

ALCANCE DE LA SUBVERSIÓN WITTGEINSTENIANA DEL COGITO CARTESIANO

Francisco Naishat
(Universidad de Buenos Aires)

I. Introducción

El *cogito* cartesiano reviste la peculiar importancia de los momentos fundacionales. Este era el destino que le atribuyó el propio Descartes: la noción de nuevo comienzo, de nueva iniciación, se encuentra desde las primeras líneas de la Primera Meditación:

De façon qu'il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences.¹

Lo que aquí es inaugural es desde luego la noción de conciencia y todos sus correlatos en la estructura de la subjetividad: *animus*, *mens*, *intellectus*, *ratio*. El concepto de conciencia adquiere aquí, en efecto, el sentido que iba a tener en el pensamiento moderno: no meramente el concepto de conciencia moral —el cual remitía a la manera en que el cristianismo había abordado el tema de la interioridad, es decir, la dignidad del hombre y su manera de juzgar, de evaluar su sitio y su responsabilidad en la escala de los seres y en el cosmos— sino el concepto de una instancia ontológica y gnoseológica radical de acuerdo a la cual la conciencia designa la experiencia de la donación inmediatamente conocida en sí misma; no ya un objeto cualquiera del mundo —un ente— sino el principio del aparecer de todo objeto como ente en la experiencia.

La conciencia designa así en Descartes la manifestación original en la cual todo lo que es susceptible de existir nos alcanza en su condición de fenómeno. Esta inflexión —el privilegio de la certeza subjetiva, esto es, de la conciencia como *ente cierto*² respecto de todo otro conocimiento y de los demás entes en general— ha sido el puntapié de la filosofía moderna: es en este movimiento que se inscriben las filosofías idealistas que sucederán a Descartes: por empezar Kant, quien a pesar de haber rechazado la duda hiperbólica, tiene una clara deuda con Descartes en la centralidad que el autor de la *Critica de la razón pura* acuerda al sujeto como dominio de la constitución de objeto; luego, el idealismo alemán, cuya articulación en la idea de espíritu absoluto se reconoce con claridad en la inflexión operada por Descartes; finalmente, el empirismo inglés, que aun combatiendo el apriorismo cartesiano, debe paradójicamente a Descartes la dignidad ontológica que el empirismo otorga a la experiencia y a la percepción como dominio excluyente de ser. En nuestro siglo, la fenomenología, de Husserl a Michel Henry, reconoce explícitamente en Descartes el giro radical en dirección de la ruptura que ella reivindica con la actitud natural.³

¹ “De manera que debía emprender seriamente una vez en mi vida el acto de deshacerme de todas las opiniones que había recibido hasta entonces en mí haber, y comenzar todo de nuevo desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias”. Descartes, *Meditations Métaphysiques*, Presses Universitaires de France.

² Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle.

³ Citemos aquí a M. Henry: “Ce qui confère au projet cartésien son caractère fascinant et lui garde aujourd’hui encore son mystère et son attrait, c’est qu’il se confond avec le projet même de la philosophie. Une philosophie radicale et première est la recherche du Commencement. Paveille recherche n’est pas celle d’une méthode nous permettant de parvenir jusqu’à lui. Aucune méthode, bien au contraire, ne serait possible si elle ne disposait d’un point de départ assuré, si elle ne trouvait son site initial dans le commencement lui-même. L’intuition crucia-

Este comienzo radical —el momento inaugural que abre el cartesianismo— se encarna —dijimos— en el *cogito sum*, en el “pienso, existo”. Luego de suspender el juicio relativamente a la existencia del mundo y a la verdad de todas las creencias comunes relativas a las ciencias, incluyendo la matemática, Descartes asienta la única evidencia indubitable: la conciencia y su existencia propia. Pero este establecimiento del cogito no es —como se sabe— una conclusión alcanzada a partir de una premisa anterior, sino una verdad inmediata, inherente a la propia experiencia del dudar como tal. *Dudo, pienso, existo* son tres aspectos evidentes de una misma experiencia. Lo que emerge aquí es un privilegio de la conciencia en el orden de la evidencia. Privilegio ontológico relativo a toda otra dimensión de ser: es posible dudar de la existencia del mundo, e incluso de aquellas cosas que siento y veo en este momento. Pero no podemos dudar al menos de que nos está pareciendo ver esas cosas: escribe Descartes en el célebre pasaje de la Segunda Meditación: “Pero me dirán que estas apariencias son falsas y que duermo. Supongamos que sí: sin embargo, es obvio al menos que me parece que veo, que oigo, y que experimento calor; y es propiamente lo que en mí se denomina sentir, y ello, tomado precisamente así, no es otra cosa sino pensar. De dónde yo comienzo a conocer qué cosa soy, con algo más de luz y de distinción que más arriba.”⁴

Me parece que veo —videre video—, me parece que oigo, etc. son las formas originales de la experiencia que revisten carácter de evidencia absoluta y que en esta calidad trascienden el movimiento mismo del dudar como tal. En estas formas originales de experiencia el ego se captura a sí propio y manifiesta, en este libre acceso inmediato a sí, su primacía en todo el orden del conocer. Comprendemos consiguientemente que este movimiento inaugural de Descartes sea reivindicado como el inicio de la filosofía moderna, a la vez por la radicalidad de su ruptura con el orden de lo establecido y por la autonomía que establece de la razón.

Pero incluso más allá de lo que se conoce como *filosofía moderna*, este momento del cartesianismo concentrará la atención de toda filosofía posterior. Toda filosofía posterior, en efecto, se ha determinado, en alguna medida, con respecto a este paso, honrando por lo mismo su carácter troncal. Pues bien, podemos afirmar que en nuestro siglo la filosofía de Ludwig Wittgenstein, cuyo rasgo más general es haberse construido desde fuera de las grandes batallas de la tradición filosófica, a partir de un trabajo analítico radical sobre el lenguaje, no ha escapado sin embargo a la confrontación con Descartes, y precisamente en este punto singular del *cogito* y de la duda. Pero el movimiento que operará Wittgenstein aquí se caracteriza por un rechazo liso y llano de todo el intento cartesiano de edificar el conocimiento a partir de la conciencia como conocimiento absoluto. No es que Wittgenstein vaya a proveernos un sucedáneo de la conciencia, una suerte de mejor candidato para fundamentar la ciencia y la filosofía; antes bien, su proceder nos remite el tipo mismo de movimiento aporético con el cual nos familiarizó Sócrates veinticinco siglos antes.⁵

le du cartesianisme, ce fut justement d'affirmer l'appartenance de sa démarche à ce qui s'avance en tout premier lieu et la rend ainsi possible en même temps que toute chose.” (“Lo que confiere al proyecto cartesiano su carácter fascinante y le conserva aún hoy su misterio y atracción, es que éste se confunde con el proyecto mismo de la filosofía. Una filosofía radical y primera es la búsqueda del Comienzo. Tal búsqueda no es la de un método que nos permita llegar hasta él. Ningún método, por el contrario, sería posible si no dispusiera de un punto de partida seguro, si no encontrara su sitio inicial en el comienzo mismo. La intuición crucial del cartesianismo fue precisamente afirmar la pertenencia de su proceder a lo que ya avanza en primer lugar, haciendo posible simultáneamente esta intuición y toda otra cosa.”) Michel Henry, *Essai d'une psychanalyste*, Presses Universitaires de France.

⁴ Descartes, *Ibid.* Segunda Meditación.

⁵ Sin embargo, Kant, y más tarde Heidegger, arremetieron ya contra algunos aspectos nodales del *cogito cartesiano* y de su hilo conductor: la así llamada *duda hipérbólica*. Kant rechaza el cogito en el procedimiento

II. Wittgenstein y Descartes

Aunque Wittgenstein no menciona a Descartes, hay por lo menos dos partes de su obra que han sido muy discutidas en la literatura en relación a Descartes: estas son el llamado argumento del lenguaje privado en *Investigaciones Filosóficas* 243-281 y el tratamiento de la certeza, la duda y el conocimiento en su última obra, *Sobre la certeza*.⁶ Ambas pertenecen al segundo período de la filosofía de Wittgenstein y en este sentido se inscriben en el marco del cuestionamiento que éste emprende contra su anterior concepción del significado, tal como lo desarrolló en el *Tractatus*, es decir, la *teoría pictórica*, según la cual el significado es una *correspondencia* entre las oraciones del lenguaje —cuya estructura lógica es considerada única— y los hechos del mundo. Para el último Wittgenstein, en cambio, el significado de una expresión lingüística es exactamente el *uso* que esta expresión recibe en una práctica lingüística dada, o, para emplear las propias palabras de Wittgenstein, en un *juego de lenguaje*. Si la noción de *juego de lenguaje* no puede definirse mediante una definición explícita, paradigmáticos, mostrando las afinidades entre los diferentes juegos, o

mismo de su establecimiento, es decir, en la duda metafísica respecto del mundo externo. Al aducir que la duda hiperbólica está viciada en su posibilidad propia, Kant no sólo apunta a Descartes sino a Berkeley, y en general al empirismo inglés, en quien ve un corolario más radical del procedimiento cartesiano de la duda. Designando en la Dialéctica Trascendental como “idealismo problemático” la duda cartesiana respecto del mundo externo, —y como “idealismo dogmático” la concepción de Berkeley— escribe que es un “escándalo para la filosofía” la falta de una prueba de la existencia del mundo externo. Con su Refutación del Idealismo Kant propone superar esa carencia y proveer una prueba definitiva de la existencia de las cosas fuera de nosotros. El eje de la refutación kantiana consiste en que toda percepción de la conciencia presupone sincrónicamente el ejercicio del sentido externo. Para rechazar a Berkeley fue suficiente la estética trascendental, ya que el mero concepto de espacio como condición de la experiencia resulta suficiente para establecer que los fenómenos no son meras ficciones internas. La refutación esgrimida contra Descartes se presenta más compleja. En efecto, Descartes no afirma que todas las cosas externas son meras ficciones nuestras, sino que *pueden ser* ficciones. Este idealismo, que procede racionalmente y exige pruebas antes de asumir cualquiera creencia, debe para Kant ser refutado sobre la base de que tenemos experiencia, y no simple imaginación, de cosas externas. El argumento de Kant es que la experiencia interna sólo es posible si presuponemos la experiencia externa del espacio. Toda determinación del tiempo posee como presupuesto la experiencia de algo fuera de mí, esto es, de existencia externa del espacio. Cabría observar aquí, sin embargo, como lo recordó G. E. Moore, que lo que Kant entiende aquí por “externo” no es lo que Descartes entendía por “externo”. En efecto, para Kant “interno” y “externo” se definen al interior del dominio fenoménico delimitado por el sujeto trascendental. Para Descartes, por el contrario, la prueba de un mundo exterior era la prueba de la existencia de cosas en sí fuera de la conciencia. La crítica que realiza Heidegger a Descartes es de índole diferente. Heidegger estima en *Sein und Zeit* que el comienzo cartesiano no es radical ya que supone algo antes, esto es, una precomprensión ontológica al menos implícita, ya que si no supiera confusamente qué es el ser, ¿cómo podría acaso decir “yo soy” de una manera en que eso tenga sentido para mí? Puede no obstante reivindicarse que Descartes no produce el “yo soy” sin definir al mismo tiempo una nueva comprensión ontológica a partir de la centralidad acordada al sujeto, esto es, a partir de la elaboración del campo de la experiencia egocéntrica en el cual solamente la proposición del ser es posible: «*Nous sommes par cela seul que nous pensons*» —“Somos solamente por lo mismo que pensamos”, escribió Descartes en *Principios I*, 8. Veremos, sin embargo, que esto no lo pone al reparo de una crítica más general, que le objeta haber presupuesto el fondo mismo del lenguaje, no sólo en relación a la comprensión ontológica, sino en relación a la concepción de la conciencia y de sus estados. La tradición que se inspira del segundo Wittgenstein alegará, en efecto, que en realidad el filósofo francés queda prisionero de una concepción de la mente que privilegia para los estados de conciencia un esquema de percepción sin residuo, que es una suerte de *pasaje al límite* de la percepción de las cosas: es decir, la idea de que existe una visión interna de la conciencia que observa y *conoce* sus propios estados mentales por introspección y que puede rendir cuenta de los mismos como genuino conocimiento sin mediaciones externas de ninguna índole. Se alega que este esquema, que en apariencia funda a los actos mentales internos sobre una base diferente a la percepción externa, es profundamente parasitario de una concepción de la conciencia como una suerte de caja rellena de objetos —los estados mentales— que la misma conciencia puede discriminar y señalarse inmediatamente a partir de una percepción que es asida en analogía con la percepción de los objetos en el mundo.

⁶ Cf. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Macmillan, y *On Certainty*, Basil Blackwell.

más precisamente *sus aires de familia*. Así, son los juegos de lenguaje, de acuerdo a la escuela lista que el propio Wittgenstein presenta al comienzo de *Investigaciones*:

Dar órdenes y obedecerlas,
Describir la apariencia de un objeto, o dar sus medidas,
Construir un objeto a partir de una descripción (un boceto),
Narrar un acontecimiento,
Especular acerca de un acontecimiento,
Formar y testear una hipótesis,
Relatar una historia,
Actuar en una obra,
Hacer un chiste,
Resolver un problema en aritmética práctica,
Traducir de un lenguaje a otro,
Preguntar, agradecer, felicitar, rezar.⁷

La idea común que subyace en todos estos *juegos de lenguaje* es el concepto de seguimiento de una regla. Practicar un juego de lenguaje determinado presupone en efecto, por parte de los hablantes, su capacidad para poder seguir y aplicar correctamente una regla específica. Y es precisamente esta regla quien permite establecer el significado de las expresiones.

Tomemos un ejemplo: los filósofos se interrogan desde siempre sobre el significado del bien moral. De acuerdo a la concepción correspondista del significado, debería establecerse algún tipo de hecho o estado de cosas que podamos colocar bajo la expresión “X es bueno” para que esta expresión sea posible de significación. Llámemos B(X) al estado de las cosas que hace que “X es bueno” sea una oración verdadera. Ahora bien, se percibe claramente en nuestro uso de “bueno” que todavía nos podemos preguntar: “¿en virtud de qué B(X) es un estado de cosas que califica para el título de bueno?” Que podamos hacerlo es algo que se deriva claramente de nuestro propio uso del predicado “bueno”. Pero si es así, entonces no existe ningún estado de cosas susceptible de proveer una condición suficiente y necesaria para la significación de bueno, ya que siempre podemos proseguir: “¿y por qué hemos de llamar a ese estado de cosas bueno?, lo cual cae rápidamente en una regresión. En realidad, lo bueno moral es un valor, y como tal se encuentra divorciado del mundo de los hechos. Pensar, por el contrario, que lo bueno moral es un estado posible de cosas en el mundo es la que ha sido denunciado como *salacia naturalista*, y que el análisis de los juegos de lenguaje permite desmontar.

Sólo si nos autolimitáramos a la teoría correspondista esto querría decir que lo bueno moral carece de significado. Es lo que ocurre con el primer Wittgenstein, quien evaca fuera de la esfera de la significación a los juicios éticos, y con un argumento semejante a los juicios estéticos. Si en cambio adherimos a la teoría del significado *como uso*, todavía podríamos preguntarnos: “¿cuál es el uso que un predicado como lo bueno moral recibe en nuestros juegos de lenguaje?” Pero aquí ya no estaríamos en la búsqueda de un correlato ontológico, sino de nuestras reglas de aplicación para el predicado. Ahora bien, este uso muestra que decir que algo es bueno desde un punto de vista moral implica dos condiciones, a saber: a) Que la cosa en cuestión debe ser realizada por el hablante —*prescriptividad*—; b) Que toda otra persona que

⁷ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* 23, Macmillan, pp. 11e-12e.

se hallare en una situación semejante a la del hablante debería a su vez realizar dicha cosa —universalidad—. Prescriptividad y universalidad aparecen así como las dos condiciones que definen el uso del predicado, y por eso mismo su significado.

La idea de regla transforma así el concepto de significado en dos sentidos que se revelarán cruciales para entender la disputa del segundo Wittgenstein contra el cogito cartesiano: en primer lugar, el significado es *público* y *performativo*, es decir, se encuentra a la vista como interacción en la transacción lingüística. Esto deshace la conciencia, de que los significados son contenidos mentales privados. En segundo lugar, el significado es relativo a las formas de vida y a los juegos de lenguaje, lo cual rompe con la idea de una semántica trascendental definida a partir de una correspondencia lógica entre el lenguaje y el mundo.

Tratemos ahora de aplicar esta concepción general a nuestro problema, el cogito. En este último subyacen dos operaciones diferentes: a) la duda hiperbólica; b) el reconocimiento de un mundo interno de estados de conciencia como ser cierto. La concepción de los juegos de lenguaje colisiona con ambas, pero comencemos por la duda. Wittgenstein se refiere a este problema en su texto intitulado *Sobre la certeza*.⁸ Partiendo precisamente del juego de lenguaje de la duda y de sus condiciones de éxito, Wittgenstein antepone al ejercicio mismo de la duda, un problema preliminar: el problema de su *inteligibilidad*. Mientras que en Descartes la duda aparece como *decisión filosófica* a partir de la constatación de que ciertas creencias suyas, asumidas en su haber como verdaderas, se revelaron luego falsas,⁹ en Wittgenstein el problema de la duda no es sólo la disposición de razones para dudar, sino la disposición de criterios para *entender la propia duda y para removerla* una vez planteada. Tales criterios definen las condiciones de su *éxito performativo* como juego de lenguaje. Pero precisamente aquí, la duda cartesiana muestra para Wittgenstein su propia flanco: “Si tratas de dudar de todo no podrás siquiera dudar de algo. El juego mismo de la duda presupone certeza”.¹⁰ Lo que se revela así son los *límites* de la duda como operación inteligible susceptible de recibir un uso en un juego de lenguaje.

El acto mismo de dudar, al justificarse en el registro de un error posible, presupone la posibilidad de la *rectificación* de dicho error. Pero esta última, a su vez, no sería posible sin la reserva de un fondo de certeza a partir del cual emprender la gradiente que conduce al restablecimiento del conocimiento. Para Wittgenstein no podemos dudar, por ejemplo, de la correctitud de cierto cálculo aritmético, del significado de la noción de número, del concepto de verdad y de la matemática como disciplina científica, *todo al mismo tiempo*. Semejante duda carecería de cualquier uso y no tendríamos de dónde asirnos para disiparla. De la misma manera, si extendiéramos la duda a las nociones más básicas de nuestro juego de lenguaje, como la certeza de “que éste es mi cuerpo” o de que “el planeta Tierra seguirá estando aquí en el segundo que sigue”, entonces se desdibujaría el horizonte en el cual es posible el significado, el uso y la ulterior remoción de la duda: semejante duda “cambiaría el papel de *error y verdad* en nuestras vidas”,¹¹ y por ende perdería toda inteligibilidad para nosotros: “Si alguien me dijera que dudó de que tiene un cuerpo, lo tomaría como habiendo perdido el juicio. Y no sabría lo que querría decir tratar de convencerlo de que tiene uno. Y si diciendo eso hubiera yo removido su duda, no sabría ni cómo ni porqué”.¹²

⁸ L. Wittgenstein, *On Certainty*; Basil Blackwell.

⁹ R. Descartes, *Discours de la méthode*, Vrin.

¹⁰ L. Wittgenstein, *Ibid.*, apartado 138.

¹¹ L. Wittgenstein, *Ibid.*, apartado 138.

¹² L. Wittgenstein, *Ibid.*, apartado 257.

Este examen muestra entonces la otra cara del juego de la duda: la certeza. Pero esta última no asoma aquí como un resultado alcanzado al término de la duda con el halo de indubitable *a priori* que la elevaría al rango de conocimiento absoluto; antes bien, se trata de un certeza *presupuesta y funcional* a la performatividad intrínseca de la duda como acto del habla. No es la certeza con el carácter de evidencia absoluta propia del *cogito*, sino la certeza *relativa* al funcionamiento del juego del lenguaje. Pero esto, para Wittgenstein, traduce en imposibilidad el método de la duda hiperbólica para partir de una base firme en filosofía. Los presupuestos funcionales del juego del lenguaje, en efecto, son como las paredes sólidas de un canal: ellas hacen efectivamente posible la circulación del fluido —para Wittgenstein el conocimiento empírico— pero nada impide imaginar un día la licuefacción de lo sólido y la solidificación de algunos componentes líquidos.¹³ Lo que aquí se alcanza es entonces una distinción clara entre *certeza* y *conocimiento*, donde la primera remite al fondo implícito de enunciados básicos y funcionales a la producción del segundo, que exige creencia, verdad y prueba. Mientras que el conocimiento es justamente pasible de duda y de error, la certeza básica es indubitable, aunque desde un punto de vista diferente al de Descartes.

Con el argumento de la duda, sin embargo, el ataque de Wittgenstein alcanza sólo una parte del procedimiento del *cogito*. Para que este movimiento sea completo, es menester a su vez atacar el concepto de evidencia, más precisamente la evidencia sobre la que descansa el *cogito*, es decir, la evidencia interna de los estados de conciencia. Este ataque se despliega a partir del célebre argumento de la imposibilidad del lenguaje privado, que Wittgenstein desarrolló en *Investigaciones Filosóficas* 243-281.

Se arguye aquí que toda aprehensión por un sujeto de sus "estados internos" requiere del discernimiento del lenguaje público y de sus reglas de uso. El caso contrario, esto es, la conjectura de una suerte de Robinson apuntando mediante un código privado al flujo de su experiencia interna, es desestimado como imposible. En efecto, un tal Robinson no sabría cómo discriminar las unidades de experiencia interna entre sí, ni sus repeticiones ni las diferencias entre las mismas. Wittgenstein alega que semejante discriminación no se produce a partir de los meros contenidos de experiencia, como si éstos llevaran consigo la marca objetiva, sino a partir de las reglas y los criterios aprendidos en el juego de lenguaje a partir del comportamiento. Por ende, cualquier aprehensión de un contenido mental es parasitaria de la modalidad en que una multiplicidad de otros agentes dan cuenta públicamente de su propia autoaprehensión.

Tómese, por ejemplo, la experiencia del dolor. La misma es particularmente apta para el tipo de reflejo clásico de que "sólo yo conozco en el fondo qué es mi dolor" y, reciprocamente, que "jamás podré llegar al dolor del otro". En contra de esto, Wittgenstein aduce, en primer término, que de hecho conocemos el dolor de otras personas; por ejemplo, un enfermero sabe que su paciente sufre, puede darse cuenta de cómo sufre mediante una serie de síntomas externos y visibles de su conducta. También puede percibir cuándo su paciente lo engaña, percibir, por ejemplo, cómo cierta conducta del paciente contradice una declaración de dolor.¹⁴ Esto no implica, por cierto, que no exista una *asimetría* entre el dolor en primera persona y el dolor ajeno mientras que no podría hacerlo con el dolor propio. Para Wittgenstein todo el problema, precisamente, consistirá en medir el alcance de esta asimetría.

En efecto, mientras que la tradición que parte de Descartes hace de esta indubitableidad el correlato de una evidencia y conocimiento absolutos y *a priori* de la experiencia interna, para

¹³ L. Wittgenstein, *Ibid.*

¹⁴ Cf. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* 251-253, Macmillan.

Wittgenstein sólo traduce un hecho gramatical.¹⁵ Que no podamos dudar de nuestro dolor no significa que poseamos una suerte de lente interno a través del cual se revela el dolor como si fuera un objeto de conocimiento. Para Wittgenstein, aplicamos a nuestra experiencia la palabra dolor solamente a partir de un aprendizaje público, por el cual hemos ido sustituyendo cierta conducta preverbal del *dolor* —gritos, llanto, etc.— por el uso verbal de la expresión. El criterio de aplicación del término dolor no sale entonces de una introspección que nos brindaría el conocimiento de nuestro dolor en analogía con un conocimiento de objeto. Se sigue que la indubitableidad de una expresión de dolor en primera persona no traduce conocimiento. Sólo traduce una cierta gramática del dolor, la cual es tributaria del juego de lenguaje.

Mientras la asimetría entre la primera y la tercera persona conduce en Descartes a una rectificación de los contenidos mentales que se traducirá en el dualismo *mente-cuerpo*, en Wittgenstein no produce ninguna ontología interior susceptible de suministrar un punto de partida para dicho dualismo. La dualidad que reconoce Wittgenstein, en cambio, es la de las gramáticas respectivas; la dualidad de los juegos de lenguaje que no colapsa en una dualidad ontológica: en efecto, el “yo sé” aplicado a los estados internos traduce para Wittgenstein una modalidad bien diferente del saber aplicado a las cosas físicas. Percibimos una mesa, y de hecho podemos equivocarnos; puede que sea una alucinación. Pero carece de sentido afirmar que podría equivocarme al decir “me duele la muela”. Wittgenstein acuerda perfectamente este punto a Descartes. Pero ¿qué quiere decir que no puedo equivocarme aquí? Para Wittgenstein, el equívoco de la filosofía mentalista es haber pensado esta imposibilidad de error en analogía con la ontología del mundo físico; es haber inferido un conocimiento ontológico *a priori* de la conciencia a partir de lo que es en realidad el uso de las actitudes proposicionales en primera persona, y que emplea la misma expresión —“yo sé”— en dos juegos de lenguaje diferentes: el juego de lenguaje *físicalista* y el juego de lenguaje de lo *mental*. De allí una confusión que resulta paradójicamente —y de manera errónea— en la producción de dos ontologías: una —de conocimiento perfecto— que es la ontología de lo *mental*, y otra, de conocimiento empírico, que es la ontología del mundo externo. De allí la inferencia de que los estados internos son como cosas en la conciencia que conozco sin residuo, sin margen de error posible. El trabajo *analítico* consiste entonces en separar los juegos de lenguaje. El dolor, la angustia, la alegría, la intención, etc., no constituyen objetos dentro de la mente, y toda declaración de conocimiento respecto de los mismos equivale solamente para Wittgenstein a la afirmación de padecerlos. Decir que “sé que me duele la muela” es exactamente lo mismo que afirmar que “me duele la muela”. Pero no “vemos” ese dolor como vemos, por ejemplo, la mesa. La imposibilidad de error en la primera persona respecto de las estados de conciencia sólo traduce, entonces, una forma gramatical inherente al uso de las actitudes proposicionales. De la mezcla de los juegos de lenguaje, en cambio, se produce una duplicación de la ontología que no hace más que emular para la mente la realidad del mundo físico.

En la fuente del equívoco ontológico que sustancializa la realidad de lo *mental* subyace, entonces, el entrelazamiento de juegos de lenguaje diferentes conducente a pensar —en síntesis— que los significados son contenidos mentales privados. De allí el privilegio acordado a la primera persona en lo que respecta la captura del “mundo interno” —un pretendido mundo privado formado por los haces de experiencia inmanentes a la conciencia. Wittgenstein, al mostrar que la primera persona se encuentra lingüísticamente desguarnecida para significarse

¹⁵ Ibid. 251.

privadamente estos haces de experiencia interna, revela una meditación indispensable en todo fenómeno de introspección: el lenguaje público. En este sentido, es llamativo que Descartes, cuya duda no parecía dejar nada fuera de sí, no haya pensado en *dudar del lenguaje*. Sin embargo no sería esto lo que Wittgenstein le reprocharía: como vimos en el punto anterior, el autor del *Tractatus* acuerda que no podemos dudar de todo a la vez. Lo que para Wittgenstein sería en cambio objeto de crítica, es no haber explicitado el presupuesto del lenguaje público ni haber analizado subsiguientemente la gramática implícita en el razonamiento que realiza Descartes acerca de lo mental. Por no haberlo hecho, Wittgenstein diría que Descartes genera la ilusión de estar partiendo de una base absoluta, cuando en realidad despegá de un fondo de significados cuya gramática viene ya dada y precomprendida.

III. Conclusión

¿Hasta qué punto el análisis de Wittgenstein subvierte el *cogito* cartesiano? No cabe duda de que, al haber reparado en el *factum* del lenguaje —una dimensión cuya relevancia filosófica escapa incontestablemente al procedimiento cartesiano, como escapa en general a las filosofías que precedieron el *giro lingüístico* generado por una parte nodal del pensamiento contemporáneo— Wittgenstein asciende un peldaño más en el rigor de pensamiento que el propio Descartes inaugura para la filosofía de su tiempo, y que consistió en desanudar —guiado por la razón— los prejuicios de todo tipo que condicionan la tarea de la filosofía. Pero mientras que la radicalidad del filósofo francés desemboca en la idea de un ser cierto —la conciencia— susceptible de proveer la base para el edificio de la metafísica y de la ciencia, la radicalidad de Wittgenstein nos lleva al reconocimiento de unos *límites* que obstaculizan cualquier idea de una base firme y absoluta.