

¿WITTGENSTEIN, UN FILÓSOFO KANTIANO?

En las últimas páginas de su exposición crítica sobre el *Tractatus*, E. Stenius ha destacado algunas semejanzas entre las doctrinas filosóficas de Kant y de Wittgenstein, llegando a titular el último capítulo de su libro: «Wittgenstein, un filósofo kantiano». Las semejanzas aludidas son, según Stenius, fundamentales, pues se refieren tanto a la concepción de la tarea filosófica como a la tesis, central para Kant, del dualismo forma-contenido en todas las formas de nuestro conocimiento: «En resumen, el análisis lógico del lenguaje, tal como Wittgenstein lo concibe, es esencialmente una forma de 'deducción trascendental' (en el sentido kantiano), cuyo objetivo es señalar la forma *a priori* de la experiencia, forma que es *mostrada* por todo lenguaje significativo y que, por consiguiente, no puede ser *dicha*. Desde este punto de vista podría llamarse al *Tractatus* una *Crítica del lenguaje puro*»¹.

Si de estas semejanzas generales y básicas descendemos a tesis más limitadas, encontramos según Stenius un paralelismo notable entre el *idealismo crítico* de Kant y lo que podríamos llamar el *lingualismo crítico* de Wittgenstein: «Como para Kant, también para Wittgenstein la forma de la experiencia es *subjetiva* en el sentido trascendental; y el sujeto metafísico de Kant es el 'sujeto' que usa y comprende el lenguaje, y que hay que distinguir del sujeto empírico, el cual no es sino una parte del mundo describible por medio del lenguaje»².

¹ E. Stenius, *Wittgenstein's Tractatus. A critical exposition of its main lines of thought*, Oxford, 1960, págs. 214-226 (la cita corresponde a la pág. 220).

² *Ibid.*, pág. 221.

Es este notable paralelismo entre las doctrinas de Kant y de Wittgenstein acerca del *yo* lo que me propongo desarrollar en el presente artículo. Desde luego, no pretendo afirmar la existencia de una conexión directa entre ambas doctrinas, pues el paralelismo aludido puede explicarse satisfactoriamente tanto por el influjo de Schopenhauer sobre Wittgenstein joven³ como simplemente por la convergencia de dos mentes poderosas trabajando sobre un mismo problema desde un enfoque muy semejante.

Comenzaré por recordar las líneas básicas del pensamiento de Kant acerca del *yo*, y en especial su distinción entre sujeto fenoménico y sujeto trascendental.

Esta distinción tiene una gran importancia dentro del sistema kantiano. Del sujeto fenoménico obtenemos conocimiento por medio del *sentido interno*, en cuanto afectado por la apercepción⁴: es un conocimiento fenoménico (es decir, del *yo* tal como *aparece*), sometido a categorización y, en cuanto tal, susceptible de ser depurado en conocimiento científico. Es el *yo* del que puede hablar la psicología, cuando por ej. analiza la estructura de la personalidad.

Del *yo* trascendental no tenemos conocimiento propiamente dicho, pues la apercepción, la única facultad que podría proporcionarlo, no es sino la conciencia de la síntesis de lo múltiple dado en el pensamiento y, en consecuencia, conciencia también de la unidad del pensamiento: no existe en la apercepción intuición alguna que pudiera informarnos de la *existencia* de un objeto. La misma «conciencia de la unidad del pensamiento» es únicamente potencial: el *yo* trascendental no requiere ninguna autoconciencia actual de su unidad, sino únicamente la posibilidad de esa conciencia⁵.

Kant dice, quizá por alusión a Descartes, que la apercepción es conciencia de *que soy*, pero no de *lo que soy*. Mi propia existencia es conocida solamente en tanto que forma de pensamiento y en todo caso permanece completamente indeterminada para mi conocimiento (*KrV*, B 157-158, nota). Sería igualmente exacto decir del *yo* trascendental que no existe, puesto que la existencia es una categoría

³ P. Gardiner, *Schopenhauer*, Penguin Books, 1963, págs. 278-282.

⁴ Por ej., *KrV*, B 155. Cfr. H. J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, II, London, 1961, págs. 387-425.

⁵ *KrV*, A 108, B 131. Cfr. S. Körner, *Kant*, Penguin Books, 1964, pág. 61.

que no puede aplicarse al yo trascendental, al no existir una base de intuición (*KrV*, B 423, nota). La *existencia* del yo es más un presupuesto de la misma realidad que un dato incluido en ella.

Veamos ahora el mismo tema en Wittgenstein (nos limitamos, como hace Stenius, al *Tractatus*). Ante todo, intentaremos colocar en su contexto los pasajes en que el tema es desarrollado.

En el *Tractatus*, estos pasajes (*Tract.*, 5.6-5.641) figuran como ilustraciones de *Tract.*, 5: «La proposición es una función veritativa de proposiciones elementales». ¿En qué sentido los textos acerca del yo ilustran esta tesis fundamental? Evidentemente, en un sentido negativo: las pretendidas proposiciones o afirmaciones acerca del yo no pueden ser inteligibles, no son auténticas proposiciones. En efecto, dado que el lenguaje se basa en las proposiciones elementales, y que —por otra parte— el lenguaje puede representar toda la realidad (*Tract.*, 3, 4.12...), se deduce que la realidad empírica está limitada por la totalidad de las proposiciones elementales: fuera de los hechos descritos por estas proposiciones elementales (hechos atómicos) y por sus combinaciones veritativas, no existe nada empírico, *i. e.* nada de lo que podamos hablar con sentido. Ahora bien, como veremos no existen proposiciones elementales acerca del yo, ni tampoco las proposiciones compuestas pueden referirse a él; por lo tanto, el yo no existe desde el punto de vista del discurso inteligible.

Y sin embargo... En el hecho mismo de la limitación de la realidad *se muestra* algo que, sin constituir un auténtico problema (pues los problemas han de ser solubles racionalmente), constituye una invitación constante a sobrepasar los límites de nuestro lenguaje. A la elucidación de ese algo quieren contribuir las aserciones metafísicas acerca del sujeto trascendental o metafísico, aserciones que Wittgenstein ejemplifica en el solipsismo.

Así, pues, en el *Tractatus*, el problema del sujeto aparece como delimitación del problema de la proposición y de su sentido. Hay que notar, sin embargo, que en los *Notebooks: 1914-1916* la noción del sujeto está más bien relacionada con doctrinas éticas que con doctrinas lógicas: «El bien y el mal aparecen solamente con el *sujeto*. Y el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo»⁶. Sin embargo, en el presente artículo dejaremos de lado

⁶ *Notebooks*, pág. 79 (2.8.16).

todo el enfoque ético del problema del sujeto, enfoque que se encuentra presente tanto en Kant como en Wittgenstein.

Por lo que respecta al yo fenoménico, en el sentido kantiano, Wittgenstein en el *Tractatus* se refiere a él únicamente de paso: así, al decir que en filosofía hay un sentido en el que se puede hablar del yo de un modo no psicológico, parece indicar que existe un modo psicológico de hacerlo⁷. Este modo psicológico es perfectamente legítimo, sigue todos los cánones del discurso inteligible, pero desde luego no puede proporcionarnos más que una información, por así decir, intramundana; de ningún modo puede hablarnos de una realidad que ofrezca los caracteres del yo metafísico. En efecto, las proposiciones psicológicas, como todas las proposiciones legítimas, son pinturas de la realidad (*Tract.*, 4.01), y la realidad, o el mundo, es el conjunto de los hechos (*Tract.*, 1.1). Ahora bien, la existencia del yo no es un hecho más que pudiera alinearse con los demás hechos mundanos, un hecho que pudiera ser descrito por una proposición elemental, o una combinación de ellas, y ser excluido del resto de las proposiciones elementales. El (pretendido) yo se presenta con cierta exigencia de necesidad en todas nuestras proposiciones, en tanto que todas ellas son consideradas como contenidos de conciencia. Ahora bien, las proposiciones elementales son completamente contingentes, carecen por completo de toda necesidad, y por tanto no pueden describir esa presumida presencia necesaria del yo en todos nuestros pensamientos. Como dice el *Tract.*, 4.1121: «La psicología no es más afín a la filosofía que cualquier otra ciencia natural».

Si comparamos por encima las doctrinas de Kant y de Wittgenstein acerca del yo metafísico, nos encontramos a primera vista con una notable diferencia: Kant parece afirmar la *existencia*, ciertamente indeterminada e imprecisable por lo que toca a su naturaleza, de un yo trascendental, mientras que Wittgenstein parece rotundamente negarla (*Tract.*, 5.631). Ahora bien, en primer lugar, conviene tener en cuenta, por lo que a Kant toca, la advertencia que hacíamos más arriba acerca del sentido de la «existencia» del yo trascendental. Por lo que toca a Wittgenstein, hay que hacer una observación

⁷ *Tract.*, 5.641. Cfr. *Notebooks*, pág. 77 (24.7.16) y pág. 82 (2.9.16).

en gran parte paralela: este cargo de no existencia tiene en Wittgenstein un sentido diferente que en un pensador metafísico. Para el pensador metafísico, la declaración de no existencia equivale a una declaración de «doxa»: lo no existente es lo ilusorio, lo de menor entidad, frente a la realidad auténtica, la que existe por derecho propio. Para Wittgenstein, por el contrario, la existencia no es algo metafísico, sino que equivale a la figurabilidad en forma de proposición: pues la proposición no sólo expresa el *cómo*, sino también el *qué* de los hechos (*Tract.*, 2.11, 2.201, 4.1).

Que esta negación de existencia no tiene en Wittgenstein ningún valor metafísico, aparece claramente en su declaración de que lo que el solipsismo *quiere decir* (*i. e.*, la realidad de una conciencia para la que todo lo existente es contenido) es correcto, pero sin embargo no puede ser *dicho*, sino que *se muestra*. Esta declaración necesita ser comentada.

En primer lugar, lo que no puede ser dicho, pero sin embargo se muestra o despliega en la proposición, es todo aquello a lo que sería correcto llamar «verdadero» si, *per impossibile*, pudiera decirse. De hecho no puede llamarse «verdadero», puesto que no puede decirse; pero se muestra o trasparece en las proposiciones que se refieren a lo que puede decirse⁸.

Ello trae consigo que los intentos por decir lo que sólo puede mostrarse, si se toman al pie de la letra, dan lugar a proposiciones carentes de sentido (*unsinnig*); y sin embargo puede suceder que tales proposiciones sean psicológicamente útiles, puesto que nos ayudan a *contemplar la realidad de manera nueva*.

¿Por qué lo que el solipsismo quiere decir no puede ser dicho? Como afirma G. E. M. Anscombe (en el mismo texto recién citado), sólo puede decirse aquello cuya negación es también una posibilidad, de tal modo que sea preciso recurrir a la comparación con la realidad para saber cuál de las dos proposiciones opuestas es la verdadera. (Dicho de otro modo, sólo tienen sentido las proposiciones cuya verificación es *a posteriori*). En el caso del solipsismo, es claro para Wittgenstein que la proposición opuesta: «El mundo no es *mi mundo*», no es una verdadera posibilidad; pues aunque esta

⁸ G. E. M. Anscombe, *An introduction to Wittgenstein's Tractatus*, London, 1967, págs. 161-162.

proposición puede ser interpretada en un sentido aceptable, en el sentido que nos ocupa aquí afirmaríamos que existe disyunción completa entre el mundo en sí y el mundo de mi pensamiento y mi lenguaje, cosa que para Wittgenstein no es simplemente falsa, sino que es impensable.

¿En qué sentido las proposiciones solipsistas pueden ayudarnos a contemplar la realidad con ojos nuevos? En un artículo sobre el solipsismo del *Tractatus*, J. Hintikka ha hecho algunas consideraciones interesantes sobre el tema⁹. Para Hintikka, que interpreta *Tract.*, 5.6 en conexión con 5.5561 y 5.62, los límites del mundo están constituidos por la totalidad de los objetos y de las proposiciones elementales que los relacionan; y estos límites del mundo constituyen a su vez los límites del lenguaje, y en consecuencia el pretendido *yo* metafísico, que es un límite y no una parte del mundo. En consecuencia el *yo* metafísico es algo así como la totalidad de las posibles proposiciones o «pensamientos» (en el sentido que Frege da a «Gedanke», carente de toda connotación psicológica). Por ello, las razones del pretendido solipsismo de Wittgenstein son radicalmente opuestas a las razones normalmente alegadas en favor del solipsismo. El solipsismo «normal» se apoya en la supuesta imposibilidad de ir «más allá» de los límites del *yo*; mientras que el solipsismo de Wittgenstein se basa en la afirmación, radicalmente opuesta, de que los límites que se establecen entre el «yo» y el «mundo» son completamente contingentes, y por tanto irrelevantes para delimitar una realidad «superior».

No hay duda de que Hintikka ha visto exactamente las motivaciones lógicas que están debajo del pretendido solipsismo del *Tractatus*. Me gustaría, sin embargo, complementar su exposición con el recurso a un tema, quizá no suficientemente tenido en cuenta, y que pone el pensamiento de Wittgenstein bajo una luz más kantiana. En efecto, me parece que la explicación de Hintikka no puede ser la explicación *total* del pensamiento de Wittgenstein en este punto. Si lo único que pretende Wittgenstein es decir que el *yo* metafísico es el conjunto de proposiciones o «pensamientos» posibles, ¿porqué hablar positivamente del *yo* como de un límite del mundo, que tras-

⁹ J. Hintikka, *On Wittgenstein's «Solipsism»*, en: I. M. Copi-R. W. Beard, *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, London, 1966, págs. 157-161.

parece en nuestro lenguaje acerca de la realidad? Por otra parte, si miramos los pasajes correspondientes de los *Notebooks*, veremos que la importancia del *yo* es mayor que la de una designación colectiva: el *yo* no es una parte del mundo, pero sí un *presupuesto* suyo¹⁰. Con esto no quiero decir que el *yo* sea para Wittgenstein una realidad misteriosa, junto o sobre el mundo. Más bien se trataría de distinguir aquí dos planos: en el plano del pensamiento y del lenguaje con sentido, el *yo* no puede ser más que algo negativo (positivamente se disuelve en el conjunto de las proposiciones posibles); en el plano de lo que *se muestra*, o trasparece, sin embargo, el *yo* se nos insinúa como una realidad «más alta»¹¹. Esta realidad más alta se muestra sobre todo en el terreno de la ética, pero también en un punto de la actividad cognoscitiva, que quisiera resaltar.

Para ello, debemos referirnos brevemente a la teoría de la «pintura» o «figura» (*Bild*), cuyos rasgos fundamentales suponemos conocidos. En *Tract.*, 3.5 dice Wittgenstein: «El signo proposicional aplicado, pensado, es el pensamiento». Ahora bien, ¿qué sucede cuando *aplicamos* un signo proposicional (*Satzzeichen*)? Por «signo proposicional» debemos entender la sentencia, en cuanto distinta y contrapuesta a la proposición, que es su contenido. En este signo proposicional, o sentencia lógica, existen nombres correlacionados con objetos particulares, y existe también una regla de traslación, según la cual el hecho de que los nombres estén ordenados de tal manera *dice* o expresa que los objetos están por su parte ordenados de tal otra. Pero éste no es el fin del cuento. Debe haber nombres con *significado* y *configuraciones con sentido*, pero para que el signo proposicional alcance valor de proposición, debe también existir una cierta persona, en una determinada ocasión, que coloque algunos de esos nombres en una configuración determinada, haciendo con ello un juicio. La teoría de la «pintura» (aproximadamente, la tesis de que la «pintura» debe tener una estructura isomórfica con el hecho figurado) trata simplemente de las condiciones previas para

¹⁰ *Notebooks*, pág. 79 (2.8.16).

¹¹ En *Philosophische Bemerkungen*, VI, n. 57, Wittgenstein afirma que podría ser instructivo substituir el modo *personal* de hablar acerca de experiencias inmediatas (por ej. «Yo veo una mancha roja») por otro que no usara pronombres personales; y ello no porque este segundo modo fuera más correcto, sino porque mostraría más claramente lo esencial en la representación.

el uso de cualquier signo proposicional; pero además debe darse el pensamiento, *i. e.* el uso de ese signo: «Por tanto, el pensar debe ser el acto de ensamblar los elementos de un modo que exprese algo. Así, un pensamiento debe ser los elementos en cuanto ensamblados, *i. e.*, no simplemente como un signo proposicional, sino como un signo proposicional que sea el resultado de ese acto»¹².

Podríamos aún expresar la cosa de otra manera, siguiendo la exposición de M. Black¹³. La pintura, considerada en sí misma, como un hecho más, no es algo unívocamente determinado, con una sola interpretación posible; sino que podría dar lugar a un número indeterminado de interpretaciones, podría reflejar un número indeterminado de hechos. A la pintura hay que asignarle un sentido determinado; y para ello sus elementos han de ser coordinados de un modo determinado con objetos y se ha de suponer que los objetos estarán en la realidad conexionados de manera correspondiente a como lo están sus representantes en la pintura. Al conjunto de estipulaciones designadas con el fin de establecer estas correspondencias, lo llama Wittgenstein «relación figurativa», «*abbildende Beziehung*» (*Tract.*, 2.1513, 2.1514). Esta relación no tiene nada de psicológico: no es una adición arbitraria de sentido, resultado de una libre decisión del sujeto. Por el contrario, pertenece esencialmente a la misma pintura: si nos fijamos en el caso de la proposición, es aquello que trasforma a la sentencia en proposición, lo que le da un contenido.

Podemos ahora plantearnos la pregunta: ¿Qué tiene esto que ver con el sujeto metafísico y con Kant?

En primer lugar, hay que destacar que la tarea que realiza Wittgenstein con su análisis de la «pintura» es muy semejante a la que intenta llevar a cabo Kant en la Lógica Trascendental, y más en concreto en su doctrina de la apercepción y del *yo* trascendental. Ciertamente, la exposición de Kant se presenta envuelta en el manto de la psicología introspectiva, describiendo los procesos cognoscitivos (en especial, la apercepción misma y el juicio consiguiente) como

¹² J. Griffin, *Wittgenstein's Logical Atomism*, Oxford 1964, págs. 117-118. En el mismo sentido, cfr. G. Pitcher, *The Philosophy of Wittgenstein*, Englewood Cliffs, 1964, págs. 96-98.

¹³ M. Black, *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, Cambridge, 1964, págs. 80-82.

si se tratara de procesos que se siguieran temporalmente. Ello puede llevar a confusión con respecto a la tarea que Kant quiere llevar a cabo. En realidad, podemos decir que su objetivo es exactamente el mismo que se propone Wittgenstein: llevar a cabo un análisis de los elementos de que se componen nuestros conocimientos y mostrar sus relaciones lógicas y la estructura que de ellas resulta¹⁴. En última instancia, se trata de poner de manifiesto, las condiciones de posibilidad de un pensamiento racional.

En segundo lugar, con respecto a la *existencia* del sujeto trascendental, la semejanza es notable. Para Wittgenstein, como hemos visto, la «relación figurativa», el núcleo mismo del pensamiento, no es la prestación de un sujeto empírico, sino que pertenece a la esencia misma de la proposición y, en general, de la «pintura». Podemos decir que, tanto para Wittgenstein como para Kant, el sujeto metafísico o trascendental no existe, si por existir se entiende ser sujeto de un discurso inteligible, poder recibir predicados significativos. Kant no estaría ciertamente descontento con la fórmula del sujeto como «límite del mundo», o mejor, de nuestro lenguaje acerca del mundo.

En tercer lugar, hay una semejanza notable también en las razones que llevan tanto a Kant como a Wittgenstein a hablar (sea positiva o negativamente) de un yo metafísico, partiendo de nuestro discurso racional acerca de los objetos. Para Kant, el yo trascendental no es sino la *unidad consciente* de la síntesis de elementos múltiples en que consiste toda proposición, o juicio. No hay proposición ni discurso racional sin síntesis; y la síntesis, si es racional e inteligible, es potencialmente consciente de sí misma. No existe un pensamiento (racional) radicalmente inconsciente.

Para Wittgenstein, la «relación figurativa» consiste en la atribución de un sentido determinado a los elementos de la «pintura». Para ello, los elementos de la pintura han de ser coordinados con los elementos de la realidad, y el orden lógico de los elementos de la pintura interpretado como reflejo del orden de los elementos reales. Todo ello, naturalmente, es una tarea de síntesis y ordenación de elementos lógicos; y de una síntesis que, al menos potencialmente,

¹⁴ S. Körner, *Kant*, Penguin Books, 1964, pág. 60.

es consciente de sí misma. Si Wittgenstein no insiste en este punto, es porque, justificadamente, quiere evitar que la «relación figurativa» sea interpretada como una adición exterior de sentido, como la que tiene lugar p. ej. en la elección de un signo convencional. Tal elección, desde luego, nos remite siempre a un sujeto empírico, pero es claro que se trata aquí de una referencia irrelevante, que no nos ilustra el significado profundo de la «pintura lógica», de la proposición. Todo lo que pertenece a *mi* pensamiento es descifrable e inteligible, pero contingente y accidental y, por ello mismo, irrelevante «para lo más alto». Todo lo que pertenece *al* pensamiento en general no es representable ni aprensible, y sin embargo se nos *muestra* con una necesidad que lo hace tanto más importante y misterioso: «Das Ich, das Ich ist das tief Geheimnisvolle!».

JOSÉ MONTOYA SAENZ