

# Representación y Metáfora: La Identidad Personal

Carlos Muñoz Gutiérrez

## I.- Representación y Metáfora

A través de nuestra experiencia sensorial captamos datos del mundo, pero, ¿cómo los organizamos para que caractericen o representen los diversos medios que los producen? Esta ha sido la pregunta que ha inquietado desde Descartes a la comunidad científica, y cuanto más cuando sabíamos que éramos capaces de imaginar, recordar, reconstruir percepciones discretas o unir diversos tipos de sensaciones para producir una experiencia fenoménica que se presentaba en forma privada, indubitable, incorregible, pero a la vez resistente a un tratamiento general, incomunicable, pues, desde la duda metódica, no se aseguraba ni su exactitud, ni su naturaleza. Representaba el mundo, pero, ¿qué mundo? El de mi experiencia fenoménica, el de la tuya. La intimidad de la experiencia fenoménica debía ser superada, si queríamos asumir como irrenunciable el hecho de que somos capaces de representarnos el mundo, de pensarnos estando en ciertos estados que reflejan ciertas actitudes proposicionales que nos integran adaptativamente en un medio.

Uno de los problemas que han ido immobilizando la capacidad explicativa de la ciencia cognitiva ha sido la de asumir sin reflexión, la ontología y la epistemología asociada que ha dominado a la ciencia durante más de tres siglos. El realismo que distingue entre objeto y sujeto, objeto y representación, representación y proceso. El realismo que utiliza como metáfora, mejor aún que la idea de máquina, la de espejo. La deconstrucción rortiana de la filosofía como espejo de la naturaleza<sup>1</sup> es nuevamente relevante aquí, sobre todo cuando hacemos balance y descubrimos que la ciencia cognitiva se ha empeñado en reflexiones que no logran dar en el blanco. Cómo construimos un mundo significativo para nuestra supervivencia, cómo conceptualizamos el medio y a nosotros mismos, cómo interpretamos las acciones ajenas y propias. Finalmente, cómo nos narramos la historia en la que, como un personaje, vivimos. Son las preguntas a las que debemos dar respuesta. Preguntas que no enfrentan sujeto y objeto y, por lo tanto contienen mayor dificultad, pues parece no quedar nadie que pueda contestarlas.

Winograd, Maturana, Varela o Flores<sup>2</sup> parten de la crítica a la tradición realista, representacionista y objetivista. Intentando sustituir la pieza clave de la cognición trasladándola desde la representación a la acción, o si se quiere a la representación entendida como representar un papel; la acción es igualmente actuar, hacer emerger. Retoman el trabajo de filósofos tan poco realistas como Heidegger o el propio Wittgenstein y

---

1 Cfr. R. Rorty. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press, Princeton, N.J., 1979. Trd.: *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1983

2 cfr. Flores y Winograd. *Hacia la Comprensión de la Información y la Cognición*. Editorial Hispano-Europea. Barcelona, 1989. Francisco J. Varela. *Cognitive Science. A Cartography of Current Ideas*. Edición castellana en Gedisa, Barcelona, 1990. T. Winograd. *Máquinas pensantes: ¿son posibles?, ¿lo son?*. *Revista de Occidente*. Nº 119, Abril 1991, pp. 113-150.

asumen la cognición como una acción efectiva:

*"Precisamente la mayor capacidad de la cognición viviente consisten en gran medida en plantear las cuestiones relevantes que van surgiendo en cada momento de nuestra vida. No son predefinidas sino enactuadas: se les hace emerger desde un transfondo y lo relevante es aquello que nuestro sentido común juzga como tal, siempre dentro de un contexto."*<sup>3</sup>

Constantemente debemos hacer emerger significados, pero sobre un transfondo dado, sobre el sentido común que el paradigma clásico no ha podido asimilar. Para estos autores, que inician su reflexión partiendo de los conceptos heideggerianos tales como *estar-en-el-mundo*, *el ser lanzado* o el *disponibles-a-mano*, la información no está preestablecida, no constituye un orden dado, sino que implica regularidades que emergen de las actividades cognitivas mismas.

Estos autores van más allá de los intentos conexionistas, aún cuando caracterizan a los sistemas inteligentes como autoorganizativos o autopoyéticos, según su terminología, es decir, sistemas que producen constantemente sus componentes logrando así diferenciarse de los medios externos con los que interactúan. Esta producción constante permite a la vez definir la organización interna y sus fronteras. Pero a diferencia de las posiciones emergentes de los conexionistas, la red de procesos, de transformaciones evoluciona y se organiza desde interacciones con el medio exterior, relaciones que la metodología conexionista no contempla, sino que mantiene la posición representacionalista aún cuando evite tematizar la relación refleja entre sistema y mundo.

En esta misma Línea encontramos el trabajo de G. Lakoff y M. Johnson<sup>4</sup>.

El interés de Lakoff y Johnson y toda la línea de trabajo en semántica cognitiva que han inaugurado, se funda principalmente en la comprensión, en cómo un ser humano comprende el mundo en el que se mueve, casi desde esa perspectiva ontogenética de la que hablaba Maturana.

Si comparamos el trabajo de Lakoff y Johnson, 1980b, y el más reciente de Johnson, 1987, parece bastante claro que éste comienza allí donde termina aquél. Aunque Lakoff, 1987, es la exposición más sistemática y acabada, nos bastará, para nuestros propósitos, revisar algunas de las ideas de Johnson, 1987. *El cuerpo en la Mente* es la construcción teórica de todo el despliegue "experimentalista" que producían previamente.

Revisando su trabajo, no será difícil advertir que el comienzo de nuestra reflexión iniciada sobre el concepto cognitivo de representación ha ido variando poco a poco hacia el origen de nuestras construcciones representativas del mundo para llegar ahora a darnos cuenta que ambos procesos, la construcción de representaciones y la comprensión del mundo, coinciden, que al representarnos el mundo lo comprendemos y que nuestra comprensión supone además nuestro acto de identificación y de distinción.

Para Johnson, *"la comprensión no sólo es una cuestión de reflexión, de uso de proposiciones finitas en alguna experiencia preexistente y ya determinada. La comprensión*

---

3 F. J. Varela. op. cit. pág. 89

4 Cfr. principalmente, G. Lakoff y M. Johnson. *The Metaphorical Structure of the Human Conceptual Systems*. Cognitive Science 4 (1980). pág. 195-208. Lakoff y Johnson. *Metaphors we live by*. University of Chicago. 1980. Traducción española en Cátedra. 1991. G. Lakoff. *Women, Fire, and Dangerous Things*. The University of Chicago Press. Chicago, 1987. M. Johnson. *The Body in the mind*. The University of Chicago. 1987. Traducción española en Debate, 1991.

es el modo en que "tenemos un mundo", el modo en que experimentamos nuestro mundo como una realidad comprensible. Por tanto, dicha comprensión supone la totalidad de nuestro ser: nuestras aptitudes y actitudes. Toda nuestra tradición cultural, el modo en que estamos ligados a una comunidad lingüística, nuestras sensibilidades estéticas. En síntesis, nuestra comprensión es nuestro modo de "estar en el mundo."<sup>5</sup>

La comprensión no consiste en efectuar una reflexión sobre experiencias previas, sino en el modo en que tenemos dichas experiencias, los contactos con el mundo, con los otros y con nosotros mismos. Y eso supone una fusión de todo ese bagaje social, cultural, corporal y personal que hace al mundo ser lo que es. Para Johnson esa fusión se produce merced a lo que denomina esquemas de las imágenes, esquema corporeizado o simplemente esquema y a sus proyecciones metafóricas, que con Lakoff expone en 1980b.

El esquema Johnsoniano es un paso adelante en la investigación sobre representación del conocimiento en el intento de, como afirma Johnson, realizar "una suerte de geografía de la experiencia humana. Dicha geografía pretende identificar los contornos principales (las estructuras) y las conexiones que presentan nuestra experiencia y nuestra comprensión"<sup>6</sup>.

Johnson en la definición y explicación de su concepto de esquema corporeizado vuelve la vista hasta Kant, el cual presentaba su confusa noción de esquema como estructura de la imaginación que conecta los conceptos y las percepciones, es decir, "procedimientos para construir imágenes".

Johnson también considera imprescindible enriquecer y complementar la noción de esquema, guión o plan de Schank y Abelson<sup>7</sup>, progresando desde las estructuras de los acontecimientos hacia estructuras organizadoras de nuestra experiencia.

En este mismo sentido encontramos ya sugerencias en Neisser, que afirma que "el esquema no sólo es el plan, sino también el ejecutor del plan. Es un patrón de acción además de un patrón para la acción"<sup>8</sup>.

También, dentro del contexto de la memoria autobiográfica, encontramos en los trabajos de J.M. Fitzgerald<sup>9</sup> una versión transaccional del concepto de script de Schank y Abelson. Para Fitzgerald, que está interesado en un modelo evolutivo de la memoria, al script de Schank y Abelson hay que dotarlo de una posibilidad para el cambio, de una evolución adaptativa, resultado de transacciones del individuo con su medio y consigo mismo, con lo que rescata el dinamismo mental y su variación a lo largo del tiempo, algo en lo que normalmente no se había deparado.

Sin embargo, la versión de Johnson es más esclarecedora del origen de nuestros mecanismos de comprensión y del dinamismo de la mente. Hasta Johnson parecía que todos los otros autores o bien diseñaban una línea de actuación, haciendo deseable integrar esos componentes dinámicos, o bien realizaban meras descripciones de estos procesos no considerados previamente. Johnson y Lakoff, por el contrario abren una vía explicativa, nos

---

<sup>5</sup> ibíd. pág. 174. cito por la edición española.

<sup>6</sup> ibid. pág. 45

<sup>7</sup> R.C. Schank y R. P. Abelson. *Scripts, Plans, Goals and Understanding*. Lawrence Erlbaum Ass. N.J., 1977. Versión española en Paidós, Barcelona, 1987.

<sup>8</sup> V. Neisser. *Cognition and Reality*. W.H. Freeman. San Francisco, 1976, pág. 56.

<sup>9</sup> J.M. Fitzgerald. *Autobiographical memory: a developmental perspective* en D.C. Rubin (Ed.). *Autobiographical Memory*. Cambridge University Press. 1986, pp. 122-136.

muestran, creo que con bastante acierto, cómo en última instancia operan las estructuras organizadoras de la experiencia.

Johnson define su idea de esquema de la imagen en los siguientes términos:

*"Un esquema es un patrón recurrente, una forma y una regularidad en o de esas actividades de ordenamiento en curso. Estos patrones surgen como estructuras significativas principalmente a nivel de nuestros movimientos corporales en el espacio, nuestras manipulaciones de objetos y nuestras interacciones".<sup>10</sup>*

Son dinámicos en dos sentidos:

- (1) Los esquemas son estructuras de una actividad mediante la cual organizamos nuestra experiencia de manera que podamos comprender.
- (2) Pueden incorporar cualquier cantidad de ejemplos específicos en diversos contextos.

Como consecuencia de su dinamismo alteran el concepto realista de significado y racionalidad. Haciendo el primero algo variable, que depende de nuestra experiencia corporal y de nuestra imaginación en cada contexto y no al estilo fregeano o popperiano como elementos independientes, fijos y externos de una realidad establecida. Y respecto a la racionalidad e incluso la lógica deductiva limitando su capacidad de producción y acercando sus mecanismos, hasta ahora estrictamente formales y universales, a la experiencia humana concreta e individual pero participable y universalizable sobre la base de la similitud de nuestro "estar en contacto con la realidad", además del efecto que las redes de significados y mecanismos de razonamiento producen al quedar constituidos convencionalmente.

Para Johnson, la estructura interna de los esquemas tiene características *gestálticas*, es decir:

*"Son todos coherentes, significativos y unificados en el seno de nuestra experiencia y cognición. Configuran un principio mediante el cual alcanzamos una estructura significativa. Generan coherencia, establecen unidad y limitan nuestra red de significados".<sup>11</sup>*

Ahora bien, cómo ampliamos nuestras experiencias, nuestros sistemas conceptuales, nuestros mecanismos de categorización de la realidad a partir de nuestros contactos corporales básicos con el mundo y también, como no, cómo cambiamos el mundo mediante nuestros pensamientos y acciones creativas.

Mediante proyecciones metafóricas de los esquemas de las imágenes comprendemos experiencias peor conocidas por no estar claramente delineadas (emociones, ideas, el tiempo) en función de otros conceptos que entendemos con mayor claridad por estar más cercanos a nuestra experiencia corporal y en consecuencia categorizarlos más adecuadamente mediante nuestros esquemas corporeizados (orientaciones espaciales, objetos, etc.).

Nuestra red de significaciones si es una red es porque proyectamos metáforas de unos contextos a otros, de unos conceptos a otros. De ahí que:

---

<sup>10</sup> op. cit. pág. 85.

<sup>11</sup> ibid. pág. 101

"... la afirmación según la cual a veces las metáforas son creativas porque dan lugar a la estructura de nuestra experiencia... contribuyen al proceso mediante el cual nuestra experiencia y nuestra comprensión (en tanto nuestro modo de "tener un mundo") se estructura de una manera coherente y significativa."<sup>12</sup>

Pero también, ante la obviedad del mundo cambiante:

"Muchas de nuestras actividades son de naturaleza metafórica. Los conceptos metafóricos que caracterizan estas actividades estructuran nuestra realidad presente. Las metáforas nuevas tienen la capacidad de crear nueva realidad".<sup>13</sup>

Esquemas de las imágenes y proyecciones metafóricas son, según Johnson, cuestiones de la *imaginación*. "La imaginación es nuestra capacidad de organizar representaciones mentales (sobre todo percepciones, imágenes y esquemas de las imágenes) en unidades significativas y coherentes. De esta forma incluye nuestra capacidad de generar un orden innovador".<sup>14</sup>

Es decir, la creatividad es posible porque la imaginación es quien proporciona las estructuras de esquemas y patrones metafóricos y metonímicos que permiten a la vez extenderlos y elaborarlos.

Por eso, hay una clara reivindicación del papel de la imaginación, entendida no tanto en el sentido empirista clásico ni en el sentido romántico, sino a lo sumo en una actualización de la imaginación kantiana. Para Johnson se hace ahora completamente imprescindible elaborar una teoría de la imaginación, pues sólo mediante una teoría tal podemos dar una adecuada *explicación* del significado, la racionalidad, la comprensión e incluso la comunicación.

Según Johnson una teoría adecuada de la imaginación debe abarcar, como mínimo, los siguientes componentes:

- (1) Categorización: Teoría de la categorización prototípica.
- (2) Esquemas: Esquemas de las imágenes.
- (3) Proyecciones Metafóricas: Indagar orígenes a proyectar y límites en esta proyección.
- (4) Metonimia: Ya sean metonimias propiamente dichas o sinécdoques.
- (5) Estructura Narrativa: Desarrollar el concepto de "unidad narrativa".

La exigencia (5) de su proyectada teoría de la imaginación nos permite hacer consciente nuestra actividad mental y en consecuencia empeñarnos en empresas proyectivas, a redescubrirnos, en construir un mundo mejor. Parecía que nuestra comprensión del mundo mediante el despliegue metafórico de nuestra actividad corporal debía quedar en la oscuridad, que toda nuestra capacidad, también, de construir redes conceptuales abstractas, proposicionales, de elaborar realidades que han de sobrepasarnos y hasta sepultarnos, debía correr una evolución irremediable, la que fuera, pero sin vuelta atrás, sin la posibilidad de renunciar a ella.

---

<sup>12</sup> ibíd. pág. 169.

<sup>13</sup> Lakoff y Johnson, op. cit. pág. 187

<sup>14</sup> Johnson, op. cit. p.222

Que nuestros conflictos, falta de consenso, nuestra variabilidad cultural y personal, nuestro deseo de diferenciarnos y destacarnos como yo único y mejorable, quedaba atrapado en nuestra limitada gama de posibles modelos de comprensión y razonamiento. Y en la mayoría de los casos es así, pero si ha de quedar alguna esperanza, es porque podemos contarnos las experiencias que vivimos:

*"No sólo nacemos en complejos narrativos comunales, sino que experimentamos, comprendemos y organizamos nuestras vidas como relatos que vivimos."*<sup>15</sup>

De alguna manera, debemos oír nuestras metáforas que se han producido en el relato de nuestras experiencias.

Nadie mejor que un narrador expresa esta idea:

*"Cuando cuentes tu historia entenderás lo que has conocido. Y eso, el conocimiento comprendido, es la mejor sensación posible."*<sup>16</sup>

Utilizando un ejemplo de Lakoff y Johnson, si la metáfora *"el amor es una obra de arte en colaboración"*, ha de servirme para estructurar mis experiencias amorosas dotándolas de coherencia y ofreciendo un significado nuevo y una nueva comprensión, de tal manera que pueda adquirir un status de verdad que vendrá a realimentar mis actividades futuras de acuerdo con esta nueva descripción e independientemente de que para otro, si su experiencia del amor ha sido radicalmente distinta, tal metáfora sea inapropiada; será porque tal proyección metafórica debe integrarse en un marco narrativo en donde se destaquen ciertas características de mis experiencias mientras se supriman otras, en donde el significado asignado va a depender de toda una red de significados ante los que me siento personaje, por cuanto el tiempo y su reconstrucción, por la imaginación si se quiere, ha venido a unir teniéndome como protagonista. En donde, en definitiva, se interprete el propio proceso de comprensión conforme se produce.

Por eso, aunque los puntos de vista de Johnson y Lakoff y los de Davidson o Rorty respecto a la metáfora parecen distanciarse profundamente, teniendo en cuenta un marco narrativo como la manera de estructurar en el tiempo nuestras experiencias en el mundo, y como la manera de "tener un mundo", del cual soy en alguna medida propietario, como dos puntos de un segmento arbitrariamente separados por la propia longitud de la línea, encuentro un camino relativamente sencillo de recorrer para afirmar que ahora tenemos alguna idea más y mejor para lograr aquel propósito que exponía Rorty<sup>17</sup>: hacernos el mejor yo que podamos, mediante la redescrición continua. Ser capaz de llevar a cabo "lo posible y lo importante".

Por eso, cuando Davidson afirma que *"lo que intentamos al "parafrasear" una metáfora no puede ser dar su significado, pues eso se encuentra en su superficie; más bien intentamos evocar aquello que la metáfora nos lleva a atender."*<sup>18</sup>, parece que los puntos de vista se encuentran, independientemente de la polémica sobre el significado metafórico o el contenido cognitivo, lo cierto es que esa evocación remite a un tiempo pasado, a unas experiencias pasadas que permiten proyectar una significación nueva, creativa o no, pero en cualquier caso capaz de producir un nivel de comprensión precisamente en el momento de

---

<sup>15</sup> ibíd. pág. 260.

<sup>16</sup> Tom Spanbauer. *El hombre que se enamoró de la luna*. Muchnik Editor, Barcelona, 1992. pág. 159.

<sup>17</sup> Cfr. Richard Rorty. *Contingencia, Ironía y Solidaridad*. Paidós, Barcelona, 1991, págs 44, 97-98

<sup>18</sup> D. Davidson. *What Metaphors Mean, en Inquiries into truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press. Edición española en Gedisa, Barcelona, 1990. pág. 260.

la evocación.

Una paráfrasis de la metáfora es una suerte de explicación de cómo hemos, proyectando metafóricamente algún esquema al estilo Johnsoniano, comprendido una experiencia en función de otras más cercanas. Pero curiosamente, hacemos metáforas para evocar aquello que resultaría de una paráfrasis, pero sin paráfrasis. Este dato debe llevarnos a aceptar el marco narrativo, frente a otro teórico, por ejemplo, al estilo representacionista, en el que nos integramos y con el que unificamos nuestras experiencias según una trama.

Por eso también, de nuestra capacidad de generar metáforas dependerá nuestro desempeño de papeles. Y por eso también, el proyecto nietzscheano, que retomara Rorty, cobra sentido de una manera nítida.

Observemos la cercanía del siguiente fragmento de Nietzsche con el trabajo de Johnson:

*"Toda la regularidad de las órbitas de los astros y de los procesos químicos, regularidad que tanto respeto nos infunde, coincide en el fondo con aquellas propiedades que nosotros introducimos en las cosas, de modo que, con esto, nos infundimos respeto a nosotros mismos. En efecto, de aquí resulta que esta producción artística de metáforas con la que comienza en nosotros toda percepción, supone ya esas formas y, por tanto, se realizarán en ellas; sólo por la sólida persistencia de esas formas primigenias resulta posible explicar el que más tarde haya podido construirse sobre las metáforas mismas el edificio de los conceptos. Este edificio es, efectivamente, una imitación, sobre la base de las metáforas, de las relaciones de espacio, tiempo y número."*<sup>19</sup>

Ese "infundirnos respecto a nosotros mismos" preferiría que se leyera como otra forma de llevar a cabo "lo posible y lo importante", como otra forma de afrontar la mente humana como el recurso para construir un mundo, y para tenerlo. Pero tenerlo exige también mantenerlo, porque se quiera y porque se pueda (un amnésico no podría mantenerlo, por ejemplo).

Así, a partir de esta rápida reflexión sobre como "*tenemos un mundo*", mi interés se va a centrar en dar algo de luz a cómo logramos colocarnos personalmente en este mundo y como nos reconocemos en él. Este es entonces el objetivo principal de este trabajo, a saber, plantear de otro modo el tema filosófico clásico de la identidad personal.

---

<sup>19</sup> F. Nietzsche. *Sobre verdad y mentira en Sentido extramoral*. Tecnos, Madrid, 1990. pág. 32-33.

## II.- La Identidad Personal

*En estas circunstancias existe un deber contra el cual se rebelan en el fondo mis hábitos y más aún el orgullo de mis instintos, a saber, el deber de decir: ¡Escuchadme!, pues yo soy tal y tal. ¡Sobre todo, no me confundáis con otro!*

F. Nietzsche

En estas circunstancias, llegamos a nuestra reflexión sobre la identidad personal, al sujeto. Este sujeto que emergiendo de la mente se ha ido disolviendo en su actividad, pero ello no significa que hayamos venido a confluír, por un extraño y largo camino, de nuevo en las posiciones cognitivas. Al contrario, a diferencia del sujeto epifenoménico de la ciencia cognitiva, hemos mostrado, desde su consciencia, un sujeto con el papel causal y activo de desfigurarse conforme se afirma, un sujeto que impone una posesión a la experiencia aunque se iguale con ella. Por eso, ante el grito nietzscheano que teme ser confundido y que procura diferenciarse de toda igualación, eligiendo estar presente en todos y cada uno de los momentos en que elija estar presente, debemos buscar cómo aparecen los sujetos en los discursos, más bien como funciones que como algo sustancial u originario.

Esta es la posición desde donde, creo, debe iniciarse una reflexión sobre el tema de la identidad personal. No parece razonable retomar la forma tradicional de considerar este asunto, ya no cabe pensar la existencia de algo sustancial soporte de cada manifestación del sujeto, propio e incommunicable, reservado a la autocontemplación y al automantenimiento. Tampoco se puede retomar el tipo de investigación que desde Locke trata de localizar el soporte de esta creencia en alguna facultad de la mente, como pudiera ser la continuidad de la conciencia, la memoria o el autorreconocimiento a lo largo del tiempo. Ya sabemos que estos elementos, integrados ahora en actividades mentales más amplias y en estructuras narrativas, desempeñan un papel definitivo en la construcción de esta idea.

Por todo esto no voy a detenerme en el tipo de investigaciones que podemos encontrar en obras clásicas<sup>20</sup> de filosofía de la mente, sino que la pregunta de arranque es más bien de tipo metafísico y, en consecuencia, su respuesta también lo será. Ésta puede concretarse en los siguientes términos: ¿Por qué el sujeto quiere estar presente? ¿Por qué se teme que nos confundan con otros? ¿Cómo aparece el sujeto en el orden del discurso y qué función desempeña?

Siempre me ha intrigado enormemente lo que Wittgenstein expresa en el punto 5.62 del *Tractatus*:

*"...En realidad, lo que el solipsismo significa es totalmente correcto;..."*

---

<sup>20</sup> Recopilaciones clásicas de este tipo de trabajos podemos encontrarlas en Amélie O. Rorty (ed.) *The Identities of Persons*. University of California Press, Berkeley, CA, 1976 o también, John Perry (ed.) *Personal Identity*. University of California Press, Berkeley, CA, 1975. En Mary Warnock, *Memory*, cap. 4 *Personal Identity*, op. cit. pp 53-74 encontramos también una reflexión sobre el tema desde el punto de vista mencionada.

Parece una debilidad del pensamiento wittgenstiniano, porque una vez expresada esta idea, que es una manifestación concreta de la diferencia entre lo que puede decirse y sólo lo que puede mostrarse, emprende una lucha declarada contra la posibilidad del solipsismo. Recordemos que en el § 309 de las *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein declara que su objetivo en filosofía es liberar a la mosca que ha quedado atrapada en la botella cazamoscas. Antes, en *Notes for Lecture on Private Experience and Sense Data*, fijaba la referencia de la mosca (NFL 256), resultando que era el propio solipsista. Esta igualación entre la mosca y el solipsista la encontramos también en las *notas de clase de Moore de 1934-36*.

La interpretación de los textos de Wittgenstein en este punto es de lo más conflictivo. En el *Tractatus*, habría que revisar qué es lo que significa el solipsismo, qué consecuencias para el conocimiento, la realidad y lenguaje conlleva el descubrimiento de su corrección. Dicho de otra manera: ¿Es el *Tractatus* la obra de un solipsista?

En la obra posterior de Wittgenstein, el tema del solipsismo puede también recorrerse, pues constituye un tema central. Entonces habría que analizar si la caracterización del solipsista del *Tractatus* coincide con la que ofrece posteriormente, si ésta es consecuencia de aquella o, por el contrario, es diferente y propicia para el intento de probar la imposibilidad del solipsismo. ¿Ha cambiado Wittgenstein de opinión y se ve en la necesidad de probar ahora lo contrario? Finalmente, asunto del que se ha ocupado extensamente la crítica wittgenstiniana, ¿existe una continuidad o una ruptura entre lo que se conoce como el primer y el segundo Wittgenstein? ¿Qué se acepta y qué permanece, qué se cambia y qué se rechaza?

Sin duda una reflexión completa sobre esta colección de temas se escapan a este trabajo. Máxime si parece que esto fuera una digresión, pues, ¿qué tiene que ver el tema del solipsismo con la identidad personal?

También fue Wittgenstein quien nos advirtió que en filosofía hay que tener paciencia, porque ocurre a menudo que *"el oyente es incapaz de ver tanto el camino por el que le llevan como el término al que éste conduce."*<sup>21</sup>

Abusando, entonces, de la paciencia en este caso del lector me voy a permitir una interpretación poco ortodoxa del solipsismo wittgenstiniano. Posiblemente sin fundamento, pero que -espero- pueda servir de introducción a lo que pretendo decir sobre el tema de la identidad personal. La interpretación heterodoxa lo será por dos razones, en primer lugar por el tratamiento somero que sólo puedo hacer en este ámbito, lo que condicionará una posible argumentación sólida y documentada de las tesis que se expongan; pero también, porque no estoy seguro de que exista argumento alguno, obtenible desde la lectura no figurada de los textos de Wittgenstein, en el que pueda apoyar mis opiniones. Queda advertido, entonces, que lo que sigue a continuación es *interpretación*, al menos de los textos wittgenstinianos, aunque espero que la interpretación sea ilustrativa de mi postura sobre el tema de la identidad personal.

Retomando la afirmación de 5.62 debemos preguntarnos en primera instancia qué es lo que el solipsismo significa. A continuación Wittgenstein nos lo aclara:

- 5.62: Que el mundo es **mi** mundo.
- 5.621: Mundo y Vida son una sola cosa.

---

<sup>21</sup> L. Wittgenstein. *Conferencia sobre Ética*. Publicada en inglés en the *Philosophical Review*, enero, 1965. Traducción en castellano en Paidós, Barcelona, 1989 por la que cito, pág. 34

- 5.63: Yo soy mi mundo.

Ahora bien, ¿coincide la caracterización que hace Wittgenstein del solipsismo del *Tractatus* con la que, una vez que percibe el error de esta obra, realiza ya a partir del *Cuaderno Azul* en el proceso de superación del *Tractatus*?

La respuesta que sugiero a esta pregunta es que no coinciden. El solipsismo del *Cuaderno Azul* es aquel que olvida como se ha llegado a esta posición y ahora inicia la tarea de formar una teoría del mundo del cual no cree en su existencia. En esta línea es como puede entenderse la propuesta que hicieron Hintikka y Stenius afirmando que Wittgenstein había confundido solipsismo con idealismo, esta sugerencia puede aceptarse atendiendo a la caracterización del solipsismo del *Cuaderno Azul*. Sin embargo en los *Diarios* encontramos la siguiente distinción:

*"El camino que he seguido es el siguiente: el idealismo separa al hombre del mundo en cuanto único; el solipsismo me separa a mí solo."*(NB 5/10/16)

Y continuando el texto de los *Diarios*, Wittgenstein afirma que el idealismo llevado a sus últimas consecuencias coincide con el realismo, afirmación que volvemos a encontrar en el *Tractatus* (5.64), pero esta vez es el solipsismo quien nos arroja ahora al realismo.<sup>22</sup>

Esta última afirmación puede, no obstante, apoyar la sugerencia de Hintikka o Stenius, pero sigue pareciendo meramente conjetural; al contrario yo mantengo la diferente caracterización del solipsista que Wittgenstein hace en el *Tractatus*, por una parte, y por otra en su obra posterior.

En las páginas claves del *Cuaderno Azul*<sup>23</sup> sobre el solipsismo parece claro que el solipsista coincide con la *res cogitans* cartesiana. La sustancia inaccesible e incorregible que usa un lenguaje privado y que sólo está segura de ella misma en tanto no puede dudar de sus procesos. Aquí el origen y posibilidad del solipsismo es otro. Por esta misma razón en la *Investigaciones Filosóficas* (§§ 243-363) encontramos un Wittgenstein dedicado a la *deconstrucción* de la posibilidad de un lenguaje privado y en general, a dismantelar todas las notas con las que Descartes había caracterizado a lo mental. El segundo Wittgenstein, más que un cambio radical con el anterior, más que un rechazo total a su teoría figurativa del lenguaje, al isomorfismo estructural o incluso al atomismo lógico, tiene el objetivo de depurar las teorías del *Tractatus* que arrojan a la filosofía al solipsismo. Pero hay algo que aún diferencia el solipsismo del *Tractatus* de sus consecuencias y es que el solipsismo, como la Lógica, es algo transcendental mientras que en el trabajo posterior la transcendentalidad, que permitía obtener ciertos resultados importantes, posiblemente aquellos que más interesaban a Wittgenstein, desaparece en cuanto el lenguaje deja de ser el medio de expresión del pensamiento.

¿Cómo entonces el *Tractatus* desemboca inevitablemente en el solipsismo? Desde luego no porque el *Tractatus* sea un lenguaje privado. Desde que Lewy publicara su nota sobre el texto del *Tractatus* que aclaraba las interpretaciones posibles de la oración parentética de 5.62 ("*der Sprache, die allein ich verstehe*") y estableciera canónicamente que el lenguaje no es el que yo solo puede entender sino el único lenguaje que puede comprenderse, la tentación de que el solipsismo lo fuera por la existencia de un lenguaje

<sup>22</sup> Es interesante confrontar estas igualaciones con lo J.P. Sartre expresa en *el Ser y la Nada*, parte III, cap.I, secc. II, titulada "*El escollo del solipsismo*" pp. 252-261 de la edición castellana en Alianza, Madrid, 1984

<sup>23</sup> cfr. Wittgenstein. *Los Cuadernos Azul y Marrón* pp. 88-108 de la edición castellana en Técno, Madrid, 1968

privado se viene abajo.

Más bien parece que la causa del solipsismo del Tractatus se encuentre en su teoría de la figuración. Explicar la relación entre mundo, pensamiento, lógica y lenguaje del Tractatus es inviable en este contexto, igualmente lo es seguir su evolución en la obra posterior. Mucho más si no se cree que entre los rechazos de los que Wittgenstein nos habla en el prefacio de las Investigaciones se encuentre precisamente el de la teoría de la figuración<sup>24</sup>, aunque desde luego se matiza intensamente.

La teoría de la figuración producía un marco de representación dirigido por la lógica, de la que nada escapa. De suerte que mundo, pensamiento y lenguaje se igualaban estructuralmente convirtiéndose unos en figuras (posiblemente isomórficas) de los otros. Desde la lógica se presuponían los objetos del mundo -lo simple- porque el mundo no es el conjunto de objetos sino el conjunto de las posibles relaciones, esto es, los hechos; también, entonces en el lenguaje encontramos nombre y proposiciones. Nosotros consecuentemente podemos hacernos figuras de los hechos, porque nuestras figuras poseen una forma lógica que podemos igualar por la forma de figuración que introduzcamos en la relación figurativa. Pero la figura resultante de este proceso no podrá figurar la forma de figuración, a lo sumo la muestra. Por eso, correspondientemente, las proposiciones pueden expresar únicamente como están las cosas, cómo se relacionan para formar hechos, no qué son. Lo simple es una presuposición lógica.

Hasta aquí, nuestras figuras de la realidad pueden ser públicas, por un lado muestran las propiedades formales del mundo y por otro dicen como están las cosas. Por eso la Lógica es transcendental, porque es un reflejo del mundo (6.13).

Hasta ahora el 'yo' no entra en la filosofía. ¿Cómo se introduce el sujeto filosófico de tal manera que a la postre va a resultar el límite del mundo?

En mi opinión esto ocurre cuando Wittgenstein viene a reconocer que *"la figura lógica de los hechos es el pensamiento"* (T.3.). Cuando Wittgenstein ve la necesidad de que el pensamiento medie entre mundo y lenguaje es cuando puede volver a caer en la trampa cartesiana, trampa que inmediatamente libera la transcendentalidad de la lógica, pero, a pesar de ello, el '*Ich denke*' kantiano debe acompañar no solo a toda figura de los hechos sino también se convierte en una figura lógica de la proposición. El sujeto pasa a ser así, como la lógica, transcendental. Al igual que Kant, en el momento en que Wittgenstein introduce el pensamiento, que necesariamente es la acción de un sujeto, y lo concibe como una figura de los hechos, se introduce a la vez el sujeto kantiano, pero únicamente caracterizable por las notas mentales cartesianas. Es decir, tiene que haber un yo que sea sujeto de pensamiento como condición última de posibilidad del conocimiento. Pero este yo transcendental, límite del mundo (NB 2/9/16) puede permanecer en la síntesis kantiana; es una presuposición lógica más, no tiene por qué interferir en los procesos de figuración, como tampoco interfieren los objetos, lo simple. Sin embargo, esta posición se ve debilitada cuando Wittgenstein enuncia que *"el pensamiento es la proposición con significado"* (T. 3). Aquí encontramos la primera nota de privacidad del lenguaje. Dado que no existe mediación entre pensamiento y lenguaje que desvíe las prácticas lingüísticas a una zona convencional regida por reglas, cualesquiera que sean, sino que desde ese lenguaje ideal que exige la lógica, no hay desviación ni mediación posible, es por lo que el lenguaje - no el lenguaje de

---

<sup>24</sup> E. Stenius en *The Picture Theory and Wittgenstein's Later Attitude to it* en I. Block (ed.) *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford, 1981 parece mantener esta misma idea que analiza en este trabajo.

§ 423 <sup>25</sup> - adquiere una nota de privacidad. Tampoco esta nota de privacidad conduce al mentalismo cartesiano, pues el lenguaje del Tractatus es único y esa unicidad asegura la comunicabilidad, su expresión y su comprensión, aunque imposibilita hablar de él, no es posible un metalenguaje que hable del lenguaje único, sólo es posible mostrar la estructura de ese lenguaje. Llegamos aquí a lo que Wittgenstein <sup>26</sup> consideraba el elemento clave de su reflexión, la distinción entre lo que puede decirse y aquello que puede sólo mostrarse.

Pero esto le va a traer problemas a Wittgenstein en la concepción del sujeto. Por una parte el argumento que maneja es el de la inencontrabilidad del yo que había empleado Hume, de tal manera que el sujeto psicológico, pensante o representante no existe (T. 5.631; NB 4/8/16, 5/8/16 y 7/8/16). Estamos enfrentados al mundo, nunca vemos al yo. Pero como hemos visto desde la trascendentalidad, el sujeto es condición de posibilidad de la experiencia. Hasta aquí llega la reflexión kantiana, pero en el momento en que comprendemos que la unicidad del lenguaje no conlleva la unicidad -o mejor la globalidad- del pensamiento, cuando Wittgenstein toma el camino iniciado por Schopenhauer <sup>27</sup>, nos encontramos que las figuras que obtenemos del mundo son individuales. Nos individualizamos en el curso de nuestras vidas y aunque la unicidad del lenguaje evita el solipsismo resulta que nuestra acción en el mundo y nuestra figuración de él nos excluye del mundo como globalidad y de los otros, reducimos el mundo a *mi* mundo, el mundo a la vida. Si se me permite, la figura se convierte en metáfora, no por un uso desviado o impertinente del lenguaje, que no es posible; sino porque los hechos que representa son exclusivos, nadie más participa de ellos. Si se me vuelve a permitir, la estructura tropológica no reside en el lenguaje, sino en la particular relación entre pensamiento y realidad que individualiza cada uno de los hechos, -el mundo en mi mundo-.

Wittgenstein es consciente de este extraño giro de la teoría que nos arroja indefectiblemente al solipsismo. En un texto de los Diarios expresa esta situación entre el desprecio y la resignación:

*"...¿Qué me importa la historia? ¡Mi mundo es el primero y el último! Quiero informar acerca del mundo que me he encontrado. Lo que otros me han dicho en el mundo sobre el mundo, es una parte sumamente pequeña y subsidiaria de mi propia experiencia del mundo. Tengo yo que enjuiciar el mundo, que medir las cosas."*

(NB. 2/9/16)

Wittgenstein cree que este enfrentamiento del yo con el mundo ha de librarlo del solipsismo, pero su afirmación sobre la corrección del solipsismo nos lleva a pensar que finalmente percibió que era precisamente este enfrentamiento el que nos constituía en límite del mundo, más allá del sujeto, desposeído de sí, de sustancialidad, como un punto inextenso, no queda nada.

El solipsismo del Tractatus afronta un mundo real que individualiza al sujeto en único y claramente se diferencia de las posiciones mentalistas cartesianas que, al contrario, construyen una teoría de un mundo en el que no creen.

Otra de las notas más interesantes de la verdad del solipsismo del Tractatus es que

---

<sup>25</sup> Es decir no el lenguaje privado caracterizado en este párrafo de la Investigaciones, que enuncia: *"Pero esto no es lo que yo quiero decir, las palabras de este lenguaje están para referir a lo que sólo puede ser conocido por el hablante; a sus sensaciones privadas inmediatas. Así otra persona no puede comprender el lenguaje"*.

<sup>26</sup> Cfr. Carta a Russell (19/8/19).

<sup>27</sup> Un interesante trabajo que muestra la influencia schopenhaueriana en Wittgenstein precisamente en este punto lo encontramos en P.M.S. Hacker. *Wittgenstein's doctrines of soul in the Tractatus*. Kantstudien 62(1971) pp. 162-171.

entonces el misticismo es la única manera de escapar de los límites que impone el sujeto. Porque el misticismo es "*sentir el mundo como un todo limitado*" (T. 6.45). Si el solipsista pudiera verlo todo, sentirlo todo, hacerlo todo, escaparía del solipsismo, pues su mundo sería El Mundo. El sería el límite, pero dentro de lo que limita estaría el mundo como una totalidad.

El místico podría decir qué es el mundo (T. 6.44) y no ya solamente cómo es, porque contempla ante sí todas las figuras posibles y en consecuencia tiene acceso a las formas de figuración que las han producido. El místico es el que encuentra un sentido a la vida y esto debe resultar crucial para el tema de la identidad.

Finalmente, antes de revisar brevemente la continuación teórica de Wittgenstein, quisiera comentar el punto 6.43 del Tractatus que creo pone en evidencia este proceso por el que se llega al solipsismo y también la influencia de Schopenhauer en el Wittgenstein del Tractatus. El punto expresa lo siguiente:

*"Si la voluntad, buena o mala, cambia el mundo, sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos. No aquello que puede expresarse con el lenguaje.*

*En Resumen, de este modo el mundo se convierte, completamente, en otro. Debe, por así decirlo, crecer o decrecer como un todo.*

*El mundo de los felices es distinto del mundo de los infelices."*

Efectivamente, una vez poseído el mundo, se diversifica para cada uno de los sujetos y sus valoraciones lo harán más diferentes. Cada acción en el mundo supone una variación en los límites. Por eso no podemos hacernos figuras de las acciones ajenas en tanto que productos de su voluntad, lo producido mostrará la voluntad del productor. Lo que otro hace a lo sumo puedo apropiármelo como parte de mi mundo, nunca del suyo. Tendemos a lo místico:

*"Es interesante, sin duda, que deba apropiarme el desprecio de cualquier otro respecto a mí como parte esencial y significativa del mundo visto desde mi lugar."*<sup>28</sup>

Esta tendencia a lo místico se ve sustituida en el segundo Wittgenstein por el solipsismo mentalista que es ahora el peligro que contiene la variación teórica wittgensteiniana. Lo que Wittgenstein decide reformar es esta caída en el solipsismo y lo hace no rechazando su teoría de la figuración sino, a lo sumo, modificándola. Wittgenstein coloca el lenguaje ideal que impone la lógica en una gramática que muestra la estructura figurativa del lenguaje, pero articula a éste, mediante los usos lingüísticos, con el mundo y con el sujeto. Es la gramática lo que se convierte ahora en condición de posibilidad de la experiencia. Una gramática que determina unas reglas, pero es en el uso donde el mundo se va construyendo en parcelas limitadas, no ya por un sujeto sino por cadenas de conexiones que relacionan los usos concretos con la gramática. El mundo entonces es el resultado de una participación dentro de unos límites convencionales amplios. Por supuesto ya no caben posiciones globalizadoras, ni tampoco individualizaciones porque el pensamiento deja de ser el medio que unifica mundo y lenguaje, al contrario, el pensamiento es solamente lo que permite contextualizarlos en la realidad participada. Me atrevería a decir que el concepto de figura del Tractatus pasa a ser en la Investigaciones la noción de *representación perspicua*<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> L. Wittgenstein. *Observaciones sobre la Rama Dorada de Frazer*, pág. 71 de la traducción castellana. Madrid, Tecnos, 1992.

<sup>29</sup> El concepto de representación perspicua que encontramos ya en *las Observaciones sobre la Rama Dorada de Frazer* (pág. 68 de la edición castellana) queda expresado en el § 122 de las Investigaciones. En la Traducción castellana se utiliza el término representación sinóptica, que ayuda

Alcanzar esta representación perspicua es un asunto de "ver las conexiones" y no de figurar -la metáfora se devuelve al lenguaje-. Por eso también, nos dice Wittgenstein, la importancia de encontrar "cadenas intermedias" que permiten "agudizar nuestra mirada ante una relación formal".

Así, esquemáticamente expresado, es natural que los temas de reflexión hayan cambiado. A Wittgenstein le interesa ahora comprender los procesos de 'seguir una regla' y desenmascarar los intentos de interiorizar el pensamiento, bien mediante un cambio de notación -solipsismo, lenguaje privado-, bien mediante una reflexión mentalista que ahora se vuelve superflua, porque el pensamiento ha sido externalizado -tesis no-cognitiva de las declaraciones, rasgos de los verbos epistémicos-, bien mediante un intento de alcanzar la gramática que supondría ir más allá de los límites. Ahora el metafísico es aquel cuyas proposiciones, vestidas con ropajes empíricos, versan sobre la gramática y eso las deja sin contenido: "en vez de 'no se puede' di: 'no hay en este juego'"

Resumiendo, nos seguimos haciendo figuras de los hechos, pero ahora mediante una aproximación paulatina que consiste en captar semejanzas y diferencias, las que crean, agrupan y separan los juegos lingüísticos, actualizaciones sociales y convencionales de una gramática que el lenguaje muestra, pero de la cual no se puede hablar.

Cualquier reflexión sobre el pensamiento de Wittgenstein debería ser más respetuosa y rigurosa que la que hemos emprendido, pero espero que el fin justifique los medios. Volvamos ahora al tema de la identidad personal teniendo presente el proceso por el cual el *Tractatus* terminaba siendo la obra de un solipsista y la posibilidad de superarlo que aportaba la mística.

La idea con la que pretendo caracterizar la noción de identidad personal es precisamente a través del inevitable solipsismo que conlleva descubrir la peculiaridad de nuestras vidas y la tendencia mística consecuente que puede pensar nuestra vida en la globalidad y la plenitud.

La inevitabilidad del solipsismo no quiere decir que nos enfrentemos al mundo limitándolo en ese enfrentamiento, tampoco que para que esto pueda ocurrir debe haber un yo filosófico como condición de la posibilidad de la figuración. No, el solipsismo aparece cuando percibimos la peculiaridad de nuestro encuentro, más o menos objetivo, con el mundo; cuando requerimos del pensamiento para construir nuestra experiencia. Estas tareas de ordenación de las secuencias de experiencia, de su interpretación, de su significación no necesitan de un acto reflexivo, pues éste está incluido dentro de la secuenciación por el mero hecho de ser éstas las experiencias rescatadas al olvido, de ser aquellas las olvidadas. El contenido mental es el que saca a relucir un sujeto, pero no ya meramente realizando la actividad de pensar sino construyendo el pensamiento de nuestra propia experiencia. Así, el sujeto pasa a ser individuo único, conocedor de que la secuencia de pensamientos le distingue de cualquier otro, conocedor de su condición de narrador, en funciones de narrador. Cuando el sujeto como narrador emerge de su propia narración se produce por una parte la igualación de mundo y vida, el solipsismo, pero por otras la identificación que el impulso autobiográfico venía a producir entre el yo como condición de posibilidad, el sujeto pensante, el yo incluido en el pensamiento de la experiencia, el sujeto de la voluntad y el yo inencontrable entre la experiencia, el sujeto de la psicología.

Pero esta identificación es un producto impulsivo que nos individualiza y que abre al solipsismo a una actitud militante de querer estar presente siempre, de ser exclusivo,

---

quizá a proyectar una suerte de esquematismo tal y como lo estoy interpretando.

valioso, de ser único. De romper con el pasado del que nos hemos nutrido y dejar al futuro vacío.

Esta idea, por la que el solipsismo comienza a ser filosóficamente peligrosa, es también la que destaca Harold Bloom en su concepto de *poeta vigoroso*. El poeta vigoroso, rechazando la influencia literaria, se centra líricamente en la exclusividad de su experiencia vertida en el poema y adopta finalmente una posición solipsista cercana a la mostrada en el Tractatus. Bloom lo expresa de la siguiente forma:

*"Porque el poeta moderno, en la alegría de su doloroso vigor, está siempre en el borde más lejano del solipsismo, habiendo emergido justo de él. Su difícil balance, desde Wordsworth a Stevens, es mantener una estancia justo allí, donde por su propia presencia dice: 'Lo que veo y oigo no vienen sino de mí mismo' y sin embargo también: 'Yo no tengo sino que soy y como soy soy'. Lo primero, es quizá el reto escogido de un solipsismo manifiesto que puede llevarse a un equivalente de 'Yo no conozco tiempo en el que yo no era como ahora'. Sin embargo, lo segundo es la modificación que le lleva a la poesía en vez de a la idiotez: 'No hay objetos fuera de mí porque yo examino sus vidas, que son una con la mía propia, y así 'Yo soy el que soy', que es como decir: 'Yo también estaré presente en donde y cuando yo elija estar presente'."*<sup>30</sup>

El poeta vigoroso, como el solipsista de Wittgenstein, se cree en el deber incluso de apropiarse del desprecio o de la influencia de los otros que tomaron una actitud semejante y de romper la historia con su historia. Lo singular es que precisamente aquellos que perciben la corrección del solipsista, para vencer la idiotez al que les podría llevar, conciben la importancia de su vida, entre el temor al olvido y el miedo a que no sean ellos quienes elijan estar presente. El solipsismo es la fuente de la idea de la Identidad Personal, su "borde más lejano" el grito nietzscheano de ¡sobre todo, no me confundáis con otros!

La importancia de saberse ser quien se es produce el deseo de inmortalidad, de permanencia, por pensar que quien ha encontrado el sentido de la vida debe mostrarlo, debe enseñarlo y esto ha de influir incluso en el futuro imposible. O, al contrario, aquel que en su soledad alcanza la plenitud del mundo en su vida propia, el deseo de muerte para asegurarse la eternidad.

Borges es la clase de poeta vigoroso del primer grupo. Santa Teresa, San Juan de la Cruz o Juan Ramón Jiménez forman parte del grupo de los místicos.

*Pido a mis dioses o a la suma del tiempo  
que mis días merezcan el olvido,  
que mi nombre sea Nadie como el de Ulises,  
pero que algún verso perdure  
en la noche propicia a la memoria  
o en las mañanas de los hombres.*

J.L.Borges

*La armonía recóndita  
de nuestro estar coincide con la vida...*

o también:

*(Y en la frontera de las dos verdades*

<sup>30</sup> Harold Bloom. *The Anxiety of Influence*. Oxford University Press, Oxford, 1973. pág. 22-23.

*exaltando su última verdad,  
el chopo de oro contra el pino verde,  
síntesis del destino fiel, nos  
dice qué bello al ir a ser es haber sido).*

*J.R. Jiménez<sup>31</sup>*

El solipsismo es el resultado natural de pensar que tenemos una identidad personal, propia, privada e inaccesible, imposible de engañar que nos obliga a distinguirnos.

Efectivamente, la obligatoriedad de distinguirme de los demás, es lo que perturba la reflexión sobre el yo. Precisamente el poder comunicarme, el poder entenderme, hasta el punto que alumbraba la existencia de una diferencia, enturbia el poder de mi pensamiento solipsista, igualándome entre el resto de los yoes. Los contenidos de mi mente, percepciones, pensamientos, intenciones, que descubro desde las más plena experiencia fenoménica, me colocan en el filo cortante del abismo. En un lado del vacío flotan los datos analógicos de la igualdad, entreviéndose al fondo la especie de la que he salido, la fuerza creativa de la biología que me ha izado, de donde debo, con todo, volver a caer.

Pero, al otro lado la conciencia clara, la presencia, sin duda -cartesiana-, de aquellos contenidos mentales llenos de significado, por los que, a lo largo del tiempo, en mi memoria, he apostado en busca de lo "*posible e importante*", me empujan a diferenciarme, a redescubrir mi vida en sus términos. Mi compañía constante que a solas me grita diferenciarme; pero igualmente, el vacío me ronda y es por eso por lo que la muerte ha de poner el punto final a mi esfuerzo. Esa presencia temporal irreversible marca la premura de mis acciones, la fuerza y la nostalgia de la memoria es el calendario, que deshojándose, permite una nueva ordenación.

Pero, aún cuando barajemos innumerables veces, una ha de quedar cuando la arena toda se haya desplazado de esfera. Y esa última debe ser posible, como todas las otras lo son igualmente, y sobre todo importante. Eso es lo que me preocupa: dejar la baraja del recuerdo en el orden que no quisiera. Pero lo peor es que tal orden, si alguna vez logrado, no me será conocido, sino que debo continuamente, en una mezcla de voluntad y entendimiento, inventarlo, recrearlo, simularlo. Para que, tal vez, a mi muerte quede algo que me recuerde.

Esta declaración, personificada en la voz del solipsista, destaca la presencia e importancia de la muerte, que a nadie que se ha ocupado de estos temas le ha pasado desapercibida. Por eso, Borges no busca no morir, ni Santa Teresa o Juan Ramón, al contrario, todos saben que de la muerte ha de surgir la narración final de sus historias.

Sólo hay una forma de escapar a la contingencia y esta es la muerte. La muerte convierte al azar de la vida en la memoria de una vida y lo que es más definitivo, convierte la posibilidad del futuro en el punto final de una historia. Quien la recuerde, quien la cuente dispondrá a su vez del poder de recrearla, pero cuando la acabe, cuando deba terminar, ese momento está determinado, es el fin del tiempo y con este fin, el fin del azar.

La muerte, el fin, se convierte así en la única salida a la contingencia, y posiblemente el único modo de ofrecer un sentido a la cadena de acontecimientos que han constituido la

---

<sup>31</sup> Los versos de J.L. Borges pertenecen a su poema "*A un Poeta Sajón*". La obra de J. Ramón Jiménez, especialmente "*La Estación Total con las Canciones de la Nueva Luz*" (1923-1936), rebosa misticismo que por su condición sirve de modelo de lo que quiero expresar. Existe edición reciente de esta obra en Tusquets, Barcelona, 1994.

vida. Sólo cuando nos vemos liberados de la duración, del tiempo entremezclado con nuestras acciones, podemos dar un sentido a nuestra vida.

Esto nos devuelve al lugar donde comenzamos, a los textos del Tractatus sobre el sentido de la vida encontramos:

*6.431 Así pues, en la muerte el mundo no cambia, sino cesa.*

Mundo y vida siguen unidos, el mundo no pierde un componente, desaparece por completo.

*6.4311 La Muerte no es ningún acontecimiento de la vida.*

*La Muerte no se vive.*

*Si por eternidad se entiende no una duración temporal infinita, sino la intemporalidad, entonces vive eternamente quien vive en el presente.*

*Nuestra vida es tan infinita como ilimitado nuestro campo visual.*

Indudablemente la muerte trae el fin de la mirada curiosa en el presente ilimitado y si es muerte y en consecuencia fin lo es porque da unidad a la historia de una vida. La eternidad es mi estar siempre presente, pero la muerte no se vive, no estoy cuando muero. Por eso hay algo de confuso en la relación entre tiempo y eternidad. Quien vive, aquella vida tan infinita como nuestro campo visual, es eterno en la medida en que su estancia ocurre en el presente, que media o, al menos, aparece en el tiempo. La muerte cambia eternidad por temporalidad y permite ofrecer un sentido a la historia. Por eso, continua Wittgenstein:

*6.4312 La inmortalidad temporal del alma humana, esto es, su eterno sobrevivir aun después de la muerte, no solo no está garantizada de ningún modo, sino que tal suposición no nos proporciona en principio lo que merced a ella se ha deseado siempre conseguir. ¿Se resuelve quizá un enigma por el hecho de que yo sobreviva eternamente? Y esta vida eterna ¿no es tan enigmática como la presente? La solución del enigma de la vida en el espacio y el tiempo está fuera del espacio y del tiempo.*

Esta idea viene a corroborar todos los impulsos de trascendencia del hombre que le permiten su juego con el tiempo mediante su memoria articulada en narraciones. El impulso autobiográfico, la ansiedad de la influencia del poeta vigoroso, el deseo de muerte del místico. Pero, quizá el sentido de la vida se ha de escapar siempre.

Pues el sujeto forma una frontera entre mundo y vida transitable en sus narraciones, pero nunca eliminable, excepto, quizá, cuando la muerte llega. En este momento mundo y vida cesan, pero otros, que el solipsista no ha podido, ni querido, tener en cuenta, podrán enfrentarse con la memoria hasta el olvido.

Aquí también ciencia y vida pueden mantenerse igualmente unidas, no hay diferencia. No hay impedimento teórico en que la ciencia mantenga la continuidad que hemos propugnado y fuera de esta línea si ha de quedar algo será el espacio donde la retórica convierte al lenguaje en algo inanalizable, lo literario. Donde no se plantean preguntas:

*6.52 Nosotros sentimos que incluso si todas las posibles cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de nuestra vida no habría sido más penetrado. Desde luego que no queda ya ninguna pregunta, y precisamente ésta es la respuesta.*

El teórico se resiste a desprenderse de la idea de Verdad, de tratar a los hombres como individuos, a privilegiar un punto de vista. El literato tiene esto sin embargo bien asumido y no sólo esto, sino que lo que valora es el constante salto entre descripciones posibles.

Esto es lo que expresa Kundera cuando afirma:

*"El hombre llega a ser individuo precisamente al perder la certeza de la verdad y el acuerdo unánime de los demás. La novela es el paraíso imaginario de los individuos, es el territorio en el que nadie posee la verdad, ni Ana ni Karenina, y en el que todo el mundo tiene derecho a ser entendido, tanto Ana como Karenina."*<sup>32</sup>

O lo que descubre N. Bobbio en su Autobiografía Intelectual:

*"Todos los grandes interrogantes han quedado sin responder. Después de haber tratado de darle un sentido a la vida, recuerdas que no has sentido el verdadero problema de su sentido y que la vida debe ser aceptada y vivida en su inmediatez como hace la mayoría de los hombres. ¡Pero costó tanto llegar a esta conclusión!"*<sup>33</sup>

Lo que he querido expresar aquí es que el tema de la Identidad Personal no es un asunto de reflexión o investigación sino de creación. A pesar de esto, me he permitido sugerir un camino posible por el que autor, narrador y personaje se identifiquen. Un camino que resulta tan problemático como su meta.

---

<sup>32</sup> M. Kundera, *El Arte de la Novela*, pág. 159 de la versión inglesa.

<sup>33</sup> N. Bobbio. *Autobiografía Intelectual*. Entrevista concedida a El País, 21/11/92