

EL SOLIPSISMO Y LA REALIDAD DEL PASADO

ALEJANDRO TOMASINI BASSOLS

Puede sostenerse con un muy alto grado de probabilidad que muy a menudo cuando quienes se dedican a la filosofía tienen problemas para aprehender las reglas gramaticales de una palabra, digamos 'recordar', lo que intentan hacer es transformar el problema (originalmente "lógico-lingüístico" o "gramatical") en un problema fenomenológico. Así, una incomprensión se convierte rápidamente en una cuestión de investigación introspectiva. Es innegable que, en relación con los conceptos de recuerdo, memoria, pasado, etc., algo así pasó por lo menos con los empiristas británicos, lo cual explica por qué ellos más nadie quizá contribuyeron a enredar los conceptos de memoria, de pasado, la naturaleza del recuerdo y demás temas aledaños. Su enfoque general se funda, como era de esperarse, en la introspección y en las supuestas capacidades de observación interna de las que sólo algunos cuantos privilegiados gozan. Sin duda alguna, repito, así sucedió por ejemplo con David Hume. En efecto, al hablar del recuerdo, Hume intentó hacer un análisis de su "experiencia" de recordar y, naturalmente, con lo que se topó fue con "imágenes". De acuerdo con él; recordar algo o a alguien es tener una imagen de la persona, animal o situación recordada. Nosotros, desde luego, no dudamos de que eso es lo que con Hume pasaba, pero de ello no se sigue, claro está, que en eso consista el recuerdo. Por lo pronto e independientemente de otras dificultades, se le plantea a Hume el problema (para él insoluble) de cómo distinguir entre el recuerdo y otras funciones de la mente con las que también hacen su aparición imá-

genes. Esto vale en especial para la fantasía: ¿cuál podría ser la diferencia entre una imagen mnémica y una imagen de la imaginación? La única respuesta posible para Hume resulta de hecho inaceptable: según él, no hay diferencias intrínsecas detectables entre las imágenes del recuerdo y las de la fantasía, es decir, no hay diferencias cualitativas entre ellas. Las clasificamos como diferentes simplemente en virtud de su intensidad, de su vivacidad. Ahora bien ¿quién mide y compara la intensidad de dos imágenes y cómo lo logra? Es obvio que, si ello fuera posible, de todos modos ello sólo lo sería, en el mejor de los casos, para una persona, *i.e.*, para quien tiene las imágenes. Pero esto no es sino otro modo de decir que no hay mecanismos objetivos o públicos para determinar de qué clase de imagen se trata y, por consiguiente, que de hecho no hay manera de diferenciar entre el recuerdo y la imaginación. Y esto a su vez no significa otra cosa que un fracaso rotundo de la escuela a la que Hume representaba, esto es, el empirismo.

En el siglo XX, quien intentó pulir o perfeccionar el enfoque empirista desarrollado por Hume fue Bertrand Russell. Su libro *The Analysis of Mind* contiene una versión refinada y enriquecida de la teoría humeana. Digo que la teoría de Russell es humeana porque Russell sigue a Hume en lo fundamental, esto es, en la tesis de que la imagen pertenece a la "esencia" del recuerdo. Empero, Russell se percata de que decir eso es, primero, decir demasiado poco y, segundo, exponerse a problemas insolubles como el mencionado anteriormente. Russell, por lo tanto, se lanza decididamente por la senda del análisis introspectivo para hallar la "diferencia específica" de la imagen mnémica y la encuentra en un "sentimiento" especial: el sentimiento de "familiaridad", que en el fondo no es sino una variante del popular sentimiento de *déjà vu*. En todo caso, la idea es la misma: a diferencia de lo que pasa con cualquier otra imagen que se pueda tener, la imagen de la memoria acarrea consigo el sentimiento de que lo recordado fue visto previamente, de que es la reproducción de algo con lo que ya se estuvo en contacto.

El recurso a la imagen y al sentimiento para explicar el fenómeno de la memoria encamina a Russell por lo que de he-

cho son "sendas perdidas". La verdad es que no se gana gran cosa al introducir el "sentimiento de familiaridad", porque si antes el problema consistía en encontrar la marca que distingue a la imagen del recuerdo de toda otra clase de imagen, ahora el mismo problema se nos plantea con el sentimiento: ¿cómo distingue una persona entre dicho sentimiento y otro muy parecido pero, no obstante, diferente? Y, más importante quizá para los intereses globales del propio Russell, el recurso a la imagen vuelve inevitable su compromiso con el mentalismo. En efecto, él no puede asumir una posición enteramente materialista, como sin duda habría querido, porque la imagen mnémica no puede ser explicada de otra manera que como "mental". Claro que, como se sabe, él aspiraba a diluir su mentalismo en su "monismo neutral". Si ello es una posición global satisfactoria o no es algo que en este trabajo dejaré en suspenso. Lo que para nuestros objetivos importaba era simplemente presentar los lineamientos generales de una posición clásica, *i.e.*, la empirista, sobre el recuerdo. Y lo que ahora muy rápidamente intentaré hacer será presentar algunas de las muchas objeciones que Wittgenstein eleva en contra de lo que podemos llamar la 'teoría de la imagen' para, posteriormente, reconstruir sus puntos de vista sobre el solipsismo y la realidad del pasado.

Quizá la idea general más decisiva de Wittgenstein en su tratamiento del recuerdo sea la de que el verbo 'recordar', al igual que verbos como 'tener la intención de' o 'querer decir', no es un verbo de experiencia. Esto no significa, como ya se dijo, que cuando alguien recuerda algo no sucedan en él o en ella diversas cosas (descargas eléctricas, consumo de glucosa, sinapsis, etc.). Desde luego que el sujeto que recuerda puede tener imágenes, sensaciones o sentimientos especiales. Nada más alejado de Wittgenstein que negar tal cosa. En lo único en lo que él insiste, sin embargo, es en que nada de lo que suceda al interior del sujeto es relevante para la comprensión de lo que significa 'recordar'. "Lo que nosotros negamos es que la imagen del proceso interno nos dé la idea correcta del uso de

la palabra 'recordar'"¹. Cuando alguien recuerda algo no está reportando un evento interno, sino algo que tiene que ver con la comunicación humana, esto es, un pensamiento expresado por medio de oraciones construidas en tiempo pasado. Pero si esto es acertado, se sigue que ningún análisis introspectivo, por exhaustivo que sea, podría revelar algo, por mínimo que fuera, acerca del significado del verbo 'recordar' que, a final de cuentas, es lo que nos importa. Ahora bien ¿qué es lo que la introspección podría detectar? Eso precisamente es de lo que hablan los empiristas como Hume y Russell, a saber, imágenes y sentimientos especiales. Así, pues, lo que Wittgenstein está sosteniendo, en contra directamente de lo afirmado por pensadores de primera línea como los recién mencionados, es que las imágenes y los sentimientos son meros "acompañamientos contingentes", meros accesorios del recordar; pueden tanto darse como no darse y el que no se den no impide que alguien "recuerde" correctamente algo. Esto requiere ejemplificación y ampliación.

Consideremos, en primer lugar, las imágenes. A primera vista, para que yo recuerde a, por ejemplo, un amigo muerto hace algunos años, tengo que tener una imagen de él. Pero ¿de qué me sirve la imagen a mí? Desde luego que no para indicarme que me estoy acordando de mi amigo: antes de tener o formar su imagen yo ya sabía que me estaba acordando de él y no de otra persona. Y, por otra parte ¿de qué utilidad podría serle mi imagen a, digamos, los oyentes de un relato de vivencias pasadas y en el que mi amigo es el personaje central? En verdad, parecería que el relato basta. La imagen, por definición, es enteramente privada, subjetiva, intransmisible. Ellos no tienen acceso a ella. Pero, además, ¿cómo podría saberse que la imagen que tengo efectivamente corresponde a mi amigo, que es la de él, y que no estoy confundido, es decir, que me estoy acordando de, digamos, Juanito, pero en realidad la imagen que tengo es la de su hermano gemelo, Luisito? ¿quién me asegura que nada de eso podría suceder? Es importante señalar, asimismo, que no es en lo más mínimo

¹ L. Wittgenstein. *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell Oxford (1974), sec. 305.

evidente que si en una segunda ocasión me acordara de mi amigo volvería a tener la misma imagen de él. ¿No podría darse el caso, *e.g.*, de que cada vez que me acuerdo de mi amigo cambio de imagen? Mi hipótesis empírica es que ello es así, es decir, que la imagen cambiará en función de lo que esté contando acerca de él, del contenido del recuerdo. Pero entonces parecería que lo que tenemos asociado con un recuerdo no es una imagen, sino un conjunto difuso o abierto de imágenes. En ese caso ¿qué las une? La respuesta no puede venir en términos de sentimientos especiales, porque el mismo razonamiento se vuelve a aplicar: ¿cómo sé yo que ese sentimiento que logré detectar en un momento dado (suponiendo que no me equivoco en ello) es el mismo cada vez que me acuerdo de algo o de alguien? Wittgenstein exhibe lo insatisfactorio de esta idea como sigue: “¿Sería concebible esta situación: alguien recuerda por primera vez en su vida y dice: ‘Si, ahora ya sé lo que es “recordar”, a qué se siente el recordar?’” —¿Cómo sabe él que este sentimiento es “recordar”? (...). ¿Y cómo sabrá él de nuevo en el futuro a qué se sentirá recordar?”². Parecería que con respuestas de corte empirista, lo único que podemos hacer es dar vueltas en círculo.

Lo que hemos dicho está directamente relacionado con algo puesto de relieve con gran agudeza por Norman Malcolm. Éste sostiene, pienso que con razón, que en condiciones normales si decimos que alguien recuerda que *p* es porque ‘*p*’ es verdadera. O sea, *no tiene sentido* decir que alguien recuerda, *e.g.*, que ayer llovió si ayer *no* llovió! En otras palabras, hay un sentido en el que sencillamente no se puede decir de nadie que recuerda algo si eso que dice recordar no ocurrió. Por lo tanto, lo que es realmente importante acerca del recuerdo es su *verdad* (o su veracidad), no el que venga acompañado de imágenes, sensaciones especiales y demás. El recurso a la imagen y a los “procesos internos” no nos garantiza nada respecto de la corrección de un recuerdo: alguien puede tener multitud de imágenes y, no obstante, “recordar mal” una situación. Por lo tanto, la pregunta crucial es: ¿cómo se determina la corrección o incorrección de un recuerdo? Es eso lo que es

² *Ibid.*, sec. 231.

realmente importante y lo que estamos empezando a entrever es que a preguntas como esta los empiristas (*inter alia*) no están en posición de ofrecer respuestas satisfactorias.

La verdad es que la posición wittgensteiniana se fue modificando y que su crítica de lo que podríamos quizá llamar el 'retratismo proposicional' se fue haciendo cada vez más acerba. Pero dicha crítica era, claro está, más que otra cosa auto-crítica. En el periodo de las *Observaciones Filosóficas*, por ejemplo, Wittgenstein mantiene una posición un tanto ambivalente respecto al recuerdo. Por una parte (y muy probablemente bajo la influencia de Russell), admite todavía que el recuerdo es un retrato o una imagen del pasado pero, por la otra, empieza a rebelarse en contra de dicha idea y a destacar la independencia del recuerdo frente a la imagen. Que imágenes y sentimientos por sí solos no bastan para determinar que se está *recordando* se hace ver mostrando que podría darse el caso de que los tuviéramos y que, no obstante, fueran de algo que apenas va a ocurrir. En su libro, Wittgenstein lo expone como sigue: "Si el recuerdo *no* es ninguna clase de visión del pasado ¿cómo sabemos en absoluto que ha de tomársele en relación con el pasado? Podríamos entonces recordar algún evento y dudar de si en nuestra imagen mnémica tenemos un retrato del pasado o del futuro"³. Se desprende de lo anterior que para el Wittgenstein intermedio el recuerdo es de alguna manera una visión o retención del pasado, pero también que hay algo lógicamente anterior a la imagen y al sentimiento en relación con el recuerdo, a saber, el concepto de pasado. Es porque nosotros ya *sabemos* que estamos recordando que interpretamos las imágenes o los sentimientos que podamos tener como imágenes de algo que ya sucedió y que tengamos el sentimiento de que dicha imagen es de algo "ya visto". La imagen y el sentimiento, por lo tanto, son parasitarios del concepto de pasado. "Y ¿cómo aprende él lo que es el pasado? Se aprende el concepto de pasado recordando"⁴. Ahora bien, recordar no es hacer un viaje al pasado, ni consiste en

³ L. Wittgenstein, *Observaciones Filosóficas*, traducción de Alejandro Tomasini Bassols, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM (1997), V, Sec. 47.

⁴ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, p. 231.

un traer el pasado al presente. Todo ello es física y lógicamente absurdo. Pero entonces lo que urge que nos preguntemos es: ¿qué es realmente recordar? Para responder a esta pregunta habremos de decir unas cuantas palabras sobre la cuestión de cómo interviene la experiencia en la significación de las palabras y también sobre el oscuro tema de los límites de la significación.

Los puntos de vista críticos que hemos someramente enunciado forman parte de un ajuar de pensamientos vertidos por Wittgenstein en diversas obras de su gran "segundo período". Huelga decir que ni siquiera intenté ofrecer una reconstrucción sistemática de todo de lo que tiene que decir al respecto. Me interesaba más que otra cosa dejar en claro que desde la perspectiva gramatical de Wittgenstein es posible construir argumentos poderosos en contra de posiciones influyentes acerca del recuerdo, la memoria, el pasado, etc., como ciertamente lo es la representada por los empiristas. Sin embargo, aunque el trabajo elucidatorio del Wittgenstein de la madurez es contundente, para los efectos de este trabajo quisiera dedicar el espacio que sobra a la consideración de una extraña y semi-hipnótica posición esbozada por Wittgenstein en su espléndido libro de 1929-30, esto es, las *Observaciones Filosóficas*. El examen de algunos pensamientos del Wittgenstein de ese importante período de transición es interesante por varias razones. En primer lugar, porque sus ideas son de una gran originalidad; en segundo lugar, porque es posible señalar ciertas tensiones en su pensamiento que es, como acabo de decirlo, un pensamiento en evolución; por último, porque vale la pena destacar las concesiones que, quizá como nunca antes o después, Wittgenstein le hace al solipsismo. Veamos, pues, rápidamente qué sostiene Wittgenstein en los poco numerosos pasajes en los que se ocupa de la memoria, el tiempo, el pasado y el recuerdo.

Recordemos, para empezar, lo que se nos dice en el *Tractatus* acerca del solipsismo. En un famoso pasaje de dicho libro, Wittgenstein advierte: "Porque lo que el solipsista *quiere decir* es perfectamente correcto, sólo que no puede decirse;

ello se muestra"⁵. Antes de seguir adelante, creo que vale la pena que nos preguntemos: ¿qué es lo que quisiera poder decir el solipsista y que, aparentemente, no puede? La respuesta es obvia: que eso que llamamos 'mundo' es realmente sólo mi mundo, el mundo que yo experimento, tal como yo lo vivo y como nadie más puede vivirlo, porque nadie puede ocupar mi perspectiva en él. Cuando hablo de dolor hablo del dolor que yo siento; lo de los demás no es para mi dolor, puesto que "no puedo sentir el dolor de nadie". Por otra parte, el mundo, esto es, la totalidad de los hechos que lo conforman o constituyen, está dado aquí y ahora para mí: si hablo de hechos pasados, hablo de ellos en relación con hechos presentes, gracias a los cuales únicamente puedo verificar lo que diga; y lo mismo en relación con el futuro. En este sentido, el mundo es simplemente atemporal, el mundo sólo puede ser el mundo del aquí y del ahora, sin cambio ni historia. Esto es lo que el solipsista quiere decir, pero no puede.

La primera pregunta u objeción que sin duda alguna muchos quisieran plantear es, supongo, la siguiente: ¿qué significa eso de que 'no puede decirlo'? ¿se deberá acaso a una imposibilidad física (la boca chueca, dislexia, etc.)? ¿no es precisamente eso que se supone que no puede decir lo que se acaba de poner en palabras? La verdad es que es relativamente obvio por qué lo que se acaba de decir no es realmente lo que se quería decir. Si nosotros, hablantes normales, escuchamos decir a alguien que el mundo es "su" mundo, estaremos justificados en pensar que nos las habemos con un demente. Hasta donde yo sé por lo menos (y espero coincidir en esto con los potenciales lectores de este ensayo), el universo no tiene propietario, no desaparece cuando uno desaparece, ni se formó cuando uno empezó a hablar. En palabras del *Tractatus*, "El mundo es independiente de mi voluntad"⁶. Por otra parte ¿se puede sensatamente negar la realidad del pasado y del futuro y sostener que, de alguna manera, son "reducibles" al presente? Ello no parece razonable. Lo mismo

⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Routledge and Kegan Paul, London and Henley (1974), 5.62 (b).

⁶ *Ibid.*, 6.373.

pasa con el dolor de otras personas: ¿habría algo más absurdo que negar la realidad del dolor de gente hospitalizada, accidentada, lesionada? Por lo tanto, eso que el solipsista confiadamente creía poder enunciar sin problemas resulta ser, estrictamente hablando, una excelente combinación de sinsentidos. Y sin embargo...

Es evidente que si las dificultades filosóficas fueran despa-chables de manera tan sencilla ya no habría filosofía. ¿Para qué ocuparse de nimiedades y de enredos fácilmente desenmarañables? La verdad, empero, es que los problemas de la filosofía no son tan fáciles de eliminar o resolver como pueden serlo los de otras áreas del saber. En este caso, la inquietud y la insatisfacción que nos invade es que con respuestas como las enunciadas en el párrafo anterior lo único que hacemos es eludir el verdadero problema: simplemente hacemos caso omiso de lo que el solipsista (en este caso) intenta decir. Pero lejos de Wittgenstein semejante actitud. Él no sólo no ridiculiza al solipsista, sino que lo toma muy en serio. Su respeto toma cuerpo en su reconocimiento de que lo inaceptable de la posición del solipsista no radica en lo que éste quiere decir, sino en el hecho de que quiere emplear un medio de expresión (el único que hay, además), esto es, el lenguaje natural, que no es el apropiado para enunciar eso que pretende decir. Ahora bien, esta limitación del lenguaje no impide que lo que el solipsista quiere decir pueda efectivamente quedar expresado, sólo que no directamente, esto es, no por medio de palabras, de proposiciones, sino (por así decirlo) a través de ellas. Por ejemplo, la idea solipsista de que si hablamos de dolor el único significado que le puedo adscribir a la palabra 'dolor' es el que resulta de su aplicación *en mi propio caso* es algo que *se manifiesta* en el empleo del verbo en primera persona y en el hecho lingüístico de que no podemos decir literalmente cosas como 'yo siento tu dolor' o 'tu sientes mi dolor'. Ciertas imposibilidades y ciertos absurdos lingüísticos muestran que hay algún sentido en el que mi dolor es único y que es a lo único a lo que yo tengo acceso. Pero eso no puede decirse en el lenguaje, porque para poder decirlo tendríamos que emplearlo de manera enteramente personal, como si

fuéramos sus dueños. Esto último, claro está, es una pretensión declaradamente absurda.

En sus *Observaciones Filosóficas*, Wittgenstein intenta dar cuenta de esto que en última instancia son tensiones de nuestro pensar. Debo decir, desde ahora, que no estoy seguro de que la concepción que emerge de sus reflexiones sea del todo convincente, y ni siquiera estoy seguro de haberla comprendido cabalmente. Empero, creo que vale la pena intentar reconstruirla, teniendo siempre presente lo que hemos dicho acerca del solipsismo.

Lo primero que nos llama la atención de la posición desarrollada en las *Observaciones Filosóficas* es, muy en concordancia con las debilidades solipsistas de Wittgenstein, la primacía que se le confiere al presente:

La corriente de la vida, o la corriente del mundo, fluye y nuestras proposiciones son verificadas, por así decirlo, sólo en determinados instantes.

Sólo el presente verifica nuestras proposiciones.

De ahí que éstas deban construirse de tal manera que puedan ser verificadas por él⁷.

Esto, que es de suponerse, se aplica por igual a las proposiciones sobre el presente que a proposiciones sobre hechos pasados. Sin olvidar las posiciones verificacionistas del Wittgenstein intermedio, lo que esto significa es que una proposición acerca del pasado es significativa sólo cuando es verificable, pero parecería evidente de suyo que sólo es verificable en el presente, en el ahora. Esto es obvio. Si afirmo que la Segunda Guerra Mundial terminó oficialmente el 8 de mayo de 1945, lo que digo adquiere sentido porque es verificable en este momento. ¿Cómo puedo verificar ahora lo que pasó hace 52 años? De muy diversa manera: leyendo lo que dice alguna enciclopedia, oyendo el relato de algún participante, etc. Cualquier cosa que haga para confirmar o desconfirmar mi aseveración, sin embargo, tendré que hacerla *ahora*. Lo único que no podré hacer será retroceder en el tiempo y corroborar que, en efecto, la guerra terminó cuando lo dije. Aquí el pro-

⁷ L. Wittgenstein, *Observaciones Filosóficas*, V, sec. 48.

blema consiste en que esto parece restarle realidad al pasado: si el pasado no es más que la totalidad de las proposiciones verdaderas expresadas en tiempo pasado y dichas proposiciones se verifican indirectamente, esto es, sólo en el presente, hay un sentido en el que, querámoslo o no, el pasado se desvanece. Lo que esto nos incita a decir, yendo con ello en contra de la lógica de nuestro lenguaje, es que "sólo el presente es real". Y esto, que es lo que el solipsista afirma, es lo que de otro modo Wittgenstein parece estar defendiendo.

En las *Observaciones*, Wittgenstein parece abogar simultáneamente por dos nociones de memoria. Por un lado, nos dice, la memoria es la *fuentes* del concepto de tiempo y por el otro, en tanto que recuerdo, es simplemente un *retrato* o una imagen de situaciones pasadas. En esto están involucrados dos conceptos diferentes de tiempo. Está, en primer lugar, el concepto físico de tiempo, el cual acarrea consigo la idea de sucesión, y en segundo lugar está la idea de tiempo vivencial, que más bien corresponde, por paradójico que suene, a la idea de *atemporalidad*. Para entender esto necesitamos recurrir a un símil. Wittgenstein usa uno excelente, a saber, el de una pantalla y de una película. En la película hay un antes, un ahora y un después. Empero, la pantalla está fija. En relación con ella no hay más que un eterno presente. "Si comparo los hechos de la experiencia inmediata con las imágenes de la pantalla y los hechos de la física con imágenes de la cinta de la película, en la cinta de la película hay una imagen presente, así como imágenes pasadas y futuras. Pero en la pantalla hay únicamente el presente"⁸. Pero ¿qué derecho tenemos de decir esto, puesto que es claro que estamos usando un símil que posteriormente pretendemos emplear literalmente? Cuando cedemos a tentaciones solipsistas inevitablemente mal empleamos el lenguaje: "El presente del cual hablamos aquí no es la imagen en la cinta de la película que precisamente ahora está frente a la lente del proyector, en tanto que opuesto a la imagen de antes y después de ella, las que estuvieron allí o que están por venir, sino la imagen en la pantalla que ilegítimamente llamaríamos presente, puesto que no se usaría aquí

⁸ *Ibid.*, V, sec. 51.

'presente' para distinguirlo del pasado y del futuro. Así, pues, se trata de un epíteto asignificativo"⁹. Nuestro problema es, pues, el siguiente: ¿cómo conciliar nuestras aseveraciones acerca del pasado y nuestras pretensiones de conocimiento del pasado con los requerimientos impuestos por el verificacionismo que Wittgenstein hace suyo y con las reivindicaciones solipsistas? O sea, queremos salvaguardar la legitimidad, la objetividad de nuestras afirmaciones en pasado —y, al mismo tiempo, reconocer que hay algún sentido en el que sólo la experiencia presente es real. ¿Son esas pretensiones lógicamente conciliables?

Debo admitir que me inclino a pensar que Wittgenstein no tiene, en las *Observaciones Filosóficas*, una respuesta totalmente satisfactoria para estos dilemas, en parte porque así como están planteados muy probablemente no la tengan. Pienso que es sólo con el perfeccionamiento de su noción de gramática y con la conformación de instrumentos heurísticos como lo son las nociones de juego de lenguaje y forma de vida que podrá salirse airoso de estos pantanos metafísicos. Por el momento, parte de su solución consiste en señalar que no podemos aplicar nuestras nociones temporales al caso de la "temporalidad" solipsista. Al traspasarlas de un contexto a otro, simplemente les hacemos perder su sentido. Por lo tanto, las afirmaciones solipsistas son, estrictamente hablando, asignificativas. Pero es importante entender que este reconocimiento no cancela la realidad de nuestra tendencia por rebasar los límites del lenguaje y de intentar a toda costa decir lo que en el fondo no podemos (lógicamente) decir ni el que nos sintamos justificados en ello. Wittgenstein diagnostica así la situación: "La proposición de que sólo la experiencia actual tiene realidad parece contener la última consecuencia del solipsismo. Y en un sentido ello es así, sólo que lo que puede decir equivale a lo poco que puede decir el solipsista. Porque lo que pertenece a la esencia del mundo no se deja *decir*. Y la filosofía, si hubiere de decir algo, tendría que describir la esencia del mundo"¹⁰. Nótese la conexión que Wittgenstein

⁹ *Ibid.*, V, sec. 54.

¹⁰ *Ibid.*, V, sec. 54.

establece entre el solipsismo y la esencia del mundo. Con esto en mente, intentemos responder a la pregunta formulada más arriba.

Al distinguir entre, por una parte, memoria y recuerdo como retratos de eventos pasados y, por la otra, memoria y recuerdo como fuentes de la noción misma de tiempo, Wittgenstein parece estar trazando una distinción espuria. Al hablar de retratos de situaciones pasadas recurrimos a la noción de tiempo físico y, con ello, a la idea de orden temporal, de un antes, un ahora y un después genuinos. Estamos, por lo tanto, hablando del mundo temporal real, compartible, objetivo. Desde este punto de vista, de lo único de lo que no podemos hablar es del mundo como un todo. Podemos tan sólo hablar de hechos concretos, de situaciones determinadas, de estados de cosas particulares. Ahora bien, nosotros *qua* hablantes aspiramos también a hablar del mundo como una totalidad acabada, *sub specie aeterni*. Es desde esta perspectiva que el pasado plantea un problema. Si, por así decirlo (y ofreciendo de antemano una disculpa por el sinsentido que a continuación enuncio), nos ubicamos dentro del mundo, el pasado no plantea ninguna dificultad, sino tan sólo ciertas peculiaridades. El rasgo peculiar más conspicuo de las proposiciones acerca del pasado radica en su muy especial modo de verificarse. Pero dicha peculiaridad no cancela su objetividad. Así, cuando hablamos de Napoleón no hablamos de nuestra idea de Napoleón; lo que pasa es simplemente que el discurso acerca de Napoleón tiene que verificarse de una manera que se subsume en el discurso acerca de la experiencia inmediata, del discurso acerca del presente, de lo que podemos leer u oír ahora. En ese sentido, el pasado es perfectamente objetivo, tanto como el presente o el futuro. Pero el punto es que la objetividad del pasado en el tiempo físico y de nuestras proposiciones acerca de él ni cancelan ni son lógicamente incompatibles con la "verdad" del solipsista. Lo que pasa es que, basados en símiles, con el solipsismo cambiamos nuestra noción de tiempo y con ella las de memoria, pasado, realidad, recuerdo, etc. Más bien, estrictamente hablando las cancelamos y las reemplazamos por la de atemporalidad, irrealidad, pseudo-recuerdo y así sucesivamente. En efecto, la idea de un

presente permanente es la idea de algo que no tiene contrapartes. Se trata, por lo tanto, de un "presente" no secuencial y, por ende, no temporal. Pero ¿qué clase de "presente" es ese? Desde esta perspectiva, como dije, el mundo es un todo limitado, dado en su totalidad aquí y ahora, sin historia, evolución ni futuro. Tal es precisamente el mundo del *Tractatus* y es esta un tanto perturbadora y hasta escalofriante concepción que Wittgenstein de alguna manera sigue promoviendo en las *Observaciones Filosóficas*.

En resumen, podemos decir que, en relación con el recuerdo, Wittgenstein transitó de posiciones semi-empiristas, de acuerdo con las cuales el recuerdo es una reproducción imaginativa del pasado, a una concepción estrictamente lingüística del mismo. Con la gradual "gramaticalización" de su pensamiento, él se fue alejando de teorías causalistas del recuerdo y de todo lo que ellas acarrearán. Asimismo, y tras un esfuerzo supremo de pensamiento, Wittgenstein fue paulatinamente liberándose del hechizo del solipsismo y mostrando que también en este caso el embrujo filosófico no brota de otra cosa que de confusiones generadas por símiles, comparaciones e imágenes engañosas. Sin embargo, durante su trayecto filosófico se las arregló para elaborar una concepción acerca del pasado y, por lo tanto, del mundo y de la vida que, aunque probablemente equivocada, de todos modos resulta subyugante y de la cual sólo tras una reflexión permanente podemos desprendernos.

Instituto de Investigaciones Filosóficas, U.N.A.M.