Insight and illusion*, Hacker, habiendo enfatizado una supuesta influencia shopenhaueriana en Wittgenstein, señala que deberíamos tomar la noción de un *yo metafísico* seriamente. El concepto de un yo metafísico, como adelantamos, es introducido en las secciones 5.631-5.634 como comentario sobre 5.63 “Yo soy mi mundo. (El microcosmos)”. Esta observación sigue a la afirmación en 5.621 de que “El mundo y la vida son una”, la cual fue una glosa sobre la explicación de cuánta verdad hay en el solipsismo. Esto sugiere que la noción del yo metafísico podría proveer la clave para comprender las observaciones de Wittgenstein acerca del solipsismo. Lo que lleva al yo metafísico dentro de la filosofía es el hecho de que “El mundo es *mi* mundo” (*Tractatus*, 5.641). La utilización del pronombre posesivo en primera persona (en cualquiera de sus declinaciones) puede conducir a error: Wittgenstein no se está refiriendo, de acuerdo a esta interpretación, a un yo empírico – éste ya fue demolido, según hemos visto –, sino al *yo metafísico*, instancia *trascendental* que ocupa todo el espacio lógico. De este modo, los límites del pensamiento y del lenguaje significan los límites del mundo y, por ende, éste no puede tener otro modo de ser que el que le impone la lógica – modo de ser que no se restringe a lo que existe efectivamente, sino a todo cuanto tiene posibilidad de existir –. Desde el momento en que el lenguaje del sujeto metafísico cubre todas las posibilidades, mi mundo no tiene otro modo de ser que el de mi lenguaje. De ahí que “el mundo es mi mundo” (*Tractatus*, 5.62), afirmación que hace patente de un modo peculiar el *solipsismo* del primer Wittgenstein. Que el mundo es mi mundo es, de acuerdo al *Tractatus*, lo que el solipsista significa, pero no puede ser dicho, sólo puede *mostrarse*. En el *Tractatus*, Wittgenstein nos dijo que la clave para el problema acerca de cuánta verdad hay en el solipsismo puede ser encontrada en la aseveración de que “No podemos pensar lo que no podemos pensar”; por lo tanto, lo que no podemos pensar, tampoco lo podemos decir”. Los límites del sentido no pueden ser coherentemente pensados, pues esto involucraría usar conceptos formales<sup>15</sup> *como si fueran* conceptos materiales y construir pseudo-proposiciones en el pensamiento que no son bipolares. *A fortiori*, ellos no pueden ser descriptos en el lenguaje.

Las doctrinas del solipsismo consideradas por Wittgenstein en el *Tractatus*, entonces, son las siguientes: la identificación del mundo con la vida, de la vida con el yo, del yo con el mundo y, por lo tanto, del mundo con el mundo de la vida. De tales doctrinas, pensadas en algún sentido como *verdaderas*, se nos dice que son *inexpresables*. Ahora bien, argumentar, a partir de esta constatación, que Wittgenstein *no creía* en las proposiciones del solipsismo sería tan insólito como argumentar que el autor *no creía* en ninguna de las proposiciones del *Tractatus* (en la época en que las redactó). En efecto, estas últimas tampoco se pueden decir, son arcanos correctos<sup>16</sup>. Dado que no son proposiciones empíricas (contingentes), no son informativas del mundo. Lo que *muestran* (“los límites de todo sentido posible”<sup>17</sup>), no se puede decir. Ello explica por qué, al final de la obra, Wittgenstein – “auto-inculpándose” de productor de sinsentido filosófico por no haber cumplido con las condiciones del lenguaje *figurativo* – nos insta a usarla como un mero instrumento didáctico, como una suerte de escalera que, luego de permitirnos el ascenso, debe arrojarse, aunque presumiblemente no con la violencia con la que Hume nos exhortaba a tirar al fuego los libros de metafísica escolástica, pues el *Tractatus* al menos ha sentado las bases que nos permitirán<sup>18</sup> *ver correctamente el mundo*, ya que ¡sus proposiciones nos han mostrado los *límites* del pensamiento y, por ende, del lenguaje y del mundo!.

En resumen, lo que el solipsista significa, y es correcto en el pensamiento, es que el mundo y la vida son uno, que el hombre es el microcosmos, que yo soy mi mundo. Estas ecuaciones expresan una doctrina a la que Hacker llama *Solipsismo Transcendental*, pero que se apartará parcialmente de lo que nosotros llamaremos Solipsismo *transcendental*, exhibiendo la segunda versión del solipsismo ya adelantada en el presente escrito y que, sin dilatar más la cuestión, definimos a continuación: “Denominamos solipsismo *transcendental* a la radicalización del *subjetivismo transcendental* o, más precisamente, a la consecuencia que dicha radicalización genera en el pensamiento del primer Wittgenstein: la imposibilidad de verificar que hay algún *otro* que comprende *mi* lenguaje y/o que accede realmente al *mismo* espacio lógico que yo”.

A partir de lo visto, es indudable que hay una perspectiva de primera persona ineliminable en la coordinación entre representación y yo, es decir, “que haya representaciones implica que hay un polo unificador, el yo transcendental (metafísico) que coincide con la idea de mundo – en virtud de que solipsismo y realismo coinciden –”. De manera que, en este sentido, hay una “preponderancia de la perspectiva de primera persona”. Justamente a dicha preponderancia nos hemos referido con la expresión “radicalización del subjetivismo transcendental” en nuestra definición. Ahora bien, a primera vista, no parece

suficiente con decir que hay un yo metafísico que está coordinado con el “espacio lógico” (y que es ineliminable) para aseverar que estamos ante un solipsismo problemático, sino que además resultaría necesario decir en qué sentido ese yo tiene como *consecuencia* un solipsismo no vacuo<sup>19</sup>. Sugiero que este tipo de solipsismo provendría de la constatación – posible, por lo demás – de que, según la perspectiva tractariana, al yo, en tanto sujeto empírico – el cual, de algún modo que aquí no consideraremos, *debería* estar coordinado con el sujeto trascendental –, solamente le es accesible una sola versión de la racionalidad, no habiendo modos fehacientes de verificar que *el otro* realmente va a acceder al mismo “espacio lógico” que el yo. Esto se puede justificar, fundamentalmente, por la vía negativa: No hay ningún argumento en Wittgenstein que nos permita el deseado pasaje desde la perspectiva de la primera persona hacia la idea de que *hay otros como yo*. Para lograr el mencionado pasaje habría que darle lugar a la dimensión de lo intersubjetivo en donde lo intersubjetivo implica la *presencia del otro*. Como veremos, esta dimensión se hará presente en la filosofía del segundo Wittgenstein.

#### IV

Comencemos esta sección señalando que lo que está negado de base en las *Investigaciones filosóficas* es que se pueda formular una teoría semántica general que dé cuenta del lenguaje. Esto se debe a que no hay algo así como “el” lenguaje, sino multiplicidad de “lenguajes”. En efecto, en vez de “ilusionarnos” sobre el lenguaje tratando de descubrirle una *esencia* – ¡eso es lo que había hecho el autor del *Tractatus*!<sup>20</sup> – que no posee, debemos prestar atención a sus múltiples *usos*. Si lo hacemos, nos percataremos de que hay tantos lenguajes como “juegos de lenguaje”, expresión que Wittgenstein introduce por vez primera en sus cursos – y que recoge en las *Investigaciones* – enfatizando la idea de que el lenguaje es una *práctica*, entendida ésta como una actividad *regular* – no puede tener tan sólo una instancia – y, fundamentalmente, *normativa*, pues involucra que hay reglas, las cuales permiten que haya aplicaciones correctas e incorrectas. Vinculado con esto, podríamos decir que la tesis más fuerte de todo el libro reza así: “La normatividad involucra intersubjetividad” – tesis que parece pensada para, retrospectivamente, refutar al menos el solipsismo fenomenalista en el que el autor parece haberse sumido en el *Tractatus* –.

Las *Investigaciones* comienzan con la consideración de lo que Wittgenstein llama la figura agustiniana de la esencia del lenguaje – figura que, por lo demás, muestra semejanzas significativas con la concepción del lenguaje *tractariana* –. De acuerdo con ella, el lenguaje consistiría básicamente en el fenómeno de la *nominación* y en la combinación de nombres. Se trata de una teoría *referencialista* del significado, en la que éste consiste en el objeto

nombrado por la palabra. Si bien en las *Investigaciones* Wittgenstein va a combatir esta imagen, ello no impide el reconocimiento de que un juego de lenguaje que se ajuste a ella sea posible. De hecho, el juego de lenguaje presentado por Wittgenstein en el párrafo 2<sup>21</sup> se ajusta a la imagen agustiniana del lenguaje y consta sólo de *órdenes*. ¡Pero eso no debe perturbarnos! – al menos si seguimos la recomendación del autor en el párrafo 18 –, aunque reconozcamos que se trata de un lenguaje sumamente simple y primitivo que, de ningún modo, podría captar la complejidad de todo lo que llamamos lenguaje. Por lo demás, el hecho de que se trate de un lenguaje incompleto no debe escandalizarnos, dado que nuestro lenguaje tampoco es completo. El punto es que Wittgenstein muestra *pluralidad* de recursos lingüísticos que exceden el mero recurso de nominación, razón por la cual una concepción como la agustiniana es absolutamente simplificadora. En suma, la estructura del nombrar no es adecuada para todo el lenguaje, pero sí para ciertos términos del lenguaje. Por eso constituye un error reducir el lenguaje a la función básica del nombrar.

Como se dijo, no puede haber una teoría general del lenguaje porque no hay algo así como “el lenguaje”. A partir de la constatación de una *diversidad funcional* anclada en una diversidad de *prácticas*, el segundo Wittgenstein concibe al lenguaje como encarnado en diversos “juegos de lenguaje” que presentan entre sí *parentescos de familia*. De la misma manera que predicamos “ser un juego” de una diversidad de prácticas y luego nos percatamos de que no hay ninguna nota común a *todas* ellas, predicamos “ser un juego de lenguaje” de diversas prácticas entre las cuales no subyace nada parecido a una *esencia* común.

Por todo lo dicho, Wittgenstein no va a definir al lenguaje, sino que va a referirse a él *analógicamente*. Así, si bien no se puede, mediante una teoría, agotar la inteligibilidad del lenguaje, sí podemos decir que es *como* una “caja de herramientas”<sup>22</sup> –tan diversas como las funciones de las distintas herramientas son las funciones de las palabras –, que es *como* el “panel de comando de una locomotora”<sup>23</sup> – *superficialmente* sus manubrios son todos más o menos iguales, pero cada uno de ellos cumple funciones distintas. ¡Lo mismo sucede en el caso de las palabras! –, o que es *como* “una ciudad en evolución”<sup>24</sup> – no es completo; tiene un centro y suburbios que se van anexando, etc. –.

Por otra parte, “imaginar un lenguaje significa imaginar una *forma de vida*” (*Investigaciones filosóficas*, párrafo 19). Se puede entender, kripkenstenianamente, que la *forma de vida* es el “conjunto de respuestas en las que nos ponemos de acuerdo y la forma en que se entrelazan con nuestras actividades”<sup>25</sup>. En definitiva, cuando las razones se agotan, la justificación se encuentra en “nuestra naturaleza humana común”: estamos hechos de tal modo que *usamos* las palabras *así*. Por eso, el límite de la justificación estaría dado por

nuestra *forma de vida*, contexto en el cual nuestros términos son significativos, pero más allá del cual no se puede ir. Toda justificación tiene un final. En ese momento, “nuestra pala se retuerce”, en términos wittgenstenianos, y sólo nos queda responder “Así es cómo actúo” (*Investigaciones filosóficas*, #217).

Finalmente, a partir de lo expuesto se comprende por qué lo que en las *Investigaciones* determina la significatividad ya no es la forma lógica<sup>26</sup>, sino la “comunidad de hablantes” que, para Wittgenstein, es una “comunidad de sentido” – al menos si sus miembros comparten el mismo *juego de lenguaje*, lo que equivale a decir que comparten una misma *forma de vida* –. El célebre *slogan* del segundo Wittgenstein “El significado es el USO” enfatiza la dimensión comunitaria del lenguaje. En suma, ahora “el significado es algo comunitario”, con lo cual ya vislumbramos la ruta por la cual nuestro autor comienza a alejarse del solipsismo – en sus dos versiones –.

## V

Argumentaré en esta sección, siguiendo la lectura kripkeana del “argumento del lenguaje privado” de Wittgenstein y retomando elementos expuestos en la sección anterior, que hay buenas razones para pensar que la concepción del significado presentada en las *Investigaciones filosóficas* conlleva un rechazo del solipsismo tanto en su versión *fenomenalista* como en su versión *trascendental*.

En su libro *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*, señala Kripke que “el problema del lenguaje de sensaciones (o sea, un lenguaje privado) surgiría de la paradoja escéptica”. Por ello, antes de continuar, reconstruiré en sus rasgos centrales el “argumento escéptico” tal como es formulado por Kripkenstein<sup>27</sup>: (i) Supongamos que realizo por primera vez en mi vida<sup>28</sup> el cómputo “ $68+57=125$ ”. El escéptico me pregunta ¿Cómo se justifica? Intuitivamente, uno respondería “porque *sumé* ambas cifras y precisamente “+” significa más, esto es, la función adición<sup>29</sup>”. Ante lo cual el escéptico replica “¿Cómo sabes que sumaste y no en cambio *tumaste* – dónde *tumar* es otra función que arroja como resultado lo mismo que la función adición para todo argumento menor que 57, pero ofrece como valor el número “5” en cualquier otro caso –?”. La cuestión es “¿Cómo *justifico* la corrección de mi respuesta frente a un caso de suma particular? ¿Qué es lo que *justifica* que el término, tal como lo uso y lo he usado en el pasado, denote la función adición y no más bien la función t-adición?”<sup>30</sup>

Uno podría proponer otras respuestas intuitivas – por ejemplo, que apliqué un *algoritmo* –, pero todas ellas fracasarían al no permitirnos afrontar lo que Kripkenstein llama el “regreso de las interpretaciones”. Toda regla puede ser reinterpretada por otra regla que produzca la divergencia de interpretaciones, y esto indefinidamente. (ii) Lo que el escéptico

está pidiendo es un *hecho semántico* de cualquier naturaleza – no hay limitaciones conductistas ni de ningún otro tipo – que determine que un sujeto S significó con “+” la función adición. (iii) Los candidatos que ofrezcamos en calidad de posibles hechos semánticos tienen que cumplir dos condiciones de adecuación<sup>31</sup>: a) Una condición *ontológica*: debe haber un hecho que *determine* que lo significado era la suma y no la t-suma. Es decir, el hecho debe excluir la hipótesis alternativa; b) una condición *normativa*: el hecho ofrecido debe *justificar* que la respuesta del hablante es la correcta. (iv) Si hubiera algún hecho semántico de este tipo, debería o bien estar determinado por *hechos más fundamentales* o bien ser un *hecho primitivo*. (v) No hay ningún hecho semántico determinado por hechos más fundamentales<sup>32</sup>. (vi) No hay hechos semánticos primitivos<sup>33</sup>. (vii) *Ergo*, “no hay hechos semánticos en absoluto”. Esta es la conclusión del argumento escéptico. Ahora bien, ¿considera Kripke que de este argumento se sigue la imposibilidad del lenguaje? De ningún modo, lo único que se admite es la falsedad de la suposición según la cual se requieren *hechos semánticos* para dar cuenta del lenguaje significativo. Lejos de necesitar de tales hechos para justificar nuestras atribuciones de significado, todo lo que requerimos son *condiciones que legitimen la aserción* de esas oraciones. En este punto, es importante hacer notar que el cambio operado desde un enfoque semántico – tradicional – de *condiciones de verdad* hacia una visión del lenguaje basada en *condiciones de aserción justificada* se da en el marco de “juegos de lenguaje *comunitarios*”. Esto implica la imposibilidad de construir significatividad a partir del individuo aislado. Sólo ubicando al hablante en el marco más general de una comunidad con sus pares comunitarios, se pueden distinguir los usos correctos de los usos incorrectos de los términos. El reemplazo del interrogante referente a las condiciones de verdad por el interrogante concerniente a las *condiciones de aserción justificada* conlleva preguntarnos ¿Bajo qué condiciones estamos *justificados* para decir que un sujeto S está siguiendo una regla? La respuesta proviene de considerar si “S actúa como lo hacen los miembros de su comunidad”. Si S contesta de la manera “esperada”<sup>34</sup> en un número suficiente de casos, entonces estaremos *justificados* para atribuirle la posesión de la regla en cuestión.

Teniendo en cuenta que, según Kripkenstein, el *argumento del lenguaje privado* es un corolario del argumento de las reglas, reconstruyámoslo en sus rasgos centrales. Antes de ello, para precisar acerca de qué estamos hablando, procedamos a determinar en qué sentido hablamos de *lenguaje privado*. Según IF (#243), se define a un lenguaje privado como “un lenguaje que es lógicamente imposible para otro comprenderlo”. Es decir, no se trata meramente de un lenguaje particular de una sola persona que nadie más comprende “de hecho”, sino de un lenguaje particular de una sola persona que nadie más *podría*

comprender<sup>35</sup>. Se suele considerar, entonces, que el argumento del lenguaje privado arguye en contra de la posibilidad de un lenguaje en este sentido. Para Kripke esta concepción no es errada, pero el énfasis está mal puesto, ya que lo que realmente se niega – según él – es el “modelo privado” de lo que es seguir una regla, o sea, que la noción de un individuo que siga una regla determinada ha de analizarse simplemente en términos de *hechos* acerca de quien sigue la regla y sólo de él, sin referencia a su membresía en una *comunidad* más amplia. Un “lenguaje privado”, según Kripkenstein, sería “un lenguaje que usara un individuo *considerado en aislamiento*”.

La *paradoja escéptica* que se presenta en este caso es la siguiente: Todos suponemos que nuestro lenguaje expresa conceptos – “dolor”, “más”, “rojo” – de tal modo que, una vez que yo he aprehendido el concepto, todas sus aplicaciones futuras ya están *justificadas* por el concepto aprehendido. Sin embargo, de hecho, parece que sin que importe qué es lo que tenga en la mente en un momento dado, *puedo* interpretarlo en el futuro de modos diferentes. En particular, esto se aplica si dirijo mi atención a una sensación y la nombro; nada de lo que *he hecho* determina mis aplicaciones futuras (en el sentido de *justificarlas*). Como vemos, se trata de un escepticismo acerca de la determinación del uso futuro por los contenidos pasados de mi mente. Esta paradoja sólo puede resolverse por medio de una *solución escéptica* de estas dudas, en el sentido de conceder que no hay ningún hecho acerca de mí en virtud del cual yo significué una cosa en lugar de la otra – por ejemplo, no hay un hecho que determine que yo significué con “+” la adición en lugar de la t-adición –. En lugar de eso, tenemos que considerar cómo *de hecho* usamos (i) la aseveración categórica de que un individuo está siguiendo una regla dada y (ii) la aseveración condicional de que “si un individuo sigue tal y tal regla, entonces tiene que hacer tal y tal cosa en una ocasión dada”. Es decir, “tenemos que ver las circunstancias bajo las cuales se introdujeron estas aseveraciones en el discurso, así como su papel y utilidad en nuestras vidas”<sup>36</sup>. Si consideramos aisladamente a un individuo solo, no obtendremos la *justificación* buscada. Tan sólo podremos decir que tiene cierta *disposición* – y un “sentimiento de confianza” – a responder de cierta manera a, pongamos por caso, un problema de adición. Sin embargo, tal *disposición*, y tal “sentimiento de confianza” apropiado, podrían estar presentes inclusive si el individuo no estuviera siguiendo ninguna regla o si la estuviese siguiendo mal. Ahora bien, el cuadro cambia significativamente si tomamos en cuenta que el individuo está en una comunidad. En verdad, cuando la comunidad acepta un condicional (ii) particular, acepta el condicional *contrapuesto*, de acuerdo con el cual “si un individuo fracasa en salir con las respuestas particulares que la comunidad considera correctas, entonces la comunidad supone que el individuo en cuestión

no está siguiendo la regla”. Por otra parte, si un individuo pasa suficientes pruebas – si responde de la manera esperada por la comunidad en un número suficiente de casos –, sus pares comunitarios lo aceptan como alguien que sigue reglas. El que nosotros *concordemos* en nuestras respuestas es un *hecho empírico bruto* que, dado el argumento escéptico, no puede explicarse por “el hecho de que cada uno de nosotros aprehendemos todos los conceptos”. En conclusión, todo discurso de un individuo que siga reglas hace referencia a él como *miembro de una comunidad*. Vemos que el resultado de este argumento no deja lugar a ninguna elucidación del significado que dependa sólo de la primera persona e implica necesariamente la *salida comunitaria*. Si no hay comunidad, no tenemos parámetros de corrección y, si no tenemos parámetros de corrección, nunca podremos distinguir entre “seguir una regla” y “*creer* seguir una regla”<sup>37</sup>. ¡Eso lo hacemos entre todos!. No puede haber un criterio de corrección *solipsista*. De la imposibilidad para el individuo aislado de contar con un criterio de corrección independiente, se sigue que una concepción mentalista<sup>38</sup> no puede dar cuenta del rasgo central del significado, esto es, su dimensión *normativa*. En suma, no es posible construir significatividad independientemente de la intersubjetividad.

Ha llegado el momento de demostrar que la nueva concepción del significado presentada por Wittgenstein en las *Investigaciones* ha sabido librarse de las dos versiones del solipsismo descritas en este trabajo: 1) el *Solipsismo fenomenalista* y 2) el *Solipsismo trascendental*. Con respecto a 1), es claro que el argumento en contra del lenguaje privado nos llevó a concluir que la perspectiva de primera persona no es suficiente para garantizar la normatividad – rasgo esencial del significado –, dado que a todo significado, para ser tal, le corresponde una distinción entre correcto e incorrecto (dimensión normativa), y en la medida en que la perspectiva de primera persona no puede garantizar que hay un criterio de corrección, *la primera persona en soledad no puede tener contenidos mentales*<sup>39</sup> que determinen el significado. Por lo tanto, la versión *solipsista fenomenalista*, la cual presupone que el yo sólo puede acceder a sus propios estados mentales y a partir de ellos no puede garantizar que haya *otros* como él, es rechazada de plano por el segundo Wittgenstein. En efecto, el lenguaje no es concebible sin criterios de corrección y no hay criterios de corrección si no hay una comunidad. El lenguaje es público, compartido. Hay pluralidad de hablantes que pueden corregir mi uso, dado que formamos parte de prácticas lingüísticas *normalizadas* en las que podemos corregir a otros, y ser corregidos por ellos, en el uso de las palabras. Decir que hay hablantes que pueden corregir mi uso, por lo demás, presupone que hay prójimo. Luego, según la perspectiva del segundo Wittgenstein “si hay lenguaje(s), hay *otros*”. De este



modo, la comunidad ha sido la puerta que le permitió a Wittgenstein salir del *solipsismo fenomenalista*.

Con respecto a 2), antes de mostrar por qué el Wittgenstein de las *Investigaciones* tampoco es solipsista en este sentido, daré un pequeño *rodeo*. De acuerdo al argumento escéptico kripkensteniano, si intentamos vincularlo con este punto, podríamos pensar que el hecho semántico criticado ya no sería una vivencia, sino más bien un “misterioso” estado mental introspectible (no cualitativo) que, de existir, sería una especie de *criterio* para el sujeto para saber lo que está significando. A partir de la página 45 del primer capítulo de su libro *Wittgenstein: Sobre reglas y lenguaje privado*, Kripkenstein considera esta posibilidad, concluyendo que esa supuesta “experiencia” especial asociada con la cuestión de seguir reglas es una “quimera”. Si ante la urgencia que nos impone el reto escéptico, optáramos por decir que *tiene que haber* un estado primitivo (“único” en su clase) que juegue un papel justificatorio, Wittgenstein quizás podría aceptarlo – dice Kripkenstein –, pero se trataría de un intento *desesperado* que dejaría en el misterio total a la naturaleza de este estado primitivo *postulado* – el estado primitivo de querer referirse mediante “más” a la adición –. Esto, indirectamente, pareciera dirigido en contra de la concepción solipsista trascendental, en la medida en que se trata de una posición *poco clara* que, aparentemente, aboga por una dimensión que otorga certeza al sujeto sobre lo que hace, pero que no da ninguna especificación acerca de *en qué consiste exactamente* tal cosa, con lo cual nos deja sumidos en la perplejidad. A pesar de que considero que este breve tratamiento kripkensteniano es insuficiente para refutar completamente el *solipsismo trascendental*, tal como fue definido en este trabajo, a continuación mostraré, retomando elementos expuestos en la sección anterior – elementos que, por lo demás, se vinculan estrechamente con aquellos que nos permitieron refutar el solipsismo fenomenalista<sup>40</sup> –, que la concepción del significado del segundo Wittgenstein también refuta la versión *solipsista trascendental* sin mayores inconvenientes, sobretodo si se tiene en cuenta que dicha versión presupone la existencia de una subjetividad trascendental, con lo cual si logramos demoler la necesidad de semejante subjetividad, se diluyen sus problemáticas consecuencias. En efecto, en las *Investigaciones filosóficas*, desde el momento en que el significado es el USO y en el USO del lenguaje se presupone que hay *otros*, ya no hay lugar para un sujeto trascendental tractariano, el cual – cabe recordar – no era un objeto que se encontrase en el mundo, sino la propia estructura lógica formal; no era un sujeto de la representación (en términos kantianos), sino el propio lenguaje en funcionamiento<sup>41</sup> que, en virtud de la identificación entre solipsismo y realismo, resultaba ser lo mismo que el mundo. El lenguaje y *mi* lenguaje, según la visión tractariana, eran uno solo

porque no podía salirme de los límites de él. El mundo era *mi* mundo porque no podía trascender el *factum* del significado que, en definitiva, era el *factum* de las combinaciones lógicas de los simples. Habiendo cambiado completamente la noción wittgensteniana de significado, la cual ya no se refiere a la relación existente entre lenguaje y mundo – relación que antes venía garantizada por la forma lógica que era una con el sujeto trascendental –, la preponderancia de la perspectiva de la subjetividad trascendental brilla por su ausencia – de hecho, ya no se habla de un yo metafísico en las *Investigaciones* –. Cabe recordar que ya no hay significado fuera de las prácticas lingüísticas, prácticas comunitarias por excelencia. Refutada la necesidad de un yo trascendental, tampoco se harán presentes sus posibles consecuencias indeseadas antes mencionadas, a saber, la imposibilidad de verificar que hay algún *otro* que comprende *mi* lenguaje y/o que accede realmente al *mismo* espacio lógico que yo”. En efecto, ya no hay lenguaje (ni mucho menos *mi* lenguaje), sino pluralidad de “lenguajes” inscriptos en pluralidad de “juegos de lenguaje”, en los que la presencia del otro está garantizada, ya que no hay criterios de corrección si no hay intersubjetividad, siendo esta última la que asegura la significatividad. Acabado el reinado de la forma lógica en tanto instancia trascendental garante de todo sentido posible, ya no cabe hablar de “espacio lógico”, abstracto por naturaleza, pues todo el sentido se halla ahora inserto en cada “juego de lenguaje” concreto (“jugado” por aquellos hablantes que comparten una misma *forma de vida*). La lógica ha sido reemplazada por la gramática. Ésta es plural y asimismo lo es la *forma gramatical* (por contraposición a la *forma lógica* en el *Tractatus*). Como dijimos, el significado de una expresión es generalmente su uso y la gramática se instancia en distintos juegos de lenguaje, cada uno con sus reglas, juegos que tienen entre sí parecidos de familia y entre los que no subyace ninguna esencia común. En consecuencia, la gramática no puede ser el reflejo de la estructura del mundo, como lo era la lógica, pues ahora contamos con muchos reflejos distintos entre sí. Podríamos decir que la necesidad metafísica ha sido reemplazada por una necesidad gramatical y ésta *no es trascendental*.

## **Conclusión**

A lo largo de estas páginas, he pretendido brindar elementos de juicio tendientes a apoyar mi convicción de que si bien la concepción del lenguaje del primer Wittgenstein lo condujo a caer en lo que podríamos llamar una *cerrazón solipsista* – desglosada en este trabajo mediante la distinción de dos versiones del solipsismo –, el segundo Wittgenstein ha sabido librarse de las inquietantes consecuencias que trae aparejada cualquier forma de solipsismo por medio de la *apertura* del lenguaje a su ineludible *dimensión comunitaria*.

Una exposición y estudio comparativo de las tesis centrales que subyacen al *Tractatus* y a las *Investigaciones* permitieron evidenciar profundos cambios en la concepción del lenguaje wittgensteniano, los cuales proyectaron claras consecuencias sobre la cuestión específica que nos ocupó en este trabajo (la del grado de *solipsismo* que es posible atribuirle a Wittgenstein).

Comenzamos considerando que si bien el Wittgenstein del *Tractatus*, abocado a la lógica pura, no se molesta en ofrecer ejemplos al lector, es posible pensar, a partir de su particular concepción de las leyes naturales (y de la ética), que los objetos simples del mundo – subrogados por los nombres del lenguaje – son vivencias, esto es, objetos fenoménicos. Ahora bien, puesto que esas vivencias son de un *único* sujeto – privadas y, por lo mismo, incomunicables – y dado que las sensaciones pueden variar de individuo en individuo e, incluso, al interior de un mismo individuo con el paso del tiempo, esta posición nos conduce a un *solipsismo* inevitable. A partir de esta constatación, pudimos definir una primera versión del solipsismo, a la que denominamos solipsismo *fenomenalista*. Sin embargo, hemos sugerido que *no necesitamos* atribuirle al primer Wittgenstein un compromiso fenomenalista para imputarle la defensa de una posición *solipsista*, pues la concepción wittgensteniana del significado es suficiente para esto último. El predominio que la teoría figurativa del significado le asigna a la *forma lógica*, – en tanto instancia trascendental que asegura por sí misma la posibilidad de que el lenguaje se conecte con el mundo, con el cual posee una *isomorfía estructural* en virtud, precisamente, de compartir la forma de figuración y, en consecuencia, la forma lógica –, nos sugirió fuertemente la idea de que para el primer Wittgenstein *no se requiere de* la intersubjetividad para dar una explicación completa del significado y que es posible lograr significatividad desde la primera persona. Teniendo en mente esta idea, realizamos un análisis detallado de varios pasajes del *Tractatus* en los que, creo, se evidenció la adopción wittgensteniana de un *solipsismo lingüístico* al que incluso, siguiendo la interesante interpretación sugerida por Hacker, pudimos hacer confluir con un tipo confuso de *solipsismo trascendental*. No obstante, fuimos más allá y ofrecimos una definición más precisa del solipsismo *trascendental*, presentando una segunda versión de la posición solipsista que, si bien puede exhibir semejanzas con la primera versión en cuanto a sus consecuencias, es esencialmente distinta de aquella, dado que involucra el predominio de un sujeto muy peculiar, a saber, el sujeto metafísico o trascendental. En cualquier caso, hemos demostrado que de ningún modo se puede considerar que la concepción del significado del segundo Wittgenstein, *giro pragmático* mediante, permanezca comprometida con una posición solipsista *en ninguna de sus dos versiones*. Con respecto a la versión solipsista

*fenomenalista*, el argumento en contra del lenguaje privado no deja dudas acerca de la imposibilidad de que el sujeto en soledad pueda tener contenidos mentales – vivencias – que determinen los significados. En virtud del carácter normativo del significado, no es posible construir significatividad independientemente de la intersubjetividad. Dado que es esta última la que asegura que haya un *parámetro de corrección* independiente, cualquier individuo que quiera significar algo con sentido para los demás, *necesariamente* tendrá que pertenecer a una “comunidad” y, por lo tanto, hablar un “lenguaje común” – la construcción de un lenguaje meramente privado (*solipsista*) que sólo él entienda resultaría ser una tarea imposible –. En lo concerniente a la versión solipsista *trascendental*, hemos visto cómo el cambio radical sufrido por la noción de significado vuelve inútil la suposición de un sujeto metafísico, pues la gramática –o mejor, las gramáticas – ha(n) ocupado el lugar de la lógica trascendental.

En conclusión, la modificación radical de la concepción wittgensteniana del lenguaje y del significado dada por el *giro pragmático*, proyectó el siguiente panorama en lo concerniente al tópico que dirigió este escrito: según lo expuesto en las *Investigaciones*, ya no se requiere buscar el sentido en la propia mente – intentando hallar en su interior supuestas vivencias que determinen los significados – o en la *trascendentalidad solipsista* del *Tractatus*, pues todo el sentido que debe buscarse se halla anclado en cada práctica lingüística particular, en cada “juego de lenguaje” particular –inserto, a su vez, en una determinada *forma de vida* –.

---

<sup>1</sup> Brevemente, se podría decir que el *solipsismo* constituye una *radicalización del subjetivismo*; se trata de la teoría – a la vez gnoseológica y metafísica – según la cual la conciencia a la que se reduce todo lo existente es la conciencia propia, mi “yo solo” (*solus ipse*). Esta es una definición genérica de solipsismo e irá sufriendo especificaciones a lo largo del presente trabajo, ya que distinguiremos dos versiones del solipsismo que, creemos, se pueden hallar en la concepción del lenguaje del *Tractatus*.

<sup>2</sup> En este punto, es interesante mencionar que Wittgenstein consideraba que tampoco los miembros del Círculo de Viena, quienes tenían una profunda admiración por el *Tractatus*, lo habían comprendido. De hecho, el autor señala en el Prólogo del *Tractatus* que se conformaría con que la obra complaciera a un solo lector que fuese capaz de comprenderla. Me temo que, según la exigente visión del propio Wittgenstein, la obra complació a *muchos* que, no obstante, no la entendieron del modo en que él lo esperaba.

<sup>3</sup> “Si no conocemos acaecimientos futuros, es porque no conocemos leyes causales que justifiquen el paso del conocimiento del presente y del pasado al del futuro. Este modo de argumentar es el de quien defiende la concepción reductivista sobre las relaciones nómicas” (Manuel García-Carpintero, *Las palabras, las ideas y las cosas, Una presentación de la filosofía del lenguaje*, Ariel, Barcelona, 1996, p. 356)

<sup>4</sup> Se realiza una inducción basada en el hábito que genera la *ilusión* de que hay una idea de conexión necesaria.

<sup>5</sup> Resulta indispensable, si se quiere comprender la concepción wittgensteniana, tener presente la estricta distinción que el autor establece entre *decir* y *mostrar*. Sólo se pueden *decir* “los hechos” – efectivos o meramente posibles – en tanto correlatos de proposiciones empíricas – es decir, contingentes –, las únicas proposiciones genuinas o con sentido. Ahora bien, “lo que puede mostrarse, no puede decirse” (*Tractatus* 4.1212). Constituyen ejemplos de proposiciones que no pueden decirse las *tautologías* (verdaderas en todo mundo posible) y las *contradicciones* (falsas en todo mundo posible), las cuales nos *muestran* los límites del

---

pensamiento y, por ende, del lenguaje y del mundo, pero aseverarlas no tiene sentido porque no *dicen* nada, no son informativas.

<sup>6</sup> Si lo único que conocemos directamente son nuestras vivencias, y las relaciones nómicas se reducen a generalizaciones sobre aquello que conocemos directamente, entonces lo más parecido que tenemos a un mundo objetivo es aquel que el fenomenalista nos puede ofrecer: son hechos “objetivos” aquellas combinaciones de *sensaciones* que son casos particulares de las generalizaciones nómicas en que creemos. (Cf. Manuel García-Carpintero, *Las palabras, las ideas y las cosas, Una presentación de la filosofía del lenguaje*, Ariel, Barcelona, 1996, p. 358)

<sup>7</sup> En el *Tractatus*, la unidad del discurso es la proposición, la cual nos permite usar el lenguaje con algún propósito.

<sup>8</sup> Es menester aclarar que la relación de *iconicidad* varía mucho según cuál sea la forma de representación realizada, dado que distintas formas de figuración exhiben la relación de figuración de distintas maneras. Por ejemplo, una foto no se asemeja a lo que representa del mismo modo que el lenguaje a lo que significa – no hay un parecido entre la palabra “árbol” y el árbol, sino roles estructurales que cumplen los distintos ítems del lenguaje y del mundo –. En este último caso, la similaridad es puramente estructural. Una fotografía tiene muchas más relaciones de similaridad con lo que representa que una proposición porque ésta última sólo tiene *relaciones estructurales* con lo que significa.

<sup>9</sup> Ese rol lo juega la Semántica

<sup>10</sup> Pareciera, nuevamente, que hay una influencia humeana – directa o no – en Wittgenstein, dado que la negación de que yo encuentro a un sujeto en el mundo concuerda totalmente con Hume. No obstante, como señala Hacker, hay una importante diferencia entre Wittgenstein y Hume, dado que este último, quien buscó el yo en la experiencia introspectiva, supuso que al menos tenía sentido hablar de encontrarlo. Pero Wittgenstein, como Kant, sostuvo que la “no-encontrabilidad del yo” en la introspección es una característica esencial – no contingente – de la experiencia. Por otra parte, es menester resaltar que, según Wittgenstein en los *Notebooks*, “El yo no es un objeto. Yo objetivamente me enfrento a todos los objetos. Pero no al yo. Por lo tanto, hay realmente un modo en el cual puede y debe ser mencionado el yo en un *sentido no psicológico* en la filosofía” (NB, p.80). El punto es que Wittgenstein se opone al sujeto psicológico entendido como el alma humana. La clave de esta propuesta se encuentra en TLP 5.542, donde Wittgenstein insiste en que proposiciones tales como <<A cree que *p*>> son de la forma <<“*p*” dice que *p*>> y esto no involucra una correlación de un hecho con un objeto, sino más bien la correlación de dos hechos por medio de la correlación de sus objetos. Este análisis muestra que la así llamada “alma” es compuesta y, por lo tanto, no es realmente un alma. Luego, a lo que Wittgenstein se opone no es a la idea de A como el sujeto, sino a la idea del alma de A como el sujeto, donde el alma de A se toma de un cierto modo, a saber, como una entidad no compuesta. Los hechos son siempre compuestos de objetos, y sólo las cosas compuestas pueden “decir” algo, dado que la posibilidad de decir depende de la existencia de una estructura articulada, cuyos elementos pueden ser correlacionados con lo que es dicho. De este modo, un sujeto empírico por sus propios medios no podría cumplir un papel fundante en la determinación del significado, entendiendo a éste como una relación entre el lenguaje y el mundo, relación que debe ser garantizada por la forma lógica, forma de figuración *común* a los ítems del lenguaje y a los ítems del mundo. El aparente sujeto unitario A que parecía relacionarse a un objeto, es una multiplicidad de elementos, algunos de los cuales están estructurados dentro de un hecho que representa el hecho o el posible hecho de que *p*. El “sujeto unitario” reside dentro del “yo metafísico” dejando de lado a un yo empírico *compuesto*.

<sup>11</sup> También llamado sujeto psicológico.

<sup>12</sup> Cf. *Tractatus*, 5.632.

<sup>13</sup> Puede definirse a lo trascendental como “aquello que siendo *a priori* es condición de posibilidad de la experiencia”.

<sup>14</sup> En este párrafo, he seguido la argumentación esgrimida en: Alegre, Javier. “La cuestión del sujeto en Wittgenstein: límites del lenguaje, solipsismo y seguimiento de reglas”.

<sup>15</sup> “Las proposiciones pueden representar la totalidad de la realidad, pero no pueden representar lo que tienen que tener en común con la realidad para poder representarla – la forma lógica –” (*Tractatus*, 4.12-4.2). Las relaciones lógicas son propiedades formales. El intento de enunciar las propiedades formales de un concepto es confuso. Estas no pueden ser enunciadas, sino que se muestran ellas mismas en la aplicación del símbolo.

<sup>16</sup> Como el lector reconocerá, estoy parafraseando en este punto a García-Carpintero en el cap. 10 de *Las palabras, las ideas y las cosas*.

<sup>17</sup> Al mostrar los límites del lenguaje y del pensamiento.

<sup>18</sup> En caso de que seamos capaces no sólo de comprender la obra, sino también de *superar* sus proposiciones.

<sup>19</sup> En la versión trascendental, la idea de yo pareciera perder todo contenido.

<sup>20</sup> En ese momento, como hemos visto, Wittgenstein pensaba a la esencia del lenguaje a partir de su capacidad representacional, siendo central la idea de *Bild* (pintura / cuadro / figura)

---

<sup>21</sup> Aquí se presenta un lenguaje sumamente primitivo y simple que debe servir para la comunicación del albañil A con su ayudante B. Se trata de una situación en donde se está llevando a cabo una construcción de un edificio, para la cual se utilizan los siguientes materiales: “cubos, pilares, losas y vigas”. Entonces, el albañil A grita el material que necesita para que B se lo lleve – B le alcanza al albañil A el material que ha aprendido a llevar ante ese grito –.

<sup>22</sup> Véase el parágrafo 11 de las *Investigaciones filosóficas*.

<sup>23</sup> Véase el parágrafo 12 de las *Investigaciones filosóficas*.

<sup>24</sup> Véase el parágrafo 18 de las *Investigaciones filosóficas*.

<sup>25</sup> KRIPKE, Saúl. *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*. Trad. de Alejandro Tomasini Bassols. UNAM, México, 1989, p.93.

<sup>26</sup> ¡Como en el *Tractatus*!

<sup>27</sup> Seguiré la reconstrucción del argumento realizada en: SATNE, Glenda. *El argumento escéptico: de Wittgenstein a Kripke*. Serie tri grama ediciones, Buenos Aires, 2005, Cap. 1: El argumento escéptico.

De modo general, dicho argumento se pregunta cómo es posible justificar que asociado a un término haya un único significado – para las infinitas situaciones en que el término puede ser aplicado – que excluya otros significados. Se trata de una *pregunta metalingüística* que pide que justifiquemos que un signo dado (“+”) se refiere a una función determinada (adición) y no a cualquier otra función “alternativa” (t-adición).

<sup>28</sup> Por hipótesis, yo nunca antes realicé este cómputo; todos los efectuados anteriormente involucraron números de menor magnitud.

<sup>29</sup> Función que asigna un único número natural a infinitos pares de números naturales.

<sup>30</sup> *Op. cit.*, p.23.

<sup>31</sup> En rigor de verdad, las condiciones de adecuación son tres, pues a las dos señaladas en el cuerpo del texto se suma la condición *epistémica*, según la cual el tipo de hecho ofrecido comporta un tipo específico de conexión entre el hablante y el significado: El hecho semántico en cuestión debe ser compatible con el conocimiento del significado por parte del hablante.

<sup>32</sup> El candidato preferido en este punto son las *disposiciones*, pero la teoría disposicional no puede dar cuenta de la condición *normativa* del desafío escéptico.

<sup>33</sup> Algunos de los candidatos ofrecidos (y rechazados) en calidad de hechos semánticos primitivos son los siguientes: imágenes mentales, representaciones psicológicas, estados *cualitativos* introspectibles, etc.

<sup>34</sup> De la manera “esperada” por sus pares comunitarios. El juego de la inter-atribución de conceptos – recordemos que **los conceptos son reglas** – sólo tiene sentido si hay *acuerdo* entre los hablantes.

<sup>35</sup> No es un código secundario dependiente de otro.

<sup>36</sup> KRIPKE, Saúl. *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*. Trad. de Alejandro Tomasini Bassols. UNAM, México, 1989, p. 99

<sup>37</sup> Este es el punto del parágrafo 202 de las *Investigaciones filosóficas*.

<sup>38</sup> Se podrían leer todas las *Investigaciones filosóficas* como un ataque sostenido contra las concepciones mentalistas del significado.

<sup>39</sup> Dado que un “lenguaje de sensaciones” parece claramente “fenomenista” debemos proveer una aclaración en este sentido. Según Wittgenstein, las sensaciones pueden ser privadas; la experiencia de una persona es propia y exclusiva de esta persona, pero *ello no garantiza que haya un lenguaje privado*. Para entender este punto, es central el parágrafo 256 de las *IF*, según el cual “¿Qué pasa, pues, con el lenguaje que describe mis vivencias internas y que sólo yo mismo puedo entender? ¿Cómo designo mis sensaciones con palabras? – ¿Del modo en que lo hacemos ordinariamente? ¿Están entonces mis palabras de sensaciones conectadas con mis manifestaciones naturales de sensaciones? – En este caso mi lenguaje no es *privado*. Otro podría entenderlo tan bien como yo (...)” (*IF*, 256). Nuevamente, si un lenguaje fuera privado – cosa imposible – no habría posibilidad de que uno fuese corregido por otra persona; no habría distinción entre seguir una regla y creer que se sigue una regla (Cf. *IF*, 202). Además, en un lenguaje privado, no habría posibilidad de comprobar si la memoria comete o no errores. Según Wittgenstein, las palabras de sensaciones sólo pueden estar sometidas a un *criterio público*. En verdad, no podría ser de otra manera, pues no hay posibilidad de un criterio privado. Es menester resaltar que aunque el lenguaje de sensaciones pueda ser acerca de “estados internos”, la atribución *a otros* de los conceptos de sensación descansa en criterios “públicamente observables” (y, por ello, conductistas).

<sup>40</sup> En efecto, independientemente de las especificaciones que realicé en el presente escrito, tengo la intuición de que – en el fondo – ninguna forma seria de solipsismo podría tener lugar en el contexto de las *Investigaciones*, al menos si consideramos que la idea de que un individuo pueda tener un conocimiento *exclusivo* de sus propios contenidos mentales – significados – es reducida al absurdo mediante el ya analizado argumento del lenguaje privado. El punto es que tales contenidos no tendrían ningún criterio de aplicación y si no tuvieran criterios de aplicación, no serían auténticos contenidos – no podrían dar cuenta del carácter normativo del significado –.

---

<sup>41</sup> Podríamos decir que si de acuerdo a la concepción tractariana, “sin lenguaje no hay yo” – dado que el yo trascendental es el lenguaje en funcionamiento –, desde el momento en que en las *Investigaciones* el lenguaje *en uso* ya me remite a la intersubjetividad – pues se desarrolla en el marco de prácticas comunitarias –, el otro sería tan originario como el yo.

## Referencias

- Alegre, J. (2010). *La cuestión del sujeto en Wittgenstein: límites del lenguaje, solipsismo y seguimiento de reglas*. Recuperado de <https://goo.gl/rdUVwu>
- Cabanchik, S. (2010). *Wittgenstein: Una introducción*. Buenos Aires.: Editorial Quadrata.
- García-Carpintero, M. (1996). *Las palabras, las ideas y las cosas. Una presentación de la filosofía del lenguaje*. Barcelona: Ariel.
- Hacker, P. M. (1986). *Insight and illusion. Themes in the Philosophy of Wittgenstein* Oxford: Clarendon Press.
- Kripke, S. (1989). *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*. México: UNAM.
- Mounce, H. O. (1993). *Introducción al <<Tractatus>> de Wittgenstein*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Orlando, E. (2006). Wittgenstein y Russell. Continuidades y diferencias. UBA-CONICET. Recuperado de: <[www.accionfilosofica.com/misc/1178863954art.pdf](http://www.accionfilosofica.com/misc/1178863954art.pdf)>
- Satne, G. (2005). *El argumento escéptico: de Wittgenstein a Kripke*. Buenos Aires: Serie tri grama ediciones,
- Wittgenstein, L. (1999). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica-Grijalbo.